

Extra Ecclesiam Nulla Salus

De invloed van de priester op de
Limburgse sagen en het
sagenonderzoek.

Michael Gijbels

Masterproef aangeboden binnen de opleiding

Master in de geschiedenis

Promotor: Kristof Smeyers

Academic year 2024-2025

473.144 tekens



Ik verklaar me akkoord met de code of conduct van de faculteit Letteren voor
geloofwaardig auteurschap.

Abstract

Deze thesis zal onderzoeken hoe priesters zowel de sagen als het sagenonderzoek van Belgisch Limburg beïnvloed hebben in de 19de en 20ste eeuw. Specifiek zal dit werk zich toespitsen op drie overkoepelende ‘rollen’ die de priester opnam in de sagen en volkskundige tradities van deze landelijke provincie, met name als onderzoeker naar de ‘oorsprong’ van sagen en saginelementen, als verzamelaar en verteller van sagen en als ‘personage’ in de volksverhalen. Op basis van twee collecties van Limburgse sagen, het taal- en volkskundig tijdschrift *’t Daghet in den Oosten* en drieëntwintig verhandelingen opgesteld door studenten Germaanse filologie aan de KU Leuven, zullen deze drie rollen nader bekeken worden om te ontdekken in hoeverre de priester aanwezig was in de Limburgse sagen en welk doel hij mogelijk had om de volksverhalen te verzamelen, te onderzoeken en soms zelfs te verspreiden. In het geval van *’t Daghet* zal discoursanalyse gebruikt worden om de visie van de auteurs, die allemaal geestelijken waren, op sagen te ontwaren en hoe zij sagen gebruikten om hun ideologieën te versterken en hun argumenten te staven. Ook op de verhandelingen zal discoursanalyse toegepast worden, zeker wanneer priesters aan het woord komen, maar ook zal er gekeken worden naar hoe de sagen afhankelijkheid van de priesters creëerden bij de bevolking. Door zichzelf te profileren als een bovennatuurlijke genezer en verlosser van het Limburgse volk, via het verdrijven van geesten, het dopen van dwaallichten en het ontmaskeren van heksen, probeerde de priester zijn maatschappelijke positie te versterken in een periode gekenmerkt door het afzwakken van de katholieke invloed op de samenleving en de opkomst van liberale en socialistische ideologieën. Vlaams-nationalistische priesters gingen op een gelijkaardige manier te werk, en interpreteerden de dominantie van het katholieke referentiekader in de sagen als een teken dat het christendom een essentiële karaktereigenschap van het Vlaamse volk was, juist om hun godsdienst te beschermen tegen de antiklerikale, liberale volkskundigen. Door deze aspecten van de Limburgse sagen en het sagenonderzoek nader te onderzoeken hoopt deze thesis bij te dragen tot het beperkte analytische onderzoek betreffende de Limburgse sagentraditie door de nadruk te leggen op één van haar meest voorkomende personages, de priester.

Dankwoord

Doorheen de laatste twee jaar zijn er verschillende personen gekomen en gegaan die deze masterproef mogelijk gemaakt hebben. Sommigen zoals Jo Luyten, Jos Sterk en Jenny Mees deelden actief hun expertise en perspectieven, waardoor zij dit eindresultaat mee geschapen hebben. Wat hulp en expertise betreft is mijn promotor, Kristof Smeyers, uiteraard diegene die de meest uitvoerige dankbetuiging verdient. Zijn gepaste feedback heeft de proef gezuiverd van tegenstrijdigheden, taalfouten en vooral irrelevante uitweidingen over zaken die totaal niet gerelateerd waren aan het hoofdonderwerp, waarvoor nogmaals mijn dank.

Ik moet echter ook wijzen op zij die deze proef weliswaar niet mee hebben gevormd, maar überhaupt mogelijk gemaakt hebben. Vooraan in de rij staan natuurlijk de cheerleaders van de groep verkorte bachelors, wiens emotionele steun onfeilbaar was tijdens deze opleiding. Ward, Yirte, Wannes, Emiel, Joachim, Menno en Marie-Eliane hebben dezelfde strijd gevochten, en (hopelijk) dezelfde oorlog gewonnen. Mijn moeder en grootmoeder, die mij de kans gaven om deze opleiding aan de KU Leuven te volgen, verdienen uiteraard ook aandacht. Daarnaast is er Luciana Trovatiello, manager van Lidl Diepenbeek, wiens maandelijkse monetaire steun mij toeliet om geregeld de volkskundige sectie van boekhandel De Slegte leeg te roven. Veel dank ook aan mijn andere collega's om mij elke zaterdag een aangename afleiding van het analytische werk te bieden.

Tenslotte wil ik Hirooki Goto bedanken om te bewijzen dat doorzetten loont, ook al duurt het misschien 15 jaar.

Voorwoord

Toen ik besliste om mijn masterproef te schrijven over de schat aan sagen uit Belgisch Limburg, stootte ik vrij snel op het *Limburgs Sagenboek*. Het originele plan om enkele interessante wezens zoals dwaallichten en alvermannen te onderzoeken, verdween naar de achtergrond toen ik bemerkte dat één ‘personage’, één figuur opvallend meer voorkwam dan welk ander wezen ook. De kabouter, mare, geest en anderen beperkten zich allemaal tot hun eigen verhalen, maar een menselijke figuur, de priester, verscheen in elk soort verhaal, bij elk wezen, in elk gebied. Zijn frequente aanwezigheid riep verschillende vragen bij mij op, maar wat de antwoorden betrof bleef ik, alleszins in het *Limburgs Sagenboek*, op mijn honger zitten.

Hoewel de andere sagenboeken die deel uitmaken van vooraanstaand volkskundige Stefaan Top’s *Op Verhaal Komen*-reeks meer aandacht schenken aan het fenomeen van de priester in de Limburgse sagen, is er van een werk dat zich volledig toelegt op het analyseren van dit onderwerp tot nog toe geen sprake. Wezens zoals de heks en weerwolf hebben hun eigen artikels, het toverboek kreeg van Alfons Roeck een uitgebreide analyse, maar uit een gebrek aan onderzoek over het personage van de priester, alsook andere rollen die de priester speelt in bijvoorbeeld het vormen en verzamelen van sagen, ontsproot bij mij het verlangen om zelf een bijdrage te leveren. Al snel raakte ik verstrikt in een web van concepten en, tot mijn verbazing, politieke intriges die een fascinerend beeld scheppen over hoe en vooral waarom de priester zijn rol als bovennatuurlijke redder binnen de sagen nastreefde. In deze masterproef heb ik geprobeerd om de complexiteit van dit web in één, overzichtelijk werk te gieten.

Inhoud

Abstract	3
Dankwoord	4
Voorwoord	5
Inleiding.....	8
Opzet en status quaestionis	8
Methodologie en terminologie	16
Analyse van de priester in het Limburgse sagenmateriaal	24
1. De priester als etioloog en etiologische verklaring van de Limburgse volksverhalen	24
1.1. De christelijke oorsprong van saginelementen volgens priesters en volkskundigen.....	24
1.2. De christelijke moraal in de Limburgse sagen	45
1.3. Christelijke sagen en legenden	58
2. De priester als folkloristisch onderzoeker en deelnemer	70
2.1. De priester als verzamelaar	70
2.2. De priester als verteller	85
2.3. De priester als informant en tussenpersoon.....	94
3. De priester als personage in de sagen	99
3.1. De priester als genezer en verdelger.....	99
3.2. Geestelijken die zelf wezens worden of creëren.....	110
Conclusie	114
Bibliografie	123
Literatuur:.....	123
Bronnen:.....	131

*“En Paf! Een donderslag is stiller:
 mijn uil, mijn kat, mijn afgodsbeelden,
 ’t was al verzwonden op een teeken,
 een aardig, tovermachtig teeken,
 waarmede mij die goede grijsaard
 gezegend had.”¹*

- Thiota, *De Verdwijning Der Alvermannekens*

¹ Jacob Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom* (Antwerpen: Buschmann, 1898), 96.

Inleiding

Opzet en status quaestionis

Op 18 augustus 2024 werd het Russische dorp Proletarsk getroffen door een drone aanval.² Een brand, ontstaan nadat het brandstofdepot in vlammen opging, woedde dagenlang hardnekkig voort ondanks de inspanningen van meer dan 500 Russische brandweerlieden.³ Zij waren echter niet de enigen die ter plaatse verschenen om de vlammen te blussen. In hun strijd werden ze bijgestaan door een groep mannen in zwarte gewaden, leden van de Volgodonsk eparchie, die de brandweerwagens besprenkelden met wijwater en het materiaal zegenden. Daarnaast brachten zij een alom vereerd icoon uit de Russisch-Orthodoxe kerk mee naar de site. Dit icoon, *Moeder Gods van de Onverbrande Doornstruik*, wordt door de Russische kerk gezien als een talisman tegen brand.⁴ De reden voor de aanwezigheid van de geestelijken was opmerkelijk: online publicatie Baza beweerde dat de orthodoxe *protoiereus* Dmitri en zijn onderpriesters werden opgeroepen omdat “gewone mensen” de brand simpelweg niet konden bedwingen.⁵

Het incident te Proletarsk is slechts één van velen waarin de priester verschijnt als de blusmeester bij uitstek, zeker wanneer zijn wereldlijke equivalenten niet voldoen aan de taak. Het betreft hier een waargebeurd verhaal waarover uitvoerig gesproken werd in Russische en internationale media. Het is echter absoluut geen unicum, noch is het een hedendaags fenomeen. Pastoor-historicus Felici Maissen beschreef in het *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* verschillende incidenten waarbij priesters hun parochie redden door een hevige brand te blussen via het keren van de wind, zoals in 1626 gebeurde in het Zwitserse dorp Weisstannen.⁶ De historische werkelijkheid van dit verhaal moet echter met een korrel zout genomen worden. Dit verhaal is immers geen geschiedenis, zoals het geval in Proletarsk dat is. Het is een sage, een volksverhaal dat wellicht een historische kern bevat, maar uitvergroot en geromantiseerd is met fantasie en volksgeloof.⁷

² Vladimir Soldatkin, "Fire at huge Russian diesel depot engulfing more storage tanks, media reports", onder redactie van Jason Neely, Reuters, 20 augustus 2024, <https://www.reuters.com/world/europe/fire-huge-russian-diesel-depot-engulfing-more-storage-tanks-media-reports-2024-08-20/>; Lidia Kelly, "Ukraine drone debris sparks diesel fire in Russia's Rostov, regional governor says", onder redactie van Jamie Freed en William Mallard, Reuters, 18 augustus 2024, <https://www.reuters.com/world/europe/ukraine-drone-debris-sparks-diesel-fire-russias-rostov-regional-governor-says-2024-08-18/>.

³ Vladimir Soldatkin, "Russian priests bring icon to try to tame depot fire after drone attack", onder redactie van Andrew Osborn en Alison Williams, Reuters, 21 augustus 2024, <https://www.reuters.com/world/europe/russian-priests-bring-icon-try-tame-depot-fire-after-drone-attack-2024-08-21/>.

⁴ Dennis J. Sardella, *Theotokos of the Unburnt Bush: An Interpretation* (Clinton: Museum of Russian Icons, 2013), 2; Robert Plummer, "Russian priests bless fire trucks as huge blaze continues after Ukraine attack", BBC News, 21 augustus 2024, <https://www.bbc.com/news/articles/c9qgyenzwzyo>.

⁵ Baza, "Фото дня: священники помогают тушить пожар в Пролетарске, который обычные люди не могут потушить уже четыре дня", Telegram, 21 augustus 2024, <https://t.me/bazabazon/30472>.

⁶ Felici Maissen, 'Das Priesterbild in der rätschen Volkssage', *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 75, nr. 1-2 (1979): 45.

⁷ Karel Constant Peeters, *Eigen Aard* (Antwerpen: De Vlijt, 1963), 158.

De sage is uiterst opmerkelijk. In het verhaal is de pastoor veel meer dan iemand die de ziel verzorgt met het toedienen van sacramenten en het ontvangen van de biecht: hij is een magiër, een bijna legendarische held en een verdediger van het katholieke volk.⁸ Zijn kracht, hoewel ontleend van God, is volgens folkloristen als Stefaan Top bovennatuurlijk van aard en zou zelfs als een vorm van toverij of, meer toepasselijk gezien de blik van de kerk op magie doorheen de geschiedenis, hekserij gezien kunnen worden.⁹ Wat echter nog opvallender is, is dat de geestelijke als personage in folkloristisch materiaal zich niet beperkt tot het blussen van branden. Doorheen talloze sagen doemt de figuur van de priester, pastoor of bisschop op om de vaak hulpeloze burger zijn hand te reiken, zij het door het dopen van dwaallichten, het doden van heksen of het verjagen van vuurmannen.¹⁰ Helaas, wanneer het aankomt op een interpretatie van deze overweldigende aanwezigheid binnen de sagen blijft het antwoord vaak uit. Vooraanstaand Belgisch volkskundige Stefaan Top schreef in zijn *Limburgs Sagenboek*, wellicht het meest gezaghebbende werk betreffende de sagen in Belgisch Limburg, dat er binnen de volksverhalen “*vaak een beroep gedaan wordt op personen van wie men verwacht dat ze een zekere macht hebben om het tij te keren*”, waarna hij specifiek de nadruk legt op de belangrijke rol van priesters en paters als bestrijders van de ‘Kwade Hand’.¹¹ Dit is zeker een interessante aanzet, een manier om het onderwerp van de priester binnen de sagen in te leiden, maar helaas is er geen analytisch vervolg. De twee zinnen zijn solitair. Ze roepen vragen op die, helaas, tot op dit punt onbeantwoord blijven. Top wijdt een verdere vijf pagina’s aan de dominantie van het religieuze kader in de sagen, maar dit is veeleer een opsomming van christelijke elementen dan een echte analyse.¹²

Verder onderzoek in andere sagenboeken toont dat deze lacune niet enkel in het werk van Top aanwezig is. Een sage uit het werk *Volksverhalen uit Belgisch Limburg* van volkskundige Alfons Roeck stelt dat geestelijken “van alles kunnen”, maar geeft geen interpretatie aan deze stelling.¹³ Ook de drieëntwintig licentiaatsverhandelingen waaruit Top info putte voor zijn *Limburgs Sagenboek* bieden in het algemeen weinig nieuwe informatie over de priesterlijke verschijning in de Limburgse sagen, uitgezonderd meestal beknopte stellingen zoals “de rol van de geestelijke is zeer belangrijk” en “hun macht is groot, hun raad kostbaar”, die vaak gevolgd worden door een opsomming van wat de priester doet in de sagen, maar opnieuw zonder enige analytische waarde.¹⁴ Het is uit deze lacune in het academische aanbod, een

⁸ Franz Wilhelm Darup, *De Zielzorger bij het ziekbed: Eene handleiding voor jonge geestelijken of zielzorgers - Tweede Deel*, vertaald door A. Van Maaseland (’s-Hertogenbosch: J.J. Arkesteyn en Zoon, 1834), 6, 11-13.

⁹ Stefaan Top, *Limburgs Sagenboek* (Leuven: Davidsfonds, 2004), 251; Stefaan Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen* (Leuven: Davidsfonds, 2007), 266.

¹⁰ Albert Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1965), 187; Renée Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1965), 50; Willy Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1971), 267-68.

¹¹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 27.

¹² Top, *Limburgs Sagenboek*, 240-45.

¹³ Alfons Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, onder redactie van Tjaard W. R. de Haan en Willem de Blécourt (Antwerpen: Het Spectrum, 1980), 146.

¹⁴ Robert Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1954), 18; Wilma Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1958), 314; Marie-Ghislaine Dreezen, ‘Sagenonderzoek in het kanton Tongeren’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1967), 319.

gebrek aan een systematische studie van de christelijke aspecten en vooral de verschijning van de priester in de Limburgse sagen, dat het verlangen om deze masterproef te schrijven ontsproten is. Dit onderzoek zal zich richten op het vullen van die lacune, om zo bij te dragen tot de Belgische volkskundige discipline. Het doel is om, in tegenstelling tot de eerder genoemde werken, niet enkel een opsomming van christelijke elementen te geven, maar ook om een poging te ondernemen tot het verklaren van de overweldigende aanwezigheid van de pastoor in de sagen van Belgisch Limburg. Door te kijken naar de cultuur-historische context van Belgisch Limburg in de 19de en 20ste eeuw hoop ik een antwoord te zullen vinden op de volgende vraag: hoe heeft de priester de Limburgse sagen en het Limburgs folkloristisch onderzoek van 1885 tot 1996 beïnvloed?

De keuze voor de onderzoekstermijn, van het jaar 1885 tot 1996, is gebaseerd op de twee belangrijkste bronnencollecties die het fundament van dit onderzoek vormen. Tevens verantwoorden deze verzamelingen de ruimtelijke afbakening. Belgisch Limburg kende in deze periode namelijk twee initiatieven om sagen op te tekenen, waarvan eentje uit een conservatieve, katholieke hoek kwam. Dit initiatief, het volkskundig tijdschrift *'t Daghet in den Oosten*, werd in 1885 opgericht door vier priesters: Polydoor Daniëls (1845-1944), August Cuppens (1862-1924), Jacob Lenaerts (1862-1913) en Jan Mathijs Winters (1864-1935). Daniëls, geboren te Diest, werd aangesteld als de eerste 'hoofdman' en zou zich vooral op de geschiedkundige kant van het blad focussen, hoewel hij ook enkele sagen optekende. Later zou hij benoemd worden tot bibliothecaris en archivaris van Hasselt, de stad waar hij ook als priester fungeerde.¹⁵ In 1908 nam Cuppens uit Beringen, bekend als het 'legendarisch pastoorke van Loksbergen', de leiding over en focuste zich vooral op taal, poëzie, religieus getinte proza en meer uitgesproken flamingante artikels. Onder zijn bewind veranderde de slagzin tevens om enkel op de taalkunde te focussen, niet langer op "Taal- en andere Wetenswaardigheden", waardoor geschiedenis en volkskunde eerder naar de achtergrond verdwenen.¹⁶ De Zonhoofse Jacob Lenaerts en Genkse Jan Mathijs Winters dan, waren de grootste bijdragers qua volkskunde en de leer van de Germaanse godsdienst.¹⁷ De twee woonden een tijd samen toen ze als priesters dienden, respectievelijk als priester van Membruggen en van Riemst. Lenaerts schreef zelf een epos gebaseerd op de Limburgse sagen, *De Verdwijning Der Alvermannekens*, terwijl de meer teruggetrokken, schuchtere Winters slechts één werk in boekvorm publiceerde met de titel *De Germaansche Heidenleer*, geschreven samen met Lenaerts.¹⁸

¹⁵ Polydoor Daniëls, 'Limburgsch Oud Wangeloof', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 3 en 4* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1888), 55; 'Limburgsch Oud Wangeloof - Kabouters', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 1 en 2* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1886), 11-13.

¹⁶ Bernard Cuppens, *August Cuppens: Het legendarisch pastoorke van Loksbergen* (Eisden: Gijsemberg, 1966), 5, 7, 11, 34-35, 42; Anny Van der Meulen-Corens, 'De Geschiedenis van "'t Daghet"' in het Kader van de Limburgse Volkskunde', in *'t Daghet in den oosten (1885-1914)* (Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1971), XXXVII-XXXIX.

¹⁷ Van der Meulen-Corens, 'De Geschiedenis van "'t Daghet"' in het Kader van de Limburgse Volkskunde', XL-XLI.

¹⁸ Paul Leenders, *Vijftig Limburgse profielen* (Retie: Kempische Boekhandel, 1961), 49-51, 53-55, 121-23, 209-11; Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 149; TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 13 en 14* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1898), 68; Hubert Leynen, *Mathijs Winters* (Tongeren: G. Michiels-Broeders, 1943), 57-59.

Voor sommigen bekend als het “Limburgs klaverblad”, of de “Daghetjongens” zoals ze zichzelf noemden, zouden de vier onder begeleiding van de West-Vlaamse priester-dichter Guido Gezelle zich gedurende de komende 30 jaar richten op het optekenen van allerlei volkskundige elementen die volgens hen belangrijk waren voor de Limburgse, en per extensie de Vlaamse, identiteit.¹⁹ Sagen, volksgebruiken, legenden, volksliederen, spreekwoorden, etc. vulden tot de laatste uitgave in 1914, na het overlijden van Lenaerts en de inval van de Duitsers, de bladzijden van dit magazine en werden geregeld gekleurd door de godsdienstige en flamingante drijfveer van zijn optekenaars en auteurs, waarvan het merendeel priester was. Van leken werd gedacht dat ze niet geïnteresseerd waren in cultuur, en deze werden dan ook zelden betrokken bij het blad.²⁰ Top besluit hieruit dat de Limburgse *Daghet*priesters een functionalistische rol zagen in de sagen van hun provincie, dat de sagen voor hen een hulpmiddel waren om een religieuze en Vlaams-nationalistische boodschap over te brengen.²¹ Het blad was tevens niet uniek, maar maakte deel uit van een bredere tendens binnen de volkskunde van de 19de eeuw. Historicus Jonas Van Mulder beschreef de ontwikkelingen binnen de discipline in Vlaanderen tijdens deze periode als een slagveld waarin liberalen en katholieken met elkander de strijd aangingen om te bewijzen dat zij als enigen het ‘correcte’, wetenschappelijke beeld van volkskunde hanteerden. Tijdschriften zoals *Ons Volksleven* van 1889 tot 1900, *Hekel en Luim* van 1855 tot 1856 en vooral de zeer invloedrijke *Rond Den Heerd*, waarvan Gezelle de bezieler was, werden opgericht om de katholieke boodschap te verdedigen en volkskunde in te zetten voor de Vlaamse zaak, terwijl *Volkskunde* sinds 1888 het voortouw nam om het onderwerp op een vrijzinnige, neutrale manier te benaderen, hoewel de eerste jaargangen volgens Van Mulder sterk antiklerikaal van toon waren.²²

Het is in deze context dat ‘t *Daghet* het daglicht zag, gesteund door *Rond Den Heerd*-hoofdman Gezelle en uitdrukkelijk opgericht met hetzelfde doel om de Limburgse, katholieke culturele eigenheid te beschermen tegen het sterker wordende liberalisme.²³ Vanwege de expliciete link die het tijdschrift maakte tussen de sagenschat en priesters van de provincie, werd er in dit onderzoek gekozen om Belgisch Limburg in detail te bestuderen, in plaats van geheel Vlaanderen. Deze keuze werd verder verantwoord door het feit dat één van de enige onderzoeken naar het tijdschrift, opgesteld door Anny Van der Meulen-Corens in 1957, de

¹⁹ Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 209; August Cuppens, ‘De eerste “t Daghetjongens” en Guido Gezelle’, *t Daghet in den Oosten* 26, nr. 1 (1910): 1.

²⁰ Anny Van der Meulen-Corens, ‘t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1957), 8-9, 22, 54, 105; Gerard Nulens, ‘De Z.E.H. Deken Lenaerts’, in *t Daghet in den Oosten - Dertigste Jaargang* (Hasselt: J. Ceysens, 1914), 3-7; Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 49.

²¹ Stefaan Top, “Volkscultuur”, Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, 2023, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/volkscultuur>.

²² Top; Jonas Van Mulder, ‘Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek’, in *Komt pelgrims, komt hier: Devotioneel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)*, onder redactie van Jonas Van Mulder (Leuven: Peeters Publishers, 2020), XXXIX-XL; Joris Gerits, ‘Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg’, *Ons Heem* 46, nr. 4 (1992): 253-55; J. Droogmans, ‘Guido Gezelle en de Limburgers’, in *Miscellanea J. Gessler* (Deurne: Impr. Govaerts, 1948), 421, 423.

²³ Cuppens, ‘De eerste “t Daghetjongens” en Guido Gezelle’, 4, 58-59; Droogmans, ‘Guido Gezelle en de Limburgers’, 423-25; Van der Meulen-Corens, ‘t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde’, 16-17, 36.

flamingante dimensie nogal oppervlakkig behandelt en helemaal niet ingaat op hoe de priesters sagen en volkskunde gebruikten ten dienste van het Vlaams-nationalisme.²⁴

De periode van 1914 tot 1996 wordt vertegenwoordigd door de drieëntwintig licentiaatsverhandelingen opgesteld door Limburgse filologische studenten aan de KU Leuven. Deze proeven maakten deel uit van een cursus volkskunde die in 1947 ingericht werd door professor Karel Constant Peeters, een grondlegger van de academische volkskunde in Vlaanderen, waarin studenten blootgesteld werden aan de methodiek van de discipline.²⁵ Al sinds 1937 bestond er een leerstoel 'folklore', bekleed door Jan Gessler, maar het waren de bijdragen en de begeleiding van Peeters die de sagencollecties die aan de basis van dit werk liggen mee hebben helpen scheppen.²⁶ Sagen zijn van nature een verhaalttype dat mondeling overgeleverd wordt, maar vanaf het midden van de 20ste eeuw merkten onderzoekers dat de verhalen begonnen uit te sterven. De vertelavonden die vroeger het entertainment van de landelijke volksmens vormden, werden vervangen door de televisie en radio, en de meer sceptische, meer wetenschappelijke mentaliteit van de bevolking betekende volgens verschillende academici het einde van de sage.²⁷ Vertellers durfden hun sagen niet meer over te leveren aan de jeugd uit vrees om uitgelachen te worden.²⁸ De enigen die nog sagen kenden, waren dan ook wat folklorist Lauri Harvilahti de "*aging tradition-bearers*" noemt, zij die sagen niet meer kunnen toepassen in een veranderende wereld, maar ze wel nog in hun geheugen opgeslagen hebben.²⁹

In de licentiaatsverhandelingen zijn het deze personen die centraal staan en hun verhalen mogen doen. Door op pad te gaan, zegspersonen persoonlijk te bezoeken en hen zo aan het vertellen te krijgen, wat in sagenonderzoek bekend staat als de 'directe methode', slaagden de studenten erin om massa's aan sagen te verzamelen, op te tekenen en zo te bewaren. Elke zegspersoon wordt tevens vermeld met beroep, herkomst en leeftijd, en in tegenstelling tot het sagenonderzoek voor de inrichting van de cursus legden de studenten na 1947 zich elk toe op een kleiner, historisch samenhangend gebied, in plaats van een volledige provincie.³⁰ Dit maakt de thesissen uiteraard uitzonderlijk waardevol voor een onderzoek naar Limburgse sagen. Hoewel enkele van deze werken, vier om exact te zijn, geschreven werden na 1996, zijn de negentien overige proeven het meest waardevol voor een onderzoek naar de priester in de Limburgse sagen, aangezien zij zich allemaal focussen op een breed gamma aan sagen, sagenwezens en onderwerpen.³¹ De vier verhandelingen geschreven in 2002 en 2003 zijn

²⁴ Van der Meulen-Corens, "t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde", 41-42.

²⁵ Karel Constant Peeters, 'Sagenonderzoek aan de Leuvense Universiteit', in *Volkskunde - 61e jaargang* (Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1960), 11.

²⁶ Karel Constant Peeters, 'Biographica - De Folklorist', in *Miscellanea J. Gessler* (Deurne: Impr. Govaerts, 1948), 42.

²⁷ Eric Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1985), 32, 35, 37-38.

²⁸ Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 26; Fernand Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1947), 20.

²⁹ Lauri Harvilahti, 'Folklore and Oral Tradition', *Oral Tradition* 18, nr. 2 (2003): 201.

³⁰ Peeters, 'Sagenonderzoek aan de Leuvense Universiteit', 11-13, 14-15; Stefaan Top, 'Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk', in *Volkskunde - Jaargang 68* (Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1967), 137, 143.

³¹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 257-58.

specifieker, bijna exclusief toegespitst op heksensagen.³² Heksen komen zeker ook voor in deze masterproef, maar vormen net zoals in de proeven van voor 1996 slechts een klein deel van een groter geheel, waardoor deze proef beter in het kader past van de eerste negentien verhandelingen dan in dat van de laatste vier. Een deel van de sagen uit de drieëntwintig proeven werden later gebruikt door Stefaan Top om zijn *Limburgs Sagenboek* op te stellen, en de andere Vlaamse provincies, Antwerpen, Vlaams-Brabant, Oost- en West-Vlaanderen, kregen elk hun eigen sagenboek via het raadplegen van licentiaatsthesisen en andere relevante werken. Deze vijf sagenboeken zijn tevens belangrijk voor het onderzoek, aangezien Top verschillende analyses aanbiedt die zich niet beperken tot de individuele provincies, maar gelden voor de sagenschat en context van heel Vlaanderen.³³

Op basis van deze twee sagencollecties, alsook verschillende andere sagenboeken, volkskundige onderzoeken en theoretische werken zal de invloed van de priester onderzocht worden op basis van drie 'rollen' die de priester kan spelen in zowel de sagen zelf als in folkloristisch onderzoek. Deze drie rollen vallen samen met de driedelige structuur van deze masterproef. In het eerste hoofdstuk zal geanalyseerd worden hoe de priesters van de 19de en 20ste eeuw meenden dat hun collega's, zowel in hun tijd als in het verleden, de Limburgse sagen beïnvloed hadden, oftewel de 'scheppende' rol van de priester. Met andere woorden treedt de priester in dit hoofdstuk op als etioloog in de brede zin van het woord, maar ook als etiologische verklaring. Etiologie is een leer die zich vooral binnen de wetenschap en geneeskunde toespitst op het onderzoeken van de oorzaak van een bepaald gegeven, maar de term wordt ook gebruikt om volksverhalen te benoemen die als doel hebben om te verklaren, bijvoorbeeld door de oorsprong van gebouwen, natuurfenomenen en diersoorten te geven.³⁴ In het geval van dit onderzoek is de term zeker relevant, aangezien de priesters van de periode probeerden om de oorsprong van allerlei saginelementen, oftewel de etiologische verklaring, te vinden bij het christendom, en zij stelden dat zowel sagen als legenden ontsproten waren uit christelijke verhalen, tradities, waarden, etc. Daarnaast treedt de priester zelf ook op als etiologische verklaring, daar folkloristen zoals Top de oorsprong van het dominante, christelijke referentiekader, inclusief de waarden en christelijke elementen, binnen de Vlaamse sagen leggen bij een bewust inspelen op en verzinnen van volksverhalen door priesters.³⁵ Specifiek zal er gekeken worden naar hoe de priesters in periodes waarin de machtspositie van de kerk begon te wankelen probeerden om de godsdienst te legitimeren en versterken binnen de samenleving, bijvoorbeeld door het christendom als een *invented tradition* te verbinden aan een oerverleden, door zagezegd christelijke moralen en boodschappen te vinden en soms zelfs verwerken in de sagen of door de heiligencultus te promoten via christelijk-getinte sagen, specifiek de legenden. *Invented traditions*, een term

³² Eva Droogmans, 'Heksen- en Tovenarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2002), 2; Liesbeth Dreessen, 'Heksensagen uit Groot-Bilzen - Deel 1: Studie' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2002), 8-9; Femke Beerten, 'Hekserij als Sagethema in Groot-Beringen en Omstreken' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2003), 2; Geert Verdickt, 'Studie van heksensagen in het Zuiden van Limburg' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2002), 8-9.

³³ Stefaan Top, *West-Vlaams Sagenboek* (Leuven: Davidsfonds, 2005), 22-23, 283-84; Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 21-32, 34-35; Stefaan Top, *Oost-Vlaams Sagenboek* (Leuven: Davidsfonds, 2006), 28-31, 285; Stefaan Top, *Vlaams-Brabants Sagenboek* (Leuven: Davidsfonds, 2005), 28-29, 293.

³⁴ Galina Kabakova, 'Introduction', in *Contes Et Légendes Étiologiques Dans L'Espace Européen*, onder redactie van Galina Kabakova (Parijs: Pippa - Flies France, 2013), 5.

³⁵ Top, "Volkscultuur"; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

uit historici Eric Hobsbawm en Terence Ranger's werk *The Invention of Tradition*, wordt geïnterpreteerd als zijnde een bepaald gebruik, ritueel, feest, etc. dat voorgesteld wordt als eeuwenoud en intrinsiek tot een bepaalde cultuur, terwijl het in feite jonger is dan beweerd wordt. *Invented traditions* worden vooral gebruikt om bepaalde waarden over te brengen en te versterken, wat volgens Top zeker het geval was bij de Vlaamse volkskundige priesters van de 19de en 20ste eeuw.³⁶

In het tweede hoofdstuk verschuift de aandacht naar de priester als onderzoeker en deelnemer aan folkloristisch onderzoek. Deze 'rol' wordt verder opgedeeld in drie posities die de priester kan innemen, beginnende met de priester als verzamelaar van folklore. Hier zullen de motieven en methodes van 't *Daghet*, alsook een kleinere sagenverzameling, *De Verdwijning der Alvermannekens*, benaderd worden. Het laatstgenoemde was een grotendeels prozaïsch werk, geschreven door één van de mede-stichters van 't *Daghet*, Jacob Lenaerts, dat verschillende elementen uit de Limburgse sagenschat optekende en inzette in een typisch christelijke verhaalstructuur die de overwinning van het christendom op het heidendom benadrukte.³⁷ In dit gedeelte zal een belangrijke theorie van Stefaan Top gebruikt worden om de inhoud en teneur van de auteurs in 't *Daghet* te benaderen. Top stelt namelijk dat de tendens van conservatieve, katholieke volkskundigen zoals de *Daghet*priesters om allerlei saginelementen te verklaren als zijnde 'overlevingen' van het Germaanse tijdperk een Vlaams-nationalistisch doel had, waarover meer in het desbetreffende hoofdstuk.³⁸ Vervolgens komen de licentiaatsverhandelingen in de schijnwerpers te staan met een analyse van de priester als 'verteller' en als 'informant'. Beide aspecten zijn vanzelfsprekend. De grote verdienste van de Limburgse filologische studenten was dat zij het materiaal voor hun proeven niet enkel bij andere academici gingen zoeken, bijvoorbeeld in reeds bestaande sagenboeken, maar ook zelf gingen optekenen bij de volksmens. Hierdoor kwamen zij geregeld in contact met priesters. Sommigen, ongeveer een tiental, vertelden de studenten enkele sagen die via discoursanalyse een interessant beeld geven over de priesterlijke positie tegenover sagen en bijgeloof.³⁹ Ook de priesters die door de studenten geraadpleegd werden om andere vertellers te vinden, met andere woorden de priester als 'informant', verdienen aandacht, zeker aangezien de frequentie waarmee hij geraadpleegd werd volgens enkele studenten parallel was aan zijn maatschappelijke positie en de veranderende geloofsovertuiging in Limburg.⁴⁰ Het verschil in het aantal pagina's dat gebruikt wordt voor elk van deze drie rollen komt overeen met de hoeveelheid aan stof die beschikbaar is om de drie te onderzoeken. Er bestaat immers veel meer materiaal over en vooral door verzamelende en onderzoekende priesters

³⁶ Peter Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', *Tijdschrift voor Theologie* 30, nr. 2 (1990): 148-51; Eric Hobsbawm, 'Introduction: Invented Traditions', in *The Invention of Tradition*, onder redactie van Eric Hobsbawm en Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-2; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240; Top, "Volkscultuur".

³⁷ TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', 68; 'De Drakenzage', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 11 en 12* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1896), 24-25.

³⁸ Stefaan Top, "Volkscultuur", Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, 2023, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/volkscultuur>.

³⁹ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 123-25, 215-17; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 296; Hilde Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1996), 295-314.

⁴⁰ Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 26-28; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 23; Jos Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1968), 17, 366-67.

dan vertellende priesters, en zoals in het hoofdstuk zelf aangetoond zal worden, trad de priester slechts zelden op als informant.

Ten slotte volgt er in het derde hoofdstuk een analytische discussie van de laatste rol van de priester, zijn rol als folkloristische personage, beginnend met de verschillende methoden die de priesters in de sagen gebruiken om bovennatuurlijk kwaad te verdrijven. De focus zal hier liggen op hoe deze methoden relateren tot de twee hoofdargumenten van deze proef: dat de priesters sagen gebruikten om de macht van de kerk te vergroten en dat ze inspeelden op sagen uit Vlaams-nationalistische overwegingen.⁴¹ Het corpus zal vervolgens afgesloten worden met een uitweiding over priesters die zelf in folkloristische wezens transformeren of de oorzaak zijn van het ontstaan van een bepaald wezen, bijvoorbeeld door een mislukte doop.⁴² Op basis van deze analyse hoop ik tot een overzichtelijk beeld te komen van hoe de priester verschijnt in de sagen van Belgisch Limburg, alsook wat geleid heeft tot deze verschijning en hoe de priester zelf hiertoe heeft bijgedragen. Daarnaast onderzoek ik hoe de priesters en volkskundigen van de 19de en 20ste eeuw sagenonderzoek deden en hoe de priester in hun bevindingen voorkwam, inclusief de context en motieven die weer zijn rol mee bepaald hebben. Met andere woorden zal dit onderzoek zich toespitsen op de rol van de priester in folkloristische bronnen, maar ook de rol van de priester als folkloristische bron en de rol die hij speelde tijdens folkloristisch onderzoek.

⁴¹ Piet Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1970), 538-39; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 54, 64; Thomas Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1965), 238-42.

⁴² Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 152; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 113-14, 143-44; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 150.

Methodologie en terminologie

Om te kunnen onderzoeken hoe de priester zijn stempel gedrukt heeft op de Limburgse vertelschat, dient eerst de gehanteerde terminologie gedefinieerd te worden. Belangrijk is dat er een distinctie bestaat tussen 'sagen', het hoofdonderwerp -en bron van dit onderzoek, en 'folklore', de overkoepelende discipline waartoe de sagen behoren. Folklore, van origine een Engelse term bedacht door volkskundige William J. Thoms in de 19de eeuw, behandelt de "*lore of the people*", zowel de tastbare tradities als mondeling overgeleverde volkscultuur.⁴³ Volkskunde, dan, is de wetenschap die deze cultuuruitingen onderzoekt om zo de relatie tussen de uiting, de drager en het cultuurpatroon beter te begrijpen. In het magazine *Ons Heem* gaf volkskundige Maurits de Meyer het concrete doel van volkskunde, namelijk om het volk te leren kennen via de volksverleveringen, waar volgens hem de ware aard, waarden en normen van het volk te vinden zijn.⁴⁴ Tot de verschillende aspecten van folklore rekende Stefaan Top onder andere speelgoed, culinaire tradities, liederen, raadsels, gebouwen en, essentieel voor deze thesis, volksverhalen.⁴⁵ Ook 'volksverhalen' is echter een verzamelterm die verschillende verhaalsoorten omvat, elk met hun eigen, specifieke definitie. Voor deze definiëring zijn de werken van Karel Constant Peeters onmisbaar.⁴⁶ In zijn volkskundige studies onderscheidde hij vier soorten volksverhalen: sprookjes, sagen, legenden en "andere vertelsels met anekdotisch karakter", waartoe hij bijvoorbeeld moppen rekent.⁴⁷ Voor deze masterproef is het van belang om te weten welke van deze soorten volksverhalen precies besproken zullen worden en waarom. Sprookjes zullen niet aan bod komen, en de focus zal exclusief bij sagen en legenden liggen. Andere aspecten van folklore zoals volksgebruiken en feesten zullen kort verschijnen, maar enkel ter illustratie van de methodes en selecties die katholieke volkskundigen zoals de *Daghet*priesters gebruikten. Wanneer de term 'volksverhalen' gebruikt wordt in dit onderzoek, worden sprookjes en anekdoten dan ook niet meegerekend, en wanneer 'folklore' gebruikt wordt, omvat dit het volledige spectrum van het begrip, inclusief volksverhalen.

De reden hiervoor ligt bij verschillende eigenaardigheden van sagen en legenden die ze uitermate geschikt maken voor historisch onderzoek en een beeld kunnen geven van hoe de priesters, zo stelt Top, deze soorten volksverhalen gebruikt zou kunnen hebben om hun prestige te vergroten.⁴⁸ Dat de legenden van groot belang zijn om de rol van de kerk in de vertelschat te ontdekken behoeft wellicht geen verdere uitleg, buiten een opmerking van Stefaan Top dat ze zowel een resultaat als een ondersteuning van de promotietechnieken van de kerk waren. Met andere woorden construeerde de kerk legenden en zette ze in om bijvoorbeeld de heiligencultus en de bedevaart te stimuleren.⁴⁹ Sagen en legenden hebben grotendeels dezelfde kenmerken, met één verschil. Legendes zijn, aldus Peeters, sagen met een heilige, een heiligenbeeld of Jezus Christus als hoofdpersoon, terwijl de sagen veeleer

⁴³ William J. Thoms, "'Folk-Lore,'" from "The Athenæum," August 22, 1846', *Journal of Folklore Research* 33, nr. 3 (1996): 187.

⁴⁴ Maurits De Meyer, 'Heemkunde En Volkskunde', *Ons Heem* 3, nr. 3 (1944): 125–26.

⁴⁵ Stefaan Top, 'Inleidende beschouwingen tot het wezen, het doel en de methodes der moderne volkskunde', *Oostvlaamse Zanten* 54, nr. 3-4 (1979): 130-31, 135.

⁴⁶ Nico Van Campenhout, "Peeters, Karel Constant", *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, 2023, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/peeters-karel-constant>.

⁴⁷ Karel Constant Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'* (Antwerpen: De Vlijt, 1962), 117.

⁴⁸ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁴⁹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

focust op “profane” figuren zoals boeren.⁵⁰ Qua oorsprong en vorm zijn ze identiek, terwijl de inhoud van legenden, net zoals de hoofdpersonen, een meer uitdrukkelijk christelijk karakter hebben.⁵¹

Wat betreft de historische waarde van sagen en legenden zijn er enkele aspecten die hen boven de sprookjes plaatsen. De eerste twee zijn namelijk verbonden aan een specifiek tijds kader, terwijl sprookjes zogezegd plaatsgevonden hebben in een vaag verleden, aangeduid met de fameuze woorden “er was eens...”.⁵² Een groot deel van de sagen opgetekend in *’t Daghet* en in de sagenverhandelingen vernoemen weliswaar geen exacte datum, maar door hun taalgebruik en de vermelding van bepaalde namen of gebeurtenissen insinueren ze wel een bepaald tijds kader. Sommige vertellers spreken over verhalen uit bijvoorbeeld “de tijd toen de Fransen hier waren”, wat de gebeurtenissen ergens in de Franse overheersing van Vlaanderen plaatst.⁵³ Anderen spreken over incidenten betreffende personen die zij kennen of voorvallen die zij zelf meegemaakt hebben, wat de sagen verbindt aan het tijds kader van hun levensjaren.⁵⁴ Het gros van de sagen behoort tot deze laatste categorie, wat gezien de leeftijd van de vertellers betekent dat zij meestal ‘gebeurd’ zijn in de 19de en 20ste eeuw.

Gerelateerd aan het element van een specifiek tijds kader is de historische dimensie van sagen. Peeters stelt dat sagen drie mogelijke oorsprongen hebben: ontlending uit literaire bronnen zoals geschiedenis en mythologie van bijvoorbeeld de Romeinse of Griekse periode, een beleving, meestal een hallucinatie door een persoon met een soort psychose of ziekte, en waarschijnlijk de belangrijkste, een werkelijke, historische gebeurtenis die later aangedikt wordt met volksfantasieën. Sagen dienen dan ook als een verklaring. Vanwege hun historische kern worden ze door vertellers als geloofwaardiger gezien, terwijl van het sprookje geaccepteerd wordt dat het een volledig fictieve vertelling is.⁵⁵ Het is dan ook niet verwonderlijk dat sagenvertellers regelmatig proberen om hun toehoorders te overtuigen dat de incidenten echt hebben plaatsgevonden met beweringen als “dat is echt gebeurd” of, wanneer ze het over bepaalde wezens hebben, “die hebben echt bestaan!”⁵⁶ Kort samengevat zijn sagen dus verklarende volksverhalen die gebonden zijn aan een specifiek tijds kader en hoewel ze met veel volksfantasie opgevuld worden toch een historische kern bevatten, waardoor zij regelmatig als echt gebeurd aanzien worden.⁵⁷ Het is die kern van historische waarheid die sagen uitermate geschikt maken voor geschiedkundig onderzoek, zeker voor een onderzoek naar hoe de priester historisch gezien zijn stempel op de sagen gedrukt heeft. Jos Venken, één van de filologische studenten wiens onderzoeksgebied zich over de Maasvallei

⁵⁰ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota’s en Bibliografie bij ‘Eigen Aard’*, 133.

⁵¹ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota’s en Bibliografie bij ‘Eigen Aard’*, 133-35; Paul de Keyser en Paul de Ryck, *Gentianen: Een resem oude Gentse sagen* (Gent: Stad Gent - Dienst voor Toerisme, 1955), 7.

⁵² Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota’s en Bibliografie bij ‘Eigen Aard’*, 126.

⁵³ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 327-28.

⁵⁴ Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’, 124-25; Clement Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1968), 103-4.

⁵⁵ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota’s en Bibliografie bij ‘Eigen Aard’*, 126.

⁵⁶ Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 25-26, 48, 65, 80, 89-90, 94, 99; Denis Truyen, ‘Sagen uit Noord-Limburg’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1946), 3, 21, 24, 28, 38, 41, 44, 52, 73; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 26, 39-40, 54, 58, 65, 95, 99, 107.

⁵⁷ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota’s en Bibliografie bij ‘Eigen Aard’*, 126.

uitstrekke, insinueerde in zijn licentiaatsverhandeling dat de historische kern van een groot aantal Vlaamse sagen juist de interventie van de dorpspastoor bij vermeende bovennatuurlijke kwalen was. Juist omdat de priesters overgingen tot overlezingen en het gebruik van wijwater om hun parochianen te helpen, hechtte de bevolking geloof aan de incidenten en vertelden zij deze verder als bijgelovige sagen, zo zegt Venken.⁵⁸ Onderzoekers moeten echter voorzichtig omspringen met sagen. Dat zij een historische kern hebben betekent niet dat zij historische overleveringen *an sich* zijn. Volkskundige Paul De Keyser verduidelijkte dit verschil door sagen te beschrijven als producten van wonder, terwijl geschiedenis het product van onderzoek is.⁵⁹ De verhalen verteld door de bevolking waren sterk onderhevig aan beeldvorming en fantasie, waardoor Stefaan Top hun nut als hulpmiddel om de historische werkelijkheid te analyseren in vraag stelt, maar ze wel belangrijk acht voor cultuurhistorisch onderzoek.⁶⁰ Deze masterproef zal zich daarom vooral focussen op hoe het christendom dit specifieke deel van de volkscultuur, de sagen, heeft beïnvloed en hoe zowel de priesters als academici van de 19de en 20ste eeuw de christelijke elementen in de volksverhalen verklaarden.

Daarnaast biedt een theorie van Stefaan Top verdere legitimatie voor het gebruik van sagen in historisch onderzoek. Volgens Top zijn de volksverhalen immers een weerspiegeling van het dagelijkse leven, waardoor een onderzoeker de aard, moraal, dagdagelijkse routines, etc.⁶¹ van een volk kan ontwaren door middel van sagen. Dit komt overeen met het concept van *vernacular authority*, gedefinieerd door cultuurwetenschapper Robert Glenn Howard. Dat wat belangrijk is voor een bepaalde cultuur zal frequent opduiken in de sagen, en vormt dus de *vernacular authority* van de cultuur.⁶² In de sagen van Limburg, alsook andere Belgische provincies, maakt het christelijke geloof onherroepelijk deel uit van de *vernacular authority*, wat betekent dat de sagen het belang van het christendom en bepaalde aspecten van de godsdienst, zoals de waarden, in de samenleving van de 19de en 20ste eeuw weerspiegelen.⁶³

Buiten het concept van Howard zijn er verschillende andere theoretische benaderingen van sagen die aandacht verdienen, aangezien deze elk hun steentje kunnen bijdragen tot dit onderzoek. De eerste van deze betreft de functies van sagen, oftewel waarom sagen verteld worden. Één functie is te vinden in 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', een artikel door folkloriste Elsbeth Goetz gepubliceerd in het *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*. In het volkskundige blad stelde Goetz dat sagen een belangrijke manier zijn voor een cultuur om bepaalde normen en waarden over te brengen. Zij verbond de *klabautermann*, een soort geest die zich ontfermt over schepen en hun bemanning in de Duitse en Nederlandse sagen, aan de christelijke tien geboden, en stelde dat het vertellen van

⁵⁸ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67.

⁵⁹ de Keyser en de Ryck, *Gentianen: Een resem oude Gentse sagen*, 5.

⁶⁰ Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 266.

⁶¹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 237-39.

⁶² Robert Glenn Howard, 'Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition', in *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, onder redactie van Trevor J. Blank en Robert Glenn Howard (Boulder: Utah State University Press, 2013), 67-68; Robert Glenn Howard en Trevor J. Blank, 'Introduction: Living Traditions in a Modern World', in *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, onder redactie van Robert Glenn Howard en Trevor J. Blank (Boulder: Utah State University Press, 2013), 12.

⁶³ Top, *Limburgs Sagenboek*, 240-45; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 258-59, 274-75; Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 265-67; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 255-59.

verhalen over de geest die bijvoorbeeld vloekende of dronken zeemannen bestrafte als doel had om christelijke waarden over te brengen naar de toehoorders. Folklorist Reinhard J. Buss breidde deze theorie verder uit en stelde dat het verschijnen van de duivel aan bepaalde figuren die christelijke normen schenden, een frequent motief in de Vlaamse sagen, hetzelfde doel hadden: waarschuwen en toehoorders aansporen tot vroom gedrag.⁶⁴ Deze sagen dragen dus een didactische of waarschuwende functie, wat volgens priester-volkskundige Jos Schrijnen een zeer frequente functie van sagen was in het Europa van de 19de eeuw.⁶⁵

De didactische functie is tevens één van ongeveer drie functies die toegeschreven worden aan *urban legends*, een soort geëvolueerde versie van de traditionele sage. Stefaan Top beschreef de *urban legend* als een soort sage “*inspired by current events*”, die dus net zoals de traditionele sage aspecten van het dagelijkse leven weerspiegelt, maar in een modern jasje.⁶⁶ *Urban legends* zullen in deze proef niet aan bod komen, maar vanwege de vele gelijkenissen tussen de twee verhaaltypes zijn de theorieën over de functies van de ‘moderne’ sagen zeker toepasbaar op de ‘traditionele’ sagen. Beide volksverhalen worden mondeling overgeleverd, proberen vaak een bepaalde moraal over te brengen en spelen in op de geloofwaardigheid.⁶⁷ De functies van moderne sagen tonen dan ook een opvallende overeenkomst met die van de traditionele sagen.

Op de eerder besproken didactische functie, beschreven door Jan Harold Brunvand, na onderscheidt mede-folklorist Patrick B. Mullen twee andere functies van *urban legends* die allebei toepasbaar zijn op traditionele sagen.⁶⁸ Ten eerste is er de emotionele functie, waarbij de sage gebruikt wordt om een uitlaatklep te geven aan bepaalde angsten die spelen bij de verteller, of in de samenleving in het algemeen. De sagen wordt door Mullen gezien als een “*socially acceptable*” manier om vrees en emoties te uiten.⁶⁹ In zijn *Limburgs Sagenboek* linkt Top tevens het genre van de traditionele sage aan angst, zoals verhalen over dwaallichten, die volgens de volkskundige een resultaat zijn van de vrees om kinderen niet op tijd gedoopt te krijgen. Vooral van belang in deze beschouwing is de persoon die de Limburgse sagenverteller profileert als de oplossing voor zijn angsten, bij wie hij troost en bescherming zoekt voor de vele kwalen die hem kwelen: de priester.⁷⁰

⁶⁴ Elsbeth Goetz, ‘Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart’, *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 6, nr. 3 (1928): 129-31; Reinhard J. Buss, *The Klabautermann of the Northern Seas: An Analysis of the Protective Spirit of Ships and Sailors in the Context of Popular Belief, Christian Legend, and Indo-European Mythology* (Berkeley: University of California Press, 1973), 3, 50; Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 58, 73, 80.

⁶⁵ Jos Schrijnen, *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore* (Venlo: Mosmans, 1910), 277; Jan Harold Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings* (New York: W. W. Norton & Company, 1981), 11.

⁶⁶ Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 272, 275.

⁶⁷ Wendy Meulemans, ‘Over gevaarlijke gekken, viezigheid in voedsel en andere vreemde zaken: Een onderzoek naar de kennis en de verspreiding van moderne sagen bij jongeren’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1999), 1, 3, 7, 9; Buss, *The Klabautermann of the Northern Seas: An Analysis of the Protective Spirit of Ships and Sailors in the Context of Popular Belief, Christian Legend, and Indo-European Mythology*, 50; Patrick B. Mullen, ‘Modern Legend and Rumor Theory’, *Journal of the Folklore Institute* 9, nr. 2/3 (1972): 272; Truyen, ‘Sagen uit Noord-Limburg’, 3.

⁶⁸ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11.

⁶⁹ Mullen, ‘Modern Legend and Rumor Theory’, 106.

⁷⁰ Top, *Limburgs Sagenboek*, 237, 244, 252.

De tweede functie die Mullen in sagen ziet is de cognitieve functie. Dit houdt in dat de verteller al wat voor hem onbekend is invult met het vertrouwde, een proces dat socioloog Tamotsu Shibutani beschreef als “*collective-problem solving*”.⁷¹ Op het vlak van legenden komt dit overeen met wat student Fernand Beckers de ‘stichtingslegende’ noemde. Wanneer de bevolking een bepaalde context of geschiedenis mist voor het ontstaan van een natuurlijk fenomeen of menselijke constructie zoals een opvallende heuvel, of de bouw van een kerk, vullen zij dit aldus Beckers in met een bepaalde legende.⁷² Deze theorie wordt opnieuw bijgestaan door Top, die stelt dat de Limburgers van de 19de en 20ste eeuw in tijden van onzekerheid en verandering een houvast zochten bij bekende tradities zoals godsdienst.⁷³ Antropoloog William R. Bascom voegde hier nog aan toe dat dit stichtende element van sagen niet enkel diende om gaten in de kennis op te vullen, maar om cultuur, inclusief rituelen en bepaalde instituties zoals de kerk, te valideren.⁷⁴ Top stelt dat de Vlaamse sagen vooral de kerkelijke institutie legitimeerde en dat de priester hier zelf een rol in speelde. Bij gebrek aan een alternatief kon de kerk haar dominantie op bijvoorbeeld medisch vlak versterken via sagen.⁷⁵

Niet enkel de mogelijke functies van volksverhalen zijn belangrijk voor dit onderzoek, maar ook theorieën over hun ontstaan, specifiek wat Peeters de “mythologische richting” noemt.⁷⁶ Volkskundigen die deze richting volgen beweren dat er zich binnen de folklore, waartoe sagen behoren, talrijke elementen bevinden uit een pre-christelijk verleden die op de één of andere manier de kerstening en andere maatschappelijke hervormingen eeuwenlang overleefd hebben. Over heel Europa probeerden onderzoekers een connectie te maken tussen het verleden en het heden op basis van deze zogenoemde *survivals* en insinueren dus dat sagen ontstaan zijn uit overblijfselen van bestaande mythologieën. Tot op de dag van vandaag propageren sommigen, waaronder cultuuronderzoekers Eddy Valgaerts en Luk Machiels, deze theorie, hoewel anderen zoals folklorist Stefaan Top, alsook historici Ronald Hutton en Peter Raedts, aangetoond hebben dat academici van de 19de en 20ste eeuw een zeer specifiek doel hadden wanneer zij wezen op het vermeende bestaan van overlevingen.⁷⁷ Hutton concludeerde dat de mythologische richting ontsproot uit de Duitse Romantiek, specifiek uit het nationalistische verlangen om een “definitive Germanity” op te stellen.⁷⁸ Folkloristen zoals Wilhelm Mannhardt probeerden een nationale identiteit te scheppen door de 19de-eeuwse cultuur te vergelijken met oeroude Europese culturen en religies. Parallellen tussen de twee werden beschouwd als overblijfsels en dus delen van de echte Duitse/Pruisische identiteit. Later zouden verschillende Britse academici van de 19de en 20ste eeuw zoals Harold John Massingham en Edward Clodd deze ideeën verder uitbouwen. Zij wezen op gelijkenissen tussen christelijke en pre-christelijke rituelen en insinueerden hiermee dat het christendom

⁷¹ Mullen, ‘Modern Legend and Rumor Theory’, 108-9; Tamotsu Shibutani, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966), 17.

⁷² Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 314.

⁷³ Top, *Limburgs Sagenboek*, 252-53.

⁷⁴ William R. Bascom, ‘Four Functions of Folklore’, *The Journal of American Folklore* 67, nr. 4 (1954): 344, 346, 349.

⁷⁵ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁷⁶ Peeters, *Volkscundige Aantekeningen: Nota’s en Bibliografie bij ‘Eigen Aard’*, 118.

⁷⁷ Eddy Valgaerts en Luk Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof* (Gent: Stichting Mens en Cultuur, 1992), 11-13.

⁷⁸ Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 127.

bepaalde 'heidense' elementen had opgenomen in zijn eigen cultuur, alsook op het feit dat verschillende kerken gebouwd waren op oudere heidense tempels.⁷⁹ In essentie beschreven zij de acculturatie, het versmelten van twee of meerdere autonome cultuursystemen waarbij een cultuursysteem zich actief aanpast aan een ander systeem of gedwongen wordt om een andere cultuur over te nemen.⁸⁰

De validiteit van de concepten *survival* en acculturatie achterwege gelaten, zijn ze toch uiterst belangrijk voor een analyse van de priester in de Limburgse sagen, vooral wat betreft zijn rol als verzamelaar. Ondanks het verschil in context tussen de Britse academici en de priesters die 't *Daghet* opstelden, zijn de beweringen die zij maakten vrijwel exact hetzelfde. Ook in het Limburgse tijdschrift werd er gesproken over hoe christelijke feesten bepaalde elementen uit het Germaanse heidendom, eieren in het geval van Pasen bijvoorbeeld, opnamen. Ook de Gregorius-strategie, het behouden van heidense tempels maar ze omvormen tot kerken, vormde een onderwerp van het *Daghet*-artikel 'Oude Volksgebruiken'.⁸¹ De *Daghet*-priesters richtten zich ook op de sagen, die door hen beschreven werden als "herinneringen" aan de tijd van het heidendom, en ook op de legenden.⁸² Ze beweerden overblijfselen te vinden in vrijwel alle mogelijke verhalen, en stelden vervolgens dat deze overblijfselen telkens vermengd werden met christelijk gedachtegoed. Zo werd Sint-Maarten de aanvoerder van de Wilde Jacht, de groep jagende geesten van Wodan, Sint-Olaf kreeg rood haar en een hamer om hem te doen lijken op Donar, etc.⁸³ Verschillende andere oude goden zouden volgens de priesters ook overleefd hebben in de 19de-eeuwse sagen als boze wezens en geesten, hoewel hier helaas geen voorbeeld van gegeven wordt.⁸⁴ De survival-theorie is dus niet belangrijk omwille van een mogelijke academische waarde, maar wel omdat vrijwel identiek gedachtegoed ingezet werd door katholieke volkskundigen in Limburg.

Zelfs hun doel was gelijkaardig aan dat van de Duitse en Britse academici. Hier komen de onderzoeken van Top en Raedts van pas. In zijn onderzoek naar de invloed van de Vlaamse beweging op de volkskunde, toonde Top dat zoeken naar overblijfselen van het Germaanse verleden ook in Vlaanderen tijdens de 19de en 20ste eeuw een frequente tactiek van folkloristen was, en verbindt dit net zoals Hutton deed met de Pruisische Mannhardt aan een verlangen om een nieuwe nationale identiteit op te bouwen en te legitimeren.⁸⁵ Wat Vlaams-nationalistische volkskundigen, wat de *Daghet*-priesters naar eigen zeggen zijn, zien als gelijkenissen tussen de Germaanse mythologie en de Vlaamse sagen van hun tijd wordt ingezet om continuïteit aan te tonen tussen de Germanen en Vlamingen, om zo de grootsheid

⁷⁹ Hutton, 127, 135-36.

⁸⁰ H.G. Barnett e.a., 'Acculturation: An Exploratory Formulation', *American Anthropologist* 66, nr. 6 (1954): 974.

⁸¹ 'Oude Volksgebruiken', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 7 en 8* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1892), 73-75; Valgaerts en Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*, 95; 'Uit Boeken, Brieven en Bladeren - Oude Volksgebruiken op 't Paaschfeest', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 7 en 8* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1892), 58-60.

