

Om de parochie: het inculturerende perspectief van rituele marginaliteit

Verkenning van een onderzoeksperspectief

Paul Post, Jos Pieper en Rein Nauta

1 Ter opening: aanleiding en opzet

Dit artikel komt voort uit een zogenoemde 'pilot study' waarin de contouren worden geschetst van een multidisciplinair onderzoek(project) ten aanzien van de brede thematiek van vitaliteit van kerk en geloof in de postmodern genoemde cultuur. Een eerste richting die werd verkend was die van vitaliserende, of ook wel revitaliserende, bewegingen in de rooms-katholieke context. In de loop van het pilot-project konden meer en meer concretere parameters worden geformuleerd. Kort gezegd richtte het pilot-project zich op ritueel traceerbare vitale (vitaliserende, revitaliserende) bewegingen in de marge van de parochie.¹

In een reeks van samenhangende paragrafen willen we vanuit de voorbereidende pilot study dit onderzoeksperspectief uitwerken. In de opzet wordt een soort van fuik-model gehanteerd. We beginnen breed met de schets van het algemene kader. Vervolgens wordt meer en meer ingezoomd op de bepalende elementen van het voorgestelde perspectief: de parochie, de vitaliserende bewegingen en initiatieven erom heen, de inculturatie. Steeds zullen daarbij de centrale parameters van christelijke ritualiteit en religieus leiderschap aan de orde komen. Onderliggend oogmerk bij deze vrij uitvoerige schets is vooral de samenhang van genoemde elementen te laten zien onder het algemene oogmerk en perspectief van inculturatie.

2 Schets van een algemeen kader

2.1 De zogenoemde secularisering

In de meeste godsdienstsociologische analyses van de ontwikkelingen in de westerse samenlevingen in het algemeen en de Nederlandse in het bijzonder staat het verschijnsel secularisering centraal.² Voor analyses die zich baseren op empirisch materiaal kan onder andere verwezen wor-

1 De pilot study werd uitgevoerd door dr. J. Pieper onder begeleiding van R. Nauta en P. Post aan de Theologische Faculteit Tilburg in de tweede helft van 1997. Het betrof een samenwerkingsproject van het onderzoeksprogramma 'Liturgische bewegingen' van het Liturgisch Instituut, en het sociaal-wetenschappelijke/pastoraaltheologische onderzoeksprogramma 'Religieus leiderschap'. Een uitgebreide projectomschrijving verscheen als intern rapport 'Om de parochie' (Tilburg 1998).

2 Zie recent Th. SCHEPENS: De katholieke kerk en de religieuze markt in Nederland, in K.-W. MERKS, N. SCHREURS (red.): *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium* (Baarn 1997) 15–26.

den naar het Europese waardenonderzoek,³ de onderzoekingen van het Sociaal en Cultureel Planbureau,⁴ het Socon-onderzoek (sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland) van de vakgroep sociologie van de KUN⁵ en met name de in opdracht van de KRO uitgevoerde 'God in Nederland-onderzoekingen'.⁶ Ofschoon het begrip secularisering (op te vatten als het proces van secularisatie) op velerlei wijzen wordt gebruikt en daardoor gemakkelijk tot misverstanden leidt, is het begrip in algemene zin toch van betekenis gebleken. In zijn algemeenheid bedoelt men er een verminderde betrokkenheid op een transcendente werkelijkheid mee, waardoor de maatschappelijke en persoonlijke werkelijkheid steeds verder wordt onttoverd, gedesacraliseerd en ontdaan van de sporen van God.⁷

Meer gedetailleerde benaderingen maken een onderscheid tussen secularisering op macro-, meso- en microniveau. Op macro-niveau betekent secularisering een verzelfstandiging van deelsystemen als politiek, arbeid, wetenschap en onderwijs, die zich onttrekken aan de overkoepelende invloed van kerk en geloof. Het deelsysteem religie bevindt zich nu naast de andere deelsystemen, en is er niet langer meer de basis van. Er ontstaan in dit proces van institutionele differentiatie autonome instituties met eigen zingevingskaders.

