

Ritual criticism

Een actuele verkenning van kritische reflectie ten aanzien van ritueel, met bijzondere aandacht voor e-ritueel en *cyberpilgrimage*

Paul Post

1. Inleiding

De aanzet tot dit artikel werd gegeven door uiteenlopend *work in progress* eind vorig jaar (2012).¹ Mijn collega Louis van Tongeren werkte aan een paper voor een symposium in Erfurt over ritueel en reflectie, en liet me een versie van zijn bijdrage lezen voor commentaar.² Dat paper las ik op een moment dat ik zelf bezig was met de afronding van een groter overzichtsartikel over de actuele *ritual studies* voor het *Archiv für Liturgiewissenschaft*.³ Niet alleen had ik daar een paragraafje *ritual criticism* voorzien, maar bovendien was me meer in het algemeen opgevallen hoe op verschillende manieren kritische reflectie over ritueel een centrale rol speelt bij uiteenlopende projecten en auteurs. Dat paper van Louis van Tongeren en mijn eigen overzicht gaven me aanleiding het thema van *ritual criticism* (voortaan: RC) of kritische reflectie ten aanzien van ritueel nader te bezien in het kader van rituele studie. Welke vormen neemt het aan? Wat zijn trends en krachtlijnen? Wat zijn bepalende contexten?

Centraal staat daarbij het onderscheid in drie kaders van die kritische reflectie. Ik onderscheid achtereenvolgens het kader van RC verbonden met de rituele performance of rituele act zelf. Hier overheerst een intern perspectief. Vervolgens is er RC voortkomend uit uiteenlopende normatieve kaders. Hier gaat het primair om een buitenperspectief waarmee de rituele handeling wordt geconfronteerd en waar vanuit die kritisch wordt geëvalueerd en gewaardeerd. Als derde kader is er RC vanuit *theorizing ritual*. Theoretische doordenkingen van ritualiteit geven aanleiding tot zowel kritische reflectie over *doing ritual studies* als over *doing ritual*. Dat *theorizing* is vervolgens weer ingebed in bredere theoretische en conceptuele kaders zoals die rond cultuur, verleden en *memory*, religie, etc. Ik hecht er aan ten aanzien van deze drieslag op te merken dat grenslijnen

¹ Mijn collegae prof.dr. Herman Beck en Suzanne van der Beek MA lazen een eerdere versie van deze bijdrage. Van hun kritiek en suggesties maakte ik dankbaar gebruik.

² Het betreft het symposium *Ritual und Reflexion* in Erfurt januari 2013, georganiseerd vanuit het Universität Schwerpunkt Religion. Zie de bijdrage L. VAN TONGEREN: 'Kritische reflectie op liturgisch ritueel in heden en verleden. Een bijdrage vanuit de *ritual studies*', elders in deze jaargang van *Jaarboek voor liturgieonderzoek*.

³ P. POST: 'Panorama der Ritual Studies. Trends und Themen der aktuellen Ritual Studies', in *Archiv für Liturgiewissenschaft* (in druk).

relatief zijn en dat er overlap en interferentie is, en dat het onderscheiden vooral bedoeld is als een heuristisch instrument.

De focus van deze bijdrage vormt dus de verkenning van actuele vormen van RC. De opzet ervan wordt bepaald door een drietal met elkaar verweven perspectieven. Als eerste is er het perspectief van de drie genoemde kaders. Die houd ik aan in § 2, 3 en 4. Vervolgens is er het perspectief van bepalende onderzoekscontexten. In algemene zin werden disciplinaire kaders vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw meer en meer afgelost door invloedrijke multidisciplinaire interacties (denk aan de vruchtbare interacties tussen historische en sociale wetenschappen). Weer later ontstonden er allerlei thematische multidisciplinaire clusters of platforms. Daar dienen we de *ritual studies* te situeren waarbinnen het concept van RC ontstond. Met die *ritual studies* als bakermat van RC open ik dan ook (§ 1.1 en 1.2). Inmiddels vindt veel uitdagend en vernieuwend onderzoek met name plaats op dergelijke platforms. Ik zal naast de *ritual studies* apart stilstaan bij de bloeiende *cultural memory studies* (§ 4.2). Een derde en laatste perspectief in mijn verkenning is dat van rituele repertoires. Vormen van actueel RC thematiseer ik via actuele typen van rituelen. Dit perspectief treedt op de voorgrond als ik in § 5 van mijn bijdrage uitgebreid stilsta bij e-religie en e-ritueel, een perspectief dat ik ook op het spoor kom in het fenomeen *cyberpilgrimage*.⁴ Daar zal blijken hoe de drie kaders van RC in elkaar overvloeien.

Mijn zoekterrein wordt kortweg bepaald door de actuele moderne westerse cultuur waarbij ik de kanttekening maak dat via *e-religion* en *e-culture* er voortdurend een ambivalentie is qua kader. Er is enerzijds in cyberspace het radicale karakter van globalisering en toegankelijkheid, anderzijds zijn er door technologische, economische en politieke beschikbaarheid duidelijk grenzen gesteld aan die globale toegankelijkheid. Om nog maar te zwijgen van de westerse dominantie als het gaat om aanbod en vormgeving.

1.1. *Ritual studies*

Het concept RC komt op in het kader van de *ritual studies* (voortaan: RS) en wordt daar gemunt door de *founding father* van de RS, Ronald Grimes. Het is goed nogmaals kort aan te geven wat ik onder RS versta. In mijn overzicht van RS in 2003 ging ik uitgebreid in op het ontstaan van de RS en op omschrijvingen van enkele pioniers zoals diezelfde Ronald Grimes.⁵ Ik herneem kort enkele

⁴ Met het voorvoegsel e- (ook wel E-, van: elektronisch) duid ik in algemene zin de context van de Informatie- en Communicatietechnologie (ICT) en digitale nieuwe media aan; vooralsnog gebruik ik het als equivalent voor uiteenlopende andere termen zoals i-, digitaal/*digital*, *online*, *cyber*-, internet, virtueel/*virtual*, net-, netwerk/*network*, e.d. Zie voor nadere nuanceringen en uitwerkingen §5.

⁵ P. POST: 'Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung', in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003) 21-45, p. 26-41; vgl. IDEM: 'Über die Liturgische Bewegung hinaus... Ein Literaturbericht zu neueren Liturgie- und ritualwissenschaftlichen Studien aus niederländischer Perspektive (2005-2007)', in *Ibidem* 51 (2009[2010]) 66-95; vgl. ook: T.

elementen uit die schets. De term RS komt voor het eerst op in het kader van de American Academy of Religion (AAR) in 1977 en ontwikkelt zich vanuit de USA snel in de jaren tachtig tot een platform waar onderzoekers van ritueel in open en brede zin elkaar treffen. Het is geen school of richting, maar een open podium waar multidisciplinariteit wordt gekoesterd. Dat podium kan op twee manieren worden gezien. Er is een meer toegespitste visie waarin RS toch vooral verbonden is met de begintraditie waarin vooral antropologen en liturgisten elkaar ontmoeten, en ook wel mensen uit de theaterstudies en -praktijk,⁶ waarbij theorievorming rond actuele rituele performance en de relatie met religie belangrijke, zo niet dominante, elementen zijn.⁷ En er is een meer open en ook diffuse visie op RS als een podium voor in principe elke discipline of onderzoeker die zich bezig houdt met ritueel. De rituele interesse kan theoretisch georiënteerd zijn, maar ook empirisch in casestudies. In deze meer brede en open benadering komen ook kunstgeschiedenis, geschiedwetenschap, cultuurstudies, taalstudies etc. in beeld. Ik kies nadrukkelijk voor die brede en open insteek. Wel blijft staan dat de RS in algemene zin vanaf het begin in de jaren zeventig en tachtig een reeks kenmerken of kwaliteiten bezitten die nog steeds gelden. Ik noem dan kort: de voortdurende soms nauwe relatie met religie en religiestudie, het principiële multidisciplinaire en methodenplurale karakter, de nog steeds grote interesse in *theorizing ritual*, een sterke comparatieve en *cross*-culturele tendens, en de sterke nadruk op ritueel als performance en handeling.

1.2. *Ritual criticism*

Binnen die opgekomen RS speelt het concept RC al snel in de theoretische en methodologische verkenningen van Grimes een centrale rol. In 1990 wijdt Grimes er een heel boek aan waarin hij het concept van rituele kritiek zowel

SWINKELS & P. POST: 'Beginnings in ritual studies', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 19 (2003) 217-221.

⁶ Zie voor de relatie tussen *liturgical* en *ritual studies*: B. KRANEMANN & P. POST (eds.): *Die modernen 'Ritual Studies' als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft / Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies* (= Liturgia condenda 20) (Leuven / Paris / Walpole, MA 2009); L. VAN TONGEREN & P. POST (red.): *Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies* (= Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 12) (Groningen / Tilburg 2011). De relatie bepaalt ook het profiel van het Nederlandse Institute for Ritual and Liturgical Studies in Tilburg (IRiLiS): www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/instituut-voor-rituele-en-liturgische-studies.

⁷ In een van zijn meer recente bijdragen herneemt Grimes deze visie nog eens expliciet: 'RS is not wed to a particular theory, but since its inception in 1977, it has been closely allied with religious studies, anthropology, and performance studies', vgl. R. GRIMES: 'Ritual, performance, and the sequestering of sacred space', in H. SCHILDERMAN (ed.): *Discourse in ritual studies* (= Empirical studies in theology 14) (Leiden 2007) 149-168, p. 153.

theoretisch uitwerkt als illustreert en toepast via een reeks casestudies.⁸ In zijn veldwerk en in zijn *ritual studies lab* waar hij met studenten experimenteerde met rituele performances, werd Grimes geconfronteerd met het gegeven dat wanneer je ritueel observeert mensen nieuwsgierig zijn naar een kritisch oordeel van de observant. Hij signaleerde voorts dat mensen tijdens observaties kritisch worden op zichzelf en hun ritueel handelen. En, in meer algemene zin, blijkt elke rituele act minder of meer verbonden met (zelf)reflectie, met kritische afstand en beschouwing. Dat blijkt bijvoorbeeld uit voortdurende correcties en aanpassingen van ritueel. Dat bracht hem tot het inzicht dat *ritual enactment* en *critical reflection* complementair zijn. RC betreft nu dat perspectief van die structurele link tussen ritueel handelen en rituele kritische beschouwing en evaluatie. Dit kritische perspectief is eigenlijk een grondtoon in al het werk van Grimes. RC is een open praktijk van oordeel en evaluatie dat ook zelf weer onder kritiek hoort te staan. Het bestaat bij de gratie van de overtuiging dat RS nooit een 'objectieve' onderneming is en dat het steeds 'geven en nemen' is tussen observant en participant. Grimes introduceerde in dat verband ook het inzicht dat ritueel kan falen, het kan fout gaan. Hij spreekt dan van *infelicitous ritual*. In de jaren negentig paste hij het perspectief van RC vooral toe op de liturgische vernieuwingen na Vaticanum II. Hij hield een pleidooi voor meer oog voor de context, in cultureel en antropologisch (lichaam, *embodiment*) opzicht. In 1992 werkte hij dat uit in een lezing via de dichotomie *supinity* versus *erectitude*.⁹ *Erectitude* staat voor de verticale houding in ritueel, de top down houding. Daartegenover staat de horizontale houding, *supinity*, met de rug op de grond, geworteld, flexibel, kwetsbaar, maar in direct contact met de omgeving.

