

# De ‘Bomen voor het Leven’-dag en de rituele referentie van de bedevaart/pelgrimage

*Paul Post*

## 1. De ‘Bomen voor het Leven’-dag

Meestal is het mistig als de auto's zich op de vroege zaterdagmorgen in de polder tot een lange sliert rijgen, de laatste zaterdag van november.<sup>1</sup> Zo ook 30 november 2002. Je kunt het voorspellen: de meeste, zo niet alle auto's zijn op weg naar de grote parkeerterreinen van het gesloten en verlaten pretpark Six Flags bij Biddinghuizen/Dronten. Daar begint een grote logistieke operatie. Vanaf de parkeerplaats (waar mobiele wc's in lange rijen gereed staan) brengen 44 pendelbussen de mensen naar het enkele kilometers verderop in de polder gelegen terrein van boswachterij Roggebotzand in Flevoland. Aan de rand van het natuurterrein zetten de bussen de mensen af. En dan meestal in stilte lopen de mensen in groepjes het terrein van het Koningin Wilhelminabos op volgens een vaste route. Er staan rolstoelen klaar, er is halverwege koffie en cake. Doel is eerst de in het jonge bos uitgespaarde centrale herdenkingsplek. Daar staat een podiumtent opgesteld met geluidsinstallatie Een bandoneonspeler<sup>2</sup> ontvangt de aangroeiende groep met weemoedige muziek. Bij de cirkel rond het beeld van Wilhelmina, de twaalf bomen en een reeks glasplaten zoeken de mensen een plaatsje. Voor een gedeelte van de ongeveer 2000 mensen zijn er klapstoeltjes neergezet. Om 11 uur, er blijven mensen aan komen lopen, begint de herdenkingsdienst. Een woord van welkom en enkel huishoudelijke mededelingen. Dan drie toespraken door de samenwerkende organiserende organisaties, het Koningin Wilhelmina Fonds, de Stichting Nationale Boomfeestdag en de Contactgroep Nabestaanden Kankerpatiënten. De korte toespraken worden gevolgd door een lied ('Heaven is a place nearby' van Lene Marlin) en het gedicht 'Een boom' van Lammy Vriesinga. Dit eerste gedeelte neemt 15 minuten. Dan worden de glaspanelen van dit jaar met de namen erop van overleden kankerpatiënten onthuld, gevolgd door één minuut stilte. Dan volgt weer een gedicht en bekijkt men de panelen, men leest de namen, of zoekt bekenden op de platen. De herdenkingsdienst die in totaal een half uur duurde is hiermee klaar. Er staan inmiddels in groen gestoken boswachters klaar die de groep nu

<sup>1</sup> Dit artikel is een geannoteerde versie van een paper dat werd gepresenteerd op het symposium *Non-confessional pilgrimage. New itineraries into the sacred in contemporary Europe*, Amsterdam, Meertens Instituut KNAW, 28 juni 2004.

<sup>2</sup> Duidelijk geïnspireerd op het 'optreden' van de Nederlandse bandoneonspeler Kraayenhof in de kerkelijke huwelijksviering van kroonprins Willem Alexander en prinses Máxima, 2.02.2002.

voorgaan naar een nabij gelegen bosperceel waar bomen geplant zullen worden. Het is een wandeling van ongeveer tien minuten, maar velen zijn slecht ter been en leggen het bospad ondersteund door vrienden en familie in een langzaam tempo af. Er wordt doorgaans zacht gepraat in groepjes, of gezwegen. De mensen vormen een lange processie. Aangekomen bij de in het jonge bos uitgespaarde open plek liggen honderden kleine boompjes met kluit klaar met tientallen scheppen. Na inlevering van een briefje (bestel- en betalingsbewijs) krijgt men een boompje en zoekt een passende plek voor de boom. Soms ver weg, soms aan de rand. Aan het boompje hangt men vaak iets, een in plastic gestoken briefje en foto, een naam, een gedichtje, een poppetje, tekening of zo. Bij elke boom zie je nu een groepje mensen, meestal familieleden, vaders, moeders, kinderen, oma's, opa's. Men blijft korter of langer bij het geplante boompje verwijlen. Rondkijkend zie je verderop het perceel waar vorig jaar de bomen werden geplant, aan de boompjes zie je de verweerde briefjes en foto's nog hangen. In plukjes keert men vervolgens terug naar de plek waar de pendelbussen al weer klaar staan en af en aan rijden naar de parkeerplaats. Daar komen de eerste auto's al weer aan voor de tweede ronde waarvan de herdenkingsdienst om 13.00 uur begint, gevolgd door een derde ronde om 15 uur. In totaal doen zo meer dan 6000 mensen mee aan dit jaarlijkse ritueel in wat ook wel het 'Kankerbos' wordt genoemd.

Deze Bomen voor het Leven-dag is een jong ritueel. In 2002 werd het voor de derde keer gehouden.<sup>3</sup> Het bosritueel is levende herinnering aan dierbaren die aan kanker zijn overleden. Het bos is genoemd naar Koningin Wilhelmina, die in 1948 het Nationaal Geschenk dat zij kreeg bij haar gouden regeringsjubileum bestemde voor de kankerbestrijding, hetgeen in 1949 leidde tot de oprichting van de huidige Nederlandse Kankerbestrijding/KWF. Staatsbosbeheer (SBH) schonk in 1999 het bos aan de toen 50-jarige KWF op initiatief van de aan SBH gelieerde Stichting Nationale Boomfeestdag (SNB). De eerste dag in 2000 was een overweldigend succes. Meer dan 12.000 bomen werden er geplant en het oorspronkelijke bosontwerp van twintig hectare moest worden bijgesteld en aanmerkelijk worden vergroot. Ook werd de dag strakker georganiseerd en gelimiteerd tot 6000 deelnemers, in drie opeenvolgende sessies. Spil van de aanleg van bos en rituele dag is de voorzitter van die SNB, Peter Derksen, die creativiteit paart aan organisatorisch talent. Het herdenkingsbos is aangelegd volgens een uitgedacht en wellicht enigszins overladen symbolisch con-

<sup>3</sup> De traditie loopt vooralsnog door in ruwweg dezelfde opzet tot en met 2004; er zijn sedert 2003 plannen de dag te verplaatsen, qua tijdstip (naar het voorjaar) en qua plaats. Men denkt aan een nabestaandendag in de Randstad (met rituele elementen) en de mogelijkheid gedurende het hele jaar het 'kankerbos' te bezoeken en een boom te planten.

cept.<sup>4</sup> Leven en dood, de levensweg van de mens vormt de leidraad. Het pad naar de centrale gedenkplaats is de levensweg, en voert naar de brug die ieder ooit over zal gaan, de scheiding tussen leven en dood. Op de Gedenkplaats staan de namen van doden die ons in de weg zijn voorgedaan. Rondom een beeldje van Wilhelmina staan in een onderbroken cirkel twaalf zogenaamde millenniumbomen (bolvormige linden), die symbool staan voor de twaalf provincies, twaalf uren, twaalf maanden, twaalf sterrenbeelden, etcetera. Midden in de cirkel staat een moerasedijk als teken dat we contact houden met onze dierbaren in herinneringen. Het pad terug symboliseert het leven dat doorgaat en waarin herinneringen aan onze dierbaren hun plaats hebben. Een aparte website ([www.wilhelminabos.nl](http://www.wilhelminabos.nl)) beschrijft uitvoerig de gedachten achter het ontwerp.