Op mesoniveau betekent dit dat het deelsysteem religie in concurrentie moet treden met andere instituties en aldus aan plausibiliteit verliest. Dit kan leiden tot aanpassing van religie aan de omringende cultuur. Dit wordt door Dobbelaere religieuze verandering of interne secularisering genoemd.⁸

Op microniveau heeft secularisering betrekking op een verandering van het religieus bewustzijn en het religieuze gedrag van het individu. Daarin zou steeds minder plaats zijn voor het heilige, sacrale, transcendente. Aansluitend daarbij ontstaat ook een distantie van het kerkelijk instituut en een afname van deelname aan de rituelen die door dit instituut worden aangeboden.

3 P. ESTER, L. HALMAN en R. DE MOOR: *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America* (Tilburg 1993).

4 J.W. BECKER, R. VINK: *Secularisatie in Nederland. De veranderingen van opvattingen en enkele gedragingen* (= Sociaal en cultureel planbureau: sociale en culturele studies 19) (Rijswijk 1994); J.W. BECKER, J. De HART en J. MENS: *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Rijswijk/Den Haag: SCP 1997).

5 R. EISINGA, A. FELLING, J. PETERS, P. SCHEEPERS, O. SCHREUDER: *Religion in Dutch Society 90. Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes in 1990* (Steinmetz Archive, Amsterdam 1992); R. EISINGA, A. FELLING, J. PETERS en P. SCHEEPERS: *Social and Cultural Trends in the Netherlands 1979-1990. Documentation of National Surveys on Religious and Secular Attitudes in 1979, 1985 and 1990* (Steinmetz Archive, Amsterdam 1992).

6 G. DEKKER, J. de HART en J. PETERS: *God in Nederland, 1966-1996* (Amsterdam/Hilversum 1997).

7 J.A. van der VEN: *Ecclesiologie in context* (Kampen 1993).

8 K. DOBBELAERE: *Secularisatie*, in: L. RADEMAKER. (red.): *Sociale problemen, sociale ontwikkelingen* (Utrecht/Antwerpen 1978); K. DOBBELAERE: *Secularisation. A Multi Dimensional Concept*, in *Current Sociology* 29 (1981) 91-213.

Welnu, wat de Nederlandse samenleving betreft is de globale conclusie van bovengenoemde analyses dat er sprake is van eerst een geleidelijke en vanaf 1965–1970 van een versnelde secularisering. Het duidelijkst is dit te illustreren aan het betekenisverlies op microniveau van de christelijke kerken en de christelijke geloofsopvattingen. De meest recente gegevens op dit terrein worden geleverd door het SCP-onderzoek⁹ en het onderzoek ‘God in Nederland, 1966–1996’.¹⁰

2.2 Signalen voor een relativering van de secularisatiethese

Algemeen

Al geruime tijd wordt van tal kanten de zogenoemde seculariseringsthese ook gerelativeerd. Voor het hier uitgewerkte onderzoeksperspectief passen enkele notities over een aantal specifieke relativeringen. Discussies over methodologie, zoals recent naar aanleiding van de opzet en uitvoering van het ‘God in Nederland-onderzoek’, en de niet onbelangrijke fundamentele vraag naar de aard en mate van ‘onttovering’ van onze post-moderne cultuur, zoals die eveneens recent aan de orde werden gesteld in de inaugurele rede van Gijswijt-Hofstra,¹¹ laten we buiten beschouwing.

Voldoende is het in dit bestek te signaleren dat naast en soms tegenover de constatering van een aanzienlijke teloorgang van met name de christelijke traditie, er ook andere analyses zijn die óf erop wijzen dat het wel meevalt met de secularisering óf die spreken van een keerpunt in het secularisatieproces.

We zoomen met het oog op de centrale thematiek en perspectief nu verder in op de relativeringen die worden ingebracht via (re)vitaliseringsbewegingen en rituele dynamiek.