⁸² 'Wangeloof - Hekserijen', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 13 en 14* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1898), 32.

⁸³ 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 15 en 16* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1900), 176, 192.

⁸⁴ 'Oude Volksgebruiken', 73.

⁸⁵ Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, 127.

en onveranderlijkheid van de Vlaamse identiteit aan te tonen.⁸⁶ Raedts gaat nog een stapje verder in de religieuze richting door te analyseren hoe conservatieve, katholieke historici probeerden om zichzelf te mengen in deze nationale identiteitsvorming. Zij probeerden terug te verwijzen naar de middeleeuwen, wat door hen gezien werd als het hoogtepunt van christelijke waarden en het begin van de Vlaamse geschiedenis. Toen de Germanen christelijk werden, ontstond volgens hen de Vlaamse identiteit, en om de tanende invloed van het christendom op de samenleving tegen te gaan probeerden zij hiermee te argumenteren dat het christendom een fundamenteel kenmerk van de Vlaamse identiteit was. Raedts vergelijkt de 19de-eeuwse kerk, die beweerde eeuwenlang onveranderd te zijn maar in realiteit modern en efficiënt was, op poëtische wijze met het station van Amsterdam Centraal.

“Het front is gothisch, maar daarachter scholen constructies van staal en gietijzer.”⁸⁷

Zoals vermeld onderzocht Raedts katholieke en conservatieve historici, niet volkskundigen, maar opnieuw toont het discours van de auteurs in *'t Daghet* vrij uitdrukkelijk dat zij hetzelfde doel hadden en dezelfde methode hanteerden, hoewel ze de middeleeuwse kerstening soms vervingen door een nog eerdere periode, die van Adam en Eva. In het artikel ‘Vlaamsche Ziel’ schreef pater Adjutus Drieghe uit Eeklo bijvoorbeeld uitvoerig over hoe “godsdienstzin innig met het vlaamsch karakter vergroeid” is, en in ‘De Drakenzage’ kwam Jacob Lenaerts met de theorie dat elk volksverhaal een verbasterde versie is van de originele overleveringen, verteld door Adam en Eva aan hun kinderen.⁸⁸ Deze overlevering, de waarheid van christelijke goedheid en verlossing, bood de 19de-eeuwse Vlaming toch nog een sprankeltje hoop in een tijd van duisternis, waarmee hij wellicht doelt op de opkomst van antiklerikale, liberale invloeden en de verzwakte positie van de kerk binnen de Vlaamse samenleving.⁸⁹

Het laatste concept dat besproken dient te worden is dat van ‘volksreligie’ of ‘volks-christendom’, gepopulariseerd door historicus Jean Delumeau. Omdat het toont hoe de Limburgse bevolking mogelijk de sagenvorming en de legitimatie van het christendom via de sagenvorming mee hebben beïnvloed. De vorige concepten gaan immers uit van een nogal eenzijdig, *top-down* perspectief, maar volksreligie focust zich zoals de naam al doet vermoeden op de rol van het volk in de religieuze beleving. Delumeau stelde dat sommige bevolkingsgroepen, ondanks de doctrine die hen van bovenaf opgedragen wordt door instituties zoals de kerk, godsdienst op hun eigen manier beleven, een manier die vaak afwijkt van de officiële kerkelijke leer. Volgens Fernand Beckers is het deze tendens van de burgers om het christendom op hun eigen manier te beleven die leidde tot de opname van allerlei christelijke elementen in de sagen, daar de bevolking haar manier van leven, inclusief haar christelijke waarden en normen, via sagen verdedigt. Volksreligie is volgens Delumeau een combinatie van sacrale elementen opgedragen door de kerk en profane elementen

⁸⁶ Top, ‘Volkscultuur’; Jacob Lenaerts, ‘Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg’, in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 9 en 10* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1894), 165; Cuppens, ‘De eerste “t Daghetjongens” en Guido Gezelle’, 59.

⁸⁷ Raedts, ‘De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw’, 148-51, 157.

⁸⁸ Adjutus Drieghe, ‘Vlaamsche Ziel’, in *'t Daghet in den Oosten - Jaargang 29* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1913), 174-84; Gervasius Martinus Brans, *Levensschets van Pater Adjutus Drieghe* (Maaseik: Van Der Donck-Robyns, 1930), 3.

⁸⁹ Adjutus Drieghe, ‘Vlaamsche Ziel’, 174-84; ‘De Drakenzage’, 24-25; Guy Vanthemsche en Roger De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis* (Berchem: Uitgeverij EPO, 2023), 348-49.

geïntroduceerd door de bevolking.⁹⁰ In deze thesis zullen sagen beschouwd worden als een vorm van volksreligie, vooral omdat de visie van *Daghet*priesters op sagen vrijwel identiek is aan Delumeau's concept van volksreligie, een combinatie van profane elementen, herinneringen uit de heidense, Germaanse tijd en sacrale, christelijke elementen die zogenoemd het sterk christelijk karakter van het Limburgse volk, alsook de gretigheid waarmee de Germanen het christendom omarmd hadden, tonen.⁹¹

⁹⁰ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 14; Jean Delumeau, *Einde van het Christendom?*, vertaald door Fr. Vromen (Hilversum: Gooi en Sticht, 1978), 88, 109-12.

⁹¹ 'Oude Volksgebruiken', 73; Jacob Lenaerts, 'Ste Gertrudis', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargang 26* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1910), 23-25; 'De Drakenzage', 4-5, 8-10, 24-25; Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 174.

Analyse van de priester in het Limburgse sagenmateriaal

1. De priester als etioloog en etiologische verklaring van de Limburgse volksverhalen

1.1. De christelijke oorsprong van saginelementen volgens priesters en volkskundigen

In de documenten van de Limburgse priesters en folkloristen van de 19de en 20ste eeuw deden zich verschillende manieren voor waarop het christendom naar hun mening mede de sagen van hun tijd geschapen had. Met andere woorden gingen de geestelijken als etiologen op zoek naar de oorsprong van volksverhalen en bepaalde elementen uit deze volksverhalen, en vonden zij deze oorsprong in de christelijke leer en haar geschiedenis.⁹² Van groot belang in hun argumenten dat het christendom de sagen beïnvloed had, was de historische relatie tussen de godsdienst en het bijgeloof, die volgens hen onder andere geleid had tot de opname in de christelijke religie van bepaalde elementen uit het heidense geloof van de Germanen. Om het nieuwe geloof te verkondigen drukten middeleeuwse geestelijke actoren als het ware het masker van het christendom op de bestaande praktijken van het heidendom, een proces dat doorheen deze thesis acculturatie genoemd zal worden.⁹³ Folkloristen en geestelijken uit de 19de en vroege 20ste eeuw propageerden het idee dat de volkscultuur van Limburg, alsook van de rest van Vlaanderen en andere Europese gebieden zoals Nederland, een resultaat was van de acculturatie die plaatsvond via de kerstening van het Germaanse volk.⁹⁴ De machtsdynamiek in de sagen toonde meestal wel een duidelijke overmacht van het christendom, dat de Germaanse aspecten reduceerde tot slechts bijgeloof, of beschouwde als een duivelse, kwade bedreiging voor de vrome Limburger, die ze met de kracht van het christendom prompt wist te verslaan.⁹⁵ Sagen waren daarom een belangrijk hulpmiddel voor de bevolking, en de geestelijkheid, om de kracht van het christendom te benadrukken en de machtsrelaties tussen christendom en heidendom vast te leggen in de volkscultuur.

Wat echter steeds in het achterhoofd gehouden moet worden in dit onderzoek, alsook in de meeste onderzoeken betreffende sagen en mythologie, is dat er weinig tot geen bronmateriaal bestaat uit de periodes waarin deze kruisbestuiving zegzegd heeft plaatsgevonden. Net zoals informatie over de pre-christelijke Noorse religie, onder andere in *'t Daghet* door Jan-Mathijs Winters, werden de Limburgse sagen grotendeels opgetekend in de 19de en 20ste eeuw, ongeveer een millennium nadat het christendom voor het eerst werd

⁹² 'De Zagen', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 7 en 8* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1891), 46-47; 'De Drakenzage', 22; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 365; 'Uit Boeken, Brieven en Bladeren - Oude Volksgebruiken op 't Paascheest', 58-60.

⁹³ Alasdair Watson, *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE* (Oxford: BAR Publishing, 2016), 35; 'Algemeene Bemerkingen Over Bijgeloof', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 19 en 20* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1904), 32; James George Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion* (New York: The Macmillan Company, 1925), 345.

⁹⁴ 'Aan Onze Lezers', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 13 en 14* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1898), 59-60; Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 25; Cornelia Catharina van de Graft, 'De Folklore Als Wetenschap', in *De Gids: Algemeen Cultureel Maandblad - Jaargang 104* (Amsterdam: P.N. van Kampen & zoon, 1940), 38, 44.

⁹⁵ 'Oude Volksgebruiken', 73.

ingevoerd in het gebied.⁹⁶ De originele, vaak mondelinge cultuur heeft in die tijd zo veel verandering doorgemaakt dat enige zekerheid bekomen in nieuwe stellingen of hypothesen vrijwel onmogelijk is. Om de woorden van professor in de folklore Terry Gunnell te gebruiken kunnen we enkel spreken van “*possibilities that are more, or less likely*”.⁹⁷ De verschillende theorieën die in dit en de volgende hoofdstukken aan bod zullen komen zijn beredeneerde mogelijkheden, geen absolute waarheden. Voor dit onderzoek is de ‘ware’ origine van folkloristische elementen tevens minder belangrijk dan welke origine de priesters van de 19de en 20ste eeuw op de elementen plakten en hoe zij in het algemeen keken naar sagen.

Academicus E.D. Phillips meende dat folklore bestond uit “*vestigial traces of former rituals*”, overblijfselen van rituelen en gebruiken uit vervlogen tijden die blijven overleven als folklore.⁹⁸ In de Limburgse sagen doen zich talloze voorbeelden voor waaruit folkloristen en geestelijken in de 19de en 20ste eeuw besloten dat de traditionele religie van de Germanen, hoewel gekerstend, niet helemaal verdwenen was. Een groot aantal Limburgse priesters beweren tijdens deze periode dan ook dat de sagen specifiek herinneren aan de tijd waarin de ‘duivel’ nog invloed had op de Limburger voor het christendom ingevoerd werd, een zeer religieus getinte manier om te bevestigen dat het heidendom en de volksverhalen volgens hen sterk verbonden waren.⁹⁹ De Limburgse sagen waren volgens hen als het ware een smeltkroes van het Kelto-Germaanse natuurgeloof en de katholieke godsdienst.¹⁰⁰ Het is dan ook niet verwonderlijk dat de sage voor hen een spiegel van het verleden is die de methoden van het kersteningsproces in de 7de en 8ste eeuw toont.¹⁰¹

Het belangrijkste aspect van het kersteningsproces voor dit onderzoek is de acculturatie, dat oftewel een actieve aanpassing van de eigen cultuur aan een andere veronderstelt, of een passief proces waarbij iemand gedwongen wordt een bepaalde cultuur over te nemen.¹⁰² Dit concept wordt door academici gebruikt om bijvoorbeeld aan te tonen hoe de Romeinen hun goden vereenzelvigden met de goden van veroverde volkeren en de tradities, rituelen, etc. van de desbetreffende volkeren opnamen in de Romeinse cultuur. Sommige versies van de Romeinse kalender incorporeerden zelfs feestdagen die toebehoorden aan lokale cultussen, zoals de Keltische Epona, maar pasten deze goden en gebruiken meestal toe op een Romeins wereldbeeld.¹⁰³ Dit acculturatieproces, de *interpretatio romana*, kent ook een christelijke equivalent, toepasselijk de *interpretatio christiana* genoemd. Volgens de Limburgse priesters is dit proces, ook al gebruiken zij deze specifieke term natuurlijk niet, zeer prevalent aanwezig is binnen de Limburgse volkscultuur.¹⁰⁴ In eerste instantie beschreven de priesters van de 19de

⁹⁶ Top, *Limburgs Sagenboek*, 25-26; Leynen, *Mathijs Winters*, 56-59.

⁹⁷ Terry Gunnell, ‘Folklore’, in *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures - Vol I: Basic Premises and Consideration of Sources*, onder redactie van Jens Peter Schjødt, John Lindow, en Anders Andrén (Turnhout: Brepols, 2020), 198-99.

⁹⁸ E.D. Phillips, ‘The Three Bears’, in *The Study of Folklore* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965), 84.

⁹⁹ ‘Wangeloof - Hekserijen’, 32.

¹⁰⁰ Valgaerts en Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*, 11; Lenaerts, ‘Ste Gertrudis’, 23-25; ‘Over Heidense Godenleer’, in *’t Daghet in den Oosten - Jaargangen 15 en 16* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1900), 167-68.

¹⁰¹ Léon van der Essen, *De Gulden Eeuw Onzer Christianisatie VIIe-VIIIe Eeuw* (Diest: Pro Arte, 1943), 6.

¹⁰² Alan Neely, *Christian Mission: A Case Study Approach* (New York: Orbis Books, 1995), 6-7.

¹⁰³ Janet Huskinson en James Rives, red., ‘Religion in the Roman Empire’, in *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire* (Londen: Routledge, 2000), 261.

¹⁰⁴ Alain Cadotte, *La Romanisation des Dieux: L’interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (Leiden: Brill, 2007), 10; Stanisław Rosik, *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German*

en 20ste eeuw vooral de vermeende overname van heidense elementen en hun integratie in christelijke feesten om de kerstening soepeler te laten verlopen, zoals het ei, dat voor zowel de Germanen als christenen een belangrijke betekenis had maar pas na de kerstening van het Germaanse lentefeest met Pasen verbonden werd.¹⁰⁵ Sommige bestaande feesten werden volledig gekerstend, zoals Kerstmis, dat verplaatst werd naar 25 december en daarmee een eerder zonnefeest verving. Het feest werd nu niet meer gevierd ter ere van de zon, maar voor Jezus, volgens de Bijbel de “zon van gerechtigheid”.¹⁰⁶ Religieuze auteurs van de 19de en 20ste eeuw beweren echter dat dit proces ook diepe sporen naliet in de volksverhalen, zoals priester-dichter Jacob Lenaerts uit Zonhoven, die beweerde dat de gelijkenis tussen Sint Gertrudis en de Germaanse Walkuren een resultaat was van de kerstening. Missionarissen gaven volgens hem kenmerken van Germaanse goden en wezens aan christelijke heiligen. Hij stelt dan ook dat legenden over Gertrudis waarin zij optreedt als beschermgeest en een soort godin van de dood producten zijn van acculturatie.¹⁰⁷

Een manier waarop de *interpretatio christiana* aldus sommige volkskundigen en geestelijken mee de sagen van het 19de-eeuwse Limburg geschapen heeft, was door het heidense geloof te demoniseren door de Germaanse goden en andere wezens te laten voortleven binnen de christelijk-getinte Limburgse sagen als duivels.¹⁰⁸ Wat ooit goedaardige of neutrale wezens waren worden onder het christendom geherinterpreteerd en krijgen een nieuwe, vaak negatievere connotatie in de volkscultuur. De Germaanse oppergod Wodan is hier een voorbeeld van, vooral in de context van zijn Wilde Jacht. Volgens K.C. Peeters is de “vlugge verplaatsing door het luchtruim” een belangrijke eigenschap die door de christelijke bevolking toegekend werd aan zij die een pact aangegaan waren met de duivel.¹⁰⁹ Dit idee versmelt in de Limburgse sagen met Wodan’s Wilde Jacht, een processie van jagers die door het luchtruim vliegt.¹¹⁰ Wodan zelf verschijnt zelden of nooit in de Limburgse sagen, maar zijn jagersbende als sagenmotief werd overgenomen in verschillende verhalen, waar de tocht uitgerust wordt met allerlei christelijke elementen. Voor de hand liggend is natuurlijk dat de Wilde Jacht in Limburg ook gekend is als de Helse Jacht of Hellejacht, maar de identiteit van de ruiters of jagers in de tocht is vooral van belang.¹¹¹

Onder de ruiters bevindt zich in de sagen een brede schare aan zondige figuren, waaronder heksen, mensen die in het leven de kerkgang verwaarloosd hadden, dronkaards, zielen van ongedoopte kinderen en zij die Pasen niet vierden, die volgens de volksverlevering allemaal veroordeeld werden tot het eeuwig jagen.¹¹² In ‘t *Daghet* wordt ook een koning vermeld die

Chronicles (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau): Studies on the Christian Interpretation of Pre-Christian Cults and Beliefs in the Middle Ages, vertaald door Anna Tyszkiewicz (Leiden: Brill, 2020), 16.

¹⁰⁵ ‘Uit Boeken, Brieven en Bladeren - Oude Volksgebruiken op ‘t Paaschfeest’, 58-59.

¹⁰⁶ Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, 359; Joseph Packard, ‘The Book of Malachi: Expounded’, in *The Minor Prophets: Exegetically, Theologically, And Homiletically Expounded*, onder redactie van Philip Schaff (New York: Charles Scribner’s Sons, 1875), 26.

¹⁰⁷ ‘Aan Onze Lezers’, 60-61; Lenaerts, ‘Ste Gertrudis’, 23-25.

¹⁰⁸ Rosik, *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles*, 13-14; ‘Oude Volksgebruiken’, 73.

¹⁰⁹ Peeters, *Eigen Aard*, 247.

¹¹⁰ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermanneken: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 140.

¹¹¹ Lenaerts, 140; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 90.

¹¹² B. B., ‘Van de Wilde Jacht’, in *‘t Daghet in den Oosten - Jaargangen 1 en 2* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1886), 191; Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar -

slechts verlost wordt van zijn straf op de dag des oordeels, wat eventueel een contaminatie met de sage van de Wandelende Jood, die zich in een gelijkaardige situatie bevindt, voorstelt.¹¹³ Volgens sommigen, waaronder Joods historicus Salo Wittmayer Baron, zou de sage van de Wandelende Jood zelfs een christelijk-getinte evolutie zijn van de verhalen over de Eeuwige Jager en Wilde Jacht.¹¹⁴ In beiden verhalen worden christelijke waarden, vooral de waarde van een godvruchtig leven, overgedragen door middel van acculturatie. Een folkloristisch motief bekend bij de bevolking werd dus mogelijk ingezet om hen tot gewenst, christelijk gedrag aan te zetten door de fusie van sacraal en profaan, of in het geval van de Jood verbuiging van profane elementen tot een geheel sacrale sage. Volgens priester en volkskundige Jos Schrijnen vond dit proces, het gebruik van sagen als christelijk waarschuwingsinstrument, plaats over heel Europa in de 19de eeuw. De sage van de Wandelende Jood, het toonbeeld van schuld, ongeloof en respectloosheid tegenover het christendom, is een voorbeeld dat dan ook in verschillende Europese gebieden, waaronder Limburg, bekend is.¹¹⁵ Ook Top en Raedts spreken van een bewuste inzet van elementen, en soms zelfs een complete uitvinding van zowel historische als folkloristische narratieven, door katholieke academici en geestelijken om christelijke waarden te propageren.¹¹⁶

De Wilde Jacht is niet het enige fenomeen dat in de werken van priesters een christelijke herinterpretatie krijgt. Alvermannen en waterduivels ondergingen een soortgelijk proces. Deze wezens waren echter al monsterlijk en kwaadaardig, of hadden op z'n minst al een doortrapt kantje voor de invoering van het christendom. De eerstgenoemden zijn hoogstwaarschijnlijk een verbastering van de Germaanse dwergen, in de Limburgse sagen herleid tot aardgeesten door hun karakteristieke woonplaatsen in bergen en onder de aarde in de Germaanse mythologie.¹¹⁷ Dwergen zijn niet per se kwaad van aard, maar kunnen in een aantal verhalen toch vrij gemeen uit de hoek komen en allerlei conflicten veroorzaken.¹¹⁸ De alvermannen nemen deze dualiteit over. Hoewel grotendeels welwillend en behulpzaam indien zij beloond worden voor hun werk, kunnen de alvermannen erg agressief zijn.¹¹⁹ In *De Verdwijning Der Alvermannekens*, een prozaïsch werk waarin de Zonhoofse Jacob Lenaerts een groot gamma aan folkloristische elementen uit zijn provincie integreert, zijn de alvermannen zelfs de gezworen vijand van de mensheid. Gedurende het gehele verhaal proberen zij de mensen dan ook te pesten en onderdrukken.¹²⁰ De religieuze connotatie die

Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 104-5; Schrijnen, *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore*, 85.

¹¹³ Annelies Florquin, 'De wandelende jood: Een volkskundig onderzoek in ons taalgebied' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2001), 10; 'Limburgs Oud Wangeloof - De Wilde Jacht', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 1 en 2* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1886), 167.

¹¹⁴ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews - Vol XI: Citizen or Alien Conjurer* (New York: Columbia University Press, 1967), 178.

¹¹⁵ Goetz, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 129-31; Schrijnen, *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore*, 277; Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 19-20; Florquin, 'De wandelende jood: Een volkskundig onderzoek in ons taalgebied', 18.

¹¹⁶ Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 148-51; Top, "Volkscultuur".

¹¹⁷ Lotte Motz, 'The Craftsman in the Mound', *Folklore* 88, nr. 1 (1977): 46, 53.

¹¹⁸ John Lindow, *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 100-101.

¹¹⁹ Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 122-24.

¹²⁰ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 14-18.

deze soms vriendelijke, soms valse Germaanse wezens krijgen is vooral verbonden aan hun afwezigheid binnen de samenleving. Lenaerts stelde dat Alvermannen en kabouters volgelingen van het heidense geloof waren en dus uiterst gevoelig waren voor het christendom, vooral het geluid van de Angelusklok en de kruisen op de kerktorens, die hen in zowel het verhaal van Lenaerts als in vele andere sagen verdreven hebben uit Limburg.¹²¹

Aan de waterduivel, in sommige delen van Limburg *nikker* genoemd, werden ook christelijke elementen toegeschreven.¹²² Volgens de Limburgse sagen zijn *nikkers* mannen die omgang hebben met de duivel of zelfs hun ziel aan hem verkocht hebben in ruil voor rijkdom.¹²³ Wanneer het verdrag met de duivel vernietigd wordt, moeten de *nikkers* eindeloos dwalen en verstoppen zij zich in beken en rivieren, waar zij ongelukkige voorbijgangers in het water trekken en verdrinken.¹²⁴ Aan een voor de Germanen verklarende sage voor verdrinkingsincidenten werd door het christendom een moraliserende, christelijke dimensie toegevoegd. Het element van het eeuwig dwalen werd door K.C. Peeters opnieuw gezien als een contaminatie van de Germaanse *neckar* of *nikker* en het christelijke verhaal van de Wandelende Jood.¹²⁵

Wat deze drie schijnbaar uiteenlopende wezens met elkaar verbindt is hun aard als zijnde personificaties van natuurfenomenen. De Germaanse mythologie is in essentie een religie waarbij niet zozeer de natuur zelf, maar de goden en bovennatuurlijke wezens die in de wonderen der natuur huizen, vereerd worden.¹²⁶ Elementen als vuur, water, lucht en aarde, alsook de zon, maan, gerst, etc. kennen daarom allemaal vleesgeworden varianten in het Germaanse godenpantheon.¹²⁷ De Roemeense religiehistoricus Mircea Eliade kwam met de term *hierophany* voor zulk religieus gedachtegoed. Wanneer het sacrale, goden of bovennatuurlijke machten, contact maken met de profane wereld door te verschijnen als een profaan element zoals een storm kan er gesproken worden van *hierophany*.¹²⁸ Door de Limburgse sagen te bekijken door de lens van *hierophany* wordt duidelijk dat de priester niet enkel aan acculturatie deed om het heidendom te verzwakken door Germaanse mythologische wezens nieuwe, vaak moraliserende connotaties te geven, maar ook om zichzelf te profileren als een bijna mythologische volksheld die meester is over de natuurelementen, wat getoond wordt door onder andere zijn kracht om de wind te draaien en zo vuur te blussen.¹²⁹

¹²¹ Peeters, *Eigen Aard*, 251; Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 122; Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 118; Jaak Venken, *Limburgse Verhalen* (Sint-Niklaas: Danthe N.V., 1980), 49.

¹²² Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 2.

¹²³ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 2.

¹²⁴ Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 61-63.

¹²⁵ Peeters, *Eigen Aard*, 243; Jacob Grimm, *Teutonic Mythology - Vol. IV*, vertaald door James Steven Stallybrass (Londen: George Bell & Sons, 1888), 1430.

¹²⁶ Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia* (Westport: Greenwood Press, 1964), 237; 'Over Heidense Godenleer', 168-70.

¹²⁷ Lindow, *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, 47, 91, 146, 205, 234.

¹²⁸ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, vertaald door Willard R. Trask (New York: Harper & Row, 1963), 6; Mark Alan Wright, "'According to Their Language, unto Their Understanding": The Cultural Context of Hierophanies and Theophanies in Latter-day Saint Canon', *Studies in the Bible and Antiquity* 3, nr. 1 (2011): 52-55.

¹²⁹ Maissen, 'Das Priesterbild in der rätischen Volkssage', 44-46.

Dat de priester in de volksverhalen de mens verlost van allerlei bovennatuurlijke ergernissen, alsook hoe hij dit precies doet, zal later in deze thesis aan bod komen, maar voor deze discussie is het belangrijk om zijn rol al kort onder de loep te nemen door middel van Eliade's begrip. Traditioneel gezien wordt het gros van de Limburgse sagen opgedeeld in twee grote 'werelden': de geestenwereld, waar zich verschillende soorten geesten, monsters en ander gespuis bevinden en de toverwereld, bevolkt door tovenaars, heksen en weerwolven. De geestenwereld wordt in sagenboeken en thesissen dan nog eens extra onderverdeeld in vier soorten geesten, elk behorend tot één van de vier elementen.¹³⁰ Zo is de alverman een aardgeest, de Wilde Jacht een luchtgeest en de waterduivel vanzelfsprekend een watergeest.¹³¹ Wanneer de priester deze wezens verdelgt, strijdt hij dus niet enkel tegen de creaturen zelf maar ook tegen de natuur waarin de Germaanse goden volgens het heidendom huizen. Wanneer een anonieme auteur in *'t Daghet* beweert dat de Germaanse goden voortleven in de Limburgse samenleving als duivels, bedoelt hij dan ook dat de verschillende natuurfenomenen waaraan de heidense goden gelinkt werden nog steeds gezien werden als beschikkend over bovennatuurlijke macht, maar een ander, meer kwaadaardig gelaat kregen.¹³²

Met andere woorden kan er gesteld worden dat de priester in de Limburgse sagen symbolisch de heidense goden bevecht en verbant via hun evenbeelden in de vorm van vuur, water, aarde en lucht. Wat de *Daghet*auteur beschrijft klopt dus grotendeels. De oude goden leven voort als monsters en demonen, en worden door de priester in volksverhalen verdreven om de overwinning van het christendom op het heidendom te benadrukken, net zoals een nieuwe priester in het 19de-eeuwse Limburg het heidendom symbolisch vertrappelde voordat hij de kerk voor het eerst mocht betreden. Dit ritueel werd ook in het blad opgenomen en werd zogezegd in de hele provincie opgevoerd. De dorpingen verfden zichzelf volledig zwart, kleedde zich in dierenhuiden en bewapenden zichzelf met pijl en boog om het oude heidendom voor te stellen, waarna zij de priester met veel lawaai naar zijn nieuwe kerk leidden. Één van de aanvallers plaatste zichzelf voor de drempel, zodat de pastoor over hem kon lopen om zo de kerk te bereiken. Ten slotte werd de dorpsheer nog een laatste keer gestopt, ditmaal door een dorping verkleed als de duivel, en pas nadat deze duivel verdreven werd kon de pastoor eindelijk zijn nieuwe ambt opnemen. Volgens priesters en volkskundigen zijn beide tradities geënt op het zwichten van het kwaad in het heidendom voor het licht van het christendom, maar dit zijn niet de enigen.¹³³ Een communiegebruik dat volgens Polydoor Daniëls in de 19de eeuw plaatsvond te Guigoven werd op een gelijkaardige manier geïnterpreteerd. Kinderen die hun eerste communie in het dorp gedaan deden moesten tijdens de plechtigheid stenen werpen naar een eeuwenoud beeld van een Romeinse godheid dat was overgebleven in de muur van de parochiekerk, wat voor de auteur een teken was van het verzaken aan en overwinnen van het heidendom. De priesters van *'t Daghet* zagen, of

¹³⁰ Jacques Sinninghe, *Overijsselsch Sagenboek* (Zutphen: W.J. Thieme & Cie, 1936), 5; Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 31-34.

¹³¹ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 435, 440.

¹³² 'Oude Volksgebruiken', 73.

¹³³ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 224; 'Oude Volksgebruiken', 73; 'Gebruiken', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 5 en 6* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1890), 32.

fabriceerden, een christelijke oorsprong van allerlei volkskundige elementen, niet enkel van sagen.¹³⁴

In hoeverre de priester zelf meespeelde in de creatie van deze verhalen is moeilijk tot zelfs onmogelijk in te schatten, hoewel Stefaan Top wel degelijk beweert dat christelijke volkskundigen zoals die in *'t Daghet* hun zogezegd opgetekende sagen zelf verzonnen.¹³⁵ Het idee dat de priester verhalen creëerde voor zijn eigen doeleinden kent ook internationale precedentes. Jason Josephson-Storm schrijft in deze context over de Japanse geleerde Mamichi Tsuda, die beweerde dat boeddhistische monniken verhalen over demonen en monsters bedachten om het volk angst in te boezemen en hen zo aan te trekken tot het boeddhisme. Door te verkondigen dat zij via hun bovennatuurlijke krachten de demonen konden verdrijven, dwongen de monniken respect en eerbied af van de onwetende bevolking.¹³⁶

Dit loopt in essentie parallel met de Limburgse sagen, waarin er gestreefd wordt naar een soortgelijk doel met soortgelijke middelen. Om zijn sociale positie te versterken en de bevolking weg te houden van wereldlijke intellectuelen en medische experts zoals dokters, maakten priesters volgens Top strategisch gebruik van sagen.¹³⁷ Volgens Alfons Roeck weerspiegelen deze sagen de historische werkelijkheid, waarin de kerk frequent verkondigde dat de bevolking remedies voor hun ziekten enkel bij God mocht zoeken, niet bij tovenaars, waarzeggers of dokters.¹³⁸ Zelfs indien de verhaalopstelling volledig bij de bevolking lag is de priester nog steeds impliciet en passief betrokken. Dat zo veel sagen priesters die boze wezens verjagen als onderwerp hebben is omdat de priester in gevallen van bovennatuurlijk kwaad opgeroepen werd door zijn parochianen om dit kwaad te bestrijden en, zo stelt Top, omdat hij deze optredens tegen geesten en wezens gebruikte om de bevolking afhankelijk van hem te houden.¹³⁹ Er schuilt dus een historische kern in de sagen, ook al betekent dit volgens Top niet per se dat ze daarom historische waarde hebben. Ze geven immers geen waarachtig beeld van de historische werkelijkheid, maar eerder een beeld van deze werkelijkheid zoals het opgevat werd door de verteller.¹⁴⁰ Verhalen over de echt plaatsgevonden, historische priesterlijke interventies werden tijdens vertelavonden geromantiseerd, aangevuld met bijgeloof en verspreid door de bevolking, met de versterking van het priesterlijke prestige tot gevolg.¹⁴¹

Een laatste vorm van acculturatie is te vinden in de tweede 'wereld' van de Limburgse sagen. Ook al vormt hekserij niet het hoofdthema van deze proef zou het niet bespreken van heksensagen in dit onderzoek een grote lacune zijn gezien de overvloed aan Limburgse

¹³⁴ Polydoor Daniëls, 'Ik verzaak het heidendom', in *'t Daghet in den Oosten - 1ste en 2de jaar* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1886), 113-14; Top, "Volkscultuur".

¹³⁵ Top, 'Volkscultuur'.

¹³⁶ Jason Ānanda Josephson-Storm, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 209.

¹³⁷ Stefaan Top, *West-Vlaams Sagenboek* (Leuven: Davidsfonds, 2005), 259.

¹³⁸ Alfons Roeck, 'Het toverboek in de Vlaamse sage', in *Ethnologia Flandrica: jaarboek van de Leuvense vereniging voor volkskunde - Jaargang 21* (Leuven: Leuvense vereniging voor volkskunde, 2005), 154.

¹³⁹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 27; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 274.

¹⁴⁰ Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 266.

¹⁴¹ Peeters, *Eigen Aard*, 158.

verhalen over de toverwereld.¹⁴² Het personage van de heks in de Limburgse sagen is een curieuze figuur die volgens de Limburgse sagenverzamelaars van de 19de en 20ste eeuw het toonbeeld vormt van de acculturatie. Zowel in het sterk-katholieke *Daghet* als in de sagenproeven wordt ze beschreven als een mengelmoes van allerlei opvattingen en praktijken uit zowel het heidendom als het christendom.¹⁴³ Magie en hekserij waren sinds het ontstaan van de religie belangrijke elementen van de christelijke leer. Waarzeggers, bezweerders en mediums worden in het Bijbelse boek *Deuteronomium* behandeld als godloochenaars en moeten volgens de christelijke doctrine dan ook vermeden worden.¹⁴⁴ De Germaanse en andere pre-christelijke volkeren zoals de Romeinen daarentegen kenden een ander beeld van magische praktijken. Toverij werd voor allerlei zaken in het dagelijkse leven gebruikt, waaronder gezondheid, weelde, het controleren van het weer, bescherming, vervloeking en voorspelling.¹⁴⁵

Met de komst van het christendom in de heidense Germaanse gebieden doet er zich een eigenaardige uitwisseling van gedachtegoed voor. De verwachte reactie van de missionarissen op de heidense magie is natuurlijk afkeuring, en dit vond zeker plaats. Doorheen heel Europa resulteerde de confrontatie tussen het christendom en de magie van traditionele geloven dan ook in afschaffing en bestraffing.¹⁴⁶ Magie verloor haar positie in de Germaanse samenleving en werd door de christelijke bekeerders in verband gebracht met de duivel, waarna verschillende nieuwe wetboeken magie opnamen als een misdaad die bestraft diende te worden met verbanning.¹⁴⁷ In Germaanse contreien zoals België werd er meestal op magie gereageerd met geldboetes, wat terug te vinden is in de Salische Wet, ontstaan na de eerste evangelisatiepogingen rond de 4de eeuw.¹⁴⁸ De priesters en priesteressen van het oude geloof werden op dezelfde manier gereduceerd tot aanhangers van de duivel, en volgens de 19de-eeuwse *Daghet* auteurs is het uit deze opvatting over pre-christelijke religieuze machthebbers dat de folkloristische heks ontstond, zagezegd als opvolgster van de heidense priesters en priesteressen.¹⁴⁹ De framing van de geestelijke auteurs is veelzeggend, daar zij zelf de Germaanse geloofsverkondigers als de voorgangers van de 19de-eeuwse heksen bestempelen, en in Lenaerts' *De Verdwijning Der Alvermannekens* onderhoudt de Germaanse priesteres Thiota nauwe contacten met de duivelse wezens die haar land teisteren. Verder bevestigt Lenaerts een stelling van folkloristisch auteur H. Welters dat de "waarzegsters onzer

¹⁴² Roeck, *Volkverhalen uit Belgisch Limburg*, 221.

¹⁴³ 'Wangeloof - Hekserijen', 29; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 32-33.

¹⁴⁴ Louis Goldberg, *Deuteronomy* (Grand Rapids: Lamplighter Books, 1986), 109-10.

¹⁴⁵ Stephen A. Mitchell, 'Magic and Religion', in *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures - Vol II: Social, Geographical, and Historical Contexts, and Communication between Worlds*, onder redactie van Jens Peter Schjødt, John Lindow, en Anders Andrén (Turnhout: Brepols, 2020), 645; François Van Gehuchten, *Bokkenrijders: Late heksenprocessen in Limburg* (Sint-Truiden: Drukkerij Paesen, 2002), 295; Lindsay C. Watson, *Magic in Ancient Greece and Rome* (Londen: Bloomsbury Academic, 2019), 3-4, 131, 149, 177, 198.

¹⁴⁶ Droogmans, 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken', 8; Hannah Sanders, 'The Christianization of the Germanic Tribes', *The Wittenberg History Journal* 44, nr. 1 (2015): 10.

¹⁴⁷ Dreessen, 'Heksen sagen uit Groot-Bilzen - Deel 1: Studie', 22-23; Mitchell, 'Magic and Religion', 644.

¹⁴⁸ Katherine Fischer Drew, *The Laws of the Sahlia Franks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 83-84; van der Essen, *De Gulden Eeuw Onzer Christianisatie VIIe-VIIIe Eeuw*, 13-14.

¹⁴⁹ 'Wangeloof - Hekserijen', 29.

voorvaderen” later zouden evolueren tot toverkollen, heksen, hellevegen en andere folkloristische wezens.¹⁵⁰

Wat de historische band tussen het oude geloof en vermeende heksen ook zijn mag, in hun werken maken de priesters een duidelijke connectie tussen heidense magiërs en priesteressen en de folkloristische heks. Haar krachten berusten in de volksverhalen grotendeels op magische praktijken die de heidense religieuze figuren machtig waren. Vliegen, van gedaante veranderen, de toekomst voorspellen, etc. zijn volgens folklorist Stephen A. Mitchell allemaal praktijken ontstaan in de tradities van volkeren uit continentaal Europa die na de kerstening geassocieerd werden met de duivel.¹⁵¹ Uiteindelijk zouden deze divergente ideeën via de acculturatie samenkomen in één figuur, de heks, die haar heidense, magische invloeden en christelijke verbinding met het kwaad vertoont in de Limburgse sagen.

De historische vervolging van heksen vindt ook haar weerklank in sommige verhalen waar de heks zeer karakteristiek aan haar einde komt op de brandstapel.¹⁵² Dit verhaalmotief stamt waarschijnlijk uit de processen tegen toverkollen en de nauw verwante bokkenrijders, die in Limburgse dorpen zoals Wellen en Heusden-Zolder aan velen een gruwelijk eind bezorgden en via mondelinge overlevering deel werden van het collectieve geheugen.¹⁵³ Interessant is dat sommige academici, waaronder Hilde Schoefs, hebben aangetoond dat zelfs het verbranden van heksen overgenomen is van het heidendom. Binnen het christendom wordt deze manier van executeren gebruikt om de ziel van de heks, en ketters in het algemeen, volledig te reinigen zodat deze toch zonder problemen het hiernamaals kan betreden. Het idee van het zuiveren van de ziel is ook terug te vinden in het Germaanse crematieritueel, waarvan in België archeologisch bewijs bestaat.¹⁵⁴

Tot zover de verwachte uitwisseling. Doorheen de vorige alinea's werd aangetoond dat de Limburgse priesters van de 19de en 20ste eeuw zelf een connectie zagen of legden tussen de folklore van hun regio en de heidense religie van de Germanen, en dat zij naar deze elementen verwezen als de overleving van herinneringen aan het duivelse, heidense tijdperk.¹⁵⁵ Wanneer de priester als folkloristisch personage overwon op heidense, Germaanse wezens in de sagen, zagen katholieke folkloristen zoals de *Daghet*priesters dit als een triomf van het christendom, en een teken dat het christendom al sinds de vroegste Limburgers, de Germanen, een belangrijk deel van hun identiteit was. Sommige priesters, zoals Jacob Lenaerts met zijn

¹⁵⁰ 'Wangeloof - Hekserijen', 29; Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 90-91, 94, 134; H. Welters, *Limburgsche legenden, sagen, sprookjes, en volksverhalen - Deel 2* (Venlo: De Weduwe H.H. Uyttenbroeck, 1876), 65.

¹⁵¹ Stephen A. Mitchell, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 2-3, 61.

¹⁵² Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 59-60; Oswald Robyns, 'Metje, de Heks van Millen', in *Limburg - Jaargang 7* (Hasselt: Federatie van geschied- en oudheidkundige kringen van Limburg, 1926), 66.

¹⁵³ Van Gehuchten, *Bokkenrijders: Late heksenprocessen in Limburg*, 83, 139; Droogmans, 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken', 51.

¹⁵⁴ Femke Eline Lippok, 'The pyre and the grave: Early medieval cremation burials in the Netherlands, the German Rhineland and Belgium', *World Archaeology* 52, nr. 1 (2020): 147, 149-50; William Eassie, *Cremation of the Dead: Its History and Bearings Upon Public Health* (Londen: Smith, Elder & Co., 1875), 8-9, 35; Hilde Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1996), 162.

¹⁵⁵ 'Wangeloof - Hekserijen', 32.

Verdwijning der Alvermannekens, schreven zelfs hun eigen verhalen met deze insteek.¹⁵⁶ Met andere woorden worden de ideeën van *survival* en christelijke triomf op het heidendom gepropageerd als *invented traditions*.¹⁵⁷ Een mogelijke reden waarom zij dit deden is te vinden in de interpretaties van Top en Raedts. Het concept van *invented traditions* werd gedefinieerd door historici Eric Hobsbawm en Terence Ranger als een bepaald gebruik of ritueel dat voorgesteld wordt als eeuwenoud en intrinsiek tot een bepaalde identiteit, hoewel het gebruik meestal veel jonger is dan beweerd wordt, om zo specifieke waarden en normen in te boezemen. In het geval van *'t Daghet* zijn het katholieke waarden die overgebracht worden via sagen waarin het christendom overwint op het heidendom.¹⁵⁸ De elementen die door de *Daghet*priesters gezien worden als overlevingen van heidense elementen in de Limburgse sagen dienen een doel, daar zij volgens Top zagezegd de zuiverheid van de Vlaamse cultuur tonen en het Vlaams-nationalisme legitimeren door een vermeende continuïteit aan te tonen tussen de Vlaamse cultuur van de 19de en 20ste eeuw en de Germaanse cultuur. Door de twee periodes te verbinden probeerden de katholieke volkskundigen tevens aan te tonen dat het christendom al sinds het begin der Vlaamse geschiedenis een intrinsiek Vlaamse karaktertrek is, een populaire tendens in de 19de eeuw volgens Raedts.¹⁵⁹

Hoogst eigenaardig is echter dat de herinterpretatie van magie verdergaat dan demonisering ten voordele van het katholicisme. De heks is namelijk niet het enige folkloristische 'karakter' dat ontstond in de nasleep van de acculturatie en kerstening. Een tweede figuur die volgens verschillende folkloristen heidense ideeën van magie overnam is de priester zelf, alsook andere religieuze figuren zoals missionarissen en paters. Het is geen geheim dat de priester in de sagen zijn parochie van allerlei kwalen redt met bovennatuurlijke middelen, net zoals hij in het echte leven doorheen heel Vlaanderen optrad om duistere magie te bestrijden met zijn eigen variant, witte magie.¹⁶⁰ Volgens volkskundige Willy L. Braekman kreeg de priester, vooral in de 17de maar zelfs nog in de 19de en 20ste eeuw, van het Vlaamse volk dan ook de status van 'magiër', vooral door zijn overlezingen, die de bevolking beschouwde als een vorm van bovennatuurlijke toverkracht.¹⁶¹ Het merendeel van de middelen in zijn magische arsenaal heeft ook een expliciet christelijke connotatie, zoals gewijde objecten, paasnagels, het evangelie, etc.¹⁶²

Toch doen sommige van zijn methoden denken aan heidense magie, en toverende priesters worden daarom geregeld op dezelfde hoogte geplaatst als folkloristische heksen en tovenaars door zowel de bevolking als door folkloristen. Wilma Jackers vermeldde in haar licentiaatsverhandeling expliciet dat volgens de bevolking de bovennatuurlijke macht van priesters "op dezelfde voet staat met de tovenaarsmacht, die door de duivel gegeven is".¹⁶³

¹⁵⁶ 'De Drakenzage', 25; Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 174; Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 96-98, 104-5, 121-22.

¹⁵⁷ Top, "Volkscultuur"; Eric Hobsbawm, 'Introduction: Invented Traditions', in *The Invention of Tradition*, onder redactie van Eric Hobsbawm en Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

¹⁵⁸ Hobsbawm, 'Introduction: Invented Traditions', 1-2.

¹⁵⁹ Top, 'Volkscultuur'; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 147, 149-50.

¹⁶⁰ Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 265-67, 280-81; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 255-58; Top, *Limburgs Sagenboek*, 244-45.

¹⁶¹ Willy L. Braekman, *Spel en Kwel in Vroeger Tijd: Verkenningen van charivari, exorcisme, toverij, spot en spel in Vlaanderen* (Gent: Stichting Mens en Cultuur, 1992), 157-58.

¹⁶² Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 208.

¹⁶³ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 258; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 314.

In menig sagenboek worden verhalen over de magische krachten van priesters dan ook onderverdeeld bij de heksen-en tovenaarssagen, en in *'t Daghet* wijt een anonieme auteur de toverkracht die in sagen toegeschreven wordt aan de priester aan zowel de geheimzinnige aard van het christendom, als het “oude wangeloof”, oftewel het heidendom.¹⁶⁴ Dit onderzoek ving aan met een verhaal waarin de pastoor vuur dooft door de wind te keren, een thema dat van Limburg tot Oostenrijk wordt teruggevonden in lokale sagencollecties.¹⁶⁵ Zoals eerder opgemerkt is het controleren van het weer één van de zaken waarvoor de Germanen magie gebruikten, maar ook andere priesterlijke daden zoals genezing van de zieken vallen onder deze categorie.¹⁶⁶ De priester uit de Limburgse sagen is, in essentie, een tovenaars. Top stelt dat de verklaring hiervoor ligt in de maatschappelijke positie van de priester en de kerk in het Limburg van de 19de en vroege 20ste eeuw, waarin beiden nog steeds een grote macht hadden over het publieke leven, maar filologisch student Ooms ziet een mogelijke link met de religieuze situatie waarin de acculturatie ontstond, een situatie waarbij het Germaanse volk, hoewel bekeerd tot het christendom, toch “nog lang bezielde bleef met de Germaans-heidense geestesgesteldheid”.¹⁶⁷

De volledige demonisering van toverij werd pas na de terugkeer van de kruisvaarders in de 13de eeuw verankerd in de samenleving, mede omdat deze soldaten nieuwe, heidense religieuze ideeën meebrachten uit de strijdgebieden.¹⁶⁸ Vanaf de eerste tekenen van een georganiseerde kerk te Limburg in de 4de eeuw en doorheen de ‘gulden eeuw’ van de kerstening werden sommige vormen van magie toegelaten in de samenleving, dit omdat magie, meer specifiek christelijke magie en mirakels, krachtige hulpmiddelen van de missionaris waren.¹⁶⁹ Hij sloot zich niet resoluut af van het gegeven, maar zag er mogelijkheden in om de heidense bevolking aan te zetten tot communicatie en bekering. Door zichzelf magische krachten toe te schrijven die de potentie van heidense magie overtroffen, slaagden missionarissen en priesters erin om volkeren sneller te doen afwijken van hun traditionele religie en zich achter het christendom te scharen.¹⁷⁰ De heilige Vedastus, die rond de 6de eeuw Belgische gebieden rond de Schelde bekeerde, zou volgens katholiek historicus Léon Van Der Essen een staaltje toverkunst gebruikt hebben om de Frankische koning Chlotarius te bekeren. Toen de missionaris uitgenodigd werd op een feest bij de koning, deed hij alle kruiken wijn stukspringen door een kruis te maken. Hij beweerde dat de wijn, waarover Chlotarius en zijn gevolg heidense bezwingelingen hadden uitgesproken, duistere geesten had

¹⁶⁴ Top, *Limburgs Sagenboek*, 167, 170; Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 179-81, 184, 190, 192; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 158, 162-64, 171, 174-75; ‘Algemeene Bemerkingen Over Bijgeloof’, 32.

¹⁶⁵ Maissen, ‘Das Priesterbild in der rätischen Volkssage’, 44-45; Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 538-39.

¹⁶⁶ Mitchell, ‘Magic and Religion’, 645.

¹⁶⁷ Stefaan Top, ‘Volkskunde’, in *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, onder redactie van Reginald de Schryver e.a. (Tielt: Lannoo, 1998), 3540; Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, XIV-XV, 89-90; Top, *Limburgs Sagenboek*, 245.

¹⁶⁸ Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 221; Droogmans, ‘Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken’, 8.

¹⁶⁹ van der Essen, *De Gulden Eeuw Onze Christianisatie VIIe-VIIIe Eeuw*, 5-6, 13-14; Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 221.

¹⁷⁰ Mitchell, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, 35; Mitchell, ‘Magic and Religion’, 645.

uitgenodigd, maar dankzij zijn christelijke macht had hij diezelfde duivels uit de wijn verdreven.¹⁷¹

De samenleving gedurende en na de kerstening kende dus een verschil tussen heidense en christelijke magie en plaatste de laatste bovenop als goedaardige, toegelaten magie die enkel de zonen van God bezaten. Kerstening en de doop werden dan ook geprofileerd als manieren voor heidenen om zulke toverkracht te bekomen. Belangrijk blijft weer het concept van acculturatie. De magie die in zowel de bekeringsverhalen als de Limburgse sagen haar intrede deed is geen origineel gegeven, maar een combinatie van heidense en christelijke magie. De folkloristische priester als magiër is dus eventueel een herinnering aan een tijd waarin magie, zoals Mitchell het noemt, een *metalanguage* was. De bovennatuurlijke macht werd geaccepteerd door beide partijen en vormde een communicatiemiddel waarmee zij ideeën uitwisselden en elkaar probeerden te overtuigen van de ware origine van die macht, heidens of christelijk.¹⁷²

Dat de priesters van Vlaanderen tijdens de 19de en 20ste eeuw uitvoerig spraken over de zogezegd christelijke origine van de Vlaamse sagen, bijvoorbeeld door te beweren dat de verhalen een resultaat waren van middeleeuwse missionarissen die hun macht vastlegden in het culturele discours, is aan de hand van de kersteningsverhalen en vermeende acculturatie waarover zij schreven reeds verduidelijkt. De discussie biedt echter nog een andere dimensie, namelijk hoe de volkskundige priesters hun woorden lieten gelden in de 19de en 20ste eeuw, periodes waarin de wetenschap het traditioneel religieuze gedachtegoed in vraag begon te stellen. Nieuwe liberale, antiklerikale volkskundige bladen zoals het creatief getitelde *Volkskunde* leverden hevige kritiek op kerkelijke instanties, specifiek de manipulatie van volksgeloof.¹⁷³ Om de groeiende invloed van de wetenschap tegen te gaan, bestreden Limburgse geestelijken vuur met vuur. De aanklacht kwam uit volkskundige hoek, en dus reageerde de priester door de houdgreep die het christelijke wereldbeeld op de Limburgse volkscultuur had extra te versterken via katholieke volkskundige bladen, zoals *'t Daghet*, waarin verschillende aspecten van de volkscultuur opgetekend werden om het christendom te verdedigen en de bevolking te onderwijzen in de oude, vaak katholieke "Vlaamsche zeden".¹⁷⁴ In de 19de eeuw evolueerde de strijd tussen de drie luiken van Josephson-Storm's *trinary*, dat de relatie tussen religie, bijgeloof en wetenschap onderzoekt, dus op een verrassende manier, daar wetenschap en religie hun conflict zouden uitvechten in de arena van het bijgeloof, oftewel de 'volkse' religie.¹⁷⁵ Deze strijd, sterk verbonden met de politieke context waarin menig volkskundig blad gesticht werd in het 19de-eeuwse Vlaanderen, zal later uitgebreid aan bod komen.

¹⁷¹ van der Essen, *De Gulden Eeuw Onze Christianisatie Vlle-Ville Eeuw*, 36-38; Nico Van Campenhout, Bas Reijnen, en Sebastiaan Derks, "Van der Essen, Léon", Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging Online, 2023, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/van-der-essen-leon>.

¹⁷² Mitchell, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, 32, 36; Barnett e.a., 'Acculturation: An Exploratory Formulation', 974.

¹⁷³ Van Mulder, 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek', XXXIX.

¹⁷⁴ Top, "Volkscultuur"; Cuppens, 'De eerste "'t Daghetjongens" en Guido Gezelle', 59; Van der Meulen-Corens, "'t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 16, 182.

¹⁷⁵ Jason Ānanda Josephson-Storm, 'The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism', *Method & theory in the study of religion* 30, nr. 1 (2018): 1-2, 8, 17-18.

Ook opmerkelijk is dat wetenschap en religie in sommige gevallen juist zullen samenwerken om het bijgeloof te bestrijden.¹⁷⁶ In Vlaanderen kreeg deze samenwerking sinds de 19de eeuw een concrete vorm, zo stelt het onderzoek uitgevoerd door cultuurhistoricus Kristof Smeyers. Met de opkomst van disciplines als psychologie vormden priesters en lokale dokters, oftewel religie en wetenschap, een verbond om vermeende bezetenen zo goed mogelijk te kunnen helpen, hoewel dit zoals eerder vermeld vrijwel nooit voorkomt in de Vlaamse sagen, waar de dokter geregeld de duimen moet leggen voor de priester.¹⁷⁷ Slechts in één sage, opgetekend in Bree in 1954, is er sprake van een samenwerking, daar een man zowel de priester als de dokter oproept om zijn stervende vrouw, een heks, bij te staan.¹⁷⁸ In de late 20ste eeuw werd deze samenwerking tussen wetenschap en godsdienst met de liturgische hervormingen van Vaticanum II volledig verankerd in het proces van exorcisme, zo stelt norbertijn en theoloog Marc Fierens, daar er sinds het concilie van geestelijken verwacht wordt dat zij eerst samenzitten met experts in de geneeskunde en psychiatrie alvorens zij overgaan tot duiveluitdrijving.¹⁷⁹

De priesters van de 19de en 20ste eeuw die zich bezighielden met de studie van sagen gingen nog verder in hun zoektocht naar de oorsprong van de vermeende gelijkenissen die zich voordeden tussen de Limburgse volksverhalen en de Germaanse natuurgodsdienst.¹⁸⁰ De interpretatie van sommige christelijke auteurs over waarom de heidense mythologie zo fel geleeke op de verhalen van heiligen of volkse vertellingen in de 19de eeuw is zeer opvallend in de context van dit onderzoek, zeker wanneer zij niet de kerstening als oorsprong propageerden. Wat de literatuur betreft boden folklorist K.C. Peeters en zijn antropologische theorie een meer wetenschappelijke verklaring voor deze gelijkenis. De overlappende thema's van volksverhalen die ontstaan zijn op totaal verschillende plaatsen in de wereld die geen contact met elkaar hadden, waren volgens hem het resultaat van gelijkaardige psychische en fysische processen.¹⁸¹ Hoewel sommige geestelijke auteurs zich duidelijk een meer wetenschappelijk discours toe-eigenden en de gelijkenis weten aan de kerstening of de antropologische verklaring van Peeters, beweerden anderen dat er van versmelting of culturele uitwisseling helemaal geen sprake was.¹⁸² Deze tweede groep legt de gelijkenis bij wat zij zien als de ultieme waarheid der dingen, de Bijbel, en in het artikel 'De Drakenzage' werden academici die de antropologische theorie propageerden dan ook vrij uitdrukkelijk beschimpt als godloochenaars.¹⁸³ De Bijbel als geschiedkundig werk aannemen was volgens de auteur van het artikel niet onwetenschappelijk, omdat het boek "zekerheid" bood en steunde op de "bovennatuurlijke wetenschap" van de Godgeleerdheid.¹⁸⁴ *Daghet* auteurs beweerden dat de overeenkomsten tussen het christendom en het Germaanse heidendom, alsook de godsdiensten van andere volken zoals de Perzen en Indiërs, veroorzaakt werden

¹⁷⁶ Josephson-Storm, 1-2, 8, 17-18.

¹⁷⁷ Sophie Lemaire en Kristof Smeyers, *Een historische blik op duivelsuitdrijvingen*, Podcast, De wereld van Sofie, 2024, 07:42-08:44; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 226, 233-34; Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 200, 203, 233.

¹⁷⁸ Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 141.

¹⁷⁹ Marc Fierens, 'Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme', *Collationes: Tijdschrift voor theologie en pastoraal* 30, nr. 1 (2000): 44-45; Marc Fierens, 'In de greep van het kwade: Over duiveluitdrijvingen', *Kultuurleven* 66, nr. 1 (1999): 76.

¹⁸⁰ 'Kinderzegsels', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 5 en 6* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1890), 147.

¹⁸¹ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 118.

¹⁸² Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 45-25.

¹⁸³ 'De Zagen', 46.

¹⁸⁴ 'De Drakenzage', 22.

door twee Bijbelse gebeurtenissen: De erfzonde en de val van de toren van Babel. Wetenschappers en vooral folkloristen die de Bijbel verwerpen als waarheidsgetrouwe bron worden afgeschilderd als verblind door antiklerikale vooroordelen.¹⁸⁵

Wellicht de belangrijkste bron om te onderzoeken hoe priesters de acculturatie verwierpen is 'De Drakenzage'. Het artikel, waarschijnlijk neergepend door Jacob Lenaerts, verbindt belangrijke narratieve patronen uit zowel sprookjes als sagen met de val van Adam en Eva.¹⁸⁶ De auteur toont dat de vijf grote motieven binnen drakensprookjes allemaal terug te vinden zijn in het Adam-verhaal. Dit zijn de held uit zijn huis of stad verdreven, de maagd, een draak, de draak die de held dood en een tijd van duisternis inhuldigt en vervolgens de held die herrijst en de duisternis verjaagt om een nieuw tijdperk van licht met zich mee te brengen. In het artikel worden deze motieven respectievelijk verbonden met Adam, Eva, Satan in de vorm van een slang, de val van de twee eerste mensen en de komst van Jezus, die het heidendom verjaagt. Dit verhaal is door elke mens intrinsiek gekend, zo beweert de auteur, maar door de val van de toren van Babel werden alle mensen gedwongen verspreid over de aarde. Het ontstaan van nieuwe talen na de val zorgde voor een algemene spraakverwarring, waardoor de verschillende volkeren de verhalen verbasterden en de christelijke oorsprong verloren ging. Elke mythologische draak, of het nu de Babylonische Tiamat is of Python uit de Griekse mythen, is volgens het artikel dus een herinnering aan de geschubde vorm van Satan die voortleeft in ieder mens sinds de verbanning van Adam en Eva.¹⁸⁷ Kerstening is volgens de auteur dan ook de ware origine van de heidense mythologie aan de ongelovigen uitleggen.¹⁸⁸ Sommige verhalen worden door de auteur zelfs vervormd om in deze christelijke verhaalstructuur te passen. Op één korte sage uit een boek van de gebroeders Grimm na eindigen verhalen over de Germaanse held Siegfried grotendeels met diens definitieve dood, maar de auteur van 'De Drakenzage' beweert dat Siegfried slechts slaapt in een berg en wacht om terug te keren wanneer de mensheid hem nodig heeft.¹⁸⁹ De auteur verbindt hier impliciet de figuur van Siegfried met Jezus om zijn punt te maken, ook al wordt Siegfried traditioneel niet verbonden met het folkloristische motief van de "*culture hero's expected return*", en vrijwel nergens met dat van de "*culture hero asleep in the mountain*".¹⁹⁰

Via dit soort interpretaties probeerden priesters zoals de auteur van 'De Drakenzage', vermoedelijk Lenaerts, er nogmaals in om hun positie en woord te valideren door elke mogelijke afwijking van het christelijke geloof te herleiden tot een christelijke gebeurtenis en de Vlaamse sagen dus ook te beschouwen als een verbasterde vorm van oorspronkelijk christelijke verhalen.¹⁹¹ Gelijkenissen tussen kenmerken van christelijke verhalen en heidense mythen werden geïnterpreteerd als een herinnering, hoewel verbasterd, van de 'ware religie'

¹⁸⁵ 'De Drakenzage', 22, 24-25.

¹⁸⁶ 'Cuique Suum', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 15 en 16* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1900), 83.

¹⁸⁷ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 131-32; Carol Rose, *Giants, Monsters, and Dragons: An Encyclopedia of Folklore, Legend and Myth* (Oxford: ABC-CLIO, 2000), 8, 360; Joseph Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins* (Berkeley: University of California Press, 1980), 15, 21.

¹⁸⁸ 'De Zagen', 46-47; 'De Drakenzage', 7-8, 24-25.

¹⁸⁹ 'De Drakenzage', 21; Jacob Grimm en Wilhelm Grimm, *Deutsche Sagen* (Berlijn: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1865), 24-25.

¹⁹⁰ Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature - Volume One: A-C* (Bloomington: Indiana University Press, 1955), 124-25.