Vanaf 1999 komen elke laatste zaterdag van november nabestaanden van aan kanker overledenen herdenkend, lopend, stilzijdend en boomplantend bijeen.

Er is bij mijn weten geen onderzoek gedaan naar dit nieuw opgekomen en snel gevestigde ritueel. Ik maakte het ritueel drie keer mee (2002, 2003 en 2004), sprak met de organisatoren, had inzage in het archief met de vele dank- en steunbetuigingen en ervaringsverslagen van meestal enthousiaste dankbare deelnemers.<sup>5</sup>

In deze bijdrage wil ik enige exploratieve observaties formuleren ten aanzien van deze casus van *emerging ritual*.<sup>6</sup> Het ritueel vormt daarbij het primaire uitgangspunt, het zijn rituele observaties. Ten aanzien van deze rijke en complexe casus kies ik voor een specifieke invalshoek. Ik tracht het ritueel te benaderen via de referentie van de bedevaart/pelgrimage. Een eerste algemene rituele beschrijving wordt vervolgens op die specifieke referentie nader gezien. De bedevaart/pelgrimage-referentie zelf werk ik daartoe niet nader uit. Een verwijzing naar een lange onderzoekstraditie moge hier volstaan, evenals de notitie dat we de bedevaart/pelgrimage-referentie in algemene zin inzetten en voor dit

<sup>4</sup> Vgl. C. VAN DE BLES & L. HOLLANDER: *In het bos voor 't leven. Opdracht Staatsbosbeheer regio Flevoland/Overijssel, Opleiding Tuin- en Landschapsinrichting, Internationale Agrarische Hogeschool Larenstein te Velp* (Velp 2000; afstudeerproject).

<sup>5</sup> Ik dank hier Peter Derksen (SNB) en Karel van Koppen (KWF) voor hun royale medewerking; archiefmateriaal bevindt zich op het bureau van de SNB in Driebergen (inzake organisatie, correspondentie met reacties) en de PR-afdeling van het KWF (organisatie, reacties, incl. e-mail-archief).

<sup>6</sup> Zie voor het genre van *emerging ritual* in de context van de *ritual studies*: P. POST e.a. (red.): *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire* (Leuven / Paris / Dudley MA 2003 = *Liturgia condenda* 15) 10s en Ch. 5; R. GRIMES: 'Emerging ritual', in IDEM: *Reading, writing, and ritualizing: rituals in fictive, liturgical and public places* (Washington DC 1993) Ch. 2, 23-38 = (oorspr.) in *Proceedings of the North American Academy of Liturgy* (1990) 15-34; N. MITCHELL: 'Emerging ritual in contemporary culture', in *Concilium* 31,3 (1995) 121-129.

kader kunnen afzien van een genuanceerd onderscheid tussen bedevaart en pelgrimage.<sup>7</sup>

## 2. Rituele observaties

### 2.1. Ritueel kader

Allereerst een notitie over het rituele kader. Ik stuitte op dit ritueel in het verband van onderzoek naar actuele rituele dynamiek in Nederland, waarbij ik met name keek naar nieuw opkomende riten. Heilige plaatsen, ritueel landschap vormen daarbij een voortdurend aandachtspunt.<sup>8</sup> Het beschreven kankerbos-ritueel past in een inmiddels via overzichts- en deelstudies in beeld komende ontwikkeling van ritueel na 1950/60.<sup>9</sup> Kort gezegd worden vanaf de jaren '50/'60 (over de precieze breuklijn is onder sociale wetenschappers, cultuurhistorici en kerkhistorici nog steeds debat) een vastliggend christelijk-kerkelijk-liturgisch en profaan-seculier rituele repertoires opmerkelijk snel ontakeld, wordt in onder- en bovenstromen in de jaren '60 en '70 naar nieuwe vormen gezocht. Er is dan volop liturgisch en ritueel experiment, maar ook vooral zoeken, gemis en vacuüm. In de jaren '80/'90 kristalliseren zich nieuwe lijnen uit: er is een kleine rest van kerkelijk repertoire teruggedrongen binnen de kerkmuren, vaak toegeëigend als algemeen religieus levensritueel; aan de rand en buiten

<sup>7</sup> Samenvattend kan worden verwezen naar: P. POST, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (Leuven etc. 1998 = *Liturgia condenda* 8); P.J. MARGRY & CH. CASPERS (reds.): *Bedevaartplaatsen in Nederland 1* (Hilversum / Amsterdam 1997) Inleidend gedeelte, 8-48, over definitie: 12-18.

<sup>8</sup> Vgl. voor *ritual landscapes*: P. POST: *Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood* (Hilversum 1995 = *Liturgie in perspectief* 5); IDEM: 'Paysage rituel: la liturgie en plein air (1)', in *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 77 (1996) 174-190; IDEM: 'Paysage rituel: la liturgie en plein air (2): la visite du pape, actions de grâce pour la moisson, rites autour d'une mort subite', in *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 77 (1996) 240-256; IDEM: *Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel* (Nijmegen 2000); nu internationaal: K.E. FOOTE: *Shadowed ground. America's landscapes of violence and tragedy* (Austin 1997) en L. LARSON-MILLER: 'Holy ground: discerning sacred space in public places', in M. BARNARD, P. POST & E. ROSE (red.): *A cloud of witnesses. The cult of saints in past and present = Proceedings 19th Congress of the Societas Liturgica* (Leuven etc. 2005 = *Liturgia condenda* 18) 247-274.