(Re)vitaliserende bewegingen

Allereerst kan er binnen het christendom zelf worden gewezen op tal van bewegingen die gevat kunnen worden onder de noemer van (re)vitaliseringsprocessen. Er kan hier worden gewezen op de hergroepering van de orthodoxie. Het orthodoxe deel van de kerken organiseert zich sterker en laat meer van zich horen.¹² Voorts zijn er de groeiende evangelische bewegingen. Veel jongeren voelen zich aangetrokken tot groepen als Youth for Christ, de Navigators, Campus Crusade for Christ, de Pinksterbeweging of het Leger des Heils. Daarnaast is er ook aan de linkerkant van de kerk beweging. Er is nog steeds publiek optreden van christelijke groepen rond bewapening en vrede (Pax Christi), sociale uitsluiting en armoede (zoals de impulsen van bisschop Muskens op dit terrein), milieubescherming en allochtonenbeleid (bijvoorbeeld het tentenkamp te Ede).

9 BECKER, De HART en MENS: *Secularisatie*.

10 DEKKER, De HART en PETERS: *God in Nederland*.

11 M. GIJSWIJT-HOFSTRA: *Vragen bij een onttoverde wereld* (= Amsterdamse Historische Reeks, kleine serie 37) (Amsterdam: Historisch Seminarium UvA 1997).

12 DEKKER, De HART en PETERS: *God in Nederland*.

Op een meer systematische manier zijn deze ontwikkelingen voor het Nederlandse rooms-katholicisme beschreven door de aan het Nijmeegse KDC verbonden onderzoeker Winkeler in een aflevering van het vanuit de VU uitgegeven tijdschrift (dat eigenlijk een serie deelstudies vormt) *Religieuze bewegingen in Nederland*.¹³ Winkeler richt zich op de bewegingen die na 1965 actief zijn geworden binnen het Nederlandse rooms-katholicisme. Hij komt tot een grote tweedeling tussen *kerk- en maatschappijkritische* bewegingen en groeperingen enerzijds en *spirituele vernieuwingsbewegingen* en -groeperingen anderzijds. De kerk- en maatschappijkritische bewegingen zijn meer naar buiten gericht, de spirituele groepen en bewegingen meer naar binnen (beleving van persoonlijke religieuze ervaring in gemeenschap van gelijkgezinden). Binnen de eerste groep onderscheidt hij *vooruitstrevende* groeperingen, zoals de Mariënburgvereniging, Vrouw en geloof-beweging, Tochtgenoten van Sint-Frans, de Acht Mei Beweging etc., en *behoudende* groeperingen, zoals Stichting Contact Rooms-katholieken, Legioen van Maria, Stichting Herstel R.K.-Parochieleden etc. Binnen de tweede groep onderscheidt hij drie subgroepen. De eerste subgroep zijn de *Nederlandse* bewegingen, groepen en centra, zoals de Vereniging van Broeder Frans en de leefgemeenschappen Dabar, De Hooge Berkt en Het Hoge Steen. De tweede subgroep zijn de *internationale* groeperingen en bewegingen, zoals Communione e Liberazione, Co-Workers of Mother Teresa, Focolarebeweging, Fraterniteiten van Charles de Foucauld, Medjugorje-gebedsgroepen etc. Ten derde wordt nog als aparte subgroep opgevoerd de *charismatische* beweging met als voorbeelden de Croy gemeenschap, gemeenschap Emmanuel Nederland en Bouwen aan de Nieuwe Aarde. Soortgelijke bewegingen en leefgemeenschappen treffen we ook aan in de ten zuiden van Nederland gelegen landen, waar hun aanhang groter is dan in Nederland. Voor België kan in dit verband worden gewezen op het boek van Vranckx (1991) *Pelgrims voor een nieuwe tijd. Jonge bewegingen in de kerk*¹⁴ en het daarbij aansluitende boek uit 1995: *Het onverwachte perspectief. Gesprekken over kerk en zingeving*, waarin gewezen wordt op de nieuwe vitaliteit van het katholieke geloof op grond van gesprekken met tien representanten hiervan.¹⁵ Voor Frankrijk is er het boek van Lenoir *Les Communautés nouvelles*, waarin de auteur een overzicht geeft van het opkomen van nieuwe leefgemeenschappen in Frankrijk en ook verslag doet van gesprekken met oprichters van deze gemeenschappen.¹⁶ Meeuws heeft in een boek over vitaliteit van geloof en kerk terloops gewezen op enkele interessante ontwikkelingen