Terecht situeert Catherine Bell in 1992 deze rituele kritiek enerzijds in de lijn van de culturele antropologie met de interactie van observant en participant en *emic* en *etic* benaderingen, en anderzijds in de lijn van cultuurkritiek zoals die met name een lange traditie heeft in de literaire kritiek: het is een 'shared project of both cultural critique and reflexive self-observation'.¹⁰ Deze laatste observatie bevestigt de brede insteek ten aanzien van RC die ik hier aanhoud en de drie kaders die ik onderscheid.

⁸ R. GRIMES: *Ritual criticism. Case studies in its practice, essays on its theory* (Columbia 1990); vgl. SWINKELS & POST: 'Beginnings in Ritual Studies' 226-234. Vgl. J. KREINATH, J. SNOEK & M. STAUSBERG (eds.): *Theorizing rituals. 2. Annotated bibliography of ritual theory, 1966-2005* (Leiden 2009) 161-163.

⁹ R. GRIMES: 'Liturgical supinity, liturgical erectitude. On the embodiment of ritual authority', in *Studia liturgica* 23 (1993) 51-61; ook in: IDEM: *Reading, writing, and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical and public places* (Washington, DC 1993) 39-58.

¹⁰ C. BELL: *Ritual theory, ritual practice* (Oxford 1992) 40.

2. *Ritual criticism en ritual performance*

Als eerste – en in de lijn van Grimes ook in de zin van primair – kader voor en van RC moet kritische reflectie genoemd worden en daaruit voortvloeiende ritenkritiek die direct verbonden is met, of gericht is op, of voortkomt uit de rituele handeling. Het rituele spel met eigen regels en kwaliteiten alsook de ‘werking’ en de effecten zijn dan centrale thema’s. Ik stelde al dat eigenlijk heel het oeuvre van Grimes in dat teken staat. Ik heb de indruk dat deze vorm van RC voor een groot deel intuïtief is, verbonden is met mensen die direct bij rituele performances betrokken zijn, of neerslaat in journalistieke bijdragen. Een treffend voorbeeld van deze lijn van RC was het ritueel van het aantreden van het nieuwe Nederlandse Kabinet Rutte II ten overstaan van de koningin. De beëdiging van de nieuwe ministers op 5 november 2012 moest herhaald worden omdat er een misverstand was met de rechtstreekse televisie-uitzending ervan. De majesteit werd daarom gevraagd het ritueel nogmaals te doen. Omdat de microfoons open stonden kon heel het land horen dat ze daar moeite mee had: ‘Dan wordt het een toneelstukje...’ mompde ze. Een treffende uiting van performance-gerichte RC. Een ander voorbeeld is het project *Disaster ritual*, waarin we met een multidisciplinair team rituelen na rampen analyseerden.¹¹ Dat had naast een beschrijvende component vooral ook het oogmerk een reeks bestaande rituele ramprepertoires kritisch te beschouwen en te evalueren. Hierbij was de *coping*functie een belangrijk criterium. Die aan de rituele handeling verbonden therapeutische werking speelt al langere tijd een belangrijke rol in kritische reflectie over ritueel.¹² Eenzelfde perspectief zien we terug in veel studies over actueel rouw- en dodenritueel. Men zoekt naar ‘adequate’ rituele vormen. Opmerkelijk is dat een kritisch perspectief vanuit vakgebieden, die bij uitstek gericht zijn op performance en symboolhandelen, nauwelijks een rol speelt. Afgezien van de wel steeds terugkerende doordenking van de relatie en het onderscheid tussen ritueel en theater (maar dat reken ik toch eerder tot ons derde kader van *theorizing ritual*), zie ik zelden – althans in Europese RS – inbreng vanuit theaterstudie. Ik kan slechts één recent voorbeeld aanhalen, een dissertatie waarin de mogelijkheden van de inbreng van het theater – meer in het bijzonder de performancekunst – in liturgie wordt verkend en geëvalueerd.¹³ Wel is er aandacht voor het falen van ritueel getuige de bundel *When*

¹¹ P. POST, A. NUGTEREN & H. ZONDAG: *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (= Meander 3) (Kampen 2002); P. POST et al.: *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire* (= Liturgia condenda 15) (Leuven / Paris / Walpole, MA 2003).

¹² Vgl. recent de KSGV bundel: R. VAN UDEN & J. PIEPER (red.): *Ritualiteit tussen heil en beling* (= Geestelijke volksgezondheid 2^e Serie, 81) (Tilburg 2012).

¹³ S. BELDERBOS: *Van kunstwerk tot religieus ritueel. Een onderzoek naar de integratie van performancekunst in de liturgie* (Veenendaal 2010) (= dissertatie Leiden 2010), vgl. IDEM: ‘Van kunstwerk tot religieus ritueel. Een onderzoek naar de integratie van performancekunst in de liturgie’, in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 27 (2011) 273-278 (Samenvatting proefschrift).

rituals go wrong.¹⁴ Onder redactie van Ute Hüsken wordt daarin een reeks sterk uiteenlopende gevallen bijeengebracht over fouten in de procedures en rituele performances, ruzies over correct ritueel handelen en de implicaties en effecten van het doorbreken van regels van het rituele spel. En voor een deel kan ook de sterke aandacht in RS voor *ritual design* in verband van dit eerste kader van RC genoemd worden.¹⁵

3. *Ritual criticism* vanuit normatieve kaders

Een tweede kader is minder intern ritueel georiënteerd; het betreft RC dat is verbonden met externe contexten, met normatieve kaders in een groep, in een cultuur. Dat kunnen belangen, criteria, standpunten en tradities zijn van politieke, economische en religieuze aard of van eer, prestige en macht (of combinaties hiervan). Deze kunnen expliciet of impliciet en verhuld van aard zijn. Dit mechanisme van discussie en wikken en wegen rond ritueel staat centraal in de bundel *Negotiating rites* onder redactie van Ute Hüsken en Frank Neubert.¹⁶ Rituelen zijn steeds onderwerp van debat en onderhandeling. Rituele dynamiek en verandering zijn hiermee direct of indirect verbonden. Ritueel is een arena van discussies en interactie over het ritueel zelf, over de performance, over de impact en de context van de rite. De studie verkent dit onderzoeksperspectief dat er van uitgaat dat ritueel steeds ingebed is in dat interactieproces en niet een vast in traditie verankerde voorgegeven categorie is die zich als een van de weinige culturele manifestaties juist onttrekken zou aan die interactie.

De normatieve kaders kunnen ook een primair ethisch of theologisch karakter hebben, of gekoppeld zijn aan algemeen cultuur- en ideologiekritische overtuigingen. Het palet is hier breed en er is vaak nauwe samenhang met het eerste kader van de rituele performance zoals ook door Bell werd gesignaleerd.¹⁷ Bij Grimes speelt dit meer externe kader ook een rol. In zijn boek over *rites de passage* wijdt hij er aan het slot een apart hoofdstuk aan waarin bijvoorbeeld vrouwenbesnijdenis en co-crematie aan de orde komen.¹⁸ Denk voorts aan de actuele debatten over het homohuwelijk, (vrouwen)besnijdenis als culturele rituele

¹⁴ U. HÜSKEN (ed.): *When rituals go wrong. Mistakes, failure, and the dynamics of ritual* (=Studies in the history of religion 115) (Leiden / Boston 2007).

¹⁵ Voor 'ritual design' zie: U. SIMON et al. (eds.): *Reflexivity, media, and visibility* (Wiesbaden 2011); vgl. met name Section I: 'Reflexivity and discourse on ritual' en Section IV over 'ritual design'.

¹⁶ U. HÜSKEN & F. NEUBERT: *Negotiating rites* (= Oxford ritual studies series) (Oxford 2011).

¹⁷ Zie BELL: *Ritual theory, ritual practice*; denk ook aan de hierna nog te noemen kritiek van Mary Douglas en Victor Turner op de liturgische vernieuwingen na Vaticanum II.

¹⁸ R. GRIMES: *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage* (Berkeley / Los Angeles / London 2000) 285-332. Co-crematie is de in Azië voorkomende rituele traditie dat een weduwe met haar gestorven man wordt verbrand.

act, ritueel slachten, antisemitische tendensen in liturgie, ritenkritiek vanuit *gender*perspectief, of meer algemene visies op wat rituele kwaliteit, rituele authenticiteit of ook rituele identiteit is. Het normatieve kader van rituele zindelijkheid wordt bijvoorbeeld aangehouden in het pamflet van Patrick West over onze publieke rouwriten, een betoog over onze publieke tranen als extrovert rouwbeklag zonder werkelijke betrokkenheid en compassie.¹⁹

Liturgie en liturgiewetenschap zijn in verleden en heden in menig opzicht zo'n arena waar normatieve kaders voortdurend aanleiding geven tot kritische overwegingen. Liturgiewetenschap is in menig opzicht te zien als een systematische vorm van normatief-ideologisch geïnspireerde RC. Heel het oeuvre van mijn voorganger Gerard Lukken is tot en met zijn laatste boek over de liturgiehervormingen die onder druk staan van de Hervorming-van-de-hervormingsbeweging in wezen een proeve van RC.²⁰

Kritische reflectie op liturgische hervormingen is al langer een bron van RC. Mary Douglas en Victor Turner uitten zich uitermate kritisch ten aanzien van de liturgiehervormingen van Vaticanum II en inmiddels kan een omvangrijk dossier rond de *Reform of the Reform Movement* worden samengesteld.²¹ In Nederland werden de vele nieuw opgekomen eucharistische gebeden in de jaren zestig en zeventig door liturgisten kritisch getoetst in twee bundels onder de niets aan de verbeelding overlatende titel: *Goed of niet goed*.²² Ook de inmiddels weer opge-laaide discussie over de gebedsrichting van de liturgische voorganger in de rooms-katholieke kerk wordt in wezen bepaald door visies op normatieve basale dimensies van eredienst en ontwikkeling van liturgische traditie.²³ Een eveneens bijzonder actuele vorm van RC raakt zowel de handelingsdimensie (zie ons eerste kader) als de normatieve theologische kaders, en betreft de ook door Grimes behandelde vraag naar passende vormen van inculturatie van liturgie. Denk hier aan debatten rond homoseksualiteit en liturgie, aan de rituele positie van gescheiden mensen, van vrouwen, denk aan hoogoplopende emoties bij bepaalde herbestemmingen van overbodig geworden kerken, het onthouden

¹⁹ P. WEST: *Conspicuous compassion. Why sometimes it really is cruel to be kind* (London 2004).

²⁰ G. LUKKEN: *Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing* (= Meander 13) (Heeswijk / Averbode 2010). Vgl. L. VAN TONGEREN & P. POST (red.): *Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies* (= Netherlands studies in ritual and liturgy 12) (Groningen / Tilburg 2011).

²¹ Ik noem slechts: P. POST: 'Over de historische referentie in de rooms-katholieke 'Hervorming-van-de-hervormingsbeweging'', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004) 73-88; IDEM: 'Dealing with the past in the Roman Catholic liturgical 'Reform of the Reform Movement'', in *Questions liturgiques / Studies in Liturgy* 87/4 (2006) 264-279; J. BALDOVIN: *Reforming the liturgy. A response to the critics* (Collegeville 2008).

²² H. WEGMAN (red.): *Goed of niet goed? Het eucharistisch gebed in Nederland* 1 (Hilversum 1976); *Ibidem* 2 (Hilversum 1978).

