

Rituele dynamiek in liturgisch perspectief: een verkenning van vorm, inhoud en beleving¹

Paul Post

1. Ter opening

Postmoderne kapel met babco

De Hogeschool West-Brabant in Breda betrok in 1995 nieuwbouw aan de rand van de stad. In de catacomben van het schoolgebouw is plaats ingeruimd voor 'geen kapel', voor een stiltecentrum, een moderne, of nog beter: postmoderne, rituele ruimte. De opening vond plaats via een overvol programma ván en vooral óver moderne rituelen.²

¹ Dit artikel is een geannoteerde versie van het referaat gehouden op het symposion 'Rituelen in nieuwe contexten', gehouden op de Faculteitsdag, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Nijmegen, 7 maart 1996; het lezingkarakter is grotendeels gehandhaafd. Eerder verkende ik op soortgelijke wijze de rituele markt, vgl. lezing op het symposion 'Over leven de rituelen' Breda, Hogeschool West-Brabant i.s.m. de Thomas More Academie, 7 nov. 1995; P. POST: Goede tijden, slechte tijden: devotionele rituelen tussen traditie en moderniteit, in P.J. MARGRY (red.): *Goede en slechte tijden. Het Amsterdamse Mirakel van Sacrament in historisch perspectief* (Aerdenhout 1995) 62-80. Zie ook P. POST: Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11 (1995) 1-30. Aanvankelijk lag het in de bedoeling de referaten van het symposion te publiceren in een bundel. Door omstandigheden kwam dat er niet van; om toch aan de vraag om publicatie van de lezingen te voldoen, worden drie jaar na dato in deze aflevering van het *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* de lezingen van Post, Van Uden en Scheer gepubliceerd. Op onderdelen zijn ze geactualiseerd. Na 1996 verkende ik inmiddels op tal van plaatsen de dynamiek op de rituele en liturgische markt nader. Daarvan noem ik expliciet J. PIEPER & P. POST: Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijks sluiting: een onderzoeksvoorstel, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) 136-163; P. POST: Alle dagen feest; of: de ritencrisis voorbij. Een verkenning van de rituele markt, in P. POST & W.M. SPEELMAN (red.): *De Madonna van de Bijenkorf. Bewegingen op de rituele markt* (= Liturgie in perspectief 9) (Baarn 1997) 11-32, met ruime literatuuropgave op 29-32; P. POST, J. PIEPER & R. NAUTA: Om de parochie. Het inculturerende perspectief van rituele marginaliteit. Verkenning van een onderzoeksperspectief, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14 (1998) 113-140. Zie ook het korte essay P. POST: Het rituele perspectief, in A. VAN HARSKAMP e.a.: *De religieuze ruis in Nederland. Thesen over de versterving en de wedergeboorte van de godsdienst* (Zoetermeer 1998) 47-55.

² Vgl. het in noot 1 genoemde symposion 'Over leven de rituelen'. Zie voor stiltecentra nu J. KROESEN: Stiltecentra, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13 (1997) 93-134.

Ook de architect-uitvoerder van de ruimte was gevraagd iets te onthullen over het bouwontwerp. Hij vertelde over het zoekproces met de beide studenten-pastores naar passende symbolen, hoe gezocht werd en gevonden: een kluwen aan symbolen van vreemde culturen, maar ook: fontein, water, licht, kleuren, stilte en geluid. Ook bleek dat het pastorale team hem zelf had uitgedaagd een symbolische bijdrage te leveren. De bouwkundige gaf toe toen enigszins onthand te hebben gestaan. Uiteindelijk kwam hij uit bij de bahco, een stuk gereedschap, de bekende universele schroefsleutel, en zo is er in die Brabantse 'postmoderne kapel' op een der stoelen het 'symbool' van de bahco te vinden, en hoorden we het kleine verhaal achter dit symbool.

Opzet en aard betoog

Die middag daar in Breda drong zich aan mij vooral de ervaring van dynamiek, van rituele en liturgische beweging op. De rituele markt blijkt volop in beweging. Die markt wil ik nu nader verkennen. Ik doe dat vanuit de liturgiewetenschap, en wel op zo'n wijze dat mijn verkenning van de rituele markt indirect tevens een illustratie is van een open wijze van liturgiewetenschap-beoefening. Die openheid geldt zowel de zogenoemde rituele studies³ als de meer kritisch normatieve en op de liturgische praxis betrokken theologie van de liturgie, die de sacramententheologie insluit.⁴

³ Zie voor de 'ritual studies' exemplarisch T. JENNINGS: *Ritual studies and liturgical theology. An invitation to dialogue*, in *Journal of ritual studies* 1 (1987) 35-56; D. STRINGER: *Liturgy and anthropology. The history of a relationship*, in *Worship* 63 (1989) 503-521; R.L. GRIMES: *Beginnings in ritual studies* (Washington DC 1982); R.L. GRIMES: *Ritual criticism. Case studies in its practice, essays on its theory* (Columbia 1990); R.L. GRIMES: *Reading, writing, and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical, and public places* (Washington DC 1993); C. BELL: *Ritual theory, ritual practice* (Oxford/New York 1992); B. BOUDEWIJNSE: *The conceptualization of ritual. A history of its aspects*, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11 (1995) 31-56; M.B. AUNE & V. DEMARINIS (red.): *Religious and social ritual. Interdisciplinary explorations* (Albanay New York 1996); R.A. RAPPAPORT: *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge 1999); vgl. ook het weinig opgemerkte: K. FLANAGAN: *Sociology and liturgy. Re-presentations of the holy* (Houndmills/London 1991) en algemeen: *Journal of Ritual Studies* (1987ss.).

⁴ Een goed voorbeeld van dit genre van rituele en liturgische verkenningen vind ik het werk van Arno Schilson. Zo peilde hij de afgelopen jaren achtereenvolgens met name de wereld van de 'nieuwe religiositeit' (New Age e.d.), van entertainment en media, theater en musicals. Als voorbeelden noem ik A. SCHILSON: *Das neue Religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung?*, in *Liturgisches Jahrbuch* 46,2 (1996) 94-109; A. SCHILSON: *Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren? Die Verantwortung der Liturgie angesichts des 'Medienreligiösen'*, in *Stimmen der Zeit* 8 (1996) 534-546; A. SCHILSON: *Musicals als Kult. Neue Verpackung religiöser Symbolik?*, in *Liturgisches Jahrbuch* 48 (1998) 145-167. Ook wijs ik op de verkenning van tendenties door de sociologe Voyé, L. VOYÉ: *Uitwissing of nieuwe legitiematie van de*

Dragende en achterliggende gedachte hierbij is dat de actuele liturgiewetenschap, waar het uiteindelijk gaat om de perspectieven van liturgische inculturatie, de *liturgia condenda* en de identiteit van christelijke ritualiteit en sacramentaliteit, niet beoefend kan worden zonder een brede, open en integrale contextuele benadering. Een voortdurend verkennen van de zogenoemde rituele markt waar de christelijke liturgie onderdeel van uitmaakt is een wezenlijke onderzoeksfase. Dat contextuele perspectief vormt de inzet van dit artikel. Daarom ook wordt in algemene zin gesproken van ritueel of ritualiteit (de liturgie dus in- of ook: omsluitend) of van ritueel en liturgie. Een verdere uitwerking van het liturgiewetenschappelijk onderzoeksdesign dat mij hierbij voor ogen staat, of van het genoemde dragende perspectief van de inculturatie laat ik hier achterwege. Voldoende is hier te wijzen op het liturgische perspectief van de rituele verkenning. Ik richt mij in het vervolg met name op een verkenning van actuele tendenties van rituele dynamiek.

Ik benadruk overigens vooraf het genre dat ik hierbij hanteer: geen proeve van rituele of liturgische empiriek⁵, geen uitgewerkt onderzoeksverslag, maar een verkenning, een exploratie van bewegingen. De verkenning geschiedt niet *at random* of intuïtief, maar sluit aan bij een reeks van lopende of geplande grotere of kleinere onderzoeksprojecten.⁶ In mijn verkenning presenteer ik eerst drie diagnoses met betrekking tot de rituele en liturgische situatie, die ik vervolgens verbind met de drie klassieke niveaus uit de ritenstudie: vorm, inhoud, ervaring en beleving.

2. Drie diagnoses

Hierboven riep ik rond rituelen het beeld van dynamiek en beweging op. Dat is een ander beeld dan hetgeen tot voor kort wel opgeld deed in studies over heden en toekomst van riten en liturgie. Vaak immers viel - en valt nog steeds - in het kader van spreken over rituele en liturgische verandering het woord 'crisis'. Met betrekking tot de diagnose van de rituele/liturgische situatie kunnen kortweg drie lijnen worden onderscheiden:

volksreligie? Een sociologische benadering, in J. LAMBERTS (red.): *Volksreligie, liturgie en evangelisatie* (= Nikè-Reeks 42) (Leuven/Amersfoort 1998) 129-152.

⁵ A. SCHEER, Liturgische empiriek, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 6 (1990) 83-90.

⁶ Ik noem hier een reeks projecten uit het landelijke onderzoeksprogramma van het Liturgisch Instituut naar achtereenvolgens: liturgie-buiten, stiltecentra, kerkbouw, eerste communie, huwelijk, gregoriaans, de vitale parochie, bedevaart en pelgrimage, feestcultuur.

2.1. Crisis en verdamping

Een eerste lijn concentreert de aandacht op de afname van de vraag naar de kerkelijke rituelen en zoekt aansluiting bij de seculariseringstheorieën.⁷ Als geloof en kerk minder belangrijk worden voor het leven van de mens, dan moet dat ook gelden voor de daarbij behorende religieuze en kerkelijke rituelen. Sommige auteurs gaan nog verder en wijzen op een afnemend vermogen van de westerse mens om überhaupt zin en waarde aan rituelen toe te kennen en zich te verliezen in ritueel handelen. Er zou sprake zijn van rituele armoede, van verdamping van riten en aldus van een ritencrisis. Vooral in kerkelijke kaders was en is deze diagnose dominant: steeds weer klonk en klinkt de jammerklacht over lege kerken.