13 L. WINKELER: Religieuze bewegingen in het Nederlandse catholicisme, in *Religieuze bewegingen in Nederland* 30 (Amsterdam VU 1995) 121–142; K. DEPOORTERE: Terugkeer van de her-innering? Over nieuwe katholieke spiritualiteitsbewegingen, in *Collationes* 22 (1992) 355–379.

14 J. VRANCKX: *Pelgrims voor een nieuwe tijd. Jonge bewegingen in de kerk* (Davidsfonds, Leuven 1991).

15 J. VRANCKX: *Het onverwachte perspectief. Gesprekken over kerk en zingeving* (Davidsfonds, Leuven 1995).

16 F. LENOIR: *Communautés nouvelles. Interviews des fondateurs* (Paris 1988).

in Parijs zoals de belangstelling voor orgelconcerten, oosterse en gregoriaanse liturgische vieringen en voor een leefgemeenschap als de Communauté de Jérusalem (gelovigen die als monnik leven in de woestijn van de huidige grote stad).¹⁷

Zonder nu uitspraken te doen over aanhang, diepgang en bestendigheid van deze bewegingen, kan nu al wel gesteld worden dat er ook binnen de christelijke traditie op sommige plekken sprake is van (re)vitaliseringsbewegingen, waarbij —en dat is voor deze schets niet onbelangrijk— zowel ritualiteit als religieus leiderschap een hoofdrol lijken te spelen.

De positie van deze bewegingen ten opzichte van de parochie is overigens sterk wisselend: groepen kunnen een nauwe binding met de traditionele parochiestructuur bezitten, een al dan niet concurrerend alternatief zijn, of een geheel zelfstandig spoor van vormgeving van geloof zijn.

De ritencrisis als paradox

Een tweede relativering van de secularisatiethese betreft het dominante aspect der ritualiteit.¹⁸ De ritualiteit in onze postmoderne cultuur overziend, valt de dynamiek en de vitaliteit ervan op. Er is volop beweging. Terwijl het kerkelijk liturgisch ritueel repertoire zich meer en meer terugtrekt binnen de muren van de kerk (in plaats van een proces van ontkerkelijking is in ritueel opzicht eerder sprake van verkerkelijking), staan riten en symbolen al geruime tijd volop in de belangstelling. De feitelijke rituele praktijk, die steeds onderscheiden dient te worden van belangstelling voor rituelen, toont oude riten die opbloeien of vergaan, en nieuwe riten die opkomen ('emerging rituals'), thuis, in zorgcentra, op onze straten, in de subculturen van jeugd en jongeren.

Wanneer we de ritualiteit binnen en vooral ook buiten de kerk in algemene zin overzien valt bijvoorbeeld op hoe temidden van tal van tendenties (zoals individualisering, nadruk op ervaring en directheid etc.) twee dimensies of vormen overheersen: de herdenking en het feest. Veel riten in onze postmoderne cultuur zijn herdenkingen van het genre van Koninginnedag of 4 en 5 mei. Op meer individueel niveau blijkt hoe de plek waar jonge mensen in het verkeer een plotselinge en onverdiende dood sterven, wordt gemarkeerd en gekoesterd. Ook waar het dronken geweld op straat toeslaat en er zinloze doden vallen, wordt ritueel gereageerd: de jeugd vormt een keten, de dagelijkse gang der dingen wordt opgeschort, men komt in riten van stil protest bijeen zoals in Leeuwarden na de dood van Meindert Tjoelker. Dit symbool-handelen kent internationaal allerlei parallellen. Via het spontane, maar betrekkelijk vaste repertoire van ritueel

17 H. MEEUWS: Een vitale geloofsgemeenschap – Hoe is 't mogelijk...?, in P. LEENHOUWERS, H. MEEUWS en H. WITTE: *Vitaliteit van geloof en kerk* (Aalsmeer 1992) 39–61.