²³ S. DE BLAAUW: *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw* (= Nijmeegse Kunsthistorische Cahiers 2) (Nijmegen 2000); U.M. LANG: *Turning towards the Lord. Orientation in liturgical prayer* (San Francisco 2004²).

van sacramenten en *sacramentalia* aan bepaalde mensen in bepaalde omstandigheden (euthanasie).

Maar ook los van kerkelijke normatieve kaders kan *liturgical criticism* klinken. Zo bevat het werk van de Britse antropoloog Martin Stringer soms expliciet passages waarin hij de christelijke traditie een spiegel voorhoudt dat het oorspronkelijke ‘gevaarlijke’ liturgische spel geworden is tot een op comfort gericht te burgerlijke onderneming.²⁴

4. *Ritual criticism en theorizing ritual*

4.1. *Theorizing ritual*

Theoretische en dikwijls fundamentele reflectie ten aanzien van ritueel handelen geeft vaak direct of indirect, impliciet of expliciet aanleiding tot RC. Een min of meer actueel beeld van die theoretische reflectie binnen de RS geeft het tweedelige boekproject *Theorizing rituals* onder redactie van Jens Kreinath, Jan Snoek en Michael Stausberg.²⁵ Het bestrijkt het tijdvak 1966-2005. In dit verband noem ik ook kort het megacongres in 2008 in Heidelberg vanuit het Heidelbergse onderzoeksprogramma *Ritualdynamik*. Daar kwam inmiddels een vijfdelige publicatie uit voort die een goed beeld geeft van actuele themavelden in de RS.²⁶ Deel 4 gaat expliciet over *Reflexivity, media, and visibility* en geeft zowel impliciet als expliciet proeven van RC vanuit *theorizing ritual*.²⁷

Als illustratie van hoe die theoretische perspectieven verbonden zijn met vormen van RC werk ik een bloeiend thematisch cluster uit, dat van *cultural memory studies*.

4.2. *Cultural memory studies*

Heel kort geformuleerd is *cultural memory studies* (CMS) een platform voor een breed palet van studies die zich bezig houden met socio-culturele dimensies van herinneren. Of anders gezegd: het gaat daar om de studie naar vormen en praktijken van omgaan met het verleden. Dat platform bloeit in de traditie van vooral pioniers als Maurice Halbwachs²⁸ en Jan Assmann²⁹ die de conceptuele

²⁴ M. STRINGER: *A sociological history of Christian worship* (Cambridge 2005) 238v.

²⁵ KREINATH, SNOEK & STAUSBERG (eds.): *Theorizing rituals* 1-2.

²⁶ A. MICHAELS (ed.): *Ritual dynamics and the science of ritual* 1. *Grammars and morphologies of ritual practices in Asia* (Wiesbaden 2010); 2. *Body, performance, agency and experience* (Wiesbaden 2010); 3. *State, power and violence* (Wiesbaden 2010); 4. *Reflexivity, media and visibility* (Wiesbaden 2011); 5. *Transfer and spaces* (Wiesbaden 2010).

²⁷ MICHAELS (ed.): *Ritual dynamics and the science of ritual* 1. *Reflexivity, media, and visibility*; vgl. met name section 1: *Reflexivity and discourse on ritual* en section 4 over *ritual design*.

²⁸ M. HALBWACHS: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris 1994; orig. 1925); IDEM: *On collective memory* (Chicago 1992); Halbwachs gaf destijds aanleiding tot een kritische kijk

en theoretische basis legden met hun *cultural memory* en is nauw verbonden met een ware *memory boom* die wordt gesignaleerd sedert de jaren tachtig van de vorige eeuw. Een goede inleiding geeft het handboek onder redactie van Astrid Erll, Anscar Nünning en Sarah Young.³⁰ Dat laat zien hoe de interactie van disciplines hier bepalend is (vgl. geschiedwetenschap, sociologie, politieke wetenschappen, antropologie, psychologie, literatuur- en kunstwetenschappen, mediastudies). CMS werden in eerste instantie in belangrijke mate gevoed door de herdenkingscultuur van de Eerste en Tweede Wereldoorlog en de Holocaust in het bijzonder.³¹ Maar het gaat nu ook veel breder om allerlei praktijken van *performing the past* in heden en verleden.³² Voortdurend raakt dit onderzoek contemporaine discussies over herdenkingscultuur. Denk hier bijvoorbeeld aan de kritiek op monumentencultuur en de opkomst van de 'antimonumenten'.³³ Er is hierbij voortdurend overlap met andere belendende thematische clusters zoals die van plaats en ruimte, toerisme, erfgoed, musea, religie.³⁴ Rituele praktijken, plaatsen van handeling en herdenking, culturele identiteit, en materiële cultuur zijn belangrijke en terugkerende onderwerpen. Een voor de RS belangrijk deelgebied van de CMS is dat van erfgoed, identiteit en herdenken.

Dit actuele thema staat al langere tijd centraal in het werk van de Nederlandse cultuurhistoricus Willem Frijhoff.³⁵ Ik noem hem hier met name omdat bij hem

op actuele vormen van herinneren; in dat spoor werd en wordt ook wel gesproken van een *memory crisis*; vgl. R. TERDIMAN: *Present past. Modernity and the memory crisis* (New York 1993).

²⁹ Ik noem hier alleen J. ASSMANN: 'Communicative and cultural memory', in A. ERLI, A. NÜNNING & S. YOUNG (eds.): *Cultural Memory Studies: An international and interdisciplinary handbook* (Berlin / New York 2008) 109-118.

³⁰ ERLI, NÜNNING & YOUNG (eds.): *Cultural Memory Studies*; A. ERLI: *Memory in culture* (Basinstoke 2011); A. ERLI & A. RIGNEY (eds.): *Mediation, remediation and the dynamics of cultural memory* (Berlin / New York 2009); S. RADSTONE & B. SCHWARZ (eds.): *Memory. Histories, theories, debates* (New York 2010).

³¹ Ik noem hier enkel de namen van Marita Sturken, Jay Winter en James Young.

³² K. TILMANS, F. VAN VREE & J. WINTER (eds.): *Performing the past. Memory, history, and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010); M. ROTHBERG: *Multidirectional memory. Remembering the Holocaust in the age of decolonization* (Stanford 2009); A. MARGALIT: *The ethics of memory* (Cambridge, MA / London 2002).

³³ 'Antimonument' of *counter monument* is gemunt door James Young; vgl. C. POST: *Memorial culture in a virtual world. The digital monument to the Jewish community in the Netherlands* (= dissertation submitted to the University of Manchester for the degree of Masters of Cultural History in the Faculty of Humanities 2010); P. POST: 'Living memory tussen Zivielreligieus herdenken, kunst, healing en attractie. Over de meervoudige identiteit van een Holocaustmonument', in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 27 (2011) 87-111.

³⁴ Een goed voorbeeld is: S. REIJNDERS: *Places of the imagination. Media, tourism, culture* (Farnham 2011).

³⁵ W. FRIJHOFF: *De mist van de geschiedenis. Over herinneren, vergeten en het historisch geheugen van de samenleving* (Nijmegen 2011).

de herinneringscultuur steeds expliciet en kritisch verbonden wordt met ritueel en religie. Van zijn vele publicaties haal ik zijn laatste aan waarin hij aandacht vraagt voor een Franse historicus die bij ons nauwelijks bekend is, François Hartog.³⁶ Ook hier proeven we een toon van RC, in de zin van een kritische visie vanuit de analyse van praktijken van omgaan met het verleden. Via Hartog toont Frijhoff aan hoe recent er fundamentele verschuivingen plaatsvinden in onze herinneringscultuur, in ons omgaan met het verleden. Hartog introduceert ‘regimes van historiciteit’.³⁷ Daarbij gaat het om de manier waarop de categorieën van verleden, heden en toekomst worden toegeëigend als tijdservaring. Momenteel, zo is de these van Hartog en Frijhoff, is die toe-eigening ‘presentistisch’ van aard. In het actuele regime overheerst een ervaring van verleden als extreem actueel en emotioneel heden. Frijhoff is vooral geïnteresseerd in de consequenties ervan voor onze herinneringscultuur van deze *presentist turn*. Het zou vele van de actuele tendenties verklaren: de *heritage turn*, de bloei van herdenkingsplaatsen, de omslag in de *memorial culture* van monument naar *memorial*, van plaats naar *event*.

De ritueelkritische dimensie van deze theoretische doordenkingen zijn duidelijk en actueel. Er is immers een directe link met debatten over rituelen. Denk hier aan de steeds weer oploaiende discussies over monumentencultuur. Het Holocaust Memorial in Berlijn kwam er uiteindelijk in 2005 na een jarenlang fel maatschappelijk internationaal debat. Young en Aleida Assmann waren hier nauw bij betrokken.³⁸ Denk ook aan steeds weer oploaiende discussies over hoe de Tweede Wereldoorlog wel en niet te herdenken, wel of niet samen met de Duitsers. Denk aan de discussie rond het slavernijmonument. Maar er is ook het actuele gebied van ritueel in relatie tot erfgoed, musealisering en de emoties bij sluiting en herbestemming van kerkgebouwen.³⁹

Een nieuw opgekomen domein van ritueel en RC kwam in de verkende kaders nog niet aan de orde. In een uitgebreide slotparagraaf sta ik stil bij ritualiteit in de context van de zich zo sterk manifesterende digitale netwerkmaatschappij. Bij wijze van afsluiting sta ik uitgebreid bij RC en *e-ritual* stil.

³⁶ W. FRIJHOFF: ‘Herdenkingscultuur tussen erfgoed en ritueel’, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 28 (2012) 169-182.

³⁷ F. HARTOG: *Évidence de l'histoire: ce que voient les historiens* (Paris 2005); IDEM: *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps* (Paris 2003); IDEM: ‘Time, history and the writing of history. The order of time’, in R. THORSTENDAHL & I. VEIT-BRAUSE (eds.): *History-making: The intellectual and social formation of a discipline* (Stockholm 1996) 85-113.

³⁸ POST: ‘Living memory’.

³⁹ POST: *Voorbij het kerkgebouw*.

5. *E-ritual* als nieuw domein van RC⁴⁰

Eerst roep ik het terrein kort met twee illustraties op. Bij de opening van de officiële kerksite van het aartsbisdom Utrecht in 2001 was kardinaal Simonis aanwezig in een chatsessie. Online beantwoordde hij allerlei vragen en toen hem gevraagd werd naar de mogelijkheden voor kerkelijk ritueel online⁴¹ zoals biechten antwoordde de kardinaal spontaan met een vergelijking: geliefden kussen toch ook niet met glas ertussen? Het was enige tijd nieuws, deze kus door het glas.

Een andere illustratie van RC direct gelieerd aan virtuele rituele performance haalde ik zojuist al kort aan, de discussie in de aanloop naar het online gaan van het digitale monument voor de omgekomen Joden in Nederland tijdens de Holocaust. Voorafgaand aan de opening in 2005 was er veel debat.⁴² Veel betrokkenen waren erg verontwaardigd, over schending van privacy, maar vooral ook omdat ze een site op het wereldwijde web een totaal ongepaste plek vonden voor een Holocaust herdenkingsmonument. De vooraanstaande Utrechtse historicus Hermann von der Dunk verwoordde het aldus:⁴³

De essentie van een monument is dat het op een vaste plek staat, buiten de vluchtige tijd, zoals ons woordje ‘monumentaal’ ook aangeeft. Niet voor niets leiden monumenten vaak tot ruzie over vorm en plaats. Maar een ‘digitaal monument’ op internet, door iedereen oproepbaar, op elk moment, van Amsterdam tot Tokyo, komt neer op een smakeloze banalisering en verliest te midden van reclame, nieuws en pornografie zijn waardigheid.