¹⁹¹ 'Cuique Suum', 83.

die elke mens in zich draagt, en waren volgens sommige priesters dus geen product van acculturatie.¹⁹² In zijn bijdrage tot de *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging* biedt Top een verklaring voor deze tendens in Vlaamse, christelijke volkskundige werken van de 19de en 20ste eeuw. In deze periode, waarin de liberalistische en socialistische strekkingen meer macht verwierven en ingingen tegen de katholieke dominantie op de Vlaamse samenleving, probeerden katholieke historici en volkskundigen het afzwakkende katholicisme te legitimeren en te doen herleven door het te positioneren als een eeuwenoud, natuurlijk gegeven dat intrinsiek verbonden was aan de Vlaamse identiteit.¹⁹³ Het feit dat Vlaamse sagen en Germaanse mythologische verhalen vrijwel identiek waren aan legenden en verhalen uit de Bijbel, toonde volgens de katholieke auteurs zoals Adjutus Drieghe dat het Vlaamse volk altijd al christelijk was.¹⁹⁴

In vrijwel alle voorbeelden die besproken werden doorheen dit hoofdstuk vonden de priesters, die een etiologische verklaring zochten voor de Limburgse sagen in de 19de en 20ste eeuw, in het christendom de drijvende actor van zowel het acculturatieproces als het vormingsproces van de sagen. Deze *top-down* benadering mist de belangrijkste creatieve kracht in de productie van volkscultuur, het volk. Dat de priester verantwoordelijk was voor het opstellen en verspreiden van legenden is bekend, en dat hij een vinger in de folkloristische pap had is tevens waarschijnlijk, maar de invloed van de christelijke bevolking op de sagen mag niet onderschat worden.¹⁹⁵ Om de woorden van Nederlands volkskundige Jan de Vries te gebruiken moet de focus niet steeds liggen op “Wat heeft het volk van boven af ontvangen?”, maar ook op “Hoe heeft het dit tot eigen volksbezit gemaakt?”.¹⁹⁶ Het is immers grotendeels het volk dat sagen creëerde om betekenis te geven aan zaken uit het dagelijkse leven die zij niet begrepen.¹⁹⁷ In sommige gevallen drongen deze betekenisgevende praktijken zo diep door in de traditie dat de kerkelijke autoriteiten ze gewoonweg niet meer konden uitroeien, en dus accepteerden. De patroonschap van heiligen over bepaalde ziekten bijvoorbeeld, zoals Sint Lambertus tegen lamheid en Sint Cornelis tegen epilepsie, zijn volgens volkskundige Frans M. Olbrechts een uitvinding van het volk, zonder interventie van de kerk.¹⁹⁸ Vaak werden deze heiligen aan ziekten gekoppeld omdat het volk zelf hun oude beschermgeesten wilden vervangen door nieuwe, christelijke varianten.¹⁹⁹ Verder insinueert Léon van der Essen dat een groot deel van de heiligen vereerd in Vlaanderen nooit officieel heilig verklaard werd, maar door de bevolking zelf tot de heiligheid verheven werd vanwege de rol die de figuren gespeeld hadden tijdens de kerstening.²⁰⁰

¹⁹² ‘De Zagen’, 46.

¹⁹³ Top, ‘Volkskunde’, 3540; Top, “Volkscultuur”; Raedts, ‘De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw’, 149-51; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 347-49, 353-54.

¹⁹⁴ Drieghe, ‘Vlaamsche Ziel’, 174.

¹⁹⁵ Van Mulder, ‘Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek’, XXXIII; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

¹⁹⁶ Jan de Vries, ‘Nieuwe Wegen in de Studie der Volkskunde’, in *Volkskunde - 41e Jaargang* (Antwerpen: Volkskunde, 1937), 9.

¹⁹⁷ Peeters, *Eigen Aard*, 239-41.

¹⁹⁸ Frans M. Olbrechts, ‘Over Volkswetenschap in het Algemeen en Volksgeneeskunde in het Bijzonder’, in *Volkskunde - 60e jaargang* (Brussel: Standaard-Boekhandel, 1959), 172-73.

¹⁹⁹ Paul Koeck, *Heilige huisjes: Geloof en volksgeloof, bedevaarten en ommegangen, heiligen en hun hulp in nood* (Antwerpen: Standaard Uitgeverij, 1981), 113.

²⁰⁰ van der Essen, *De Gulden Eeuw Onze Christianisatie VIIe-VIIIe Eeuw*, 130-31.

Dit onderzoek zal proberen aan te tonen dat de Limburgse bevolking volksverhalen voor meer dan enkel entertainment gebruikte en net zoals in de heiligenverering diepe sporen naliet. De sagen van de provincie zullen hier benaderd worden als een vorm van wat Jean Delumeau 'volksreligie' of 'volks-christendom' noemt, een religieuze beleving die niet opgedragen wordt aan het volk vanuit hooggeplaatste instituties of figuren, maar beleefd wordt door het volk zelf, afzonderlijk van de voorgeschreven, geaccepteerde rituelen en tradities van de kerk.²⁰¹ Het volk neemt religieuze praktijken over, maar vervormt ze en maakt ze zich eigen.²⁰² De overweldigende invloed van het christendom op de sagen kan verklaard worden door de stellen dat het volk de religie via de sagen beleefde en dat het via volksverhalen zijn waarden en normen, in Vlaanderen sterk christelijk, propageerde en zijn manier van leven verantwoordde, zo beweerde student Fernand Beckers.²⁰³

Zoals cultuurwetenschapper Robert Glenn Howard beschrijft in 'Vernacular Authority Critically Engaging "Tradition"' steunen sagen en andere volksverhalen grotendeels op de *vernacular authority* van een bepaalde cultuur. Dit betekent dat elementen die belangrijk zijn voor een bepaalde cultuur in de samenleving ook frequent zullen voorkomen in de volksverhalen van die cultuur. Om te ontdekken wat een cultuur als belangrijk of traditioneel ziet, kan er dus gekeken worden naar welke motieven, figuren, etc. veelvoorkomend zijn in de sagen.²⁰⁴ In de Limburgse sagen van de 19de en 20ste eeuw was dit onherroepelijk de priester en de christelijke doctrine. De priester daagde op als beschermheer tegen boze machten, allerlei christelijke gebruiken en middelen zoals wijwater, het kruisteken, etc. werden gebruikt om het kwaad af te weren en wezens verschenen voor zondige figuren specifiek om hen te straffen.²⁰⁵ Hierdoor worden sagen voor het volk een autoriteit op zichzelf die het geloof in zowel bovennatuurlijke wezens als de bovennatuurlijke macht van de priester verantwoordt.²⁰⁶

Wat vooral interessant is aan de theorie van *vernacular authority* is dat Howard zijn theorie staft aan de hand van de Filipijnse vertelschat, waarin geloof ook gehecht wordt aan allerlei soorten geesten en wezens.²⁰⁷ Voor de Filipijnse bevolking is de folklore geen institutionele autoriteit, maar een alternatieve vorm van macht die losstaat van de katholieke kerk.²⁰⁸ In de Limburgse sagen echter ondersteunen de *vernacular* en *institutional authority* mekaar, daar bijgeloof en christendom zo sterk verbonden zijn.²⁰⁹ De priester krijgt niet enkel prestige door zijn band met de institutionele autoriteit, de kerk, maar ook door zijn niet-institutionele kracht in de sagen, door het kwaad te bedwingen, het weer te beïnvloeden, etc. Wat de twee vormen van autoriteit onderscheidt is dat de Limburgse *vernacular authority* ironisch genoeg steunt op de macht van het heidense geloof om de *institutional authority* te verheffen, en dus

²⁰¹ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 113; Van Mulder, 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek', XLI-XLII.

²⁰² Peeters, *Eigen Aard*, 264.

²⁰³ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 14.

²⁰⁴ Howard en Blank, 'Introduction: Living Traditions in a Modern World', 13.

²⁰⁵ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 144, 197-98; Goetz, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 129-31; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

²⁰⁶ Howard, 'Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition', 67-68; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

²⁰⁷ Jean Karl M. Gaverza, 'The Myths of the Philippines' (Bachelorthesis, Quezon City, University of the Philippines Diliman, 2014), 1, 45-46.

²⁰⁸ Howard, 'Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition', 67-68.

²⁰⁹ Peeters, *Eigen Aard*, 239.

evolueert tot volksreligie door de combinatie van het sacrale en profane.²¹⁰ Het geloof van de christelijke bevolking beïnvloedt de sagen op twee manieren. Ten eerste ondersteunt en verantwoordt het de institutionele autoriteit via voorgeschreven, sacrale aspecten zoals de kracht van gewijde objecten en de priester zelf. Ten tweede ondersteunt het de institutionele autoriteit met behulp van profane elementen, zoals folkloristische wezens. De bevolking gebruikt haar *agency* binnen de sagen om traditionele elementen uit het volksgeloof in leven te houden, juist om haar christelijke ijver te tonen en de religie ten volste te beleven, resulterende in de sagen als Limburgse ‘volksreligie’.²¹¹ In de context van dit onderzoek zal dit proces gezien worden als een soort omgekeerde acculturatie. Antropoloog Edwin Oliver James stelde immers dat acculturatie tweerichtingsverkeer kent: wanneer het christendom zijn sporen nalaat op de volkscultuur, slaagt de volkscultuur er ook in om de christelijke beleving, in ieder geval op lokaal niveau, te beïnvloeden.²¹²

De acculturatie is niet volledig afwezig in het vormingsproces van deze volksreligie. Delumeau stelde immers dat volksreligie een combinatie is tussen de volkse, profane geloofselementen en de voorgeschreven sacrale elementen, vaak tot ongenoegen van de kerkelijke autoriteiten.²¹³ Zo gebruikt Alfons de Cock het voorbeeld van de koortsafbinding. Volgens het heidense geloof kon een koortslidder zijn of haar koorts overdragen aan een heilige boom door er een kousenband, gedragen door de zieke, rond te binden. Toen de bomen door de priesters gekerstend werden en kapellen de functies van de bomen vervingen, werd de kousenband simpelweg rond het tralievenster van de kapel gebonden.²¹⁴ Folkloristen uit de 19de en 20ste eeuw, in Limburg voornamelijk de *Daghet*priesters, meenden dat het volk via hun religieuze beleving, niet voorgeschreven door de kerkelijke elite, de heidense cultuur voortzette in een nieuw, christelijk denkkader.²¹⁵ Volgens deze interpretatie zijn de sagen, waarin vele profane elementen voortleven in een sacrale cultuur, een pure uiting van volksreligie.²¹⁶ De rol van de priester in dit proces is zeer moeilijk te achterhalen, hoewel Stefaan Top in zijn *West-Vlaams Sagenboek* wel degelijk vermeldt dat de priester sagen gebruikte en manipuleerde om het volk afhankelijk van hem te houden. Daarbij werd er van de priester verwacht dat hij inging op verzoeken tot overlezing of bestrijding van zogezegd bovennatuurlijk kwaad, omdat het deel van zijn taak als zielzorger was, wat volgens sommigen zoals student Jos Venken juist leidde tot meer sagen in de vorm van geromantiseerde priesterlijke interventies.²¹⁷ In deze interpretatie is de priester dus niet de etioloog, hij die zoekt naar de oorsprong, maar juist de etiologische verklaring, de oorsprong zelf. Het verwachtingspatroon toont ook weer de invloed van het volk. Uit onderzoek van Kristof Smeyers blijkt dat er een heel aantal gevallen

²¹⁰ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 88; Howard, ‘Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition’, 73, 75; Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 538-39, 673.

²¹¹ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 88, 113; Howard, ‘Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition’, 75.

²¹² Edwin Oliver James, ‘The Influence of Christianity on Folklore’, *Folklore* 58, nr. 4 (1947): 361.

²¹³ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 88.

²¹⁴ Alfons De Cock, ‘Bedevaarten’, in *Volkskunde - 17e jaargang* (Gent: AD. Hoste, 1905), 87-88; Alfons De Cock, *Volksgeneeskunde in Vlaanderen* (Gent: Vuylsteke, 1891), 18-19.

²¹⁵ ‘Oude Volksgebruiken’, 73-75; ‘De Heiligen in Zegsels en Gebruiken’, 173, 175; ‘Algemeene Bemerkingen Over Bijgeloof’, 32.

²¹⁶ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 88; Van Mulder, ‘Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek’, XLI-XLII.

²¹⁷ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274; Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17, 365-67.

hebben plaatsgevonden waarin een priester die weigerde een vermeende bezetene te overlezen, bedreigd werd, specifiek om hem tot bijgelovige praktijken zoals overlezingen te dwingen.²¹⁸ In het Limburgse sagenmateriaal is dit verwachtingspatroon zeker aanwezig, hoewel er geen sprake is van expliciete bedreigingen.²¹⁹

Hoe dan ook tonen de Limburgse sagen dat het christendom, met zowel de priester als christelijke burger als tussenpersoon, een zeer grote invloed had op het vormingsproces. Daarbovenop slaagde de priesters er volgens Venken uiteindelijk in om het bijgeloof, specifiek in hekserij en duivels, effectief te verbannen tot de geschiedenisboeken.²²⁰ Doorheen de tweede helft van de 20ste eeuw beweren de filologische studenten die in verschillende Limburgse gebieden sagen gingen optekenen dat er steeds minder mensen waren die nog in sagen geloofden. Zij die dit wel nog deden, vertelden vaak geen sagen meer, uit vrees om beschimpt en bespot te worden. Hoewel emoties als 'geloof' en 'ongeloof' uiterst moeilijk te achterhalen zijn, is het volgens de studenten een feit dat sagen steeds minder en minder verteld werden naarmate de 20ste eeuw ten einde liep, en zowel folkloristen als burgers wijten dit aan het verlies van het "gelovig gehoor" van de sagenvertellers.²²¹ Student Piet Knabben stelt zelfs dat een sage simpelweg 'vertellen' al een correlatie heeft met erin 'gelooven'.²²²

De ondergang van het geloof in sagen is een spinnenweb met allerlei verschillende oorzaken, van technologische vooruitgang en sociale veranderingen tot communicatie. In de jaren 60 en 70 vindt er echter een markante, plotse breuk plaats onder invloed van het christendom.²²³ In tegenstelling tot het geloof in meer klassieke folkloristische wezens zoals de mare, dat al een tijdje had opgehouden te bestaan, behield de Limburgse bevolking voor 1960 nog actief de overtuiging dat duivels en vooral hekserij nog steeds bestonden. Het volk zelf, alsook enkele filologische studenten, weten dit onder andere aan de dubbele houding van de priester, die het geloof in folkloristische wezens wilde uitroeien maar desondanks ingrepen tegen bovennatuurlijke fenomenen wanneer hen dat gevraagd werd, wellicht door het verwachtingspatroon dat Kristof Smeyers beschreef in zijn onderzoek.²²⁴ In 1968 echter beweerde Venken dat de kerkelijke machten er ook in geslaagd waren om deze vorm van bijgeloof te onderdrukken.²²⁵ Het resultaat is onmiddellijk zichtbaar. Nadat Willy Achten zijn proef schreef in 1971 en bij het merendeel van zijn vertellers al op ongeloof stootte, zelfs wat betreft duivels en heksen, zou de volgende sagenproef nog 14 jaar op zich laten wachten. Deze, geschreven door Eric Meeus, toont ook aan dat het vertellen van heksen- en

²¹⁸ Lemaire en Smeyers, *Een historische blik op duivelsuitdrijvingen*, 11:54-12:24.

²¹⁹ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 215-17.

²²⁰ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17.

²²¹ Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 20-21; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 24; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 44-45, 49-50; Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 2, 55, 99-100.

²²² Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 69.

²²³ Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren', 1, 37.

²²⁴ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 238; Lemaire en Smeyers, *Een historische blik op duivelsuitdrijvingen*, 11:54-12:24.

²²⁵ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 200, 213.

duivelssagen in Tongeren bijna volledig uitgestorven was.²²⁶ Tegen de tijd dat Hilde Schoefs in 1995 heksensagen ging optekenen in Groot-Riemst, kwam ook zij van een koude kermis thuis.²²⁷

De reden voor deze plotse breuk ligt volgens Jos Venken bij de hervormingen van het katholieke doctrine in de vroege jaren 60.²²⁸ Uit verschillende werken blijkt dat het Tweede Vaticaans Concilie, een kerkvergadering ter vernieuwing en modernisering van het katholieke geloof, een grote impact had op de geloofsbelijdenis van de kerk, ook in Vlaanderen door onder andere een einde te maken aan verschillende uiterlijke geloofspraktijken zoals processies.²²⁹ Meer relevant is de modernisering of *aggiornamento* van het geloof, dat resulteerde in een vrijere interpretatie van de Bijbel door theologen, onder andere door demonische wezens vermeld in het boek eerder te zien als symbolen voor het kwaad in plaats van letterlijke, bestaande manifestaties van het kwaad.²³⁰ Dit leidde logischerwijs tot de marginalisatie van de demonologie, waarmee Vaticanum II volgens antropoloog Maia Green dus ook de “*supernatural authority of Catholicism*” ondermijnde.²³¹

De nieuwe kerkelijke doctrine keerde zich tegen het bestaan van bovennatuurlijk kwaad en raakte dus ook haar positie als bovennatuurlijke autoriteit en bestrijder van dit kwaad kwijt. De exorcist als functie verloor aan macht en prestige binnen de rangen van de kerk, het idee dat hekserij slechts een resultaat van overvloedige verbeelding was werd officieel gepropageerd en zelfs het bestaan van de duivel werd in twijfel getrokken.²³² Hij werd net zoals andere demonen gereduceerd tot een symbool, niet langer een wezen dat een waarneembare invloed op menselijk gedrag kan hebben.²³³ Niet elke priester hield zich hieraan, en de fysieke realiteit van de duivel werd na Vaticanum II juist een belangrijk discussiepunt in bepaalde katholieke gemeenschappen. In België bijvoorbeeld bekritiseerde theoloog Marc Fierens de symbolisering van demonen en de duivel. Verder stelde hij dat duivels reduceren tot wetenschappelijk waarneembare zaken zoals gedachten en neigingen de ongrijpbaarheid en het mysterie van het christendom voorbijging. Exorcisme als praktijk bleef, weliswaar gemarginaliseerd, wel bestaan.²³⁴ Ook in de 21ste eeuw affirmeerden

²²⁶ Meeus, ‘Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren’, 1; Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 8, 11, 34, 39, 60, 86, 103, 122, 123, 254, 259.

²²⁷ Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst’, 2.

²²⁸ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17.

²²⁹ Martin Hoondert, Jan Jacobs, en Franck Ploum, ‘Inleiding’, in *Visioenen van het Tweede Vaticaans Concilie*, onder redactie van Martin Hoondert, Jan Jacobs, en Franck Ploum (Heeswijk: Abdij van Berne, 2012), 11-13; Vic Everaet en Johan Van Wiele, *110 jaar Sint-Paulus-paardenprocessie* (Opwijk: De Ridder, 2012), 78; Rik Torfs, *Het Vaticaan: Achter de Schermen van de Kerk* (Tielt: Lannoo, 2024), 18-19, 71-72.

²³⁰ Francis Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity* (Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016), 211; Rudolf Bultmann, *New Testament & Mythology and Other Basic Writings*, onder redactie van Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 4-5, 15, 97.

²³¹ Maia Green, *Priests, Witches and Power: Popular Christianity after mission in Southern Tanzania* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 53; Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, 211.

²³² Francis Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 7-8; Flannery Austin, red., ‘Christian Faith and Demonology’, in *Vatican Council II: More Postconciliar Documents* (Northport: Costello Publishing Company, 1982), 473.

²³³ Marco Innamorati, Ruggero Taradel, en Renato Foschi, ‘Between Sacred and Profane: Possession, Psychopathology, and the Catholic Church’, *History of Psychology* 22, nr. 1 (2019): 2.

²³⁴ Fierens, ‘Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme’, 40; Fierens, ‘In de greep van het kwade: Over duiveluitdrijvingen’, 76, 79.

verschillende pausen een nood aan het geloof in de duivel, hoewel zijn bestaan volgens religie-onderzoeker Nicole M. Bauer en theoloog J. Andrew Doole in de katholieke mainstream, alsook door verschillende theologen, grotendeels als voorbijgestreefd bestempeld werd in lijn met het moderniseringsproces van de katholieke leer.²³⁵ Het Tweede Vaticaans Concilie opende met zijn opvattingen over vrijheid van religieuze beleving de sluis voor verschillende anti-demonologische theorieën die erin slaagden om het christelijke geloof ietwat te “demythologiseren”.²³⁶

Omdat Vaticanum II specifiek opgesteld werd om de geestelijkheid zelfs tot op het niveau van de parochiepriesters te moderniseren, is het dan ook geen wonder dat heksengeloof en duiveluitdrijving niet enkel onder de bevolking, maar ook onder een groot deel van de dorpsherders uitstierf in de jaren 60.²³⁷ Zowel de leidende als begeleide mens nam afstand van het volksgeloof, en de priester, die volgens Stefaan Top sagen juist gebruikte om zijn positie op medisch en intellectueel vlak te versterken bij gebrek aan een betrouwbaar alternatief, liet zagezegd bovennatuurlijke problemen steeds vaker over aan dokters, psychiaters en andere wereldlijke intellectuelen.²³⁸ Interviews met Limburgse priesters tonen dat zij soms ronduit weigerden om nog bijgelovige rituelen zoals belezingen te organiseren, en in 1999 werd exorcisme zelfs verboden voor personen die echt geloofden dat zij aangetast waren door hekserij.²³⁹

Nu één van de belangrijkste actoren in de Limburgse sagen, de priester, na Vaticanum II beweerde niet langer in hekserij te geloven en ook niet meer inging op aanvragen om zagezegd bovennatuurlijk kwaad te bestrijden, verloor de bevolking een substantieel deel van haar vertelstof, met de dood van de sagen tot gevolg.²⁴⁰ De priester verloor zijn autoriteit, wat op het eerste gezicht doet uitschijnen dat hij geen invloed meer kon uitoefenen op de sagen, maar student Jos Venken stelde dat de sagen verdwenen juist omdat de priester zijn autoriteit verloor. Volgens de theorie van K.C. Peeters waren het historische gebeurtenissen die de burgerij aandikte met volksgeloof en verder vertelde als sagen, en Jos Venken beweerde dat de historische kern van sagen over priesters die kwaad bestreden echte priesterlijke interventies waren.²⁴¹ Het verlies van de priesterlijke autoriteit over medische en mentale problemen, zijn weigerachtige houding om nog consistent over te gaan tot overlezing en de marginalisatie, maar niet volledige verdwijning, van het exorcisme zorgden er dus mogelijk voor dat de historische kern van de sagen verdween, met het verdwijnen van de sagen zelf tot gevolg.²⁴² Eric Meeus en Hilde Schoefs beweerden in respectievelijk de jaren 80 en 90 dat

²³⁵ Nicole M. Bauer en J. Andrew Doole, ‘The (Re)Invention of Biblical Exorcism in Contemporary Roman Catholic Discourses’, *Religion & Theology* 29, nr. 1-2 (2022): 5.

²³⁶ Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, 1, 211; Bultmann, *New Testament & Mythology and Other Basic Writings*, 1-3; Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 1.

²³⁷ Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 8.

²³⁸ Valgaerts en Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*, 13; Fierens, ‘Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme’, 44-45; Lemaire en Smeyers, *Een historische blik op duivelsuitdrijvingen*, 07:43-09:05.

²³⁹ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 124; Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 18.

²⁴⁰ Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 8.

²⁴¹ Peeters, *Eigen Aard*, 158; Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17.

²⁴² Victor Van Kerckhove, ‘Bestaat exorcisme nog in Vlaanderen? “Minder magisch dan vroeger en niet zoals in de films”’, VRT NWS, 3 november 2023, <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2023/11/03/exorcisme-rik-torfs/>;

heksenverhalen niet meer verteld werden, en verschillende eerdere studenten verbonden het uitsterven van bepaalde verhalen aan het toenemende ongeloof in de wezens uit de verhalen. Vertellers en zij die wel nog in sagen geloofden durfden hun verhalen niet meer te vertellen tegen een steeds grotere groep ongelovige lieden die beroep deden op wereldlijke helpers zoals dokters en psychiaters, niet langer op bijgelovige praktijken van priesterlijke interventie en overlezing, waardoor de verhalen uitstierven.²⁴³ Het is aannemelijk dat de kerk er eindelijk in slaagde om het bijgeloof uit te roeien, ironisch genoeg door haar eigen geloof te hervormen en haar autoriteit te verliezen tegenover minder bijgelovige, wereldlijke intellectuelen. Van de priester als etiologische verklaring, met andere woorden als 'oorsprong' van de sagen zoals Top en Venken beweren, is in de late 20ste eeuw dus grotendeels geen sprake meer.²⁴⁴

Fierens, 'Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme', 56; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 367.

²⁴³ Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren', 1; Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 2; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 45, 50-52.

²⁴⁴ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

1.2. De christelijke moraal in de Limburgse sagen

Dat de Limburgse sagen vaak de nadruk leggen op het onheil dat de burgers schaaft is duidelijk wanneer men kijkt naar de indeling van sagen in de filologische thesissen en sagenboeken. Academics delen de sagen immers niet in op basis van de hoofdpersoon, maar op basis van welk gruwelijk kwaad of wezen er verschijnt om het volk het leven zuur te maken. Hoewel dit onderzoek zich vooral richt op de priester en zijn interventie binnen de sagen zou de analyse slechts oppervlakkig zijn indien enkel de verhalen waarin de priester fysiek verschijnt, behandeld zouden worden. Zelfs in verhalen zonder verlossing of redding is immers een duidelijk christelijke kern aanwezig in de vorm van moraliteit, daar het kwaad in grote mate verschijnt voor zij die zich kanten tegen het eerbiedige, katholieke leven.²⁴⁵ De luisteraar wordt aangespoord om deze levenswijze niet over te nemen om het lot van de zondige of moreel dubieuze figuren uit de verhalen, geteisterd door menig folkloristisch wezen, te vermijden.²⁴⁶ In sommige gevallen is de sage daarom een belangrijk hulpmiddel, volgens academics zoals studente Hilde Schoefs actief ingezet door de geestelijken, zoals verhalen over terugkerende doden, die ze gebruikten om grafschenners op andere gedachten te brengen.²⁴⁷ In één verhaal verteld door een Hasseltse boer bekent de priester zelfs het bestaan van bovennatuurlijke wezens aan zijn parochianen, specifiek om hen aan te zetten tot het bidden van het Sint-Jansevangelië. De twee broers van wie de landbouwer dit verhaal gehoord had beweerden tegen de woorden van de pastoor in dat wezens als heksen en spoken wel degelijk bestonden, en na aandringen gaf de pastoor toe dat ze inderdaad bestonden, maar dat de religieuze klasse ze niet uitgeroeid kreeg. De pastoor verklaart dat hij hen daarom altijd het evangelië laat bidden na de mis, omdat zij dan beschermd zijn tegen de duistere machten.²⁴⁸ Verschillende onderzoekers, vooral Stefaan Top, zien in de priester dan ook de oorsprong van de christelijke moraal aanwezig in sagen, die volgens hen actief toegevoegd werd aan de verhalen door de clerus.²⁴⁹

De Limburgse sagen, onder invloed van het christendom, spelen de rol van een instrument om waarden en normen over te brengen, wat volgens socioloog Herbert J. Gans een essentieel component is van de *Low Culture* waartoe sagen en folklore in het algemeen behoren.²⁵⁰ Christelijke auteurs, alsook priesters, die zich bezighielden met folklore legden regelmatig de nadruk op de aanwezigheid van bepaalde normen en waarden die zij zagen als inherent christelijk in volksverhalen.²⁵¹ Om hun stellingen te verantwoorden, gebruikten zij discours dat overeenkomt met wat folklorist Alan Dundes de "*devolutionary premise*" noemt.²⁵² De auteurs beweerden in de Limburgse sagen van de 19de en 20ste eeuw overblijfselen te zien van oudere beschavingen, waaronder de Germaanse, wat zij zoals eerder vermeld gebruikten voor

²⁴⁵ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 316.

²⁴⁶ Jozef Droogmans, *Alfons Jeurissen, de Meesterlijke Verteller van de Kempen* (Schoten: Lombaerts N.V., z.d.), 9-10; Florquin, 'De wandelende jood: Een volkskundig onderzoek in ons taalgebied', 12.

²⁴⁷ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 153.

²⁴⁸ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 239, 241.

²⁴⁹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 240-42; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

²⁵⁰ Herbert J. Gans, *Popular Culture & High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste* (New York: Basic Books, 1999), 79.

²⁵¹ Alfons Jeurissen, *Heksendans: Volksoverleveringen uit de Limburgse Kempen* (Brugge: Davidsfonds, 1924), 13; 'Limburgs Oud Wangeloof - De Wilde Jacht', 167; 'Oude Gebruiken', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 3 en 4* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1888), 165-66; 'Wangeloof - Hekserijen', 29, 32.

²⁵² Alan Dundes, *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, onder redactie van Simon J. Bronner (Logan: Utah State University Press, 2007), 167.

Vlaams-nationalistische doeleinden.²⁵³ Wat zij echter nog zagen, waren overblijfselen van een soort oerperiode waarin de gehele mensheid verenigd was als één volk.²⁵⁴ Volgens hen was het uit deze oerperiode dat de verschillende mythologieën van de wereld ontsproten waren, daar zij allemaal hetzelfde verhaal vertellen, het verhaal van de Erfzonde en de val van Adam en Eva, en deze periode was volgens de christelijke volkskundigen dan ook puur christelijk.²⁵⁵ Sinds de val was de originele christelijke gedachte echter bezoedeld en verbasterd, oftewel *devolved*, door volkeren die steeds verder afweken van de 'ware' godsdienst en deze vervormden tot bijvoorbeeld de Germaanse natuurreligie, en zelfs de Islam werd genoemd als een "slecht-begrepen" christendom.²⁵⁶ Christelijke volkskundigen stelden dat de sagen, als herinnering aan de overlevering, de bevolking toch nog een sprankeltje hoop gaf in een duistere tijd van tanende kerkelijke macht, waarmee zij het verlangen toonden om terug te keren naar een tijd waarin de bevolking de enige, ware christelijke boodschap nog echt volgde, typisch voor 19de-eeuwse katholieke historici en academici.²⁵⁷

Een mogelijke verklaring voor waarom christelijke folkloristen en de *Daghet*priesters deze theorie van een christelijke oerperiode zouden propageren is opnieuw te vinden bij Dundes, die stelde dat 19de-eeuwse christelijke folkloristen in het voorhistorische verleden een "golden age" van katholieke waarden zagen om de herinneringen aan deze periode, zogezegd te vinden in de sagen, te promoten in een periode waarin de gelovigheid afnam.²⁵⁸ Volgens deze folkloristen vindt de bevolking in sagen de oude, christelijke waarden terug, en door zich onder te dompelen in de verhalen vinden ze dan ook een vorm van spirituele redding. Het christendom vormt voor hen dus wederom de oorsprong van sagen. Indien de gedachtegang van Dundes gevolgd wordt is de interesse van geestelijken en christelijke folkloristen niet gedreven door een verlangen om het verdwijnen van sagen tegen te gaan, maar om het verdwijnen van de gelovigheid te bestrijden. Om deze theorie te staven gebruikte hij de werken van twee Europese, christelijke folkloristen uit de 19de en 20ste eeuw, specifiek de Zwitserse Carl Jung en de Oostenrijkse Rudolf Steiner, maar zijn analyse was enkel gebaseerd op hun christelijkheid en hun studies van folklore, niet hun afkomst of de historische context van hun naties, waardoor de theorie ook relevant is voor Limburgse katholieke folkloristen, zoals de *Daghet*priesters.²⁵⁹ Deze theorie wordt in België tevens bijgestaan door mediëvist Peter Raedts. Deze beweerde dat de middeleeuwen door conservatieve historici en volkskundigen in de 19de en 20ste eeuw op een soortgelijke manier 'geconstrueerd' werd als een tijd van vroomheid en christelijkheid waarnaar de zondige, verloederde samenleving, een samenleving waarin de kerk steeds meer terrein verloor aan nieuwe ideologieën zoals het socialisme en liberalisme, moest terugkeren.²⁶⁰ Zowel de constructie van de middeleeuwen

²⁵³ Top, "Volkscultuur".

²⁵⁴ 'Heidenleer der Kelten', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 23 en 24* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1908), 55; 'Oude Volksgebruiken', 73.

²⁵⁵ 'De Drakenzage', 12-14, 20-25.

²⁵⁶ Schrijnen, *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore*, 25-26.

²⁵⁷ Schrijnen, *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore*, 25-27, 60; 'De Zagen', 46; 'De Drakenzage', 25; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 150.

²⁵⁸ Dundes, *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, 173.

²⁵⁹ Dundes, *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, 172-73.

²⁶⁰ Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-49; Jan De Maeyer en Emiel Lamberts, 'De ultramontanen en de gildenbeweging 1875-1896: het aandeel van de Confrérie de St.-Michel', in *De Kruistocht tegen het Liberalisme: Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw* (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1984), 227.

als de pre-historische oerperiode hebben als doel om het afzwakkende christendom te versterken, christelijke waarden te verkondigen en een nieuwe christelijke identiteit te scheppen in een moderniserende wereld. Om deze nieuwe identiteit te legitimeren grepen de priesters, net zoals zij deden tijdens hun strijd voor het Vlaams-nationalisme, naar een geschiedkundige periode, eentje die zij zelf construeerden als de oorsprong van de gehele mensheid en een hoogtepunt van christelijke waarden.²⁶¹

In het Limburg van de 19de en 20ste eeuw was 'moraal' een intrinsiek christelijke term, en in de loop van dit hoofdstuk zullen dan ook menige zowel expliciet als impliciet christelijke waarden, of toch diegene die door de folkloristen en priesters als christelijk gezien werden, ontwaard worden in de sagen.²⁶² Voor de priester kunnen sagen dus ook een psychologische functie gehad hebben, namelijk het reguleren van menselijk gedrag zodat de bevolking deze christelijke waarden naleefde.²⁶³

Om te beginnen vertolken talloze verhalen een vrij algemene boodschap, die van de waarde van een godvruchtig leven. Deze boodschap gaat dan meestal ook gepaard met beloning van gewenst, katholiek gedrag en bestraffing van het tegenovergestelde. Deze bestraffing kan zich op verschillende manieren voordoen. In sagen waarin heiligschennis of algemeen ongelovig gedrag vertoond wordt, bijvoorbeeld leken die de mis lezen en hosties uitdelen alsof ze zelf priesters waren, wat volgens het Canoniek recht strikt verboden is, verschijnt er meestal een folkloristisch wezen om de schuldigen de stuipen op het lijf te jagen.²⁶⁴ In het geval van de net vermelde valse priesters is dit een vuurman, die als een grote brand over het veld raast en de groep bijna verbrand. In deze netelige posities is boetedoening of om vergiffenis vragen meestal genoeg om het kwaad af te weren.²⁶⁵ Verhalen over heiligschennis echter kennen vaak een ongelukkiger einde voor de zondige en bevatten meestal ook een dubbele moraal, ten eerste dat heiligschennis zwaar gestraft moet worden, maar ook dat de heiligen bovennatuurlijke macht bezitten die eerbied en verering vereist. Heiligenbeelden die gestolen worden, hebben bijvoorbeeld altijd een manier om terug te vechten, zoals het doen verstijven van de dader, hem vast te zetten tussen de tralies waardoor hij probeert te ontsnappen of hem zelfs te doden.²⁶⁶

Doorheen de sagenonderzoeken zijn verschillende legenden te vinden die het grote belang dat de bevolking hechtte aan heiligenbeelden weerspiegelen, zeker aangezien ze tot aan de late 20ste eeuw nog steeds verteld werden. Een opmerkelijk voorval van een beeld dat zich verzet tegen immoreel gedrag is te vinden in een legende opgetekend in 1971 over een processie van Zutendaal naar Munsterbilzen. Wanneer de processie de grens tussen de

²⁶¹ Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 147-52; Top, "Volkscultuur"; 'De Drakenzage', 25; 'De Zagen', 46.

²⁶² Karin Abrahams, 'Biografie en repertoire van Lice Vreys - Deel I' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1986), 220.

²⁶³ Brian Sutton-Smith, 'Introduction: What is Children's Folklore?', in *Children's Folklore: A Source Book*, onder redactie van Brian Sutton-Smith e.a. (Logan: Utah State University Press, 1999), 5; Bascom, 'Four Functions of Folklore', 346.

²⁶⁴ "Code of Canon Law - Book III: The Teaching Function of the Church", The Holy See, geraadpleegd 22 januari 2025, https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib3-cann756-780_en.html#CHAPTER_I.

²⁶⁵ Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 53.

²⁶⁶ Peeters, *Eigen Aard*, 269; Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 140-41.

gemeenten bereikt, moeten ze gedwongen halt houden. Onder de vier dragers, die allen maagden moeten zijn, bevindt zich immers één meisje dat “niet zuiver” is, oftewel zwanger voor het huwelijk, waardoor het Mariabeeld weigert verder gedragen te worden.²⁶⁷ Het woordgebruik van de verteller impliceert dat het verhaal onveilige seksuele relaties afkeurt met de bewering dat als ze de pil genomen had, deze situatie zich niet had voorgedaan.²⁶⁸ Het vernietigen of op een andere manier schenden van heiligenbeelden, alsook kruisbeelden, wordt verder gedemoniseerd in Bokkenrijderssagen, waar het een vereiste is om toegelaten te worden tot de bende.²⁶⁹ Niet alle verhalen van heiligenbeelden eindigen in bestraffing, aangezien de bovennatuurlijke macht zich ook kan voordoen als bescherming voor godvruchtige zielen. In de gemeente Gingelom werd tijdens de jaren 40 een Marialegende verteld die zich zagezegd achthonderd jaar eerder had afgespeeld. Tijdens de slag bij Steps, een veldslag gevochten tussen het prinsbisdom Luik en het hertogdom Brabant, verdedigde het beeld van O.L.V. van Steps de Luikenaren door de zon te doen draaien, waardoor de Brabanders verblind werden.²⁷⁰

Iets specifiekier dan algemene heiligschennis is het niet naleven van bepaalde Bijbelse doctrines, wijsheden en geboden. Volkskundige Elsbeth Goetz beschreef in een artikel voor het *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* in 1928 hoe sagen gevoelens van schuld weerspiegelen, alsook dat het volk de sagen gebruikt om hun eigen waarden te propageren in de vorm van een soort waarschuwing.²⁷¹ Zij die afwijken van de verwachte normen worden bestraft met de verschijning van kwaadardige wezens. Goetz besprak vooral de verschijningen van duivels, maar de Duitse folklorist Reinhard J. Buss paste deze theorie toe op de *Klabautermann*, een geest die vooral verschijnt bij scheepslieden. Bij de verschillende functies van de *Klabautermann* hoort onder andere het berispen van bemanningsleden die zwaar drinken, vloeken, etc., wat Buss interpreteert als het handhaven van de Bijbelse tien geboden.²⁷²

Ook de Limburgse folkloristische wezens dienen een soortgelijk doel. Een frequent slachtoffer van de wezens is namelijk de stereotiepe dronkaard, die tijdens het nachtelijke zwijmelen door het dorp aangemaand wordt door allerlei bovennatuurlijke gruwelijkheden zoals katten die hem voor eeuwig verwonden, spookhonden en ander gespuis, wat volgens Buss eenzelfde doel heeft als de *klabautermannsagen* en verbonden is met de christelijke moraal.²⁷³ Dronkenschap, in het Bijbelse boek *Efeziërs* bestempeld als een zonde, leidt de protagonist vaak tot het maken van domme beslissingen, een effect van alcohol waar Sint Paulus in het

²⁶⁷ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 416.

²⁶⁸ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 416-18; Truyen, ‘Sagen uit Noord-Limburg’, 140.

²⁶⁹ Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 71-72; Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, 230.

²⁷⁰ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 325; David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War c. 300-1215* (Woodbridge: The Boydell Press, 2003), 176.

²⁷¹ Goetz, ‘Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart’, 129-31.

²⁷² Buss, *The Klabautermann of the Northern Seas: An Analysis of the Protective Spirit of Ships and Sailors in the Context of Popular Belief, Christian Legend, and Indo-European Mythology*, 1-2, 50.

²⁷³ Femke Beerten, ‘Hekserij als Sagenthema in Groot-Beringen en Omstreken - Bijlagen’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2003), 89; Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 58, 73, 80; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 120; Buss, *The Klabautermann of the Northern Seas: An Analysis of the Protective Spirit of Ships and Sailors in the Context of Popular Belief, Christian Legend, and Indo-European Mythology*, 50.

boek extra nadruk op legt volgens theoloog Frank Thielman.²⁷⁴ Fluiten naar een sjofert of vuurbal bijvoorbeeld wordt volgens verschillende proeven bestempeld als uitermate dom en zeker af te raden, maar in Helchteren tartte een ongelukkige dronkaard toch het lot, met een vurige hand in zijn voordeur gebrand tot gevolg.²⁷⁵ De benevelde protagonist wordt in deze verhalen telkens bestraft, soms zelfs expliciet door geestelijken. De geest van een beginnend dronkaard, die dan ook nog eens vloekte naar het spook, tegen de grond geslagen en verstijfd hebben.²⁷⁶ Menig verhaal legt ook een link tussen alcohol en de duivel, met de toverkol als tussenpersoon. Één van de kenmerken van de Heksensabbat is dat alle aanwezigen drinken uit een kelk gevuld met alcoholische dranken.²⁷⁷ Tvenaars maken er tevens een kunst van om op te komen dagen met een pint die nooit leeg raakt of tijdens het kaarten drank, vaak wijn of jenever, op de tafel te toveren met de hulp van de duivel.²⁷⁸

Opvallend echter is dat talloze sagen het consumeren van ‘pintjes’ of ‘borrels’ onbestraft laten.²⁷⁹ De reden hiervoor is te vinden in de interpretaties van de Bijbel, waarin alcohol drinken op zich niet gelijk staat aan het begaan van een zonde, maar verslaving of overvloedige alcoholconsumptie wel degelijk zondig is, op dezelfde manier als voedsel, dat door overvloedig nuttigen leidt tot de hoofdzonde van vraatzucht.²⁸⁰ Drank is niet slecht, te veel drinken wel, en de fysieke realiteit van het 19de-eeuwse België toont dat alcoholverslaving een prangend probleem was waartegen geestelijken zich actief verzetten. Vooral in Vlaanderen kwam de bestrijding van alcoholproblemen uit katholieke hoek. Verschillende anti-alcoholische verenigingen werden opgericht, waaronder eentje in Beringen in 1862 en een Sint-Jan-Berchmansgenootschap in 1886 door de latere kanunnik Jozef-Blasius Senden, soms met het toepasselijke motto “Uti, sed non abuti”, vertaald als “Gebruik, maar met mate”.²⁸¹ Tabak krijgt in sommige sagen een gelijkaardige reputatie als zijnde een product van de duivel of iets dat de duivel zeer begeert en wordt door de kerk ook beschouwd als zondig bij overvloedige consumptie, maar roken is veel minder prominent aanwezig in de vertelschat dan alcoholmisbruik.²⁸²

Daarnaast is het verhaaltje van de terugkerende dode een echte broeihaard voor christelijke waarden, geboren uit het idee dat het christelijke leven niet eindigt bij de dood. Overleden Limburgers keren terug als geesten, als vuurmannen, als mysterieuze lichtjes, etc. omdat zij

²⁷⁴ Frank Thielman, *Ephesians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 355, 358-59.

²⁷⁵ Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 56, 58; Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 47-48.

²⁷⁶ Dreessen, ‘Heksensagen uit Groot-Bilzen - Deel 1: Studie’, 51-52.

²⁷⁷ Beerten, ‘Hekserij als Sagethema in Groot-Beringen en Omstreken - Bijlagen’, 6.

²⁷⁸ Eva Droogmans, ‘Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken - Bijlage’ (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2002), 31-32; Daniëls, ‘Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven’, 270.

²⁷⁹ Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’, 206; Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, 78.

²⁸⁰ Christopher C.H. Cook, *Alcohol, Addiction and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 48; Francine Prose, *Gluttony* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 7.

²⁸¹ Joris Casselman, *Van jeneverellende tot Tournée Minérale: 150 jaar aanpak van alcoholproblemen in Vlaanderen (1868-2018)* (Oud-Turnhout: Gompel & Svacina, 2019), 11-12, 63, 65-67.

²⁸² Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’, 285; *Catechism of the Catholic Church* (Washington, D.C.: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 552.

geen rust kunnen vinden.²⁸³ Anderen keren kort weder om te tonen dat de hemel geen fabeltje is, maar een echte plaats waar men het goed heeft als men goed geleefd heeft, maar het slecht heeft als men slecht geleefd heeft, wellicht om de toehoorders van de sage aan te zetten tot een vrome levensstijl.²⁸⁴ Volgens Stefaan Top toont de hoeveelheid van de sagen al dat de Limburger zich veel bezighield met het hiernamaals, maar wat vooral duidelijk wordt is de angst die de bevolking heeft voor de bestraffing van hun zonden tijdens het leven. Dit deel van het sagenmateriaal vervult dus duidelijk folklorist Patrick B. Mullen's emotionele functie.²⁸⁵

Sagen over terugkerende doden, die zondige figuren als voorbeeld stellen, belichamen samen met de vorige en volgende verhalen ook Brunvand's didactische of waarschuwende functie, daar het sagenmateriaal iemand die breekt met de christelijke geloften bestraft met een eeuwig verblijf op de aarde als ronddwalende geest.²⁸⁶ Het concept van het oneindige als straf, vooral als kenmerk van de hel, kent een eeuwenoude traditie binnen christelijke literatuur als didactisch hulpmiddel, en bereikte een nieuwe populariteit in Vlaanderen gedurende de 18de, 19de en vroege 20ste eeuw met het doorbreken van legendes over de Eeuwige Jood.²⁸⁷ De figuur van de Eeuwige Jood of Wandeljood, een oneerbiedige Israëliet die weigert Christus te laten rusten tijdens diens Kruisweg, werd door de Zoon Gods vervloekt om te wandelen tot de Dag des Oordeels. De legende verspreidde zich ook in Vlaanderen via spotprenten, volksliederen en boeken.²⁸⁸ Volgens enkele getuigenissen in *Resultaten van het Sagenonderzoek in het Centraal Gedeelte van Belgisch Limburg* werd de oude man zelfs gezien in het Limburgse dorp Diepenbeek.²⁸⁹

Het patroon van de eeuwige straf, mogelijk geïnspireerd door de populariteit van de Wandeljood, komt voor in sagenmateriaal betreffende terugkerende doden van over de hele provincie. Bij het merendeel van de verschijningen van geesten en herrezen overledenen wordt hun straf gewijd aan het niet vervullen van een belofte gemaakt tijdens het leven.²⁹⁰ De belofte heeft voor christenen een bindende kracht en moet opgevolgd worden om God trouw te blijven. Meerdere Bijbelse boeken, waaronder *Numeri* en *Deuteronomium*, benadrukken dan ook dat woorden bevestigd moeten worden met daden. Het boek *Ecclesiastes* stelt zelfs dat het beter is om geen belofte te maken dan om er wel één te maken en die te breken.²⁹¹ Sagen geven in verschillende Belgische provincies, waaronder in Limburg, een concrete invulling aan wat er gebeurt indien iemand toch de zonde begaat om terug te komen op zijn of haar woord.²⁹² Daarmee geeft ze niet enkel uiting aan bestaande angsten, maar dwingt zij

²⁸³ Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 90, 92; Andrée Abeels, 'Sagenonderzoek in het kanton St.-Truiden' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1965), 85.

²⁸⁴ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 74.

²⁸⁵ Mullen, 'Modern Legend and Rumor Theory', 105.

²⁸⁶ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

²⁸⁷ Eileen Gardiner, *Visions of Heaven & Hell Before Dante* (New York: Italica Press, 1989), XII-XIII, 6, 160-61, 168, 225.

²⁸⁸ Florquin, 'De wandelende jood: Een volkskundig onderzoek in ons taalgebied', 8, 10.

²⁸⁹ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 19-20.

²⁹⁰ Top, *Limburgs Sagenboek*, 241.

²⁹¹ Robert Buchanan, *The Book of Ecclesiastes: Its Meaning and its Lessons* (Londen: Blackie and Son, 1859), 150, 171-72.

²⁹² Top, *Vlaams-Brabants Sagenboek*, 81-82; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 75-76, 81-82; Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 96; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 87.

eerbied voor de religie en haar doctrine af via angst, wat door Delumeau genoemd wordt als één van de belangrijkste factoren voor de godsdienstige macht.²⁹³

Veelvoorkomend is de vermelding van de bedevaart. Dit kan de redding voor problemen met terugkerende doden zijn, maar de verbroken belofte van op bedevaart te gaan is vaak ook de oorzaak van het probleem. Beide structuren overlappen regelmatig, waardoor de belofte gemaakt werd door een overledene, en de overblijvende familie de bedevaart moet afmaken om hun geliefde rust te bieden.²⁹⁴ Zelfs wanneer er geen sprake is van een belofte om op bedevaart gaan, is de tocht een frequente remedie om de terugkerende dode te bannen. De priester is vaak diegene die deze raad biedt, maar hij kan in bedevaartverhalen nog steeds optreden als verdelgende actor, zoals in een Hasseltse vertelling waarbij enkele boeren gekweld worden door een geest die hun dieren doodt en hun boter verpest. Eerst moeten de protagonisten op bedevaart gaan om een priester te zoeken, waarna de religieuze het spook verdrijft met een handdoek. Dit verhaal toont ook dat geesten en andere wezens niet verdreven kunnen worden met elk alledaags voorwerp. De priester weigert immers twee aan hem aangeboden handdoeken te gebruiken, de eerste omdat deze gemaakt is op een zondag, en de tweede omdat deze geweven is door een vrouw die niet naar de kerk ging, beide tekens van een zondig leven. Zelfs de objecten in sagen zijn dus onderhevig aan de christelijke doctrine en de vroomheid van de maker.²⁹⁵

Deze verhalen hebben een zeer concreet doel dat ondersteund wordt door de geschiedenis van bedevaartsoorden in Vlaanderen en hun promotiecampagnes naar aanleiding van de opkomende antiklerikale volkskundige bladen in de late 19de eeuw. Als reactie op de bladen, die beweerden dat bedevaarten gebruikt werden om de bijgelovige bevolking uit te buiten, zette de klerikale autoriteiten in op allerlei hulpmiddelen om de heiligendevotie te verdedigen tegen liberaal gedachtegoed en religieuze onverschilligheid, waaronder drukwerk ter promotie van bedevaartsoorden. Sporen van het inzetten van bijgeloof om bedevaartsoorden te promoten zijn terug te vinden in de kleine devotieblaadjes die zogezegd aangeraakt waren door relikwieën van heiligen, in bedevaartsboekjes bevattende legenden en heiligenmirakels, alsook in *'t Daghet in den Oosten*, waar de helende bijwerkingen van het water te Hakendover in de verf gezet werden.²⁹⁶ Hierbij aansluitend worden bedevaarten in de sagen ook voorgehouden als middel tegen verschillende bovennatuurlijke verschijnselen, of zaken die in de vroege 20ste eeuw nog moeilijk te bestrijden bleken voor de landelijke Limburgse bevolking. De mare, een plaaggeest die de mensen 's nachts verlamt, zou te bestrijden zijn met een religieuze uitstap naar Heppeneert, vandaag nog steeds een belangrijk bedevaartsoord, en zieke kinderen zouden genezen na een gebed aan de Heilige Drie Zusters te Opgrimbie.²⁹⁷

²⁹³ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 82; Mullen, 'Modern Legend and Rumor Theory', 105-6.

²⁹⁴ Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 89; Jos Pieters, *Diepenbeekse Sagen* (Diepenbeek: Heemkundige Kring Diepenbeek, 1981), 100.

²⁹⁵ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 250; Svetlana M. Tolstaya, 'Christianity and Slavic Folk Culture: The Mechanisms of Their Interaction', *Religions* 12, nr. 7 (2021): 461; Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 90.

²⁹⁶ 'Wetenswaardigheden', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 13 en 14* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1898), 96; Alfons K.L. Thijs, *Komt pelgrims, komt hier: Devotioneel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)* (Leuven: Peeters Publishers, 2020), 97, 137-38.

²⁹⁷ Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 323-24, 504; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 97; Frieda Schlusmans, *Bouwen*

Dit zijn slechts enkele voorbeelden van een breed gamma aan verhalen dat allerlei oplossingen voor allerlei kwalen legt bij de bedevaart. De grote aanwezigheid van het fenomeen binnen de volksverhalen is mogelijk een voorbeeld van Top's theorie dat de kerk sagen gebruikte om haar positie te versterken. De helende en duiveluitdrijvende kenmerken die in sagen aan bedevaarten gegeven wordt kunnen volgens Top als doel gehad hebben om de kerk als medische autoriteit te tonen en zo de invloed van niet-kerkelijke helers tegen te gaan.²⁹⁸ Top stelt echter ook dat de verhalen simpelweg een teken van de succesvolle stimulaties van de heiligencultus in de late 19de eeuw kunnen zijn. Met andere woorden kunnen deze bedevaartsagen zowel oorzaak als resultaat zijn.²⁹⁹ Door de grootschalige promotie van bedevaarten werden zij een integraal deel van het Limburgse culturele leven, en zo dus ook van de Limburgse *vernacular authority*. Dit had uiteraard voordelen voor de kerk, bijvoorbeeld het spijzen van de kerkelijke kas aangezien de souvenirs, bedevaartsboekjes, etc. tegen betaling aangeboden werden, soms zelfs met goedkopere of duurdere edities van bepaald devotieel materiaal om in te spelen op meer of minder kapitaalkrachtige pelgrims.³⁰⁰

Sommige terugkerende doden hebben zwaardere zonden begaan dan het breken van beloftes, en er lijkt geen eind te komen aan de bovennatuurlijke kwellings die de geest veroorzaakt, zelfs niet door een bedevaart. Moordenaars die niet gebiecht hebben voor hun dood teisteren de buurt, grondbezitters die in het leven heimelijk hun gebied probeerden te vergroten door de grensstenen te verleggen moeten de steen voor eeuwig dragen en hebzuchtige graven spoken in hun kastelen.³⁰¹ Ook zelfmoordenaars ondergaan een soortgelijk lot, daar zelfmoord als zonde teruggaat tot de eerste kerkvaders.³⁰² Al deze sagen berispen geweld, hebberigheid en andere zonden en zetten aan tot schuldervaring en boetedoening, twee zeer belangrijke aspecten van de katholieke doctrine die na de Reformatie actief gepromoot werden.³⁰³ Zij die deze zonden begingen werden in de sagen immers de zaligheid ontzegd en met de hel of het eeuwige dwalen bedreigd, wat een duidelijke uiting van Mullen's emotionele en Brunvand's didactische functie van sagen is.³⁰⁴ Het volk uit de angst om niet in de hemel te komen in volksverhalen, en waarschuwen zondige figuren binnen de samenleving voor dit verschrikkelijke lot.³⁰⁵ In deze verhalen speelt de geestelijke ook vaak een cruciale rol. Zielen die een magische schuld verwerven door het schenden van de christelijke ethiek die in de sagenwereld verweven is, kunnen enkel

Door de Eeuwen Heen - Deel 19n 1: Provincie Limburg. Arrondissement Maaseik, Kantons Bree - Maaseik (Turnhout: Brepols, 2005), 562.

²⁹⁸ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

²⁹⁹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

³⁰⁰ Thijs, *Komt pelgrims, komt hier: Devotieel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)*, 87, 103.

³⁰¹ Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 105; Top, *Limburgs Sagenboek*, 64, 71.

³⁰² Ivo Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1957), 122; Mary Clayton, 'Suicide in the Works of Ælfric', *The Review of English Studies* 85, nr. 3 (2009): 339, 342-43.

³⁰³ Daniel E. Thiery, *Polluting the Sacred: Violence, Faith and the 'Civilizing' of Parishioners in Late Medieval England* (Leiden: Brill, 2009), 23, 28-29, 91; Goetz, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 129-30.

³⁰⁴ Clayton, 'Suicide in the Works of Ælfric', 370; Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 91-92.

³⁰⁵ Mullen, 'Modern Legend and Rumor Theory', 105; Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11; Top, *Limburgs Sagenboek*, 244.

verdreven worden met de hulp van de pater of priester.³⁰⁶ In het geval van de hebzuchtige kasteelheer is het echter niet zomaar eender welke priester die opgeroepen kan worden, aangezien een priester die zelf gezondigd heeft niet de macht bezit om spoken te verdrijven, wat wellicht weer wijst op een soort waarschuwend en moraliserende functie van de sage voor priesters.³⁰⁷

Ten slotte zijn er de markante verwijzingen naar allerlei zaken omtrent kinderen en moederschap. Kinderen zijn een frequent slachtoffer van sagenwezens, maar zij zijn ook een belangrijke speler binnen de sagen over vuurgeesten. Een kind dat niet of verkeerd gedoopt wordt zal na de dood transformeren in een dwaallicht, een mysterieus lichtje dat ronddwaalt en zoekt naar iemand die het wil dopen.³⁰⁸ Dit is echter niet alles. Sagen stellen een waarschuwing aan kersverse moeders en zwangere vrouwen om alle contact met heksen te vermijden, op dezelfde manier als hoe moderne sagen nieuwe ouders waarschuwen voor vreemdelingen en babysitters.³⁰⁹ Zelfs een kortstondige aanraking kan de dood van hun kind betekenen, en frequent contact met de heks leidt tot allerlei kwalen, handicaps en ziekten voor het kind.³¹⁰ Deze sagen waren volgens filologisch student Eva Droogmans vaak een manier voor ouders om de schuld van hun overleden kind te verschuiven naar een ander, in dit geval de goddeloze heks. In gebieden waar kindersterfte prevalent was, waren sagen waarin heksen kinderen doden daarom uitzonderlijk talrijk.³¹¹

Stefaan Top schrijft deze elementen toe aan de historische en religieuze context waarin de verhalen ontstonden, specifiek een context waarin de doop veel meer doorwoog in het leven dan in de 21ste eeuw.³¹² Het doopsel is sterk verbonden met de boodschap van de vorige passages, namelijk dat de Limburgers vreesden dat zij de hemel niet zouden mogen betreden door hun begane zonden. Pasgeborenen worden gedoopt om hen te reinigen van de erfzonde waarmee elk kind geboren wordt.³¹³ Met andere woorden zal een kind dat sterft zonder doopsel automatisch de toegang tot de hemel geweigerd worden en in limbo of, zoals kerkvader Augustinus beweerde, in de hel belanden.³¹⁴ Gezien de extreme maatregelen waartoe sommige katholieken bereid waren om hun kinderen in noodgevallen toch nog te laten dopen, bijvoorbeeld door wijwater te injecteren in het geboortekanaal via een speciale spuit, is het duidelijk dat de christelijke bevolking veel belang hechtte aan het doopsel en dat de angst dat hun kinderen uit de hemel zouden gehouden worden zeer sterk was.³¹⁵ Uit een

³⁰⁶ Goetz, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 131.

³⁰⁷ Top, *Limburgs Sagenboek*, 71.

³⁰⁸ Marie-Claire Hermans, 'Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 1966), 38; Jos Sterk, *Hasselt Spookstad 2* (Hasselt: Curinga, 2018), 38-39.

³⁰⁹ Jasmin Dielens, 'Het is echt gebeurd, het stond in de krant: Een onderzoek naar het verschijnen van moderne sagen in de krant Het Laatste Nieuws 1998,1999, 2000' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2003), 6.

³¹⁰ Dreessen, 'Heksensagen uit Groot-Bilzen - Deel 1: Studie', 78-79; Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 81.

³¹¹ Droogmans, 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken', 23.

³¹² Top, *Limburgs Sagenboek*, 244.

³¹³ *Catechism of the Catholic Church*, 325.

³¹⁴ Francis A. Sullivan, 'The Development of Doctrine about Infants Who Die Unbaptized', *Theological studies (Baltimore)* 71, nr. 1 (2011): 3-4, 13.