Ik werk deze diagnose verder niet uit. Een nadere uitwerking zou vooral gericht moeten zijn op nuancering ervan. Ik merk slechts op dat er vele onderzoekers de diagnose laten gelden voor een bepaalde periode (bijvoorbeeld de jaren zestig en zeventig) en niet massief poneren voor *de* (post)moderniteit.

2.2. Compensatiehypothese

Genuanceerder is het beeld dat de zogenoemde compensatiehypothese biedt. Beweging is hier niet langer louter verdamping en crisis. Hier komen ook rituele en liturgische vernieuwingen in het vizier. Men ziet nieuwe riten als wegen van reactie, als wegen om compensatie te bieden voor ontstane rituele en liturgische leegten, of als onbetaalde rekeningen van verander(en)de kerkelijke riten. Men gaat er van uit dat het gevoel verlost te zijn van de traditionele rituelen stilaan omslaat in een gevoel van gemis en leidt tot pogingen dit gemis op te vullen. Deze these werd en wordt vaak verbonden aan de liturgische vernieuwing sedert Vaticanum II, het concilie van de rituele boekhouders. Gewezen wordt dan bijvoorbeeld op de zintuigelijke verschraling van het repertoire: de bloei van allerlei vormen van feestcultuur, van devoties en New Age-riten worden in het spoor van Lorenzer en anderen gezien als compenserende reacties.⁸

⁷ Ik herneem hier de schets die wordt geboden in PIEPER & POST: Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting.

⁸ A. LORENZER: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Frankfurt a.M. 1981); met name ten aanzien van volksreligieuze rituele repertoires ontmoet men (vormen van) de compensatiehypothese, zie hiervoor P. POST: Religious popular culture and liturgy. An illustrated argument for an approach, in: *Questions liturgiques/Studies in liturgy* 79,1-2 (1998) 14-58, hier: 52-54; P. MALLOY: The re-emergence of popular religion among non-Hispanic American Catholics, in *Worship* 72,1 (1998) 2-15; veelvuldig ontmoet men de compensatie-hypothese bij besprekingen van de riten van Jomanda van Tiel, de bloei van charismatische riten en algemener de New Age-riten. Vgl. P. SCHELLING: *Jomanda, heks of heilige? Pastoraal-kritische kanttekeningen* (Kampen 1995); vgl. de bespreking hiervan door M.

Hier passen verschillende kritische kanttekeningen. Zo berust deze hypothese op een aanvechtbaar statisch beeld van een mens die van de verschillende aspecten van het leven zoals cultus en cultuur vaste porties nodig zou hebben. Terecht wees in het kader van een empirische peiling van cultuurparticipatie de cultuursocioloog Wim Knulst op de aanvechtbaarheid van deze vooronderstelling.⁹ Maar ook wordt erg snel en eenzijdig in deze hypothese vaak een lijn getrokken tussen het kerkelijk/liturgisch repertoire en rituele bewegingen daarbuiten. Empirisch onderzoek relativeert deze connectie: zo bleek in het bedevaartonderzoek de onhoudbaarheid van de these dat de opbloei van bedevaart een reactie zou zijn op onvrede met parochiële liturgie; bedevaartgangers bleken juist tevreden over en actief in liturgische kaders van de parochie.¹⁰ De parallel met de alternatieve geneeskunstpraktijken dringt zich hier op: niet zo zeer in een vervangende reactie op de reguliere geneeskunst bezoekt men het alternatieve circuit, maar eerder ernaast: het zijn vaak parallele trajecten, er geldt vaak een non-concurrentieprincipe op het niveau van de cliënt, de vierder.¹¹

2.3. De ritencrisis voorbij

Een derde diagnose, die ik hier verder als uitgangspunt wil nemen en wil uitwerken en illustreren, neemt in plaats van compensatie de rituele en liturgische markt open in ogenschouw. Men heeft oog voor slechte *en* goede tijden, voor crisis *en* bloei. Eigenlijk worden de etiketten van slecht en goed, van crisis en bloei liever vermeden of gerelativeerd. Het gaat om bewegingen,

PARMENTIER in *Bulletin voor charismatische theologie* 36 (1995) 37-40; een goede (kritische) introductie op het gebied van de New Age-cultuur biedt M. MOERLAND & A. VAN OTTERLOO: New Age. Tegencultuur, paracultuur of kerncultuur, in *Amsterdams sociologisch tijdschrift* 22,4 (1996) 682-710. Zie nu ook de interessante dissertatie H. BAUERNFEIND: *Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriteriensuche - aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein* (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 34) (Würzburg 1998).

⁹ P. VAN BEEK & W. KNULST: *De kunstzinnige burger* (= Cahier Sociaal Cultureel Planbureau no. 86) (Rijswijk 1991) 96 noot 1 (op p. 100).

¹⁰ Ik doel hier op de peilingen uitgevoerd in het kader van het langlopende en grootschalige bedevaartonderzoekprogramma, opgezet vanuit Heerlen sedert 1986. Zie hiervoor samenvattend net litteratuur, P. POST, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (= Liturgie condenda 8) (Leuven 1998); een 'reactie-aspect' spreekt nog het meest uit de onderzoeken van J. Hersbach, vgl. J. HERSBACH: Westlandse bedevaartgangers als hoeders van het roomse erfgoed, in J. PIEPER, P. POST & M. VAN UDEN (red.): *Bedevaart en pilgrimage. Tussen traditie en moderniteit* (= UTP-Katemen 16) (Baarn 1994) 81-104.

¹¹ Vgl. M. GIJSWIJT-HOFSTRA (red.): *Geloven in genezen. Bijdragen tot de sociaal-culturele geschiedenis van de geneeskunde in Nederland* (= Volkskundig bulletin 17,2) (Amsterdam 1991).

verplaatsingen, verspreidingen, vernieuwingen, verschuivingen. Door de blik te richten op de brede rituele markt en de daar aanwezige dynamiek, belanden we midden in een netwerk van culturele processen waarin (post)moderne cultuurwetenschappers (nieuwe) patronen en verbanden trachten te ontdekken. Zonder te vluchten in het jargon van het postmodernisme en chaos te presenteren als het resultaat van modieuze deconstructiewerkzaamheden van de postmoderne cultuurwetenschapper, nemen de onderzoekers voor de analyse de rituele beweging fragmentisering, ongelijktijdigheden, inconsistenties en verrassende contextwisselingen als uitgangspunt. Juist op het terrein van religieuze rituelen en verhoudingen van sacraal en profaan zijn traditionele configuraties grondig veranderd. Nog anders gezegd: op tal van plaatsen en wijzen wordt door nieuwe connecties het sacrale in onze cultuur herontdekt. Vanuit een dergelijk standpunt wordt de ritencrisis definitief gerelativeerd. Rituele beweging en vernieuwing komen in plaats van het cultiveren van het terminale pessimisme in bijvoorbeeld de voortdurende jammerklacht over lege kerken en de teloorgang van traditionele riten en mythen.

Via deze diagnose zijn we de ritencrisis voorbij. Ook kan men in dit verband wel spreken van de 'paradox van de ritencrisis'. Immers naast de rituele verschraling en desinteresse als het gaat om het aangeboden traditionele rituele repertoire, is er rituele innovatie, verandering en vernieuwing. Of het nu gaat om het segment van de wondere wereld van huilende madonna's, devoties, processies en bedevaarten, om de sferen van Jomanda en de esoterische Nieuwe Tijd, om zogenoemde 'nieuwe katholieken' en 'het weer mogen van God en religie', of om de uitwaaiing van traditionele riten over een veelheid van nieuwe vormen: riten, zinzoekende en zingende riten en mythen met een heel arsenaal aan tekens en symbolen zijn volop in beweging en in de belangstelling. Tegelijkertijd zien we aldus (ook christelijke) riten in crisis en in bloei. De rituele dynamiek krijgt met name gestalte in de (behoefte aan) rituele vernieuwing die we achtereenvolgens aantreffen binnen de domeinen van het gezin, de arbeidssector, de openbare feestcultuur, de tegencultuur, de interculturele en interreligieuze contacten, en niet te vergeten in de psychotherapie en het (individuele) pastoraat.¹²

Beweging, dynamiek

Alvorens nu de paradox verder te illustreren en te verkennen past een kort woord over termen die ik nu al enige tijd gebruik. In mijn pogingen de rituele bewegingen te betrappen werd een reeks van termen gebruikt: verdamping, verschuiving, verandering, verspreiding, bloei en verval, vernieuwing, beweging, dynamiek, verplaatsing. Ik realiseer me dat dit niet zonder meer inwisselbare termen zijn. Misschien is het het beste te kiezen voor twee termen die betrekke-

¹² N. MITCHELL: Opkomende nieuwe rituelen in de hedendaagse cultuur, in *Concilium* 31 (1995) 138-147; een treffend journalistiek overzicht biedt C. ROSSEELS: *Rituelen vandaag* (Antwerpen/Baarn 1995).

lijk neutraal en open zijn: beweging en dynamiek. Vooral de term 'beweging' heeft zich in liturgisch verband bewezen.¹³ Belangrijk voordeel van de voorgestelde termen is dat ze veranderingsprocessen niet op voorhand benoemen zoals vernieuwing, bloei, verval, verdamping, ruis¹⁴ e.d. Als er al een zekere waarderende en benoemende connotatie aanwezig is, is deze open en positief.

3. Vorm: illustraties van rituele en liturgische dynamiek

De dynamiek of beweging die we zojuist aanduiden als de ritencrisis voorbij of als de paradox van de ritencrisis wil ik nu kort illustreren.

3.1. Feestcultuur¹⁵

¹³ Zie voor een uitwerking van 'beweging': Landelijk Onderzoekprogramma 'Liturgische bewegingen en feestcultuur'; P. POST: Liturgische bewegingen en feestcultuur, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) sub 3.3.; zie ook POST: Zeven notities over rituele verandering. Vgl. ook de treffende uitwerking van 'beweging' door D. DIJK: De Feministisch Liturgische Beweging in de Verenigde Staten van Amerika, in A.-M. KORTE e.a. (red.): *Proeven van vrouwenstudies theologie*, deel 4 (Utrecht 1996) (= IIMO research publication 44) 63-118, voor 'beweging' zie 65s.