Twee treffende vormen van RC ten aanzien van ritueel op het internet.⁴⁴

We betreden hier een voor RS en RC betreffend nieuw en onontgonnen gebied. De nieuwe mediatiseringen zijn niet enkel te zien als een variant op traditionele sporen, maar ook als een nieuwe context met heel eigen regels en kaders. De digitale kaders stellen fundamentele vragen aan traditionele concepten en theoretische kaders in de RS. Deze e-perspectieven zijn verbonden met nieuwe wetenschappelijke platforms onder de koepel van *e-science*, *e-humanities*,

⁴⁰ Ik herneem in deze paragraaf onder meer gedachten uit P. POST: ‘De kus door het glas. Moderne media als ritueel-liturgisch milieu’, in C. STERKENS & J. VAN DER VEN (red.): *De functie van de kerk in de hedendaagse maatschappij. Opstellen voor Ernst Henau* (Averbode 2002) 263-286.

⁴¹ Ik formuleer het bewust zo, en in tegenstelling tot online kerkelijk ritueel; we komen hier straks op terug bij de conceptuele presentatie van *e-religion* en *e-ritual*.

⁴² www.joodsmonument.nl; POST: *Memorial culture in a virtual world*.

⁴³ H. VON DER DUNK: ‘Een digitaal monument is een smakeloze banalisering’, in *Historisch nieuwsblad* 3 (2004) 38-39.

⁴⁴ De terminologie is hier nog betreffend vloeiend, zie noot 4.

digital culture studies en *e-culture*.⁴⁵ Al langer stond de netwerkcultuur in de aandacht van sociale wetenschappen en multidisciplinaire podia als media- en communicatiestudies. Het palet is hier groot: het betreft zowel ontwikkeling en gebruik van digitale technologieën in onderzoek, als, en daarmee komt de zogenoemde *e-culture* dimensie in beeld, de doordenking van concepten en grondslagen (ook ethisch; denk aan publiek/privaat, individu/gemeenschap, lichamelijkheid, ruimte en tijd), kunstexpressies, virtueel gedenken, gamen als culturele en ook rituele praktijk, artistieke dimensies, rituele dimensies, *virtual memorial culture*, etc. Het grote belang hiervan voor RS ligt voor de hand. Veel ritenstudie is gebaseerd op tekstbestanden, en terwijl in vele letterenbranches digitale tekstanalyse en datamining gemeengoed aan het worden zijn, staat toepassing in rituele en liturgische studies nog in de kinderschoenen. Ook zijn er volop mogelijkheden buiten en naast tekstanalyse. Denk aan analyse van beelden, geluid/muziek, gebaren en mogelijkheden van *social signal processing*.⁴⁶ Het perspectief van de digitale setting als nieuwe context van rituele praktijken en de rol van sociale media worden meer en meer gezien, hoewel ook hier echt gericht onderzoek nog in opkomst is. Ik ben dan ook verrast dat er nog niet meer wordt gesproken over *e-ritual* als met name een onderdeel van *e-culture*. Er is immers meer aan de hand dan een transfer van traditionele rituele repertoires naar een virtuele omgeving als internet.

Daarnaast is er de niet onbelangrijke kwestie dat deze e-velden van onderzoek geheel eigen eisen stellen aan onderzoeksmethoden en -technieken. Zo worden methoden en technieken van internet-veldwerk momenteel volop verkend.⁴⁷

⁴⁵ Op verschillende plaatsen ontstaan er momenteel centra voor *digital / e-humanities*; in Nederland noem ik enkel het *e-humanities lab* aan de School of Humanities van Tilburg University en het Center for Digital Humanities aan de Universiteit van Amsterdam; vgl. de inaugurele rede van R. BOD: *Het einde van de geesteswetenschappen 1.0* (Amsterdam 2012).

⁴⁶ *Social signal processing* (SSP) betreft in algemene zin *automatic analysis of facial, gestural, and vocal expressions* (ik ontleen deze omschrijving aan het *research subprogram* SSP onder leiding van mijn collega Eric Postma in de School of Humanities van Tilburg University).

⁴⁷ Vgl. J. BLOMMAERT & J. DONG: *Ethnographic fieldwork. A beginner's guide* (Bristol 2010); A. MARKHAM & N. BAUM (eds.): *Internet inquiry. Conversations about method* (Los Angeles 2008); J. BURRELL: 'The field site as a network. A strategy for locating ethnographic research', in *Field methods* 21 (2009) 181-199; A.C. GARCIA, A.I. STANDLEE, J. BECHKOFF & Y. CUI: 'Ethnographic approaches to the Internet and computer-mediated communication', in *Journal of contemporary research* 38/1 (2009) 52-84; M. GUIMAREAS Jr.: 'Doing anthropology in cyberspace. Fieldwork boundaries and social environment', in C. HINE (ed.): *Virtual methods: Issues in social research on the internet* (Oxford 2005) 141-156; IDEM: *Virtual ethnography* (London 2000); R. KOZINETS: *Netnography. Doing ethnography research online* (London 2010); D. MILLER & D. SLATER: *The internet. An ethnographic approach* (Oxford 2000); L. SADE-BECK: 'Internet ethnography. Online and offline', in *International journal of qualitative methods* 3 (2004) 45-51 [met dank aan mijn Culture Studies collega Piia Varis].

Overzie ik nu het terrein van het min of meer gevestigde domein van RS dan is er geen sprake van een spectaculair opgekomen belangstelling voor *e-ritual*. Dat is opmerkelijk te noemen omdat media in algemene zin wel degelijk een geliefd thema was en is in de RS zoals exemplarisch blijkt uit het invloedrijke werk van Grimes.⁴⁸ Dat beeld wordt bevestigd wanneer we de genoemde twee delen van *Theorizing ritual* bezien en de vijf delen van het Heidelbergse project,⁴⁹ of uit recente overzichten van bijvoorbeeld pelgrimagedstudie.⁵⁰ Maar bij nader toezien is dit toch een kwestie van perspectief. Wanneer we breder toezien, en het uitgebreide terrein van communicatie- en mediastudies erbij betrekken met allerlei betrekkelijk eigen niches, platforms en netwerken, blijkt er veel relevant onderzoek te zijn. Veel studie richt zich bijvoorbeeld op actuele vormen van digitaal en virtueel her- en gedenken en rouwen.⁵¹ Er is inmiddels sprake van een bloeiend onderzoeksterrein dat we zowel kunnen beschouwen als een deelgebied van RS als van CMS. Men ziet daar de werking van moderne thematische multidisciplinaire clusters *in actu*; de insteek is breed en open: psychologische *coping* studies trekken op met mediastudies, studies rond monumentencultuur en rouwrituelen met museumstudies.⁵²

⁴⁸ R.L. GRIMES: 'Ritual and the media', in S.M. HOOVER & L.S. CLARK (eds.): *Practicing religion in the age of the media* (New York 2002) 219-234; IDEM: *Deeply into the bone*, R.L. GRIMES, U. HÜSKEN, U. SIMON & E. VENBRUX (eds.): *Ritual, media, and conflict* (= Oxford ritual studies series) (Oxford 2011).

⁴⁹ KREINATH, STAUSBERG & SNOEK (eds.): *Theorizing ritual*.

⁵⁰ N. COLLINS-KREINER: 'Researching pilgrimage. Continuity and transformations', in *Annals of tourism research* 37/2 (2010) 440-456 dat met geen woord over *cyberpilgrimage* rept.

⁵¹ A. HOSKINS: 'Digital network memory', in A. ERLI & A. RIGNEY: *Mediation, remediation and the dynamics of cultural memory* (Berlin / New York 2009) 91-106.

⁵² Ik noem exemplarisch hier het werk van P. ARTHUR: 'Multimedia and the narrative frame. Navigating digital histories', in *Refractory* 9 (2006), via www.blogs.arts.unimelb.edu.au/refractory/2006/07/04/multimedia-and-the-narrative-frame-navigating-digital-histories-paul-arthur/ (10 juli 2010); IDEM: 'Hypermedia history. Changing technologies of representation for recording and portraying the past', in *Inter-Culture* (2006) via www.iph.fsu.edu/interculture/pdfs/arthur%20hypermedia.pdf (10 juli 2010); IDEM: 'Pixelated memory. "Online commemoration of trauma and crisis"', in *Interactive media* 4 (2008) via www.mcc.murdoch.edu.au/nass/issue4/pdf/IM4_arthur.pdf (10 juli 2010); IDEM: 'Trauma online. "Public exposure of personal grief and suffering"', in *Traumatology* 15 (2009) 65-75; J. BARNHILL & J. TULLIS OWEN: 'Virtual memorials. A place to grieve' (= *Paper presented at the annual meeting of the NCA 93rd annual convention, Chicago*, 14 november, 2007) via www.allacademic.com/meta/p194744_index.html (3 februari 2010); voorts: K. FOOT, B. WARNICK & S.M. SCHNEIDER: 'Web-based memorializing after September 11. Toward a conceptual framework', in *Journal of computer-mediated communication* 1 (2005) 72-96; M. ALTENA, C. NOTERMANS & Th. WIDLOK: 'Place, action, and community in internet rituals', in GRIMES, HÜSKEN, SIMON & VENBRUX (eds.): *Ritual, media, and conflict* 133-163; S. HEIDBRINK, N. MICZEK & K. RADDE-ANTWEILER: 'Contested rituals in virtual worlds', in *Ibidem* 165-187; POST: *Memorial culture in a virtual world*; P. ROBERTS: 'From my space to our space. The func-

Voor ons thema van RC is het goed drie deelgebieden in ogenschouw te nemen. De cultuur van de netwerkmaatschappij in algemene zin, het gebied van nieuwe media en religie en ritueel, en vervolgens meer specifiek allerlei thematiseringen daarvan. Voor dat laatste kies ik voor de thematisering van pelgrimage in de vorm van *cyberpilgrimage*. Bij het verkennen van deze e-gebieden blijkt hoe voortdurend en onverholen het aspect van RC doorklinkt.

5.1. Algemene typeringen van *network society*

Allereerst is het van belang als algemene context het transformatieproces op te roepen dat onder uiteenlopende noemers wordt gevat: informatietijdperk, *superdiversity* (Blommaert) of *network society* (Castells) om er maar enkele te noemen.⁵³ Als het gaat om de schets van krachtlijnen van dat wereldwijde transformatieproces zie ik een zekere convergentie in het noemen van centrale elementen.

5.1.1. Transformatie

Er is sprake van een voortdurende dynamiek van verandering, alles wordt voortdurend anders en nieuw, en dat gebeurt met een historisch ongekeende snelheid en versnelling.