<sup>9</sup> G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur* (Kampen 1999) = *Ritual in abundance. A critical reflection on the place and shape of Christian ritual in our culture* (Leuven etc. 2004 = *Liturgia condenda* 17); vgl. het 'ritueel-liturgisch panorama' in P. POST: 'Actueel panorama van ritueel-liturgische inculturatie en participatie in Nederland: schets en perspectief', in J. LAMBERTS (red.): *De actieve deelname aan de liturgie herbekeken. Honderd jaar na Pius X en veertig jaar na het Concilie* (Leuven / Voorburg 2004 = *Nikè-reeks* 50) 41-79.

de kerk is veel oud ritueel gefolkloriseerd en gemusealiseerd,<sup>10</sup> en er is nieuw opgekomen ritueel, doorgaans van het type 'feest en herdenken', doorgaans als markeren van grote levens- of crisismomenten. De grenzen tussen christelijk-kerkelijk, algemeen religieus en seculier/profaan ritueel lijken poreus geworden. In deze setting wordt devotieel ritueel zoals de bedevaart/pelgrimage herontdekt.<sup>11</sup>

## 2.2. De plotselinge onverdiende dood

Binnen dit schetsmatige panorama valt in die laatst genoemde periode van de jaren '80, en vooral '90, op hoe nieuw ritueel ontstaat rond wat ik in algemene zin aanduid als 'de plotselinge onverdiende dood'. Een reeks van aanslagen van zogenoemd zinloos straatgeweld, rampen van allerlei aard (van legionella-infectie tot explosie, vliegcrash en cafébrand), verkeersongelukken, internationaal de dood van *celebrities* zoals Princess Diana in 1997: al met al komt er rond de plotselinge onverdiende dood nieuw ritueel op dat zich opmerkelijk snel in circa 10 jaar tot gevestigd standaardritueel ontwikkelt. In een groter project naar ramp-ritueel werd hiervan in verschillende publicaties verslag gedaan.<sup>12</sup> Er is hier het opmerkelijke ritueel van de massale stille tocht, de herdenkingsdienst, graag in de openlucht, het oprichten van een *shrine* (eerst tijdelijk, later blijvend) in de publieke ruimte en een jaarlijkse herdenking. Het hele repertoire valt in algemene rituele zin op door de sterke worteling in het publieke domein en door een sterke plaats- en tijdgebondenheid. Vanaf het begin werden in dit ritueel in algemene zin en op onderdelen religieuze en liturgische elementen herkend en benoemd. Vooral de bedevaart/pelgrimage en de processie werden hier genoemd als referentie.<sup>13</sup>

## 2.3. Lotgenoten en incidentele rituele gemeenschappen

Interessant is nu te zien dat deze slachtofferriten een breder kader kennen van in diezelfde jaren '80/'90 opgekomen slachtoffer- en lotgenotengroepen en organisaties. Denk hier naast slachtoffers en nabestaanden van rampen aan rouwgroepen of patiëntenorganisaties. Inmiddels heeft elke ziekte wel een eigen

<sup>10</sup> Vgl. POST: *Het wonder van Dokkum* hst. 2.

<sup>11</sup> POST, PIEPER & VAN UDEN: *The modern pilgrim*; P. POST & L. VAN TONGEREN (red.): *Devotieel ritueel. Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en heden* (Kampen 2001 = Meander 2); POST: *Het wonder van Dokkum*.

<sup>12</sup> P. POST, A. NUGTEREN & H. ZONDAG: *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (Kampen 2002 = Meander 3); POST e.a.: *Disaster ritual*; Foote: *Shadowed ground*. Zie ook: I. STENGs: 'Ephemeral memorials against 'senseless violence'. Materialisations of public outcry', in *Etnofoor* 16,2 (2003) 26-40.

<sup>13</sup> Vgl. POST, NUGTEREN & ZONDAG: *Rituelen na rampen* sub 3.5; POST e.a.: *Disaster ritual* sub 3.5.

belangenvereniging, die behalve voor patiëntenbelangen en medisch onderzoek ook steeds vaker staan voor *coping*, trauma- en rouwverwerking. Hier spelen herdenkingsriten steeds vaker een rol. Zo komen verkeersslachtoffers jaarlijks, vaak in een kerk, herdenkend bijeen, kennen nabestaanden van de Farovliegramp in de basiliek van Laren hun jaarlijkse herdenkingsplek met monument. Aldus is er een breed scala aan *sbrines* en ritueel. Spontaan, lokaal en meestal tijdelijk zijn de vele bermmonumenten voor verkeersslachtoffers;<sup>14</sup> ontworpen door kunstenaars en centrum van jaarlijkse herdenkingsbijeenkomsten zijn de *sbrines* die rampen markeren of opgericht werden vanuit uiteenlopende groepen nabestaanden. Een actueel voorbeeld van het laatste type is het landelijke monument in Utrecht dat 16 april 2004 werd onthuld voor allen die op welke wijze dan ook omkwamen op het spoor.

Deze groepen met hun *sbrines and rites* zijn een goed voorbeeld van nieuwe gemeenschapsvorming die direct de actuele rituele dynamiek raakt. Het klassieke gemeenschapsbeeld voldoet niet langer. Dat is te statisch en te massief. Gemeenschap is evenals veel actueel ritueel gelieerd aan *events*: een gedeelde ervaring rond het *event* bepaalt de groep, de samenkomst. De gemeenschap is incidenteel, momentaan van karakter, in plaats van *community* voldoet hier misschien eerder de term *assembly*, de samengekomen, samengeroepen gemeenschap die komt en gaat, maar die niet minder gemeenschap is.<sup>15</sup> Geen kerken als sacrale plaatsen, maar *sbrines* bieden plaats en kader voor deze incidentele gemeenschappen (hoewel kerken soms als podium dienen).

Ook is er de complexe samenhang tussen individu en gemeenschap. Binnen de ritens is er gelaagdheid, soms gericht op de individuele ervaring en expressie, soms op de collectieve. De overeenkomst met de bedevaart-/pelgrimagegemeenschap springt op alle genoemde punten van gemeenschap uiteraard op voorhand in het oog.

#### 2.4. Basale rituele vormen

Dat element van de incidentele *event*-gebonden gemeenschap is direct verbonden met het rituele repertoire. Vanwege het genoemde incidentele karakter van de samenkomende groep kan slechts worden teruggevallen op een zeer algemeen symbolisch referentiekader als gedeelde symbolische horizon. Er is oud en jong, kerkelijk en niet-kerkelijk, men komt uit alle delen van het land, stand en platteland, etcetera (interessant is overigens wel de observatie dat het vooral

<sup>14</sup> Zie noot 8.

<sup>15</sup> P. POST: 'Een ideaal bevraagd: actuele kritische notities bij het adagium van bewuste actieve deelname van de gemeenschap in de liturgie', in *Tijdschrift voor liturgie* 88 (2004) 2-14, m.n. sub 4.4 p. 12s; POST: 'Actueel panorama'; L. VOYÉ: 'Het begrip participatie in de sociologie en de verwachtingen ten aanzien van liturgische praktijken', in LAMBERTS: *De actieve deelname* 105-124; A. HAQUIN: 'Het begrip 'liturgische assemblee' volgens A.-G. Martimort', in *Ibidem* 125-142.

een autochtoon Nederlands ritueel lijkt te zijn.) Vandaar dat we net als in ramp-ritueel op de Bomen voor het Leven-dag steeds dezelfde basale rituele vormen zien. Geen aan bepaalde religieuze tradities gebonden elementen, maar zeer algemene in moderne populaire muziek of poëzie gevatte beeldtaal waarin algemene archetypische symbolen als licht, boom, bloem domineren. Het handelingsrepertoire omvat lopen, stil zijn, het noemen van namen, waarbij zich inmiddels de toespraak heeft gevoegd. Opmerkelijk is het tussen haakjes te signaleren hoe die toespraak, een profaan/seculiere vorm van herdenken en markeren uit het werk- en publieke domein, zich inmiddels dominant een plaats heeft veroverd in ook het kerkelijk uitvaartritueel.<sup>16</sup>

Wat hierbij sterk opvalt is de dominantie van een element dat het bedevaart/pelgrimageritueel typeert: het lopen als primaire expressievorm. Ik laat normatieve vragen en antwoorden hier rusten: Is het een zwaktebod, een terugvallen op basale antropologische ritueel-symbolische expressievormen bij gebrek aan beter? Of juist een teken van rituele creativiteit en kracht, een ritueel teruggenoten op de basislijnen van de menselijk symboolhandelen?