¹⁴ Vgl. A. VAN HARSKAMP e.a.: *De religieuze ruis in Nederland*; hoewel in de bundel het perspectief breder is dan ritualiteit sluit de teneur van deze interessante bundel, ondanks de in mijn ogen wat ongelukkige en diffuse term 'ruis', goed aan bij onze diagnose van de ritencrisis voorbij of de paradox van de ritencrisis.

¹⁵ Zie hiervoor POST: Liturgische bewegingen en feestcultuur (met literatuuropgave van cultuurwetenschappelijke studies); in 2000 staat een bundel vanuit het onderzoekprogramma van het Liturgisch Instituut gepland: *Christian Feast and Festival: the dynamics of Western Liturgy and culture*. Een goede introductie op het terrein van de opbloei van feestcultuur in Europa in het algemeen en Nederland in het bijzonder bieden J. BOISSEVAIN (red.): *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (= Cahier van het P.J. Meertens-Instituut 3) (Amsterdam 1991); J. BOISSEVAIN (red.): *Revitalizing European rituals* (London 1992). Vgl. indirect ook P. NISSEN: *De folklorisering van het onalledaagse* (Tilburg 1994); P. POST: *Ritueel landschap: over liturgie-buiten* (= Liturgie in perspectief, 5) (Baarn 1995). Voorts noem ik uit het rijk gevulde dossier betreffende feestcultuur slechts enkele theoretische en 'duidelijke' studies: F. TABORDA: *Sakramente. Fest und Praxis* (Düsseldorf 1988); O. MARQUARD: *Kleine Philosophie des Festes*, in U. SCHULTZ (red.): *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart* (München 1988) 413-420; A. SCHILSON: *Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht*, in *Liturgisches Jahrbuch* 44 (1994) 3-32; D. POWER, R. DUFFY & K. IRWIN: *Sacramental theology: a review of literature*, in *Theological studies* 55,4 (1994) 657-705, voor 'feast and festival', zie 679-680; B. KRANEMANN: 'Feiertags kommt das Vergessene...' Zur Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in moderner Gesellschaft, in *Liturgisches Jahrbuch* 46,1 (1996) 3-22; K.-H. BIERITZ: *Nächstes Jahr in Jerusalem. Vom Schicksal der Feste*, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* (1994/95) 37-57; P. POST: Alle dagen feest, of: de ritencrisis voorbij; T.

Allereerst kan worden gewezen op de hunkering naar openbaar feest en ritueel. Naarstig zoeken we in onze tijd en cultuur naar gelegenheden om een feest aan te richten. In wijk of dorp wordt bij de minste of geringste gelegenheid een tent neergezet, een optocht georganiseerd. Sporthelden worden ingehaald, jubilea verzonnen, carnaval bloeit, er zijn festivals te over, en elke meubelwinkel of autodealer organiseert het hele jaar door feestjes. Feest als gekoesterd ritueel waarin we de dagelijkse tredmolen van ons bestaan doorbreken, feest als het middel bij uitstek voor een *Moratorium des Alltags*, een pauze. Cultuurwetenschappers van allerlei pluimage signaleren al enige tijd in heel Europa een hausse aan publieke feestcultuur. Dorpsfeesten, oogstfeesten, houseparties, maar ook herdenkingsfeesten als Koninginnedag en dodenherdenkingen worden gekoesterd, het grote millenniumfeest werpt zijn schaduw al geruime tijd vooruit, sacramentsprocessies worden in ere hersteld, Eerste Communiefeesten blijven boeien en trekken - ook al spreken sommigen cynisch van het vieren van de laatste communie - , Hubertus wordt - de dierenbescherming ten spijt - in toenemende mate geëerd en gevierd als 'eco-heilige'¹⁶, en er is al jaren sprake van een ware concurrentieslag tussen sinterklaas en kerst¹⁷. Er zijn zelfs cultuurwetenschappers die waarschuwen voor de dreiging van het totale feest, de dreiging dat het feest in onze (post)moderne cultuur in de plaats van alledag treedt.¹⁸

3.2. Huwelijk

Maar ook de festiviteit in meer private sferen, bijvoorbeeld de riten op de levensas, zijn volop in beweging. Illustratief is het ritueel van de huwelijks sluiting.¹⁹ Ondanks het teruglopen van het aantal huwelijken, neemt

WALTHER-SOLLICH: *Festpraxis und Alltagserfahrung. Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrh.* (= Praktische Theologie heute 29) (Stuttgart 1996) goed overzicht feesttheorie: 17-94.

¹⁶ P. POST: Traditie gebruiken. Sint Hubertus in Muiderberg, in: M. VAN UDEN e.a. (red.): *Bij geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit* (UTP-Katernen 11) (Hilversum 1991) 191-208.

¹⁷ Themanummer: *Sinterklaas en de kerstman: concurrenten of collega's? Rituelen - commercie - identiteiten* (= Volkskundig Bulletin 22, 3) (Amsterdam/Nijmegen 1996). Zie voorts D. MILLER (red.): *Unwrapping Christmas* (Oxford 1993). Voor een schets van het christelijke perspectief: S. ROLL: *Toward the origins of Christmas* (= Liturgia Condenda 5) (Kampen 1995).

¹⁸ MARQUARD: *Kleine Philosophie des Festes*. Zie ook P. POST: Een idyllisch feest. Over de natuurthematiek in Brabantse oogstdankvieringen, in A. MULDER & A. SCHEER (red.): *Natuurlijke liturgie* (= Liturgie in perspectief 6) (Baarn 1996) 118-139, hier 134-136.

¹⁹ Vgl. de uitvoeriger schets in PIEPER & POST: Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijks sluiting.

het aantal gevierde huwelijken toe en is de huwelijksmarkt zondermeer een *booming business*. Trouwen met alles er op en eraan is 'in'. Liefst natuurlijk op zogenoemde traditionele rituele wijze: in wit, in oude auto's, royaal bestrooid met rijst. Wanneer we die mooiste dag van het leven, deze echte *dies festa*, nader beschouwen, dan zien we een volgeplande dag met riten. Kortweg zijn er vier hoofdclusters van riten. Er is het trouwen voor de burgerlijke stand, de kerkelijke inzegening, erna een receptie en 's avonds na het diner een groot feest. Die vier rituele segmenten zijn nu al enige tijd volop en vaak verrassend in beweging. Sommige delen boeten in aan belangstelling zoals de kerkelijke inzegening (hoewel als 'traditioneel' ritueel nog zeer gewild), maar andere veranderen, bloeien en trekken rituele aspecten naar zich toe. Er is bijvoorbeeld het boeiende en bloeiende receptieritueel met ellenlange rijen, en het ritueel om een, twee, drie, ja zelfs vier keer te kussen in een cultuur waarin juist rituele tactiliteit problematisch lijkt (in hoeveel parochies is het elkaar de vredeswens geven een echt onbevangen ritueel?).²⁰ Interessant is ook het ritueel voor de ambtenaar van de burgerlijke stand: dat krijgt in toenemende mate rituele en vooral ook religieuze of semi-religieuze allure. De ambtenaar legt huisbezoeken af ter voorbereiding, trekt gewaden aan, kazuifels bijna, er komt steeds vaker stemmige rituele muziek, er worden passende gedichten voorgedragen (de moderne woorddienst), het ritueel wordt met zorg ingeoeffend. In toenemende mate heeft een gemeente inmiddels buiten het gemeentehuis of stadskantoor een passende plek voor het trouwen ter beschikking: een oud kerkje vaak. Interessant in dit verband zijn ook de tv-huwelijken die Linda de Mol - terwijl ze zelf volop verweekeld was in scheidingsrituelen - in Hilversum sloot (nu ook in Duitsland): een ritueel met een reeks onmiskenbare liturgische referenties zoals blijkt uit de inrichting van de huwelijksluitingzaal (het decor kent glas-inlood-ramen), het gospelkoor, de orgelmuziek, de voorgangers.²¹

Kortom: verplaatsingen, verschuivingen: het zakelijke contractafsluitende burgerlijke ritueel krijgt religieuze dimensies en dan spreek ik nog maar niet van

²⁰ Het is niet toevallig dat lichamelijke op het ogenblik een belangrijk thema is in de rituele en liturgische studies. Zie behalve het al genoemde werk van Lorenzer dat in ons land nauwelijks aandacht trok G. LUKKEN: *Liturgie und Sinnlichkeit. Über die Bedeutung der Leiblichkeit in der Liturgie*, in G. LUKKEN: *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, theological and semiotic studies on the liturgy and the sacraments*, edited by L. VAN TONGEREN & CH. CASPERS (= *Liturgia Condenda* 2) (Kampen 1994) 118-139; Themanummer *Liturgie en lichamelijkeheid*. Een bezinning op de betekenis van het lichaam in al zijn dimensies voor de liturgie, *Concilium* 3 (1995). Zie in dit kader tevens de aandacht voor rituele/liturgische dans M. VAN AMSTERDAM: *Hoe welkom zijn op de bergen de voeten van de vreugdebode (Jes. 52,7) ... Dans binnen de liturgie ...?* (= *Liturgie in perspectief* 4) (Heeswijk-Dinther 1995).

²¹ Zie hier ook de verhandeling van Schilson over de zogenoemde 'media-religiositeit' SCHILSON: *Das neue Religiöse*, 98-101 sub 1.3. Zie voorts SCHILSON: *Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren?*

de preek door de ambtenaar die in toenemende mate bol staat van religieuze beeldspraak en metaforen inclusief een ethische ondertoon...

Die verschuivingen hebben nu voor een belangrijk deel te maken met het op zoek zijn naar passende sprekende rit en symbolen, men gaat op zoek, innoveert, incultureert, creëert. Hoe de resultaten ook mogen zijn, seculier, algemeen religieus of kerkelijk/christelijk, kitsch of geslaagde creatie: de rituelen leven, er zit leven, beweging in!