5.1.2. Deterritorialisering

De *network society* is grenzeloos, grensoverschrijdend; informatiestromen zijn grenzeloos, je kunt op en vanuit elke plek werken. Tijd en ruimte komen in een geheel nieuwe relatie te staan. Hiermee hangt wel meteen een dubbelheid en paradox samen. Grenzeloosheid roept vaak weer een hang naar grenzen op. Dictatoriale regimes sluiten het internet af, of proberen dat althans. Globalisering aan de ene kant roept aan de andere kant lokalisering op zodat men wel spreekt van glocalisering. Aan geografische territoria gebonden instituties staan sterk onder druk, denk aan natiestaten, gemeenten, Europa, kerkelijke gemeenten en parochies, maar worden tegelijkertijd weer gekoesterd als houvast en oriëntatie: *place matters*.

tions of web memorials in bereavement', in *The forum. Association for death education and counseling* 32 (2006) 1-4; IDEM: 'The living and the dead. Community in the virtual cemetery', in *Omega. The journal of death and dying* 49 (2004) 57-76; P. ROBERTS & L. VIDAL: 'Perpetual care in cyberspace. A portrait of memorials on the web', in *Idem* 40 (1999) 521-545; M. ALTENA: 'Virtual memorials for the dead and dying in the Netherlands', in P. POST, A.L. MOLENDIJK & J. KROESSEN (eds.): *Sacred places in modern western culture* (Leuven / Paris / Walpole, MA 2011) 317-320.

⁵³ M. CASTELLS: *The rise of the network society* (= The information age. Economy, society and culture 1) (Malden 2000²). Vgl. J. VAN DIJK: *The network society* (Thousand Oaks, CA 2012³).

5.1.3. Virtualisering en dematerialisering

Informatie en communicatie worden verregaand virtueel en veranderen daarmee van karakter. Ze worden bijvoorbeeld makkelijker manipuleerbaar, identiteiten kunnen worden gespeeld. Door de loskoppeling van ruimtelijke en materiële verankeringen wordt er gezocht naar nieuwe vormen van identiteit en worden nieuwe duurzame verbanden uitgevonden, er ontstaan kort gezegd nieuwe gemeenschappen.

5.1.4. Horizontalisering

Traditionele veelal hiërarchische verhoudingen worden vervangen door andere meer horizontale en vloeiende verhoudingen.

5.1.5. Fragmentatie

De netwerkmaatschappij kenmerkt zich door een verregaande versnippering, van leefstijlen, normen- en waardenpatronen, verbanden. Jan Blommaert spreekt graag van superdiversiteit, een enorme diversiteit in talige en culturele expressievormen, een enorme diffuusheid en hybriditeit en daarmee samenhangende onvoorspelbaarheid.⁵⁴ Maar ook hier is er een keerzijde die Blommaert eveneens aansnijdt. Naast of in reactie op die diversiteit is er tevens een enorm proces van homogenisering. Het globale en integrale karakter van de nieuwe media brengen op veel onderdelen zoals mode en trends een homogenisering tot stand die weer vraagt om het aanbrengen van eigenheid, van signalen van identiteit. Hier zien we accenten als identiteiten opkomen. Culturele expressies waaronder rituelen maken aldus deel uit van een uiterst complex, gelaagd en meervoudig geraffineerd spel.⁵⁵

5.1.6. A-centrisch

Een laatste kenmerk dat ik samen met Marcel Barnard al eerder voor ritueel en liturgie uitwerkte is het fundamentele a-centrische perspectief van de *network society*.⁵⁶ Door de geschetste dynamiek is er niet langer een vast centrum waar-

⁵⁴ J. BLOMMAERT: *Complexity, accent and conviviality. Concluding remarks* (= Tilburg papers in culture studies 26) (Tilburg 2012); IDEM: *Chronicles of complexity. Ethnography, superdiversity, and linguistic landscapes* (= Tilburg papers in culture studies 29) (Tilburg 2012), open access via www.tilburguniversity.edu/research/institutes-and-research-groups/babylon/tpcs/. Er is discussie over wie de term *superdiversity* muntte. Genoemd wordt naast Blommaert Steven Vertovec die het vanaf 1997 gebruikt en theoretisch uitwerkte in 2007; S. VERTOVEC: 'Super-diversity and its implications', in *Ethnic and racial studies* 29/6 (2007) 1024-1054.

⁵⁵ J. BLOMMAERT & P. VARIS: *Culture as accent* (= Tilburg papers in culture studies 18) (Tilburg 2012), open access via www.tilburguniversity.edu/research/institutes-and-research-groups/babylon/tpcs/.

⁵⁶ M. BARNARD & P. POST: 'Nogmaals: de Liturgische Beweging voorbij. Enkele kritische kanttekeningen bij de historiografie van het zogenoemde tijdvak van de Liturgische Beweging', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 24 (2008) 7-22; IDEM: 'Balance and

aan men zich committeert en waaraan men identiteit ontleent. Het online gaan zelf is hier sprekend. Mensen kunnen thuis aan tafel besluiten de straat op te gaan of online te gaan. Online gaan is dus een stap waarmee je je in een ruimte gaat begeven. Maar in tegenstelling tot je dorp of stad in te gaan, waar de ruimte geordend is met een centrum, buitenwijken, stad en platteland, is de online wereld a-centrisch van aard. Er is geen centrum en periferie. In een vloeiende sessie kun je van site naar site gaan. Zo is bijvoorbeeld ook de huidige pelgrim op de *Camino* niet òf een pelgrim òf een toerist, maar verenigt deze diverse profielen in zich: de natuurliefhebber, de man/vrouw die een sportieve prestatie levert, die op zoek is naar heil en heling, een zoeker naar zin en spiritualiteit, een liefhebber van middeleeuwse kunst en cultuur, een zoeker naar stilte en relaties.

Kort en goed: door de netwerkmedia is er een cyberspace ontstaan waar traditionele of klassieke concepten en basisthema's fundamenteel van karakter veranderd zijn. Cyberspace biedt nieuwe identiteiten en communicatie zonder de voorgegeven classificaties van klasse, ras, *gender*, en vooral zonder de voorgegeven en bepalende categorieën van materiële ruimte en tijd. Dit heeft grote gevolgen voor cultuursegmenten waar communicatie, gemeenschap, tijd en ruimte een sleutelrol spelen zoals niet in de laatste plaats ritueel. De nieuwe media-technologie prikkelt tot fundamentele en kritische reflectie over antropologisch-rituele basisthema's. De grenzen tussen tot voor kort gescheiden domeinen van het organische (het leven), het technische (de arbeid) en het tekstueel-culturele (de taal) zijn vloeiend geworden en dagen voortdurend uit tot herijkingen.⁵⁷

5.2. E-religie en e-ritueel

Bezien we nu meer specifiek het terrein van religie en ritueel en nieuwe digitale media. Vanaf midden jaren negentig ontwikkelt dit gebied van onderzoek zich. Het *Network for new media, religion and digital culture studies* biedt online een goede bibliografie van meer dan 420 titels.⁵⁸ Ook is er vanuit Heidelberg een apart

perspective. Some critical observations regarding the historiography of the era of the Liturgical Movement in the Netherlands', in L. van TONGEREN, M. BARNARD, P. POST & G. ROUWHORST (eds.): *Patterns and persons. A historiography of liturgical studies in the Netherlands in the twentieth century* (= Liturgia condenda 25) (Leuven / Paris / Walpole, MA 2010) 469-485.

⁵⁷ A. ESCOBAR: 'Welcome to Cyberia. Notes on the anthropology of cyberculture', in D. BELL & B. KENNEDY (eds.): *The cyberculture reader* (London / New York 2000) 56-76.

⁵⁸ www.digitalreligion.tamu.edu/biblio (maart 2013). Heidi Campbell is verreweg de meest productieve auteur op het terrein van online religie/religie-online. Er is ook een stroom aan (christelijke) missionaire, pastorale en theologische literatuur. Waardevolle (pastoraal)theologische studies zijn: St. BÖNTER: *Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie* (Stuttgart 2005) en S. INNASIMUTHU: *The sacred in cyberspace: The impact of computer network communication on pastoral care* (Marburg 2009).

online tijdschrift gewijd aan religies op het internet, met een belangrijk thema-nummer uit 2008 waarin volop aandacht voor rituele praktijken.⁵⁹ Bepaalde namen en studies springen er uit en lijken tot een inofficiële canon te behoren. Ik noem dan Stephen O'Leary, Stephen Jacobs, Heidi Campbell, Brenda Brasher.⁶⁰ Bekende namen uit ons land zijn die van Stef Aupers en Dick Houtman.⁶¹

Ik kies voor een ingang via het werk van Cheryl Casey.⁶² Ze laat zien hoe er enerzijds overlap en relatie is met andere 'oude' media zoals telegrafie, telefoon, radio en tv, en hoe er anderzijds ook sprake is van een heel nieuwe en eigen omgeving voor religie. Casey geeft een 'biografie van het internet' en behandelt uitgebreid de opkomst van de dominante metafoor in dat verband: cyberspace (oorspronkelijk ontleend aan de roman *Neuromancer* van William Gibson).⁶³ De primaire categorie van cyberspace is internet met de massale opkomst ervan vanaf midden jaren negentig. Cyberspace wordt vaak gezien als een *imagined merger between the Internet and virtual reality*.⁶⁴ Twee online contexten zijn nu voor religie en ritueel op het internet erg belangrijk: het web (www) als plek waar multimediadata opgeslagen zijn als onderling verbonden documenten (*pages*), en chatrooms die synchrone interactie mogelijk maken. Casey laat in haar overzicht van opkomst en vestiging van cyberspace zien hoe ambivalent de houding ertegenover is. We hebben hier te maken met expliciete vormen van RC. Naast de enorme potentie wordt gewezen op de gevaren; tradities en gemeenschappen zouden worden aangetast. Religie blijkt een belangrijke rol op internet te spelen. Veel worden in dat verband de *Pew surveys* in de USA aangehaald waar vanaf 2001 het gebruik van internet wordt gepeild.⁶⁵ Religie en ritueel vormen slechts

⁵⁹ Online – Heidelberg journal of religions on the internet; K. RADDE-ANTWEILER (ed.): *Being virtual real? Virtual worlds from a cultural studies' perspective* (= Online 3/1 (2008)).

⁶⁰ Ik verwijs naar de in noot 58 genoemde online bibliografie.

⁶¹ S. AUPERS: 'Technopaganism. Online magic and the mysterious manifestation of Cyberspace', in POST, MOLENDIJK & KROESEN (eds.): *Sacred places* 321-326; S. AUPERS: 'Enchantment, Inc. Online gaming between spiritual experience and commodity fetishism', in D. HOUTMAN & B. MEYER (eds.): *Things. Religion and the question of materiality* (New York 2012) 339-355; I. OOMEN, S. AUPERS & D. HOUTMAN: 'In their own image? Catholic, protestant, and holistic spiritual appropriations of the internet', in *Ibidem* 379-392.

⁶² Ch.A. CASEY: *Virtual ritual, real enactment. An examination of the conditions for online religious ritual as enacted symbol* (Dissertatie New York University) New York 2007; IDEM: 'Virtual ritual, real faith. The revirtualisation of religious ritual in cyberspace', in Online – Heidelberg journal of religions on the internet 2/1 (2006) 73-90; IDEM: 'Online religion and finding faith on the Web. An examination of Beliefnet.org', in *Proceedings of the media ecology association* 2 (2001) 32-40; IDEM: *Symbol and ritual online. Case studies in the structure of online religious rituals* (= paper San Diego, CA November 2008), via www.citation.allacademic.com/.../p260217_index.html (februari 2013).

⁶³ CASEY: *Virtual ritual* 65-74. W. GIBSON: *Neuromancer* (New York 1984).

⁶⁴ CASEY: *Virtual ritual* 67.