18 Zie voor deze paragraaf: P. POST: Liturgische bewegingen en feestcultuur. Een landelijk liturgiewetenschappelijk onderzoekprogramma, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) 21–55; IDEM: Alle dagen feest, of: de ritencrisis voorbij. Een verkenning van de markt, in: P. POST en W.M. SPEELMAN (red.): *De Madonna van de Bijenkorf. Bewegingen op de rituele markt* (= Liturgie in perspectief 9) (Baarn 1997) 11–32.

handelen, zoals witte marsen, wakes, menselijke ketens, koestering van heilige plaatsen, het leggen van bloemen, het branden van kaarsen, het formuleren van wensen en beden op briefjes, herdenkt men, rouwt, protesteert men en betuigt men solidariteit. De laatste tijd worden deze gebaren graag samengevat in de term 'compassie'. Het is overigens een omstreden en belangrijke vraag hoe we deze ritën van herdenken moeten beoordelen. Het is te simpel ze te zien als min of meer verdampte resten van kerkelijk liturgisch repertoire; eerder delen ze met het christelijke ritueel een algemene breed verspreide en in onze cultuur verankerde antropologische grondvorm van rituele vormgeving. Centraal daarin is het zoeken naar gemeenschap, het vinden van een solidaire groep. Maar ook hier is men soms kritisch. De Amsterdamse antropoloog J. Verrips beoordeelt de compassie met enig cynisme: de genoemde hausse aan herdenkingsriten vol wakes, bloemenhuldes en (waxine)lichtjes is voor hem vooral een uiting van Turneriaanse feest-communitas vergelijkbaar met Elfstedentocht en Koninginnedag. Verrips gebruikt hier de termen 'hypocriet' en 'circus'.¹⁹

Via de kritische typering van 'circus' komt ook de tweede dominante in beeld: het feestgedruis.²⁰ Naarstig zoeken we in onze tijd en cultuur naar gelegenheden om een feest aan te richten. Ook het liturgisch binnenkerkelijk repertoire toont deze tendens. We zijn in belangrijke mate weer 'feestchristenen' geworden en vieren, zo tonen de cijfers van KASKI, het Sociaal en Cultureel Planbureau en het recente derde opeenvolgend God in Nederland-onderzoek (zie boven), vooral de feesten op de assen van jaar —kerst voorop— en leven —doop, huwelijk en uitvaart (in ritueel en liturgisch perspectief dient een begrafenis als 'feest' gezien te worden). Het is dan ook niet toevallig dat in verschillende theologische subdisciplines, zoals liturgiewetenschap, pastoraaltheologie, godsdienstpsychologie, maar ook in cultuurfilosofie festiviteit en sacramentaliteit van het leven belangrijke thema's zijn.²¹

19 Vgl. diens uitspraken in *Hervormd Nederland* 53 no. 42, oktober 1997, 10–13 (het nummer was gewijd aan actuele sacraliteitstendenzen in Nederland onder de vlag 'Heilig Nederland').

20 Zie voor de feestdimensie: T. MICHELS en P. POST: Huwelijk: dynamiek van feest en sacrament, in *Tijdschrift voor liturgie* 81,5 (1997) 327–343; P. POST en L. van TONGEREN: Het feest van de eerste communie. Op zoek naar de identiteit van het christelijk ritueel, in MERKS en SCHREURS (red.): *De passie van een grensganger* 249–266 en de aldaar opgenomen 'feestliteratuur'; zie ook POST: Liturgische beweging en feestcultuur, 35–39 met litt.