³¹⁵ Jolien Gijbels, 'Medical Compromise and Its Limits: Religious Concerns and the Postmortem Caesarean Section in Nineteenth-Century Belgium', *Bulletin Of The History Of Medicine* 93, nr. 3 (2019): 315-16.

onderzoek van historica Saar Delameillieure over sterftepatronen in België blijkt dat deze angst niet ongegrond was. Hoewel kindersterftecijfers in het algemeen daalden vanaf 1870, was Limburg de enige provincie waar het aantal overlijdens van kinderen tussen de 1 en 15 jaar kort steeg van 1870 tot 1890, en hoewel zij daarna continu daalden bleven de cijfers veruit de hoogste van heel België vanaf ongeveer 1920.³¹⁶ Geconfronteerd met deze bovengemiddelde kindersterfte is het geen verrassing dat veel sagen de nadruk leggen op het niet of verkeerd dopen van kinderen en de niet-christelijke heks als kinderdoder. Op één Vlaams-Brabants voorbeeld na wordt het dwaallicht in de overige Vlaamse provincies vrijwel nooit gelinkt aan zielen van overleden, ongedoopte kinderen. Wanneer er wel sprake is van ongedoopte zielen die in dwaallichten veranderen, zijn het niet expliciet kinderzielen. Tevens is de heks ook vrijwel enkel een product van een misdoop in Limburg, hoewel het kind als frequent doelwit van de heks even populair is in andere Vlaamse provincies.³¹⁷

Hoewel de priester in deze gevallen, zoals in vele anderen, kan optreden als redder, is hij niet de enige. De Limburgse leek kan ook het heft in eigen hand nemen en zelf de dwaallichten dopen.³¹⁸ Op het eerste zicht lijkt dit vreemd, maar eigenlijk stemt dit overeen met de doctrine van de katholieke kerk. In de katholieke catechismus staat dat in geval van nood, bijvoorbeeld wanneer het kind ten dode opgeschreven is en er geen priester voorhanden is, een leek het kind mag dopen indien hij of zij wijwater gebruikt en de juiste woorden uitsprekt.³¹⁹

Er lijkt echter meer te spelen in deze verhalen dan enkel de vrees om kinderen niet op tijd gedoopt te krijgen die Top aanhaalt.³²⁰ Het is aannemelijk dat priesters en de katholieke bevolking bepaalde verhalen interessant vond vanwege hun katholieke boodschap, namelijk dat slecht moederschap en abortus gestraft worden. Een zeer opvallend voorbeeld hiervan is te vinden in de sagenverzameling van volkskundige Alfons Roeck. In één van de dwaallichtensagen is het mysterieuze lampje het resultaat van infanticide, gepleegd door de moeder. Het ongedoopte kind keerde elke avond terug en zweefde over de straat, tot een barmhartige onbekende het doopte.³²¹ Ook 't *Daghet*, een sterk katholiek tijdschrift, legt extra nadruk op de aard van het dwaallicht als zijnde de ziel van een kind dat nooit geboren werd, niet zomaar een overleden en ongedoopt kind.³²² Gezien de katholieke strekking van het tijdschrift en de tendens, beschreven door Top, van katholieke volkskundigen om materiaal in hun bladen op te nemen, of regelrecht te verzinnen, om bepaalde waarden te verkondigen, is het aannemelijk dat dit een voorbeeld kan zijn van priesterlijke inmenging in sagencirculatie of creatie.³²³

³¹⁶ Saar Delameillieure, 'De epidemiologische transitie in België, 1870-1950: Een kwantitatieve analyse van doodsoorzaken' (Onuitgegeven masterverhandeling, Gent, Universiteit Gent, 2009), 53.

³¹⁷ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 37-38, 82-124; Top, *Vlaams-Brabants Sagenboek*, 42, 85-166; Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 50-52, 55, 101-75; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 50.

³¹⁸ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 44.

³¹⁹ *Catechism of the Catholic Church*, 325; W. Foster Eich, 'When is emergency baptism appropriate?', *The American Journal of Nursing* 87, nr. 12 (1987): 1680.

³²⁰ Top, *Limburgs Sagenboek*, 244.

³²¹ Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 82.

³²² 'Wetenswaardigheden - De Snowboog', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 5 en 6* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1890), 8.

³²³ Top, "Volkscultuur".

De frequente vermelding van kindersterfte, zeker sterfte van ongeboren kinderen in relatie tot heksen, lijkt een verband te leggen tussen miskramen, en in extremere mate zelfs abortus, en het kwade. Zelfs in Limburg werd de sterfte van ongeboren kinderen, alsook hun moeders, soms gewijd aan heksen. Catlijn Pleers, een vrouw uit de gemeente Ham, werd in de 17de eeuw van hekserij beschuldigd, en één van de belangrijkste aanklachten in het proces was dat zij een vrouw en haar baby gedood had door de buik van de vrouw aan te raken.³²⁴ Deze connectie tussen heksen en miskramen gaat terug tot de vroegste invloedrijke werken over hekserij, zoals de *Malleus Maleficarum* of *Heksenhamer*, die heksen verantwoordelijk stelde voor abortus en miskramen door hun kennis van vruchtafdrijvende kruiden of andere ‘duivelse’ machten.³²⁵ Hoewel Roeck beweerde dat de Vlaamse sagenheks van de 19de en 20ste eeuw niet geïnspireerd is door demonologische literatuur en heksenprocessen van de vroegmoderne tijd, is het boek toch waardevol voor dit onderzoek. Roeck stelde namelijk ook dat een heel aantal elementen, de zogezegde ‘constanten’, van de ‘moderne’ sageheks reeds verschillende eeuwen bestonden in het volksgeloof, en vervolgens opgenomen werden door theologen in de *Malleus* en andere werken. Met andere woorden heeft het boek zelf de beeldvorming van de heks in de sagen niet beïnvloedt, maar bevat het verschillende elementen uit het volksgeloof pre-heksenvervolg die aldus Roeck wel hebben bijgedragen tot de beeldvorming van de heks in de 19de eeuw, zoals het heksenkwaad of *maleficium* tegen kinderen, de religieuze methoden van bestrijding, etc.³²⁶

Deze visie van abortus als een vorm van het ultieme kwaad, of de miskraam als resultaat van contact met het kwaad, is ook niet verwonderlijk wanneer de historische context van Limburg, en België in het algemeen, geanalyseerd wordt. De katholieke partijen behaalden een overwicht in het Belgische politieke landschap gedurende grote delen van zowel de 19de als de 20ste eeuw, wanneer het merendeel van de sagen opgetekend werden.³²⁷ Thema's zoals abortus die ingingen tegen de katholieke doctrine, die vanzelfsprekend nauw gevolgd werd door de partijen, werden van tafel geveegd en onder een waas van taboe en schaamte simpelweg niet besproken.³²⁸ Pauselijke encyclieken die de strenge positie van de kerk tegenover abortus, contraceptie en vrijere seksuele beleving handhaafden zoals de *Casti Connubii* en de *Humanae Vitae*, beide ontstaan in een culturele context van dominante morele theologie en katholieke controle over seksualiteit, bepaalden mee het restrictieve abortusbeleid te België.³²⁹ Ook katholieke bevolkingsgroepen zouden deze visie propageren vanuit een conservatief, katholiek denkkader en vrouwen die abortus pleegden bestempelen als moordenaars die aan de straf van het gerecht zouden ontsnappen, maar niet aan de woede van God. Katholieke tijdschriften zoals *De Vrouw in Middenstand en Burgerij* werden hiervoor ingezet, en wanneer deze spraken over vrouwen die abortus aanvroegen, deden zich dan ook markante uitspraken voor, waaronder “zij doodt het kind, zij is een moordenaar” en “hoe zal

³²⁴ Beerten, ‘Hekserij als Sagethema in Groot-Beringen en Omstreken’, 11-13.

³²⁵ Heinrich Kramer, *Malleus Maleficarum*, vertaald door Montague Summers (Londen: The Pushkin Press, 1948), 56, 66, 234.

³²⁶ Alfons Roeck, ‘De Demonologische Heks en de Sage-Heks’, in *Volkskunde - 82e jaargang* (Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1981), 130, 134, 138-39, 160, 164.

³²⁷ Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 411, 413, 558; Top, *Limburgs Sagenboek*, 25-26.

³²⁸ Els Witte, ‘Twintig jaar politieke strijd rond de abortuswetgeving in België (1970-1990)’, *Res Publica* 32, nr. 4 (1990): 429.

³²⁹ Leslie Dewart, ‘Casti Connubii and the Development of Dogma’, in *Contraception and Holiness: The Catholic Predicament*, onder redactie van Thomas D. Roberts (New York: Herder and Herder, 1964), 205, 220; William H. Shannon, *The Lively Debate: Response to Humanae Vitae* (New York: Sheed & Ward, 1970), 3, 105, 110.

God hen beoordelen? Niemand kent het antwoord op deze vraag, maar allen weten dat hij *zal* oordelen.”³³⁰

Een andere mogelijkheid, gebaseerd op de stellingen van Filipijns vergelijkend literatuurwetenschapster Hope Sabanpan-Yu, is dat de veelvuldigheid van sagen waarin heksen kinderen doden een verwerping van feministisch gedachtegoed en alternatieve vrouwelijkheid door de kerk voorstelt. Veroordeelde heksen hadden volgens historicus Fernand Vanhemelryck vaak een lange carrière als kruidenmengster of vroedvrouw achter zich, maar anderen zoals antropologe Myriam Greilsammer wijzen erop dat dit beeld strategisch gecreëerd werd door de kerk en dat er weinig tot geen historisch bewijs voor de connectie tussen vroedvrouwen en hekserij is. Het verband dat de kerk legde tussen heksen en vroedvrouwen maakte volgens de onderzoekster deel uit van een bredere tendens van degradatie van vrouwelijke machthebbers in de Spaanse Nederlanden van de 16de eeuw.³³¹ Door deze vrouwen voor te stellen als kindermoordenaars keurde de katholieke bevolking alternatieve vrouwelijke macht af en versterkten priesters hun positie door de macht van de vroedvrouw over te dragen op de kerk, zo stelt Greilsammer.³³² Soortgelijke antifeministische invloed is te vinden in de Filipijnse mythologie, waar de *manananggal*, een wezen dat zich voedt met foetussen, een soortgelijke connotatie kreeg tijdens de 16de-eeuwse kerstening van het gebied door Spaanse monniken wiens positie bedreigd werd door het bestaan van traditionele priesteressen.³³³ Om de priesteres, die tevens dienst deed als vroedvrouw, alle macht en prestige te ontfangen, verbonden de christelijke geestelijken haar met de folkloristische kinderverslindster.³³⁴

In de Spaanse Nederlanden werd de vroedvrouw als alternatieve vrouwelijke machthebber tijdens de 16de en 17de-eeuwse Contrareformatie onderworpen aan de priester, van wie elke vroedvrouw een attest van goede, katholieke zeden moest verkrijgen voordat zij haar beroep mocht uitoefenen.³³⁵ Een theorie van studente Hilde Schoefs is dat de Limburgse sagen daarom ook gezien kunnen worden als een manier om de overwinning van de kerk op het traditionele, heidense geloof en op alternatieve, vrouwelijke machthebbers, te verankeren in de cultuur, net zoals de folkloristische *manananggal* gebruikt werd om de Filipijnse vrouwelijke machthebbers te bestrijden.³³⁶ Hoewel er geen geschiedkundig bewijs is dat

³³⁰ Denijs Peeters, 'Kinderen of geen kinderen', *De Vrouw in Middenstand en Burgerij* 4, nr. 6 (1954): 3.

³³¹ Fernand Vanhemelryck, *Het Gevecht Met De Duivel: Heksen in Vlaanderen* (Leuven: Davidsfonds, 1999), 188; Myriam Greilsammer, 'The Midwife, the Priest, and the Physician: The Subjugation of Midwives in the Low Countries at the End of the Middle Ages', *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 21, nr. 1 (1991): 320, 323-24.

³³² Droogmans, 'Heksen- en Tovenarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken', 10; Greilsammer, 'The Midwife, the Priest, and the Physician: The Subjugation of Midwives in the Low Countries at the End of the Middle Ages', 290, 299, 308, 320.

³³³ Herminia Meñez, *Explorations in Philippine folklore* (Manila: Ateneo De Manila University, 1996), 86-88, 90-91, 93-94.

³³⁴ Hope Sabanpan-Yu, 'Performing the Body in Filipino Narratives: The Manananggal (Viscera Sucker) in Colonial Literature', *UNITAS* 90, nr. 1 (2017): 57, 64-68.

³³⁵ Vanhemelryck, *Het Gevecht Met De Duivel: Heksen in Vlaanderen*, 171; Greilsammer, 'The Midwife, the Priest, and the Physician: The Subjugation of Midwives in the Low Countries at the End of the Middle Ages', 307-8; August Gaston Homblé, 'Geschied- en Volkskundige Excerpten Omtrent het het "Vroemoersant"', in *De Brabantse Folklore - Jaargang 55* (Dienst voor geschiedkundige en folkloristische opzoekingen, 1977), 249-51.

³³⁶ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 160; Sabanpan-Yu, 'Performing the Body in Filipino Narratives: The Manananggal (Viscera Sucker) in Colonial Literature', 57, 64-68.

vroedvrouwen hekserij of het heidendom bedreven, werd dit beeld van de duivelaanbiddende vroedvrouw sterk gepropageerd in het Europa van de middeleeuwen en vroegmoderne tijd, volgens Greilsammer vanwege hun nauw contact met pasgeborenen.³³⁷ De analyse van priester-dichter Lenaerts was dat de bevolking zich herinnerde hoe het licht van het christendom de duisternis van het heidendom versloeg, en volgens Schoefs was het dit proces van de christelijke triomf waarin de traditionele, soms vrouwelijke, religieuze machten vervangen werden door de priester.³³⁸

Op basis van de talloze sagen die vroom gedrag promoten, immorele acties bestraffen en de bevolking waarschuwen voor het kwaad, dat zichzelf vaak schuldig maakt aan het schenden van de katholieke doctrine, kan er gesteld worden dat de christelijke moraal onherroepelijk deel uitmaakt van de Limburgse *vernacular authority*, zo stelt Stefaan Top, die in de priester ook een etiologische verklaring vindt voor de aanwezigheid van deze morele boodschap. De kerk had in het landelijke Vlaanderen van de 19de en 20ste eeuw een gigantische impact op het dagelijkse leven, die volgens Top ook doordrong in de sagen, maar priesters zoals de *Daghet*auteurs speelden ook actief in op geschiedenis en sagen om katholieke waarden te verkondigen en verdedigen, zo blijkt uit analyses van Top en Peter Raedts.³³⁹ Dat de priesters ook het idee van een christelijke oerperiode, waaruit de sagen ontstaan waren, propageerden toont dat zij tevens optraden als etiologen, onderzoekers naar de vermeende oorsprong van sagen.³⁴⁰

³³⁷ Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft* (Manchester: Manchester University Press, 2003), 183-84; Greilsammer, 'The Midwife, the Priest, and the Physician: The Subjugation of Midwives in the Low Countries at the End of the Middle Ages', 303-4.

³³⁸ 'De Drakenzage', 25; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 224, 365.

³³⁹ Howard, 'Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition', 70; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240-44; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 249, 259, 274; Top, "Volkscultuur"; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 149-52.

³⁴⁰ 'De Drakenzage', 12-14, 20-25; 'Heidenleer der Kelten', 55; 'Oude Volksgebruiken', 73.

1.3. Christelijke sagen en legenden

Om ondanks de ellende waarmee de Limburgse bevolking te maken kreeg toch hoop te kunnen vinden, zochten velen hun troost niet enkel bij het tastbare en zichtbare, oftewel de priester, maar ook het bovenaardse. De wonderlijke verhalen van heiligen zijn belangrijke delen van het Limburgse volksverhalencorpus, en worden dan ook opgenomen in het repertoire van enkele sagenvertellers en verzamelaars als legenden, sagen waarin de “profane” held vervangen wordt door een religieuze figuur om toehoorders te overtuigen van diens macht en diens voorbeeld te laten volgen.³⁴¹ De oorsprong van deze verhalen is echter vaak mysterieus, en volgens sommigen liggen de wortels van de bovennatuurlijke avonturen van heiligen in de voorchristelijke traditie.³⁴² In haar artikel voor het boek *Tradities* schreef Katrijn D’hamers dat het christendom doorheen de geschiedenis meermaals geprobeerd heeft om niet-christelijke rituelen te kerstenen, met paaseieren als voorbeeld. Hoewel haar bewering kort is, toont het voorbeeld van het Paasfeest niet enkel hoe religies versmolten, maar ook hoe een groot deel van de Limburgse legendes van de 19de en 20ste eeuw ontstonden als resultaat van deze versmelting.³⁴³ De *interpretatio christiana*, het plaatsen van heidense elementen in een christelijk referentiekader, is in deze verhalen prominent aanwezig. Een analyse van verschillende artikels uit ‘t *Daghet* geeft een diepere inkijk in hoe volkskundige priesters optraden als etiologen en dachten, of beweerden, dat dit proces zich concreet manifesteerde in de Limburgse sagen via de legenden.

Waarschijnlijk één van de meest interessante voorbeelden die de *Daghet*priesters zagen als de versmelting van het christendom en de Germaanse natuurreligie, alsook een perfect voorbeeld om het fenomeen te verduidelijken, was de legende van Sint-Gertrudis, oftewel Gertrudis van Nijvel, patrones van pelgrims, alsook tegen zinneloosheid en rattenplagen.³⁴⁴ Mede-stichter van het blad Jacob Lenaerts stelde zich in zijn artikel ‘Ste Gertrudis’ de vraag waarom Gertrudis zelfs tot in Duitsland aanroepen werd om op te treden tegen ratten en muizen, aangezien hij hier geen enkel literair bewijs van vond. Daarnaast vertelde hij ook de twee te Limburg meest bekende legendes betreffende de heilige. In de eerste beschermde zij haar minnaar, die zijn ziel aan de duivel verkocht had, door achterop zijn paard te verschijnen wanneer de duivel zijn ziel kwam halen en de boosdoener zo te verdrijven. In de tweede wordt er beweerd dat zielen van overledenen één nacht bij haar logeren, voordat Gertrudis hen naar het hiernamaals begeleidt.³⁴⁵

Op het wederkerende element van de ziel na tonen de legendes geen gelijkenis, en al zeker geen link met de rattenplagen waartegen Gertrudis opgeroepen wordt. Een analyse van de bestaande legenden roept juist meer vragen op. Het antwoord op de verwarrende origine van deze folkloristische verhalen moet dus elders gezocht worden, volgens Lenaerts meer bepaald in de geschiedenis van de provincie, en dan vooral de kersteningsgeschiedenis. Zoals eerder vermeld werd deze kerstening, vooral gedurende het beleid van paus Gregorius I, gekenmerkt

³⁴¹ Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, V; Florquin, ‘De wandelende jood: Een volkskundig onderzoek in ons taalgebied’, 12; Thiery, *Polluting the Sacred: Violence, Faith and the ‘Civilizing’ of Parishioners in Late Medieval England*, 38.

³⁴² Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 314.

³⁴³ Katrijn D’hamers, ‘Macht en onmacht bij tradities in de interculturele samenleving’, in *Tradities* (Leuven: Davidsfonds, 2011), 90.

³⁴⁴ Louis Goosen, *Van Afra tot de Zevenslapers: Heiligen in religie en kunsten* (Nijmegen: SUN, 1992), 166.

³⁴⁵ Lenaerts, ‘Ste Gertrudis’, 18-23; ‘De Heiligen in Zegsels en Gebruiken’, 175.

door het verbinden van heidense goden en christelijke heiligen, alsook het overnemen van bepaalde tempels en tradities in plaats van ze vernietigen, zogezegd om de heidenen de liefde van God te tonen.³⁴⁶ Deze elementen werden vervolgens in een christelijk kader gegoten, waardoor het voor de Germanen makkelijker en aangenamer was om zich te bekeren, gezien de herkenbaarheid van vele verhalen en religieuze componenten, wat overeenkomt met het concept van acculturatie.³⁴⁷ De inhoud van de verhalen veranderde naargelang de evoluerende culturele context, maar de vorm niet.³⁴⁸ Volkscultuur is dus een inherent dynamische realiteit.³⁴⁹ De Gertrudislegende is een zeer archetypisch voorbeeld. Volgens Lenaerts waren de krachten die toegewezen worden aan de heilige, specifiek het begeleiden en beschermen van zielen, niet afkomstig van haarzelf, maar van de Walkuren, Germaanse oorlogsgodinnen die de zielen van krijgers overleden op het slagveld naar de hemel, oftewel het Walhalla brengen.³⁵⁰ De *nomina* of namen veranderden, maar de *numina*, de heilige krachten in de verhalen, bleven hetzelfde.³⁵¹ Zoals Neil Diamond zong in zijn hit single *I Am... I Said*:

*"Well except for the names
And a few other changes
[...]
The story is the same one."*³⁵²

Gertrudis, net zoals de Walkuren, begeleidt volgens de legende overleden zielen naar het hiernamaals. Hier doet zich ook de connectie met muizen voor, aangezien de ziel volgens de Germanen de vorm van slangen, vogels of muizen aannam.³⁵³ Het standpunt van Lenaerts was dus dat het christendom, wellicht via het acculturatieproces, het beeld van de muis als symbool voor de ziel later overgenomen zou hebben.³⁵⁴ Het verdrijven van muizen zou dus een overblijfsel kunnen zijn van het begeleiden van zielen in de vorm van muizen. Deze theorie wordt nog sterker wanneer het element van de Gertrude-minne aangehaald wordt. Net voordat Gertrudis' minnaar vertrok om zijn ziel aan de duivel te geven, gaf Gertrudis hem een laatste afscheidsdrank die zijn ziel zou beschermen. Ook dit is te vinden in de Walkuremythes van de *Edda*, waarin de Walkuren drank schenken aan de zielen van gevallen krijgers in het Walhalla. Volgens Lenaerts ligt de etiologische verklaring voor wat hij als de *survival* van Germaanse elementen ziet dus in de christelijke geschiedenis, meer specifiek de kerstening.³⁵⁵

Sint Gertrudis is niet de enige heilige aan wie de *Daghet*auteurs meenden dat er gekerstende heidense kenmerken toegeschreven werden. Zij stelden dat het rode haar en de hamer van

³⁴⁶ Bede, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, vertaald door A.M. Sellar (Londen: G. Bell and Sons, 1917), 67.

³⁴⁷ Barnett e.a., 'Acculturation: An Exploratory Formulation', 974.

³⁴⁸ Valgaerts en Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*, 12.

³⁴⁹ Top, 'Inleidende beschouwingen tot het wezen, het doel en de methodes der moderne volkskunde', 136.

³⁵⁰ Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 24.

³⁵¹ Valgaerts en Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*, 12.

³⁵² Neil Diamond, *I Am... I Said*, CD (Uni Records, 15 maart 1971).

³⁵³ H.A. Guerber, *Noorsche mythen uit de edda's en de sagen*, onder redactie van Henri W.P.H.E. van den Bergh van Eysinga (Zutphen: W.J. Thieme & Cie, 2010), 25.

³⁵⁴ Beryl Rowland, *Animals With Human Faces: A Guide to Animal Symbolism* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1973), 52, 128.

³⁵⁵ Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 22, 24-25; Henry Adams Bellows, red., *The Poetic Edda* (New York: The American-Scandinavian Foundation, 1923), 99.

de dondergod Thor werden overgenomen door Sint Olaf, wiens legende waarin hij een draak doodt, zoals afgebeeld op een altaar in de Marienkirchen te Lübeck, ook gelijkenissen vertoonde met de verhalen waarin Thor de Midgaardslang dood.³⁵⁶ De draak in de legende stelde volgens een anonieme auteur het heidendom voor dat Olaf, met zijn bekering tot het christendom, versloeg.³⁵⁷ Overigens onderging Sint-Donatus, vereerd in verschillende Limburgse gemeenten, eenzelfde geval van spontane roodharigheid en associatie met rommelende weerstoestanden.³⁵⁸ Daarnaast werd de folkloristische Wilde Jacht, een processie van geesten die 's nachts te paard door de lucht daveren, verbonden met een grote schare aan figuren, van Robin Hood tot Diana, en van de Germaanse oppergod Wodan tot verschillende heiligen.³⁵⁹ Zo noemde *'t Daghet in den Oosten* zowel Sint Michiel als Sint Maarten als aanvoerders van de jacht.³⁶⁰

De analyse van de *Daghet*auteurs spitste zich ook verder toe op de versmelting van Sint Michiel, Sint Maarten en Wodan, en propageerde dus zelf ook het idee van acculturatie tussen Germaanse en christelijke elementen als etiologische verklaring voor de Vlaamse sagenschat van de 19de en 20ste eeuw. De anonieme auteur van het artikel 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken' beweerde dat verschillende kerken gewijd aan Sint Michiel voordien Wodantempels waren, wat het kersteningsbeleid van paus Gregorius I illustreerde. Daarbij werd Michiel net zoals Wodan gezien als een *psychopompos*, een begeleider van de zielen naar het hiernamaals.³⁶¹ De link tussen Sint Michiel en Wodan bouwde tevens verder op het verhaal van Sint Gertrudis. De zielen van de overledenen overnachtten eenmalig bij haar, om dan door Michiel naar het paradijs gebracht te worden.³⁶² De auteur baseerde zijn verbinding van Wodan en Sint Maarten vooral op de schimmel die zowel de heilige als Wodan, in de vorm van Sleipnir, zagezegd berijden.³⁶³ In sommige contreien kreeg de Wilde Jacht zelfs de naam 'Martinsjacht'.³⁶⁴

De vorige paar legenden waren volgens Fernand Beckers slechts één van twee verschillende soorten legenden, namelijk diegene waarin de heilige op een "heidens patroon" geborduurd werd.³⁶⁵ Doorheen de sagenproeven opgesteld in de tweede helft van de 20ste eeuw vinden we echter ook een aantal voorbeelden van de tweede soort die Beckers aanhaalde, de

³⁵⁶ Georges Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, onder redactie van Einar Haugen (Berkeley: University of California Press, 1973), 61, 125; Lenka Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier* (Leiden: Brill, 2014), 580.

³⁵⁷ 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', 192; Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier*, XXVI-XXVII, 2-3.

³⁵⁸ Valgaerts en Machiels, *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*, 24-25; Katrien Verwinnen, "Sint-Donatuskapel", Inventaris - Onroerend Erfgoed, 2015, <https://inventaris.onroerenderfgoed.be/erfgoedobjecten/300763>; Schlusmans, *Bouwen Door de Eeuwen Heen - Deel 19n 1: Provincie Limburg. Arrondissement Maaseik, Kantons Bree - Maaseik*, XLI.

³⁵⁹ Alexei Monroe, 'The Wild Hunt: Nationalistic Anarchism and Neofeudalism Unleashed', *Third Text* 32, nr. 5-6 (2018): 622; Ronald Hutton, 'The Wild Hunt and the Witches' Sabbath', *Folklore* 125, nr. 2 (2014): 161-62.

³⁶⁰ 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', 175-76.

³⁶¹ Darrell D. Hannah, *Michael And Christ: Michael Traditions and Angel Christianity in Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 46-47; Wayland Skallagrímsson, *Odin's Way in The Modern World* (California: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013), 1-3; 'Oude Volksgebruiken', 74.

³⁶² 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', 176.

³⁶³ Clement A. Miles, *Christmas in ritual and tradition, Christian and Pagan* (Londen: T. Fisher Unwin, 1912), 200, 206.

³⁶⁴ 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', 175-76.

³⁶⁵ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 314.

stichtende legende, waarin het ontstaan van specifieke plaatsen of gebouwen, of de naam gegeven aan deze plaatsen, toegeschreven wordt aan een heilige. Volgens de Limburgse bevolking was de hei rondom de Demer bijvoorbeeld een resultaat van Sint Pieter, die na een wandeling met Jezus langs de rivier “Hei, laat ons maar teruggaan” gezegd zou hebben, en de grafheuvel te Millen zou opgerezen zijn als een soort kussen voor Sint Servaas, die tijdens zijn reis van Tongeren naar Maastricht even wilde rusten.³⁶⁶ Deze legenden zijn waarschijnlijk voorbeelden van de cognitieve functie van volksverhalen zoals ze gedefinieerd werd door Japans-Amerikaans socioloog Tamotsu Shibutani, en later uitgebouwd door Patrick B. Mullen.³⁶⁷ Volgens Shibutani zal de mens, wanneer hij verkeert in een situatie die hij niet volledig begrijpt, het onbekende proberen in te vullen aan de hand van het vertrouwde.³⁶⁸ In een tijd waarin de wetenschap minder ver gevorderd was, kan deze tendens in combinatie met de stichtende legende geïnterpreteerd worden als de mens die, niet wetende waar de naam van zijn stad of dorp vandaan komt, een invulling geeft aan het mysterie met behulp van het christendom, wat voor hem dagdagelijks en bekend is. De analyse van Stefaan Top in zijn *Limburgs Sagenboek* beaamt dit en stelt dat de Limburgers van de 19de en 20ste eeuw hun bescherming zochten bij de tradities die hen een houvast boden, vooral het christendom.³⁶⁹ De oorsprong van namen en plaatsen werd via de volksverhalen toegekend aan het christendom, en versterkte dus de greep van de religie op het leven door een manipulatie van bestaande, menselijke tradities voor het valideren van religieuze instituties, wat volgens William R. Bascom één van de functies van folklore is.³⁷⁰

Op de stichtende legende na waren er menige legenden die het aanzien van het christendom versterkten, maar minder theorie en interpretatie vergen. De overgrote meerderheid van de legenden betreffende heiligen en vooral beelden van Jezus of Maria tonen hoe de religieuze figuren met bovennatuurlijke krachten de mens van het onheil redden. In Tongeren bijvoorbeeld werd in 1985 een legende opgetekend over een ziek kind. Nadat de moeder een gebed wijdde aan een Mariabeeld in de Onze-Lieve-Vrouwebasiliek zou het kind volgens de legende genezen zijn.³⁷¹ Sommige beelden keerden zelfs na verwijdering en vernietiging terug als permanente aandenkens van de kracht van het christelijke geloof, of bestraffen personen die ze probeerden te verwijderen, zelfs wanneer de personen in kwestie het goed bedoelden.³⁷² De thesis *Sagen uit Zuid-Limburg* bevat een legende over het Lievenvrouwe van de Beekstraat in Sint-Truiden, dat zelfs na kapotgeslagen te worden door dronken sansculotten tijdens de Franse overheersing de volgende dag volledig intact op haar originele plaats verscheen.³⁷³ Het doel van deze sagen is gelijkaardig aan dat van het opnemen van relieken in een kerk of klooster, namelijk het aantrekken van gelovigen, het aanzetten tot vereren en eventueel het verzekeren van inkomsten.³⁷⁴ Legendes over heiligenbeelden kunnen daarom ook gezien worden als een voorbeeld van de communicatie, die tot ongeveer het einde van de 19de eeuw een mondeling karakter had en gebruikt werd door de clerus om

³⁶⁶ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 45; Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen’, XIII.

³⁶⁷ Mullen, ‘Modern Legend and Rumor Theory’, 108.

³⁶⁸ Shibutani, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, 37.

³⁶⁹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 252-53.

³⁷⁰ William R. Bascom, ‘Folklore and Anthropology’, *The Journal of American Folklore* 66, nr. 4 (1953): 284.

³⁷¹ Meeus, ‘Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren’, 565-66.

³⁷² Peeters, *Eigen Aard*, 269; Truyen, ‘Sagen uit Noord-Limburg’, 139.

³⁷³ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 327-28.

³⁷⁴ Wilfrid Bonser, ‘The Cult of Relics in the Middle Ages’, *Folklore* 73, nr. 4 (1962): 236.

hun religieuze boodschap krachtiger te maken en de burgerij naar de kerk te lokken.³⁷⁵ De zogezegde “*mystic potency*” die auteurs als Ernest Brehaut toekennen aan de goedaardige geesten die in de relieken huizen is vergelijkbaar met de bescherming waarmee vele heiligenbeelden de gelovigen volgens de Limburgse sagen zegenen na eerbied en verering, en stimuleren dus de verering.³⁷⁶ Stefaan Top noemt legenden zelfs uitdrukkelijk “promotietechnieken”, geconstrueerd door de kerk met een specifiek doel, waarmee hij toont dat de kerk en haar dienaars zelf de oorsprong van de legenden vormden, aangezien zij de verhalen volgens hem verzonnen om de heiligencultus te versterken.³⁷⁷ Zulke legenden en mirakelverhalen steunen ook op de eerder besproken interpretatie van mirakels als christelijke magie, gebruikt door missionarissen om de lokale magie te overtreffen en nog niet gekerstende volkeren te bekeren, bijvoorbeeld in Belgisch Congo, waar de missionarissen de plaatselijke bevolking wisten te converteren door het gebruik van zogezegde magie, in feite medicijnen, om ziekten te genezen waartegen de traditionele Congolese spirituele genezers of *nganga nkisi* niet opgewassen waren.³⁷⁸

Nog andere legenden vervullen Brunvand’s concept van “*poetic justice*”, waarbij een oneerbiedig persoon gestraft wordt, in dit geval door een heilige.³⁷⁹ Ondanks de verschillen qua context en inhoud tussen ‘moderne sagen/*urban legends*’ en ‘traditionele sagen/legenden’ vertonen de verhaaltypes een aantal gelijkenissen waardoor Brunvand’s theorieën toepasbaar zijn op de verhalen besproken in deze proef. Net zoals de traditionele sagen tonen *urban legends* volgens Stefaan Top de mens in een kwetsbare, belaagde vorm, worden zij mondeling overgeleverd en wellicht het belangrijkste van alles, weerspiegelen zij het dagelijkse leven. Beide soorten sagen tonen dus de angsten en waarden die spelen in de samenleving.³⁸⁰ Wat die waarden en angsten precies zijn verschilt uiteraard, maar de functie van de verhalen is in essentie gelijk. Waar de *urban legend* waarschuwt voor bijvoorbeeld losbandig seksueel gedrag en contact met vreemden, bestraft de traditionele sage heiligschennis en godslastering.³⁸¹ Wanneer een Neeroeterse boer weigert mee te gaan naar de Willibrorduskerk te Olmen, naar eigen zeggen omdat de heilige enkel goed is om iemand zweren te geven, wordt hij toepasselijk gestraft met zweren op het zitvlak.³⁸² Zoals Buss toonde in zijn werk over de *Klabautermann* is het spelen met de tien geboden ook absoluut geen goed idee, daar een Limburgse man die de naam van de heer oneerbiedig in de mond neemt letterlijk neergebliksemd wordt.³⁸³ Op hun eigen manier versterken deze legenden de

³⁷⁵ Van Mulder, ‘Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek’, XXXIII.

³⁷⁶ Gregorius van Tours, *History of the Franks*, vertaald door Ernest Brehaut (New York: Columbia University Press, 1916), xix; ‘Het Evenbeeld’, in ‘*t Daghet in den Oosten - Jaargangen 7 en 8* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1892), 2.

³⁷⁷ Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

³⁷⁸ Maarten Langhendries en Reinout Vander Hulst, ‘Health Care: The Jewel in Belgian Colonization’s Crown’, in *Colonial Congo: A History in Questions*, onder redactie van Idesbald Goddeeris, Amandine Lauro, en Guy Vanthemsche (Turnhout: Brepols, 2024), 263-65.

³⁷⁹ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11.

³⁸⁰ Stefaan Top, ‘Modern Legends in the Belgian Oral Tradition’, *Fabula* 31, nr. 3-4 (1990): 275, 278.

³⁸¹ Meulemans, ‘Over gevaarlijke gekken, viezigheid in voedsel en andere vreemde zaken: Een onderzoek naar de kennis en de verspreiding van moderne sagen bij jongeren’, 1, 3, 6-8.

³⁸² Truyen, ‘Sagen uit Noord-Limburg’, 144-45.

³⁸³ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 321; Buss, *The Klabautermann of the Northern Seas: An Analysis of the Protective Spirit of Ships and Sailors in the Context of Popular Belief, Christian Legend, and Indo-European Mythology*, 50.

perceptie van het christendom bij een bijgelovige bevolking en houden zij de bevolking afhankelijk van de geestelijke klasse en haar doctrine.³⁸⁴

Een laatste reeks legenden waarin de theorieën van Lenaerts, Brunvand, Goetz en Howard culminerend, duikt op in *Sagenonderzoek in het Kanton Tongeren* door Marie-Ghislaine Dreezen. Deze bevat een breed gamma aan legenden betreffende de Heilige Evermarus, een nogal onbekende heilige die jaarlijks vereerd wordt in het Tongerse dorp Rutten.³⁸⁵ Volgens de belangrijkste legende, die de dood van Evermarus weergeeft, sterft de heilige in het Ruttebos tijdens een aanval van de bandiet en stroper Hacco, nadat de heilige een nacht had doorgebracht in diens kasteel onder bescherming van Hacco's godvruchtige vrouw.³⁸⁶ Dit verhaal wordt tijdens de Sint Evermarusfeesten nagespeeld als het zogenoemde 'Evermarusspel' of 'martelarenspeel'.³⁸⁷

Wat de Evermaruslegende zo boeiend maakt voor dit onderzoek is haar gelijkenis met de Germaanse mythologie, wat door volkskundigen nogmaals gezien werd als een bewijs van de acculturatie van het Germaanse geloof door het christendom. Dreezen beschrijft de legende dan ook als een "verkerstende heldensage".³⁸⁸ Het verhaal toont een duidelijke overlapping met de verhalen van een held uit de Germaanse *Völsunga-saga*, Siegfried, die later verscheen in het middeleeuwse gedicht *Nibelungenlied*.³⁸⁹ De vergelijking tussen Siegfried en Sint Evermarus werd reeds gemaakt door Waals historicus Henri Gregoire, die in zijn hypothese stelt dat Hagen, de fameuze moordenaar van Siegfried, en de Niebelungen, zijn dwergachtig volk, hun oorsprong te Tongeren vonden.³⁹⁰ Gregoire verantwoordde zijn stelling door 'van Tronje' of 'van Tronege', Hagen's bijnaam, te verbinden met 'Tongeren', in plaats van de traditionele interpretatie dat de bijnaam verwijst naar 'Troje' of de 'colonia Traiana' aan de Nederrijn.³⁹¹ Gezien de populariteit van de dwerg- en kabouterachtige Alvermannen in Zuid-Limburg is deze theorie wellicht niet zo ver gezocht als eerst lijkt. Volgens deze theorie nam de mysterieuze figuur Hacco de rol van Hagen over.³⁹² Het verhaal van Sint Evermarus vertoont ook opvallende gelijkenissen met dat van de Germaanse held Siegmund, Siegfried's vader, die door het bos reizend stoot op het huis van Hunding en diens vrouw, Siegelinde. Siegelinde laat hem overnachten, maar wanneer de dageraad aanbreekt dood Hunding de held.³⁹³ Het Evermarusspel zou dus, net zoals de legende van Sint Gertrudis, een christelijke versie zijn van bestaande, heidense verhalen, of op z'n minst het toeschrijven van daden en elementen van heidense helden aan heiligen als deel van de acculturatie.³⁹⁴

³⁸⁴ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 274.

³⁸⁵ 'Sint-Evermarusfeest Rutten', Immaterieel Erfgoed, geraadpleegd 18 januari 2025, <https://immaterieelerfgoed.be/nl/erfgoederen/sint-evermarusfeest-rutten>.

³⁸⁶ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 517-18.

³⁸⁷ 'Martelarenspeel', Sint Evermarus, 2017, <http://www.evermarus.be/index.php/martelarenspeel>.

³⁸⁸ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 480.

³⁸⁹ H. Halliday Sparling, red., *Völsunga saga: The story of the Volsungs and Niblungs, with certain songs from the Elder Edda*, vertaald door Eiríkur Magnússon en William Morris (Londen: Walter Scott, 1888), xxxv-xxxvi.

³⁹⁰ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 480-81; Daniel Bussier Shumway, vert., *The Nibelungenlied* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1909), xxx, xxxii.

³⁹¹ Shumway, *The Nibelungenlied*, 324.

³⁹² Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 3, 481.

³⁹³ Alfred Forman, *The Nibelung's Ring: English Words to Richard Wagner's Ring Des Nibelungen* (Londen: Schott & Co, 1877), 85-105, 138-40.

³⁹⁴ Barnett e.a., 'Acculturation: An Exploratory Formulation', 974; Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 23-25.

Ettelijke andere Evermaruslegenden lijken de functies die Brunvand en Howard aan sagen hechten te vertegenwoordigen. In het geval van Brunvand's theorieën betreffende *urban legends* komt vooral het idee van de sage als waarschuwing, oftewel de didactische functie naar boven.³⁹⁵ Verschillende versies van hetzelfde verhaal tonen immers hoe machthebbers, waaronder pastoors en burgemeesters, het Evermarusfeest willen verplaatsen naar een andere dag of de tekst willen aanpassen, waarna zij prompt overlijden.³⁹⁶ Volgens een Ruttense sage is één van de slachtoffers van dit voorval niemand minder dan *Daghetstichter* August Cuppens.³⁹⁷ Diens biografie vermeldt wel degelijk dat de man stierf op de dag van zijn vernieuwde versie van het eeuwenoude Sint Evermarusspel, inclusief de bewering van enkele "zwarte profeten" dat dit een straf was voor het peuteren met de tekst, wat hoogstwaarschijnlijk de voedingsbodem voor de sage vormde.³⁹⁸ De vertellers van deze specifieke sage beaamen dat dit het geloof in de macht van Sint Evermarus versterkte, maar met de theorie van Brunvand in het achterhoofd is het mogelijk dat de dorpingen van Rutten de legende verkondigden om autoriteiten ervan te weerhouden hun tradities te veranderen. Het overlijden van zij die dit toch proberen, zoals Cuppens, is dan ook een voorbeeld van Brunvand's "*poetic justice*".³⁹⁹ Gelijkaardige verhalen verschijnen in andere steden waar de liberalen aan de macht komen en proberen de godsdienst volledig af te schaffen, met allerlei botbreuken tot gevolg.⁴⁰⁰ Deze verhalen geven een zeer expliciete uiting aan de ideeën van Howard, aangezien de burgers dat wat voor hen belangrijk is, de Evermarusfeesten, opnemen in en verdedigen via de legenden, met een duidelijke vermenging van het schuldbegrip.⁴⁰¹

De analyse van de beschreven legenden beaamt de stelling van socioloog en folklorist Albert Marinus dat folklore belangrijk is voor de godsdienstwetenschappen, en priester Jos Schrijnen voegde hier de religieuze geschiedenis aan toe.⁴⁰² De folklore kan volgens christelijke volkskundigen meer inzicht geven in de oorsprong van verschillende kenmerken en verhalen van heiligen en geeft tevens een beeld, in de vorm van primaire bronnen, van hoe de Germaanse volkscultuur en de christelijke religie in de 8ste en 9de eeuw verenigd werden.⁴⁰³ Het overleven van deze kenmerken, die anders wellicht verloren zouden zijn gegaan onder druk van de nieuwe religie, is tevens van onschatbare waarde voor zowel folkloristen als godsdienstwetenschappers.⁴⁰⁴ Daarnaast verklaart de vermenging of vermeende vermenging eventueel de interesse van verschillende geestelijken zoals de *Daghetjongens* om folkloristische elementen te zoeken en op te tekenen, precies om de oude verhalen om te

³⁹⁵ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11.

³⁹⁶ 'Limburgsche Heiligen - Nog Over Sint Evermar', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 5 en 6* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1889), 63.

³⁹⁷ Cuppens, 'De eerste "'t Daghetjongens"' en Guido Gezelle', 6; Cuppens, *August Cuppens: Het legendarisch pastoorke van Loksbergen*, 313.

³⁹⁸ Cuppens, *August Cuppens: Het legendarisch pastoorke van Loksbergen*, 318; Cuppens, 313.

³⁹⁹ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 519; Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11.

⁴⁰⁰ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 319-20.

⁴⁰¹ Goetz, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 129-30; Howard, 'Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition', 75.

⁴⁰² Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 15; Schrijnen, *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore*, 63-64, 277.

⁴⁰³ van der Essen, *De Gulden Eeuw Onzer Christianisatie VIIe-VIIIe Eeuw*, 6.

⁴⁰⁴ 'Wangeloof - Hekserijen', 32.

buigen naar een christelijk wereldbeeld, precies zoals de auteur van 'De Drakenzage', alsook verschillende christelijke historici en volkskundigen met de middeleeuwen, deden.⁴⁰⁵

De legenden tonen ook de duidelijke scheiding aan die christelijke auteurs en missionarissen maken tussen legenden en andere soorten volksverhalen. De belangrijkste bron betreffende de religie van de voorchristelijke Limburgers is voor hen immers de Edda, die volgens een anonieme *Daghet* auteur specifiek opgesteld werd door christenen om de bestaande mythologie te bewaren als volksverhalen in plaats van als godsdienstige overleveringen.⁴⁰⁶ Met andere woorden werden de Germaanse goden en mythologische figuren ontheven uit hun mythologische positie en gereduceerd tot slechts volksgeloof en sagenpersonages, en hun typische kenmerken werden overgenomen door heiligen van de 'ware' godsdienst, waar de Germaanse equivalenten slechts afkooksels van zijn, zo beweren de christelijke auteurs.⁴⁰⁷ In de legendes worden de 'ware' godsdienst en de christelijke waarden van het Limburgse volk dan ook sterk weerspiegeld.⁴⁰⁸ Deze teneur is vrij algemeen in 't *Daghet* en in andere volkskundige werken opgesteld door geestelijken en katholieke gelovigen in de 19de en 20ste eeuw. De stellingen ondersteunen immers wat Stefaan Top ziet als het overkoepelende doel van deze volkskundigen, continuïteit aantonen tussen het Germaanse geloof en de Vlaamse, katholieke cultuur van hun tijd om de Vlaamse identiteit te legitimeren en het katholicisme deel uit te laten maken van deze identiteit.⁴⁰⁹

Ook wakkerden de legenden de religiositeit van het volk verder aan. Volgens historicus Jonas Van Mulder was de toename aan drukwerk over heiligen vanuit religieuze instituties en personen in de 19de eeuw een directe reactie op de menige, vaak liberale en antiklerikale studies van folklore en sagen die in deze periode opkwamen. Via volkskunde bestreden liberale en katholieke actoren elkaar, en beiden wilden aantonen dat zij als enigen de 'correcte' boodschap hanteerden, een wetenschappelijke, antiklerikale boodschap in het geval van de liberale volkskundigen, en een conservatieve, ultramontane boodschap in het geval van hun katholieke collega's.⁴¹⁰ Het is daarom niet ondenkbaar dat, zoals Stefaan Top beweert, de kerkelijke instanties niet enkel reactie leverden via confessioneel drukwerk, maar ook inspeelden op en meespeelden in de sagen zelf vanuit een expliciet christelijk kader en met meer christelijke invloeden om de positie van het christendom binnen de samenleving te verdedigen tegen de liberale bedreiging. Het religieus-getinte *Daghet*, geschreven door geestelijken met de uitdrukkelijke bedoeling om het christendom te doen heropleven, is binnen Limburg waarschijnlijk het duidelijkste voorbeeld.⁴¹¹ Top beweert dat het gebrek aan

⁴⁰⁵ Van der Meulen-Corens, "t *Daghet* in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 6, 81; 'Limburgsch Oud Wangeloof - Kabouters', 11; 'De Drakenzage', 24-25; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 146, 150.

⁴⁰⁶ 'De Edda', in 't *Daghet* in den Oosten - Jaargangen 13 en 14 (Hasselt: Michiel Ceysens, 1898), 162.

⁴⁰⁷ Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 23; Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 160.

⁴⁰⁸ Jeurissen, *Heksendans: Volksoverleveringen uit de Limburgse Kempen*, 13.

⁴⁰⁹ Joris Gerits, 'Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg', *Ons Heem* 46, nr. 4 (1992): 254-55, 261, 263; Top, "Volkscultuur"; Peter Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', *Tijdschrift voor Theologie* 30, nr. 2 (1990): 147, 149-50.

⁴¹⁰ Van Mulder, 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek', XXXIX.

⁴¹¹ Lenaerts, 'Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg', 165; Van der Meulen-Corens, "t *Daghet* in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 182; Top, 'Volkskunde', 3542.

een betrouwbaar alternatief voor bestrijding van zogezegd bovennatuurlijke fenomenen ervoor zorgde dat de priester hierin op kon inspelen en zichzelf kon profileren als de grote autoriteit op vlak van het mysterieuze en duivelse, een fysieke werkelijkheid die zich vertaalde naar de sagen, waar de daden van de priester in verteld en overdreven werden. Volgens de stelling van Top zorgden de priesters ervoor dat de bevolking afhankelijk van hen bleef, terwijl de liberale, wetenschappelijke boodschap verworpen werd.⁴¹²

Deze theorie werd opgenomen in het *West-Vlaams Sagenboek*, niet het Limburgse, maar de focus op landbouw en landbouwgerelateerde elementen, de prominentie van de geestelijkheid en de gelijkenissen qua verhalen en rollen die de priester in de sagen van beide gebieden opnam, zorgt ervoor dat stellingen die betrekking hebben tot West-Vlaanderen grotendeels toepasbaar zijn op Limburg, gezien de menige overeenkomsten qua context en sagenmateriaal. Beide provincies waren immers landelijk van aard, en zowel de sagen als de electorale trends van de gebieden tijdens vrijwel de hele 19de en 20ste eeuw werden getekend door een diep-christelijk karakter, met een dominantie van de CVP in de politiek en de priester als held in de sagen.⁴¹³ Daarenboven waren de katholieke volkskundige tradities van de twee provincies verbonden via de figuur van Guido Gezelle. Gezelle, die eerder het flamingante volkskundige blad *Rond Den Heerd* had opgesteld, stichtte ook 't *Daghet* samen met de vier Limburgse priesters Cuppens, Winters, Lenaerts en Daniëls om dezelfde flamingante, katholieke boodschap in Limburg te verkondigen.⁴¹⁴

De historische context van de stichting van 't *Daghet* is van groot belang in de analyse van zijn aanpak en analyse van sagenmateriaal, zeker wat de legenden betreft. Het blad werd opgesteld in 1885, een tijd van politieke spanningen tussen de liberale en katholieke partijen waarin de twee streken voor dominantie binnen verschillende aspecten van de Vlaamse samenleving. Met de opkomst van het liberalisme, dat kerk van staat probeerde te scheiden en de algemene invloed van de kerk op het dagelijkse leven wilde beperken, ontstond er volgens kerkgeschiedkundige Jan De Maeyer een zekere secularisatie *avant la lettre* in de tweede helft van de 19de eeuw. De katholieken, vooral de ultramontanen en nationalistische groepen zoals de Vlaamse Beweging, probeerden de socialistische en liberale stromingen terug te dringen om het katholicisme zo in eren te herstellen.⁴¹⁵

Het stimuleren van bedevaarten, bijvoorbeeld met allerlei prentjes en boekjes, was een belangrijk hulpmiddel voor de ultramontanen, een groep die volgens historicus Emiel Lamberts de band tussen "staatsmacht en levensbeschouwing" wilde behouden en de liberale politieke invloed op de samenleving wilde verzwakken.⁴¹⁶ Zoals eerder vermeld mengden ook volkskundige bladen zich in deze strijd. Van Mulder vermeldt Guido Gezelle's West-Vlaamse

⁴¹² Van Mulder, 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek', XXXVIII; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁴¹³ Top, *Limburgs Sagenboek*, 237-45; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 247-249, 258-259, 274-75; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 559.

⁴¹⁴ Droogmans, 'Guido Gezelle en de Limburgers', 421-23; Van der Meulen-Corens, "'t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 24.

⁴¹⁵ De Maeyer en Lamberts, 'De ultramontanen en de gildenbeweging 1875-1896: het aandeel van de Confrérie de St.-Michel', 227; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-49.

⁴¹⁶ Emiel Lamberts, 'Woord Vooraf', in *De Kruistocht tegen het Liberalisme: Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw*, onder redactie van Emiel Lamberts (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1984), 7.

weekblad *Rond Den Heerd*, dat poogde de religiositeit in Vlaanderen aan te wakkeren door religieuze gebruiken, tradities, etc. regelmatig te verwerken in het blad, en filoloog Jan Geens voegt hier het minder cultureel, meer politiek-gerichte ultramontane weekblad *'t jaer 30*, ook met Gezelle als hoofdredacteur, als strijdwapen aan toe.⁴¹⁷ Met voornamelijk geestelijken in zijn rangen, die dan ook nog eens een goede relatie onderhielden met Gezelle en hem als vijfde 'stichter' van het blad zagen, is het niet verwonderlijk dat *'t Daghet* deze ideologie volgde en in *Rond Den Heerd* een inspiratiebron zag, zoals Top beweert.⁴¹⁸ Het doel van het tijdschrift was om Gezelle's visie te repliceren, ditmaal in Limburg in plaats van in West-Vlaanderen. In de briefwisseling tussen Gezelle en de zogenoemde *Daghet*jongens moedigt hij hen zelfs vrij uitdrukkelijk aan om zijn strijd tegen de liberale denkers over te nemen in hun eigen provincie.⁴¹⁹ De auteurs staken hun visie dan ook zeker niet onder stoelen of banken. Meerdere malen doorheen de dertig jaargangen van het blad duiken artikels op waarin de priesters hun standpunt, alsook de opzet van *'t Daghet*, duidelijk maken. Lenaerts bijvoorbeeld schreef het volgende in 1894:

“'t Ware al redens genoeg zeker, als de wereldlijke, ja de liberalen, officieele professors zelve zo verre voor zijn, voor de Limburgsche (katholieke jongheid) om eens voor goed wakker te komen [...].”⁴²⁰

De invloed van deze katholieke, antiliberalistische visie op het volkskundig materiaal zal in het volgende hoofdstuk uitvoerig besproken worden. Voor deze discussie is het voldoende om te vermelden dat een zeer groot deel van de folkloristische bijdragen in *'t Daghet* betrekking hadden tot het christendom: legenden, christelijke volksgebruiken, affirmaties van de Limburgse godsdienstigheid en verschillende andere religieus-getinte artikels verkondigden een conservatief, katholiek en soms expliciet antiliberaal gedachtegoed.⁴²¹ Dit alles, zo zeggen de *Daghet*auteurs en onderzoekers zoals Anny Van der Meulen-Corens, om het christendom te herstellen.⁴²²

De bovenstaande oproep is nog redelijk beschaafd in het nastreven van dit doel, maar andere auteurs hielden zich minder gedeisd. Priester-dichter Jozef Geurts' bestempeling van de *Daghet*priesters als “heet-gebakerde strijders ten bate van [hun] christelijk ideaal” tegenover de liberale, wetenschappelijke “azijndrinkers” en “broodprofeten” spreekt van een meer vurige politieke tegenstelling, terwijl Jef Leynen de antiklerikale schelm in zijn proza-artikel

⁴¹⁷ Van Mulder, 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek', XXXVIII-XXXIX; Jan Geens, 'Guido Gezelle en 't jaer 30' (1864-1870): de popularisatie van het ultramontanisme', in *De Kruistocht tegen het Liberalisme: Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw* (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1984), 160-61, 173.

⁴¹⁸ Top, 'Volkskunde', 3540.

⁴¹⁹ Cuppens, 'De eerste "'t Daghetjongens" en Guido Gezelle', 3-4.

⁴²⁰ Lenaerts, 'Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg', 165.

⁴²¹ Van der Meulen-Corens, 'De Geschiedenis van "'t Daghet" in het Kader van de Limburgse Volkskunde', 3-7, 11-15, 20-29, 33-36, 38-45, 47-48, 50-60, 63, 66-67, 69, 73-76, 78.

⁴²² Van der Meulen-Corens, "'t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 137, 182; 'Uit Boeken, Brieven en Bladeren', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 3 en 4* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1888), 95-96; 'Aan Onze Lezers', 60; Lea Van Roy-Peeters, 'Volkskundige Bijdragen in "'t Daghet in den Oosten"', in *'t Daghet in den Oosten (1885-1914)* (Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1971), XXXVIII.

niet bepaald subtiel een mes met een “socialistisch-rooden” handvat gaf.⁴²³ In de rubriek ‘Limburgse letterkunde’ werden liberale, linkse auteurs zoals Steven Prenau ook beschimpt en afgebroken.⁴²⁴ Dat ‘t *Daghet* zichzelf als soldaat in de cultuurstrijd tegen de liberalen en socialisten inzette, werd vrij openlijk toegegeven in het blad zelf, maar volgens Stefaan Top braken de politieke spanningen ook door in de sagen van geheel Vlaanderen.⁴²⁵ In de Limburgse sagen zijn enkele voorbeelden van dit politieke element te vinden.

In Houthalen werd in de jaren 50 een sage opgetekend van een door de duivel bezeten man, en vrijwel de enige informatie over de man, die op zijn sterfbed als een wilde te keer ging, was dat hij een socialist was, wat in het verhaal verbonden werd aan zijn bezitting door de duivel.⁴²⁶ Een man uit Kerkhoven vertelde in dezelfde periode over zijn jeugdjaren, waarin zijn geboortedorp bestuurd werd door een liberale burgemeester die de duivel kon oproepen. Opnieuw maakt de verteller de connectie tussen een niet-christelijke politieke strekking en banden met de duivel.⁴²⁷ In legenden deed er zich soms een directe confrontatie tussen de twee strekkingen voor. Een incident dat plaatsvond in het Luikse Borgworm maar verteld werd in Limburg beschrijft de overwinning van de liberale partij in de stad. De verkozen liberalen verkondigden onmiddellijk dat ze de christelijke godsdienst wilden afschaffen en één van de partijleden wilde het plaatselijke Christusbeeld een trap verkopen, maar zijn voet bleef vasthangen in de lucht.⁴²⁸ In Spalbeek werd een liberaal die spotte met Onze Lieve Vrouw bestraft met zweren. Na zes weken had hij er maar liefst veertig over zijn hele lichaam, een teken van de macht van Maria.⁴²⁹

Ook buiten Limburg doen zulke verhalen over politieke tegenstellingen zich voor, zoals in het West-Vlaamse Everbeek, waar een behekst meisje dat naar een liberale school gaat niet geholpen werd door de Gentse paters omdat ze een liberaal was.⁴³⁰ Top noteert ook de markante afwezigheid en frequente incompetentie van wetenschappelijke, liberale figuren zoals de dokter in de Vlaamse sagen, terwijl genezingen veeleer toegeschreven worden aan heiligen en heiligenbeelden dan aan de geneesheren. Dit is ook in Limburg een prevalent sagenmotief. Indien de theorie van Top gevolgd wordt, zijn deze sagen een resultaat van de historische werkelijkheid van het 19de-eeuwse Vlaanderen, een werkelijkheid waarin het culturele leven sterk beïnvloed werd door de politieke strijd tussen liberalen, socialisten en katholieken.⁴³¹ Dat vele legenden volgens Top actief geproduceerd werden door de kerk en katholieke volkskundigen, toont tevens dat de priesters niet enkel optraden als etiologen en in hun tijdschriften naar de oorsprong van legenden zochten. Zij zelf waren een etiologische

⁴²³ Jozef Geurts, ‘Nog een Limburgsche Kop’, in *‘t Daghet in den Oosten - Jaargang 26* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1910), 30-31; Jef Leynen, ‘Een Heilige’, in *‘t Daghet in den Oosten - Jaargangen 23 en 24* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1908), 59, 63.

⁴²⁴ Van der Meulen-Corens, ‘‘t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde’, 137-38.

⁴²⁵ Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁴²⁶ Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 67.

⁴²⁷ Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 209.

⁴²⁸ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 319-20.

⁴²⁹ Hermans, ‘Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad’, 64.

⁴³⁰ Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 174-75.