⁶⁵ Pew Internet and American Life Project (2000vv.) www.pewinternet.org/.

een deel van het aanbod. Een groot deel betreft informatie en discussie *over* religie en spiritualiteit in woord en beeld. Als er religieus ritueel aan de orde is gaat het vaak om een directe verbinding van *real religion* en *virtual religion*, maar er zijn ook cyberkerken en cyberreligies met eigen vormen van cyberritueel opgekomen die enkel in cyberspace bestaan. Dit verschil geeft sommige auteurs aanleiding een scherp onderscheid aan te brengen tussen enerzijds *religion/ritual online* (een viering op zondagmorgen in een kerk komt op het net), en anderzijds *online religion/ritual* (een viering is apart gemaakt voor het net). Dit onderscheid kan vervolgens worden doorgetrokken naar deelrepertoires als pelgrimage (met dus *cyberpilgrimage* als *pilgrimage online*, en *online pilgrimage*). Het perspectief dat met dit onderscheid wordt ingebracht vind ik zeer relevant, ik hou in de gebruikte terminologie rond online evenwel het onderscheid niet strikt aan. Straks kom ik er nog op terug bij *e-ritual*.

Het domein van religie- en internetstudies bestrijkt vier categorieën: effecten, inhouden, gebruik en methodologische benaderingen waarbij een duidelijk accent lijkt te liggen op de eerste categorie.

Wat betreft de focus op gepraktiseerde religie, en dan komen met name rituelen in beeld, zien we dezelfde ambivalentie, en daarmee wederom expliciete vormen van RC. Online religieus ritueel mist de lichamelijke fysieke presentie, maar in de combinatie van tekst, beeld, video en geluid wordt wel een heel nieuw palet van rituele interactie geopend. In eigenlijke alle casestudies (trendsettend was de studie van Brenda Braher, *Give me that online religion*⁶⁶) keert deze ambivalente houding en RC terug. Klassieke thema's zijn dan de verhouding deelnemer/toeschouwer en de fysieke presentie als kenmerk van 'echt' ritueel. Het beeld van online ritueel als gemankeerd ritueel is alom present. Het scala van RC ten aanzien van internet religie en ritueel loopt van ambivalent via sceptisch tot ronduit vijandig. Een belangrijke stem was O'Leary die in 1996 in een klassiek geworden artikel stelde dat we zowel onze ideeën over religie en ritueel moeten bijstellen door de opkomst van cyberspace, als onze manier van benaderen ervan.⁶⁷ Vaak heeft de kritische houding te maken met kerkelijke en sacramententheologische normen. Lichamelijkheid zou een onlosmakelijk onderdeel zijn van rituele praktijken en sacramentele bemiddelingen. Ook wordt vaak gewezen op het gevaar van cyberrelativisme. En ook is er steeds op de achtergrond de oude dichotomie tussen moderne technologie en religie. Dit beeld van RC keert voortdurend terug in casestudies naar ritueel in cyberspace. Men problematiseert de relatie tussen de reële ruimte en de virtuele. Velen benadrukken dat veel cyberspace ritueel een *recreation* of *replication* is van offline ritueel. En dan signaleert men dat er iets wordt 'gemist', bepaalde dimensies ontbreken en daarmee wordt het rituele gehalte aangetast.

⁶⁶ B. BRASHER: *Give me that online religion* (New Brunswick, NJ 2001).

⁶⁷ St. O'LEARY: 'Cyberspace as sacred space. communicating religion on computer networks', in *Journal of the American academy of religion* 64/4 (1996) 781-808.

Wat me opvalt in veel studies naar internetreligie en internetritueel is de vaak erg traditionele invulling van religie en ritueel. Religie is vaak in eerste instantie institutionele religie, met als bijna klassieke uitzondering vormen van neopaganisme (die als nieuwe spirituele beweging in het oog springt door volop gebruik te maken van virtuele rituele vormgevingen). Hetzelfde geldt voor ritueel. Steeds komen de *usual suspects* langs als het gaat om een theoretische positionering van ritueel: Geertz, Tambiah, Turner, Rappaport.⁶⁸ Daardoor overheerst een massief en traditioneel religieus en 'hoogliturgisch' beeld van ritueel met dominante karakteristieken als religieus, conventioneel, rigide, repetitief, traditioneel en *highly conservative*. Maar er zijn ook auteurs die belangrijke nuances aanbrengen, zoals Miczek in een artikel uit 2008.⁶⁹ Zij onderscheidt scherp tussen *ritual online* en *online-ritual* en betreft in haar verkenning ook de *virtual worlds*, 'werelden' voor online gaming, *second life*, *alpha world*, e.d. waar avatars en *role playing* bepalend zijn. *Ritual online* betreft ritueel dat uitgevoerd is of wordt in een offline scenario en context; *online-ritual* is ritueel dat online wordt uitgevoerd in een virtuele setting zoals de bekende *Church of Fools* en de kerken in *second life*. Miczek houdt een open 'polythetische' benadering van ritueel aan waarbij zij niet werkt met een omlijnde definitie maar met karakteristieken of kwaliteiten van ritueel. Als theoretisch en heuristisch instrument kiest ze voor het concept *ritual transfer* waarbij zij dus als preambule uitgaat van de relatie en continuïteit van cyberspace met de 'werkelijke' offline wereld. Transfer kent dan drie dimensies: (re)presentatie, structuur en inhoud. Haar casestudy onderzoek laat zien hoe veranderingen in ritueel vooral op het niveau van (re)presentatie en ook wel structuur liggen en nauwelijks de inhoud betreffen. Het gaat om een sterke oriëntatie op taal en tekst, flexibelere communicatie en een veranderende positie van *ritual embodiment*.

5.3. Cyberpilgrimage

Deze verkenningen van religie en ritueel in cyberspace worden in casestudies op allerlei manieren gethematiseerd. Een eigen niche vormt hier pelgrimage.⁷⁰ Deze academische niche van *cyberpilgrimage* of *virtual pilgrimage* vestigde zich

⁶⁸ S. JACOBS: 'Virtually sacred. The performance of asynchronous cyber-rituals in online spaces', in *Journal of computer-mediated communication* 12/3 (2007), via www.jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/jacobs.html (januari 2013).

⁶⁹ N. MICZEK: 'Online rituals in virtual worlds. Christian online services between dynamics and stability', in *Online – Heidelberg journal of religions on the internet* 3/1 (2008) 144-173.

⁷⁰ C. HILL-SMITH: 'Cyberpilgrimage. The (virtual) reality of online pilgrimage experience', in *Religion compass* 5/6 (2011) 236-246; M.W. MACWILLIAMS: 'Virtual pilgrimages on the Internet', in *Religion* 32 (2002) 315-335; A.M. WILLIAMS: 'Surfing therapeutic landscapes. Exploring cyberpilgrimage', in *Culture and religion. An interdisciplinary journal* (2013) via www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14755610.2012.756407 (maart 2013).

dankzij auteurs als Campbell, MacWilliams, Hill-Smith en Helland.⁷¹ Het algemene beeld in deze studies herkennen we. Bij pelgrimage en bedevaart wordt vaak gewerkt met oudere en traditionele benaderingen van Turner (Williams) of Morinis (Hill-Smith). Indelingen in typen pelgrims en motiefclusters worden dan betrokken op *cyberpilgrimage*. Ook hier wordt de sterke relatie met *real life* pelgrimage voorondersteld. Veel *cyberpilgrimage* is *substitutional* en *supplementary*. Interessant is de conceptuele discussie over virtuele pelgrimage. Er is immers een lange traditie van spirituele, geestelijke, virtuele of ook fictieve literaire pelgrimage. Er zijn gedocumenteerde studies naar middeleeuwse kloosters waar kloosterlingen geestelijk pelgrimeerden naar Jeruzalem.⁷² Hetzelfde gebeurde in de islam waar mystici Mekka spiritueel bezochten (waarop overigens de doodstraf stond).⁷³ Ook zijn er de labyrinten in de narthexen van middeleeuwse kerken als hulpmiddel voor een geestelijke tocht naar Jeruzalem.⁷⁴ De kruisweg is vanaf de vroege kerk bekend als een geestelijke virtuele praxis. Veel pelgrimsverslagen zijn bedoeld om aan achterblijvers de mogelijkheid te bieden aan een soort van imaginaire participatie.⁷⁵ In zijn beroemde studie naar ritueel en ruimte speelt Jonathan Z. Smith met de interactie van reële en virtuele rituele praktijken, juist ook via de rituele praktijk van de kruisweg. Hij sluit zijn studie af met de verwijzing naar de virtuele kruisweg in de geestelijke oefeningen van Ignatius van Loyola.⁷⁶ Denk in dit verband ook aan kopieprojecten zoals Lour-

⁷¹ Ik verwijs wederom naar de online bibliografie genoemd in noot 58. Vgl. H. CAMPBELL: 'A new forum for religion. Spiritual pilgrimage online' in: *TransMissions* via www.biblesociety.org.uk/uploads/Products/product_227 (januari 2013); Chr. HELLAND: 'Popular religion and the world wide web. A match made in (cyber) heaven', in L.L. DAWSON & D. COWAN (eds.): *Religion online. Finding faith on the Internet* (New York / London 2004) 23-35; IDEM: 'Diaspora on the electronic frontier. Developing virtual connections with sacred homelands', in *The journal of computer mediated communication* via www.jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/helland.html (januari 2013).

⁷² M.-L. EHRENSCHWENDTNER: 'Virtual pilgrimages? Enclosure and the practice of piety at St. Katherine's convent, Augsburg', in *The journal of ecclesiastical history* 60 (2009) 45-73; J.L. MECHAM: 'A northern Jerusalem. Transforming the spatial geography of the convent of Wienhausen', in S. HAMILTON & A. SPICER (eds.): *Defining the holy. Sacred space in medieval and early modern Europe* (Aldershot 2005) 139-160.

⁷³ HILL-SMITH: 'Cyberpilgrimage' 239.

⁷⁴ Vgl. de labyrinten in Chartres, Reims, Maastricht (Servaas), ze geven de bezoeker/pelgrim de mogelijkheid tot een 'spirituele reis' (naar Jeruzalem).

⁷⁵ Een treffend voorbeeld is het verslag van eind vierde eeuw van Egeria, bedoeld voor een gemeenschap van vrome vrouwen die haar in staat stelden deze reis te maken. Vgl. V. HUNINK & J.W. DRIJVERS: *In het land van de bijbel. Reisverslag van Egeria, een dame uit de vierde eeuw* (Hilversum 2011).

⁷⁶ J.Z. SMITH: *To take place. Toward theory in ritual* (Chicago 1987); hij werkt met name Jeruzalem als heilige plaats daarin uit, als doel van pelgrimages vanaf de vroege kerk, maar ook 'bezocht' in meditatie.

desgrotten, processieparken met kruiswegen, Heilig Land parken, gekopieerde Romeinse katakomben, enz.⁷⁷

Dit bracht onderzoekers tot soms scherpe keuzes in terminologie. Hill-Smith kiest net als Helland voor *cyberpilgrimage* om daarmee onderscheid aan te brengen ten aanzien van genoemde andere virtuele vormen van pelgrimage.⁷⁸ Anderen willen juist die brede context van virtuele en fictieve pelgrimages erbij betrekken en hanteren juist wel de term *virtual pilgrimage*. Het geeft hoe dan ook wel aan hoe complex het thema is. Het betreft online reconstructies van *real life* pelgrimages, het bezoeken van webpagina's met foto- en tekstpresentaties van en over pelgrimsoorden, het volgen van een pelgrim via blogs e.d., het met behulp van Google Street View 'lopen' van delen van de *Camino* naar Santiago, of virtuele tochten naar Mekka via een avatar. Een echt goede op online veldwerk gebaseerde typologie is nog niet gemaakt.