Een aantal specifieke en in mijn ogen relevante aspecten werk in deze eerste rituele beschrijving kort nog apart uit.

## 2.5. Inclusieve configuratie

Een aspect dat eigenlijk al ter sprake kwam expliciteer ik graag. Het ritueel in de polder is als alle ramp- en herdenkingsritueel sterk inclusief van karakter, dat wil zeggen: gastvrij, uitnodigend, open. Recent wordt in *ritual studies*, en ook in praktisch-theologisch verband, dit punt graag uitgewerkt door ten aanzien van riten rituele configuraties van elementen van vorm en inhoud te onderscheiden.<sup>17</sup> In ons polderbosritueel hebben we te maken met een goed voorbeeld van een configuratie die zowel qua vorm als inhoud uiterst inclusief is. De teksten, de handelingen: ze zijn herkenbaar, direct toegankelijk. Geen zware klassieke muziek, geen traditionele liturgie, bijbelteksten, geen complex hermetisch spel van taal en rite. Wel is er een gelaagdheid. Die inclusiviteit betreft het algemene oppervlakteniveau. Eronder is er voor wie meer wil een meer uitgewerkt niveau. De genoemde symboliek van het bos bijvoorbeeld kent kosmische dimensies, verwijzingen naar (vermeende) Keltische boomcultus, getalensymboliek, etcetera. Maar in eerste aanleg valt of staat het ritueel daar niet mee. Het is toegift, zoals de gedichten die men na afloop op kleurige kaarten mee krijgt.

Dat het ritueel in de openlucht plaatsvindt heeft alles hiermee te maken. Het publieke domein is algemeen toegankelijk, inclusief van aard. Fenomenologisch

<sup>16</sup> L. VAN TONGEREN: 'Individualizing ritual: the personal dimension in funeral liturgy', in *Worship* 78,2 (2004) 117-138.

<sup>17</sup> Zie POST: 'Ritueel-liturgische inculturatie en participatie' 71s. Vgl. G. HEITINK & H. STOFFELS (red.): *Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijke geloven* (Baarn 2003).

onderscheidt openluchtritueel zich van nature van binnenruimtelijk ritueel. Op onderdelen contrasteert ook bedevaart/pelgrimage zich juist door haar publieke situering van binnenkerkelijk ritueel, met als grondlijn inclusiviteit versus exclusiviteit. Graag verwijs ik nog eens naar de etnologische modelstudie over pelgrimage in de Noord-Amerikaanse protestantse cultuur van Gwen Kennedy Neville waar dit aspect systematisch wordt uitgewerkt.<sup>18</sup>

## 2.6. Plaatsgebonden, shrine

De bedevaart/pelgrimage-referentie komt wel zeer expliciet aan het licht in het sterk plaatsgebonden karakter van onze casus en verwante slachtofferriten. Men komt heel nadrukkelijk bij een plek uit, die men koestert, die men vormgeeft als ritueel landschap met een centrum. Het gaat om *Holy Ground*. Het ritueel wordt sterk door deze plaatsgebondenheid bepaald. Het wordt gedragen door een ritueel, devotioneel als men wil,<sup>19</sup> gaan en komen naar de plaats. De bandbreedte van rituele plaatsen of *shrines* is – zoals bekend – groot, zoals ook de verhouding tussen de impact van de plaats en die van de tocht erheen. Er zijn de klassieke heilige plaatsen, rituele centra geladen van religieuze identiteit, Rome, Jeruzalem Mekka, Santiago Lourdes. Er zijn de nationale oorden, *shrines* die veldslagen en oorlogen markeren, nationale *events*. Er zijn de *shrines* die graven zijn van heiligen en beroemdheden, plekken waar gaten geslagen werden in naties, steden. En er zijn de spontane tijdelijke *shrines* ter gedachtenis aan ontvoeringen, moorden, ongelukken. Sommigen gaan inmiddels nog verder en gebruiken *shrine* en *place of pilgrimage* meer metaforisch als aanduiding van elke plek die trekt, die interessant is: pretparken, *shopping malls*, vakantieoorden.<sup>20</sup> In de recente editie van de *Theologische Realenzyklopädie* zien we dat opmerkelijk terug als in het omvangrijke lemma ‘Wallfahrt’ de opbloei van bedevaart/pelgrimage in de moderne tijd wordt doorgetrokken enerzijds naar door religieuze groepen gedragen *events* als Wereldjongerendagen en anderzijds naar *events* op gebied van muziek-, media- en sportcultuur.<sup>21</sup>

## 2.7. Maakbaar en daadwerkelijk

Onze casus valt qua plaatsgebonden ritueel op door het aspect van maakbaarheid. Het lijkt in dit opzicht een typisch Nederlandse en moderne plaats en

<sup>18</sup> G. KENNEDY NEVILLE: *Kinship and pilgrimage. Rituals of reunion in American Protestant culture* (New York / Oxford 1987).

<sup>19</sup> Ik gebruik hier ‘devotioneel ritueel’ als equivalent voor volksreligieus ritueel of rituele volkscultuur, vgl. POST & VAN TONGEREN: *Devotional ritual*, Inleiding.

<sup>20</sup> Vgl. H. DE DIJN & W. VAN HERCK (red.): *Heilige plaatsen. Jeruzalem, Lourdes en shopping malls* (Kapellen / Kampen 2002).

<sup>21</sup> *Theologische Realenzyklopädie* XXXV (2003) 408-432: ‘Wallfahrt/Wallfahrtswesen’ I-VI, m.n. VI ‘Praktisch-theologisch’ (A. GERHARDS) 431-435.



ritueel. Die maakbaarheid kent verschillende dimensies. Het is geen ritueel dat wordt gevonden, dat de traditie of bovennatuur ons aanreikt. Het is ontworpen, bedacht. Dat spreekt met name sterk uit de plek. Die is uitgezocht en ontworpen, gemaakt. Het ritueel voegt zich daarin. In het begeleidende foldermateriaal wordt keer op keer benadrukt dat de mensen in het ritueel (en dan natuurlijk met name via het planten van een boom) de plaats zelf mede vormgeven. De dimensie van maakbaarheid is aldus verbonden met de 'doedimensie' van de rituele handeling. In modern herdenkingsritueel zien we dit verdurend: mensen willen iets doen, willen handelen. Daarom het aansteken van lichtjes, het lopen vooral ook, het planten van een boom. Herdenken wordt aldus 'daadwerkelijk'.