⁴³¹ Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 267-68; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 252-53; Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, 103-4; Els Witte, ‘Hoofdstuk III: De burgerlijke democratie verruimd (1885-1918)’, in *Politieke Geschiedenis van België van 1830 tot Heden* (Antwerpen: Manteau, 2016), 146.

verklaring, daar zij de legenden verzonnen specifiek om in te spelen op de politieke tegenstelling van hun tijd.⁴³²

Mediëvist Peter Raedts beschreef in 1990 hoe dit proces, waarbij het katholicisme verdedigd werd, plaatsvond in verschillende Europese gebieden tijdens de 19de eeuw. Om de ontworteling die gepaard ging met de opkomst van liberale, antiklerikale strekkingen en de nieuwe transport- en communicatiemiddelen op te vangen, werd volgens Raedts een nieuw zingevingssysteem aangereikt aan de bevolking, eentje waarbij zij niet langer deel uitmaakten van de vertrouwde omgeving, het dorp, maar van een nieuwe gemeenschap, de natie. Om deze nieuwe gemeenschap te legitimeren dienden relatief jonge tradities en elementen die de nadruk legden op de eenheid van de natie en de nationale identiteit gepositioneerd en gepropageerd te worden als zijnde eeuwenoude tradities. In kerkelijke milieus leidde dit tot het construeren en vervolgens idealiseren van een geconstrueerd, christelijke verleden en de bewering dat het christendom als sinds het begin der tijden deel was van de Vlaamse identiteit. Voor Raedts waren de middeleeuwen de periode bij uitstek om te vervormen om het christendom te promoten, en in *'t Daghet* specifiek werd er teruggegrepen naar de kersteningperiodes.⁴³³ Verschillende auteurs zagen de kerstening als het begin van het Vlaamse verleden en de Vlaamse identiteit, en beweerden dan ook dat Vlaanderen sinds zijn vroegste geschiedenis christelijk was, dat de kerk als het ware een "tweede moeder" was voor het Vlaamse volk.⁴³⁴ In verschillende legenden, alsook in één van de belangrijkste sagenverzamelingen uit Belgisch Limburg, *'t Daghet*, zijn politiek en godsdienst dus verweven vanwege de historische context van Vlaanderen in de 19de en 20ste eeuw. Wanneer de priesters van deze periode optraden als etiologen en in de legenden overblijfselen zagen van een vermeend acculturatieproces, was dit volgens Top omdat zij via legenden expliciet Vlaams-nationalistische en ultramontane doelen wilden nastreven, zoals het 'bewijzen' van de onveranderlijkheid van de Vlaamse cultuur en het wijten van zogezegd Germaanse overblijfsels in de legenden aan de kerstening en de christelijke liefde getoond tijdens deze kerstening.⁴³⁵

⁴³² Top, "Volkscultuur"; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240.

⁴³³ Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 147, 149-50.

⁴³⁴ Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 174; 'Zeden en Gebruiken', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 11 en 12* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1896), 60.

⁴³⁵ Top, "Volkscultuur"; 'Oude Volksgebruiken', 74-75.

2. De priester als folkloristisch onderzoeker en deelnemer

2.1. De priester als verzamelaar

Ondanks de tegenstand die de religieuze klasse uitte tegenover het traditionele, heidense bijgeloof is zij tevens vaak de reden dat kennis over dit bijgeloof bleef voortleven. De reden hiervoor is dat monniken en andere religieuzen frequent de mondelinge cultuur die zo inherent is aan folklore en mythologie transformeerden tot een schriftelijke cultuur.⁴³⁶ Het merendeel van de geschreven manuscripten betreffende het geloof van gekerstende volkeren zoals de Kelten werd geproduceerd door monniken tijdens of kort na de eigenlijke kersteningsperioden.⁴³⁷ Deze traditie van religieuze figuren om de vertelcultuur te noteren is in Limburg helaas niet echt doorgebroken. Het bijgeloof van de provincie werd grotendeels opgetekend door filologische studenten van de Katholieke Universiteit Leuven onder de hoede van K.C. Peeters en Stefaan Top, en dus niet door de geestelijken.⁴³⁸ Wanneer het onderwerp van de 'priester als verzamelaar' besproken wordt, verschijnt er een waarneembare lacune in het onderzoeksmateriaal, een schaarste aan bronnen van priesters zelf.

Toch is de zaak niet helemaal verloren. Enkele priesters hielden zich wel degelijk bezig met volkskundige studies of folkloreverzameling, en in deze bronnen komt een interessante en vooral tegenstrijdige invloed van de priester op folklore naar voren. Het betreft hier één individueel werk, *De Verdwijning Der Alvermannkens*, en *'t Daghet in den Oosten*, een volkskundig tijdschrift dat van 1885 tot 1914 een grote schare aan religieuze auteurs, letter- en volkskundigen inzette om artikels te schrijven over allerlei aspecten van de Limburgse taal, literatuur en folklore, waaronder talrijke sagen.⁴³⁹ Buiten de verzameldrang op zich lijkt een analyse van sagenverzamelingen opgesteld door priesters twee mogelijke 'doelen' te suggereren.⁴⁴⁰ Ten eerste is er de intentie, beschreven door Stefaan Top en Peter Raedts, om het verzamelde bijgeloof in te zetten voor de Vlaamse zaak, om de Vlaamse beweging van de 19de en vroege 20ste eeuw te legitimeren door een continuïteit aan te tonen tussen het geloof van de Germanen en de sagen van de Limburgse bevolking, alsook om de waarden van het afzwakkende christendom te propageren als eeuwenoud en deze deel te laten uitmaken van de nieuwe Vlaamse identiteit.⁴⁴¹ Vlaanderen en het katholicisme moesten een onverbreekelijke eenheid vormen.⁴⁴² Ten tweede gebruikten priesters sagenverzamelingen mogelijk op dezelfde manier als gewone sagen, met als doel hun eigen prestige en positie binnen de maatschappij te versterken, meestal door te tonen hoe de folkloristische wezens in de verhalen verjaagd worden door een priester en zichzelf op die manier een zekere kracht

⁴³⁶ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 124.

⁴³⁷ Watson, *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE*, 35.

⁴³⁸ Top, *Limburgs Sagenboek*, 25-26; Verdickt, 'Studie van heksensagen in het Zuiden van Limburg', 3.

⁴³⁹ TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', 68-69; Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 22, 25.

⁴⁴⁰ 'Limburgs Oud Wangeloof - De Grijze Meer', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 1 en 2* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1886), 42.

⁴⁴¹ Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 147, 149; Top, 'Volkscultuur'.

⁴⁴² Witte, 'Hoofdstuk III: De burgerlijke democratie verruimd (1885-1918)', 147.

en autoriteit toe-eigenen.⁴⁴³ Deze twee doelen ondersteunen elkaar, zoals getoond zal worden in de beschrijving van twee sagenverzamelingen opgesteld door priesters, en getuigen van een georganiseerde invloed van de priesters als verzamelaars op sagen.

De meest verdienstelijke poging tot het verzamelen van sagen door een individuele priester is te vinden in *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, geschreven door priester-dichter Jacob Lenaerts.⁴⁴⁴ Lenaerts, die van 1886 tot zijn overlijden in 1913 priester was in verschillende gemeenten binnen en buiten Limburg, specifiek Val, Saint-Lambert, Membruggen, Halmaal en Landen, verdiepte zich geregeld in volkskunde en heidenleer. Na *De Verdwijning Der Alvermannekens* schreef hij immers een ander werk, een studie van de Germaanse godsdienst getiteld *De Germaansche Heidenleer*. Van menig volkskundig artikel uit 't *Daghet*, waarvan hij een mede-stichter was, wordt ook beweerd dat ze van zijn hand zijn.⁴⁴⁵ Waarschijnlijk zijn grootste literaire verdienste echter betreft de titulaire alvermannen, kabouterachtige aardgeesten die zeer talrijk verschijnen in Limburgse sagen, en hun strijd om de Limburgse volksmens het leven zuur te maken.⁴⁴⁶ Hoewel het werk vooral literair van aard is, worden er talloze elementen van Limburgse sagen, "afgeluisterd" door de auteur, verweven in het narratief.⁴⁴⁷ Het werk kan zelf als sage gezien worden aangezien het de drie belangrijkste elementen van een sage volgens K.C. Peeters bevat: het boek wil de situatie voor de komst van het christendom verklaren, bevat een historische kern in de kerstening van het heidense volk, en is gebonden aan een specifiek tijds kader via de figuur van Thiota.⁴⁴⁸ In Lenaerts' verhaal over de alvermannen is Thiota een heidense priesteres en waarzegster die uiteindelijk door de priester bekeerd wordt. De historische Thiota werd in de 9de eeuw, kort na de kerstening van het Germaanse volk, te Mainz veroordeeld voor het voorspellen van het einde der tijden, waarna zij een einde maakte aan haar voorspellingen. Mogelijk probeerde Lenaerts zijn verhaal aan een specifiek tijdstip te koppelen via deze figuur. Haar veroordeling wordt geherinterpreteerd in het verhaal als een bekering van het heidendom naar het christendom, waarschijnlijk om de christelijke boodschap nog zwaarder te laten doorwegen.⁴⁴⁹

Lenaerts' epos is uitzonderlijk waardevol voor dit onderzoek. Ten eerste aangezien het verhaal voorafgegaan werd door het verzamelen van informatie betreffende de sagen, wat duidelijk wordt in zowel de antagonistische van het verhaal als de 'narede', waarin een korte uiteenzetting gegeven wordt over elk wezen vermeld in het boek.⁴⁵⁰ Een recensent uit 't *Daghet* beweerde dat Lenaerts deze informatie had "afgeluisterd" van de Limburgse bevolking, waarna hij zogezegd gezocht heeft in de hedendaagse gebruiken, oftewel de sagenvertellingen, naar overblijfselen van de cultuur en oorsprong van de Germanen.⁴⁵¹ Met andere woorden ging

⁴⁴³ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁴⁴⁴ Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 121-22.

⁴⁴⁵ Leenders, 121-23; Van der Meulen-Corens, "t *Daghet* in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde", 35, 124, 127-30; Nulens, 'De Z.E.H. Deken Lenaerts', 3, 5-7.

⁴⁴⁶ TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', 73; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 51-52; Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 117.

⁴⁴⁷ Top, *Limburgs Sagenboek*, 24-25; TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', 68.

⁴⁴⁸ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 126.

⁴⁴⁹ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 84-85, 96; Timothy Reuter, vert., *The Annals of Fulda* (Manchester: Manchester University Press, 1992), 26-27.

⁴⁵⁰ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 125-42.

⁴⁵¹ TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', 68.

Lenaerts volgens de recensent, die zijn artikels ondertekent met het pseudoniem 'TMA', specifiek op zoek naar continuïteit tussen de 19de-eeuwse sagencultuur en de Germaanse cultuur, wat Stefaan Top noemt als een populaire trend bij Vlaams-nationalistische volkskundigen van de 19de eeuw.⁴⁵² Ten tweede is er ook de boodschap die in het boek verwerkt wordt, en specifiek hoe de priester-dichter folkloristische thema's en figuren gebruikt om deze boodschap kracht bij te zetten. In essentie is het volledige verhaal een metafoor voor de overwinning van het christendom op het kwade, Germaanse heidendom.⁴⁵³ De alvermannen spannen samen met een zootje ongeregeld, enkele bovennatuurlijke wezens waaronder schooverikken, reuzen en spoken tegen de Limburger, die gedurende de eerste negen zangen reddeloos verloren lijkt.⁴⁵⁴ Toch wordt hun dilemma miraculeus opgelost in zang tien, toepasselijk 'de priester' genoemd, door een gelovige grijsaard die verschijnt om Limburg te kerstenen. Hij verjaagt de duistere wezens en verkondigt het woord van de ware God om zo het heidense geloof uit te roeien.⁴⁵⁵ De verhaalstructuur, beginnende bij een tijd geregeerd door duistere machten die uiteindelijk weggevaagd wordt door een held die een periode van licht en liefde inzet, komt in verschillende religies en mythologieën voor, maar wordt in Vlaanderen frequent gebruikt om de macht van het christendom in de cultuur te verankeren.⁴⁵⁶ Priester Lenaerts maakt gretig gebruik van dat motief. De tijd van duisternis wordt hier geïdentificeerd met het Germaanse geloof, vooral door de vermelding van de oude goden Wodan, Donnar, etc., en de overblijfselen van dat geloof in de sagencultuur, die in de 19de eeuw nog sterk leefde, namelijk de folkloristische wezens. De tijd van licht wordt ingeluid door de priester, en dus het christendom, die de Limburgse bevolking van hun duistere heidendom redt.⁴⁵⁷ Een echt schoolvoorbeeld uit het boek is de draak, die volgens een artikel uit *'t Daghet* de winter of de duisternis voorstelt. De draak houdt enkele vrouwen, die de provincie Limburg voorstellen, gevangen tot de held Beer, het toonbeeld van het licht of de zon, de draak doodt.⁴⁵⁸

Deze vijf elementen, de held, de maagd, de draak, de initiële overwinning van de draak en de terugkeer van de held die de draak verslaat, vormen samen de exacte structuur van de drakensage, een zeer prevalentie verhaalstructuur in sagen en sprookjes, die geregeld als intrinsiek christelijk gezien wordt door geestelijke auteurs.⁴⁵⁹ De invloed van de geestelijke als verzamelaar in het geval van *De Verdwijning Der Alvermannekens* is tweeledig. Aan de ene kant verzamelde Lenaerts elementen uit het heidendom specifiek om de sagen, die het heidendom voorstelden, overwonnen te laten worden door een priester. Aan de andere kant wilde hij nog niet onderzochte periodes uit de Limburgse geschiedenis opvullen met folkloristische elementen. Hij presenteert deze heidense elementen vanuit een christelijk denkkader, inclusief wat geestelijke auteurs zien als een intrinsiek christelijke

⁴⁵² Top, "Volkscultuur".

⁴⁵³ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 224.

⁴⁵⁴ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 17, 41, 82, 90.

⁴⁵⁵ Lenaerts, 96, 114-15, 121-24.

⁴⁵⁶ 'De Drakenzage', 10, 23-24; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 365.

⁴⁵⁷ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 96-98, 121-22.

⁴⁵⁸ Lenaerts, 114; 'De Drakenzage', 10.

⁴⁵⁹ 'De Drakenzage', 8, 24-25.

verhaalstructuur.⁴⁶⁰ De Limburgse Lenaerts creëert in essentie een krachtige, christelijke volkstraditie door elementen uit de heidense volkstraditie op te nemen en te manipuleren om zijn positie te bekrachtigen.⁴⁶¹ De bewering van één van de hoofdpersonages uit Lenaerts' boek dat de nieuwe God zo veel beter is dan haar geesten en goden lijkt tevens het onder christelijke auteurs courante beeld van de godvruchtige Vlamingen, die de boodschap van het christendom tijdens de kerstening zogezegd volledig omarmden, te bekrachtigen. De theorie van Raedts stelt dat dit soort beelden van een vroom verleden actief ingezet werden door conservatieve historici en volkskundigen om het christendom te verwerken in het vormingsproces van zowel identiteit als natie in de 19de eeuw.⁴⁶²

Opmerkelijk aan het boek zijn twee aspecten die suggereren dat Lenaerts heidense elementen bewust inzette en vervormde om ultramontaan gedachtegoed te promoten.⁴⁶³ Het verhaal toont verschillende instanties van acculturatie en stellingen van de auteur die suggereren dat hij geloofde in de theorie van *survival*. Zo worden bepaalde heidense en christelijke elementen gefusioneerd tot één geheel. De heidense draak bijvoorbeeld wordt op pagina 49 afgebeeld als een zevenkoppig beest, wat een opmerkelijke gelijkenis vertoont met de Bijbelse beesten en draken, waaronder Satan en de monsters uit het boek *Openbaring*, die elk precies zeven hoofden tellen.⁴⁶⁴ Vanaf het verschijnen van de priester lijkt Lenaerts zijn versie van het acculturatieproces, beïnvloed door de Vlaams-nationalistische drang naar het tonen van continuïteit tussen de Germaanse en 19de-eeuwse Vlaamse bevolking, te projecteren op het verhaal.⁴⁶⁵ De priester spreekt met de Germaanse Limburgers over hun goden, die hij bestempelt als slechts duivels. Daarnaast linkt hij "Godes zone" Baldur, de god die volgens de *Voluspa* zou herrijzen na Ragnarok, met Jezus en toont hier hoe de christelijke eschatologie toegepast werd op de Germaanse goden.⁴⁶⁶ Om hun families te bevrijden van de wezens vragen de Germanen om een christelijke rune die hen zal helpen in de strijd, waarna de priester hen beveelt om een kruisbeeld in hun bijlen en bomen te graveren. Ook de heidense tradities van runen versmelt in het verhaal met die van het kruis als religieus teken. Historisch onderzoek toont dat runenstenen na de kerstening inderdaad het christelijk kruis incorporeerden en gebruikt werden om christelijke boodschappen te verkondigen. Sacraal en profaan werden dus één om via sagen aan te tonen dat het Vlaamse volk al sinds het begin van zijn geschiedenis christelijk was.⁴⁶⁷

⁴⁶⁰ 'De Drakenzage', 24-25; Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 96, 126-27.

⁴⁶¹ James, 'The Influence of Christianity on Folklore', 376; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁴⁶² Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 96; Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 174; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 147, 149.

⁴⁶³ Top, "Volkscultuur".

⁴⁶⁴ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 11, 47-49; *The Holy Bible* (Nashville: Holman Bible Publishers, 2017), 1096-97, 1099-1100.

⁴⁶⁵ Top, 'Volkskunde', 3543.

⁴⁶⁶ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 96-98; Turville-Petre, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, 111.

⁴⁶⁷ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 104-5; Kristel Zilmer, 'Christianity in Runes: Prayers in Scandinavian Rune Stone Inscriptions from the Viking Age and the Early Middle Ages', in *Epigraphic Literacy and Christian Identity: Modes of Written Discourse in the Newly Christian European North*, onder redactie van Kristel Zilmer en Judith Jesch (Turnhout: Brepols, 2012), 99-101, 132.

Over de vermeende continuïteit tussen de Germaanse mythologie en Limburgse sagen in de 19de eeuw wordt verder uitgeweid in de narede van het boek. De auteur beschrijft dat de sagen van zijn tijd doorspekt zijn met verschillende eeuwenoude elementen, en propageert dus het concept van *survival*. Hij beweert bijvoorbeeld dat het “niet te verwonderen” is dat Limburg zijn alvermannen en kabouters een zwarte huid geeft aangezien de dwergen van de Scandinavische Edda hetzelfde kenmerk hadden.⁴⁶⁸ Ook stelt hij vrij uitdrukkelijk in de discussie over de oorsprong van de kabouters, die zowel in de Limburgse als Germaanse godenleer uit de aarde ontsproten, “dat gedacht onzer voorouders is zeer natuurlijk in de veronderstelling dat hunne zage geboren is uit de van-ouds hier inheemsche volkstammen.”⁴⁶⁹ Interessant is dat hij net zoals in het artikel ‘De Drakenzage’ een connectie maakt tussen de Limburgse sagen van de 19de en 20ste eeuw en het christelijke oerverleden. Volgens Lenaerts zijn de reuzen die te vinden zijn in de sagen van bijvoorbeeld het Limburgse kanton Bilzen ontwikkeld en in leven gehouden door het Oude Testament, waarmee hij waarschijnlijk doelt op de Nephilim, de reusachtige kroost van engelen en stervelingen uit het Bijbelse boek Genesis. Later verwijst hij nogmaals naar dit verleden wanneer hij concludeert dat de sagen een overblijfsel zijn van “de overlevering”, namelijk de val van Adam en Eva en de komst van een “Verlosser”, die elk volk ergens in zich draagt sinds ze verspreid werden bij de toren van Babel.⁴⁷⁰ Hij verklaart dat hij deze herinnering, die volgens hem in alle Limburgse vertelsels, van kinderliedjes tot sagen, te vinden zijn, opnam in zijn boek via de figuur van Beer, een krijger bewapend met het christelijke kruis die de heidense draak doodt.⁴⁷¹

Indien er vanuit gegaan wordt dat Lenaerts’ *Verdwijning der Alvermannekens* en zijn uitingen in ‘t *Daghet* hetzelfde doel hadden, niet onlogisch gezien het boek net zoals het tijdschrift in de late 19de eeuw opgesteld werd, is dit doel volgens historisch onderzoeker Ward Segers verbonden aan de politieke tegenstellingen van deze periode.⁴⁷² Met de opkomst van zowel sociale als liberale stromingen die de christelijke dominantie over het culturele leven van Vlaanderen trachten aan te tasten, namen verschillende priesters, waaronder de *Daghet*jongens, de wapens op om de christelijkheid binnen Vlaanderen te verdedigen via culturele tijdschriften.⁴⁷³ Een manier waarop zij dit deden, aldus Segers, was door de Vlaamse bewustwording binnen Limburg te stimuleren met behulp van artikels over wat de priesters zagen als karakteristiek Vlaamse, christelijke waarden, gebruiken, verhalen en sagen, alsook de Vlaamse taal, die de samenleving zou moeten beschermen tegen “gevaarlijke antireligieuze ideeën die door de Franse taal en cultuur verspreid werden”.⁴⁷⁴ Een aanzienlijk deel van de volks- en geschiedkundige publicaties in de provincie werden ten tijde van ‘t *Daghet* in het Frans uitgegeven, wat een doorn in het oog was voor de cultuurflamingante priesters.⁴⁷⁵

⁴⁶⁸ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 126.

⁴⁶⁹ Lenaerts, 126.

⁴⁷⁰ ‘De Drakenzage’, 24-25.

⁴⁷¹ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 129, 131-32; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 53-58; Ronald Hendel, ‘The Nephilim were on the Earth: Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context’, in *The Fall of the Angels*, onder redactie van Christoph Auffarth en Loren T. Stuckenbruck (Leiden: Brill, 2004), 11-12, 21.

⁴⁷² Amicus, ‘Leenaard-Willem-Jacobus Lenaerts’, in *Dietsche Warande en Belfort - Jaargang 1914* (Leuven: Keurboekerij, 1914), 82.

⁴⁷³ Lenaerts, ‘Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg’, 165; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-49, 382.

⁴⁷⁴ Ward Segers, ‘Letteren & Woord: Een onderzoek naar het literair erfgoed van Hasselt’ (Hasselt: Erfgoedcel Hasselt, 2013), 274-75; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 383.

⁴⁷⁵ Gerits, ‘Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg’, 254, 258.

Het propageren van zogezegde Germaanse restanten in de Vlaamse cultuur werd door Stefaan Top vernoemd als een populaire tactiek van verschillende flamingante volkskundige tijdschriften in de 19de en 20ste eeuw om het prestige van de katholieke Vlaamse cultuur te verhogen en aan te zetten tot een eenwording van de Vlaamse provincies in de strijd tegen de Franse, liberale en socialistische bedreigingen.⁴⁷⁶ Dit cultuurflamingantisme is zichtbaar in verschillende artikels in *'t Daghet*, voornamelijk in het toepasselijk getitelde 'Vlaamsche Ziel', waarin de auteur deze boodschap op vurige wijze aan de man bracht.⁴⁷⁷ Toonaangevend is de stelling dat "heel het verleden van Vlaanderen, heel de uiting van het oud Vlaamsch leven was altijd zo doorchristen", gevolgd door een aanklacht waarin hij zei dat de christelijkheid van het Vlaamse volk "tot groote ergernis en spijt van alle fransche dagbladschrijvers" was.⁴⁷⁸ Volgens de theorieën van Top en Segers was het continu refereren naar het vermeende christelijke oerverleden van Adam en Eva, en zelfs het propageren van de *survival* van Germaanse elementen in de 19de-eeuwse folklore, inclusief sagen, van Limburg een manier om de Limburgse bevolking bewust te maken van hun identiteit als katholieke Vlamingen door de zuiverheid en continuïteit van de Vlaamse cultuur doorheen de eeuwen aan te tonen. De Vlaamse Beweging werd door priesters gelegitimeerd via de verzameling van folklore, waarmee zij de Vlaamse identiteit van de 19de eeuw verbonden aan de cultuur van de Germanen om te bewijzen dat het concept van de 'Vlaamse identiteit' al minstens een millennium lang bestond.⁴⁷⁹ Dit streven beperkte zich niet tot katholieke volkskundigen, aangezien ook August Gittée, een belangrijke speler in de Vlaamse wetenschappelijke volkskunde en mede-stichter van het initieel antiklerikale magazine *Volkskunde*, Vlaams-nationalisten aanspoorde om sagen te bestuderen. Hij was ervan overtuigd dat de Vlaamse "volksziel" via sagen moest ontdekt en doorgrond worden om het volk in ere te herstellen.⁴⁸⁰

Verder stelt Top dat allerlei liederen, volksverhalen en beweringen van *survival* voorbeelden zijn van Hobsbawm en Ranger's *invented traditions*, wat inhoudt dat de traditie voorgesteld wordt als eeuwenoud en onlosmakelijk verbonden met de Vlaamse identiteit, terwijl ze in feite relatief recent ontwikkeld is, om zo bepaalde waarden en ideeën omtrent identiteit over te brengen.⁴⁸¹ Onderzoekers zoals Top en Raedts suggereren zelfs dat conservatieve folkloristen en volkskundigen, waartoe de priesters behoren, zelf bepaalde verhalen verzonnen of de geschiedenis herschreven om deze waarden en de nationalistische gedachte meer in de verf te zetten, en dus de identiteitsvorming te versterken.⁴⁸²

Dat *'t Daghet* en *De Verdwijning Der Alvermannekens* het Limburgs volkskundige onderzoek zelfs tot diep in de 20ste eeuw beïnvloed hebben, toont een analyse van de Leuvense

⁴⁷⁶ Top, 'Volkskunde', 3537, 3540, 3542-44.

⁴⁷⁷ Gerits, 'Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg', 255.

⁴⁷⁸ Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 174, 180.

⁴⁷⁹ Segers, 'Letteren & Woord: Een onderzoek naar het literair erfgoed van Hasselt', 275; Top, 'Volkskunde', 3540, 3542-44.

⁴⁸⁰ August Gittée, 'De volksage en het behoud van den nationalen geest', *Nederlandsch Museum* 4, nr. 2 (1887): 81; Stefaan Top, "Gittée, August", Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, geraadpleegd 17 april 2025, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/gittee-august>; Van Mulder, 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek', XXXIX.

⁴⁸¹ Eric Hobsbawm, 'Introduction: Invented Traditions', in *The Invention of Tradition*, onder redactie van Eric Hobsbawm en Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1; Stefaan Top, "Volkscultuur", Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, 2023, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/volkscultuur>.

⁴⁸² Peter Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', *Tijdschrift voor Theologie* 30, nr. 2 (1990): 147; Top, "Volkscultuur".

sagenproeven. Verschillende studenten zoals Fernand Beckers, Marie-Claire Hermans en Renée Jageneau nemen de teneur van de *Daghet* priesters over en benadrukken dat bepaalde elementen uit de Limburgse sagen overblijfselen zouden zijn van de Germaanse of Frankische tijd, gemengd met christelijke elementen. Om dit te staven refereren zij naar specifieke *Daghet* artikels, waaronder 'De Drakenzage' en 'De Zagen' die de *survival*-theorie hevig propageren, of naar het volledige tijdschrift.⁴⁸³ De antiliberale, Vlaams nationalistische insteek, alsook de referenties naar een christelijk oerverleden, zijn wel verdwenen uit de analyses van de studenten.

Wat het gebruik van sagen om gaten in de Limburgse geschiedenis te vullen betreft, wordt *De Verdwijning Der Alvermannekens* door *Daghet* auteur 'TMA' gezien als een soort verklarende sage, een manier om het "onbekende der oudheid" te verklaren met folkloristische elementen.⁴⁸⁴ Het gebrek aan archeologisch onderzoek naar de pre-Germaanse periode van de Limburgse geschiedenis betekende dat de oorsprong van het volk in de regio vrijwel volledig onbekend was. Lenaerts speelde met zijn epos in op de tot dan toe mysterieuze eerste bewoners van Limburg door te stellen dat dit de alvermannen waren, wat overeenkomt met de Germaanse mythologie.⁴⁸⁵ Ook wordt aan één van de kabouters de naam 'Alverik' toegekend, mogelijk een verbastering van de Germaanse dwergenkoning Alberich, een figuur uit onder andere het *Nibelungenlied*, wat mogelijk een verdere acculturatie of *interpretatio christiana* van Germaanse elementen door christelijke actoren, in dit geval priester Lenaerts, toont.⁴⁸⁶ Hiermee versterkt Lenaerts opnieuw het idee van continuïteit.⁴⁸⁷

Andere verzamelingen van volksverhalen door individuele priesters zijn helaas minder waardevol voor dit onderzoek. Meestal gaat het om geestelijken die zich beperken tot het optekenen van enige geheimzinnige verhalen over hun parochies of specifieke plaatsen waarmee zij verbonden zijn, zoals in het geval van Jef Ulburghs, die in 2006 de geschiedenis en mysterieuze gebeurtenissen van de kluis te Bolderberg op papier zette.⁴⁸⁸ Deze bronnen passen echter niet in het kader van dit onderzoek, daar de verhalen zelden de karakteristieke kenmerken van sagen of legenden tonen, en meer lezen als geruchten zonder bovennatuurlijke, mythische of zelfs religieuze elementen.⁴⁸⁹ Ze beslaan eerder de terugkeer van verloren dochters, mysterieuze tekst op grafstenen die de priesters niet ontcijferd krijgen en gestolen altaarstukken, en zullen daarom niet behandeld worden in deze proef.⁴⁹⁰

Gelukkig blijft de inzet van Limburgse geestelijken niet bij het verzamelen van lokale merkwaardigheden of prozaïsche werken met een folkloristische achtergrond. Een echte, georganiseerde verzameling van volkskundige wetenswaardigheden zou uiteindelijk het

⁴⁸³ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 11, 32-33; Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 8, 112; Hermans, 'Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad', VI-VII, IX, 116; Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', VII, IX-X, 47.

⁴⁸⁴ TMA, 'De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom', 68.

⁴⁸⁵ TMA, 68-69.

⁴⁸⁶ Shumway, *The Nibelungenlied*, 66; Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 14; Rosik, *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles*, 13-14.

⁴⁸⁷ Hobsbawm, 'Introduction: Invented Traditions', 1; Top, "Volkscultuur".

⁴⁸⁸ Jef Ulburghs, *De kluis van Bolderberg en haar geheimen* (Genk: Stichting Jef Ulburghs, 2006), 10.

⁴⁸⁹ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 126.

⁴⁹⁰ Ulburghs, *De kluis van Bolderberg en haar geheimen*, 29-30, 33-35, 146-47.

daglicht zien in 't *Daghet*, maar de toestand van het culturele leven te Limburg zou ervoor zorgen dat diens komst lang zou uitblijven. Zoals eerder vermeld werd Belgisch Limburg in de 19de eeuw gezien als een cultureel zwaar achtergesteld gebied. Het algemene gebrek aan cultuurcentra, bibliotheken en andere infrastructuur voor het bevorderen, of zelfs creëren van Limburgse cultuur, gaf de provincie de reputatie van de “arme, achterlijke Kempen”.⁴⁹¹ De bibliotheken en tijdschriften die er wel waren, hadden een puur landbouwkundige insteek, op enkele magazines zoals het letterkundige *Hekel en Luim* na.⁴⁹² In haar masterproef ging Van der Meulen-Corens nog verder in haar beschrijvingen van de menige zwaktes van de provincie op cultureel vlak en weet dit onder andere aan de economische poverheid. De vaak gebrekkig opgeleide Limburgse bevolking had simpelweg niet de tijd noch de luxe om te kunnen genieten van cultuur. Zij die dit wel konden zochten hun fortuin elders, met een overweldigend “droevige” situatie tot gevolg.⁴⁹³ Het is dan ook niet verwonderlijk dat de Limburgse gouverneurs en politici zich eerder inzetten voor socio-economische belangen en de culturele belangen naar de achtergrond dreven, en zo bleef Belgisch Limburg op cultureel vlak volgens verschillende cultuuronderzoekers zoals Van der Meulen-Corens en Joris Gerits vrijwel volledig irrelevant, ondanks het bestaan van een levendige volkscultuur.⁴⁹⁴ In 1885 zou een groep priesters echter pogen om de provincie uit haar intellectuele armoede te verheffen.⁴⁹⁵

Drie van deze priesters studeerden samen aan het Groot Seminarie te Luik, waar zij de ambitie om een eigen, Limburgs tijdschrift op te richten ontwikkelden. De groep, bekend als het ‘Limburgs Driemanschap’ of ‘les trois flamands inséparables’, betrof de “Limburgse minnezanger” August Cuppens, de volkskundig-gezinde Jan-Mathijs Winters en de reeds besproken auteur van *De Verdwijning Der Alvermannekens*, Jacob Lenaerts.⁴⁹⁶ In eerste instantie was er van een tijdschrift, of zelfs van volkskunde geen sprake, en waren hun culturele uitingen volledig taalkundig. De eerste stenen van een echt blad werden gelegd in het uitgebreide briefverkeer tussen de drie studenten en de West-Vlaamse priester-dichter Guido Gezelle, naar wie ‘les inséparables’ enkele typisch Limburgse woorden opstuurden. Zij hoopten de taalschat van hun provincie te verzamelen en beter bekend te maken via Gezelle’s linguïstisch maandblad *Loquela*, dat naar hun zeggen kampte met een gebrek aan Limburgse taaluitingen.⁴⁹⁷ In Gezelle vonden de studenten een raadsman die hen de inspiratie en steun

⁴⁹¹ Droogmans, *Alfons Jeurissen, de Meesterlijke Verteller van de Kempen*, 14; Van der Meulen-Corens, “t *Daghet* in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 180.

⁴⁹² M. Van der Eycken, ‘Theodoor de T’Serclaes de Wommersom (1809-1880), gouverneur van Limburg, 1855-1871’, in *De Gouverneurs in de beide Limburgen 1815-1989* (Maastricht: Limburgs Geschied- en Oudheidkundig Genootschap, 1989), 175; Droogmans, ‘Guido Gezelle en de Limburgers’, 421.

⁴⁹³ Van der Meulen-Corens, “t *Daghet* in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 1; Van der Eycken, ‘Theodoor de T’Serclaes de Wommersom (1809-1880), gouverneur van Limburg, 1855-1871’, 175.

⁴⁹⁴ J. Mertens, ‘Joseph Bovy (1810-1879), gouverneur van Limburg, 1872-1879, 45 jaar ten dienste van de provincie’, in *De Gouverneurs in de beide Limburgen 1815-1989* (Maastricht: Limburgs Geschied- en Oudheidkundig Genootschap, 1989), 211; Van der Meulen-Corens, ‘De Geschiedenis van “t *Daghet*” in het Kader van de Limburgse Volkskunde’, V; Gerits, ‘Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg’, 253.

⁴⁹⁵ Cuppens, ‘De eerste “t *Daghet*jongens” en Guido Gezelle’, 1-2.

⁴⁹⁶ Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 49-51, 121-23, 209-10; Cuppens, *August Cuppens: Het legendarisch pastoorke van Loksbergen*, 5.

⁴⁹⁷ Cuppens, ‘De eerste “t *Daghet*jongens” en Guido Gezelle’, 1-2; Droogmans, ‘Guido Gezelle en de Limburgers’, 423-24; “Loquela”, Gezelle, geraadpleegd 28 januari 2025, <https://gezelle.be/en/ontmoet-gezelle/ontmoet-gezelle-werk-1-algemene-intro/ontmoet-gezelle-proza-en-periodieken-1-algemeen/ontmoet-gezelle-proza-en-periodieken-7-loquela>.

bood om een nieuwe onderneming te starten.⁴⁹⁸ In 1885 sloeg het driemanschap de handen in elkaar met een vierde, de Limburgse priester en geschiedkundige Polydoor Daniëls, en onder het peterschap van de West-Vlaamse grootmeester Gezelle nam hun onderneming de vorm aan van *'t Daghet in den Oosten*. Het tijdschrift, genoemd naar wat Daniëls het beroemdste lied van België sinds de vroegmoderne tijd noemt, was gericht op het noteren der literaire, letterkundige, godsdienstige en artistieke aspecten van het Limburgse volk.⁴⁹⁹ Kortom, een culturele geschiedenis van Limburg, om het volk zowel te leren kennen als te verheffen.⁵⁰⁰ Om de ware aard van het Limburgse volk te kennen was het verzamelen van volksverhalen onmisbaar, zo stelde een anonieme auteur in de vierde jaargang van *'t Daghet*. Het is immers via de volksverhalen dat het volk leven geeft aan hun landschap, hun zeden en karakter uit en hun landschap bemint. Volgens deze visie van pastoor en geschiedkundige H. Welters tekenden talloze auteurs sagen en legenden in het blad op.⁵⁰¹ De dertig jaargangen van het fameuze volks- en taalkundig tijdschrift vormen dan ook de grootste en belangrijkste collectie aan sagenmateriaal in Limburg, op de licentiaatsverhandelingen na. Het overgrote merendeel van deze artikels werd geschreven door geestelijken, aangezien de stichters van mening waren dat leken geen interesse hadden voor cultuur, wat een zeer waardevolle blik biedt in hoe de priesters volkskunde en sagen beschouwden.⁵⁰²

Gedurende de dertig jaar tussen 1885 en 1914, toen *'t Daghet* zijn avontuur beëindigde na zowel de dood van stichter Jacob Lenaerts als de inval van de Duitse troepen tijdens de Eerste Wereldoorlog, slaagden het Limburgs viertal en hun menige compagnons erin een breed gamma aan liederen, oorkondes en uiteraard ook sagen van over de hele provincie te verzamelen.⁵⁰³ De weinig professionele methode van verzamelen, gekenmerkt door de anonimiteit van zegspersonen en individuele artikels gewijd aan verschillende wezens in plaats van een overzichtelijke, systematische sagenverzameling kan de auteurs moeilijk kwalijk genomen worden. De volkskundige discipline stond in de 19de eeuw namelijk nog in haar kinderschoenen in België.⁵⁰⁴ Over de specifieke methode van selectie en optekening van sagen door de *Daghet* auteurs is vrijwel niets geweten, buiten dat ze zich vooral richtten op het verzamelen van stof die het zelfbewustzijn der "Vlaamse stam" en de christelijkheid onder de bevolking kon aanwakkeren.⁵⁰⁵ Stefaan Top speculeert echter dat, gezien de conservatieve volkskundige bladen zoals *'t Daghet* overgingen tot het gebruik van *invented traditions* om de christenheid en het Vlaams nationalisme te legitimeren, een deel van de folkloristische

⁴⁹⁸ Lenaerts, 'Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg', 165.

⁴⁹⁹ Polydoor Daniëls, 'Uit Boeken, Brieven en Bladeren - 't Daghet in den Oosten', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 1 en 2* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1886), 150; Dieuwke E. Van der Poel e.a., red., *Het Antwerps Liedboek - Deel 2* (Tielt: Lannoo, 2004), 186, 190.

⁵⁰⁰ Droogmans, 'Guido Gezelle en de Limburgers', 423, 426; Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 53-55; 'Aan Onze Lezers', 59, 61.

⁵⁰¹ 'Uit Boeken, Brieven en Bladeren', 95; H. Welters, *Limburgsche legenden, sagen, sprookjes, en volksverhalen - Deel 1* (Venlo: De Weduwe H.H. Uyttenbroeck, 1875), IV.

⁵⁰² Van der Meulen-Corens, "'t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 22.

⁵⁰³ Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 49; Nulens, 'De Z.E.H. Deken Lenaerts', 3-7.

⁵⁰⁴ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', LIX.

⁵⁰⁵ Van der Meulen-Corens, "'t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 38, 82-83, 85.

bijdragen niet opgetekend maar gewoonweg verzonnen werd ter nastreven van het beoogde doel.⁵⁰⁶

Enkele vaste rubrieken zijn van belang voor de analyse van het sagenmateriaal in *'t Daghet*, waaronder 'Limburgsch Oud Wangeloof' en 'Wetenswaardigheden'. Onder deze noemers komen een heel aantal motieven en specifieke wezens voor die later de basis zouden vormen voor uitgebreidere studies in de licentiaatsverhandelingen van de KU Leuven.⁵⁰⁷ De meest bekende gezichten zijn ook de meest voorkomende sagenwezens te Limburg: kabouters, dwaallichten, weerwolven, etc.⁵⁰⁸ Wat betreft christelijke invloeden, zeker de priester als verdelger van allerlei bovennatuurlijke kwaden, valt er weinig te vinden, wat opvallend is gezien de religiositeit van de stichters en de strekking van het blad. Hier en daar wordt een verhaal genoteerd van een dorpspastoor die bijvoorbeeld een spook voor 100 jaar bant of een vuurman verjaagt, maar deze zijn niet bepaald talrijk.⁵⁰⁹ De echte waarde van het tijdschrift, alleszins voor dit onderzoek, ligt niet zozeer in de sagen, maar voornamelijk in het andere volkskundig materiaal. Belangrijk zijn bijvoorbeeld de legenden, maar de meest interessante voorbeelden daarvan werden reeds uitvoerig besproken in het vorige hoofdstuk. Ook hier valt er dus weinig te vertellen dat niet al eerder ter sprake kwam.

Wat *'t Daghet* wel kan betekenen in de discussie over de priester als verzamelaar, ligt in de eventuele motieven die de bijdragers hadden om folklore, zowel sagen als volksgebruiken en andere folkloristisch gegevens, te verzamelen en te bespreken, alsook hoe deze verzameling de folklore beïnvloed heeft. De moeilijkheid echter is dat de auteurs zelden rechtuit zijn over hun intenties. Om beredeneerd te speculeren over welke redenen *'t Daghet* mogelijk had om folklore in het repertoire op te nemen zullen het blad, de voorafgaande correspondentie tussen de stichters en Guido Gezelle, en de talrijke artikels van het tijdschrift geanalyseerd worden op basis van het gebruikte discours, alsook de theorieën van volkskundige Stefaan Top betreffende folkloreverzameling door priesters in de 19de en 20ste eeuw. Deze laatste werd in het hoofdstuk betreffende legenden aangehaald om te tonen hoe priesters het christendom, dat verschillende kenmerken had overgenomen van de oude mythologie, gebruikten om de zuiverheid en eenheid van de Vlaamse cultuur te propageren voor nationalistische doeleinden, alsook om het steeds zwakkere christendom te doen opleven.⁵¹⁰ In de analyse van *'t Daghet* is Tops analyse van groot belang om de gedachtegang van de priesters te ontwaren.

Verschillende artikels, niet enkel in *'t Daghet* maar ook andere volkskundige bladen zoals *Limburg*, tonen zowel de christelijke als de Vlaams-nationalistische strekking van het blad, die soms ook vermengd werd met Limburgs regionalisme. De priesters probeerden via de folklore aan te tonen dat het christendom niet enkel sinds jaar en dag een belangrijk aspect van de

⁵⁰⁶ Top, "Volkscultuur"; Gerits, 'Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg', 254-55; Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 182.

⁵⁰⁷ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', LIX.

⁵⁰⁸ 'Limburgsch Oud Wangeloof - Kabouters', 11-13; 'Limburgsch Oud Wangeloof', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 5 en 6* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1890), 37-38; 'Wangeloof', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 5 en 6* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1890), 151.

⁵⁰⁹ 'Spookten', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 7 en 8* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1892), 48; Alfred Harou, 'Wetenswaardigheden - De Vuurman', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 19 en 20* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1904), 160.

⁵¹⁰ Top, "Volkscultuur".

Limburgse identiteit was, maar wilden Limburg ook positioneren als de meest vrome, christelijke provincie van het land. Daar het katholicisme volgens historici Guy Vanthemsche en Roger De Peuter doorheen de 19de eeuw gezien werd als het “cement” van België, is het niet verwonderlijk dat de Limburgse geestelijken prestige voor de provincie wilden verkrijgen en de bevolking wilde verheffen door de vroomheid van hun parochies te benadrukken in poëzie, literatuur en volkskunde.⁵¹¹ Priester Oswald Robyns, kapelaan van Eksel, schreef in 1934 voor *Limburg* dat “tot op den huidigen dag Maria zeker nergens meer vereerd is dan in Limburg” bijvoorbeeld.⁵¹²

Een artikel uit de 29ste jaargang van *'t Daghet* gaat sterk in op de Vlaams-nationalistische en vooral anti-Franse strekking die het blad in zijn latere jaren nam, door meermaals de vroomheid van het Vlaamse volk te beschrijven in tegenstelling tot de Franse minstrelen die de Vlaamse ziel bedreigen, inclusief vermeldingen dat deze minstrelen met hun trompet naar Jericho, “de boze stad”, blazen en dat de Guldensporenslag voor de Vlamingen een strijd voor hun christenheid was.⁵¹³ In combinatie met *De Verdwijning Der Alvermannekens*, dat de eerste bewoners van Limburg als een diep christelijk volk omschrijft door ze de duistere, heidense machten te laten bestrijden, lijkt de verzameling van folklore voor priesters het doel te hebben om de christenheid van het Limburgse volk in de verf te zetten, wat bevestigd wordt door volkskundige Top.⁵¹⁴ In een periode waarin het katholieke Vlaanderen en het zogezegd antiklerikale Wallonië op religieus en talig vlak botsten, verzamelde de geestelijke volgens onderzoekers als historicus Joris Gerits en folklorist Stefaan Top verhalen over priesterlijke interventies en belangrijke christelijke elementen in de volkskunde, zoals weesgegroeitjes, om de vroomheid van het Vlaamse en Limburgse volk te tonen en hen te verenigen onder de banier van de christelijke, Vlaamse identiteit. Gerits specifiek stelt dat de Vlaamse strijd in Limburg voornamelijk door priesters en onderwijzers gedragen werd, en de priesters van *'t Daghet* vormen geen uitzondering, daar de anti-Franse strekking sterk naar voren komt in een aantal artikels.⁵¹⁵ Al in 1892 beklagde een anonieme geestelijke in het blad dat het Frans het Vlaams onderdrukte, en slechts twee jaar later wordt het Frans door Lenaerts genoemd als een taal die aan de Vlamingen opgedrongen wordt, in tegenstelling tot het Vlaams, dat hen door God gegeven werd.⁵¹⁶ De botsingen bleven in het begin relatief subtiel dankzij de raad van Guido Gezelle, die de *Daghet* auteurs voor het stichten van het blad aanraade om geen openlijk flamingantische strijd te voeren, of in zijn woorden “zij hoeven niet te weten dat hun een lap gegeven wordt, anders zult gij oorlog hebben”, ook al noemt hij de Franstaligen uitdrukkelijk “vijanden”.⁵¹⁷ Naarmate de tijd vordert wordt de Vlaams-nationalistische

⁵¹¹ Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 349; Van der Meulen-Corens, “’t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 40-41, 163, 169, 173.

⁵¹² Oswald Robyns, ‘De Wees-Gegroet in Limburg’, in *Limburg - Jaargang 15* (Hasselt: Federatie van geschied- en oudheidkundige kringen van Limburg, 1934), 130; Paul Bellefroid, ‘Limburgsche Letteren’, in *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde 1910* (Gent: Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, 1910), 48.

⁵¹³ Drieghe, ‘Vlaamsche Ziel’, 174, 176, 179, 180-82; Van der Meulen-Corens, “’t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 41-42.

⁵¹⁴ TMA, ‘De Verdwijning der Auwelen - Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom’, 69, 73; Top, “Volkscultuur”.

⁵¹⁵ Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 379-80, 382-83; Top, ‘Volkskunde’, 3540-44; Gerits, ‘Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg’, 254.

⁵¹⁶ Lenaerts, ‘Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg’, 165.

⁵¹⁷ Van der Meulen-Corens, “’t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 42-44; Cuppens, ‘De eerste “’t Daghetjongens” en Guido Gezelle’, 58-59.

dimensie echter steeds vrijmoediger. Cuppens riep in 1909 dat “in onze Vlaamsche burgershuizen nog veel te veel Fransche romancen en opera-wijzen gezongen worden” en pater Adjutus Drieghe nam een meer religieus standpunt in door te stellen dat de Waalse bevolking Vlaanderen te katholiek vond.⁵¹⁸

Een analyse van de priesterlijke invloed op folklore toont dat zij, ook al noemen zij de theorie uiteraard niet expliciet bij naam, een zeer interessante invulling geven aan de theorie van *Cultural Evolution*, oftewel hoe de volksverhalen en folkloristische elementen overblijfselen zijn van gebruiken en geloven uit het verleden, die ondanks maatschappelijke veranderingen blijven voortbestaan.⁵¹⁹ *Cultural Evolution* stelt dat de aanwezigheid van bepaalde kenmerken in zowel de oudst bekende als meest recente varianten van sagen, ondanks veranderende tijden en een veranderende, overkoepelende structuur van de verhalen, een belangrijk aspect van het verhaaltype is.⁵²⁰ Deze voortlevende kenmerken zijn vaak universeel en niet gebonden aan een specifieke cultuur, waardoor zij een nieuwe functie kunnen verkrijgen wanneer de oude functie en cultuur verloren gaan.⁵²¹ In het geval van de Limburgse folklore krijgt de Germaanse heidencultuur volgens de *Daghet*priesters een nieuwe functie als volksverhalen waarin het volk de “herinnering” aan de heidense tijd en de daaropvolgende overwinning van het christendom op het heidendom overdraagt.⁵²²

Daarbij geven de priesters van ‘t *Daghet* nog een nieuwe functie aan wat zij zien als Germaanse elementen in de folklore. De Vlaams-nationalistische dimensie die de priesters aan de sagen weten werd reeds aangehaald, maar sagen waren volgens Jos Venken ook een tool van de priesters om via christelijk en wetenschappelijk discours het bijgeloof volledig uit te roeien.⁵²³ Tot op zekere hoogte tonen de licentiaatsthesisen, opgesteld tussen de jaren 1940 en 2000, dat dit lukte, daar de studenten consistent beweerden dat weinig mensen nog echt geloofden in de verhalen die ze vertelden.⁵²⁴ Het aandeel dat ‘t *Daghet* speelde in het tanende ongeloof is echter moeilijk tot onmogelijk te achterhalen. Hoewel nieuwe multimedia zoals krant en televisie het vertellen van sagen vervingen, kan het ongeloof in sagenwezens dat de priesters probeerden te veroorzaken volgens student Venken ook aan de basis gelegen hebben van de uitstervende folkloristische traditie die al sinds het midden van de 20ste eeuw speelde.⁵²⁵ Tegen de jaren 60 werd het voor vele studenten al zeer moeilijk om nog geïnformeerde vertellers te vinden. Hilde Schoefs stelde in 1996 zelfs dat de traditionele sage

⁵¹⁸ August Cuppens, ‘Eenige bedenkingen en wenken over het Vlaamsch Lied en zijn verspreiding’, in *‘t Daghet in den Oosten - Jaargangen 25 en 26* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1910), 132; Drieghe, ‘Vlaamsche Ziel’, 180.

⁵¹⁹ Bascom, ‘Folklore and Anthropology’, 287-88.

⁵²⁰ ‘De Edda’, 163; John Harland en T.T. Wilkinson, red., *Lancashire Folk-Lore* (Londen: Frederick Warne and Co., 1867), 2.

⁵²¹ Clyde Kluckhohn, ‘Recurring Themes in Myths and Mythmaking’, in *The Study of Folklore*, onder redactie van Alan Dundes (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965), 161; Herbert Passin en W. John Bennett, ‘Changing Agricultural Magic in Southern Illinois: A Systematic Analysis of Folk-Urban Transmission’, in *The Study of Folklore*, onder redactie van Alan Dundes (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965), 314.

⁵²² ‘Wangeloof - Hekserijen’, 32.

⁵²³ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eidsen - Vucht’, 17, 365-67; Top, “Volkscultuur”.

⁵²⁴ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 26; Meeus, ‘Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren’, 25.

⁵²⁵ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eidsen - Vucht’, 10.

ten dode opgeschreven was.⁵²⁶ Mogelijk werden de sagen niet meer overgeleverd van generatie op generatie, zoals vroeger gedaan werd, omdat de oude vertellers hun geloof in de sagen verloren hadden. De sagen verloren hun sociaal belang als entertainment, en verschillende vertellers beaamden dat zij geen sagen meer vertelden omdat ze uitgelachen werden door hun toehoorders, die absoluut niet meer in de verhalen geloofden.⁵²⁷ De invloed van de priester kan dus ook gezien worden als een vorm van antropoloog Paul Connerton's *forgetting*, specifiek *cultural amnesia*, waarbij enkel dat wat sociaal belangrijk geacht wordt overgeleverd wordt op de volgende generatie, en naarmate de ouderen in de samenleving overlijden, verdwijnt ook de kennis die zij niet belangrijk genoeg vonden om over te leveren, zoals sagen.⁵²⁸

Toch kan er niet gezegd worden dat het bijgeloof volledig verdween door toedoen van de geestelijken. Sommige boeren bleven vasthouden aan hun geloof in bepaalde wezens, of in ieder geval dat zij ooit bestaan hadden, en het feit dat sommige verhalen toch nog steeds verteld werden, toont ook dat de priesters niet volledig in hun streven slaagden.⁵²⁹ Jos Venken biedt in zijn thesis een interpretatie van hoe dit tegenstrijdige proces tot stand kwam. Ietwat ironisch wist de priester het bijgeloof in stand te houden via zijn pogingen om het uit te roeien. De priester beweerde namelijk dat bijgelovige wezens slechts verzinsels waren, maar stelde tegelijkertijd ook dat zij deze wezens verdreven hadden, en verzamelde informatie en verhalen over deze wezens ter ondersteuning van zijn argument. De Limburgse sagen zijn daarom een soort omkering van het narratief in de *Heksenhamer*, waarin beweerd werd dat de heksen het christendom probeerden te verzwakken met hun toverkunsten, maar het geloof juist versterkten omdat zij telkens verslagen werden door de krachten van de priester en gewijde objecten.⁵³⁰ De anonieme auteur van het *Daghet*-artikel 'Wangeloof – Hekserijen' bijvoorbeeld beschreef toverij als puur bijgeloof, maar zei ook dat de priesters en kloosterlingen de heksen ijverig hadden verdreven, en hij gaf de lezer vervolgens enkele christelijke methodes mee die zij konden gebruiken om de heksen in hun gemeenten te herkennen en bannen. Dat hij het uitroeien van bijgeloof zag als een positieve, priesterlijke taak blijkt uit zijn stelling dat "dank aan den invloed van het beschavende christendom, het [bijgeloof] verzwakt met elk geslacht".⁵³¹ Door de heidense elementen op te nemen in volksverhalen en deze verhalen vervolgens als 'bewijs' te verzamelen, specifiek met de bedoeling om de lezer te overtuigen dat deze elementen niet of niet meer bestonden, wakkerden de priesters het bijgeloof onbewust en onbedoeld aan.⁵³²

Een ander probleem dat bijdroeg tot de mislukking van de *Daghet*-priesters om het bijgeloof uit te roeien is dat er binnen het blad geen consensus was over de ware aard van mysterieuze

⁵²⁶ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 127; Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 16; Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 20.

⁵²⁷ Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 26; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 20.

⁵²⁸ Paul Connerton, 'Seven types of forgetting', *Memory Studies* 1, nr. 1 (2008): 64; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 27; Bascom, 'Folklore and Anthropology', 284.

⁵²⁹ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 27; Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', XXII; Bascom, 'Folklore and Anthropology', 287-88.

⁵³⁰ Kramer, *Malleus Maleficarum*, 91.

⁵³¹ 'Wangeloof - Hekserijen', 29, 32.

⁵³² Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 366-67.

fenomenen.⁵³³ Op zich is dit niet zo verwonderlijk. Het tijdschrift kende vele auteurs die elk hun bijdrage leverden vanuit hun eigen standpunten. Sommige auteurs pakten de kwestie van het bijgeloof op een zeer 'verlichte' manier aan. In het artikel over de grijze meer werd dit wezen dan ook wetenschappelijk verklaard als zijnde grijze rook die 's avonds in beemden opstijgt.⁵³⁴ Een volgend artikel, ditmaal over de Bruine-Lieve-Vrouw van Kerkom, beweerde op verlichte wijze dat toverij "slechts in de verbeelding bestaat".⁵³⁵ Daartegenover echter stonden andere auteurs, zoals de ongenoemde auteur van een artikel over hekserij. Deze beschreef hekserij als een fabeltje van "bijgeloovige lieden" en verzamelde in zijn artikel een groot aantal sagen betreffende heksen.⁵³⁶ Zelf leek hij niet te geloven in hekserij en volksverhalen daaromtrent, waardoor het artikel net zoals dat over de grijze meer een zeer wetenschappelijke toon krijgt.⁵³⁷

In de laatste alinea, echter, keerde hij volledig om, en beweerde dat het geloof in hekserij een manier van de volksmens is om de 'echte' invloed van de duivel te herinneren. Hij ging zelfs nog verder door te constateren dat het kwaad, waarmee hij hekserij lijkt te bedoelen, in de onderste lagen van de bevolking nog steeds tierde. De auteur pleitte ervoor dat de priesters en paters zich moesten inzetten om dit geloof te verwoesten. Vooral de term "het beschavend christendom" toont hoe de auteur zich wilde onderscheiden van de bijgelovige bevolking, maar zijn referenties naar "het kwaad" en "de duivel" insinueren dat hij zelf toch in hekserij geloofde.⁵³⁸ Het artikel vormt een perfect voorbeeld van Jos Venken's hypothese dat de priester door zijn eigen geloof verhinderd werd om het bijgeloof uit te roeien door een vermenging van wetenschappelijk en religieus discours. Wanneer officiële christelijke documenten zoals de catechismus hekserij verbieden is het uiteraard zeer moeilijk voor een gelovig man om te beweren dat dit kwaad gewoonweg niet bestaat.⁵³⁹ De twee soorten artikels illustreren dus dat de priesterklasse geen uniforme mening deelde en dat de priesters die wel degelijk geloofden in het bovennatuurlijke het moeilijk maakten voor zij die dit niet deden en via de wetenschap bijgeloof in het bovennatuurlijke wilden uitroeien.

Volgens de anonieme auteur van 'Wangeloof – Hekserijen' had de verzameling van folkloristische verhalen dus als doel om de lezende priesters aan te zetten tot het bestrijden van bijgeloof van hun parochies. In hoeverre het blad hier succesvol in was is echter vrijwel onmogelijk te achterhalen. Het geloof dat folkloristische wezens ooit bestaan hadden, maar verjaagd werden door de geestelijkheid, werd immers door verschillende vertellers verkondigd in de sagenproeven van de 20ste eeuw.⁵⁴⁰ Zelfs wanneer de burgers zichzelf opstelden als zijnde sceptisch tegenover de gebeurtenissen uit de sagen, moet er een kanttekening bij gemaakt worden. Een verteller die beweert dat hij niet gelooft en iemand die

⁵³³ 'Wangeloof - Hekserijen', 32.

⁵³⁴ 'Limburgs Oud Wangeloof - De Grijze Meer', 41.

⁵³⁵ 'Wetenswaardigheden - De Bruine-Lieve-Vrouw Te Kerkom', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 15 en 16* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1900), 67.

⁵³⁶ 'Wangeloof – Hekserijen', 31.

⁵³⁷ 'Wangeloof - Hekserijen', 29-31.

⁵³⁸ 'Wangeloof - Hekserijen', 32.

⁵³⁹ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 367; *Catechism of the Catholic Church*, 513.

⁵⁴⁰ 'Wangeloof - Hekserijen', 32; Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 23, 72, 146; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 53.

oprecht niet gelooft zijn immers niet hetzelfde, en een aantal sceptici lieten tijdens het vertellen toch merken dat ze zagezegd waargebeurd waren, wat een conflict lijkt te zijn tussen het gedachtegoed van de regerende klasse, dat de burgers volgens Edwin Oliver James altijd zouden overnemen, en hun eigen, volkse bijgeloof.⁵⁴¹ Dit is vooral te wijten aan het pogen van de priester om via de verzameling van sagen bepaalde christelijke waarden in de verf te zetten en hun eigen positie te versterken. Geestelijken verzamelden en vervormden sagen om zichzelf als de redder van het heidense volk voor te stellen, maar bevestigden volgens Jos Venken daardoor voor vele burgers het bestaan van het bovennatuurlijke en heidense. De twee intenties waren simpelweg niet compatibel, waardoor een volledige vernietiging van het bijgeloof niet verwezenlijkt zou worden, alleszins toch niet door de priester.⁵⁴² De beeldbuis zou een grotere tegenstander blijken.⁵⁴³

Zowel het werk van Lenaerts als de talrijke artikels van *'t Daghet in den Oosten*, allen geschreven door geestelijken, hadden echter nog een ander doel, namelijk om sagen te gebruiken voor de katholieke en Vlaamse zaak. *'t Daghet* specifiek was de pionier van sagenverzameling in Belgisch Limburg, en aangezien de artikels de basis zouden vormen voor menig filologisch student kan er met enige voorzichtigheid gesteld worden dat zij een grote impact hadden op de academische wereld, en waarschijnlijk ook op de vertelling van volksverhalen door de Limburgse bevolking.⁵⁴⁴ De sagenverzamelaars van *'t Daghet* waren immers meer dan slechts verzamelaars. Het blad kreeg namelijk heel wat kritiek, vooral op hun subjectieve opvattingen van de pre-christelijke cultuur. Critici beweerden dat de priesters in het tijdschrift de bestudeerde materie vervormd hadden specifiek om het in hun katholieke wereldbeeld te doen passen, een aanpak die ongetwijfeld doorsijpelde naar hun folkloristische analyses.⁵⁴⁵ Hoewel sagenverzamelaars zoals de *Daghet*priesters niet meteen slaagden in hun doel, wisten zij volgens Joris Gerits de Vlaamse strijd via folklore wel degelijk aanwezig te maken in Limburg, en de tijdschriften gaven een groot aantal flaminganten een platform.⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 27; James, 'The Influence of Christianity on Folklore', 364.