3.3. Dood

Deze laatste constatering is eveneens van toepassing op dat andere cruciale moment op de levensas, dat voortdurend wordt omringd door rit: het moment van sterven, dood, rouwen en gedenken.²² Ook daar zie we tal van verschuivingen. We zien hoe in toenemende mate wordt gevarieerd op de oude patronen, het schepje zand op de kist wordt in de Amsterdamse uitgaansscene een flesje whisky. Ook verrijzen er steeds meer wegkruisen, ritueel achtergelaten langs de wegen waar jaarlijks meer dan 1300 mensen een plotselinge onverdiende, dus jeugdige, dood sterven. Onderzoek bracht in ons land en ook in Duitsland aan het licht hoe er bij deze straatriten vooral sprake is van jeugdcultuur: het zijn vrienden, klasgenoten, discotheek- en feestgenoten die zulke herinneringstekens oprichten en een korte tijd in stand houden, terwijl naaste familie nog houvast vindt in het begrafenisritueel en de tweede zerk op het kerkhof.²³ Rond de dood zien we vooral ook de onhandigheid waarmee we religieuze communicatie trachten vorm te geven; denk hier aan de voor velen steeds onbevredigender crematieriten, de moeilijkheid passende teksten te vinden, of beelden.²⁴ Waar vind je betere waar dan 'Waarheen, waarvoor' van Mieke Telkamp of algemene verzen uit de Schriften van Toon Hermans? Men

²² De literatuur is hier zeer ruim voorhanden. Ik verwijs in eerste instantie naar het overzicht in PIEPER & POST: *Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting*, sub 3; zie voor een algemeen beeld J. ENKLAAR: *Onder de groene goden. De persoonlijke uitvaart. Nieuwe rituelen in rouwen, begraven en cremen* (Zutphen 1995). Een tentoonstellingsproject in Amsterdam liet zien hoe snel inmiddels christelijke rituele en symbolische dimensies verdwijnen CARPAY & CAPAAN, H. HEYTINK (samenstelling/coördinatie): *tentoonstellingscatalogus: Midden in het leven, staan wij in de dood. Wat kan de kunstenaar toevoegen aan het uitvaartritueel?* (Amsterdam 1996).

²³ POST: *Ritueel landschap*, 42-46 sub 4.4.; A. FRANKE, U. FRIEDRICHS & H. MEHL: *Unfallkreuze an Schleswig-Holsteins Autostraßen*, in *Kieler Blätter zur Volkskunde* 26 (1994) 189-212.

²⁴ Vgl. hier het onderzoekproject 'Het Rooms-katholieke crematieritueel in Nederland' van A. Mulder; nu reeds A. MULDER: "Gered, als door vuur heen" (1Kor 3,15). Vuursymboliek in bijbel en crematieliturgie, in MULDER & SCHEER: *Natuurlijke liturgie*, 28-47; A. MULDER: 'Zodat ik veilig tot voorbij de dood mij jou durf toevertrouwen.' Reflecties over troosten en uitdagen in de uitvaartliturgie, in: *Tijdschrift voor liturgie* 80 (1996) 227-246.

zoekt, schrijft over, neemt vaak voor het eerst een bijbel of dichtbundel ter hand, of wendt zich tot gespecialiseerde ritenbureautjes. Hoe de algemeenheid, de universele dimensie van een rite rond de dood te combineren met de hang naar een persoonlijk unieke toets? Zoeken en tasten, grillen en innovaties, ze gaan ook hier hand in hand.

3.4. Bedevaart en pelgrimage

Een ander voorbeeld van rituele beweging is het patroon van hoe een traditioneel ritueel als bedevaart en pelgrimage op een eigen moderne wijze wordt toegeëigend.²⁵ De pelgrimstocht is plots weer een ongemeen populair ritueel. Jongeren na hun opleiding, veertigers in hun midlife crisis en ouderen na hun vervroegde uittreding of pensioen: zij allen gaan op tocht. Ik begrijp van velen dat het niet leuk meer is op de weg naar Santiago de Compostela. Veel te druk, men loopt elkaar voor de voeten en fietst elkaar voor de wielen. Maar ook in eigen land bloeien vergeten heilige oorden op.²⁶ Zo maakt Dokkum als Bonifatiuscentrum sedert 1990 een derde revitalisatie mee, na die van rond 1875 en die van de jaren twintig en dertig. Het bedevaartcomplex werd

²⁵ Vgl. in algemene zin POST, PIEPER & VAN UDEN: The modern pilgrim; specifiek op de individuele pelgrimage gerichte literatuur, P. POST: Pelgrimsverslagen: verkenning van een genre, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 8 (1992) 285-331; P. POST: Pelgrims tussen traditie en moderniteit. Een verkenning van hedendaagse pelgrimsverslagen, in J. PIEPER, P. POST & M. VAN UDEN (red.): *Bedevaart en pelgrimage* (Baarn 1994) 7-37; P. POST: Thema's, theorieën en trends in bedevaartonderzoek, in PIEPER, POST & VAN UDEN: *Bedevaart en pelgrimage* 253-301; P. POST: The modern pilgrim. A study of contemporary pilgrims' accounts, in *Ethnologia Europaea* 24 (1994[1995]) 85-100; A. MULDER: Op zoek naar de ware pilgrim. Over pelgrimage en toerisme, in M. VAN UDEN, J. PIEPER & P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (= UTP-Katernen 17) (Baarn 1995) 15-51; B. HAAB: Pelgrimage: weg en beweging. Innerlijke transformatie van hedendaagse voetpelgrims naar Santiago en structurele veranderingen van de weg, in J. PIEPER, P. POST & R. VAN UDEN (red.): *Pelgrimage in beweging. Een christelijke ritueel in nieuwe contexten* (UTP-Katern 22) (Baarn 1999) 13-38; A. MULDER, J. PIEPER & R. VAN UDEN: Moderne pelgrims naar Santiago de Compostela. Van mythe naar handeling, in PIEPER, POST & VAN UDEN: *Pelgrimage in beweging* 39-56.

²⁶ Zie in algemene zin het lexicon: P.J. MARGRY & CH. CASPERS (red.): *Bedevaartplaatsen in Nederland* (Hilversum/Amsterdam 1997ss.) [verschenen zijn deel I en II]; voor Dokkum: P. POST: De pastor aan de bron. Over de opbloei van Dokkum als Bonifatius-stad, in F. JESPERS & E. HENAU (red.): *Liturgie en kerkopbouw* (Baarn 1993) 240-268; P. POST: Het wonder van Dokkum en andere verhalen van afstand en betrokkenheid. Locale pastorale interactie op heilige plaatsen vergeleken, in VAN UDEN, PIEPER & POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen*, 107-134; P. POST: "God kijkt niet op een vierkante meter..." of, Hobsbawm herlezen, in C. VAN DER BORGT e.a. (red.): *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland* (= Publicatie van het P.J. Meertens-Instituut 25) (Amsterdam 1996) 175-200.

de preek door de ambtenaar die in toenemende mate bol staat van religieuze beeldspraak en metaforen inclusief een ethische ondertoon...

Die verschuivingen hebben nu voor een belangrijk deel te maken met het op zoek zijn naar passende sprekende rit en symbolen, men gaat op zoek, innoveert, incultureert, creëert. Hoe de resultaten ook mogen zijn, seculier, algemeen religieus of kerkelijk/christelijk, kitsch of geslaagde creatie: de rituelen leven, er zit leven, beweging in!

3.3. Dood

Deze laatste constatering is eveneens van toepassing op dat andere cruciale moment op de levensas, dat voortdurend wordt omringd door rit en symbolen: het moment van sterven, dood, rouwen en gedenken.²² Ook daar zie we tal van verschuivingen. We zien hoe in toenemende mate wordt gevarieerd op de oude patronen, het schepje zand op de kist wordt in de Amsterdamse uitgaansscene een flesje whisky. Ook verrijzen er steeds meer weghoofden, ritueel achtergelaten langs de wegen waar jaarlijks meer dan 1300 mensen een plotselinge onverdiende, dus jeugdige, dood sterven. Onderzoek bracht in ons land en ook in Duitsland aan het licht hoe er bij deze straatriten vooral sprake is van jeugdcultuur: het zijn vrienden, klasgenoten, discotheek- en feestgenoten die zulke herinneringstekens oprichten en een korte tijd in stand houden, terwijl naaste familie nog houvast vindt in het begrafenisritueel en de tweede zerk op het kerkhof.²³ Rond de dood zien we vooral ook de onhandigheid waarmee we religieuze communicatie trachten vorm te geven; denk hier aan de voor velen steeds onbevredigender crematieriten, de moeilijkheid passende teksten te vinden, of beelden.²⁴ Waar vind je betere waar dan 'Waarheen, waarvoor' van Mieke Telkamp of algemene verzen uit de schriften van Toon Hermans? Men

²² De literatuur is hier zeer ruim voorhanden. Ik verwijs in eerste instantie naar het overzicht in PIEPER & POST: Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting, sub 3; zie voor een algemeen beeld J. ENKLAAR: *Onder de groene zoden. De persoonlijke uitvaart. Nieuwe rituelen in rouwen, begraven en cremen* (Zutphen 1995). Een tentoonstellingsproject in Amsterdam liet zien hoe snel inmiddels christelijke rituele en symbolische dimensies verdwijnen CARPAY & CAPAAN, H. HEYTINK (samenstelling/coördinatie): *tentoonstellingscatalogus: Midden in het leven, staan wij in de dood. Wat kan de kunstenaar toevoegen aan het uitvaartritueel?* (Amsterdam 1996).

²³ POST: *Ritueel landschap*, 42-46 sub 4.4.; A. FRANKE, U. FRIEDRICHS & H. MEHL: Unfallkreuze an Schleswig-Holsteins Autostraßen, in *Kieler Blätter zur Volkskunde* 26 (1994) 189-212.

²⁴ Vgl. hier het onderzoekproject 'Het Rooms-katholieke crematieritueel in Nederland' van A. Mulder; nu reeds A. MULDER: "Gered, als door vuur heen" (1Kor 3,15). Vuursymboliek in bijbel en crematieliturgie, in MULDER & SCHEER: *Natuurlijke liturgie*, 28-47; A. MULDER: 'Zodat ik veilig tot voorbij de dood mij jou durf toevertrouwen.' Reflecties over troosten en uitdagen in de uitvaartliturgie, in: *Tijdschrift voor liturgie* 80 (1996) 227-246.

zoekt, schrijft over, neemt vaak voor het eerst een bijbel of dichtbundel ter hand, of wendt zich tot gespecialiseerde ritenbureautjes. Hoe de algemeenheid, de universele dimensie van een rite rond de dood te combineren met de hang naar een persoonlijk unieke toets? Zoeken en tasten, grillen en innovaties, ze gaan ook hier hand in hand.