## 2.8. *Rite de passage*

Behalve de rituele referentie van de bedevaart/pelgrimage is er die van de *rite de passage*.<sup>22</sup> Eigenlijk is het meer dan een referentie. De Bomen voor het Leven-dag en de genoemde verwante ritën rond een plotselinge onverdiende dood zijn *rites de passage*. Ik laat de belangrijke vraag of we de klassieke etnologische genre-aanduiding *rite de passage* met alle liminale theorievorming eromheen nog zomaar kunnen toepassen op onze levensriten in het midden (welke overgangen worden er eigenlijk gemarkeerd? Welke rollen zijn er in het spel? Hoe verhouden zich theoretisch-hermeneutisch classificatie en interpretatie?),<sup>23</sup> en signaleer slechts in weer algemene zin dat het gaat om levensriten, meer speciaal om een vorm van dodenritueel.<sup>24</sup> Zoals veel, misschien wel alle, bedevaart/pelgrimage-ritueel vormen van dodenritueel zijn, is onze casus een vorm van herdenkingsritueel waarin de dode centraal staat. Het maakt deel uit van een breder geheel aan ritën rond de plotseling dood. Het zijn de nabestaanden die samenkomen. Ik werkte dit punt nader uit in het kader van een project naar ritën na rampen, en wees er op hoe dit soort nieuw opgekomen herdenkingsritueel aansluit bij behoeften aan vormgeving van een *rite de passage* in onze cultuur.<sup>25</sup> Men zoekt naar inductief, gevarieerd en uiteengelegd repertoire. Rituelen markeren *events* als geboorte, huwen, sterven, kanaliseren menselijke ervaringen en gevoelens

<sup>22</sup> Vgl. POST e.a.: *Disaster ritual* 264-268; POST, NUGTEREN & ZONDAG: *Rituelen na rampen* 244s.

<sup>23</sup> Dit is het thema van een samen met de Radboud Universiteit door het Liturgisch Instituut georganiseerd symposium (Nijmegen 25 febr. 2005). Vgl. R. GRIMES: *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage* (Berkeley etc. 2000); J.-Y. HAMELINE: 'Les Rites de passage of Arnold van Genep', in *Studia Liturgica* 33 (2003) 129-150; vgl. ook: R.J. BRANCATELLI: *Pilgrimage as rite of passage* (Mahwah N.J. 1998) (hoewel geschreven als een praktische handleiding voor jeugdpastoraat).

<sup>24</sup> Vgl. A. GERHARDS & B. KRANEMANN (red.): *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (Leipzig 2002 = Erfurter Theologische Schriften 30).

<sup>25</sup> Zie noot 23.

op die cruciale assen van het leven. In onze cultuur zijn die rituele markeringen evenwel zelf vaak tot *events* geworden. In een geconcentreerde rite moet alles in één keer gebeuren. Terwijl vroeger *rites de passage* zeer complex in de zin van samengesteld en uiteengelegd waren. Treffend is hier het beeld van een wilde rivier die wordt gekanaliseerd door van sluis naar sluis te gaan. Riten zijn de sluizen. Naast de uitvaart, begrafenissen of crematie, zoekt men andere parallelle vormen, ervoor, erna. Uit gesprekken in de bus en tijdens het lopen heb ik sterk de indruk dat vele deelnemers aan de Bomen voor het Leven-Dag uit de regio komen, uit reformatorisch Overijssel bijvoorbeeld, en dat het bomenritueel moeiteloos niet-concurrerend een aanvulling is op kerkelijk ritueel. Ook hoorde en las ik in de reacties opmerkelijk vaak de verwijzing naar het onbevredigende crematieritueel.

## 2.9. Emoties en motieven

Als laatste rituele notitie past de vraag naar de motieven: Wat beweegt de mensen? Indirect kwam die vraag natuurlijk de hele tijd al aan de orde, maar ik wil ook meer expliciet mogelijke motieven, of motiefclusters op een rij zetten. De rituele beschrijving gaat hier over in de fase van analyse en interpretatie. Ik doe dat in nauwe aansluiting op een interessant project van mijn collega in Berkeley, prof. Lizette Larson-Miller die in een project rond rituele ruimte ten aanzien van moderne herdenking-*shrines* in het publieke domein een reeks motieven benoemde.<sup>26</sup> Voor de Bomen voor het Leven-Dag verbind ik haar bevindingen met die van het al eerder genoemde rituelen na rampenproject.

### (a) Solidaire gemeenschap

Allereerst is er solidariteit. Men wil expressie geven aan een gevoel van compassie. Ik kan verder volstaan met de verwijzing naar hetgeen we al zeiden over moderne rituele gemeenschappen.

### (b) Gedenken

Vervolgens is er de notie van herdenken, stilstaan bij, herinneren; men wil de dode niet vergeten. De familie staat letterlijk bij de dode stil, put hieruit ook hoop en troost. Opmerkelijk is hier het terugkerende element van de dode als martelaar die wordt herinnerd, als strijder die een tevergeefse strijd streed; het bos wordt in dit perspectief 'het ereveld voor mensen die tevergeefs tegen kanker hebben gevochten'. Herinneren is hier de centrale rituele act.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> LARSON-MILLER: 'Holy ground'.

<sup>27</sup> Hier kunnen m.n. oorlogsmonumenten als internationaal wijd verspreide traditie van monument en ritueel worden genoemd. De glazen platen met de namen van de aan kanker overledenen zijn ontleend aan die traditie. Een veel aangehaald indrukwekkend voorbeeld is het *Vietnam Memorial* in Washington DC; zie NUGTEREN in POST e.a.: *Disaster ritual* 145-147; T. WALTER: 'War grave pilgrimage', in I. READER & T. WALTER (red.): *Pilgrimage in popular culture* (Houdmills etc. 1993) 29-62.

**(c) Angst en hoop**

Verhuld en onverhuld speelt er voorts een cluster van wat mensen wel benoemen als negatieve gevoelens aan de ene, en uitzicht aan de andere kant. Te denken valt hier aan onbegrip, wanhoop, lijden, woede, de onrechtvaardigheid van de dood en het kwaad dat onschuldige mensen treft, schuld ook, en soms wraak. Corresponderende rituele noties zijn hier bezwering, boete en verzoening. Larson-Miller spreekt hierbij ook van *the need for reassurance*. Onder andere speelt hier bij de deelnemers het besef dat ziekte, dood, onheil zo maar iedereen kan overkomen; participatie aan herdenkingsritueel, het bezoeken van het kankerbos fungeert als soort van *reality check*.