⁵⁴² Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 367.

⁵⁴³ Venken, 10.

⁵⁴⁴ Top, *Limburgs Sagenboek*, 21-22; Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', LIX; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 651.

⁵⁴⁵ Leynen, *Mathijs Winters*, 60.

⁵⁴⁶ Gerits, 'Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg', 263.

2.2. De priester als verteller

De priester als sagenverteller, net zoals de priester als verzamelaar, slaagde er niet om in zijn taak als vernietiger van het bijgeloof tot een goed einde te brengen.⁵⁴⁷ Een discoursanalyse van verhalen verteld door de priesters zelf laat zien dat er onder de geestelijken een grote verdeeldheid heerste wat betreft het geloof in bovennatuurlijke wezens. Ondanks hun devotie voor het christendom hielden sommige priesters vol dat de bovennatuurlijke verhalen die zij als kind gehoord hadden volstrekt waarachtig waren.⁵⁴⁸ Anderen, dan, bekeken sagen als flauwekul en konden het zich zelfs niet inbeelden dat een priester, deel van de intellectuele klasse, zich schuldig zou maken aan het geloven in boerse volksverhalen.⁵⁴⁹ Aangezien de priesters van *'t Daghet* al uitvoerig aandacht gekregen hebben tijdens het vorige hoofdstuk, zullen in deze discoursanalyse hoofdzakelijk de priesters die door de filologische studenten geraadpleegd werden als zegspersonen aan het woord komen. Door de toepassing van de directe methoden van sagenonderzoek, een methode waarbij de onderzoeker langsgaat bij onbekenden om ze te interviewen, slaagden de studenten erin om duizenden verhalen op de tekenen, direct uit de mond van talrijke zegspersonen met hun eigen levenspad.⁵⁵⁰ Tussen het volumineuze materiaal van landbouwers, slaggers, onderwijzers en huisvrouwen schuilen ook enkele getuigenissen van geestelijken.⁵⁵¹ Hun sagen zijn van onschatbare waarde om het gedachtegoed van de Limburgse priester omtrent deze soort volksverhalen te ontdekken. De verhalen die zij vertelden, het geloof dat zij eraan hechtten en het woordgebruik dat zij hanteerden, zullen hier dan ook centraal staan.

Helaas is de opbrengst aan vertellende priesters in de licentiaatsthesisen van de KU Leuven nogal pover. Het grote voordeel aan deze bronnen is dat zij volgens de verzamelmethode van volksverhalen, opgesteld door folklorist Arnold Van Gennep, de naam, leeftijd en vooral het beroep van de verteller noteerden, soms zelfs inclusief een korte biografie.⁵⁵² Dit maakt het op zich zeer makkelijk om enige priester-vertellers te traceren, maar zelfs dan zijn er slechts een paar relevante licentiaatsthesisen. Onder de honderden zegspersonen bevinden zich een aantal geestelijken, een tiental priesters en twee paters. Ook één voorzitter van de kerkfabriek te Bilzen komt aan bod, maar aangezien hij geen geestelijke is lijkt een analyse weinig relevant.⁵⁵³

De reden voor de afwezigheid voor de priester als verteller binnen de sagenproeven is sterk verbonden aan de antipathie voor de volkskunde die al sinds de late 19de eeuw menig volkskundige ergerde.⁵⁵⁴ Hoewel sommige geestelijken zoals Jan-Mathijs Winters en Polydoor Daniëls zeker interesse hadden in het ontwikkelen van de discipline, die in Vlaanderen pas echt institutioneel respect begon te verkrijgen op het einde van de jaren 40, kregen de filologische studenten regelmatig te maken met een minachtende visie op hun

⁵⁴⁷ Venken, 366-67.

⁵⁴⁸ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen', 298.

⁵⁴⁹ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 124-25.

⁵⁵⁰ Top, 'Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk', 140.

⁵⁵¹ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 592-95.

⁵⁵² Arnold Van Gennep, *La Formation Des Légendes* (Parijs: Ernest Flammarion, 1929), 163.

⁵⁵³ Liesbeth Dreessen, 'Heksensagen uit Groot-Bilzen - Deel 2: Materiaalverzameling' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Leuven, KU Leuven, 2002), 102.

⁵⁵⁴ Pol de Mont, 'De "Folklore" op de Kinder- en Volksscholen', in *Volkskunde - 1e jaargang* (Gent: Algemeene Boekhandel van Ad. Hoste, 1888), 2, 5-6.

onderzoeksonderwerp.⁵⁵⁵ Renée Jageneau en Fernand Beckers beweerden ook dat de bevolking vrijwel nooit hun sagen vertelt aan de priester, wat verschillende andere studenten verbinden aan de schaamte en vrees voor spot die de sagen in het algemeen doen uitsterven. De maatschappelijke positie van de priester als een intellectuele figuur van wie de sagenvertellers verwachten dat ze hen zullen uitlachen, leidde aldus Jageneau en Beckers tot het beperkte of zelfs onbestaande sagenrepertoire van priesters.⁵⁵⁶ Beckers stelde dat deze afgunst van sagen niet exclusief was voor priesters, maar door de brede academische wereld gehanteerd werd, in ieder geval in Limburg.⁵⁵⁷

De menige folkloristische bijdragen van *'t Daghet in den Oosten* lijken dit tegen te spreken, maar bij de visie van het tijdschrift moet een kanttekening gemaakt worden. Van de dertig jaargangen zijn vooral de eerste tweeëntwintig volkskundig relevant. Toen August Cuppens in 1907 de leiding van *'t Daghet* overnam onderging het blad een heuse transformatie qua toon en inhoud die ten koste ging van de sagen.⁵⁵⁸ Op de zeldzame bijdrage over Keltische heidenleer en volkskundige analyses van heiligenverhalen na verdween volkskunde vrijwel volledig uit het blad.⁵⁵⁹ Deze plotselinge verschuiving suggereert dat volkskunde niet zozeer een interesse van alle Limburgse priesters was, maar slechts beziel werd door enkele sleutelfiguren. In *'t Daghet* werden de folkloristische uitingen vooral gebracht door drie van de vier hoofdmannen: Daniëls, Lenaerts en Winters. Het merendeel van de artikels werd anoniem gedrukt, maar volgens Van der Meulen-Corens zijn vrijwel alle anonieme bijdragen van de hand van één van de hoofdmannen.⁵⁶⁰ Tegen 1907 hadden al deze figuren, uitzonderlijk de meer letterkundig-georiënteerde Cuppens, hun pen grotendeels neergelegd. Een artikel van Jef Leynen uit 1909 insinueerde dat Daniëls volledig buiten beeld was, mogelijk omwille van andere verplichtingen zoals zijn plicht als bestuurder van de Hasseltse Broeders van Liefde, terwijl de nogal verlegen Winters en de ziekelijke Lenaerts zich hadden teruggetrokken.⁵⁶¹

Het resultaat was een blad vol jonge, christelijke auteurs die net zoals hun voorgangers Limburg wilden verheffen, maar wel op een geheel andere manier.⁵⁶² Zij weken volledig af van de “boerennovelle en heidebeschrijving” en vervingen deze door letterkundige

⁵⁵⁵ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 19-20; Top, *Limburgs Sagenboek*, 21; Leynen, *Mathijs Winters*, 49, 56-60; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 40.

⁵⁵⁶ Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 26; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 45, 50, 62; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 20.

⁵⁵⁷ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 12.

⁵⁵⁸ Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 35, 42, 130.

⁵⁵⁹ 'Heidenleer der Kelten', 53-58; Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 17-25; Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 130.

⁵⁶⁰ Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 155-58; 'Limburgs Oud Wangeloof - De Grijze Meer', 42; 'Het Evenbeeld', 3.

⁵⁶¹ Jef Leynen, 'Aan de oudere opstellers en medewerkers van "t Daghet"', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 25 en 26* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1910), 19; Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 53; Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 162.

⁵⁶² Gerard Nulens, 'Letterkunde in Limburg', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 23 en 24* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1908), 6.

“zielsprocessen”.⁵⁶³ Het imago van volkskunde als ongeorganiseerde boerenkunde, de studie van de “onwetendheid, achterlijkheid en domheden van de volkmensen” resulteerde in een algemene desinteresse onder de Limburgse elitaire cultuur, waar de priester deel van uitmaakte.⁵⁶⁴ De situatie weerspiegelt de eerdere discussie over de distinctie tussen de voorgeschreven religie en het volksgeloof. Daar de voorgeschreven religie de wereld van de religieuze elite, oftewel de priesters en andere geestelijken, is, mengen zij zich minder met de volkse religieuze beleving waar volgens deze thesis sagen een deel van uitmaken.⁵⁶⁵ De dorpsleerkracht daarentegen zou evolueren uit zijn afstandelijke houding en zich later zelf meer bekommeren om de leer van het volk, waardoor hij voor de filologische studenten die sagen gingen optekenen een geschiktere danspartner werd dan de pastoor.⁵⁶⁶

Het onbegrip dat de priesters koesterden tegenover de volkskunde heeft de inhoud van de verhalen van hun collega's, de weinigen die wel bereid waren om te vertellen, daarom ook sterk beïnvloed, maar op een zeer paradoxale manier. De meest voor de hand liggende toon, een van afgunst en totaal ongeloof, werd slechts gehanteerd door één religieuze zegspersoon, wellicht omdat de andere ‘ongelovigen’ weigerden deel te nemen aan het onderzoek. Het betreft hier Michel Boonen, die diende als pastoor van Boxbergheide in 1970. Boonen was zeer expliciet in zijn taalgebruik, dat door student Willy Achten zo dicht mogelijk bij de realiteit weergegeven werd. Hoewel Achten het dialect grotendeels omzette naar algemeen Nederlands, behield hij naar eigen zeggen “eigenaardige zinsconstructies” en “typische dialectwoorden”, waarbij ook intonatie meegerekend werd, of toch in ieder geval in de sagen van de priester Boonen.⁵⁶⁷ Hierin ligt de grote waarde van de directe methode van sagenonderzoek. De studenten gingen elk op pad en spraken hun zegspersonen persoonlijk aan, waardoor zij niet enkel het verhaal, maar ook intonatie en mimiek konden noteren. Om de mening van de priester en het eventuele geloof dat hij hechte aan zijn sagen te onderzoeken, zijn de proeven, opgesteld volgens deze methode, dus uiterst waardevol.⁵⁶⁸

Wat snel glashelder wordt tijdens het lezen van de verhalen is dat Boonen absoluut niet geloofde in bovennatuurlijke wezens. Dit is op zich niet zo verrassend gezien wat eerder besproken werd over de priester in relatie tot de “boerenkunde”, maar zijn woorden geven extra dimensie aan zijn positie.⁵⁶⁹ In de tweede sage bijvoorbeeld, over een kind dat muizen kon maken omdat het zogezegd niet of verkeerd gedoopt was, uitte de priester zijn mening over het volkse bijgeloof. Volgens Boonen geloofden de parochianen die hem dit verhaal vertelden er “HE-LE-MAAL” in, wat duidelijk weergeeft hoe Boonen er zelf over dacht.⁵⁷⁰ De sage over het ‘spook in de stal’ vertoont gelijkaardig taalgebruik. Wanneer de priester vertelde over een collega die aangesproken werd door zijn parochianen omdat het zogezegd spookte

⁵⁶³ Van der Meulen-Corens, “t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 163.

⁵⁶⁴ de Vries, ‘Nieuwe Wegen in de Studie der Volkskunde’, 13, 27; Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 12; Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, XXIV.

⁵⁶⁵ Van Mulder, ‘Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek’, XLI-XLII; Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 95, 109, 113.

⁵⁶⁶ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, Inl. 20; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 26.

⁵⁶⁷ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, Inl. 27-29, 123.

⁵⁶⁸ Top, ‘Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk’, 149, 156.

⁵⁶⁹ de Vries, ‘Nieuwe Wegen in de Studie der Volkskunde’, 13.

⁵⁷⁰ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 124.

in hun stal, vermeldde hij zeer uitdrukkelijk dat deze collega daar “natuurlijk” niet in geloofde.⁵⁷¹ Het gesprek tussen Boonen en Achten was een gesprek tussen een katholieke priester en een student aan de Katholieke Universiteit van Leuven in 1971. Het woord “natuurlijk” kan dus geïnterpreteerd worden als een soort indicatie dat Boonen verwachtte dat zijn medepriesters, alsook de persoon tot wie hij sprak, geen geloof zouden hechten aan volksverhalen als deze.⁵⁷² Zijn gesprekspartner was immers een student aan een prestigieuze, en dan ook nog eens katholieke, universiteit en kan dus waarschijnlijk als een rationeel iemand beschouwd worden, iemand die geen gehoor geeft aan bijgeloof. Het discours van de verteller geeft aan dat hij zeer geopinieerd was, wat bevestigd werd door de korte biografie die Achten bij hem noteerde. Daarbij wijst de nogal neerbuigende houding die Boonen hanteerde tegenover zijn parochianen, aangetoond door de beklemtoonde “HE-LE-MAAL”, op een algemene afkeer van het bijgeloof bij de pastoor.⁵⁷³

Waarschijnlijk zou Boonen milder geweest zijn in zijn intonatie en taalgebruik indien hij wist dat het gesprek opgenomen werd of gepubliceerd zou worden. De student suggereerde in zijn verhandeling dat de zegspersoon van beide niet op de hoogte was, wat mogelijk betekent dat hij bepaalde meningen uitte die hij anders voor zich zou houden.⁵⁷⁴ Hierdoor kan er dus ook moeilijk bepaald worden in hoeverre Boonen de sagen in zijn parochie actief beïnvloed heeft. Toch lijken zijn vertellingen te insinueren dat hij maatregelen nam om het bijgeloof, en dus de sagen, de kop in te drukken. Uit zijn verhaal ‘Tilkensjacht is muziek in de lucht’ blijkt dat hij, weliswaar tevergeefs, probeerde om de fundamenteën van de bijgelovigheid te ontdekken en bestrijden. Boonen beweerde namelijk dat hij de ondergrond van het fenomeen van de Tilkensjacht kende, ook al vertelde hij aan Achten niet wat die ondergrond dan precies was, en dat hij dit probeerde aan te brengen bij een opgeschrikte parochiaan die hem kwam vertellen over zijn ontmoeting met de lawaaierige jacht. De priester betreurde dat hij diezelfde parochiaan nooit kon overtuigen van de ware, rationele verklaring voor het lawaai.⁵⁷⁵ Ook in de spooksagen vermeldde hij dat enkel excentrieke pastoors nog ingingen op de verzoeken van mensen die zogezegd geteisterd werden door bovennatuurlijke machten. Dit betekent hoogstwaarschijnlijk dat wanneer Boonen met zulke oproepen door burgers geconfronteerd werd, hij er simpelweg niet op inging, wat geen verrassing is gezien hij zijn verhaal deed na de kerkhervormingen die geloof in geesten en duivels sterk verzwakte onder de geestelijkheid.⁵⁷⁶

Een andere geestelijke, ditmaal een pater, die beweerde helemaal geen invloed op het bijgeloof gehad te hebben is Elmaer, een pater van een niet-nader genoemde Hasseltse kloosterorde die in de jaren 50 van Vlaams-Brabant naar Limburg verhuisde en er sindsdien als overlezingsspecialist actief was. Hoewel hij volgens hemzelf het bijgeloof noch aanwakkerde, noch uitlachte, tonen zijn handelingen dat zijn plichtsbewustheid wel degelijk aanleiding gaf tot de vertelling en verspreiding van sagen.⁵⁷⁷ Volgens filologisch student Jos

⁵⁷¹ Achten, 124-25.

⁵⁷² Achten, 124.

⁵⁷³ Achten, 123-24.

⁵⁷⁴ Achten, 123.

⁵⁷⁵ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 367.

⁵⁷⁶ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 123-24; Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 8.

⁵⁷⁷ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 215-17.

Venken was het immers juist dankzij paters die langskwamen voor overlezingen dat de bevolking overtuigd werd van het bestaan van bovennatuurlijke wezens.⁵⁷⁸

Uit zijn taalgebruik blijkt dat Elmaer op een zeer nuchtere, bijna wetenschappelijke manier tegenover geesten en het kwaad stond. Hij vertelde vier verhalen, twee over vermeende heksen en twee over mysterieuze lichten, en telkens benaderde hij het onderwerp vanuit een sceptisch kader. Wanneer een vrouw hem vertelde over een vuurbol die door de lucht flitste, antwoordde hij haar zeer redelijk dat dit waarschijnlijk de maan was, en bij een gelijkaardig verhaal over een spooklicht kwam hij tot de conclusie dat de verbeelding van de parochiaan de oorzaak was. Ook in het verhaal van een fruitkweker die in contact kwam met een fel, allesverzwelgend licht leek hij niet te geloven. Hij bestempelde het spooklicht dan ook als de “verbeelding” van de boer.⁵⁷⁹ Opmerkelijk hier is dat zijn manier van handelen over bijgeloof gelijkenissen vertoont met hoe de *Daghet*priesters zulke verhalen beschouwden. De expliciete vermelding van inbeelding of overdreven fantasie, alsook de pogingen om mysterieuze fenomenen te herleiden tot een natuurlijk verschijnsel, werd immers ook in het tijdschrift toegepast, zoals wanneer de grijze meer als rook werd omschreven.⁵⁸⁰ Gezien de overeenkomsten qua taalgebruik en aanpak kan er dus gesteld worden dat Elmaer het bijgeloof probeerde te verdringen met zijn rationele, wetenschappelijke aanpak, tenminste als zijn andere handelingen achterwege gelaten worden.

Ondanks zijn rationele kijk op de zogezegd bovennatuurlijke incidenten die zijn parochianen hem vertellen toont Elmaer immers de tegendraadsheid van de opdracht die de Limburgse priesters in de 20ste eeuw dienden te vervullen. Zij hadden namelijk een dubbele opdracht: het bijgeloof uitroeien, maar het ook gebruiken als opstapje voor het christendom. In het geval van Elmaer doet zich nog een derde facet van zijn taak als zielzorger voor, eentje die ook onlosmakelijk verbonden is met de geestelijke invloed op sagen. Volgens Jos Venken moesten priesters en paters eerst en vooral het volk helpen hun diverse klachten te bestrijden, zelfs al waren deze bovennatuurlijk.⁵⁸¹

Ook al geloofde de priester er zelf niet in, was hij toch geneigd om zijn parochianen te assisteren, al was het maar om hen weg te houden van “wereldlijke” helers en duivelbanners.⁵⁸² Volgens Stefaan Top was het juist het wanvertrouwen dat de katholieke bevolking koesterde tegenover wereldlijke intellectuelen zoals dokters, dat de priester in staat stelde om hun positie te versterken via sagen. Bij een gebrek aan een betrouwbaar, wetenschappelijk alternatief, zette de priester sagen in om zichzelf te profileren als de autoriteit op vlak van geneeskunde en hulp bij allerlei problemen.⁵⁸³ In tegenstelling tot Boonen verkoos de pater zijn plicht om de mensen te helpen boven de anti-demonologische doctrine van sommige theologen post-Vaticaanum II, wat beaamd wordt door de korte beschrijving die student Achten toekende aan Elmaer. Ondanks de hervormingen die de kerk doormaakte en volgens kerkjurist Rik Torfs tot een minder magische en meer

⁵⁷⁸ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17.

⁵⁷⁹ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 215-16.

⁵⁸⁰ Achten, 215-17; ‘Limburgs Oud Wangeloof - De Grijze Meer’, 41.

⁵⁸¹ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 366.

⁵⁸² Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’, 204-7.

⁵⁸³ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

gemarginaliseerd exorcisme leidde, bleef de post van de exorcist bestaan in regio's waar er veel vraag was naar overlezingen en duiveluitdrijvingen.⁵⁸⁴ Aangezien Elmaer in 1971 volgens Achten nog regelmatig geraadpleegd werd, verklaart dit wellicht waarom hij zijn positie als exorcist kon behouden. Hij merkt wel op dat het aantal verzoeken dat hij krijgt zwaar gedaald is, mogelijk onder invloed van het Concilie en de verregaande technologische vooruitgang van de moderne samenleving, maar desondanks kan er gesteld worden dat hij het volksgeloof, dat hij naar eigen zeggen niet wilde aanwakken, toch in leven hield.⁵⁸⁵ Ook al probeerde hij het bijgeloof bij zijn parochianen te bestrijden via wetenschappelijk taalgebruik, ging hij immers nog steeds in op verzoeken tot overlezen. Zoals uit de talloze volksverhalencollecties blijkt, waren het exact deze priesterlijke interventies die de parochianen verder vertelden, met volksgeloof injecteerden en zo transformeerden tot sagen.⁵⁸⁶ Door te overlezen affineerde de pater het bestaan van bovennatuurlijke machten die enkel de priester kon verdrijven, of toch in ieder geval in de gedachten van de geholpen parochianen. Zo beaamde een vertelster: "as er niks besta moete ze da ook nie doen."⁵⁸⁷ Als verteller beïnvloedde hij ook de sagen. Hoe vaak de geestelijke ook beweerde dat hij niet in boze geesten geloofde, riepen zijn vertellingen vragen op bij de lezer. Indien de wezens niet bestaan, waarom doet hij dan de moeite om ze zogezegd te verjagen? De catechismus stelde de priester voor eenzelfde dilemma. Als hekserij niet bestaat, waarom waarschuwt de catechismus er dan voor?⁵⁸⁸ Ook het evangelie werd door sommige burgers geciteerd als verantwoording voor hun geloof in folkloristische wezens. In 1964 beweerde Jef De Wit, een postbode uit Tessenderlo, het volgende:

"In 't evangelie staat: wa hee christus gedaan? Den duvel uitgedreve, dus da't besta he."⁵⁸⁹

In deze gevallen probeerde de kerk het bijgeloof uit te roeien, maar hield het dit juist in leven, vaak onbedoeld of dankzij de interpretaties die de burgers zelf gaven aan kerkelijke documenten. De tegendraadsheid in de aanpak van de pater achterwege gelaten, tonen de getuigenissen van Boonen en Elmaer allebei hoe de hervormingen van Vaticanum II het geloof in folkloristische wezens bij priesters verzwakte, en Boonen in het bijzonder toont ook nog eens hoe de priester na het Concilie bijgeloof beïnvloedde. Hij deed dit door er simpelweg niet op in te spelen en zo geen aanleiding meer te geven tot het geloof in boze geesten.⁵⁹⁰ In de thesissen komen er echter nog enkele priesters voor, wiens vertellingen nieuwe inzichten bieden in de discussie over priesters en sagen.

E.H. Guillaume Bollen, die in 1970 als priester en als leraar fungeerde in Mechelen-aan-de-Maas, werd geïnterviewd door student Piet Knabben en gaf tijdens het gesprek verschillende sagen die hij in zijn leven gehoord had, vooral van zijn vader. Een deel van de verhalen hebben

⁵⁸⁴ Victor Van Kerckhove, "Bestaat exorcisme nog in Vlaanderen? "Minder magisch dan vroeger en niet zoals in de films"", VRT NWS, 3 november 2023, <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2023/11/03/exorcisme-rik-torfs/>.

⁵⁸⁵ Austin, 'Christian Faith and Demonology', 473; Top, 'Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk', 138; Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 215-16.

⁵⁸⁶ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 215-17.

⁵⁸⁷ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 238.

⁵⁸⁸ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 367.

⁵⁸⁹ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', XII, 302.

⁵⁹⁰ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 123-25, 215-17; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 200, 366-67; Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 7-8.

betrekking tot kinderschrik, een belangrijke invulling van de psychologische functie van de sage. Wereldwijd werden sagen gebruikt als een hulpmiddel bij de opvoeding.⁵⁹¹ Hoewel in de gemoderniseerde samenleving de traditionele sagen over kabouters en duivels hun pedagogische functie grotendeels verloren, blijkt uit de sagenproeven dat de Limburgse ouders van de vroege 20ste eeuw sagen nog inzetten om het gedrag van hun kinderen te reguleren.⁵⁹² In deze verhalen geloofde Bollen niet. De sagen die hem als kind meegegeven werden over waterduivels die voorbijgangers de waterput introkken en verdronken, kon hij dan ook rationeel beschouwen als waarschuwingen versterkt door fictieve elementen, geen waarheidsgetrouwe incidenten. Zijn overtuiging dat de waarschuwendende sagen fictief waren, wordt vooral duidelijk in zijn stelling dat zulke ‘onpedagogische’ verhalen de kinderen werden “wijsgemaakt”.⁵⁹³ Bollen was niet de enige. In het algemeen presenteerden de vertellende priesters zich als sceptisch tegenover verhalen over de wezens van de geestenwereld, en zij probeerden dan ook via wetenschappelijk discours de luisteraar of lezer te overtuigen van hun standpunt. Pastoor Gielen uit Linde bijvoorbeeld verklaarde dwaallichtensagen als zijnde een natuurlijk verschijnsel, een soort moerasgas dat de burgers misleidde.⁵⁹⁴ Kortleven, een Lommelse geestelijke, vertelde een sage over een overleden drossaard die terug zou komen als hond, maar voegde hier vrij snel aan toe dat hij daar “niets van gehoord” had en er weinig geloof aan hechtte.⁵⁹⁵ Vrijwel de enige uitzondering hierop is E.H. Driessen uit Heers, aangezien hij student Jageneau meermaals probeerde te overtuigen van het bestaan van allerlei wezens, onder andere spoken, dwaallichten en de mare, met zinnen als “*het volgende is hai ech gebeurd*” en “*op het kesteel spookte het vruuger heel dek*”, zeer sprekende voorbeelden van zijn bijgeloof.⁵⁹⁶

Wanneer het op verhalen uit de toverwereld aankomt, doet er zich een markant verschil voor. Op Boonen en Elmaer na lijken de geestelijken namelijk allemaal sterk geloofd te hebben in de twee belangrijkste wezens van de toverwereld, heksen en weerwolven. Bollen, die zo rationeel was tegenover de waterduivel, vertelde immers ook over een weerwolf die een man besprongen had, en voegde aan dit verhaal de opvallende zin “dat was echt, werkelijk hé” toe.⁵⁹⁷ Nogmaals is hij niet de enige. Pastoor Thieu Van Eygen kwam tijdens een interview met Jos Venken uit 1968 met een incident dat “vreuger gebäorde”.⁵⁹⁸ Dit insinueert opnieuw dat het om een echt plaatsgevoonden gebeurtenis ging. Een boer sloeg een zwarte kat op het hoofd met een stok, waarna hij zijn dochter in huis terugvond met een verband rond haar hoofd, wat haar ontmaskerde als heks. E.H. Claessens uit Paal beschreef een soortgelijk ongeval, maar met drie gebroken ribben in plaats van een hoofdwonde. In combinatie met een eerdere

⁵⁹¹ Ólína Thorvarðardóttir, ‘Spirits of the Land: A Tool for Social Education’, *Bookbird* 37, nr. 1 (1999): 33; David Boudinot, ‘Violence and Fear in Folktales’, *The Looking Glass: New Perspectives on Children’s Literature* 9, nr. 3 (2005): 1-2.

⁵⁹² Peter Burger, *De Wraak van de Kangoeroe: Sagen uit het moderne leven* (Amsterdam: Ooievaar Pockethouse, 1995), 11-13; Van Gennep, *La Formation Des Légendes*, 186; Bascom, ‘Four Functions of Folklore’, 345.

⁵⁹³ Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 104, 475-78.

⁵⁹⁴ Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 71-72.

⁵⁹⁵ Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, 275.

⁵⁹⁶ Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 47, 71, 76, 95, 100.

⁵⁹⁷ Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 475-77.

⁵⁹⁸ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisdien - Vucht’, 314.

sage verteld door Claessens kan er gesteld worden dat hij ook in hekserij geloofde. Hij beweerde namelijk dat de toverkollen bestreden konden worden door heksenmeesters, oftewel 'zegenaars', over wie hij zei dat ze "meer koste" en dus beschikten over magie.⁵⁹⁹ Mensen die "iets speciaal" deden, waren ook voor broeder Arsène van Helshoven echte heksen.⁶⁰⁰ E.H. Reyners geloofde dat een knecht uit zijn gemeente naar een kat schopte, die daarna drie keer zo groot werd en hem uitdaagde nog eens te schoppen, terwijl Minderbroeder Meinrad vertelde over een beschoten kat die een afgehakte mensenvinger achterliet bij haar verdwijning, en insinueerde dat Luik een broeihaard van heksen en kwaad in het algemeen was.⁶⁰¹ Hoewel deze thesis zich focust op de Limburgse priester, is het niet onbelangrijk om te vermelden dat studente Monique Vankerkhoven ook sprak met zuster Ghoos, een non uit het Antwerpse dorp Veerle-Heide, en bij haar te horen kreeg dat heksen en heksenmeesters een echte plaag waren voor het dorp.⁶⁰² Wat de heksen betreft gaf E.H. Mathieu Willems, priester van Val-Meer in de jaren 90, een verklaring voor zijn geloof, of toch in ieder geval zijn beweringen van geloof, in tovenarij. Volgens hem waren de heksen die verschijnen in de Bijbel, meer specifiek het Oude Testament, het ultieme bewijs dat de toverkollen bestonden.⁶⁰³

Deze tweeslachtige positie roept uiteraard vragen op, maar in het geval van hekserij ligt de verklaring opnieuw bij de katholieke doctrine. De aanwezigheid van hekserij in de catechismus van de katholieke kerk impliceert dat zulke kwaadaardige toverkunsten echt bestaan.⁶⁰⁴ Zoals Venken zegt, werd de priester dus tegengehouden in zijn bestrijding van het bijgeloof door zijn eigen geloof. Beweren dat hekserij niet bestond zou immers in strijd zijn met officiële kerkelijke documenten.⁶⁰⁵ In de proef van Monique Vankerkhoven gaf een oudere vrouw de catechismus als exacte reden waarom zij wel in hekserij geloofde.⁶⁰⁶ De bevolking was er in het algemeen van overtuigd dat de priesters geloven in heksen, spoken en ander paranormaal gespuis.⁶⁰⁷

Hoewel het zeer moeilijk tot bijna onmogelijk is om te achterhalen hoe de priesters zelf echt over het fenomeen dachten op basis van de enkele korte vertelfragmenten die zij tot de sagenproeven bijgedragen hebben, kunnen hun uitingen op twee manieren geïnterpreteerd worden. De aanwezigheid van bepaalde woorden en stellingen zoals "dat was echt" en "vreuger gebäorde" impliceren een zeker geloof, mogelijk omdat de kerk zelf geloof hechte aan hekserij, en de priesters simpelweg de lijn van hun overkoepelende organisatie doortrokken.⁶⁰⁸ De Val-Meerse priester Mathieu Willems is hier een buitengewoon opvallend voorbeeld van, en verdient wat extra aandacht. Hij vertelde uitvoerig over hekserij en

⁵⁹⁹ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 139, 194.

⁶⁰⁰ Verdickt, 'Studie van heksensagen in het Zuiden van Limburg', Modern materiaal 42-43.

⁶⁰¹ Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 296; Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 34.

⁶⁰² Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 119, 154, 222.

⁶⁰³ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen', 295, 298-99.

⁶⁰⁴ *Catechism of the Catholic Church*, 513.

⁶⁰⁵ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisdien - Vucht', 366-67.

⁶⁰⁶ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', XV.

⁶⁰⁷ Beerten, 'Hekserij als Sagenthema in Groot-Beringen en Omstreken - Bijlagen', 107.

⁶⁰⁸ Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 476; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisdien - Vucht', 314.

gebruikte de Bijbelse verhalen van geesten en tovenarij om zijn geloof in het fenomeen te verantwoorden. De man was ook een uitdrukkelijk verdediger van hypnose en telepathie, die hij zag als vormen van tovenarij, technieken om geesten het menselijk lichaam in te jagen. Hij beweerde ook zelf zulke toverkracht te gebruiken, maar deed dit altijd met goede bedoelingen, om boze honden tam te maken bijvoorbeeld, en verantwoordde zichzelf opnieuw door te stellen dat Jezus volgens de Bijbel soortgelijke methodes gebruikte bij zijn duiveluitdrijvingen.⁶⁰⁹ Wat zijn getuigenis onderscheidt van die van de andere priesters is dat hij ook expliciet inging tegen de stellingen van de kerk. Hij vertelde dat iedere priester tijdens zijn loopbaan te maken krijgt met boze geesten en dat “geen paus of bisschop” hem van het tegendeel kon overtuigen, waarmee hij waarschijnlijk doelde op de hervormingen van het Tweede Vaticaans Concilie.⁶¹⁰ Dit impliceert dat er wel degelijk priesters waren die volhardend bijgelovig waren, zelfs wanneer de kerk dit probeerde te verijdelen. Indien zulke confirmaties van het geloof in de toverwereld toch de echte mening van de geestelijken, namelijk dat hekserij flauwekul is, verdoezelden, kan er geconcludeerd worden dat de priesters geloof in hekserij propageerden om hun eigen macht, als bestrijders van het bovennatuurlijk kwaad, te vergroten.

De oorsprong van de mening die de Limburgse priesters uitten over de duistere dochters van de toverwereld, dat zij wel degelijk bestonden, is dus te vinden in christelijke documenten zoals de Bijbel en catechismus.⁶¹¹ Dat het aantal sagen over heksen in Limburg het meest omvangrijk is van alle folkloristische wezens is volgens Jos Venken ook te danken aan de priester, die er sneller in slaagde om de wezens van de geestenwereld tot de vergetelheid te verbannen, maar niet de toverwezens omdat hij hierin tegengehouden werd door de katholieke doctrine.⁶¹²

⁶⁰⁹ Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen’, 295, 298-300, 302-3.

⁶¹⁰ Schoefs, 306-7; Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, 210-11.

⁶¹¹ *The Holy Bible*, 102, 339, 786-87; *Catechism of the Catholic Church*, 513.

⁶¹² Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisdien - Vucht’, 17, 366-67.

2.3. De priester als informant en tussenpersoon

Doorheen dit onderzoek wordt er aangetoond hoe de Limburgse sagen de maatschappelijke positie van de priester weerspiegelen. Uit de analyse van de talrijke licentiaatsthesisen blijkt echter dat niet enkel de sagen zelf deze eigenschap bezitten. Verdoken in de beschrijving van hun onderzoeksmethoden toonden de studenten onbewust hoe de priester doorheen de 20ste eeuw zijn bevoorrechte positie in de gemeenschap, en dus ook zijn invloed op sagenonderzoek, verloor.

Buiten het eigenlijke vertellen van volksverhalen is er in de verschillende sagenonderzoeken nog een andere taak weggelegd voor de dorpspriester, één die doorgaans veel frequenter voorkomt. Voor de studenten Germaanse filologie, die volgens de volkskundige visie van K.C. Peeters allen hun gebied introkken op zoek naar vertellers om sagen op te tekenen, vormde de priester vaak de eerste stop, niet per se om sagenmateriaal te vergaren, maar om informatie te verkrijgen betreffende de aard van het volk binnen de parochie.⁶¹³ Stefaan Top noemt dit de 'onrechtstreekse directe methode', vertellers leren kennen via de tussenkomst van andere, binnen de gemeenschap vaak belangrijke personen die veel sociale contacten onderhouden.⁶¹⁴ De geestelijke, die zijn volk het beste kende, was dus de informant bij uitstek om te ontdekken wie in de gemeente de meeste en de meest opmerkelijke sagen kon voortbrengen.⁶¹⁵ Daarnaast diende zijn autoriteit en het vertrouwen dat hij kreeg van de bevolking een ander doel. Verschillende studenten spraken over een algemene achterdochtigheid of gemaakte formaliteit die onder het Limburgse volk heerste tegenover onbekenden, en zeker "*chiek*" voorkomende figuren die een hooggeplaatste universiteit vertegenwoordigden.⁶¹⁶ Om sagen op te tekenen is het vertrouwen der vertellers winnen van groot belang, en aantonen dat men gestuurd werd door de plaatselijke priester bleek voor vele studenten een ideale manier om dat vertrouwen meteen af te dwingen.⁶¹⁷

Wanneer de interacties tussen student en priester nader bekeken worden, vallen er een aantal dingen op, voornamelijk dat de dorpspastoor minder en minder geraadpleegd werd naarmate het nieuwe millennium naderde. Het op één na vroegste onderzoek naar Limburgs volkskundig erfgoed uit 1947, gevoerd door Fernand Beckers, vermeldde de priester als één van de eerste personen bij wie de student langsging om tot goede vertellers te komen.⁶¹⁸ Het allereerste onderzoek door Denis Truyen in 1946 bevatte geen informatie over hoe de onderzoeker tot de vertellers kwam.⁶¹⁹ Hoewel niet alle studenten de methode van Beckers volgden, was de priester voor velen toch de eerste raadspersoon. Albert Princen, Renée Jageneau en Monique Vankerkhoven kenden hem zelfs in het midden van de jaren 60 nog

⁶¹³ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 13.

⁶¹⁴ Top, 'Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk', 162.

⁶¹⁵ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', X.

⁶¹⁶ Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 24; Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', XXVII; Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren', 16.

⁶¹⁷ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', X; Hermans, 'Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad', 20.

⁶¹⁸ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 12, 20.

⁶¹⁹ Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 1-4.

deze rol toe.⁶²⁰ Voor sommigen zoals Thomas Daniëls was de pastoor in de jaren 60 al gevallen naar een nog steeds respectabele tweede plaats, enkel voorbijgestoken door de familie van de student.⁶²¹ Zelfs in de vroege jaren 70 dook hij nog geregeld op, bijvoorbeeld in de methodebeschrijving van Willy Achten en Piet Knabben.⁶²² Steeds meer begon zijn belang voor het onderzoek echter overgenomen te worden door een andere machthebbende, intellectuele figuur in de dorpsonderwijzer, die voor bijvoorbeeld Wilma Jackers en Ivo Kenens waardig genoeg was om te vermelden in plaats van de pastoor.⁶²³ Vanaf ongeveer de jaren 80 was er helemaal geen sprake meer van de pastoor als tussenpersoon.⁶²⁴ Zijn plaats werd ingenomen door allerlei figuren die in de tweede helft van de 20ste eeuw dicht bij de bevolking stonden, waaronder de burgemeester, postbode of zelfs de poetsvrouw.⁶²⁵

De redenen voor de tanende invloed van de priester op sagenonderzoek zijn talrijk en vaak verbonden met de invloed van de priester, oftewel op de maatschappij, of specifiek op de volkskunde. Meest voornaam is de desinteresse voor volkskunde die in de hogere klassen van de samenleving speelde.⁶²⁶ Zoals eerder besproken zou de schoolmeester of dorpsonderwijzer zich veel vroeger in het onderzoeksveld storten, terwijl de priester ietwat achterbleef.⁶²⁷ Aangezien de geestelijke zich al tijdens de vroegste onderzoeken naar sagen in Limburg niet leek te bekommeren om volkskunde, vonden de latere studenten het niet nodig hem nog te raadplegen, noch als verteller, noch als informant.⁶²⁸

Daarbovenop verloor de dorpsheer steeds meer terrein binnen de sagenonderzoeken omdat hij zijn parochianen niet goed genoeg kende.⁶²⁹ Om de studenten bij te staan in hun project waren figuren nodig die wisten wie in het dorp goed kon vertellen en veel van sagen kende.⁶³⁰ Hier speelde niet enkel de elitaire houding van de priester tegenover volkscultuur hem parten, maar ook zijn taak als dorpsheer. Dat de priesterlijke visie op sagen in het verleden een grote dualiteit vertoonde, is doorheen deze proef verduidelijkt, maar rond het de jaren 60 van de 20ste eeuw werd deze tweestrijd tussen het bijgeloof uitroeien en het bijgeloof gebruiken om de eigen macht versterken, vervangen door een meer resolute positie dat bovennatuurlijke wezens niet bestaan.⁶³¹ Deze nieuwe mentaliteit vond haar oorsprong in de *aggiornamento*, de pogingen tot modernisering die de katholieke kerk uitvoerde na het

⁶²⁰ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 23; Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 18; Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', X.

⁶²¹ Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 26.

⁶²² Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', Inl. 20; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 107.

⁶²³ Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 25-26; Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg', 24.

⁶²⁴ Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren', 16-17; Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 60-63.

⁶²⁵ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 63; Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', XXVI.

⁶²⁶ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', XXIV.

⁶²⁷ Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 26.

⁶²⁸ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 20.

⁶²⁹ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 23.

⁶³⁰ Top, 'Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk', 142-43.

⁶³¹ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67; Mitchell, 'Magic and Religion', 645.

Tweede Vaticaans Concilie, gehouden van 1962 tot 1965.⁶³² Academicus Karim Schelkens beschrijft de term als “het bij de tijd brengen”, de boodschap van de kerk niet aanpassen, maar wel de vorm waarin deze overgebracht wordt.⁶³³ Er was nood aan een nieuwe ‘vertaling’ van de kerkelijke boodschap voor de moderne mens.⁶³⁴ Een samenleving die haar geloof in bovennatuurlijke wezens stilaan verloor, had dus weinig baat bij een christelijke boodschap verpakt in verhalen over kabouters en tovenaars, en de Limburgse priester kon post-Vaticanum II dus niet meer beschuldigd worden van het propageren van bijgeloof.⁶³⁵ Sagen opgetekend uit de mond van priesters zelf verhelderen deze verandering. De uitdrukkelijke afkeer die bijvoorbeeld pastoor Michel Boonen, de pastoor van Boxbergheide in de jaren 70, koesterde tegen het volksgeloof wordt weerspiegeld in zijn taalgebruik, specifiek in de bewering dat priesters “natuurlijk” niet geloven in spoken.⁶³⁶ Ook de Hasseltse overlezingsspecialist pater Elmaer, bezocht door Willy Achten tijdens diens onderzoek, vertelde dat hij vaak ingeroepen werd voor belezingen en dat hoewel hij de vrees voor het bovennatuurlijke niet aanwakkerde, hij de mensen die bij hem kwamen ook niet bespote. Dat hij het nodig achtte dit laatste toe te voegen suggereert dat er binnen zijn ambt wel degelijk een zekere beschimping van bijgelovige burgers bestond.⁶³⁷

Deze spottende houding werd door verschillende studenten gegeven als een belangrijke reden waarom de priester niet kon zeggen wie in het dorp goed kon vertellen, simpelweg omdat zij die eigenaardige en bovennatuurlijke incidenten hadden meegemaakt, dit niet met de pastoor durfden te delen. Jageneau stelde de terughoudendheid van de burgers gelijk aan de angst die zij hadden om sagen aan jongeren te vertellen, namelijk omdat zij vreesden uitgelachen te worden.⁶³⁸ Schaamte speelde dus een grote rol, zeker gezien priesters als Boonen en tot op zekere hoogte Mathieu Willems, die aan bod kwamen in het vorige hoofdstuk, zich in de 20ste eeuw zo veel mogelijk probeerden te distantiëren van bijgeloof en de verhalen die hun parochianen hen vertelden als flauwekul beschouwden.⁶³⁹ De ijver waarmee priesters het bijgeloof wilden uitroeien, maakte hen meestal ongeschikt om deel te nemen aan proeven die verhalen over folkloristische wezens juist wilden vereeuwigen. In sommige gevallen leidde hun ijver zelfs tot een vijandige opstelling tegenover de student. Marie-Ghislaine Dreezen werd door de dorpspastoors van haar onderzochte gebied, het kanton Tongeren, ervan verdacht een nieuw heksengeloof te komen verkondigen, wat hen uiterst ongeschikt maakte als informanten.⁶⁴⁰

In sommige gevallen suggereerden de studenten echter dat er meer schuilging achter deze aarzelende mentaliteit. Een opmerkelijke passage uit de proef van Wilma Jackers, geschreven in de jaren 50, toont dat haar zegspersonen uit het kanton Bilzen haar eerst langdurig

⁶³² Peter Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Council* (Londen: Geoffrey Chapman, 1984), 387, 402; George Bull, *Vatican Politics at the Second Vatican Council 1962-5* (Londen: Oxford University Press, 1966), 1-2.

⁶³³ Karim Schelkens, ‘Een Rijke Erfenis: Oorsprong, verloop en uitkomst van Vaticanum II in kort bestek’, in *Herinnering en belofte: 50 jaar Vaticanum II*, onder redactie van Karim Schelkens (Leuven: Acco, 2013), 25, 27.

⁶³⁴ Schelkens, 25, 27.

⁶³⁵ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17.

⁶³⁶ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 124.

⁶³⁷ Achten, 215-16.

⁶³⁸ Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 26; Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 20.

⁶³⁹ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 123-24; Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen’, 296-98.

⁶⁴⁰ Dreezen, ‘Sagenonderzoek in het kanton Tongeren’, XVI.

ondervroegen om zeker te zijn dat zij de verhalen niet verder ging vertellen aan de parochiepriester, of nog erger, dat de student zelf een heks was. De studente impliceert zelfs dat er ‘gevolgen’ zouden kunnen zijn aan het vermeld worden in een proef over sagen, en ook de vertellers van Fernand Beckers vreesden dat zij er last mee zouden kregen.⁶⁴¹ Renée Jageneau vermeldde dat pastoors vaak geen weet hadden van de sagen in hun gemeenten omdat de bevolking hierover niet met de geestelijken sprak, en weet dit aan de vrees om uitgelachen te worden.⁶⁴² Hoewel niet bepaald gerespecteerd door de filologische studenten, spreekt het verlangen naar anonimiteit tot een traditie binnen folkloristisch onderzoek, waarbij anonimiteit gezien wordt als een belangrijk element om kwetsbare actoren te beschermen tegen spot en schaamte, wat verschillende studenten noemden als een reële vrees voor hun vertellers.⁶⁴³

Ten slotte is de groeiende kloof tussen de priester en zijn parochianen geworteld in de historische context van het priesterambt in Vlaanderen. De achteruitgang in het nut dat de priester had voor de sagenproeven viel ongeveer samen met de verzwakking van het christendom in het algemeen, dat in de jaren 50 nog heus in opmars was, maar vanaf de jaren 60 en zeker in de daaropvolgende decennia begon af te brokkelen door de secularisatie en het toenemende emancipatiestreven van de bevolking, de jeugd in het bijzonder.⁶⁴⁴ Vooral het aantal geestelijken kreeg een zware klap. Een onderzoek van socioloog Raf Vanderstraeten in het *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid* uit 1993 toonde de evolutie in het aantal geestelijken in België. In 1960 bereikte dit getal zijn hoogtepunt, met 10235 actieve seculiere priesters en 10411 paters en broeders. Elf jaar later was deze groep al afgeslankt tot 9133 en 8145 leden, en tegen 1993 bleef van elke divisie slechts ietsje meer dan de helft over.⁶⁴⁵ Het is toepasselijk dat de proef van Willy Achten een soort middelpunt vormt in het onderzoek, daar hij de pastoor nog steeds raadpleegde, maar niet echt meer zag als de *de facto* “dorpskenner”.⁶⁴⁶ Op één na konden de geestelijken die hij contacteerde hem dan ook niet helpen, vooral omdat zij niet afkomstig waren van de parochies waarover zij waakten, en de bevolking dus niet goed genoeg kenden.⁶⁴⁷

Dit probleem deed zich in meerdere proeven waarbij de priester geraadpleegd werd voor, en kan toegeschreven worden aan zowel de massale uittrede van jonge priesters aan de ene kant, en het niet genoeg toetreden van nieuwe priesters aan de andere kant.⁶⁴⁸ In de gemeenten

⁶⁴¹ Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 27-28; Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 29.

⁶⁴² Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 26.

⁶⁴³ Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 45, 50-52, 68-69; Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, XII; Top, ‘Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk’, 172-73.

⁶⁴⁴ Els Witte en Alain Meynen, ‘Hoofdstuk V: Van de naoorlogse wederopbouw naar de explosieve sixties (1944-1974)’, in *Politieke Geschiedenis van België van 1830 tot Heden*, onder redactie van Els Witte, Alain Meynen, en Dirk Luyten (Antwerpen: Manteau, 2016), 320.

⁶⁴⁵ Raf Vanderstraeten, ‘De kerk en haar onderwijs: een overzicht van de rol van religieuzen in het katholieke net’, *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid* 6, nr. 3 (1995): 159.

⁶⁴⁶ Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 37; Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, Inl. 20.

⁶⁴⁷ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 20.

⁶⁴⁸ Vanderstraeten, ‘De kerk en haar onderwijs: een overzicht van de rol van religieuzen in het katholieke net’, 157, 161; Dreezen, ‘Sagenonderzoek in het kanton Tongeren’, XVI; Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven

van Limburg voor de Tweede Wereldoorlog was dit veel minder prevalent. De beperkte mobiliteit vormde een meer gesloten, saamenhorige gemeenschap die bovendien meer priesters kon inzetten dan na de oorlog.⁶⁴⁹ Toen de mobiliteitsinfrastructuur in de tweede helft van de 20ste eeuw verder uitgebouwd werd, bloeide de communicatie tussen tot dan toe van elkaar afgescheiden gemeenschappen open.⁶⁵⁰ De teloorgang van openlijke religieuze belevingen zoals processies na 1970 als resultaat van de individualistischere hervormingen van Vaticanum II, hielp de situatie ook niet. Met een tanende kerkgang, steeds minder religieuze evenementen, en steeds minder deelnemers voor de evenementen die wel nog bleven bestaan, verwaterde de persoonlijke band tussen de pastoor en burger.⁶⁵¹ De latere studenten trokken hun conclusies en gaven de voorkeur aan dorpsfiguren die wel nog veel contact onderhielden met hun burens.⁶⁵²

Het verdwijnen van de priester als deelnemer aan de sagenproeven was volgens verschillende studenten dus een direct resultaat van de afkeer die priesters koesterden tegenover bijgeloof en volkskunde, de secularisatie en het tanende belang van de priester in de gemeenschap.⁶⁵³ Een onderzoek naar de Limburgse sagen toont dus ook buiten het sagenmateriaal zelf hoe de priester als sociaal figuur evolueerde doorheen de 20ste eeuw.

in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 23; Witte en Meynen, 'Hoofdstuk V: Van de naoorlogse wederopbouw naar de explosieve sixties (1944-1974)', 323.

⁶⁴⁹ Abrahams, 'Biografie en repertoire van Lice Vreys - Deel I', 12-13; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 27; Vanderstraeten, 'De kerk en haar onderwijs: een overzicht van de rol van religieuzen in het katholieke net', 159, 161.

⁶⁵⁰ Witte en Meynen, 'Hoofdstuk V: Van de naoorlogse wederopbouw naar de explosieve sixties (1944-1974)', 320.

⁶⁵¹ Everaet en Van Wiele, *110 jaar Sint-Paulus-paardenprocessie*, 78.

⁶⁵² Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', XXVI; Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren', 15-16.

⁶⁵³ Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', XVI; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 23; Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 26.

3. De priester als personage in de sagen

3.1. De priester als genezer en verdelger

De “oude bijgelovige” Limburgers zijn in de sagen het slachtoffer van ontelbare kwellingen waartegen zij zich onmogelijk kunnen verzetten.⁶⁵⁴ De boeren kunnen slechts toekijken hoe plaaggeesten en toverkollen hun leven ruïneren, hun boter verpesten, hen verloren laten lopen in het moeras en hen allerlei andere ongemakken, groot of klein, doen meemaken.⁶⁵⁵ Toch zijn zij niet reddeloos verloren. Zelfbehoud is een menselijk instinct, en drijft de Limburgers tot het zoeken van manieren om het kwaad op afstand te houden.⁶⁵⁶ De oplossing voor de talloze problemen vonden zij zowel binnen als buiten de sagen bij de kerken en kloosters die over heel Limburg in grote getale te vinden waren, specifiek bij de geestelijken die zich over het volk ontfermden. Volgens Jos Venken werden deze verhalen, waargebeurde gevallen waarin de priesters en paters hun parochianen bijstonden, vervolgens uitvergroot en verder verteld als sagen.⁶⁵⁷ Naast de heks, kabouter en weerwolf kennen de Vlaamse sagen nog een folkloristisch ‘personage’, de priester, een personage gebaseerd op een historische kern in de priesterlijke interventies, maar geromantiseerd en opgevuld met volksfantasie.⁶⁵⁸ Het grote aantal sagen waarin de priester via allerlei methoden zijn gelovigen van irritatie, slapeloze nachten en soms zelfs de dood redt, toont de grote eerbied die de Limburgers hadden voor hun dorpsherder en het belang dat deze figuur had binnen de maatschappij van de 19de en 20ste eeuw over heel Vlaanderen.⁶⁵⁹

Gezien de theorie van Venken dat priesterlijke interventies de historische kern vormden van sagen over behulpzame geestelijken, is het wellicht niet verwonderlijk dat de talrijke methodes die de priester tijdens zijn interventies gebruikte om het kwaad te verdrijven en ziekten te genezen ook hun weg vonden naar de sagen.⁶⁶⁰ Deze methoden, alsook hoe folkloristen deze methoden interpreteerden, zijn opmerkelijk, daar zij twee veel voorkomende doelen weerspiegelen die Stefaan Top gaf over waarom priesters inspeelden op sagen. Voor de geestelijken van de 19de en 20ste eeuw waren sagen, zoals reeds meerdere malen aangehaald, belangrijke hulpmiddelen voor het versterken van de macht van de kerk en het promoten van zowel ultramontaan als Vlaams-nationalistisch gedachtegoed.⁶⁶¹

Het eerste van deze twee doelen komt het sterkst tot uiting in het materiaal van de sagenonderzoeken opgesteld voor de KU Leuven. Talrijke verhalen geven een concrete invulling aan Tops theorie dat de priester inspeelde op sagen om het volk afhankelijk van hem te maken en weg te houden van “betrouwbare alternatieven” die de priesterlijke macht

⁶⁵⁴ Droogmans, *Alfons Jeurissen, de Meesterlijke Verteller van de Kempen*, 10.

⁶⁵⁵ Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 67, 326; Hermans, ‘Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad’, 115.

⁶⁵⁶ Olbrechts, ‘Over Volkswetenschap in het Algemeen en Volksgeneeskunde in het Bijzonder’, 160-61.

⁶⁵⁷ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17, 366-67.

⁶⁵⁸ Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 126.

⁶⁵⁹ Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, XVI, 49; Top, *Limburgs Sagenboek*, 27, 245; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁶⁶⁰ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17, 366-67; Peeters, *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*, 126; Peeters, *Eigen Aard*, 158.

⁶⁶¹ Top, ‘Volkscultuur’; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

bedreigden.⁶⁶² Specifiek wijst de folklorist op de opvallende afwezigheid van de dokter in sagen, en besluit hieruit dat wetenschappelijke machthebbers in de Vlaamse samenleving van de 19de en 20ste eeuw, of toch in ieder geval bij het minder geleerde, “achterlijke” volk, veel minder prestige genoten dan hun religieuze tegenhanger, de vertegenwoordiger der witte magie.⁶⁶³ Volkskundige Alfons De Cock bevestigde dit tijdens zijn onderzoek naar de Vlaamse volksgeneeskunde, uitgegeven in de late 19de eeuw, waarin hij ontdekte dat plattelandsbewoners zelfs nog liever beroep deed op “kwakzalvers” en “straatremediën”.⁶⁶⁴ De rol van de geneesheer bij uitstek wordt in de sagen dan ook niet vervuld door het personage van de dokter, die amper voorkomt en wanneer hij toch verschijnt flagrant incompetent, te sceptisch of simpelweg niet opgewassen blijkt tegen bovennatuurlijke kwalen, maar dat van de priester.⁶⁶⁵

Voorbeelden van zulke verhalen waarin de priester de rol van de geneesheer overneemt doen zich geregeld voor in de filologische licentiaatsthesisen, zoals die van Piet Knabben, opgesteld in 1970. Knabben sprak met een gepensioneerd arbeider, Frans Meulenbruck, die vertelde over een kennis getroffen door de kwade hand. De behekste man kon bij geen enkele dokter terecht, maar werd uiteindelijk genezen door een pater die enkele gebeden voor hem opzegde.⁶⁶⁶ Ook de Hasseltse overlezer pater Elmaer beweerde dat verschillende mensen hem raadpleegden om ziekten te genezen via gebeden en zegeningen omdat de dokters hen niet konden helpen.⁶⁶⁷ Beide verhalen tonen een specifieke methode die in de Vlaamse sagen frequent ingezet wordt als genezingsmiddel, namelijk de overlezing. Het ‘overlezen’ of ‘belezen’ werd door taalkundige Kornelis Ter Laan gedefinieerd in zijn *Folkloristisch Woordenboek van Nederland en Vlaams-België* als het bezweren van een persoon door een stukje uit een heilig boek voor te lezen, wat de Bijbel, specifiek het Sint-Jansevangelië, en liturgische boeken over duiveluitdrijving inhoudt. Deze definitie komt vrijwel volledig overeen met het beeld van overlezing in de Limburgse sagen.⁶⁶⁸ Ter Laan illustreerde ook de specifieke kwellingen waarop de methode zich kan richten, waaronder het genezen van allerlei ziekten, alsook het uitdrijven van boze geesten.⁶⁶⁹

Deze twee applicaties, genezing en uitdrijving, zijn sterk verbonden en tonen tevens hoe de priester zich boven de dokter kon plaatsen, namelijk door in te spelen op hoe de volksmens keek naar de oorzaak van ziekten. Volkskundige Frans M. Olbrechts beweerde in zijn onderzoek naar de volksgeneeskunde dat de Vlaamse plattelandsbewoners van de 19de en 20ste eeuw ziekten, vooral aandoeningen met grotendeels onzichtbare kenmerken,

⁶⁶² Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

⁶⁶³ Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 267-68; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 274-75.

⁶⁶⁴ De Cock, *Volksgeneeskunde in Vlaanderen*, 8-9, 17.

⁶⁶⁵ Daniëls, ‘Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven’, 77, 159, 221, 245; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 190-91, 226, 233-34.

⁶⁶⁶ Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 282-83.

⁶⁶⁷ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 215-16.

⁶⁶⁸ Knabben, ‘Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei’, 208, 217; Dreezen, ‘Sagenonderzoek in het kanton Tongeren’, 146, 208, 320; Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen’, 306.

⁶⁶⁹ Kornelis Ter Laan, *Folkloristisch Woordenboek van Nederland en Vlaams-België* (’s-Gravenhage: Van Goor, 1949), 27.

voorstelde als kwaadaardige geesten die het lichaam innamen en aanvielen.⁶⁷⁰ Dit idee van de ziekte als een bovennatuurlijke aanval is frequent aanwezig in sagen betreffende overlezing. Zieke, schreeuwende kinderen zijn zeer vaak het slachtoffer geweest van een heks, zoals een kind uit Stokrooie beschreven in 1965 en het zoontje van een rentenier uit Kerkhoven in 1946, maar ook ziek vee en zelfs volwassen mannen en vrouwen die uit het niets razend of kreupel worden zijn volgens de sagen getroffen door de kwade hand. Talloze andere medische problemen, inclusief luizen, scheel kijken, een scheve nek, gezwollen voeten, blindheid, diarree en slaapverlamming worden in de schoenen van de heks geschoven.⁶⁷¹ De slachtoffers genezen pas wanneer een pater of priester hen overleest en zo de kwaadaardige geest uit het lichaam verbant.⁶⁷² Sommige clerici, waaronder de Valmeerse priester Mathieu Willems die optrad als zegspersoon in de thesis van Hilde Schoefs, beschrijven hekserij dan ook als het in het lichaam jagen van boze geesten, en uit het onderzoek van Alfons De Cock blijkt dat de 19de-eeuwse katholieke plattelandsbewoners in Vlaanderen tevens ziekten zagen als een kwaadaardige geest, gecontroleerd door een heks.⁶⁷³ Volgens Top speelden priesters specifiek in op dit soort bijgeloof omtrent ziekten en andere aandoeningen via de sagen, specifiek om hun positie als helers te versterken en de bevolking afhankelijk van hen te houden, ten koste van de autoriteit van de dokter.⁶⁷⁴ Ook liturgische boeken zoals het *Manuale Pastorum* en *Rituale Romanum* hielpen de priester om in te spelen op bijgeloof omtrent ziekten, aangezien beide werken het lezen van het Sint-Jansevangelië aanraadden bij allerlei kwalen, vooral ziekte en bezetenheid.⁶⁷⁵ Verder toonde Alfons Roeck dat Vlaamse geestelijken in de 19de en 20ste eeuw ook predikten tegen het raadplegen van dokters. Sagen over nutteloze dokters en priesterlijke verlossers zijn volgens Stefaan Top dan ook een product van de cultuurhistorische werkelijkheid van Vlaanderen in deze periode, eentje van religieuze dominantie over het leven en een wantrouwen voor de wetenschap onder de arme, laaggeschoolde bevolking.⁶⁷⁶

Naast overlezingssagen komt het idee van een bovennatuurlijke oorzaak voor allerlei wonden en aandoeningen, die uiteraard enkel door de priester verholpen konden worden, ook voor in sagen over wijwater. Wijwater was zowel in de sagen als in de realiteit een veelzijdig hulpmiddel van de priester met verschillende functies, waarvan eentje de genezing betreft.⁶⁷⁷ Verhalen waarin wijwater gebruikt wordt als helende vloeistof, in deze proef de 'genezende wijwatersagen' genoemd, komen grotendeels overeen met overlezingssagen qua structuur: een Limburger wordt op mysterieuze wijze ziek of verwond, de aandoening geneest niet zelfs na meerdere doktersbezoeken en uiteindelijk kan de priester het probleem wel oplossen,

⁶⁷⁰ Olbrechts, 'Over Volkswetenschap in het Algemeen en Volksgeneeskunde in het Bijzonder', 161-62.