In deze *cyberpilgrimage* studies zien we hetzelfde spoor van RC, de ambivalente en soms sterk kritische houding. Vaak wordt 'het tekort' benadrukt: geen lichamelijke reis, geen echte ontmoetingen, geen fysieke presentie op de heilige plaats. Af en toe wordt de virtuele pelgrimage juist geroemd omdat het de gelovige in staat stelt zich te bevrijden van de tirannie van het vlees: *break free of the prison of flesh*.⁷⁹

Deze kritische houding wordt wederom sterk bepaald door de nauwe relatie van *cyberpilgrimages* met de feitelijke *real life* plaats: de internetpelgrimage is doorgaans een re-creatie met centrale aandacht voor de *built environment*. Daarbij is er een sturende rol weggelegd voor de enscenering, cyberpelgrimages zijn steeds *mediascapes* met alle RC perspectieven die Grimes al verwoordde (selectie, beeldvorming, ideologisering). Verdere RC vragen die zich opdringen zijn: is er echt sprake van een nieuwe perceptie van *sacred space*?⁸⁰ Is er echt sprake van een *community*, en zo ja wat is aard van die *virtual community*? Is cyberpelgrimage inderdaad meer individueel van aard en meer *self-mediated*? En hoe is de verhou-

⁷⁷ Vgl. P. POST: 'Katakomben in Valkenburg. Religieus landschap tussen folly en museum', in J. OFFERMANS et al. (red.): *Ontgonnen verleden. Opstellen over de geschiedenis van oostelijke Zuid-Limburg aangeboden aan Louis Augustus b.g.v. zijn 75ste verjaardag* (= Werken van het Limburgs geschied- en oudheidkundig genootschap 15) (Maastricht 1996) 417-442; P. POST: *De Romeinse Katakomben in Valkenburg. Het verhaal van een unieke kopie* (Nijmegen 2010). Vgl. A. RIECHE: *Von Rom nach Las Vegas. Rekonstruktionen antiker römischer Architektur. 1800 bis heute* (Berlin 2012).

⁷⁸ HILL-SMITH: 'Cyberpilgrimage'.

⁷⁹ HILL-SMITH: 'Cyberpilgrimage' 241.

⁸⁰ Een van de weinige verkenningen van de eigen aard van *sacred space* in cybercontext is een artikel van Seth WALKER: 'My [sacred] space. Discovering sacred space in cyberspace', in *Journal of religion and popular culture* 22/2 (2010) via [www.ca/relst/jrpc/art22\(2\)-mysacredspace](http://www.ca/relst/jrpc/art22(2)-mysacredspace) (maart 2013). Walker gaat in plaats van inductief uiterst deductief te werk door een uiterst complex theoretisch raamwerk van religiewetenschappelijk denken over heilige plaats (vgl. Eliade, Durkheim, Smith) als lens te gebruiken om naar *sacred cyberspace* te kijken. Vgl. L.J. PHALAMOHLAKA & J.H. KROEZE: 'Sacred space in cyberspace. An African perspective', in *Journal for semitics* 14/2 (2005) 413-440.

ding tussen nabijheid en afstand? Gaan de motiefclusters en typologieën die in omloop zijn ten aanzien van pelgrimages ook op voor cyberpelgrimages? Wat is de plaats voor deelrituelen als kaarsen opsteken, aalmoezen en gebed? Een recente studie naar vier vormen van cyberpelgrimage laat zien dat het hele concept cyberpelgrimage ons misschien wel op het verkeerde been zet.⁸¹ Het online bezoeken van de Scavi onder de Sint Pieter in Rome is van een andere aard dan de kruisweg 'bezoeken' in Jeruzalem of de heiligdommen in Fátima. En de 24-uurs *real time* camera in Lourdes bij de grot biedt weer een heel andere ervaring.⁸² Interessant is ook te zien hoe het gebruik van nieuwe media als mobiele telefoons en internet tijdens een *real life* pelgrimage voor sommigen bepalend is voor het profiel van de 'echte pelgrim'. De discussie of je als *Camino*-pelgrim wel of niet een mobiel mag gebruiken is welhaast een topos.

5.4. Algemeen: facetten van e-RC

Bij wijze van afsluiting benoem ik vanuit deze korte verkenning van vormen van e-ritueel (waarmee ik dus zowel *ritual online* als *online-ritual* vat) de belangrijkste themavelden van RC.

5.4.1. Sensorium

Zoals uit 'de kus door het glas' van Simonis al duidelijk bleek, en in alle studies naar e-religie en e-ritueel wordt bevestigd, is de kwestie van de zintuiglijke dimensie van ritueel een centraal element van RC vanuit e-perspectief. O'Leary werkte de algemene typering van de revolutionaire e-transformatie als een van de eersten uit voor het domein van religie en ritueel en stelde met name die sensorische dimensie aan de orde (in 1996 net na de spectaculaire opkomst van internet).⁸³ Hij gebruikt hiervoor het theoretisch kader van Walter J. Ong dat uitgaat van een evolutionair model van communicatie en cultuur.⁸⁴ In die ontwikkeling (orale communicatie, drukwerk, radio/tv, computernetwerkmedia) wordt een wisselend beroep gedaan op bepaalde zintuigen. De stelling is nu dat de verandering van het sensorium (dat wil zeggen: de aangesproken zintuigen) met name fundamentele gevolgen heeft voor religie en ritueel. Zo was de bemiddeling van de Bijbel eerst voorbehouden aan in liturgie reciterende clerici, later werd de Bijbel open toegankelijk door de opkomst van media als beeld en schrift. De nieuwe netwerkmedia ziet Ong als een nieuwe fase in deze culturele evolutie: hij spreekt van *secondary orality*. Nu wordt zoals in oude primaire orale culturen een breed beroep gedaan op het zintuiglijk arsenaal of sensorium: de

⁸¹ WILLIAMS: *Surfing therapeutic landscapes*.

⁸² WILLIAMS: *Surfing therapeutic landscapes*.

⁸³ O'LEARY: 'Cyberspace as sacred space'.

⁸⁴ Zijn twee basisstudies zijn: W.J. ONG: *The presence of the word. Some prolegomena for cultural and religious history* (Minneapolis 1981²); IDEM: *Orality and literacy. The technologizing of the world* (London 1982). Zie samenvattend voor het *Ongian framework*: O'LEARY: 'Cyberspace' 783-787.

scheiding tussen (gesproken en gezongen) woord en beeld die opkwam in de cultuur van het gedrukte woord wordt nu omgekeerd: zien, geluid, stem, beeld en muziek komen samen. Ons these is nu dat dit ons bewustzijn en dus onze cultuur bepaalt en verandert. O'Leary bepleit nader onderzoek naar de gevolgen van deze (r)evolutie voor deelgebieden zoals ritueel en liturgie. Probleem bij dat onderzoek is dat bestaande concepten van de rituele en liturgische praxis en studie (beide!) niet langer lijken te voldoen.⁸⁵

5.4.2. Virtualiteit en werkelijkheid

In datzelfde sensorische verband worden nieuwe netwerkmedia voortdurend verbonden met de ambivalentie van virtueel en reëel waarmee vaak de tegenstelling 'echt' en 'niet-echt' wordt opgeroepen, een RC categorie bij uitstek. Crux is hier wederom de sterke relatie tussen online en offline cultuur, tussen virtuele en reële ruimte. Virtueel wordt snel verbonden met 'onecht' vanuit een bepaald comparatief perspectief. De aard van de rituele performance is van een andere aard en wordt steeds afgezet tegen bestaande bemiddelingen waarbij vooral fysieke presentie en ontmoeting de parameters zijn. In dat verband hanteert men termen als 'simuleren' en dichotomieën als echt/onecht, werkelijk/virtueel of ook wel authentiek/inauthentiek en zelfs legitiem/illegitiem. Het is buitengewoon moeilijk het precieze karakter van die virtualiteit te omschrijven of te bepalen. Allerlei zaken komen hier samen. Grote vraag is voor ons thema van ritueel en RC of hier de traditionele conceptie van ritueel werkelijk op het spel staat. Grimes is hier – ik denk terecht – kritisch en terughoudend.⁸⁶ Het gaat om het stellen van de juiste vragen. De vraag hoe 'reëel' virtueel ritueel is gaat te zeer uit van de veronderstelling van discontinuïteit die wordt ingebracht door lichamelijkheid. Het gaat er eerder om hoe virtueel mediaritueel is. Ook is de grens tussen 'traditionele' beeldmedia als tv, film en tijdschriften wellicht minder scherp als wel wordt aangenomen. Vrij algemeen is de verwachting dat in komende generaties nieuwe media radio, televisie, film en internet samen zullen vloeien in één groot interactief systeem. Bovendien is ook virtueel ritueel lichamenlijk. Virtueel ritueel kent immers zeer lichamelijke dimensies: iemand beroert het toetsenbord, iemand kijkt naar het beeldscherm. Casusstudies die zich vaak richten op dodenriten laten zien hoe nauw virtueel ritueel verbonden is met traditioneel ritueel.⁸⁷ Dat blijkt met name uit de plaatsgebondenheid van ritueel dat in virtueel ritueel waarin het beeld domineert behouden blijft als primaire referentie. Via virtuele kerkhofriten simuleert een virtueel kerkhof steeds de functies van een echt kerkhof als *plaats* voor rouwen, herdenken en ontmoeten. Het is 'een plaats' die je 'bezoekt'. Sites over religie presenteren zich graag als een kerkruijnte, virtuele kerkhoven kennen grafstenen met opschrif-

⁸⁵ O'LEARY: 'Cyberspace' 793-806.

⁸⁶ GRIMES: *Deeply into the bone* 273-275.

⁸⁷ Vgl. hier G. SCHWIBBE & I. SPIEKER: 'Virtuelle Friedhöfe', in *Zeitschrift für Volkskunde* 95/2 (1999) 220-245; ik verwijs voorts naar de studies vanuit het Nijmeegse onderzoeksprogramma: *Refiguring death rites* (www.ru.nl/rdr/).

ten, je kunt bloemen neerleggen, kaarsen of lampjes ontsteken. Die functies worden evenwel opgetild uit en losgemaakt van zintuiglijke ervaringen en op een ander, nieuw, virtueel beeldend communicatieniveau geplaatst. Daar ontstaan ook nieuwe vormen van gemeenschap waarover we nog komen te spreken.