Maar tegelijk is er hoop, uitzicht; door er te zijn, door te getuigen en te herdenken hoopt men op het goede, op heil en heling, voor de dode zelf, voor de nabestaanden.

**(d) Opgaan in iets groters**

Belangrijk is de cluster van motieven die Larson-Miller in algemene termen benoemt als *a desire to engage in something larger than oneself*. Deze cluster kan vele vormen aannemen. Het kan gaan om de genoemde incidentele, solidaire gemeenschap, waarin een individu een breder kader krijgt; het kan gaan om de helende werking van aandacht, daarom is de aanwezigheid van media bij herdenkingsdiensten zo belangrijk voor deelnemers, en aantallen. Maar het kan ook religieuze en kosmische dimensies krijgen: het opgeroepen en gekoesterde gevoel om deel te zijn van een groter geheel. De liederen en gedichten zinspelen hier vaak op, het bos en de natuur als locus roepen dit op, de ene minuut stilte waar men plots de wind hoort ruisen, vogels hoort zingen, de boom als kernsymbool, geworteld in de grond groeiend tot in de hemel. Ik denk hoe dan ook dat onze casus sterk 'religieus' bepaald is, maar in algemeen-religieuze zin.<sup>28</sup>

**(e) 'Ik moest dit doen ...'**

Tot slot is er de sterke behoefte – weer in de woorden van Larson-Miller – *to be at this place* en deze handelingen te verrichten. Ik sprak reeds over de plaatsgebondenheid en de 'daadwerkelijke' dimensie van het ritueel. Mensen benoemen dit soms zeer expliciet: 'Ik weet niet waarom: maar ik moest hier vandaag naar toe, ik moest hier zijn, ik moest dit doen'.

Zie hier heel attenderend een reeks motieven die eigenlijk nauw verbonden zijn met emoties. Bekende algemene emoties zoals verdriet en troost liggen hier besloten. Het zijn alle herkenbare motieven, de tegenstelling religieus en niet-religieus wordt hier eigenlijk overstegen. Ze keren alle terug in ons project naar ramp-herdenkingsritueel en ze liggen ook sterk aan tegen bekende motiefclusters in bedevaart/pelgrimage-onderzoek. Aan die bedevaart-/pelgrimagerereferentie wijd ik mijn slotparagraaf.

<sup>28</sup> We vinden hier verwijzingen naar (een) leven na de dood.

### 3. Slot: pelgrimage als rituele referentie

Bedevaart/pelgrimage was in mijn verhaal voortdurend aanwezig. Er was nooit sprake van een regelrechte identificatie, maar steeds van een rituele referentie. Dat gebeurde bewust. Ik zette niet expliciet in op de kwestie die in vele essays en journalistieke behandelingen van dit soort nieuwe rituelen wordt gesuggereerd, namelijk het verschil tussen klassieke religieuze bedevaarten/pelgrimstochten en dit soort nieuw opgekomen plaatsgebonden rituelen. Vanuit die vraag wordt immers de aandacht meteen sterk gericht op het bedevaart-/pelgrimage-ritueel, op wat kenmerkend is voor een bedevaart-/pelgrimage en de van daaruit voortkomende identificatie (en daarmee interpretatie) van het nieuwe ritueel. Het bedevaart-/pelgrimage-onderzoek laat zien hoe dit maar al te vaak ten koste ging en gaat van de aandacht voor de feitelijke rituele *performance*, voor het primaat van de eigen unieke rituele identiteit van elk ritueel.<sup>29</sup> Daarom leg ik een ander accent, stel de rituele casus centraal en breng daar wat ik noem de 'bedevaart/pelgrimage-referentie' in als comparatief heuristisch analytisch instrument. Met bedevaart/pelgrimage wordt in de zin van rituele fenomenologie en theorievorming een bepaald repertoire opgeroepen, net zoals met *rite de passage* (zie boven). Uitgaande van het primaat van de unieke feitelijke rituele handeling (uiteraard in antropologische en culturele context) en de descriptie, analyse en interpretatie daarvan kunnen referenties zoals bedevaart/pelgrimage worden ingezet. De vraag is dan niet zozeer of de Bomen voor Leven-Dag een vorm van niet-confessionele postmoderne bedevaart/pelgrimage is, maar eerder hoe we dat ritueel mede met behulp van de bedevaart-/pelgrimage-referentie kunnen beschrijven, analyseren en interpreteren. Ik meen dat de referentie uiterst hulpvol is in dat opzicht zoals Gwen Kennedy Neville en Lizette Larson-Miller voor verwant ritueel laten zien.

Tot slot toch kort die vraag naar overeenkomst en verschil, naar in hoeverre de Bomen voor het Leven-Dag wel of niet als een bedevaart/pelgrimage kan worden gezien. Ik zie dan bepaalde verschillen van accent en dan vooral op het niveau van de mythe. Met 'mythe' bedoel ik het verhaal bij het ritueel, bij de heilige plaats, bij de symbolen en rituelen daar. De mythe is het verhaal waardoor ingezette rituelen en symbolen op hun plaats vallen, worden geëxegeseerd in woord en handeling. Bij christelijke bedevaarten en pelgrimstochten is dat het verschijningsverhaal van Maria, een genezingsverhaal, het wonderverhaal van de heilige, de dood van de martelaar. Verhalen die uiteindelijk verbonden worden met de mythe van lijden, sterven en opstanding van Christus. Zo'n uitgewerkte mythe klinkt niet in het polderbos, wel het verhaal van deze en gene dode, zijn/haar leven en sterven en de ongearticuleerde hunkering naar een breder verband van dat leven en sterven en uiteindelijk hoop, uitzicht. Die

<sup>29</sup> Ik denk hier o.a. aan Turneriaanse concepten als liminaliteit, *structure*, *anti-structure* en *communitas* en dat van conflicterende religieuze regimes van Mart Bax.

hoop wordt bemiddeld door de handeling, door de idylle van bos en natuur, door de solidariteit van de incidentele gemeenschap. Dat er verschil is tussen de uitgewerkte christelijke mythe van de bedevaart/pelgrimage en de algemene mythe van angst en hoop met elementen van natuur en mens lijkt op het niveau van de gepresenteerde mythe duidelijk, maar is op het niveau van de rituele toe-eigening, ervaring en beleving minder evident. Bedevaartonderzoek maakt dat op zijn minst aannemelijk, zoals vanaf de vroege kerk pelgrimage onder de verdenking staat niet geënt te zijn op de onversneden christelijke mythe.<sup>30</sup> De normatief-theologische vraag naar het authentieke christelijke gehalte van pelgrimsriten laat ik hier graag rusten, wél is er de belangrijke vraag naar het religieuze gehalte van onze casus. Ik zou me hierbij er voor zou willen hoeden al te zeer te schermen met oordelend spreken over vaag geloof in 'ietsisme'.<sup>31</sup> Hoe algemeen en ongearticuleerd ook, de zojuist genoemde clusters van motieven en emoties weerspiegelen een authentiek algemeen religieus verlangen. In het bosritueel vinden grote groepen mensen een adequate rituele expressie die – zo valt te vermoeden – moeiteloos aanvullend en niet-concurrerend een plek krijgt naast christelijk kerkelijk ritueel. De precieze verhouding tussen kerkelijk-liturgisch en dit nieuw opgekomen algemeen religieus ritueel zou overigens een aparte interessante studie vragen.