3.4. Bedevaart en pelgrimage

Een ander voorbeeld van rituele beweging is het patroon van hoe een traditioneel ritueel als bedevaart en pelgrimage op een eigen moderne wijze wordt toegankelijk.²⁵ De pelgrimstocht is plots weer een ongemeen populair ritueel. Jongeren na hun opleiding, veertigers in hun midlife crisis en ouderen na hun vervroegde uittreding of pensioen: zij allen gaan op tocht. Ik begrijp van velen dat het niet leuk meer is op de weg naar Santiago de Compostela. Veel te druk, men loopt elkaar voor de voeten en fietst elkaar voor de wielen. Maar ook in eigen land bloeien vergeten heilige oorden op.²⁶ Zo maakt Dokkum als Bonifatiuscentrum sedert 1990 een derde revitalisatie mee, na die van rond 1875 en die van de jaren twintig en dertig. Het bedevaartcomplex werd

²⁵ Vgl. in algemene zin POST, PIEPER & VAN UDEN: The modern pilgrim; specifiek op de individuele pelgrimage gerichte literatuur, P. POST: Pelgrimsverslagen: verkenning van een genre, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 8 (1992) 285-331; P. POST: Pelgrims tussen traditie en moderniteit. Een verkenning van hedendaagse pelgrimsverslagen, in J. PIEPER, P. POST & M. VAN UDEN (red.): *Bedevaart en pelgrimage* (Baarn 1994) 7-37; P. POST: Thema's, theorieën en trends in bedevaartonderzoek, in PIEPER, POST & VAN UDEN: *Bedevaart en pelgrimage* 253-301; P. POST: The modern pilgrim. A study of contemporary pilgrims' accounts, in *Ethnologia Europaea* 24 (1994[1995]) 85-100; A. MULDER: Op zoek naar de ware pilgrim. Over pelgrimage en toerisme, in M. VAN UDEN, J. PIEPER & P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (= UTP-Katernen 17) (Baarn 1995) 15-51; B. HAAB: Pelgrimage: weg en beweging. Innerlijke transformatie van hedendaagse voetpelgrims naar Santiago en structurele veranderingen van de weg, in J. PIEPER, P. POST & R. VAN UDEN (red.): *Pelgrimage in beweging. Een christelijk ritueel in nieuwe contexten* (UTP-Katern 22) (Baarn 1999) 13-38; A. MULDER, J. PIEPER & R. VAN UDEN: Moderne pelgrims naar Santiago de Compostela. Van mythe naar handling, in PIEPER, POST & VAN UDEN: *Pelgrimage in beweging* 39-56.

²⁶ Zie in algemene zin het lexicon: P.J. MARGRY & CH. CASPERS (red.): *Bedevaartplaatsen in Nederland* (Hilversum/Amsterdam 1997ss.) [verschenen zijn deel I en II]; voor Dokkum: P. POST: De pastor aan de bron. Over de opbloei van Dokkum als Bonifatius-stad, in F. JESPERS & E. HENAU (red.): *Liturgie en kerkopbouw* (Baarn 1993) 240-268; P. POST: Het wonder van Dokkum en andere verhalen van afstand en betrokkenheid. Locale pastorale interactie op heilige plaatsen vergeleken, in VAN UDEN, PIEPER & POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen*, 107-134; P. POST: "God kijkt niet op een vierkante meter.." of, Hobsbawm herlezen, in C. VAN DER BORGT e.a. (red.): *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland* (= Publicatie van het P.J. Meertens-Instituut 25) (Amsterdam 1996) 175-200.

gerenoveerd en op 2 juni 1996 vierde het bisdom Groningen op deze heilige plaats het 40-jarig jubileum. Vooral in de zomermaanden dompelen nu vrome pelgrims hun voeten gemoedelijk in de wonderbron naast zoekers uit de wereld van de New Age-beweging: beide groepen vonden hun heilbrengende bron. En als u daar in Friesland rondloopt in de Bonifatiuskapel hoort u muziek, popmuziek van Enya uit de streken waar Bonifatius werd geboren: *orinoco flow* en *cursum perficio*. Ook hier weer contextwisselingen. Het Gregoriaans wordt uit de kloosters weggehaald en getransformeerd tot rustgevende 'oude muziek' voor zoekende jeugd en jachtige managers. Aldus stonden de monniken van het Noord-Spaanse Silos hoog op de hitparade met hun liturgische hymnen, magische gemoduleerde stilte²⁷ en zingt op een van zijn laatste CD's de Nederlandse popmusicus Gé Reinders met Limburgse tongval 'het derde credo'.²⁸

3.5. Het jongerenkoor

Aansluitend bij dit muziekthema ga ik met nog twee laatste illustraties het kerkgebouw binnen om niet het verwijt op mij te laden niet (ook) bij het hoofdaltaar te willen verwijlen.²⁹ Allereerst het jongerenkoor. Niet alle jongeren zijn de kerk uitgetrokken: ook binnen de kerk is rituele beweging. In dat kader wordt er vaak gewezen op het verschijnsel van de jongerenkoren die op tal van plaatsen nog vitaal zijn. Hoewel de grote bloeitijd van dit soort koren voorbij is - het zijn nu kleinere hechte koren die als oasen een enigszins van de parochiële hoofdstroom losgeraakt bestaan leiden - worden ze in het verband van liturgische en pastorale structuren vaak onderschat. Een KASKI-onderzoek, uitgevoerd in het bisdom Haarlem in 1994/5, laat zien hoe dominant in het jongerenpastoraat het jongerenkoor is.³⁰ Van de responderende 136 parochies

²⁷ Vgl. J. JANSSEN: Het moduleren van de stilte. De magie van het Gregoriaans, in *Streven* jan. (1996) 11-23 (oorspronkelijke Duitse versie in: H. STREIB (red.): *Magie: Katastrophen-Religion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes* (Kampen 1994) 285-296). Zie ook het artikel over de dynamiek van het Gregoriaans van HOONDELT & POST elders in deze jaargang van het *Jaarboek voor liturgie-onderzoek*.

²⁸ G. REINDERS, CD *Truuk nao aaf*, Dureco 1995 no. 1161012.

²⁹ Ik reageer hiermee op het standpunt van J. JACOBS: Kerkgeschiedenis op het snijvlak van theologie en geschiedenis, in J. JANS (red.): *Bewogen theologie. Theologie in beweging* (Tilburg 1996) 30-38 hier 38. Jacobs reageert hier direct op M. MONTEIRO, G. ROOIJAKKERS & J. ROOSEDAAL: Van hoogaltaar tot tochtportaal, in *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme* (Kampen 1993) 9-20 en indirect op G. ROOIJAKKERS: *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (= *Memoria*) (Nijmegen 1994).

³⁰ Samenvattend M. VAN HEMERT: Jongerenkoor houdt parochie levend, in *Samen Kerk. Bisdomblad Haarlem* jan. no. 2 (1996) 8.

bezitten er 91 een jongerenkoor met een gemiddelde omvang van 31 leden, bij 68 ervan is er sprake van een actieve tekstgroep en 45 organiseren ook recreatieve activiteiten. Daarnaast zijn er voor jongeren hoogstens nog vormselgroepen en na-vormselgroepen te noemen die beduidend lager scoren. Terecht kan daarom de conclusie van onderzoeker Van Hemert zijn: een jongerenkoor houdt de parochie levend en vormt een sleutel voor jongerenpastoraat.

Die jongerenkoren laten ons nu iets zien van verandering, beweging op het terrein van vorm, ervaring en beleving van liturgie. Als ik een jongerenviering meemaak zie ik vaak een optreden, er is een programmaboekje, er is een podium opgetrokken naast of achter het altaar, er is een koor met allemaal eenzelfde T-shirt met soms de naam of het logo van de sponsor erop, er is een eigen soundmixer en soundcontrol, er is applaus na afloop, er is kortom het theatrale samenspel van publiek en acteurs. Ik kom daar nog op terug. Maar ook andere bewegingen zouden hier uitgewerkt kunnen worden: bijvoorbeeld die in de richting van een charismatische spiritualiteit, van een 'Taizé-achtige' op de kleine groepscultuur toegesneden empathische liturgie.

3.6. Ruimte voor liturgie

Voor een laatste illustratie van de paradox van de ritencrisis en van rituele, liturgische beweging sluit ik weer aan bij het in het begin van dit artikel aangehaalde postmoderne stiltecentrum, en daarmee bij de vormgeving van liturgie in letterlijke zin: de liturgische ruimte, een integraal onderdeel van liturgie. Het aspect van crisis spreekt hier het duidelijkst uit het feit dat inmiddels al lange tijd, eigenlijk sedert de jaren zestig, een kerkgebouw geen relevante bouwopdracht voor architecten meer is. Als er geen sprake is van sloop, scoren al enige decennia eerder restauratie- of hergebruiksoopdrachten. Een sprekend signaal van beweging ten aanzien van de gebouwde ruimte voor liturgie kunnen we aan onze steden aflezen. Vanuit het centrum verschoof het kerkgebouw naar subcentra of stedelijke randgebieden, evenals trouwens andere gebouwen die vanouds bij het kerkelijke religieuze ensemble hoorden, zoals ziekenhuizen en scholen: de grootste Europese ziekenhuizen, die van Aken en Amsterdam (AMC) zijn hier sprekende voorbeelden. Geografisch namen andere gebouwen de centrumplaats in: kantoren, banken en vooral gebouwen van verzekeringsmaatschappijen (overigens in zekere zin ook sacrale gebouwen, zorggebouwen voor de toekomst, voor 'het later' van mensen, zoals Cees Schuyt treffend opmerkte³¹).