21 Een sprekend en goed uitgewerkt voorbeeld is hier: J. de VISSCHER: *Een te voltooiën leven. Over rituelen in onze tijd* (Kapellen 1996); zie ook: R. GRIMES: *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life* (Boulder/Oxford 1995).

3 Christelijke ritualiteit in de dynamiek van cultus en cultuur: het perspectief van de inculturatie

3.1 Drie sporen

In aansluiting op de zojuist geformuleerde tendenties van festiviteit en memoratie, is de beweging op de rituele markt nader te ordenen met het onderscheiden van specifieke patronen. De rituele markt overziende kunnen we, uitgaande van een tot voor kort vrij vastliggend overgeleverd christelijk/kerkelijk repertoire, een uitwaaiering in drie richtingen zien. Er is (a) de beweging binnen een christelijke/kerkelijk kader, er is (b) het buitenkerkelijke spoor dat men zou kunnen benoemen als algemeen-religieus, en als derde is er (c) de lijn van het seculiere of profane ritueel.

De praktijk laat nu zien hoe deze drie sporen meer en meer in elkaar overgaan. De afscheidsviering van Diana is hier uitermate illustratief. Een samengestelde viering waar hoogkerkelijke elementen, inclusief kazuïfels en traditionele anglicaanse liturgie, samengingen met algemeen religieuze elementen, zoals de zorgvuldig geselecteerde passage over de liefde uit 1 Kor 13, werden verbonden met het profane optreden van Elton John en de aanklacht van Diana's broer.²²

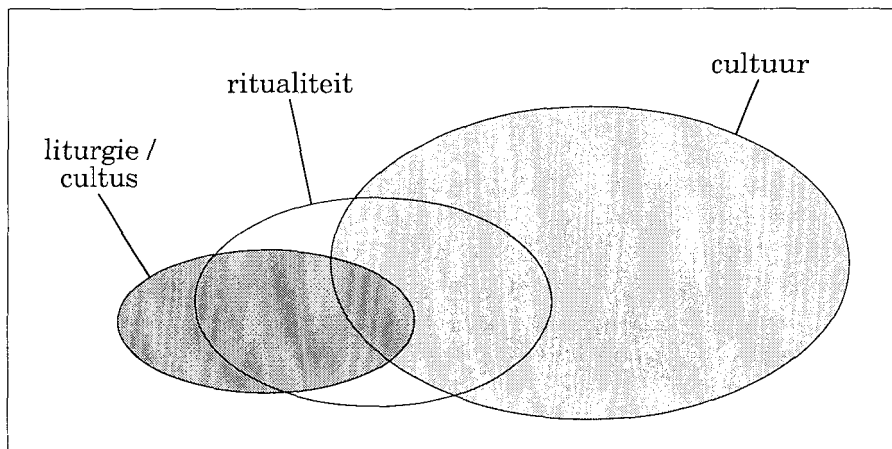
Voor het binnen onze onderzoeksoptiek centrale perspectief van de inculturatie, waarover hieronder meer, ligt er nu de grote uitdaging het complexe samenspel van deze drie rituele sporen kritisch te doordenken. Hier zijn dan ook de vele vragen te situeren die opkomen in kerkelijke, liturgische kringen wanneer men zich ziet geconfronteerd met postmoderne rituele repertoires van herdenken en feesten. In hoeverre hebben we hier te maken met nieuwe vormen van 'liturgie'? Gaat het om authentieke gevoelens of om door bijvoorbeeld media gemanipuleerde emoties? Wat zouden kerken, parochies en pastores van dit alles kunnen leren?