Wat betreft de mythe dringt zich nog een onderscheid tussen de klassieke confessionele bedevaart/pelgrimage en onze casus op. Wat mij vooral opvalt qua eerste uiterlijke verschijning is de maakbaarheid van onze casus. We wezen er al eerder op. Het stichtingsverhaal – als je dat al zo kunt noemen – is planmatig en zakelijk. Het bos, elk pad, elke boom, elke struik is ontworpen, de symboliek is bijeen gezocht uit tradities en culturen. Het Kankerfonds steunt een traject van *coping* en rouwverwerking, Staatsbosbeheer laat maatschappelijk relevant ondernemen zien, en de Stichting Boomfeestdag zet een lange traditie van Koningshuisbomen, herdenkingsbomen, geboortebomen voort in een kankerbos.<sup>32</sup> Ritueel, inclusief plaats en tijd, is hier gemaakt en niet gevonden.

<sup>30</sup> Vgl. hier het Romeinse *Directorium over volksvroomheid en liturgie: principes en richtlijnen* (Zeist 2003 = Liturgische Documentatie 2) (oorspr. *Directorio su pietà popolare e liturgia: principi e orientamenti* (Vaticaanstad 2002)); vgl. P. POST: 'Het Directorium over volksvroomheid en liturgie. Drie evaluerende notities', in *Tijdschrift voor theologie* 44 (2004) 386-407.

<sup>31</sup> Vgl. met een sterk accent op ritueel: de 'Alfrinklezing' 2004 door Ger Groot: G. GROOT & F. MAAS: *Geloven en geluk. Over het krediet van een religieuze cultuur* (Vught 2004) m.n. 14s.

<sup>32</sup> NUGTEREN: 'Monuments', in POST e.a.: *Disaster ritual* 148-151; vgl. parallelle traditie om bomen te planten tegen (sic) kanker in Vlaanderen sedert 2003, het zgn. *Kom op tegen kanker-bos*, georganiseerd door de Vlaamse Liga tegen Kanker in samenwerking met de Vereniging voor Bos in Vlaanderen. Dit initiatief is duidelijk ontleend aan de Nederlandse Bomen voor het Leven-dag, maar is toch meer een algemeen boomplantweekend zonder het uitgewerkte en plaatsgebonden rituele karakter van het Nederlandse voorbeeld.

De plek is gekozen vanwege de mogelijkheid een ‘bos op de groei’ te hebben, en ook is er de relatief centrale ligging, aanwezige parkeerfaciliteiten, etcetera. Plaats hiertegenover het klassieke verhaal over het ontstaan van heilige plaatsen en hun ritën, dan gaat het juist andersom om het vinden en niet om de maakbaarheid. Treffend zien we dat in de laatste roman van David Guterson, *Our Lady of the Forest*, dat ook over een bos als pelgrimsplaats gaat.<sup>33</sup> Het boek schetst het verhaal van hoe een in verval geraakt Amerikaans houthakkersdorpje overvallen wordt door een Mariaverschijning; de sheriff en lokale priester zitten met de handen in het haar door de plotseling massaal toegestroomde pelgrims: er zijn geen parkeerplaatsen, geen bospaden, geen toiletten. Plaats en rite dienen zich aan, ze worden ontdekt, gevonden door een goddelijke, bovennatuurlijke vingerwijzing.

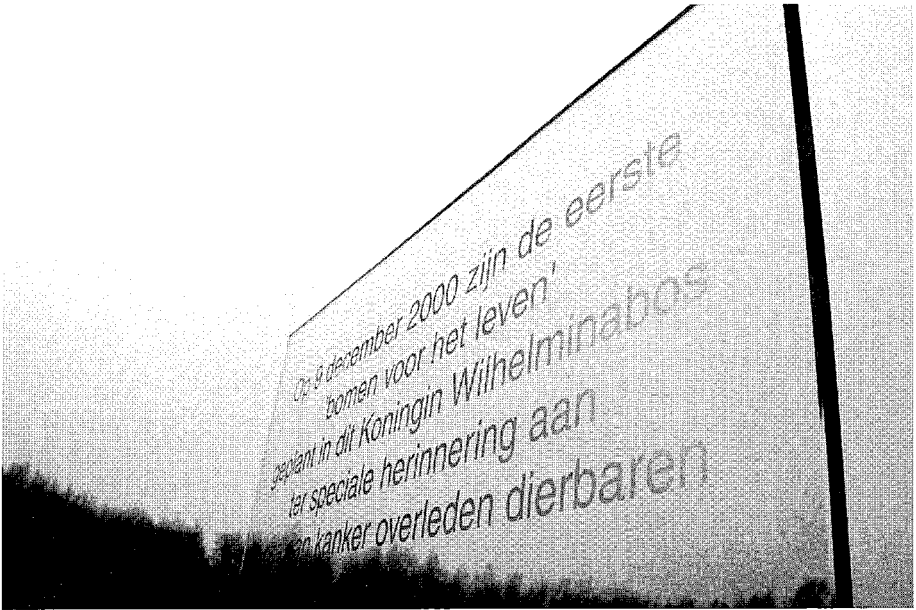
Maar ook hier is er bij nader toezien minder verschil dan op het eerste gezicht lijkt. Guterson laat je achter de schermen van het heil kijken, en suggereert aan het slot dat er minder bovennatuurlijke sturing en meer menselijke planning in het spel is. Handige omstanders van de zieke, verslaafde zieneres alsmede paddestoelen en drugs maakten, construeerden de stem van de Moeder Gods en het heilig woud. Dus blijft de vraag naar overeenkomst en verschil.