5.4.3. Afstand en betrokkenheid

Door nieuwe media komt de klassieke ambivalentie in ritueel van afstand en betrokkenheid op eigen wijze naar voren. Binnen cyberspace kan een uiterst persoonlijke expressie van emoties anoniem zijn, of verhuld, of gespeeld. Ook kan de vluchtigheid van het medium de ervaren betrokkenheid direct doen omslaan in afstand.⁸⁸ Men kan ook van rol wisselen: je kunt je opstellen als betrokken medespeler of meeprater, of vervolgens aan de rand toezien als een muurbloempje. Netwerkmedia kunnen, zo is gebleken in de protesten tegen de globalisering van de economie (vgl. de *people's global action*, wereldwijde *occupy*-protesten) of opstanden (Arabische Lente, volksbewegingen in Pakistan en India), uiterst geëngageerde gemeenschappen mobiliseren, maar kunnen evenzogoed een weg zijn voor fake engagement. Betrokken deelname kan door een klik op de muis verbroken worden. In een vluchtig over en weer kun je van bezoeker of gast tot vriend of geliefde worden, en andersom. De andere aard van de cyberspacegemeenschap (zie onder) die bijvoorbeeld wordt aangeduid met termen als *fast food-community*, *drive-through-community* of *drop-in-community*, en de beginsituatie die vaak gekenmerkt wordt door toeval of nieuwsgierigheid, doet eerder een afstandelijker en neutralere houding ten opzichte van boodschap en boodschapper verwachten dan een van engagement en participatie. Vanuit ritentheoretisch perspectief noemden we al de tegenstelling tussen deelnemer en toeschouwer in zowel ritueel online als *online-ritual*.

5.4.4. Individu en gemeenschap

Daarmee zijn we bij het thema van individu en gemeenschap dat naast de *embodiment* verreweg de meeste aandacht van de literatuur krijgt. Netwerkmedia creëren nieuwe vormen van gemeenschap. Velen zien het als een sleutelconcept. Er is sprake van een nieuwe gemeenschapsopbouw en -mobilisatie. Ook hier staan de netwerkmedia in de traditie van andere beeldmedia, die van de tv voorop. In ritueel opzicht kwam bijvoorbeeld het mobilisatieaspect sedert midden jaren negentig van de vorige eeuw naar voren via de hausse aan herdenkingsritueel. Het ging daarbij om de 'Dianariten', marsen en stille tochten bij aanslagen van zogenoemd zinloos geweld en rituelen na rampen.⁸⁹ Empirisch onderzoek naar de mobilisatie van mensen bij de witte mars naar aanleiding van

⁸⁸ Vgl. SCHWIBBE & SPIEKER: 'Virtuelle Friedhöfe'.

⁸⁹ Zie samenvattend: POST, NUGTEREN & ZONDAG: *Rituelen na rampen*; POST et al.: *Disaster ritual*.

de affaire Dutroux bevestigt de belangrijke rol van de media.⁹⁰ Bij de rampen van Enschede en Volendam bleek de groeiende rol van de netwerkmedia die inmiddels breed gevestigd is.⁹¹ De aanslagen van 9-11 brachten een hausse aan literatuur op gang.⁹²

Aanvankelijk benaderde men gemeenschap in cyberspace eveneens in termen van 'echte' en 'onechte' gemeenschap. Zo voorzag men bijvoorbeeld het afnemen van verenigingsleven, psychosociale gevaren en ontsparing van internetende jongeren door gebrek aan 'echt' contact.⁹³ Inmiddels ziet men ook de heilzame kanten. Netwerkmedia blijken bijvoorbeeld een alternatief voor getto-vorming: in plaats van ontheemd samenklitten kan men via tv en netwerken rechtstreeks in contact staan met het thuisfront. Netwerkmedia maken van individuen die gescheiden zijn van elkaar in tijd en ruimte een gemeenschap door gedeelde interesses. Bijzonder is hierbij het bereik; dat is vele malen groter dan bij andere media. Hier past werkelijk de leuze van een *global village*! Vanuit de mediastudies wordt terecht gewezen op de interactie tussen allerlei vormen van media. Zo gaan vormen van asynchrone media samen met synchrone zoals chatboxen en *communities*.

5.4.5. Privaat en publiek

Eigenlijk als een voortzetting van de ambivalentie individu/gemeenschap bieden netwerkmedia, voor een deel wederom in het spoor van beeldmedia als tv, een vermenging van privaat en publiek domein. Een vaak zeer persoonlijke, vaak emotionele, expressie wordt publiek aangeboden of is publiek en algemeen toegankelijk. Dat wekt soms irritaties en is weer verbonden met het genoemde dubbele van afstand en betrokkenheid. Talkshows en allerlei vormen van reality-tv, maar ook allerlei sites die een inkijk geven in het persoonlijke leven zijn hier voorbeelden. Privé en openbaar vermengen zich met als gevolg kritiek zoals een gebrek aan goede smaak en distantie waar West in zijn ritencritiek op openbaar rouwritueel de vinger op legde.⁹⁴

Interessant is nu dat bij ritualiteit die zelfde spanning een rol speelt. Alleen, zo kan men zeggen, bewaart ritueel hier het delicate evenwicht door een zekere objectiviteit in te bouwen. Door de voorgegeven en aangereikte orde, door de herhaalbaarheid en collectieve dimensie wordt steeds het private en intieme overstegen, en wordt ook de persoonlijke emotie gekanaliseerd.

⁹⁰ S. HELLEMANS (red.): *Wit van het volk. De zaak-Dutroux en de protestgolf in België in de herfst van 1996* (Themanummer Sociologische gids 45 (1998)).

⁹¹ Bijvoorbeeld het openen van condoléance-, rouw- en herdenkingsites door regionale of lokale kranten en individuen.

⁹² K. FOOT, B. WARNICK & S.M. SCHNEIDER: 'Web-based memorializing after September 11. Toward a conceptual framework', in *Journal of computer-mediated communication* 11/1 (2005) via www.jcmc.indiana.edu/vol11/issue1/foot.html (februari 2013).

⁹³ Vgl. M. JACOBS: 'Folklore in Cybertië in het Jaar Twee Kilo', in *Volkskundig bulletin. Tijdschrift voor Nederlandse cultuurwetenschap* 26/1 (2001) 3-41, p. 31vv.

⁹⁴ WEST: *Conspicuous compassion*.

6. Afsluitend

E-culture en het deelterrein van *e-ritual* biedt een belangrijk en zeer actueel terrein van RC. Al de door ons onderscheiden drie kaders spelen hier een rol: de rituele performance, normatieve kaders en theoretische doordenking. Dat laatste kader dringt zich bijvoorbeeld sterk op doordat het medium internet de invloed van processen van globalisering en diversificatie versus lokalisering en eenheid op religie en ritueel in de virtuele werkelijkheid bestudeerbaar maakt en indringende vragen stelt en aanleiding geeft tot fundamentele kritische reflectie over ritualiteit. De verhouding van en de spanning tussen de empirische geleefde dagelijkse werkelijkheid en de virtuele werkelijkheid kan in samenhang worden bestudeerd: uiteindelijk wordt virtuele ritualiteit pas geleefde ritualiteit door manifestaties en handelingen van mensen in het dagelijkse leven. De bestudering van de vertaling van de diversiteit van de virtuele ritualiteit naar de geleefde ritualiteit is een van de meest uitdagende onderzoeksvelden van dit moment.

De in deze bijdrage genoemde vormen van e- RC kunnen in een ander licht komen te staan als meer onderzoek voorhanden komt, en vooral als studie naar e-ritueel meer in kaders van RS wordt gesitueerd. Zo is het bijvoorbeeld de vraag of de herhaaldelijk genoemde directe relatie van de online-cultuur met offline-cultuur een gegeven is of eerder een vooronderstelling. Vanuit een doorgaans traditionele visie op religie en ritueel wordt cyberspace benaderd. Maar er kan ook een ander heuristisch spoor worden gevolgd als men een meer open en inductieve insteek kiest. Zo hanteert men inmiddels in pelgrimageonderzoek een open concept van pelgrimage.⁹⁵ De grenzen tussen de pelgrim en de toerist zijn vloeiend geworden. Pelgrimages, spiritueel reizen, bezoeken van attracties, niet-confessionele *shrines*: 'pelgrimage' is eerder een attenderend concept dan een vastomlijnd ritueel repertoire. Wanneer men met die open visie op zoek gaat naar *cyberpilgrimage* kunnen heel nieuwe vormen in beeld komen. Wat zijn in cyberspace 'heilige plaatsen'? Wat zijn op internetsites met speciale aantrekkingskracht, sites die apart gezet worden, die mensen koesteren? Deze vragen worden nu nog nauwelijks gesteld. Maar ze doen er wel toe omdat alleen zo

⁹⁵ Samenvattend met ruimte literatuur: P. POST: 'De pelgrim en de toerist. Verkenning van een topos', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 67/2 (2013)135-149; vgl. M. STAUSBERG: *Religion im modernen Tourismus* (Berlin 2010) vooral 40-59; IDEM: *Religion and tourism. Crossroads, destinations and encounters* (London / New York 2011); E. BADONE & S.R. ROSEMAN (eds.): *Intersecting journeys. The anthropology of pilgrimage and tourism* (Urbana / Chicago / Springfield 2004); vgl. ook de paragraaf 'Tourism and pilgrimage', in: P.J. MARGRY (ed.): *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred* (Amsterdam 2008) 28-29; D. TIMOTHY & D. OLSEN: *Tourism, religion and spiritual journeys* (London / New York 2006); A. NORMAN: *Spiritual tourism. Travel and religious practice in Western society* (= Continuum advances in religious studies) (London / New York 2009); N. HYNDMAN-RIZK: *Pilgrimage in the age of globalization. Constructions of the sacred and secular in late modernity* (Newcastle upon Tyne 2012).

de eigen aard van cyberspace kan worden ontdekt met ongetwijfeld ook nieuwe vormen van RC.

[afgesloten juni 2013]

Summary

Ritual Criticism. A Current Exploration of Critical Reflection on Ritual, with special Attention to E-ritual and Cyberpilgrimage

This contribution explores the current position of ritual criticism or critical reflection on ritual resulting in ritual criticism within the framework of ritual studies. What forms does it take? What trends and key developments can be distinguished? What are the determining contexts?

Central to this exploration is the distinction that can be made between three frameworks of critical reflection and ritual criticism. The frameworks distinguished respectively are (1) that of ritual criticism connected to ritual performance or the ritual act itself. Here the prevalent aspect is an internal one. Secondly (2) there is the ritual criticism emerging from various normative frameworks. Here the primary perspective is an external one, in which the ritual act is confronted and subsequently evaluated and assessed. The third (3) framework is that of ritual criticism seen from the perspective of 'theorizing ritual'.

The focus of this contribution is on exploring the currently prevalent forms of ritual criticism. The general structure is determined by three interwoven perspectives. The first of these is the distinction between the three frameworks mentioned above. This distinction is adhered to particularly in the first part. Then there is the perspective of the determining research contexts. Generally speaking, from the 1960s onwards, the disciplinary settings of old were being replaced more and more by influential multi-disciplinary interactions, a process eventually resulting in all kinds of multi-disciplinary clusters or platforms. It is there that we are to situate the ritual studies that gave rise to the concept of ritual criticism and appropriately it is this cradle of ritual criticism that this contribution opens with. Between then and now a great deal of challenging and innovative research has been done, particularly on thematic multi-disciplinary platforms. In addition to ritual studies, attention is also paid to the flourishing field of cultural memory studies. A third and last perspective explored in this contribution is that of ritual repertoires. Forms of current ritual criticism are thematized through current types of rituals. This is the central perspective in the second part, in which extensive attention will be paid to e-religion and e-ritual and the case of cyberpilgrimage. It is here that it will become apparent how the three frameworks of ritual criticism merge.

Prof. dr. Paul Post is hoogleraar Rituele en Liturgische Studies aan School of Humanities van Tilburg University.

www.tilburguniversity.edu/nl/webwijs/show/?uid=p.g.j.post

E-mail: p.g.j.post@tilburguniversity.edu