⁶⁷¹ Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 128, 132-34; Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 134, 136-38; Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 102.

⁶⁷² Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 141; Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 12-13; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 239; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 282, 332, 408.

⁶⁷³ Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen', 298-99; De Cock, *Volksgeneeskunde in Vlaanderen*, 25.

⁶⁷⁴ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

⁶⁷⁵ E. V., 'Sint Jans Evangelie', in *Biekorf - Jaargang 12* (Brugge: De Plancke, 1901), 232; Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 510.

⁶⁷⁶ Roeck, 'Het toverboek in de Vlaamse sage', 154; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 274-75.

⁶⁷⁷ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 225; L.J. van der Heijden, *Het Wijwater* (Utrecht: Dekker & Van De Vegt, 1917), 8-9.

ditmaal met een druppeltje gewijd water in plaats van een wetenschappelijk medicijn. Een huishoudster uit Hamont bijvoorbeeld vertelde in 1965 hoe zij gebeten werd door een zwarte kat, die zij ervan verdacht een getransformeerde heks te zijn, en hoe veel zalfjes en medicijnen ze ook gebruikte, de wonde verdween niet totdat de plaatselijke pastoor er een druppel wijwater op deed.⁶⁷⁸ Deze exacte drie verhaalpatronen van een bovennatuurlijke wonde, een inefficiënte dokter en een helende priester keren consistent terug, zoals in het verhaal van een man uit Opgrimbie opgetekend in 1970. Wanneer een heks met een twijgje een voorbijganger sloeg, kreeg het slachtoffer plots last van zijn rug. De bovennatuurlijke wonde was dus toegediend. Geen enkele dokter kon hem helpen, dus conventionele medicijnen bleken weer maar eens nutteloos tegen dit kwaad. Ten slotte vond de man toch zijn redding bij de paters van Rekem, die hem drie keer met wijwater besprenkelden, wat de pijn deed verdwijnen.⁶⁷⁹ De genezende wijwatersagen lijken dus consistent de strikte, driedelige structuur te volgen. Deze structuur is zodanig opgebouwd dat de verhalen steeds dokters voorstelt als leken die niet opgewassen zijn tegen de kwade hand. De arts verliest aan prestige, terwijl de uiteindelijke redder, de priester, juist aan vertrouwen wint.⁶⁸⁰

Zowel wijwater als overlezing kunnen echter ook voor andere doeleinden gebruikt worden. Priesters wisten de macht van de kerk namelijk te versterken op verschillende domeinen. Ook op het vlak van het verdrijven van zogezegd bovennatuurlijke bedreigingen kende de bevolking geen betrouwbaar alternatief, waardoor de priester volgens Top verder kon inspelen op sagen over zulke duistere wezens om zich te profileren als verdelger van het kwaad.⁶⁸¹ Hiervoor bestonden verschillende methoden, waarvan de meeste overlappen met genezingssagen. Wijwater en overlezing, zeker met het Sint-Jans Evangelie, bleken even effectief te zijn om folkloristische wezens te bannen als om zieken en gewonden te helen. Beginnende met de wijwatersagen zijn er buiten de genezing twee andere functies te ontwaren, verdrijving en bescherming.

In de verdrijvende wijwatersagen nam de priester een zeer actieve rol op. Net zoals in het echte leven werd hij opgeroepen om allerlei mysterieuze problemen op te lossen en vreemde creaturen te verbannen met behulp van zijn gewijde goedje. De situaties waarin wijwater gebruikt kon worden in verdrijvende sagen waren dan ook divers. De mare, heksen, spoken, weerwolven en duivels bleken er allemaal gevoelig voor te zijn, en een gegarandeerd effectieve remedie voor een stal of huis waarin allerlei vreemde dingen gebeurden was om aan de plaatselijke pastoor te vragen om het gebouw te komen besprenkelen.⁶⁸² In 1947 bijvoorbeeld vertelde een boerin uit Neerrepen een sage over een behekste boerderij waar deuren 's nachts openvlogen, het vee in de stallen doodviel en kledij plots verdween. Een bezoek van de pastoor, die het volledige domein overgoot met wijwater, verdreef de kwade

⁶⁷⁸ Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 221-22.

⁶⁷⁹ Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 282.

⁶⁸⁰ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259; Van der Poel e.a., *Het Antwerps Liedboek - Deel 2*, 266-68.

⁶⁸¹ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁶⁸² Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 293, 295; Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 126, 204-7; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 313-14, 412, 468, 506-8; Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 31, 57.

macht en ontmaskerde de tovenaars die de boeren zo'n leed bezorgd had.⁶⁸³ Daarnaast kon een priester wijwater gebruiken om fouten van andere priesters recht te zetten, bijvoorbeeld door een mislukte of niet uitgevoerde doop opnieuw te doen. De 'antagonist' betrof hier vaak een kind dat door de misdoop een heks geworden was, vaak aangegeven door de kracht om muizen te toveren, of de ziel van een overleden, niet gedoopt kind dat bleef rondzwerven. Door deze twee 'wezens' te overgieten met wijwater om hen ditmaal correct te dopen slaagde de pastoor erin om de heksenkinderen hun macht te ontzeggen en de zieltjes naar het hiernamaals te sturen.⁶⁸⁴ Ook voor allerlei kleinere problemen die volgens de bevolking een bovennatuurlijke oorzaak hadden, werd hij ingeroepen. In Lanaken vertelde een zegspersoon van Knabben een sage waarbij een jongetje zijn haar moest uitwassen met wijwater, dit omdat een heks hem luizen had bezorgd die met alledaagse middeltjes maar niet wegbleven.⁶⁸⁵ Zelfs mislukkende boter kon opgelost worden met een druppeltje water van de pastoor, zo blijkt uit een sage verteld aan Clement Ooms in Paal.⁶⁸⁶ Belangrijk aan deze sagen is dat het kwaad dat de mensen teisterde reeds aanwezig was. Wijwater was geen preventief middel, maar werd als een actieve duiveluitdrijver gehanteerd door de priester, die zelf ook actief moest optreden.

Hoewel er zonder concreet bewijsmateriaal moeilijk gesteld kan worden dat de prominentie van de priester in deze verdrijvende sagen de gelovigheid of het contact met de priester bevorderden, hielpen de verhalen volgens Top wel om de positie van de kerk te consolideren en de bevolking weg te houden van alternatieve helers en duiveluitdrijvers.⁶⁸⁷ Deze theorie wordt bijgestaan door een opmerkelijke sage verteld in Bocholt in 1954. Wanneer de vader van de verteller naar de dorpspastoor ging om een overlezing voor zijn behekste vrouw aan te vragen, lachte deze hem praktisch uit, en volharde hij dat heksen niet bestonden... Tot de vader dreigde om naar een wereldlijke genezer of heksenmeester te gaan. De pastoor veranderde plots van mening en besliste om het huis van de familie te besprenkelen met wijwater en het te overlezen, maar de hele zaak moest een geheim blijven tussen de pastoor en de cliënt.⁶⁸⁸ Dit verhaal weerspiegelt ook een ander aspect van de historische werkelijkheid waarmee de priester te kampen kreeg, namelijk het verwachtingspatroon besproken door Kristof Smeyers in zijn onderzoek omtrent exorcisme in Vlaanderen. In de 19de en 20ste eeuw werd er van de priester verwacht dat hij de bevolking hielp met vermeende bovennatuurlijke problemen, zelfs wanneer de priester sceptisch tegenover het bijgeloof stond. Smeyers sprak van fysieke bedreigingen die geuit werden tegenover de clerus, maar in het bovenstaande verhaal lijkt de bedreiging van de vader om zijn heil bij een wereldlijke heler te zoeken minstens zo effectief.⁶⁸⁹

Tegenover de actieve rol die de priester opneemt in de verdrijvende wijwatersagen staat zijn verschijning, of gebrek daaraan, in de beschermende variant. Deze volksverhalen focussen

⁶⁸³ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 53-54.

⁶⁸⁴ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 143-44; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 224; Jozef Cornelissen, *De Muizen En Ratten in de Folklore* (Antwerpen: Janssens, 1923), 25-27.

⁶⁸⁵ Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 609.

⁶⁸⁶ Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 107-8.

⁶⁸⁷ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁶⁸⁸ Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 204-7.

⁶⁸⁹ Lemaire en Smeyers, *Een historische blik op duivelsuitdrijvingen*, 11:54-12:24.

namelijk niet op het uitdrijven van reeds aanwezig kwaad, maar het gebruik van wijwater om onheil te voorkomen. Volgens een sage opgetekend bij een Ekselse huishoudster in 1957 bijvoorbeeld diende de traditie om kinderen een wijwaterkruisje te laten maken voor het slapengaan om hen te beschermen tegen boze wezens, die hun macht niet op de kinderen konden uitoefenen door de beschermende kracht van het water.⁶⁹⁰ Alfons Roeck beschrijft dit als magie, weliswaar religieuze, protectieve “witte” magie.⁶⁹¹ De priester wordt in deze sagen vrijwel nooit genoemd en daagt als ‘personage’ dan ook zelden op, hoewel hij steeds impliciet aanwezig is. Het is namelijk hij die het water, gebruikt door de bevolking om het kwaad op afstand te houden, moet wijden.⁶⁹² Ook al is zijn rol grotendeels passief in de eigenlijke verhalen, bevorderen deze sagen volgens Top net zoals de verdrijvende sagen afhankelijkheid van de pastoor omdat hij hen het beschermingsmiddel verstrekt.⁶⁹³ Daarnaast verkondigen zij een didactische, alsook moraliserende boodschap. Wijwater meenemen tijdens nachtelijke reizen of in situaties die mogelijk gevaarlijk kunnen zijn, zoals het passeren van het huis waar een vermeende heks woont, is absoluut aan te raden volgens de sagen.⁶⁹⁴ Protagonisten die hun wijwater vergeten in te nemen of het niet bij zich dragen moeten dan ook op de blaren zitten. Ivo Kenens tekende in 1957 een sage op in Achel over een jongeman die op een avond ging feesten, maar hopeloos verdwaald geraakte, wat zijn vrienden weten aan het feit dat hij “weer” geen wijwater meegenomen had.⁶⁹⁵ De feestganger kreeg te maken met slechts een beperkte last, wat niet gezegd kan worden voor een schapenhoeder uit Gruitrode, die twee keer bijna neergestoken werd door een heks omdat het wijwaterpotje waarmee hij zich elke dag beschermde, kapot gevallen was en hij dus kwetsbaar was voor de kwade hand.⁶⁹⁶

Een laatste gebruik van wijwater dat voorkomt in de sagen en ingezet wordt door priesters is om kwaadaardige toverkracht te neutraliseren. Het water toedienen om de duistere macht aan een fout gedoopt kind te ontzeggen is een belangrijke taak van de priester, maar nog meer prevalent is wijwater als hulpmiddel om toverboeken te vernietigen.⁶⁹⁷ Zoals de naam doet vermoeden zijn deze ‘slechte boeken’ geschriften vol vreemde magische tekens, wat volgens folklorist Jozef Cornelissen vaak gewoon woorden zijn uit andere talen die de Vlaming niet begrijpt, spreuken, etc. waar de folkloristische heksen en tovenaars hun magische krachten uit putten.⁶⁹⁸ Daarnaast hadden ze de reputatie van aartsmoeilijk te vernietigen te zijn. Wanneer tovenaars van hun duistere boeken af wilden raken, probeerden zij volgens de sagen vaak de boeken te verkopen of weg te gooien, waarna het boek op mysterieuze wijze opnieuw in hun bezit kwam.⁶⁹⁹ Hoewel sommige leken en zelfs andere tovenaars erin slaagden om het boek zelf te vernietigen, is de priester in het merendeel van de gevallen de enige die deze taak

⁶⁹⁰ Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 138.

⁶⁹¹ Roeck, ‘Het toverboek in de Vlaamse sage’, 151.

⁶⁹² van der Heijden, *Het Wijwater*, 9.

⁶⁹³ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

⁶⁹⁴ Hermans, ‘Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad’, 123, 126; Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’, 78-79; Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11.

⁶⁹⁵ Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 164.

⁶⁹⁶ Celis, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving’, 138-39.

⁶⁹⁷ Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 143-44.

⁶⁹⁸ Hermans, ‘Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad’, 116; Roeck, ‘Het toverboek in de Vlaamse sage’, 158-59, 162-63; Jozef Cornelissen, ‘Iets over tooverboeken’, *Ons Volksleven* 5, nr. 3-4 (1893): 41.

⁶⁹⁹ Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 371-72; Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 200; Cornelissen, ‘Iets over tooverboeken’, 61.

op zich kan nemen.⁷⁰⁰ De twee traditionele manieren waarop hij een tovenaars van zijn macht kan verlossen is door het boek te verbranden of door het af te nemen. Beide sagentypes tonen en stimuleren volgens Top de karakteristieke afhankelijkheid van de geestelijke.⁷⁰¹

Verbranding is wellicht de meest gehanteerde methode om van de geschriften af te raken in de sagen. Niets blijkt efficiënter dan het boek in het fornuis, de open haard of de stoof te stoppen en de magische kracht van de heks letterlijk in rook te zien opgaan.⁷⁰² Vaak zijn deze volksverhalen ook doorspekt met christelijke invloeden. Een regelmatige kerkgang onderhouden en goed, christelijk gedrag vertonen kan er bijvoorbeeld voor zorgen dat de boeken uit zichzelf opbranden, wat doeltreffend bleek voor een jongeman in een sage opgetekend te Vliermaalroot.⁷⁰³ Daarnaast is de priester zoals gewoonlijk de religieuze redder in nood, zeker aangezien het boek simpelweg in het vuur werpen meestal niet het gewenste effect had. De geschriften waren immers zeer vuurbestendig, of keerden alsnog terug zelfs na verbrand te worden.⁷⁰⁴ Eerst moest een geestelijke opgeroepen worden, die het object met wijwater besprenkelde, overlas en bezwoer, waarna de toverkracht uit het boek verdween en het vatbaar werd voor het vuur. Zo moest een jezuïet uit Martenslinde tot driemaal toe een toverboek overlezen vooraleer het in vlammen op kon gaan, en een tovenaars uit Engelmanshoven van wie het boek al meerdere keren afgenomen was, werd pas volledig machteloos gemaakt toen de priester het boek overlas, in wijwater dompelde en verbrandde.⁷⁰⁵

Opvallender voor dit onderzoek echter, is wanneer de priester in de sagen het boek afnam. Roeck stelde dat deze sagen sterk verbonden waren aan het tweede doel dat de priesters hadden wanneer zij inspeelden op de sagen, namelijk het propageren van ultramontaan gedachtegoed om het christendom te verdedigen in een periode van politieke veranderingen.⁷⁰⁶ Specifiek ging Roeck in zijn analyse naar het toverboek in de Vlaamse sagen op zoek naar de namen van boeken die opgehaald werden, wat hem tot drie titels bracht die zeer opvallend zijn gezien de eerdere discussie omtrent de vermenging van politiek en religie in de Vlaamse sagen. Deze drie 'slechte boeken' waren *Voor 't Volk Geofferd*, de zogenoemde *Catsboeken* en *De Verborgenheden des Volks*. Het betreft hier werken die absoluut geen toverboeken zijn, zoals de sagen doen uitschijnen, maar wel boeken die geschreven werden door antiklerikale socialistische actieve waren in de 19de en 20ste eeuw. De auteur van *Voor 't Volk Geofferd* was Edward Anseele, medestichter van de Vlaamse Socialistische Arbeiderspartij, die in 1885 zou transformeren tot de Belgische Werkliedenpartij. Anseele droeg in zijn werken en pleidooien het "antiklerikale vuur" dat volgens historicus Christoph

⁷⁰⁰ Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 308; Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg', 214-15; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 345.

⁷⁰¹ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 274.

⁷⁰² Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 329-30; Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 239.

⁷⁰³ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 65-66.

⁷⁰⁴ Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 236-37; Jos Pieters, *Diepenbeekse Sagen II* (Diepenbeek: Heemkundige Kring Diepenbeek, 1983), 74-76.

⁷⁰⁵ Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 329-30; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 64.

⁷⁰⁶ Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-49.

De Spiegeleer “tot het DNA van de socialistische beweging” behoorde.⁷⁰⁷ De *Catsboeken* refereren naar werken en artikels van de even tegen het christendom gekante arbeidsleider Jacob Kats, terwijl *De Verborgenheden des Volks* een vertaalde editie is van *Les Mystères de Paris*, geschreven door de “rabiaat antiklerikale” Franse auteur Eugène Sue.⁷⁰⁸

Op basis van deze sagen, waarin antiklerikale boeken door priesters in beslag genomen werden, constateert Roeck dat dit verhalen zijn over waargebeurde historische incidenten, opgevuld met volksfantasie en verder verteld als sagen. De priester, die aldus Roeck in de 19de en vroege 20ste eeuw een veel strengere controle uitvoerde op zijn parochianen, spoorde dissidente werken op en nam ze in beslag. Het element van het ‘toverboek’ werd oftewel ingezet door de priesters om de inbeslagnames te verantwoorden, of was een element van volksfantasie dat de bevolking toevoegde aan de verhalen om zo de incidenten te verklaren. Hoewel de socialistische titels van Anseele en Sue opgetekend werden buiten Limburg, respectievelijk in Oost-Vlaanderen en Vlaams-Brabant, worden toverboeken in Limburg met exact dezelfde terminologie besproken, vooral als “slechte” en soms zelfs “slechte Franse boekskens”, wat volgens Roeck erop wijst dat ook in Limburg deze antiklerikale boeken de ronde deden en opgespoord werden door geestelijken als toverboeken.⁷⁰⁹ De werken van Kats waren volgens een zegspersoon van Monique Vankerkhoven, Suza Bieseman uit Tessenderlo, wel degelijk in Limburg te vinden en oefenden een “slechte invloed” uit op zij die de boeken lazen.⁷¹⁰ In hoeverre de priester aanwezig was binnen het vormings- en vertellingsproces van deze sagen is zeer moeilijk te achterhalen, maar dat het historische streven van de clerus om het christendom te verdedigen in periodes van groeiende antiklerikale stromingen zoals het liberalisme en socialisme de inhoud van de sagen beïnvloed heeft, is volgens Roeck dus overduidelijk.⁷¹¹

Deze ultramontane houding, waarin het christendom verdedigd werd tegen de invloed van liberalen en socialisten, vormde een belangrijk aspect van de benadering van de sagenschat in volkskundige tijdschriften zoals ‘t *Daghet*, en keert dus ook terug in sagen over toverboeken.⁷¹² Een verdere analyse van volkskundige tijdschriftartikels over priesterlijke verdrijvingsmethoden toont dat katholieke volkskundigen tevens in andere technieken een mogelijkheid zagen om hun conservatieve boodschap te verkondigen en om het christendom

⁷⁰⁷ Nico Van Campenhout en Eric Robert Bauwens, “Anseele, Edward”, *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, 2023, <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/anseele-edward>; Christoph De Spiegeleer, “‘Vlaanderen weent over een dierbaar socialistische zoon’: De socialistische dood- en rouwcultuur in Gent tijdens de jaren 1880-1940”, *Brood & Rozen: Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen* 17, nr. 4 (2012): 6-7, 10, 21, 27.

⁷⁰⁸ E.H. Kossmann, *De Lage Landen 1780-1980: Twee Eeuwen Nederland en België - Deel 1 (1780-1914)* (Amsterdam: Agon, 1986), 146; Roeck, ‘Het toverboek in de Vlaamse sage’, 172-73.

⁷⁰⁹ Roeck, ‘Het toverboek in de Vlaamse sage’, 172; Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 200-201; Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, 258.

⁷¹⁰ Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, XII.

⁷¹¹ Roeck, ‘Het toverboek in de Vlaamse sage’, 172-73; Van der Meulen-Corens, “‘t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde”, 16-17, 36; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-49.

⁷¹² Top, ‘Volkscultuur’; Raedts, ‘De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw’, 147-51; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-49; Van Mulder, ‘Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek’, XXXVIII-XXXIX.

te positioneren als een integraal aspect van de Vlaamse identiteit. Twee zeer belangrijke artikels voor deze discussie betreffen de verstreking van heiligdommen door priesters in de sagen. Onder heiligdommen werden verschillende objecten met een christelijk karakter gerekend, zoals medailles, gewijde palmtakken, schilderijen die in de muur gemetseld dienden te worden, hosties, kaarsen en zelfs relieken die de bevolking bij paters en priesters konden verkrijgen en die hen beschermden tegen allerlei kwaad.⁷¹³ In de sagen werden zij bijvoorbeeld onder de drempel geplaatst om heksen buiten te houden, rond de hals gedragen om boze wezens machteloos te maken of in het huis geplaatst om geesten te verdrijven.⁷¹⁴ Hoewel deze sagen zoals Top al stelde ook de afhankelijkheid van de priester bevorderden, daar het volk steeds op hem rekende om hen beschermende artikelen aan te bieden, toont één specifiek heiligdom volgens de auteurs van de twee artikels, beiden katholieke folkloristen van de 19de en 20ste eeuw, het belang van het christendom voor de Limburger: het kruis.⁷¹⁵

De artikels in kwestie zijn 'Zeden, zeggens en gebruiken – Het kruis', een *Daghet*-artikel geschreven door een zekere W., en 'Het kruis in de Limburgse folklore' van Hendrik Jamar, gepubliceerd in het magazine *Limburg* in 1952. Beiden proberen de lezer uitdrukkelijk te overtuigen dat de frequentie van het kruis in de Limburgse sagen en de macht die het heiligdom in de sagen heeft om duistere machten te verbannen geen toeval is, maar een teken dat het Limburgse volk "nog steeds sterk gehecht is aan zijn voorvaderlijk geloof".⁷¹⁶ Vooral het taalgebruik van Jamar en de geregelde referenties naar het christendom als "het erfbezit onzer vaderen" en christelijke tradities die "tot op heden overblijven" in sagen geven de indruk dat hij, zoals Top en Raedts toonden, het christendom als een *invented tradition* en een *survival* hanteerde met Vlaams-nationalistische doeleinden.⁷¹⁷ Hij positioneerde het als eeuwenoud, als een aspect van de Limburgse identiteit dat al sinds het begin van de geschiedenis overleefd had dankzij de godvruchtigheid van het volk. Spreekwoorden, maar ook sagen en legenden waarin het kruis, verstrekt door de priester, het kwaad afweert waren voor hem dan ook een teken dat de Limburgers deze godvruchtigheid nog niet kwijt waren. De studie van Raedts toont dat zulke stellingen een zeer typische tactiek waren voor katholieke volkskundigen en bewust ingezet werden om het christendom deel te doen uitmaken van de Vlaamse identiteit.⁷¹⁸

Toch moet er een kanttekening gemaakt worden bij de gretigheid van geestelijken om het gebruik van heiligdommen in de verf te zetten. Sommigen zagen in de bedeling van heiligdommen juist een probleem. Priesters slaagden er aldus Top in om de bevolking afhankelijk van hen te houden door heiligdommen en gewijde objecten uit te lenen, maar aan de andere kant faalden ze er bijgevolg glorieus in om het bijgeloof uit te roeien, wat volgens

⁷¹³ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 146, 149, 185;

Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 238-40; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 156-57.

⁷¹⁴ Droogmans, 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken - Bijlage', 26-28;

Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', XII, 111, 140-43, 148, 183-84; Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg', 129, 145, 153, 157-58; Jaak Venken, *Mysterieuze Verhalen Uit Beide Limburgen* (Dilsen: Cultuurfonds voor Groot-Limburg, 1983), 18.

⁷¹⁵ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

⁷¹⁶ Hendrik Jamar, 'Het Kruis in de Limburgse Folklore', in *Limburg: Geschiedenis, Kunst, Folklore, Oudheidkunde - Jaargang XXXI* (Maaseik: H. Van der Donck, 1952), 13.

⁷¹⁷ Jamar, 13; Top, "Volkscultuur".

⁷¹⁸ Jamar, 'Het Kruis in de Limburgse Folklore', 13-15; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 147-51.

sommige geestelijken ook een belangrijke kwestie was, juist omdat zij deze objecten aanbevelen als bescherming tegen bovennatuurlijk kwaad.⁷¹⁹ Pater de Zwert, een Norbertijner uit Tongerlo, vertelde aan filologisch student Monique Vankerkhoven in 1964 dat hij een einde aan dit dilemma gemaakt had door het uitlenen van heiligdommen volledig af te schaffen, omdat hij beseftte dat het bijgeloof welig zou blijven tieren indien hij bleef ingaan op verzoeken om een zagezegd bovennatuurlijke tussenkomst voor een zagezegd bovennatuurlijk probleem.⁷²⁰

De *Daghet* auteur W., ongetwijfeld een geestelijke aangezien het tijdschrift leken grotendeels uitsloot, behandelde niet exclusief de bedeling van fysieke heiligdommen of sagen, maar tekende wat hij “menig schoon kruisgebruik” noemde op dat nog in Limburg overleefde, zoals het wijwaterkruis voor het slapengaan en het maken van een kruis bij een bovennatuurlijke bedreiging.⁷²¹ Hij beweerde echter dat het merendeel van de kruisen, bijvoorbeeld diegene die in het verre verleden op staldeuren geschilderd waren en boven deuren hingen, vervangen waren door een “fransch herrebergschild”, en hij klaagde over de “fransche wind” die al het christelijke wegveegde, wat vermoedelijk weer wijst op de strijd die de katholieke Vlaamse folkloristen voerden tegen het meer antiklerikale Wallonië, wat volgens Gezelle als het ware een *mission statement* van ‘t *Daghet* was.⁷²² Om het christendom te beschermen tegen deze wind, vond W. het naar eigen zeggen nodig om dat wat nog staande hield, de kruisgebruiken- en sagen, op te tekenen, volgens Joris Gerits een populaire tendens van katholieke folkloristen in de 19de en 20ste eeuw. Ondanks de focus op volksgebruiken, een ander aspect van folklore dat in deze thesis niet uitvoerig aan bod komt, is dit artikel uiterst relevant aangezien het een perfect voorbeeld is van de Vlaams-nationalistische insteek van conservatieve volkskundigen beschreven door Gerits.⁷²³

Om tenslotte even terug te grijpen naar de overlezing verdient ook het Sint-Jans Evangelie in deze discussie wat extra aandacht, aangezien het net zoals het toeschrijven van Germaanse elementen aan christelijke heiligen gebruikt werd door katholieke volkskundigen om ideeën van *survival* en acculturatie te propageren met een katholieke, Vlaams-nationalistische boodschap. In de 12de jaargang van het taal -en volkskundige magazine *Biekorf*, mee gesticht door de in deze proef immer aanwezige Guido Gezelle, schreef priester-historicus Antoon Viaene een artikel betreffende dit evangelie.⁷²⁴ In de sagen wordt het heilige schrift vooral gebruikt als een soort beschermende en verdrijvende bezwering. Wat specifieke wezens betreft, wordt het evangelie voorgelezen om onder andere van de mare, spookhonden en

⁷¹⁹ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 366-67; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 257, 274.

⁷²⁰ Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, XVI-XVII.

⁷²¹ Van der Meulen-Corens, ‘t *Daghet* in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde’, 22; W, ‘Zeden, Zeggens en Gebruiken - Het Kruis’, in ‘t *Daghet in den Oosten - Jaargangen 3 en 4* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1888), 91-93.

⁷²² W, ‘Zeden, Zeggens en Gebruiken - Het Kruis’, 91-92; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 379-80, 382-83; Cuppens, ‘De eerste “t *Daghet* jongens” en Guido Gezelle’, 58-59.

⁷²³ W, ‘Zeden, Zeggens en Gebruiken - Het Kruis’, 92; Top, ‘Volkscultuur’; Gerits, ‘Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg’, 254; Top, ‘Inleidende beschouwingen tot het wezen, het doel en de methodes der moderne volkskunde’, 131, 138-39, 146.

⁷²⁴ Antoon Viaene, ‘Guido Gezelle en Biekorf’, *Biekorf* 36, nr. 5 (1930): 130-31, 133.

heksen af te raken.⁷²⁵ Ook werd een deel van dit evangelie traditioneel gebruikt om de katholieke mis te beëindigen, dit om het kerkgaande volk op bovennatuurlijke wijze te beschermen tot de volgende mis.⁷²⁶ Viaene beweerde echter dat de status van het Evangelie als een middel tegen ziekten, spoken en andere kwalen, gepropageerd door sagen, ontstaan is tijdens de kerstening van de Germanen. De gekerstende bevolking van Vlaanderen, Duitsland en Luik verlangde volgens hem zelf naar een vervanging voor hun bestaande, beschermende toverspreuken en gebruikte hier het Sint-Jans Evangelie voor. De analyse van Viaene is dat het gebruik van het heilige schrift zowel een teken van *survival* is, daar verschillende bijgelovige elementen present in het Germaanse geloof overleven in het Evangelie, als van de traditie in de 19de en 20ste eeuw om het schrift voor te lezen ter bescherming een product is van de versmelting tussen de Germaanse en christelijke culturen. De auteur geeft tevens zijn boodschap uitdrukkelijk mee. De acculturatie die Viaene in dit gebruik zag toonde volgens hem de vindingrijkheid en goedheid van de kerk, die in plaats van gebruiken uit te roeien ze verving om het volk zo tevreden te stellen, en toonde tevens hoe gretig de Vlaamse voorouders het christendom omarmden, waarmee hij het christendom opnieuw positioneerde als een integraal aspect van de Vlaamse identiteit.⁷²⁷

⁷²⁵ Jozef Van Haver, *Nederlandse Incantatieliteratuur: Een Gecommentarieerd Compendium van Nederlandse Bezweringsformules* (Gent: Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, 1964), 54, 332, 336, 351, 379.

⁷²⁶ James W. Bunce, 'The Liturgy of the Last Gospel', *Expository Times* 126, nr. 6 (2015): 270; Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 320; Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 244.

⁷²⁷ V., 'Sint Jans Evangelie', 231-32, 235-38.

3.2. Geestelijken die zelf wezens worden of creëren

In extreem zeldzame gevallen is de priester niet de verlosser van de burger en de bestrijder van het kwaad, maar neemt hij zelf de vorm van een folkloristisch wezen aan of veroorzaakt hij juist het onheil. Het merendeel van deze instanties kan gelinkt worden aan de eerdere discussie over de christelijke moraal aanwezig binnen de sagen, aangezien de geestelijke meestal terugkeert om te boeten voor een bepaalde zonde of een onvervulde belofte.⁷²⁸ Ook het schuldconcept in de sagen, gedefinieerd door Elsbeth Goez, is een prominent element van verhalen waarin de nalatigheid van de geestelijke de creatie van een folkloristisch wezen tot gevolg heeft.⁷²⁹

De geestelijke als folkloristisch wezen is hoofdzakelijk terug te vinden onder de verhaaltypes 'luchtgeesten' en 'wederkerende doden'. Wat betreft de eerste soort valt er in het algemeen helaas weinig te analyseren. De verhalen zijn steeds relatief kort en lijken geen van de eerder besproken functies van sagen te vertegenwoordigen. Ze bestaan meestal uit een plotse verschijning van een spookachtige non of pastoor, die daarna even snel verdwijnt als dat hij of zij verscheen, meestal zelfs zonder enige interactie met de toeschouwers.⁷³⁰ Bij de sagen over wederkerende doden daarentegen is de moraliserende functie vaak duidelijk aanwezig.

Het *Limburgs Sagenboek* van Stefaan Top bevat enkele standaardvoorbeelden van geestenverhalen. Vooral interessant is het verhaal van een priester die een belofde en betaalde mis niet heeft uitgevoerd, waarna hij gedurende 80 jaar lang na zijn dood elke avond als geest in de kerk verschijnt. Wanneer de huidige priester van het dorp de belofde mis uitvoert, is de geest verlost. Varianten van dit verhaal zijn terug te vinden in Bilzen, Zolder, etc.⁷³¹ De expliciete connotatie van het niet in de hemel te kunnen raken door nalatigheid tegenover de parochie lijkt een teken te zijn van de grote impact die schuld en moraal op de sagen uitoefenden.⁷³² In het aanwakken van deze schuld speelde de katholieke kerk sinds de Reformatie een grote rol door schuld, zonde en bestraffing te benadrukken in de doctrine.⁷³³ Het verhaal toont ook dat de moraliserende of didactische functie van sagen niet enkel betrekking had tot de bevolking, maar ook tot de priester zelf, die vanwege zijn fouten decennialang veroordeeld wordt tot het rondlopen.⁷³⁴ De schuld die de geestelijken ervaren voor het niet lezen van bepaalde missen, alsook de angst om een verblijf in de hemel ontzegd te worden, manifesteert zich in de sagen en vervult volgens Top dan ook Brunvands didactische functie.⁷³⁵ Deze "boetesagen wegens verzuim" dienen aldus Top om een specifieke boodschap over te brengen, meestal om de bevolking te waarschuwen voor het maken van

⁷²⁸ Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 316.

⁷²⁹ Goez, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 131, 138-39.

⁷³⁰ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 73-76.

⁷³¹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 70; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 113-14; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 150.

⁷³² Goez, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 131.

⁷³³ Delumeau, *Einde van het Christendom?*, 91-92.

⁷³⁴ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11; Meulemans, 'Over gevaarlijke gekken, viezigheid in voedsel en andere vreemde zaken: Een onderzoek naar de kennis en de verspreiding van moderne sagen bij jongeren', 7.

⁷³⁵ Mullen, 'Modern Legend and Rumor Theory', 105.

loze beloften en zich niet te houden aan bepaalde plichten.⁷³⁶ In de eerder besproken gevallen zijn het dus de priesters die gewaarschuwd worden om hun vak serieus te nemen.⁷³⁷

Gelijkaardige verhalen zijn te vinden doorheen de proeven, soms ook met extra elementen. Ten eerste is er het bijkomende aspect van de schat. Het patroon van een geest of terugkerende dode die de protagonist naar een verborgen schat leidt is alomtegenwoordig, maar wanneer de dode een priester, pater of zelfs begijn is, wordt er een extra nadruk gelegd op wat er met de schat moet gebeuren.⁷³⁸ In vrijwel alle gevallen moet het geld gebruikt worden om missen te laten lezen.⁷³⁹ Ten tweede is er het motief van de terugkerende priester die zichzelf verlost niet door het lezen van de mis maar door zijn parochie op een andere manier te helpen, bijvoorbeeld door iemand te doen stoppen met drinken.⁷⁴⁰ Ten derde is er de historische dimensie die licht verzachtend werkt voor de zondige priester. In enkele verhalen zijn de gemiste missen te wijten aan het feit dat de geestelijke in kwestie vermoord werd tijdens de Franse Revolutie.⁷⁴¹ Zelfs lang na het einde van dit conflict tonen de sagen dat herinneringen eraan bewaard worden. Historische feiten blijven lang nawerken, zo stelde volkskundig professor K.C. Peeters, en ook dit aspect van het volksleven, de politieke en voor dit onderzoek vooral religieuze geschiedenis, vindt uiting in de sagen.⁷⁴²

Stefaan Top en William Bascom bieden echter theorieën aan die een andere interpretatie aan deze verhalen kunnen geven. Top stelde dat vele Vlaamse sagen een expliciet christelijk referentiekader hanteren waarin verzuim van bepaalde waarden en taken tot bestraffing leidt, en dat ook de priester zelf niet ontsnapt aan dit kritische, christelijke kader.⁷⁴³ In deze sagen is het de priester die wat Bascom de *“ethical standards”* van zijn taak als dorpsheer noemt, verzuimt door fout te dopen, waar hij door de sagenvertellende bevolking voor bestraft wordt met *“ridicule and criticism”* voor het in leven roepen van een nieuw duister wezen zoals een heks of dwaallicht.⁷⁴⁴ De notie dat de priester zijn taak fout of helemaal niet uitvoert is zeer prevalent in de sagen over dwaallichten, die volgens sommigen de zielen van ongedoopte of fout gedoopte kinderen voorstellen. De lichten dwalen rond de moerassen van Limburg rond, zoekende naar iemand die hen eindelijk wil dopen.⁷⁴⁵ In zeer zeldzame gevallen doen problemen in verband met dopen zich niet enkel voor bij kinderen, maar ook bij klokken.⁷⁴⁶ In een aantal gevallen treft de priester geen blaam en vertoont een sage eerder de anti-abortusachtige boodschap die vooral prevalent is in heksensagen en sagen over dwaallichten. Toen een vrouw bijvoorbeeld haar ongedoopte kind doodde en het in een haag wierp, keerde het kind terug als dwaallicht.⁷⁴⁷ Het leeuwendeel van de dwaallichten zijn ongedoopt, maar hier en daar doemen ook sagen op waarin kinderen verdoemd worden door een priester die

⁷³⁶ Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 261-62; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 252.

⁷³⁷ Top, *Vlaams-Brabants Sagenboek*, 270.

⁷³⁸ Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 13-14, 34, 50, 115; Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 156-59; Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 90.

⁷³⁹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 86-87.

⁷⁴⁰ Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 91.

⁷⁴¹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 67-68; Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 120-21.

⁷⁴² Peeters, *Eigen Aard*, 20.

⁷⁴³ Top, *Limburgs Sagenboek*, 241.

⁷⁴⁴ Bascom, ‘Four Functions of Folklore’, 349; Top, *Limburgs Sagenboek*, 241.

⁷⁴⁵ Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 60.

⁷⁴⁶ ‘Wangeloof’, 152.

⁷⁴⁷ Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 82.

per ongeluk een fout maakt tijdens de doop. Jef Das uit Kuringen stelt dat indien de pastoor slechts één woord verkeerd leest tijdens de doop, er een dwaallicht zal ontstaan bij de dood van het kind.⁷⁴⁸ Ook weerwolven en heksen zijn het resultaat van een misdoop.⁷⁴⁹ In zijn verzameling van heksensagen geeft Alfons Roeck een historische dimensie aan de misdoop als folkloristisch motief door te stellen dat de geestelijken “vroeger niet zo goed geleerd waren”, mogelijk een herinnering van de gebrekkige priesteropleiding voor het Concilie van Trente die zich in het collectief geheugen gewurmd heeft en geuit wordt via de sagen.⁷⁵⁰

Wat de precieze omstandigheden van de sagen ook zijn en of de priester nu zelf een wezen of slechts een oorzaak is, de voorgaande verhalen vertonen één gelijkaardig kenmerk, namelijk dat van de belofte.⁷⁵¹ De belofte werd al eerder besproken als een belangrijk aspect van christelijke moraal in de sagen, vooral in sagen betreffende terugkerende doden, maar in de context van de geestelijke als terugkerende dode of oorzaak van onheil krijgt de belofte een nieuwe dimensie. De priester heeft in deze verhalen namelijk een fout begaan die nog erger is dan het breken van een gewone belofte tussen mensen. Hij breekt namelijk zijn geloften als priester, geloften die hij volgens de *Codex Iuris Canonici* voor God heeft afgelegd, wat volgens historicus en dominee Robert Buchanan een uiterst ernstige zonde is.⁷⁵² Het niet lezen van een mis zou een inbreuk zijn op artikel 757 van *Codex Iuris Canonici*.⁷⁵³ Het niet of verkeerd dopen dan is in strijd met artikel 861, subartikels 1 en 2.⁷⁵⁴ In Munsterbilzen deed zich ook nog een geval voor waarin de priester zijn plicht tegenover biechtelingen niet had vervuld, wat een schending van artikel 959 zou zijn.⁷⁵⁵ Deze verbroken beloftes aan God wegen zo zwaar op de ziel dat deze de zaligheid ontzegt wordt.⁷⁵⁶

Er kan dus gesteld worden dat verhalen over terugkerende geestelijken die in hun leven een religieuze fout begaan hebben als een soort waarschuwing dienden voor de priesterorde, met de moraliserende boodschap dat zij gedoemd zouden zijn rond te dwalen tot zij hun fout rechtgezet hebben, zoals in de verhalen uit het *Limburgs Sagenboek*.⁷⁵⁷ Sagen over dwaallichten en andere soortgelijke wezens hadden waarschijnlijk een soortgelijk doel, namelijk de geestelijke aanzetten tot het zo goed mogelijk vervullen van zijn religieuze taken

⁷⁴⁸ Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 54.

⁷⁴⁹ Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 152; Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 143-44.

⁷⁵⁰ Roeck, *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*, 108; Wim François en Violet Soen, ‘450 Years Later. Louvain’s Contribution to the Ongoing Historiography on the Council of Trent’, in *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700) - Volume 1: Between Trent, Rome and Wittenberg*, onder redactie van Wim François en Violet Soen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 10.

⁷⁵¹ Ooms, ‘Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen’, 69.

⁷⁵² Buchanan, *The Book of Ecclesiastes: Its Meaning and its Lessons*, 173-74.

⁷⁵³ "Code of Canon Law - Book III: The Teaching Function of the Church (Cann. 747-755)", The Holy See, geraadpleegd 20 januari 2025, https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib3-cann756-780_en.html.

⁷⁵⁴ "Code of Canon Law - Book IV: Function of the Church (Cann. 834-848)", The Holy See, geraadpleegd 20 januari 2025, https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib4-cann834-878_en.html#CHAPTER_II.

⁷⁵⁵ Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 153; "Code of Canon Law - Book IV: Function of the Church", The Holy See, geraadpleegd 20 januari 2025, https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib4-cann959-997_en.html#TITLE_IV.

⁷⁵⁶ Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 165.

⁷⁵⁷ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11; Top, *Limburgs Sagenboek*, 70, 75-76.

zoals ze opgelijst werden in de Codex van het Canoniek recht, waaronder het dopen.⁷⁵⁸ De moraal van deze verhalen manifesteert zich als wat Jan Brunvand de “*secondary message*” noemt, een boodschap, vaak kritiek op menselijk gedrag, verborgen door middel van symboliek.⁷⁵⁹ De dwaallichten zijn een wijd verspreid fenomeen die in de sagen als hoofdonderwerp verschijnen, maar kunnen ook symbool staan voor het breken van het Canoniek recht. Het dwaallicht, een wetenschappelijk verklaarbaar natuurverschijnsel, krijgt volgens de sagen de connotatie van de vleesgeworden priesterlijke fout.⁷⁶⁰ In een artikel voor *The Journal of American Folklore* beschreef antropoloog William R. Bascom wat dit soort kritiek kan betekenen, namelijk niet dat de bevolking via volksverhalen de bestaande autoriteiten of instituties wil ontmantelen, maar juist dat zij deze willen behouden en beschermen tegen verval. Dit geeft een zeer krachtige interpretatie aan de populaire verhalen over terugkerende doden en dwaallichten, waarin priesters die de reputatie van de kerk schaden gestraft worden in het hiernamaals.⁷⁶¹

In het kanton Herk-de-Stad doet zich ten slotte een opmerkelijk verhaal voor waar een watergeest, meestal de waterduivel genoemd, bestempeld wordt als een ‘waterpater’. Voor dit onderzoek is deze benaming verrassend, zeker gezien de geestelijke wel kan optreden als folkloristisch wezen, maar vrijwel nooit schade toericht. De waterpater, echter, is een wezen dat volgens de sage mensen het water insleurt en verdrinkt, zonder enige link met de geestelijke functie.⁷⁶² Aangezien dit de enige instantie is waarin zulk wezen de naam ‘waterpater’ krijgt is het extreem moeilijk om te ontdekken welke link er bestaat tussen het wezen en de geestelijke, als die zelfs al bestaat. Toch blijft de etymologische gelijkenis frappant. Het is bijvoorbeeld mogelijk, en waarschijnlijk zelfs veel aannemelijker, dat de ‘waterpater’ een soort vertaling of verbastering is van de Slavische *dedushka vodyanoy* of ‘watergrootvader’, een wezen dat zowel menselijk als kikkerachtig is en ook mensen of dieren onder water trekt.⁷⁶³ Eventueel werd het wezen naar Limburg gebracht door Russische migranten die vanaf de 20ste eeuw in grote getalen naar België kwamen, of de Slavische krijgsgevangenen die tijdens de Tweede Wereldoorlog opgesloten werden in het Limburgse ‘Russisch kamp’ te Eisden, waar de soldaten dwangarbeid in de steelkoolmijn moesten uitvoeren.⁷⁶⁴

⁷⁵⁸ ‘Code of Canon Law - Book IV: Function of the Church (Cann. 834-848)’.

⁷⁵⁹ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11.

⁷⁶⁰ Kenens, ‘Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg’, 59.

⁷⁶¹ Bascom, ‘Four Functions of Folklore’, 349.

⁷⁶² Hermans, ‘Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad’, 33.

⁷⁶³ Noah Charney en Svetlana Slapšak, *The Slavic Myths* (Londen: Thames & Hudson, 2023), 208; Jan Máchal, ‘Slavic Mythology’, in *The Mythology of All Races - Volume III (Celtic & Slavic)*, onder redactie van Louis Herbert Gray (Cambridge: Marshall Jones Company, 1918), 270.

⁷⁶⁴ Eddy Stols, ‘Exil et migration: Refus de mémoire et réalités historiques en Belgique’, *Matériaux pour l’histoire de notre temps* 18, nr. 3 (2002): 43; Jan Kohlbacher, *Het Russisch Kamp: De kampen bij de Limburgse mijnen 1942-1965* (Eisden: vzw Stichting Erfgoed Eisden, 1998), 1, 7, 10, 13-16, 18.

Conclusie

Doorheen dit onderzoek werden de verschillende rollen die priesters speelden in het beïnvloeden, verzamelen, vertellen en zelfs vormen van de Limburgse sagen in de late 19de en 20ste eeuw geëxploreerd, inclusief een uitweiding over de priester als folkloristisch personage. Wat snel duidelijk werd was dat de priester in deze periode ongetwijfeld deel uitmaakte van de Limburgse *vernacular authority*, een begrip dat toont welke elementen belangrijk zijn voor een bepaalde cultuur door te onderzoeken hoe vaak deze elementen terugkomen in de volksverhalen van diezelfde cultuur.⁷⁶⁵ Nu deze thesis haar einde nadert blijkt echter ook dat priesters sagen gebruikten als een wapen voor verschillende doeleinden, waarvan het merendeel grofweg in te delen valt in drie grote categorieën. Aan de ene kant gebruikten of verzonnen priesters sagen om hun positie binnen de maatschappij, alsook de positie van de kerk, te versterken.⁷⁶⁶ Licht gerelateerd, maar toch met haar eigen kenmerken, is de tweede categorie, die stelt dat priesters inspeelden op volksverhalen om hun bijdrage te leveren aan de Vlaams-nationalistische strijd.⁷⁶⁷ Beide doelen steunen op hypothesen van vooraanstaand volkskundige Stefaan Top. Een derde categorie dan, bevat pogingen van priesters om het geloof in sagenwezens uit te roeien, zo stellen filologisch student Jos Venken en een anonieme auteur van het magazine *'t Daghet in den Oosten*.⁷⁶⁸ Om deze doelen na te streven gingen de priesters op verschillende manieren te werk, door deel te nemen aan folkloristisch onderzoek, zowel als onderzoeker, verteller als informant, en door als etioloog op zoek te gaan naar de oorsprong van bepaalde sagen en saginelementen. Meestal 'vonden' zij deze oorsprong in het verleden van het christendom, maar zoals Top beweerde waren de priesters zelf ook de oorsprong van verschillende saginelementen die het prestige van de kerk vergrootten.⁷⁶⁹

Wellicht de meest uitgebreide van de drie beschreven categorieën is die van sagen met als doel om de geestelijkheid te legitimeren en hun sociale positie te versterken bij de bevolking. Top suggereert dat de kerk hiertoe in staat was omdat, zeker in de late 19de en vroege 20ste eeuw, het volk geen betrouwbare machthebber kende voor bijvoorbeeld medische zaken buiten de priester.⁷⁷⁰ De landelijke, laaggeschoolde Vlaming keek met grote argwaan naar mannen van de wetenschap, wat in de sagen weerspiegeld wordt door de incompetentie van dokters om talloze kwalen op te lossen, waarna de burgerij overging tot het raadplegen van een priester.⁷⁷¹ Zulke sagen, aldus Top, zijn voorbeelden van hoe de priester de bevolking afhankelijk van hem maakte, door de dokter voor te stellen als machteloos tegenover aandoeningen die enkel de geestelijke kon genezen via bijvoorbeeld wijwater of overlezing.⁷⁷² Volgens Alfons Roeck komen deze sagen overeen met een historisch streven naar een

⁷⁶⁵ Howard en Blank, 'Introduction: Living Traditions in a Modern World', 15; Top, *Limburgs Sagenboek*, 27.

⁷⁶⁶ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁷⁶⁷ Top, "Volkscultuur".

⁷⁶⁸ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67; 'Wangeloof - Hekserijen', 29, 32.

⁷⁶⁹ Top, "Volkscultuur"; 'De Drakenzage', 24-25.

⁷⁷⁰ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁷⁷¹ Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 267-68; Daniëls, 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven', 77, 159, 221, 245; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 359, 376, 436; Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 118, 120-21.

⁷⁷² Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274.

monopolie op de geneeskunde door de Vlaamse priesters van de 19de en 20ste eeuw, die predikten tegen het raadplegen van dokters. De geestelijken plaatsten dokters op dezelfde hoogte als tovenaars en zelfs de duivel, en positioneerden enkel God als remedie tegen ziekten.⁷⁷³ Om hun taak als spirituele redders en helers te volbrengen werden aan allerlei middeltjes en objecten die de priesters gebruikten, alsook aan de priesters zelf, bovennatuurlijke krachten toegeschreven die ook in de sagen voorkwamen. Zij gebruikten hun magische krachten om de wind te doen keren en zo branden te blussen, zetten het Sint-Jansevangelië in om hun parochianen te beschermen tegen het kwaad, verjaagden boze wezens met kruisen, heiligdommen, wijwater en gingen over tot overlezing om folkloristische bedreigingen de baas te zijn.⁷⁷⁴ Sagen waarin deze methoden gebruikt werden, boden een concrete invulling aan Top's theorie dat de priesters volksverhalen inzetten voor hun eigen prestige, aangezien het folkloristische personage van de priester een bijna almachtige redder was, wiens macht steunde op de religieuze gebruiken van de kerk.⁷⁷⁵

De priester hoefde echter niet expliciet aanwezig te zijn in de sagen om er zijn stempel op te drukken. Top speculeert immers dat conservatieve folkloristen sagen niet enkel gebruikten, maar ook verzonnen. Een ambitie van zulke academici was om de sagenschat in te kleuren met hun eigen waarden. Aangezien de eerste en nog steeds één van de belangrijkste sagenverzameling van Belgisch Limburg, het volkskundige tijdschrift *'t Daghet in den Oosten*, opgesteld werd door en gevuld werd met allerlei bijdragen van priesters is het volgens Top aannemelijk dat zij, alsook andere priesters in de 19de en 20ste eeuw, de Limburgse sagen bewust vulden met christelijke waarden om de greep van de kerk op het dagelijkse leven te versterken.⁷⁷⁶ Volkskundige Elsbeth Goetz en auteur Alfons Jeurissen beweerden dat de bevolking zelf ook sagen gebruikte om hun waarden en normen, in het Vlaamse geval overwegend christelijk, over te brengen.⁷⁷⁷ Een analyse van de Limburgse sagen toont dan ook dat een groot aantal schendingen van deze normen op de één of andere manier bestraft werden in de verhalen, wat overeenkomt met één van folklorist Jan Harold Brunvand's functies van *urban legends*, de zogezegde 'opvolger' van de klassieke sage. Het betreft hier de didactische functie, oftewel een verhaal waarmee de verteller wil waarschuwen en een bepaalde moraal wil overbrengen.⁷⁷⁸

Sterk verbonden aan de historische realiteit van de 19de en 20ste eeuw was de vertegenwoordiging van dronkenschap in de waarschuwende sagen. Drankmisbruik was in deze periode een acuut probleem in Vlaanderen, eentje waartegen geestelijken en katholieke

⁷⁷³ Roeck, 'Het toverboek in de Vlaamse sage', 154.

⁷⁷⁴ Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg', 89, 120, 129, 154; Ooms, 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen', 93-94, 169, 176; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 538-39; Jamar, 'Het Kruis in de Limburgse Folklore', 13-14.

⁷⁷⁵ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259.

⁷⁷⁶ Van der Meulen-Corens, 't Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 22; Top, 'Volkscultuur'.

⁷⁷⁷ Goetz, 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart', 129-31; Jeurissen, *Heksendans: Volksoverleveringen uit de Limburgse Kempen*, 13; Top, *Vlaams-Brabants Sagenboek*, 269-70, 286; Top, *Limburgs Sagenboek*, 240-42, 245.

⁷⁷⁸ Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*, 11; Meulemans, 'Over gevaarlijke gekken, viezigheid in voedsel en andere vreemde zaken: Een onderzoek naar de kennis en de verspreiding van moderne sagen bij jongeren', 7.

groepen actief strijd voerden.⁷⁷⁹ In de vertelschat werd de dronkaard geregeld gestraft voor zijn zonde door de plotse verschijning van een folkloristisch wezen dat hem de stuipen op het lijf jaagde.⁷⁸⁰ Het begaan van verschillende andere 'zonden' leidt in de sagen ook regelmatig tot een ongelukkige afloop, met de terugkeer uit de dood en het eeuwige ronddwalen als de meest frequent vermelde straf.⁷⁸¹ Zelfmoordenaars, ongedoopte kinderen en vooral zij die een belofte braken, werden verdoemd tot een rusteloze, oneindige tocht over de wereld.⁷⁸² Om de dode te verlossen van zijn of haar vloek was de bedevaart het middel bij uitstek, wat in combinatie met een breed gamma aan legenden die de bedevaart noemden als een manier om ongeneeslijke ziekten en aandoeningen te helen, volgens de theorie van Top een teken kan zijn van de geestelijke die zichzelf propageerde als medische autoriteit ten koste van de dokter.⁷⁸³ Ook probeerden geestelijken mogelijk de bedevaart als fenomeen te stimuleren via sagen, wat zij reeds deden met een speciale, uitzonderlijk christelijk-getinte soort sagen, de legenden.⁷⁸⁴

Het folkloristisch personage van de geestelijke was tevens niet immuun voor de straffen die volgden na het schenden van christelijke normen, en de sagen dienden dus niet enkel als waarschuwing voor de bevolking, maar ook voor de priesters. Een priester die zijn plichten verzuimde, moest de missen die hij tijdens zijn leven niet uitgevoerd had na de dood inhalen.⁷⁸⁵ Incompetentie van de geestelijke was volgens verschillende verhalen ook de oorsprong van een aantal folkloristische wezens. Wanneer hij ook maar één woord verkeerd zei tijdens de doop bijvoorbeeld, zou het verkeerd gedoopte kind opgroeien tot een heks, of na de dood herrijzen als dwaallicht.⁷⁸⁶ Deze laatste soort sage kende net zoals sagen over dronkenlappen een band met de Limburgse geschiedenis, daar de kindersterfte in de provincie abnormaal hoog was in vergelijking met andere Vlaamse gebieden, en er een reële angst heerste onder de bevolking dat zij hun kinderen niet tijdig zouden kunnen laten dopen, met enkel een heenreis naar de hel tot gevolg.⁷⁸⁷ Angst, zo stelt folklorist Patrick B. Mullen, is een belangrijke functie van *urban legends*, maar is ook toepasbaar op traditionele sagen. Sagen dienden als het ware als een uitlaatklep voor angsten die speelden in de samenleving. In het geval van Limburg tonen de verhalen dat angst voor geen doop of een misdoop acuut aanwezig was.⁷⁸⁸

⁷⁷⁹ Casselman, *Van jeneverellende tot Tournée Minérale: 150 jaar aanpak van alcoholproblemen in Vlaanderen (1868-2018)*, 11-12, 63, 65-67.

⁷⁸⁰ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 56, 58; Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 47-48.

⁷⁸¹ Top, *Limburgs Sagenboek*, 241-42.

⁷⁸² Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg', 122; Top, *Limburgs Sagenboek*, 241; Hermans, 'Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad', 38.

⁷⁸³ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259; Jageneau, 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon', 89.

⁷⁸⁴ Thijs, *Komt pelgrims, komt hier: Devotioneel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)*, 97, 137-38.

⁷⁸⁵ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 112-14; Jackers, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen', 150.

⁷⁸⁶ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 54, 143-44; Roeck, *Volkverhalen uit Belgisch Limburg*, 82; Knabben, 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei', 578-79.

⁷⁸⁷ Droogmans, 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken', 23; Delameillieure, 'De epidemiologische transitie in België, 1870-1950: Een kwantitatieve analyse van doodsoorzaken', 53; Gijbels, 'Medical Compromise and Its Limits: Religious Concerns and the Postmortem Caesarean Section in Nineteenth-Century Belgium', 315-16; Sullivan, 'The Development of Doctrine about Infants Who Die Unbaptized', 3-4, 13.

⁷⁸⁸ Mullen, 'Modern Legend and Rumor Theory', 105-6.

De historische realiteit toont niet enkel waarom Limburg de nadruk legde op dwaallichten als zielen van ongedoopte kinderen, maar ook waarom conservatieve sagenonderzoekers zo sterk de nadruk legden op katholieke waarden. De waarden, en zeker de inmenging van de priesters in het propageren van deze waarden via sagen, kunnen in het algemeen verklaard worden door de evoluties van Vlaanderen in de 19de en 20ste eeuw op religieus en politiek vlak te analyseren. Mediëvist Peter Raedts bood, net zoals Top in zijn bijdrage tot de *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, een inzage in hoe de volkskundige en historische disciplines door conservatieve en katholieke academici ingezet werden. Raedts en Top toonden dat de late 19de eeuw een periode van grote politieke veranderingen was. De katholieken, die tot dan toe het politieke speelveld gedomineerd hadden, kregen te maken met tegenstand in de vorm van de steeds populairdere liberale en socialistische strekkingen.⁷⁸⁹ Katholieke volkskundigen betreurden deze veranderingen, en beweesen dan ook uitvoerig de teloorgang van de christelijke waarden onder de bevolking. Door sagen in te kleuren met de waarden die zij als stervende zagen, probeerden zij deze terug te doen herleven, en tegelijkertijd werden socialisten en liberalen in sagen afgeschilderd als mensen die banden hadden met de duivel.⁷⁹⁰ Boeken geschreven door prominente socialisten zoals Jacob Kats werden volgens Alfons Roeck in beslag genomen door priesters, waaruit hij besloot dat zulke incidenten de historische kern vormden voor sagen waarin priesters toverboeken afnamen. Oftewel haalden de priesters zulke boeken op bij hun parochianen onder het mom dat het duivelse 'toverboeken' waren, of vulde de bevolking zulke inbeslagnames op met volksfantasie omtrent hekserij.⁷⁹¹ Tevens grepen de geestelijken, om het christendom in de 19de eeuw te legitimeren, terug naar een periode uit het verleden, een periode die zij zagen als het hoogtepunt van christelijke waarden waartoe de samenleving moest terugkeren. Historici gebruikten de middeleeuwen, maar zoals blijkt uit enkele artikels van 't *Daghet* gebruikten de volkskundige priesters een andere periode, namelijk een nogal vaag gedefinieerde christelijke 'oerperiode' of 'gouden tijd', die van Adam en Eva, de oorsprong der mensheid.⁷⁹²

De verregaande industrialisatie en de resulterende vooruitgang qua communicatie en transport, zorgde ervoor dat de Vlaming ook steeds meer in contact kwam met divergente meningen en volgens Raedts 'ontworteld' werd uit zijn vertrouwde omgeving. Doorheen de 20ste eeuw zou dit proces enkel escaleren met de komst van radio en televisie, die de divergente meningen tot in de huiskamer brachten.⁷⁹³ Om de ontworteling op te vangen werd de bevolking een nieuw 'zingevingssysteem' aangereikt, namelijk het nationalisme.⁷⁹⁴ Hierin

⁷⁸⁹ Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 148-49; Top, "Volkscultuur"; Vanthemsche en De Peuter, *België: 2000 Jaar Geschiedenis*, 348-50, 353-54.