### Summary

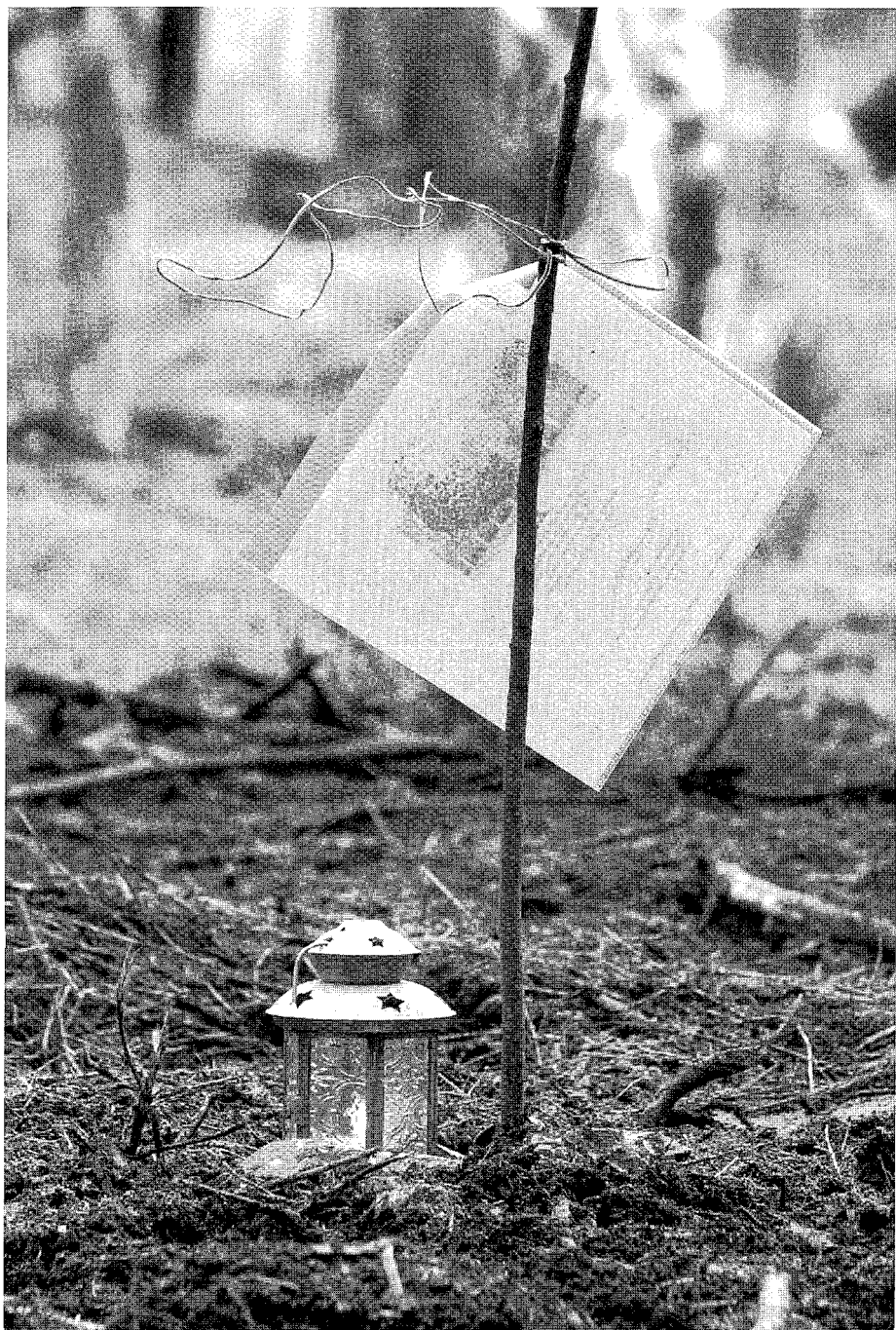
In the Netherlands the ‘Tree for Life Day’, which was organised for the first time in 2000, represents a living memorial to loved ones that have died from cancer. Since 2000 the next of kin of cancer victims come together on the last Saturday of November to commemorate by walking, being silent and planting trees in a young forest. In this contribution the author formulates a number of exploratory observations on this example of an emerging ritual. The pilgrimage reference is used, directly and indirectly, as an analytical instrument.

Paul Post is hoogleraar Liturgiewetenschap en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg en directeur van het aldaar gevestigde Liturgisch Instituut. Correspondentieadres: Theologisch Faculteit Tilburg, Postbus 9130, 5000 HC Tilburg; p.g.j.post@uvt.nl.

<sup>33</sup> D. GUTERSON: *Our Lady of the Forest* (New York 2003); Nederlandse vertaling: *Onze Lieve Vrouw van het Woud* (Amsterdam 2003).



- 1 Glasplaat in het Wilhelminabos. © KWF Kankerbestrijding
- 2 Kindje wijst naam op naamplaat aan. © KWF Kankerbestrijding



3 Net geplante boom met aandenken. © KWF Kankerbestrijding



## de liefste naam

de liefste naam,  
ik wil haar zeggen  
schrijven, horen  
schreeuwen en  
zachtjes fluisteren  
in de nacht

hoor mijn roepen  
zie mijn zwijgen  
droog mijn tranen die  
onophoudelijk stromen  
ik spreek je aan  
met de liefste naam

liesbeth de kat

4 Een van de gedichten van Liesbeth de Kat op een glasplaat in het Wilhelminabos.  
© KWF Kankerbestrijding

27-2	Hans van Kampen	21-5	Jan Scholten-Lubbe	17-8	Wierske
28-2	Sofie Versteeg	22-5	Dhr. Arend Dijk	20-8	Dirk Sloot
28-2	Trees van Laar-Kazmierczak	23-5	Jan van Egmond	21-8	Jan v.d. P.
1-3	Gerrit Ebberts	24-5	J.G.A. de Bont	23-8	Gerardus F.
1-3	Jozef Nelliëstijn	25-5	B. Lamot	24-8	Dhr. N. van
2-3	Adrie Zuiddam	25-5	Dhr. Donders	25-8	G. v. Norel
5-3	Anna Kuppens-Arkeveld	25-5	F. Scholten	26-8	M. v.d. Ven
6-3	A.P. Keuter-de Heiden	25-5	Krijna Speelman-van Eijk	31-8	Bastiaan Mudd
6-3	Hendrik Jan Nieuwenhuis	27-5	Grada Vedder	31-8	Martin Mollema
7-3	Mien Bodman-v.d. Berg	27-5	José Lemmens	9	Johan ter Donke
9-3	Femie Janssen-Rondhuis	28-5	Zier van der Zwan Sr.	9	Gerda Kagenaar
10-3	A.J. Meyer-Westdorp	29-5	G. Delleman	1-9	Christy Vreeburg
13	Antoon Jonkers	29-5	M.J. Moog-Loonstijn	1-9	Elly Siebenheller-Bu
13	M.A. Ouwens	30-5	J. Koers	1-9	Heleen Diselkoen
	Tante Truus Berkhout-den Braber	30-5	P.J. Steltenpool	1-9	Mark Loman
	Rinske Jongma	6	Ida Marie Kriesz	2-9	Jeff de Graaf
	Janneke van Giersbergen	2-6	Maike P. Borremans-Bor	3-9	Marty Verdaasdonk
	Anda van Dijk	4-6	H.M. Batenburg	6-9	Geertruida H.
	Wetsloot	4-6	Loet Driessen	7-9	Cor S.
	P. Schoenmaker	5-6	Mevr. J. Schmitz-den Boer	7-9	
	Jong	7-6	Alte Touwslager		
	is Wijnsma				
	ischer				
	Demaret-Trel				
	oning-Billa				
	km				

5 Glasplaat met namen van dierbaren voor wie een boom is geplant.  
 © KWF Kankerbestrijding