3.2 Drie cirkels: cultuur, ritualiteit, cultus/liturgie

De essentie van deze vragen kan worden teruggevoerd tot de vraag naar inculturatie van liturgie en de vraag naar de identiteit van christelijke ritualiteit. Voor een benadering van deze vragen en voorafgaande aan enige notities over het centrale concept van inculturatie, is het nuttig een driedeling te introduceren. Behulpzaam voor analyse en interpretatie van aard en wezen van de postmoderne ritualiteit zijn drie cirkels (die eigenlijk weer in een alomvattende cirkel van de (meta)cultuur geplaatst

22 Ik doel nu op de afscheidsviering (funeral service) in Londen op 6 september 1997 in-middels uitgebracht op video en CD (uitgave/productie van BBC Worldwide/Decca 1997). Opvallend is dat bij mijn weten er ondanks de overweldigende ook analyserende journalistieke belangstelling nog geen rituele studie aan de viering is gewijd. Dat zelfde geldt overigens ook voor de vele andere herdenkingsdiensten na ongelukken en rampen, nationaal en internationaal. De enige studie van deze dimensie van rite en ramp is die van het herdenken van de moord op Olaf Palme door Scharfe (M. SCHARFE: Toten gedenken. Zur Historizität von Brauchtumstraditionen. Das Beispiel Olof Palme 1986, in *Ethnologia Scandinavica* 19 (1989) 142–153). Zie samenvattend met literatuur: P. POST: *Ritueel landschap: over liturgie-buiten* (= Liturgie in perspectief 5) (Heeswijk-Dinther 1995) 43ss.

dienen te worden); overigens wordt ieder van deze cirkels in schema 1 weergegeven als een ellips.²³ Allereerst is er de grote cirkel, het domein van de (dat is altijd 'een') cultuur. Vervolgens, voor een belangrijk deel in overlap met de cultuurelipsis, is er de cirkel van de ritualiteit, de brede algemene rituele repertoires. Tot slot, nog meer toegespitst, is er de derde cirkel van de christelijke ritualiteit, van de christelijke cultus en liturgie, van het repertoire waarin christelijke geloofsgemeenschappen hun geloven tot uitdrukking brengen. Voortdurend wisselen deze domeinen nu van positie ten opzichte van elkaar. In verleden, heden en toekomst waren en zijn allerlei onderlinge positioneringen mogelijk. In de periode van ca. 1850 tot 1950 lagen in ons land de cirkels bijvoorbeeld betrekkelijk vast en kenden zij een nauwe onderlinge connectie waarbij de parochie de spil was en waarbij in menig opzicht het liturgische domein dominant was en in belangrijke mate leverancier was van vormen en ideeëngoed van algemene ritualiteit en cultuur. Dat beeld is inmiddels grondig veranderd.



Schema 1

3.3 Connecties

Van belang is nu de onderlinge verbinding tussen deze cirkels, dat wil vooral zeggen: de mate van eigen gezicht van de cirkels en de mate van overlap en samenhang. Met betrekking tot ritualiteit in het algemeen en voor christelijke liturgie in het bijzonder krijgt men meer en meer oog voor

23 Eerder werden deze cirkels gepresenteerd in P. POST: Het verleden in het spel? Volksreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 7 (1991) 79–124, schema 2 op p. 121; hierbij werd onder andere teruggevalen op het werk van cultuurhistoricus Scribner; het model werd in hetzelfde nummer van het *Jaarboek* kritisch besproken door Frijhoff en Helsloot. Het cultuur/cultus-model werd daarna opgepakt door prof. dr. Lambert Leijssen uit Leuven; vgl. zijn binnenkort te verschijnen artikel over volksreligie en postmoderniteit: J. LAMBERTS: *Volksreligie, liturgie en evangelisatie, verslagboek van het 13e Liturgie-colloquium Leuven 1997* (Leuven/Amersfoort 1998 [in druk]). De Franse versie zal verschijnen in *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* (1998)