⁷⁹⁰ Top, "Volkscultuur"; Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 67; Beckers, 'Sagen uit Zuid-Limburg', 319-20; Kenens, 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg', 209.

⁷⁹¹ Roeck, 'Het toverboek in de Vlaamse sage', 172-73.

⁷⁹² Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 149-51; 'De Drakenzage', 24-25; 'Heidenleer', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 15 en 16* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1900), 128; 'De Zagen', 46-47; Jacob Lenaerts, 'De Aloude Overlevering bij de Heidenen', in 't *Daghet in den Oosten - Jaargangen 15 en 16* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1900), 115.

⁷⁹³ Witte en Meynen, 'Hoofdstuk V: Van de naoorlogse wederopbouw naar de explosieve sixties (1944-1974)', 320.

⁷⁹⁴ Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 146-47.

is het tweede overkoepelende doel van de priester te ontwaren. Hij speelde in op en creëerde sagen en theorieën omtrent de interpretatie van sagen om het christendom deel te doen uitmaken van de nieuwe, Vlaamse nationale identiteit, wat zich in de sagen op enkele manieren manifesteerde.⁷⁹⁵ In de analyse van deze manifestaties is *'t Daghet in den Oosten* van onschatbare waarde, daar het blad uitdrukkelijk gesticht werd om het christendom en de Vlaamse zaak te verdedigen door flamingante Limburgse priesters.⁷⁹⁶ Een tweede belangrijke sagenverzameling, *De Verdwijning Der Alvermannekens*, geschreven door Zonhoofs priester Jacob Lenaerts, één van de medestichters van *'t Daghet*, had vermoedelijk hetzelfde doel.⁷⁹⁷

Om de Vlaamse zaak te verkondigen, diende deze echter gelegitimeerd te worden. Volgens Top deden de volkskundige priesters dit door het heden te verbinden aan het verleden, door de Vlaamse identiteit te positioneren als een eeuwenoud, natuurlijk en onveranderd gegeven, oftewel een *invented tradition*.⁷⁹⁸ In het blad was het dan ook alles behalve zeldzaam om een artikel te zien waarin een auteur de Vlaamse sagen van de 19de eeuw vergeleek met de mythologie van de Germaanse voorouders, en constateerde dat de waarden en normen die de Vlamingen al sinds de tijd van de Germanen hadden, nog steeds voortleefden in de sagen.⁷⁹⁹ Met andere woorden propageerden de priesters ideeën van *survival* om de Vlaamse Beweging te legitimeren, maar op hetzelfde moment zetten zij zich ook in om te bewijzen dat het christendom een intrinsiek deel van de Vlaamse identiteit was. Het verkondigen van overblijfselen of *survivals* hielp hen hierin, maar zij speelden tevens in op een ander concept, de acculturatie.⁸⁰⁰ Acculturatie, gedefinieerd als het samensmelten van twee autonome culturele systemen, wordt tot op de dag van vandaag gebruikt om gelijkenissen tussen bijvoorbeeld de Romeinse en Gallische cultuur te verklaren, maar diende in *'t Daghet* specifiek het doel om de oude Germanen als een christelijk volk te doen uitschijnen.⁸⁰¹ Vermeende Germaanse elementen in heiligenverhalen, zoals de aanroeping van Sint-Gertrudis tegen muizen, de roodharigheid van Sint Olaf en de bewering dat zowel Sint Michiel als Sint Maarten de Wilde Jacht zouden leiden, waren volgens de *Daghet*priesters allemaal voorbeelden van hoe gretig de Germanen het christendom opnamen, maar ook hoe de missionarissen, gedreven door christelijke liefde, de Germaanse cultuur niet verwoest hadden, maar vermengd hadden met het christendom en hiermee een nieuwe identiteit gecreëerd hadden, een cultuur die, aldus de *Daghet*auteurs, tot in de 19de eeuw ongewijzigd en intrinsiek Vlaams was.⁸⁰²

⁷⁹⁵ Raedts, 148-49; Top, "Volkscultuur".

⁷⁹⁶ Lenaerts, 'Eene Bladzijde uit den dietschen taalstrijd in Limburg', 165; Van der Meulen-Corens, "'t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde', 182; Top, 'Volkskunde', 3542.

⁷⁹⁷ Leenders, *Vijftig Limburgse profielen*, 121-23.

⁷⁹⁸ Hobsbawm, 'Introduction: Invented Traditions', 1-2; Top, "Volkscultuur".

⁷⁹⁹ 'Aan Onze Lezers', 60; Jacob Lenaerts, 'De Beteekenis der Germaansche Heidenleer', in *'t Daghet in den Oosten - Jaargangen 19 en 20* (Hasselt: Michiel Ceysens, 1903), 2-3; 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', 173-76; Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 24-25.

⁸⁰⁰ Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 172, 174, 179-80; Top, "Volkscultuur"; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 149.

⁸⁰¹ Drieghe, 'Vlaamsche Ziel', 174; Watson, *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE*, xi.

⁸⁰² 'Oude Volksgebruiken', 73-75; Lenaerts, 'Ste Gertrudis', 24-25; 'De Heiligen in Zegsels en Gebruiken', 175-76, 192.

Een verdere legitimatie van het christendom is te vinden bij de eerder besproken 'oerperiode'. De priester zocht een etiologische verklaring voor de overeenkomsten tussen bestaande mythologieën, christelijke legenden en de Vlaamse sagen, en construeerde, net zoals katholieke historici deden met de middeleeuwen, een soort idealistische periode waarin de christelijke waarden trouw gevolgd werden en waaruit alle andere geloven ontstaan waren.⁸⁰³ De gelijkenissen tussen de Vlaamse sagen en andere mythologieën van over de hele wereld, inclusief die van de Grieken, Perzen, etc., werden verklaard door te stellen dat zij allemaal verbasterde versies van de 'waarheid' waren. Die waarheid was voor de priesters uiteraard christelijk. Specifiek noemden de priesters de overlevering van allerlei verhalen die Adam en Eva zogezegd aan hun kinderen verteld hadden als de waarheid der dingen, die verward geraakt was na de spraakverwarring en daaropvolgende verspreiding van de mensheid bij de Toren van Babel. Ieder mens droeg herinneringen in zich van de christelijke waarheid, en deze werd vertolkt in de mythen en sagen van alle volkeren, hoewel vervormd.⁸⁰⁴ Dit komt overeen met folklorist Alan Dundes' concept van de "*devolutionary premise*", een concept populair bij christelijke folkloristen waarbij zij sagen beschouwden als '*devolved*' of verwaterde versies van een gezamenlijke oerperiode.⁸⁰⁵

Ietwat gelijkaardig is de stelling van de priesters dat sagen over heksen en andere duivelse wezens herinneringen waren aan een tijd waarin de duivel en zijn heidendom nog macht hadden over de bevolking, wat leidt tot het derde doel van de priester.⁸⁰⁶ Het was de taak van de geestelijke, zo stelde Jos Venken, om de ondergrond van deze sagen, het bijgeloof, uit te roeien.⁸⁰⁷ Hiertoe zetten verschillende priesters, die elk verschillende rollen vertolkten, zich in. De verzamelende priester, specifiek Jacob Lenaerts, auteur van *De Verdwijning Der Alvermannekens*, poogde dit te doen door allerlei folkloristische wezens op te nemen in zijn verhaal, om ze vervolgens verslagen en verdreven te laten worden door een priester.⁸⁰⁸ Indien er vanuit gegaan wordt dat conservatieve volkskundigen verhalen verzonnen en kleurden naargelang hun beoogde doel, zoals Top speculeerde, is het aannemelijk dat de massa's aan sagen waarin de priester zich voordeed als een bovennatuurlijke verdeler van boze wezens geconstrueerd werden om het idee dat het kwaad uitgestorven was dankzij de priester te versterken.⁸⁰⁹ Een aantal vertellers in de filologische sagenthesissen opgesteld in de 20ste eeuw bevestigden dit door de stellen dat heksen, alvermannen, etc. ooit bestaan hadden, maar door het goede werk van de priester verdwenen waren en de mens niet langer lastigvielen.⁸¹⁰ Ook de priesters die zelf sagen vertelden voor het onderzoek van de drieëntwintig filologische studenten leken dit doel voor ogen te hebben, of beweerden zelf niet in sagenwezens te geloven. 'Geloof' is zeer moeilijk te ontwaren, zeker aangezien de vertellers, priesters of anderzijds, hun verhalen vertelden tegen studenten van een

⁸⁰³ 'De Drakenzage', 4-5, 24-25; Raedts, 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw', 149-150.

⁸⁰⁴ 'Heidenleer', 154; 'De Drakenzage', 12-14, 20-25.

⁸⁰⁵ Dundes, *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, 167.

⁸⁰⁶ 'Wangeloof - Hekserijen', 32.

⁸⁰⁷ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67.

⁸⁰⁸ Lenaerts, *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*, 96-98, 104-5.

⁸⁰⁹ Top, 'Volkscultuur'; Vankerhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 70-71, 81, 90-91, 109, 128, 137; Dreezen, 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren', 41, 78, 141-43, 258, 288.

⁸¹⁰ Princen, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen', 187; Truyen, 'Sagen uit Noord-Limburg', 118; Celis, 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving', 18.

hooggeplaatste, katholieke universiteit, maar aan de hand van discoursanalyse komen de echte meningen van sommige pastoors naar de voorgrond. Sommigen beweerden wel degelijk in bovennatuurlijke wezens te geloven, en grepen zelfs terug naar kerkelijke documenten zoals de Bijbel en catechismus om zich te verantwoorden, maar het merendeel van de geestelijken kende geen verhalen, wellicht omdat burgers hen geen sagen vertelden vanwege hun sceptische houding, of geloofden niet in wat ze te vertellen hadden.⁸¹¹

Deze sceptische houding is tevens een belangrijke factor in de geschiedenis van de priester als informant. Hoewel hij in de vroegste sagenproeven nog geregeld opdook om de filologische studenten meer informatie te geven over hun parochies, vooral wie binnen de parochie goed was in het vertellen van sagen, nam het belang van de geestelijke hierin drastisch af doorheen de jaren.⁸¹² Steeds vaker kregen de studenten te maken met priesters die hen niet wilden helpen, uit vrees dat ze een heidens geloof kwamen verkondigen, of gewoonweg niet konden helpen.⁸¹³ De sceptische houding van de priesters zorgde er namelijk voor dat de burgers hen geen verhalen meer vertelden omdat ze vreesden voor sociale uitsluiting, spot en andere niet nader genoemde “gevolgen”, waardoor de clerus uiteraard niet wist wie in het dorp veel van sagen kende en de studenten dus ook niet konden doorverwijzen.⁸¹⁴ Daarnaast betekenden de afzwakkende macht van de katholieke kerk als gevolg van de secularisatie vanaf de jaren 60 en de grote uittrede van priesters ook een struikelblok voor de waarde van priesters als informanten. In vergelijking met de 19de eeuw waren er minder priesters om de parochies te ondersteunen, en werd er vaak beroep gedaan op priesters die afkomstig waren uit andere gebieden. Dit zorgde ervoor dat zij de persoonlijkheden en interesses van hun parochie niet goed kenden, waardoor zij wederom geen goede vertellers konden aanwijzen.⁸¹⁵

In hoeverre hun pogingen om het bijgeloof uit te roeien succesvol waren is moeilijk tot bijna onmogelijk te meten, maar een aantal burgers en academici, waaronder Venken, beweerden dat de geestelijken hier alles behalve in slaagden. Ze werden volgens Venken niet enkel tegengehouden door hun eigen geloof, specifiek de beweringen van de Bijbel en catechismus over heksen, wat onder andere voor de Valmeerse priester Mathieu Willems juist het bewijs was van hun bestaan, maar ook door hun drang om de bevolking te helpen.⁸¹⁶ In deze discussie is het voorbeeld van de Hasseltse overlezingsexpert pater Elmaer van groot belang. Elmaer beweerde dat hij bijgelovige lieden noch wilde uitlachen, noch hun bijgeloof wilde versterken. Daarom ging hij op een rationele manier om met de verhalen die hem verteld werden,

⁸¹¹ Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 26; Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 20; Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 123-24; Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen’, 298-99.

⁸¹² Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 12-20; Princen, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen’, 23; Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 18; Vankerkhoven, ‘Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland’, X.

⁸¹³ Dreezen, ‘Sagenonderzoek in het kanton Tongeren’, XVI.

⁸¹⁴ Jackers, ‘Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen’, 27-28; Beckers, ‘Sagen uit Zuid-Limburg’, 29; Jageneau, ‘Sagenonderzoek in het kanton Borgloon’, 26.

⁸¹⁵ Els Witte en Alain Meynen, ‘Hoofdstuk V: Van de naoorlogse wederopbouw naar de explosieve sixties (1944-1974)’, 320; Raf Vanderstraeten, ‘De kerk en haar onderwijs: een overzicht van de rol van religieuzen in het katholieke net’, *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid* 6, nr. 3 (1995): 159; Achten, ‘Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg’, 20.

⁸¹⁶ Venken, ‘Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht’, 17, 366-67; Schoefs, ‘Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen’, 298-99.

bijvoorbeeld door een wetenschappelijke verklaring te zoeken voor het verschijnen van mysterieus licht, maar ging hij wel nog over tot overlezingen indien hij zijn parochianen hier echt mee kon helpen.⁸¹⁷ Venken en enkele burgers suggereren echter dat het juist deze interventies en overlezingen, alsook documenten als de catechismus, waren die het bijgeloof verder aanwakkerden.⁸¹⁸

Uiteindelijk zou het fenomeen van sagen wel degelijk uitsterven dankzij een spinnenweb van oorzaken waaronder de televisie die vertelavonden verving, de veranderende mentaliteit van de mens, etc.⁸¹⁹ Volgens Venken deed er zich een extra reden voor, namelijk de kerkelijke hervormingen. Venken schreef zijn proef in 1968, en doelde dus hoogstwaarschijnlijk op het Tweede Vaticaans Concilie van 1962 tot 1965, dat het demythologiseren van de kerkelijke doctrine in gang zette en de aanvang was voor de herziening van het exorcisme als ritueel, voltooid in 1999.⁸²⁰ Volgens theoloog Marc Fierens en kerkjurist Rik Torfs slaagde Vaticanum II erin het exorcisme te marginaliseren, en Venken benadrukt dat de hervormingen ook de priesters aanzetten tot het ontwikkelen van een minder bijgelovige kijk op aandoeningen en vermeende bezetenheid.⁸²¹ Sommige priesters weigerden na het concilie nog over te gaan tot overlezing wanneer parochianen hen om hulp vroegen, wat volgens Venken deels mee de dood van het 'geloof' in sagen veroorzaakte samen met de wetenschappelijke vooruitgang.⁸²² Aangezien vele sagen volgens volkskundige K.C. Peeters in feite historische incidenten waren, aangedikt met de fantasie van de bevolking, kan er in lijn met de theorie van Venken gesteld worden dat het weigeren van de priesters om nog interventies uit te voeren de historische kern van overlezingssagen wegnam.⁸²³ Daarenboven verloor de priester in de jaren 60 en 70 veel van zijn autoriteit over medische kwesties aan wetenschappelijke figuren zoals dokters en psychiaters, waardoor de bevolking in het algemeen minder snel geneigd was om een overlezing aan te vragen.⁸²⁴

In conclusie had de Limburgse priester volgens studenten, burgers en volkskundigen dus een grote invloed op sagen, zowel hun creatie als hun ondergang. Via de drie grote rollen van etioloog, deelnemer aan folkloristisch onderzoek en personage wist de priester zijn eigen macht en die van de kerk te versterken, Vlaams-nationalistisch gedachtegoed te verkondigen

⁸¹⁷ Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 215-17.

⁸¹⁸ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67, 374-75; Vankerkhoven, 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland', 238.

⁸¹⁹ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 10; Schoefs, 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst', 125-26; Meeus, 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren', 1, 37.

⁸²⁰ Hoondert, Jacobs, en Ploum, 'Inleiding', 11; Fierens, 'Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme', 44; Bultmann, *New Testament & Mythology and Other Basic Writings*, 1-3; Young, *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*, 1, 5.

⁸²¹ Fierens, 'Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme', 44-45, 47; Van Kerckhove, "Bestaat exorcisme nog in Vlaanderen? "Minder magisch dan vroeger en niet zoals in de films""; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17.

⁸²² Achten, 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg', 124.

⁸²³ Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67; Peeters, *Eigen Aard*, 158.

⁸²⁴ Fierens, 'Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme', 44-45.

en uiteindelijk ook de sagen te onderdrukken.⁸²⁵ Toch moet er aandacht geschonken worden aan de limieten van dit onderzoek. Ten eerste betekende het gebrek aan bronnen opgesteld door priesters zelf een groot struikelblok. Vanwege zijn katholieke strekking en oprichters was 't *Daghet* veruit de meest waardevolle bron, maar mijn hoop om documenten te verwerken van priesters uit de 19de en 20ste eeuw die hun eigen ervaringen deelden over hun confrontaties met folkloristische wezens kon helaas niet vervuld worden, simpelweg omdat zulke documenten schaars tot onbestaand zijn. Zelfs de *Daghet*priesters spraken niet over hun eigen ervaringen, en tekenden enkel op wat ze elders gehoord hadden, of dat wat ze volgens Top zelf verzonnen hadden. Een grondige, systematische studie van persoonsarchieven van priesters die verhalen over hun ervaringen hebben bijgehouden zou deze lacune in de toekomst kunnen opvullen. Uiteraard is er meer onderzoek nodig om dit onderwerp de aandacht te geven die het verdient, zeker aangezien de priesterlijke verschijning binnen de sagen zo schaars is binnen volkskundige analyses en vrijwel altijd een klein deel uitmaakt van een groter geheel. Ten slotte wil ik benadrukken dat deze proef een relatief gelimiteerde omvang had en zich beperkte tot de band tussen priesters en sagen in Belgisch Limburg. Elke Vlaamse provincie verdient een eigen, volwaardige analyse, zeker aangezien Top in zijn talrijke sagenboeken betreffende de provincies van Vlaanderen aangetoond heeft dat het religieuze kader vrijwel overal een belangrijke stempel op de sagen heeft gedrukt.⁸²⁶ Deze proef is dus slechts een basis waarop verder gebouwd dient te worden indien we een volledig, alomvattend beeld van dit speciale aspect van de relatie tussen godsdienst en sagen willen verkrijgen.

⁸²⁵ Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 274; Top, "Volkscultuur"; Gerits, 'Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg', 253-254, 263; Venken, 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht', 17, 366-67.

⁸²⁶ Top, *Sagen uit de Provincie Antwerpen*, 265-70, 280; Top, *Oost-Vlaams Sagenboek*, 246-47, 252-53, 255-59; Top, *West-Vlaams Sagenboek*, 259, 274; Top, *Vlaams-Brabants Sagenboek*, 266, 286.

Bibliografie

Literatuur:

Volkskunde - Vlaanderen

- Braekman, Willy L. *Spel en Kwel in Vroeger Tijd: Verkenningen van charivari, exorcisme, toverij, spot en spel in Vlaanderen*. Gent: Stichting Mens en Cultuur, 1992.
- Cornelissen, Jozef. *De Muizen En Ratten in de Folklore*. Antwerpen: Janssens, 1923.
- De Keyser, Paul en Paul de Ryck. *Gentianen: Een resem oude Gentse sagen*. Gent: Stad Gent - Dienst voor Toerisme, 1955.
- De Meyer, Maurits. 'Heemkunde En Volkskunde'. *Ons Heem* 3, nr. 3 (1944): 125-26.
- D'hamers, Katrijn. 'Macht en onmacht bij tradities in de interculturele samenleving'. In *Tradities*, 89-93. Leuven: Davidsfonds, 2011.
- Everaet, Vic en Johan Van Wiele. *110 jaar Sint-Paulus-paardenprocessie*. Opwijk: De Ridder, 2012.
- Gerits, Joris. 'Heemkunde en Vlaamse Beweging in Limburg'. *Ons Heem* 46, nr. 4 (1992): 253-63.
- Koeck, Paul. *Heilige huisjes: Geloof en volksgeloof, bedevaarten en ommegangen, heiligen en hun hulp in nood*. Antwerpen: Standaard Uitgeverij, 1981.
- Peeters, Karel Constant. *Volkskundige Aantekeningen: Nota's en Bibliografie bij 'Eigen Aard'*. Antwerpen: De Vlijt, 1962.
- Roeck, Alfons. 'Het toverboek in de Vlaamse sage'. In *Ethnologia Flandrica: jaarboek van de Leuvense vereniging voor volkskunde - Jaargang 21*, 149-76. Leuven: Leuvense vereniging voor volkskunde, 2005.
- Roeck, Alfons. 'De Demonologische Heks en de Sage-Heks'. In *Volkskunde - 82e jaargang*, 129-68. Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1981.
- Thijs, Alfons K.L. *Komt pelgrims, komt hier: Devotioneel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)*. Leuven: Peeters Publishers, 2020.
- Top, Stefaan. 'Inleidende beschouwingen tot het wezen, het doel en de methodes der moderne volkskunde'. *Oostvlaamse Zanten* 54, nr. 3-4 (1979): 129-56.
- Top, Stefaan. 'Methodes Bij Het Sagenonderzoek: Theorie en Praktijk'. In *Volkskunde - Jaargang 68*, 137-92. Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1967.
- Top, Stefaan. 'Modern Legends in the Belgian Oral Tradition'. *Fabula* 31, nr. 3-4 (1990): 272-78.
- Top, Stefaan. 'Volkskunde'. In *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, onder redactie van Reginald de Schryver, Bruno de Wever, Gaston Durnez, Lieve Gevers, Pieter van Hees, en Machteld de Metsenaere, 3537-44. Tielt: Lannoo, 1998.
- Valgaerts, Eddy, en Luk Machiels. *De Keltische Erfenis: Riten en symbolen in het volksgeloof*. Gent: Stichting Mens en Cultuur, 1992.
- Van der Meulen-Corens, Anny. 'De Geschiedenis van "t Daghet" in het Kader van de Limburgse Volkskunde'. In *'t Daghet in den oosten (1885-1914)*, II-XLV. Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1971.
- Van der Meulen-Corens, Anny. *"t Daghet in den Oosten: Limburgs tijdschrift uit de 19e eeuw - Taalkunde, folklore, letterkunde*'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1957.
- Van der Poel, Dieuwke E., Dirk Geirnaert, Hermina Joldersma, en Johan Oosterman, red. *Het Antwerps Liedboek - Deel 2*. Tielt: Lannoo, 2004.
- Van Haver, Jozef. *Nederlandse Incantatieliteratuur: Een Gecommentarieerd Compendium van Nederlandse Bezweringsformules*. Gent: Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, 1964.
- Van Roy-Peeters, Lea. 'Volkskundige Bijdragen in "t Daghet in den Oosten"'. In *'t Daghet in den Oosten (1885-1914)*, 1-157. Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1971.
- Peeters, Karel Constant. 'Biographica - De Folklorist'. In *Miscellanea J. Gessler*, 36-43. Deurne: Impr. Govaerts, 1948.

Van Mulder, Jonas. 'Le bon Dieu est dans le détail. Komt pelgrims, komt hier van Alfons Thijs tussen lokale etnografie en internationaal onderzoek'. In *Komt pelgrims, komt hier: Devotioneel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)*, onder redactie van Jonas Van Mulder, XXXI-XLV. Leuven: Peeters Publishers, 2020.

Watson, Alasdair. *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE*. Oxford: BAR Publishing, 2016.

Volkskunde - Internationaal

Barnett, H.G., Leonard Broom, Bernard J. Siegel, Evon Z. Vogt en James B. Watson. 'Acculturation: An Exploratory Formulation'. *American Anthropologist* 66, nr. 6 (1954): 973-1000.

Bascom, William R. 'Folklore and Anthropology'. *The Journal of American Folklore* 66, nr. 4 (1953): 283-90.

Bascom, William R. 'Four Functions of Folklore'. *The Journal of American Folklore* 67, nr. 4 (1954): 333-49.

Boudinot, David. 'Violence and Fear in Folktales'. *The Looking Glass: New Perspectives on Children's Literature* 9, nr. 3 (2005): 1-5.

Brunvand, Jan Harold. *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*. New York: W. W. Norton & Company, 1981.

Burger, Peter. *De Wraak van de Kangoeroe: Sagen uit het moderne leven*. Amsterdam: Ooievaar Pockethouse, 1995.

Buss, Reinhard J. *The Klabautermann of the Northern Seas: An Analysis of the Protective Spirit of Ships and Sailors in the Context of Popular Belief, Christian Legend, and Indo-European Mythology*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Charney, Noah en Svetlana Slapšak. *The Slavic Myths*. Londen: Thames & Hudson, 2023.

Dumézil, Georges. *Gods of the Ancient Northmen*. Onder redactie van Einar Haugen. Berkeley: University of California Press, 1973.

Dundes, Alan. *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Onder redactie van Simon J. Bronner. Logan: Utah State University Press, 2007.

Eassie, William. *Cremation of the Dead: Its History and Bearings Upon Public Health*. Londen: Smith, Elder & Co., 1875.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Vertaald door Willard R. Trask. New York: Harper & Row, 1963.

Fontenrose, Joseph. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Gans, Herbert J. *Popular Culture and High Culture & High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*. New York: Basic Books, 1999.

Goez, Elsbeth. 'Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart'. *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 6, nr. 3 (1928): 129-59.

Guerber, H.A. *Noorsche mythen uit de edda's en de sagen*. Onder redactie van Henri W.P.H.E. van den Bergh van Eysinga. Zutphen: W.J. Thieme & Cie, 2010.

Gunnell, Terry. 'Folklore'. In *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures - Vol I: Basic Premises and Consideration of Sources*, onder redactie van Jens Peter Schjødt, John Lindow en Anders Andrén, 195-204. Turnhout: Brepols, 2020.

Harland, John en T.T. Wilkinson, red. *Lancashire Folk-Lore*. Londen: Frederick Warne and Co., 1867.

Harvilahti, Lauri. 'Folklore and Oral Tradition'. *Oral Tradition* 18, nr. 2 (2003): 200-202.

Hobsbawm, Eric. 'Introduction: Invented Traditions'. In *The Invention of Tradition*, onder redactie van Eric Hobsbawm en Terence Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Howard, Robert Glenn. 'Vernacular Authority: Critically Engaging Tradition'. In *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, onder redactie van Trevor J. Blank en Robert Glenn Howard, 67-93. Boulder: Utah State University Press, 2013.

Howard, Robert Glenn en Trevor J. Blank. 'Introduction: Living Traditions in a Modern World'. In *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, onder redactie van Robert Glenn Howard en Trevor J. Blank, 1-19. Boulder: Utah State University Press, 2013.

Hutton, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Hutton, Ronald. 'The Wild Hunt and the Witches' Sabbath'. *Folklore* 125, nr. 2 (2014): 161-78.

James, Edwin Oliver. 'The Influence of Christianity on Folklore'. *Folklore* 58, nr. 4 (1947): 361-76.

Kabakova, Galina. 'Introduction'. In *Contes Et Légendes Étiologiques Dans L'Espace Européen*, onder redactie van Galina Kabakova, 5-12. Parijs: Pippa - Flies France, 2013.

Kluckhohn, Clyde. 'Recurring Themes in Myths and Mythmaking'. In *The Study of Folklore*, onder redactie van Alan Dundes, 158-68. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965.

Lindow, John. *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Máchal, Jan. 'Slavic Mythology'. In *The Mythology of All Races - Volume III (Celtic & Slavic)*, onder redactie van Louis Herbert Gray, 217-315. Cambridge: Marshall Jones Company, 1918.

Meñez, Herminia. *Explorations in Philippine folklore*. Manila: Ateneo De Manila University, 1996.

Miles, Clement A. *Christmas in ritual and tradition, Christian and Pagan*. Londen: T. Fisher Unwin, 1912.

Mitchell, Stephen A. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Monroe, Alexei. 'The Wild Hunt: Nationalistic Anarchism and Neofeudalism Unleashed'. *Third Text* 32, nr. 5-6 (2018): 620-28.

Motz, Lotte. 'The Craftsman in the Mound'. *Folklore* 88, nr. 1 (1977): 46-60.

Mullen, Patrick B. 'Modern Legend and Rumor Theory'. *Journal of the Folklore Institute* 9, nr. 2/3 (1972): 95-109.

Passin, Herbert, en W. John Bennett. 'Changing Agricultural Magic in Southern Illinois: A Systematic Analysis of Folk-Urban Transmission'. In *The Study of Folklore*, onder redactie van Alan Dundes, 314-28. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965.

Phillips, E.D. 'The Three Bears'. In *The Study of Folklore*, 84-87. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965.

Rose, Carol. *Giants, Monsters, and Dragons: An Encyclopedia of Folklore, Legend and Myth*. Oxford: ABC-CLIO, 2000.

Rowland, Beryl. *Animals With Human Faces: A Guide to Animal Symbolism*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1973.

Sabanpan-Yu, Hope. 'Performing the Body in Filipino Narratives: The Manananggal (Viscera Sucker) in Colonial Literature'. *UNITAS* 90, nr. 1 (2017): 81-97.

Schrijnen, Jos. *Essays en Studiën in Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Mythologie en Folklore*. Venlo: Mosmans, 1910.

Shibutani, Tamotsu. *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966.

Skallagrimsson, Wayland. *Odin's Way in The Modern World*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.

Sutton-Smith, Brian. 'Introduction: What is Children's Folklore?' In *Children's Folklore: A Source Book*, onder redactie van Brian Sutton-Smith, Jay Mechling, Thomas W. Johnson, en McMahon, 3-10. Logan: Utah State University Press, 1999.

Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature - Volume One: A-C*. Bloomington: Indiana University Press, 1955.

Thoms, William J. "'Folk-Lore," from "The Athenæum," August 22, 1846'. *Journal of Folklore Research* 33, nr. 3 (1996): 187-89.

Thorvaroardottir, Ólína. 'Spirits of the Land: A Tool for Social Education'. *Bookbird* 37, nr. 1 (1999): 33-34.

Tolstaya, Svetlana M. 'Christianity and Slavic Folk Culture: The Mechanisms of Their Interaction'. *Religions* 12, nr. 7 (2021): 459-73.

Turville-Petre, Edward Oswald Gabriel. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. Westport: Greenwood Press, 1964.

Van Gennep, Arnold. *La Formation Des Légendes*. Parijs: Ernest Flammarion, 1929.

Gaverza, Jean Karl M. 'The Myths of the Philippines'. Bachelorthesis, University of the Philippines Diliman, 2014.

Watson, Lindsay C. *Magic in Ancient Greece and Rome*. Londen: Bloomsbury Academic, 2019.

Welters, H. *Limbursche legenden, sagen, sprookjes, en volksverhalen - Deel 1*. Venlo: De Weduwe H.H. Uyttenbroeck, 1875.

Welters, H. *Limbursche legenden, sagen, sprookjes, en volksverhalen - Deel 2*. Venlo: De Weduwe H.H. Uyttenbroeck, 1876.

Religieuze geschiedenis

Bachrach, David S. *Religion and the Conduct of War c. 300-1215*. Woodbridge: The Boydell Press, 2003.

Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews - Vol XI: Citizen or Alien Conjurer*. New York: Columbia University Press, 1967.

Bauer, Nicole M. en J. Andrew Doole. 'The (Re)Invention of Biblical Exorcism in Contemporary Roman Catholic Discourses'. *Religion & Theology* 29, nr. 1-2 (2022): 1-33.

Bonser, Wilfrid. 'The Cult of Relics in the Middle Ages'. *Folklore* 73, nr. 4 (1962): 234-56.

Broedel, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

Bull, George. *Vatican Politics at the Second Vatican Council 1962-5*. Londen: Oxford University Press, 1966.

Bunce, James W. 'The Liturgy of the Last Gospel'. *Expository Times* 126, nr. 6 (2015): 270-80.

Cadotte, Alain. *La Romanisation des Dieux: L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden: Brill, 2007.

Clayton, Mary. 'Suicide in the Works of Ælfric'. *The Review of English Studies* 85, nr. 3 (2009): 339-70.

Cook, Christopher C.H. *Alcohol, Addiction and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Delumeau, Jean. *Einde van het Christendom?* Vertaald door Fr. Vromen. Hilversum: Gooi en Sticht, 1978.

Dewart, Leslie. 'Casti Connubii and the Development of Dogma'. In *Contraception and Holiness: The Catholic Predicament*, onder redactie van Thomas D. Roberts, 202-310. New York: Herder and Herder, 1964.

François, Wim en Violet Soen. '450 Years Later. Louvain's Contribution to the Ongoing Historiography on the Council of Trent'. In *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700) - Volume 1: Between Trent, Rome and Wittenberg*, onder redactie van Wim François en Violet Soen, 7-25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company, 1925.

Gardiner, Eileen. *Visions of Heaven & Hell Before Dante*. New York: Italica Press, 1989.

Goosen, Louis. *Van Afra tot de Zevenslapers: Heiligen in religie en kunsten*. Nijmegen: SUN, 1992.

Green, Maia. *Priests, Witches and Power: Popular Christianity after mission in Southern Tanzania*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hannah, Darrell D. *Michael And Christ: Michael Traditions and Angel Christianity in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Hebblethwaite, Peter. *John XXIII: Pope of the Council*. Londen: Geoffrey Chapman, 1984.

Hendel, Ronald. 'The Nephilim were on the Earth: Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context'. In *The Fall of the Angels*, onder redactie van Christoph Auffarth en Loren T. Stuckenbruck, 11-34. Leiden: Brill, 2004.

Hoondert, Martin, Jan Jacobs en Franck Ploum. 'Inleiding'. In *Visioenen van het Tweede Vaticaans Concilie*, onder redactie van Martin Hoondert, Jan Jacobs en Franck Ploum, 11-13. Heeswijk: Abdij van Berne, 2012.

Huskinson, Janet, en James Rives, red. 'Religion in the Roman Empire'. In *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, 245-76. Londen: Routledge, 2000.

Innamorati, Marco, Ruggero Taradel en Renato Foschi. 'Between Sacred and Profane: Possession, Psychopathology, and the Catholic Church'. *History of Psychology* 22, nr. 1 (2019): 1-16.

Jiroušková, Lenka. *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier*. Leiden: Brill, 2014.

Josephson-Storm, Jason Ānanda. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Josephson-Storm, Jason Ānanda. 'The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism'. *Method & theory in the study of religion* 30, nr. 1 (2018): 1-20.

Mitchell, Stephen A. 'Magic and Religion'. In *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures - Vol II: Social, Geographical, and Historical Contexts, and Communication between Worlds*, onder redactie van Jens Peter Schjødt, John Lindow en Anders Andrén, 643-70. Turnhout: Brepols, 2020.

Neely, Alan. *Christian Mission: A Case Study Approach*. New York: Orbis Books, 1995.

Prose, Francine. *Gluttony*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Raedts, Peter. 'De christelijke middeleeuwen als mythe: Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw'. *Tijdschrift voor Theologie* 30, nr. 2 (1990): 146-58.

Rosik, Stanisław. *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau): Studies on the Christian Interpretation of Pre-Christian Cults and Beliefs in the Middle Ages*. Vertaald door Anna Tyszkiewicz. Leiden: Brill, 2020.

Sanders, Hannah. 'The Christianization of the Germanic Tribes'. *The Wittenberg History Journal* 44, nr. 1 (2015): 5-12.

Sardella, Dennis J. *Theotokos of the Unburnt Bush: An Interpretation*. Clinton: Museum of Russian Icons, 2013.

Schelkens, Karim. 'Een Rijke Erfenis: Oorsprong, verloop en uitkomst van Vaticanum II in kort bestek'. In *Herinnering en belofte: 50 jaar Vaticanum II*, onder redactie van Karim Schelkens, 21-42. Leuven: Acco, 2013.

Shannon, William H. *The Lively Debate: Response to Humanae Vitae*. New York: Sheed & Ward, 1970.

Sullivan, Francis A. 'The Development of Doctrine about Infants Who Die Unbaptized'. *Theological studies (Baltimore)* 71, nr. 1 (2011): 3-14.

Thiery, Daniel E. *Polluting the Sacred: Violence, Faith and the 'Civilizing' of Parishioners in Late Medieval England*. Leiden: Brill, 2009.

Torfs, Rik. *Het Vaticaan: Achter de Schermen van de Kerk*. Tielt: Lannoo, 2024.

Vanderstraeten, Raf. 'De kerk en haar onderwijs: een overzicht van de rol van religieuzen in het katholieke net'. *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid* 6, nr. 3 (1995): 29-39.

Wright, Mark Alan. "'According to Their Language, unto Their Understanding": The Cultural Context of Hierophanies and Theophanies in Latter-day Saint Canon'. *Studies in the Bible and Antiquity* 3, nr. 1 (2011): 51-65.

Young, Francis. *A History of Exorcism in Catholic Christianity*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016.

Young, Francis. *Witchcraft and the Modern Roman Catholic Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Zilmer, Kristel. 'Christianity in Runes: Prayers in Scandinavian Rune Stone Inscriptions from the Viking Age and the Early Middle Ages'. In *Epigraphic Literacy and Christian Identity: Modes of Written Discourse in the Newly Christian European North*, onder redactie van Kristel Zilmer en Judith Jesch, 99-135. Turnhout: Brepols, 2012.

Geschiedenis van Vlaanderen

Casselman, Joris. *Van jeneverellende tot Tournée Minérale: 150 jaar aanpak van alcoholproblemen in Vlaanderen (1868-2018)*. Oud-Turnhout: Gompel & Svacina, 2019.

De Maeyer, Jan en Emiel Lamberts. 'De ultramontanen en de gildenbeweging 1875-1896: het aandeel van de Confrérie de St.-Michel'. In *De Kruistocht tegen het Liberalisme: Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw*, 222-67. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1984.

De Spiegeleer, Christoph. "'Vlaanderen weent over een dierbaar socialistische zoon": De socialistische dood- en rouwcultuur in Gent tijdens de jaren 1880-1940'. *Brood & Rozen: Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen* 17, nr. 4 (2012): 5-29.

Delameillieure, Saar. 'De epidemiologische transitie in België, 1870-1950: Een kwantitatieve analyse van doodsoorzaken'. Onuitgegeven masterverhandeling, Universiteit Gent, 2009.

Drew, Katherine Fischer. *The Laws of the Sahlia Franks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

Greilsammer, Myriam. 'The Midwife, the Priest, and the Physician: The Subjugation of Midwives in the Low Countries at the End of the Middle Ages'. *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 21, nr. 1 (1991): 285-329.

Homblé, August Gaston. 'Geschied- en Volkskundige Excerpten Omtrent het het "Vroemoersant"'. In *De Brabantse Folklore - Jaargang 55*, 239-92. Dienst voor geschiedkundige en folkloristische opzoeken, 1977.

Kossmann, E.H. *De Lage Landen 1780-1980: Twee Eeuwen Nederland en België - Deel 1 (1780-1914)*. Amsterdam: Agon, 1986.

Lamberts, Emiel. 'Woord Vooraf'. In *De Kruistocht tegen het Liberalisme: Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw*, onder redactie van Emiel Lamberts, 5-7. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1984.

Lippok, Femke Eline. 'The pyre and the grave: Early medieval cremation burials in the Netherlands, the German Rhineland and Belgium'. *World Archaeology* 52, nr. 1 (2020): 147-62.

Stols, Eddy. 'Exil et migration: Refus de mémoire et réalités historiques en Belgique'. *Matériaux pour l'histoire de notre temps* 18, nr. 3 (2002): 41-50.

Van der Essen, Léon. *De Gulden Eeuw Onzer Christianisatie VIIe-VIIIe Eeuw*. Diest: Pro Arte, 1943.

Van Tours, Gregorius. *History of the Franks*. Vertaald door Ernest Brehaut. New York: Columbia University Press, 1916.

Vanhemelryck, Fernand. *Het Gevecht Met De Duivel: Heksen in Vlaanderen*. Leuven: Davidsfonds, 1999.

Vanthemsche, Guy, en Roger De Peuter. *België: 2000 Jaar Geschiedenis*. Berchem: Uitgeverij EPO, 2023.

Viaene, Antoon. 'Guido Gezelle en Biekorf'. *Biekorf* 36, nr. 5 (1930): 130-40.

Witte, Els. 'Hoofdstuk III: De burgerlijke democratie verruimd (1885-1918)'. In *Politieke Geschiedenis van België van 1830 tot Heden*, 103-54. Antwerpen: Manteau, 2016.

Witte, Els. 'Twintig jaar politieke strijd rond de abortuswetgeving in België (1970-1990)'. *Res Publica* 32, nr. 4 (1990): 427-87.

Witte, Els, en Alain Meynen. 'Hoofdstuk V: Van de naoorlogse wederopbouw naar de explosieve sixties (1944-1974)'. In *Politieke Geschiedenis van België van 1830 tot Heden*, onder redactie van Els Witte, Alain Meynen, en Dirk Luyten, 247-337. Antwerpen: Manteau, 2016.

Geschiedenis van Limburg

Bellefroid, Paul. 'Limburgsche Letteren'. In *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde 1910*, 37-55. Gent: Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, 1910.

Brans, Gervasius Martinus. *Levensschets van Pater Adjutus Drieghe*. Maaseik: Van Der Donck-Robyns, 1930.

Cuppens, Bernard. *August Cuppens: Het legendarisch pastoorke van Loksbergen*. Eindhoven: Gijssels, 1966.

Droogmans, J. 'Guido Gezelle en de Limburgers'. In *Miscellanea J. Gessler*, 421-30. Deurne: Impr. Govaerts, 1948.

Droogmans, Jozef. *Alfons Jeurissen, de Meesterlijke Verteller van de Kempen*. Schoten: Lombaerts N.V., z.d.

Kohlbacher, Jan. *Het Russisch Kamp: De kampen bij de Limburgse mijnen 1942-1965*. Eindhoven: vzw Stichting Erfgoed Eindhoven, 1998.

Leenders, Paul. *Vijftig Limburgse profielen*. Retie: Kempische Boekhandel, 1961.

Leynen, Hubert. *Mathijs Winters*. Tongeren: G. Michiels-Broeders, 1943.

Mertens, J. 'Joseph Bovy (1810-1879), gouverneur van Limburg, 1872-1879, 45 jaar ten dienste van de provincie'. In *De Gouverneurs in de beide Limburgen 1815-1989*, 193-212. Maastricht: Limburgs Geschied- en Oudheidkundig Genootschap, 1989.

Schlusmans, Frieda. *Bouwen Door de Eeuwen Heen - Deel 19n 1: Provincie Limburg. Arrondissement Maaseik, Kantons Bree - Maaseik*. Turnhout: Brepols, 2005.

Segers, Ward. 'Letteren & Woord: Een onderzoek naar het literair erfgoed van Hasselt'. Hasselt: Erfgoedcel Hasselt, 2013.

Van der Eycken, M. 'Theodoor de T'Serclaes de Wommersom (1809-1880), gouverneur van Limburg, 1855-1871'. In *De Gouverneurs in de beide Limburgen 1815-1989*, 171-84. Maastricht: Limburgs Geschied- en Oudheidkundig Genootschap, 1989.

Van Gehuchten, François. *Bokkenrijders: Late heksenprocessen in Limburg*. Sint-Truiden: Drukkerij Paesen, 2002.

Digitale literatuur

Geens, Jan. 'Guido Gezelle en 't Jaer 30' (1864-1870): de popularisatie van het ultramontanisme'. In *De Kruistocht tegen het Liberalisme: Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw*, 160-99. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1984.

Gezelle. "Loquela". Geraadpleegd 28 januari 2025. <https://gezelle.be/en/ontmoet-gezelle/ontmoet-gezelle-werk-1-algemene-intro/ontmoet-gezelle-proza-en-periodieken-1-algemeen/ontmoet-gezelle-proza-en-periodieken-7-loquela>.

Gijbels, Jolien. 'Medical Compromise and Its Limits: Religious Concerns and the Postmortem Caesarean Section in Nineteenth-Century Belgium'. *Bulletin Of The History Of Medicine* 93, nr. 3 (2019): 305-34.

Immaterieel Erfgoed. "Sint-Evermarusfeest Rutten". Geraadpleegd 18 januari 2025. <https://immaterieelerfgoed.be/nl/erfgoedobjecten/sint-evermarusfeest-rutten>.

Lemaire, Sophie, en Kristof Smeyers. *Een historische blik op duivelsuitdrijvingen*. Podcast. De wereld van Sofie, 2024.

Top, Stefaan. "Gittée, August". Encyclopedie van de Vlaamse Beweging. Geraadpleegd 17 april 2025. <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/gittee-august>.

Top, Stefaan. "Volkscultuur". Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, 2023. <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/volkscultuur>.

Van Campenhout, Nico. "Peeters, Karel Constant". Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, 2023. <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/peeters-karel-constant>.

Van Campenhout, Nico, en Eric Robert Bauwens. "Anseele, Edward". Encyclopedie van de Vlaamse Beweging, 2023. <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/anseele-edward>.

Van Campenhout, Nico, Bas Reijnen, en Sebastiaan Derks. "Van der Essen, Léon". Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging Online, 2023. <https://encyclopedievlaamsebeweging.be/nl/van-der-essen-leon>.

Verwinnen, Katrien. "Sint-Donatuskapel". Inventaris - Onroerend Erfgoed, 2015. <https://inventaris.onroerenderfgoed.be/erfgoedobjecten/300763>.

Andere literatuur

Connerton, Paul. 'Seven types of forgetting'. *Memory Studies* 1, nr. 1 (2008): 59-71.

Langhendries, Maarten en Reinout Vander Hulst. 'Health Care: The Jewel in Belgian Colonization's Crown'. In *Colonial Congo: A History in Questions*, onder redactie van Idesbald Goddeeris, Amandine Lauro, en Guy Vanthemsche, 263-70. Turnhout: Brepols, 2024.

Bronnen:

Thesissen over sagenonderzoek

- Abeels, Andrée. 'Sagenonderzoek in het kanton St.-Truiden'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1965.
- Abrahams, Karin. 'Biografie en repertoire van Lice Vreys - Deel I'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1986.
- Achten, Willy. 'Resultaten van het sagenonderzoek in het centraal gedeelte van Belgisch Limburg'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1971.
- Beckers, Fernand. 'Sagen uit Zuid-Limburg'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1947.
- Beerten, Femke. 'Hekserij als Sagethema in Groot-Beringen en Omstreken'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2003.
- Beerten, Femke. 'Hekserij als Sagethema in Groot-Beringen en Omstreken - Bijlagen'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2003.
- Celis, Robert. 'Onderzoek naar de Sagenmotieven uit Bree en Omgeving'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1954.
- Daniëls, Thomas. 'Onderzoek naar de sagenmotieven in Budel, Maarheeze, Stramproy, Weert, Kinrooi, Molen-Beersel, Ophoven'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1965.
- Dielens, Jasmin. 'Het is echt gebeurd, het stond in de krant: Een onderzoek naar het verschijnen van moderne sagen in de krant Het Laatste Nieuws 1998,1999, 2000'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2003.
- Dreessen, Liesbeth. 'Heksensagen uit Groot-Bilzen - Deel 1: Studie'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2002.
- Dreessen, Liesbeth. 'Heksensagen uit Groot-Bilzen - Deel 2: Materiaalverzameling'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2002.
- Dreezen, Marie-Ghislaine. 'Sagenonderzoek in het kanton Tongeren'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1967.
- Droogmans, Eva. 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2002.
- Droogmans, Eva. 'Heksen- en Tvenaarsverhalen in Heusden-Zolder en Omstreken - Bijlage'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2002.
- Florquin, Annelies. 'De wandelende jood: Een volkskundig onderzoek in ons taalgebied'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2001.
- Hermans, Marie-Claire. 'Sagenonderzoek in het Kanton Herk-De-Stad'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1966.
- Jackers, Wilma. 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het Kanton Bilzen'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1958.
- Jageneau, Renée. 'Sagenonderzoek in het kanton Borgloon'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1965.
- Kenens, Ivo. 'Op Zoek naar Sagen in het Noord-Westen van Limburg'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1957.
- Knabben, Piet. 'Resultaten van het Sagenonderzoek in de Zuidelijke Gemeenten van de Limburgse Maasvallei'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1970.
- Meeus, Eric. 'Volkscultureel Erfgoed uit Tongeren'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1985.
- Meulemans, Wendy. 'Over gevaarlijke gekken, viezigheid in voedsel en andere vreemde zaken: Een onderzoek naar de kennis en de verspreiding van moderne sagen bij jongeren'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1999.
- Ooms, Clement. 'Op zoek naar de Sagenmotieven in het Grensgebied van de Limburgse Kempen'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1968.
- Princen, Albert. 'Onderzoek naar de Sagenmotieven in het gebied tussen Hasselt en Beringen'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1965.

Schoefs, Hilde. 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1996.

Schoefs, Hilde. 'Volkscultureel erfgoed uit Groot-Riemst - Bijlagen'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1996.

Truyen, Denis. 'Sagen uit Noord-Limburg'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1946.

Vankerkhoven, Monique. 'Onderzoek naar Sagenmotieven in het grensgebied Kempen-Hageland'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1964.

Venken, Jos. 'Sagenonderzoek in tien gemeenten uit de Maasvallei: Maaseik - Elen - Rotem - Dilsen - Lanklaar - Stokkem - Meeswijk - Leut - Eisden - Vucht'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 1968.

Verdickt, Geert. 'Studie van heksensagen in het Zuiden van Limburg'. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, KU Leuven, 2002.

Vlaamse sagenverzamelingen

Jeurissen, Alfons. *Heksendans: Volksoverleveringen uit de Limburgse Kempen*. Brugge: Davidsfonds, 1924.

Lenaerts, Jacob. *De Verdwijning Der Alvermannekens: Limburgsche Overleveringen uit het Heidendom*. Antwerpen: Buschmann, 1898.

Peeters, Karel Constant. *Eigen Aard*. Antwerpen: De Vlijt, 1963.

Pieters, Jos. *Diepenbeekse Sagen*. Diepenbeek: Heemkundige Kring Diepenbeek, 1981.

Pieters, Jos. *Diepenbeekse Sagen II*. Diepenbeek: Heemkundige Kring Diepenbeek, 1983.

Roeck, Alfons. *Volksverhalen uit Belgisch Limburg*. Onder redactie van Tjaard W. R. de Haan en Willem de Blécourt. Antwerpen: Het Spectrum, 1980.

Sterk, Jos. *Hasselt Spookstad 2*. Hasselt: Curinga, 2018.

Top, Stefaan. *Limburgs Sagenboek*. Leuven: Davidsfonds, 2004.

Top, Stefaan. *Oost-Vlaams Sagenboek*. Leuven: Davidsfonds, 2006.

Top, Stefaan. *Sagen uit de Provincie Antwerpen*. Leuven: Davidsfonds, 2007.

Top, Stefaan. *Vlaams-Brabants Sagenboek*. Leuven: Davidsfonds, 2005.

Top, Stefaan. *West-Vlaams Sagenboek*. Leuven: Davidsfonds, 2005.

Venken, Jaak. *Limburgse Verhalen*. Sint-Niklaas: Danthe N.V., 1980.

Venken, Jaak. *Mysterieuze Verhalen Uit Beide Limburgen*. Dilsen: Cultuurfonds voor Groot-Limburg, 1983.

Tijdschriften en tijdschriftartikels

Amicus. 'Leenaard-Willem-Jacobus Lenaerts'. In *Dietsche Warande en Belfort - Jaargang 1914*, 81-84. Leuven: Keurboekerij, 1914.

Cornelissen, Jozef. 'Iets over tooverboeken'. *Ons Volksleven* 5, nr. 3-4 (1893): 41-47, 61-65, 105.

De Cock, Alfons. 'Bedevaarten'. In *Volkskunde - 17e jaargang*, 86-88. Gent: AD. Hoste, 1905.

Gittée, August. 'De volkssage en het behoud van den nationalen geest'. *Nederlandsch Museum* 4, nr. 2 (1887): 49-81.

De Vries, Jan. 'Nieuwe Wegen in de Studie der Volkskunde'. In *Volkskunde - 41e Jaargang*, 3-29. Antwerpen: Volkskunde, 1937.

Jamar, Hendrik. 'Het Kruis in de Limburgse Folklore'. In *Limburg: Geschiedenis, Kunst, Folklore, Oudheidkunde - Jaargang XXXI*, 13-15. Maaseik: H. Van der Donck, 1952.

Maissen, Felici. 'Das Priesterbild in der rätschen Volkssage'. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 75, nr. 1-2 (1979): 43-62.

De Mont, Pol. 'De "Folklore" op de Kinder- en Volksscholen'. In *Volkskunde - 1e jaargang*, 1-6. Gent: Algemeene Boekhandel van Ad. Hoste, 1888.

't Daghet in den Oosten, Michiel Ceysens, Hasselt, 1885-1914.

Olbrechts, Frans M. 'Over Volkswetenschap in het Algemeen en Volksgeneeskunde in het Bijzonder'. In *Volkskunde - 60e jaargang*, 153-79. Brussel: Standaard-Boekhandel, 1959.

Peeters, Denijs. 'Kinderen of geen kinderen'. *De Vrouw in Middenstand en Burgerij* 4, nr. 6 (1954): 1-3.

Peeters, Karel Constant. 'Sagenonderzoek aan de Leuvense Universiteit'. In *Volkskunde - 61e jaargang*, 11-20. Antwerpen: Centrum voor Studie en Documentatie, 1960.

Robyns, Oswald. 'De Wees-Gegroet in Limburg'. In *Limburg - Jaargang 15*, 129-31. Hasselt: Federatie van geschied- en oudheidkundige kringen van Limburg, 1934.

Robyns, Oswald. 'Metje, de Heks van Millen'. In *Limburg - Jaargang 7*, 64-66. Hasselt: Federatie van geschied- en oudheidkundige kringen van Limburg, 1926.

V., E. 'Sint Jans Evangelie'. In *Biekorf - Jaargang 12*, 231-38. Brugge: De Plancke, 1901.

Van de Graft, Cornelia Catharina. 'De Folklore Als Wetenschap'. In *De Gids: Algemeen Cultureel Maandblad - Jaargang 104*, 36-50. Amsterdam: P.N. van Kampen & zoon, 1940.

Theologische en kerkelijke documenten

Austin, Flannery, red. 'Christian Faith and Demonology'. In *Vatican Council II: More Postconciliar Documents*, 456-86. Northport: Costello Publishing Company, 1982.

Bede. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Vertaald door A.M. Sellar. Londen: G. Bell and Sons, 1917.

Buchanan, Robert. *The Book of Ecclesiastes: Its Meaning and its Lessons*. Londen: Blackie and Son, 1859.

Bultmann, Rudolf. *New Testament & Mythology and Other Basic Writings*. Onder redactie van Schubert M. Ogden. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Catechism of the Catholic Church. Washington, D.C.: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

Darup, Franz Wilhelm. *De Zielzorger bij het ziekbed: Eene handleiding voor jonge geestelijken of zielzorgers - Tweede Deel*. Vertaald door A. Van Maaseland. 's-Hertogenbosch: J.J. Arkesteyn en Zoon, 1834.

Eich, W. Foster. 'When is emergency baptism appropriate?' *The American Journal of Nursing* 87, nr. 12 (1987): 1680-81.

Fierens, Marc. 'In de greep van het kwade: Over duiveluitdrijvingen'. *Kultuurleven* 66, nr. 1 (1999): 76-79.

Fierens, Marc. 'Verlos ons van het / de kwade: De actuele pastoraal van het exorcisme'. *Collationes: Tijdschrift voor theologie en pastoraal* 30, nr. 1 (2000): 37-59.

Goldberg, Louis. *Deuteronomy*. Grand Rapids: Lamplighter Books, 1986.

Van der Heijden, L.J. *Het Wijwater*. Utrecht: Dekker & Van De Vegt, 1917.

Kramer, Heinrich. *Malleus Maleficarum*. Vertaald door Montague Summers. Londen: The Pushkin Press, 1948.

Packard, Joseph. 'The Book of Malachi: Expounded'. In *The Minor Prophets: Exegetically, Theologically, And Homiletically Expounded*, onder redactie van Philip Schaff, 1-35. New York: Charles Scribner's Sons, 1875.

The Annals of Fulda. Vertaald door Timothy Reuter, Manchester: Manchester University Press, 1992.

The Holy Bible. Nashville: Holman Bible Publishers, 2017.

Thielman, Frank. *Ephesians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Andere folkloristische bronnen

Bellows, Henry Adams, red. *The Poetic Edda*. New York: The American-Scandinavian Foundation, 1923.

De Cock, Alfons. *Volksgeneeskunde in Vlaanderen*. Gent: Vuylsteke, 1891.

Forman, Alfred. *The Nibelung's Ring: English Words to Richard Wagner's Ring Des Nibelungen*. Londen: Schott & Co, 1877.

Grimm, Jacob. *Teutonic Mythology - Vol. IV*. Vertaald door James Steven Stallybrass. Londen: George Bell & Sons, 1888.

Grimm, Jacob, en Wilhelm Grimm. *Deutsche Sagen*. Berlijn: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1865.

Sinninghe, Jacques. *Overijsselsch Sagenboek*. Zutphen: W.J. Thieme & Cie, 1936.
The Nibelungenlied. Vertaald door Daniel Bussier Shumway. Boston: Houghton Mifflin Company, 1909.
 Sparling, H. Halliday, red. *Völsunga saga: The story of the Volsungs and Niblungs, with certain songs from the Elder Edda*. Vertaald door Eiríkur Magnússon en William Morris. Londen: Walter Scott, 1888.
 Ter Laan, Kornelis. *Folkloristisch Woordenboek van Nederland en Vlaams-België*. 's-Gravenhage: Van Goor, 1949.
 Ulburghs, Jef. *De kluis van Bolderberg en haar geheimen*. Genk: Stichting Jef Ulburghs, 2006.

Digitale bronnen

Baza. "Фото дня: священники помогают тушить пожар в Пролетарске, который обычные люди не могут потушить уже четыре дня". Telegram, 21 augustus 2024. <https://t.me/bazabazon/30472>.
 Kelly, Lidia. "Ukraine drone debris sparks diesel fire in Russia's Rostov, regional governor says". Reuters, 18 augustus 2024. <https://www.reuters.com/world/europe/ukraine-drone-debris-sparks-diesel-fire-russias-rostov-regional-governor-says-2024-08-18/>.
 Plummer, Robert. "Russian priests bless fire trucks as huge blaze continues after Ukraine attack". BBC News, 21 augustus 2024. <https://www.bbc.com/news/articles/c9qgyenzwzyo>.
 Sint Evermarusfeest. "Martelarenspeel", 2017. <http://www.evermarus.be/index.php/martelarenspeel>.
 Soldatkin, Vladimir. "Fire at huge Russian diesel depot engulfing more storage tanks, media reports". Reuters, 20 augustus 2024. <https://www.reuters.com/world/europe/fire-huge-russian-diesel-depot-engulfing-more-storage-tanks-media-reports-2024-08-20/>.
 Soldatkin, Vladimir. "Russian priests bring icon to try to tame depot fire after drone attack". Reuters, 21 augustus 2024. <https://www.reuters.com/world/europe/russian-priests-bring-icon-try-tame-depot-fire-after-drone-attack-2024-08-21/>.
 The Holy See. "Code of Canon Law - Book III: The Teaching Function of the Church". Geraadpleegd 22 januari 2025. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib3-cann756-780_en.html#CHAPTER_I.
 The Holy See. "Code of Canon Law - Book III: The Teaching Function of the Church (Cann. 747-755)". Geraadpleegd 20 januari 2025. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib3-cann756-780_en.html.
 The Holy See. "Code of Canon Law - Book IV: Function of the Church". Geraadpleegd 20 januari 2025. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib4-cann959-997_en.html#TITLE_IV.
 The Holy See. "Code of Canon Law - Book IV: Function of the Church (Cann. 834-848)". Geraadpleegd 20 januari 2025. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib4-cann834-878_en.html#CHAPTER_II.
 Van Kerckhove, Victor. "Bestaat exorcisme nog in Vlaanderen? "Minder magisch dan vroeger en niet zoals in de films"". VRT NWS, 3 november 2023. <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2023/11/03/exorcisme-rik-torfs/>.

Andere bronnen

Diamond, Neil. *I Am... I Said*. Cd. Uni Records, 1971.