Temidden van allerlei saneringsprojecten en herinrichtingcampagnes van neogotische ruimten, is er ook op het gebied van ruimte voor liturgie beweging:

³¹ Aldus Schuyt op een van de samenkomsten van de redacteurs van het NWO Prioriteitsprogramma 'Nederlandse cultuur in Europese context', 1995.

het samenspel van gebouwde ruimte en ritueel staat weer in de belangstelling.³² Na het keerpunt van de jaren zestig, gemarkeerd door het boek van Geert Bekaert, *In een of ander huis* uit 1967³³, waarin de vanzelfsprekendheid van kerkbouw en van de relatie van liturgie en bouwkunde definitief werd opgeblazen, dient zich wellicht een nieuw keerpunt aan. In samenspraak gaan liturgisten en architecten weer op zoek, nu naar een ander huis. In het bredere kader van opgebloeide belangstelling voor liturgie en artes, voor de relatie religie, kerk en kunst,³⁴ staat op tal van manieren internationaal en nationaal kerkbouw weer in de belangstelling. Dat blijkt bijvoorbeeld uit allerlei prijsvragen. In Duitsland waren er diverse prijsvragen, in Rome werd onlangs in het kader van het grote project '50 Chiese per Roma 2000' een internationale prijsvraag uitgeschreven die werd gewonnen door de Amerikaanse architect Richard Meier³⁵, en in Nederland werd er in 1996 een prijsvraag uitgeschreven door het bisdom Rotterdam³⁶.

Tot zover enige illustraties van bewegingen vooral op het niveau van vorm(geving). Van hieruit kunnen we volgende stappen zetten, bijvoorbeeld van vorm naar inhoud, en vandaaruit naar beleving en ervaring. Ten aanzien van deze terreinen verken ik hieronder ook enige signalen.

4. De inhoud: het/de heilige

Voor een inhoudelijk signaal van beweging verwijs ik wederom naar de jongerenkoren. Als ik de liederen beluister naar tekst en melodie, proef ik romantiek, een zoeken naar idylle, een algemene vaak aan de natuur ontleende beeldspraak, vriendschap, tuinen van vrede en liefde.³⁷ Dat roept een aantal

³² Zie hier, met ruime literatuuropgave, P. POST (red.): *Een ander huis. Kerkarchitectuur na 2000* (= Liturgie in perspectief 7) (Baarn 1997); R. BÜRGE (red.): *Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht* (Göttingen 1995); zie ook het verslag van een symposium: Onze kerkruimte.. wat doen we ermee?, in *Tijdschrift voor liturgie* 78,6 (1994) 330-372.

³³ G. BEKAERT: *In een of ander huis. Kerkbouw op een keerpunt* (Tiel/Den Haag 1967).

³⁴ Vgl. bijvoorbeeld de recente pauselijke brief: *Brief von Papst Johannes Paul II. an die Künstler* (Vaticaan 1999).

³⁵ Het betreft de Concorso Chiesa del 2000 van 1996; het winnende project voor de kerk van Dio Padre Misericordioso in de Romeinse buitenwijk Tor Tre Teste (eerste steen gelegd maart 1998) maakt onderdeel uit van het grote project om voor het jubeljaar 2000 50 nieuwe kerken in Rome te bouwen (gestart vanuit bisdom Rome in 1994).

³⁶ Zie voor de prijsvraag POST: *Een ander huis*.

³⁷ Vgl. POST: Een idyllisch feest.

vragen bij mij op, zeker als ik die ervaringen rond jongerenkoren verbind met andere signalen die de moderne beleving van rituelen raken. Wie, wat komt ter sprake? Waarover gaat het? En ook: als rituelen vormen van (religieuze) communicatie zijn, tussen wie vindt het spel dan plaats?

Christelijke rituelen hebben (of moet ik misschien zeggen: hadden?) als bijzonder kenmerk dat de communicatie in en via de riten van persoonlijke aard is, letterlijk is niet *het* maar *de* heilige in het spel. In het christendom kreeg en krijgt het heilige een menselijk gelaat. Aldus werd het sacrale een personaal bepaald concept: God werd mens, kreeg en krijgt een gezicht: in Jezus, maar ook in heilige mannen en vrouwen, in medemenssen.

Maar in de in beweging zijnde, in de vernieuwde of zich vernieuwende christelijke rituelen, klinken vaak algemene geluiden en stemmingen. De Heilige, de Ander klinkt daar minder, het heilige, het algemene meer en meer. Ook als heiligen her en der weer populair lijken, gaat het bij nader toezien om tradities en verhalen uit een algemene voorbije wereld: heiligen zijn hoogstens leveranciers van legenden uit vreemde en andere tijden, zoals ook volksverhalen, legenden, sprookjes weer graag worden gelezen. Het zijn resten uit een vreemd verleden, exponenten van het andere.³⁸ In deze algemene sacraliteit van het verleden, of die van hedendaagse of toekomstige esoterische nieuwe tijden, is men, om met Bernard Huijbers te spreken, God als Gij voorbij.³⁹

Toch blijft er in dit onpersoonlijk universum behoefte aan gezichten. De actuele belangstelling voor engelen zie ik voor een deel in deze context.⁴⁰ Engelen staan ergens op het snijvlak van persoonlijk en onpersoonlijk, van nabij en anders, van iemand (man en vrouw) en iets. De huidige populariteit van engelen raakt het genoemde depersonaliseren van het sacrale. Hoewel de nabije beschermers, in gestalten van engelen-vrienden, advocaten, bodes, tussenpersonen, gezanten en gezellen, een gezicht hebben en persoonlijk nabij zijn, zijn ze wel vaak bodes van een algemene andere wereld. Jomanda spreekt en preekt consequent van een hogere, andere werkelijkheid: de andere wereld, niet de Ander, of de anderen. De onzichtbare witte gestalten die de zogenoemde operaties uitvoeren hebben geen gezicht, geen naam.

³⁸ Zie hiervoor POST: Goede tijden, slechte tijden 68-70 sub 2.2., literatuur over heiligen-populariteit in noot 11. Zie nu ook W. FRIJHOFF: *Heiligen, idolen, iconen* (Nijmegen 1998).

³⁹ B. HUIJBERS: Aan Gij voorbij. Het mysterie bezongen (Hilversum 1989).

⁴⁰ POST: Goede tijden, slechte tijden, 69-70 noot 14, aan te vullen met: A.M. WEIGL: *Schutzengelgeschichten heute* (Altötting 1973 (9e dr.)); H. SCHWALL: Engelen: het overschot van ons tekort, in *Tijdschrift voor geestelijk leven* 52,1 (1996) 37-52; Dossier 'Les anges dans nos campagnes', in *L'Actualité religieuse* no. 139,5 dec. (1995) 17-37. Een uitstekend essay over engelen in de (post)moderne cultuur biedt: K. KÖSTLIN: Die Wiederkehr der Engel, in N.-A. BRINGÉUS (red.): *Religion in everyday life. Papers given at a symposium in Stockholm 1993* (Stockholm 1994) 79-96.

Op tal van plaatsen is aldus niet *de* heilige, maar *het* heilige aan de orde. Hier zien we een onontkoombare tendens van de (post)moderniteit, zoals in mijn ogen terecht de priester-kerkhistoricus Angenendt stelt in zijn boek over heiligen en relikven (dat zich samen met het werk van Legner laat lezen als een goed diachroon overzicht van sacraliteitstendenzen in het christelijke Westen).⁴¹ Immers, wanneer de kern van het christelijk godsgeloof, namelijk de transcendente persoonlijkheid, ook in ons rituele handelen vervaagt en verdwijnt, dan rest de moderne mens vanuit het ervaren van de eigen eindigheid, uiteindelijk een zoeken en speuren naar het andere, het vreemde en het grotere in het verder algemeen gelaten, maar voortdurend gezochte, sacrale. Dat zien we nu terug in de rituelen van onze tijd. Dit aspect spreekt bovendien, en hieruit blijkt de samenhang tussen vorm, inhoud en beleving, uit het feit dat het steeds meer gaat *over* het heilige in plaats van *tot* de heilige in het rituele spel.⁴²

Zo is dus in de variëteit aan rituele en liturgische bewegingen niet alleen de vorm aan het veranderen, maar ook de inhoud en de ervaring, de toe-eigening⁴³ ervan. En zo zien we bij de genoemde voorbeelden juist ook op dit vlak fundamentele contextwisselingen en verander(en)de ervaring en beleving van het ritueel.

5. Beleving/ervaring

5.1. Mythe, folklore, theater/museum

Rituele ervaring is moeilijk in kaart te brengen of te meten, maar wel op zekere hoogte te typeren, bijvoorbeeld via de denkbeeldige schaal van mythe, folklore en theater of museum.⁴⁴ Aan de ene kant is er de *mythische fase* van een ritueel,

⁴¹ A. ANGENENDT: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994) (m.n. 303ss. 306); A. LEGNER: *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung* (Darmstadt 1995). Zie voorts het aangehaalde FRIJHOFF: *Heiligen*.

⁴² Overigens is op dit punt van sacraliteitstendenzen voorzichtigheid geboden. Van der Ven bood hiervoor onlangs een goede status quaestionis, J. VAN DER VEN: De structuur van het religieuze bewustzijn. Verkenning van de spanning tussen religiositeit en kerkelijkheid, in: *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996) 39-60; zie ook POST: Een idyllisch feest, m.n. 136s. en SCHILSON: Das neue Religiöse und der Gottesdienst.

⁴³ Een uitstekend overzicht van dit perspectief van toe-eigening geeft W. FRIJHOFF: Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving, in *Trajecta* 6,2 (1997) 99-118.

⁴⁴ Op verschillende plaatsen introduceerde ik inmiddels deze 'schaal'. In wezen betreft het een combinatie van de ontwikkeling van het rituele spel en het zogenoemde musealiseringsproces. Ik noem slechts POST: Goede tijden, slechte tijden, 74 met

de fase van het ideale ritueel, een mythisch, collectief vieren, zoals monniken dat doen in hun getijdengebed in de kloosterliturgie, en zoals een housepartij - hoewel niet uit eigen ervaring sprekend - een uiterst 'mythisch' ritueel moet zijn. Participatie en gemeenschap zijn sleutelwoorden. Dan is er vervolgens de fase van de *folklore*. Het vieren wordt meer ook opgevoerd, vertoond en bekeken. De collectieve mythische vorm is deels vervangen door ook toeschouwen. De sacrale dans is volksdans op braderieën en festivals geworden. Het jongerenkoor wordt aanschouwd en aanhoord. In de discotheken komen meer en meer opvoeringen, dans om naar te kijken. En uiteindelijk kan het geheel verstillen in de fase van *theater* of *museum*. Er is dan volledige afstand: een gospelkoor op tv, de mis of vespers worden opgevoerd door ensembles gespecialiseerd in oude muziek, de liturgie van de Spaanse monniken van Silos zijn op CD beland en 'OSB' wordt opgevat als de naam van een succesvol platenlabel, voor een oorspronkelijk liturgische viering wordt entree geheven (CJP gratis) en na afloop klinkt applaus. Nog een stap verder zou men als laatste fase misschien wel de *commercie* en de *decoratie* kunnen noemen. Een devotiebeeld kan vanuit de liturgische context van een pelgrimsoord aldus in een reeks van wisselende toeëigeningsprocessen via een nostalgisch veldkapelletje en oudheidkamer of museum terechtkomen in de antiekhandel en aldus via de wegen der commercie als decoratie in de postmoderne huiskamer of een kantoor.

Ik vereenvoudig nu een uiterst complex proces dat in tijd en ruimte zeer onderscheiden en contingent verloopt, een proces dat ook van alle tijden lijkt, hoewel voor het verleden de signalen moeilijker te interpreteren zijn. Voor de actuele rituele en liturgische situatie krijgt men meer en meer oog voor deze wisselingen van context die de ervaring bepalen. Het is dan ook niet toevallig dat binnen de moderne theologie en liturgiewetenschap thema's als theater en museum weer volop aanwezig zijn.⁴⁵

ruime literatuur in noot 24; P. POST: Het verleden in het spel? Volsreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 7 (1991) 79-124; P. POST: Het liturgische spel: implicaties en voorwaarden vanuit omgang met symbolen, in *Werkmap voor liturgie* 20,3 (1986) 157-173; G. LUKKEN: Ritueel en ruimte, in *Werkmap voor liturgie* 25 (1991) 132-140; zie nu ook POST: *Ritueel landschap*; NISSEN: *De folklorisering van het onalledaagse*; P. RAEDTS: *Toerisme in de tijd? Over het nut van Middeleeuwse geschiedenis* (Nijmegen 1996) (= inaugurele rede 1995). Over het in dit verband belangrijke element van 'historisch besef' zie E. JONKER: De betrekkelijkheid van het moderne historische besef, in *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 111,1 (1996) 30-46 en recent het scherpzinnige F. VAN VREE: *De scherven van de geschiedenis. Over crisisverschijnselen in de hedendaagse historische cultuur* (8ste P.C. Hooftrede) (Amsterdam 1998).

⁴⁵ Ik wijs in dit verband slechts exemplarisch op enkele studies over ritueel/liturgie en theater, V. TURNER: *From ritual to theater. The human seriousness of play* (New York 1982); G. LUKKEN: Die architektonischen Dimensionen des Rituals, in *Liturgisches Jahrbuch* 39 (1989) 19-36; G. LUKKEN: Les transformations du rôle liturgique du peuple, in C.

5.2. Signalen van contextwisseling

De genoemde schaal van mythe, folkore en museum/theater tot aan de laatste stap van commercie en decoratie bezit een belangrijke attenderende heuristische waarde. Bestudering van de rituele vormgeving kan ons op het spoor zetten van verschuivingen op deze schaal. Ik noem kort enige van die signalen:

- Een eerste signaal is dat het ritueel niet of nauwelijks meer collectief wordt gevierd en gespeeld, maar door enkelen wordt opgevoerd en vertoond en door anderen wordt bekeken.
- Ten tweede is er het signaal dat het rituele spel niet langer volgens de 'mythische regels' gespeeld wordt, dat wil zeggen: onbevangen met alle zintuigelijke dimensies en vooral zonder begeleidend commentaar en uitleg. We zien steeds meer hoe rituelen bepaald worden niet door woorden *tot* maar door woorden *over*. Er is vooral uitleg, commentaar en toelichting.
- Voorts is er het signaal dat er als ware ook in het ritueel zelf rekenschap van het rituele spel dient te worden afgelegd. Er is in dit opzicht een naarstig zoeken naar legitimatie: Waarom doen we dit rituele spel? Klassiek is hier de weg van het beroep op maatschappelijke relevantie, hoewel de tijd van het politiek avondgebed en de discussie- en actieliturgie achter ons ligt. Een-vieren-zo-maar, zonder direct praktisch nut, lijkt niet te kunnen of althans moeilijk(er) te accepteren. We weten nauwelijks raad met de nutteloosheid van rituelen. Het is denk ik ook daarom dat men zich zo uitgedaagd en geprikkeld voelt door het door Frits Staal geformuleerde 'rituele nihilisme', waarbij men overigens dient na te denken over de onderscheiden noties van nut, zin en betekenis, c.q.

CASPERS & M. SCHNEIDERS (red.): *Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy* (Kampen 1990) 15-30; Themanummer: 'Liturgie en theater' *Werkmap voor liturgie* 25 (1991) nr. 3; P. POST & J. PIEPER (red.): *De palmzondagviering: een landelijke verkenning* (Amsterdam/Kampen 1992) 59-63 sub 6.2.5. met ruime litt.; W. HARTINGER: *Religion und Brauch* (Darmstadt 1992) 194-222 sub 4; W.M. SPEELMAN: The plays of our culture. A formal differentiation between theatre and liturgy, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 9 (1991) 65-81; K. KOCH: Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema, in *Stimmen der Zeit* Bd. 213, Jg. 120, Heft 1 (1995) 3-16; W. FRÜHWALD: Zwischen Märtyrerdrama und politischem Theater. Vom Spannungsvollen Verhältnis der Kirche zur Theaterkultur, in *Theologie und Glaube* 85 (1995) 35-46; J. BESEMER: Ieder speelt zijn eigen rol - ieder geeft zijn deel, in J. DE WIT (red.): *Leve(n)de liturgie!* (Baarn 1995) 56-67; J. BÄRSCH: Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter, in *Liturgisches Jahrbuch* 46,1 (1996) 41-66; R. KURVERS: Liturgisch drama in de middeleeuwen; lessen voor nu, in E. VAN DER LOO e.a. (red.): *Kunst van geloven* (= Annalen van het Thijmgenootschap 84,1) (Baarn 1996) (= Tijdschrift voor liturgie 79 (1995) 178-196); G. LUKKEN: Wat heeft liturgie met theater te maken? Een verheldering vanuit de semiotiek van de verschillen, overeenkomsten en raakvlakken, in G. LUKKEN & J. MAAS: *Luisteren tussen de regels. Een semiotische bijdrage aan de praktische theologie* (Baarn 1996) 134-166.

nutteloosheid, zinloosheid en betekenisloosheid.⁴⁶ In eerste aanleg wordt vooral gedoeld op de problemen die we hebben met het gratuïte, het inefficiënte van riten en symbolen. Het is dan ook niet toevallig dat rituelen juist (op)bloeien in de context van demonstraties en acties, de riten van de tegencultuur, of ook in de genoemde contexten van therapie en individueel pastoraat.

Overigens is het niet onbelangrijk te signaleren dat ik hier slechts wijs op één aspect van een complex proces rond omgaan met riten. Het genoemde aspect van afstand van het mythisch vieren, de tendens tot uitleg en commentaar heeft ook te maken met de noodzaak in de rituele 'performance' een 'uitgebreidere code' te hanteren, omdat de vroeger breed aanwezige verankerings- of referentiepunten die 'de munt deden vallen' in een gemeenschappelijke cultuur verdwenen of verguisd zijn. 'Traditie' als context waarbinnen het ritueel 'herkend' kan worden, moet steeds opnieuw in kleinere groepen opgeroepen of zelfs gecreëerd worden.⁴⁷ Voorts kan er in dit verband worden gewezen op een eenzijdigheid in de liturgische catechese waardoor een belangrijke dimensie van de mystagogie lijkt te verdwijnen. Het is in onze rituele praktijk nauwelijks nog mogelijk de rituele inwijding via de rituele handeling zelf te doen plaatsvinden zoals bijvoorbeeld in de vroege kerk vanaf de vierde eeuw gebruikelijk was in de zogenoemde mystagogische catechesen die het centrale ritueel van de paasnachtviering met de doop hernamen.⁴⁸

Uiteindelijk zijn er ook signalen die wijzen op een reeds voltrokken wisseling van context en daarmee verbonden veranderde rituele ervaring. Het mythisch vieren is dan via de weg van de folklore als een mooie oude lokale, regionale of nationale traditie in het domein van het museum en het theater terechtgekomen. Vooral het omgaan met het verleden speelt hierbij in mijn ogen een sleutelrol. Daarom verbind ik hier en elders de genoemde schaal van mythe, folklore en theater met het zogenoemde musealiseringproces. Vieren is opvoeren of herdenken geworden, naast kerkelijke en huiselijke domeinen zijn er vooral ook de vierruimte van musea, vitrines, catalogi en documentaires. Een

⁴⁶ F. STAAL: The meaninglessness of ritual, in *Numen* 26,1 (1975) 2-22; F. STAAL: De zinloosheid van het ritueel, in IDEM: *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap* (Amsterdam 1986) 295-322.

⁴⁷ P. POST: De creatie van traditie volgens Eric Hobsbawm, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11 (1995) 77-102; IDEM: "God kijkt niet op een vierkante meter..".

⁴⁸ Vgl. H. RILEY: *Christian initiation. A comparative study of the interpretation of the Baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (= The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 17) (Washington DC 1974); een selectie in Nederlandse vertaling biedt J. HERMANS: *Herboren uit water en Heilige Geest* (Brugge 1983). Zie voor dit mystagogisch perspectief P. POST & L. VAN TONGEREN: Het feest van de eerste communie. Op zoek naar de identiteit van het christelijk ritueel, in K.-W. MERKS & N. SCHREURS (red.): *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium* (Baarn 1997) 249-266, hier: 262s.

nieuwe vorm van sacraliteit wordt hier gevierd in de ritën van de tentoonstelling, de talkshow, het symposion. Wat er in 1996 rond Vermeer in het Mauritshuis gebeurde, was cultus.⁴⁹

Ik zou dit proces nu theoretisch kunnen uitwerken bijvoorbeeld door ook hier de vraag naar mogelijke compenserende werkingen te stellen, maar volsta met een enkele illustratie, die inmiddels door verschillende collegae uit verschillende disciplines met graagte overgenomen is.⁵⁰ Het hier bedoelde proces van contextwisselingen, samenvattend benoemd als musealisering-proces, wordt treffend geïllustreerd via het sterfritueel van een Keulse prelaat die het op zijn sterfbed aangereikte kruisbeeld aanneemt met de opmerking "Schlechte Arbeit, 18. Jahrhundert".⁵¹ Hij sterft zoals hij waarschijnlijk geleefd heeft: in een museum.

6. Slot

6.1. Voortgezette Liturgische Beweging: de drie fronten van de liturgiewetenschap

Passend en juist zou nu een slotparagraaf geweest zijn over noodzakelijke beweging in de liturgiewetenschap. Vanuit onze schets dringt zich immers de noodzaak op van een voortgezette Liturgische Beweging: die op vernieuwing en inculturatie gerichte beweging die ook nu nog rust op de drie pijlers van bronnenanalyse, van pastoraalliturgische doordenkingen en toepassingen, en van een verantwoorde theologie van de liturgie. Ik volsta hier met het kort aangeven van drie 'fronten' voor de liturgiewetenschappelijke discipline die ik in het verlengde zie van de drie klassieke pijlers van de liturgische beweging: de bronnenstudie, de theologische doordenking en de pastoraalliturgische inculturerende vertaling.

(a) Allereerst is er het zorgvuldig beschrijven, analyseren en typeren van de beweging in liturgie sedert de jaren zestig, dit vooral in samenspraak met de bloeiende *ritual studies*. Men zou dit kunnen zien als het (post)moderne bronnen- en contextonderzoek. Terecht merkte Scheer op dat de recente bewogen geschiedenis van de liturgie nog nauwelijks geschreven is.⁵² Mijn

⁴⁹ Bedoeld is de 'hype' rond de grote Vermeer-tentoonstelling in het Haagse Mauritshuis in 1996.

⁵⁰ Zie bijv. RAEDTS: *Toerisme in de tijd?* 5.

⁵¹ Ontleend aan B. WALDENFELD: *Stachel des Fremden* (Frankfurt 1990), geciteerd bij W. ZACHARIAS (red.): *Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Rekonstruktion der Erinnerung* (Essen 1990) 29.

⁵² A. SCHEER: Liturgie in een impasse?, in *Speling* 47,4 (1995) 5-11, hier 5.

betoog was voor een deel bedoeld als een verkenning van dit terrein. Op basis van nog uit te zetten studies zal het beeld scherp(er) gesteld moeten worden en zal in een moderne *liturgie comparée* gezocht moeten worden naar trends en dominante thema's.⁵³ Zo zie ik op zijn minst nu al de 'trend' van een uitwaaiing van het liturgische repertoire in drie richtingen. Er is de beweging binnen een christelijk/kerkelijk kader: soms voegt men zich in de herschreven rituelen, soms grijpt men terug op oude traditionele hoogkerkelijke elementen, soms vernieuwt men, haakt men welbewust niet aan bij het aangereikte repertoire maar zoekt men wel inspiratie in die christelijk/kerkelijke traditie. Dan is er het buitenkerkelijke spoor dat men zou kunnen benoemen als algemeen-religieus. En tenslotte is er de lijn van het seculiere ritueel dat ik al opriep door voorbeelden van bewegingen in de openbare en private feestcultuur. Steeds zien we hoe riten op de assen van jaar en leven uitwaaiëren over deze drie lijnen. Het is nu ten aanzien van deze drie sporen dat de in deze bijdrage centraal gestelde beweging of dynamiek speelt, niet in de laatste plaats omdat de grenzen tussen de sporen vloeiend zijn.

(b) Het tweede zogenoemd 'front' van liturgische studie richt zich nu met name op de theologische doordenking van de samenhang, de wisselwerking van deze rituele lijnen. Verwezen kan hier bij wijze van voorbeeld worden op hetgeen we zeiden over sacraliteitstendenzen. Hier staan we voor de uitdaging om een liturgiewetenschappelijk onderzoeksdesign te ontwerpen waarin uiteindelijk in een theologische onderzoeksfase de kritisch-normatieve dimensie een plaats krijgt. Het gaat hier derhalve om een fundamenteel methodologische kwestie die het statuut van de liturgiewetenschap raakt. Terecht staat het profiel van de liturgiewetenschap weer op de agenda en wordt er over het liturgiewetenschappelijk onderzoeksontwerp gedebatteerd met als inzet de identiteit van christelijke ritualiteit en sacramentaliteit.⁵⁴

(c) Het derde 'front' betreft de pastoraalliturgische doordenking, vertaling en toepassing. Aldus is in wezen de agenda van de 'Liturgische Beweging' nog

⁵³ Zie het pleidooi in POST: Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap.

⁵⁴ Ik wijs hier bijvoorbeeld op de discussie aangezwengeld door liturgisten als Taft en Winkler over de methoden in het vak; maar ook de verkenningen ten aanzien van een theologie van de liturgie; zie nu samenvattend en stellingnemend POST: Zeven notities, 9-13; P. POST: De synthese in de huidige liturgiewetenschap. Proeve van positionering van De weg van de liturgie, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14 (1998) 141-172, met name 161-164; R. MESSNER: Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998) 257-274; ook in dit perspectief zie ik de stellingname van Van den Bossche (vgl. het polemische essay: S. VAN DEN BOSSCHE: Geen wijn in water veranderen: de onherleidbare particulariteit van het christelijk geloof, in *Tijdschrift voor theologie* 38,2 (1998) 109-119. In een artikel in de voor 2000 geplande bundel *Christian Feast and Festival* (serie Liturgia Condenda, Leuven 2000) zal ik uitgebreid terugkomen op het liturgiewetenschappelijk onderzoeksdesign.

steeds dezelfde: een dynamische drievoudige liturgiewetenschappelijke activiteit, gericht op inculturatie van liturgie, op de *liturgia condenda*.⁵⁵

Ik werk dat hier niet verder uit, maar verwijst naar het artikel van Scheer. Ik sluit af met een verhaal van een modern ritueel.

6.2. Een gedachtenismaal

In een weekend van oktober 1995 werd in de binnenstad van Hilversum Marcel Kretzer, 25 jaar jong, het dodelijke slachtoffer van zinloos geweld. Een keten van rituelen komt op gang naast en na de begrafenis. Er ontstaat een bloemenmonument die de plek van de moord markeert, en vijf dagen erna wordt in de binnenstad een grote maaltijd in de openlucht georganiseerd: aan een lange tafel gebruiken ter ere en nagedachtenis van Marcel honderden mensen een koffiemaaltijd. Een indrukwekkend ritueel, de KRO-televisie besteedt er aandacht aan, en ook de regionale krant met landelijke allure, de *Gooi en Eemlander*, wijdt er een hele pagina aan met sprekende foto's.⁵⁶

Uit die reportage licht ik de volgende passage:

Ieder had zijn eigen reden om de openbare uitnodiging voor de bijeenkomst te aanvaarden. Voor sommigen was het woede, voor anderen een erbetoon of een afscheid of protest. Maar voor allen was het een ode aan een slachtoffer van zinloos straatgeweld. Hilversumse winkeliers, bakkers, kruideniers en bloemisten, hebben het mogelijk gemaakt. Belangeloos stelden zij koffie, thee, broodjes, koekjes maar ook bloemen ter beschikking. Om elf uur 's ochtends staat er een lange tafel tussen de Spoorstraat en de Leeuwenstraat. Tussen de boeketten volle schalen broodjes, krentenbollen, taart en koek. De gemeente heeft gezorgd voor dranghekken zodat een onbeperkte vermenging van gedenkend en winkelend publiek niet mogelijk is. Terwijl de eerste koppen thee en koffie worden ingeschonken, hurkt een jonge man met een trom neer bij het bloemenmonument. Urenlang zal hij de gesprekken aan de tafel begeleiden. Terwijl hij inzet, klinkt ook minutenlang de luidklok van de Sint Vituskerk, aan het einde van de Groest.

Het is frappant te zien hoe traditie en moderniteit elkaar hier in dit moderne gedachtenismaal ontmoeten, hoe een oude vorm opbloeit in een nieuwe context, hoe ook mythisch gedenken wordt onderscheiden van toeschouwende afstand, hoe de gemeente dranghekken nodig acht om winkelend, kijkend en

⁵⁵ G. LUKKEN: *Inculturatie en de toekomst van de liturgie* (= Liturgie in perspectief 3) (Heeswijk-Dinther 1994); G. LUKKEN: *Inculturation de la liturgie. Théorie et pratique*, in *Questions liturgiques* 77,1-2 (1996) 10-39; L. VAN TONGEREN: *Liturgie in context. De vernieuwing van de liturgie en de voortgang ervan als een continu proces*, in *Tijdschrift voor liturgie* 81,3 (1997) 178-198.

⁵⁶ *De Gooi en Eemlander* 16 oktober 1995, 5.

vierend, gedenkend publiek te scheiden en hoe de plaatselijke pastoor het openluchtmaal overdekt met kerkelijk klokkengelui.

Summary

This article is based upon a contribution to a symposium on rituals in new contexts (Nijmegen 1996). It surveys and probes the movements on today's ritual market. This is done from the perspective of liturgical studies and in such a way that my survey of the ritual market is indirectly also an illustration of an open pursue of the discipline. The sustaining and underlying thought in this is that contemporary liturgical studies, which are concerned in the end with the perspectives of inculturation, the *liturgia condenda* and the identity of Christian rituality and sacramentality, cannot be practiced without a broad, open and integral contextual approach. A continuous exploring of the so-called ritual market, of which Christian liturgy is a part, is an essential phase in research. The exploration is not performed at random or intuitively, but connects with a series of currently running and planned smaller and larger research projects.

Having discussed three diagnoses related to the liturgical and ritual situation I probe the movements in the field of the culture of feasts in general and marriage in particular. Further subjects include rituals surrounding death, pilgrimage, youth choirs and liturgical space.

After this attention for the form and appearance of rituality I enter upon the contents and experiencing. Finally some tasks or challenges are phrased for contemporary as well as future practice of liturgical studies.

Correspondentie-adres: prof. dr. P. Post, Theologische Faculteit Tilburg, Postbus 9130, 5000 HC Tilburg.