het zo belangrijke aspect van inculturatie dat afhankelijk is van de mate waarin de cirkels van ritualiteit binding houden met de brede cultuursirkel. Idealiter is er een voortdurende connectie die zich uit in overlap. Dat verband nu, die connectie tussen de cirkels, en heel in het bijzonder de aansluiting die de derde, christelijk-liturgische cirkel weet te creëren of te behouden met de andere twee, die connectie staat in onze postmoderne cultuur onder druk. De traditionele verbanden zijn verdwenen, nieuwe connecties worden gezocht. Hier ligt vaak de inzet van allerlei vitale bewegingen in en vanuit de kerk en hier situeren we ook het fundamentele perspectief van onze onderzoeksrichting: hoe kunnen, toegespitst op het laatst overgebleven herkenbare kerkelijk centrum, de parochie, weer connecties worden aangebracht, hoe kunnen liturgische ritens weer hechten aan en in de algemene cultuur? Waar kunnen signalen van vitale inculturerende potentie worden opgevangen? En welke zijn daar de inculturerende vitaliserende (dis)kwaliteiten? Is ook juist niet hier de specifieke taak van het religieus leiderschap te vinden: het repareren van de relatie tussen kerk en cultuur? Let wel: met connecties doelen we op verankeringen van allerlei aard, niet een eenzijdig enten van onze ritens op de grillen van de culturele markten. Tegenspraak is ook een connectie!

3.4 Inculturatie

Via de cirkels en de genoemde en gezochte connecties schetsen we uiteindelijk het perspectief van inculturatie. Omdat vooral in recent liturgiewetenschappelijk onderzoek dit concept weer volop in de belangstelling is geplaatst kan wat het inculturatieperspectief betreft volstaan worden met een korte en krachtige typering van deze voortdurend actuele opdracht.²⁴

Vanuit christelijk liturgisch perspectief, de derde cirkel (zie boven), gaat het steeds om een dubbele beweging: het betreft de nieuwe vormgeving van christelijk geloven, leven en vieren vanuit de eigen omringende ritualiteit en cultuur enerzijds, maar ook van de eigen ritualiteit en cultuur vanuit het evangelie anderzijds.

De vraag naar inculturatie is weer nauw verbonden met de vraag naar de identiteit van christelijke ritualiteit en sacramentaliteit. Gezocht zal daarom moeten worden naar connecties met de algemene ritualiteit in de postmoderne cultuur. Dit kan alleen gebeuren na een zorgvuldige diagnose van deze cultuur en ritualiteit. Zoals zo vaak in de geschiedenis van christelijke ritualiteit ligt het uitzicht op connectie behalve in aansluiting, aanpassing, ontlening, symbiose en integratie ook in tegenspraak.

24 Ik noem uit de ware hausse aan literatuur hier slechts G. LUKKEN: *Inculturatie en de toekomst van de liturgie* (= Liturgie in perspectief 3) (Heeswijk-Dinther 1994); IDEM: *Inculturatie van de liturgie: theorie en praktijk*, in J. LAMBERTS (red.): *Liturgie en inculturatie* (Leuven/Amersfoort 1996) 15–56; zie voorts de literatuuropgave in P. POST: *Een ander huis. Kerkarchitectuur na 2000* (= Liturgie in perspectief 7) (Baarn 1997) sub 4, 99.

4 Secularisatie en verkerkelijking: de parochie

Na de zojuist aangereikte brede kaderschets die liep van secularisering tot inculturatie, kunnen nu meer concreet in deze bijdrage het beoogde onderzoeksperspectief alsook de thematisering ervan worden gepresenteerd. De aandacht richt zich hierbij vooral en met name op het parochieperspectief en op de vitale bewegingen.

Zoals bij de uiteenwaaiering van de rituele repertoires en bij de onderscheiden drie sporen al duidelijk werd gemaakt, is er sprake van een 'verkerkelijgingsproces'. Secularisering kan voor een belangrijk deel gezien en beschreven worden als een proces waarbij de kerk zich meer en meer terugtrekt op het domein van de kerkelijke parochie met als eerste structuur- en gezichtsbepalende elementen: kerkgebouw, liturgie en pastor/pastores. Het kan voor dit proces van verkerkelijking illustratief en tekenend worden genoemd dat de achtergelaten culturele/maatschappelijke domeinen als landschap, zorginstellingen, arbeidsinstellingen, fabrieken, scholen, gevangenissen, ziekenhuizen, krijgsmacht e.d. in een onlangs verschenen nieuw reformatorisch Nederlands handboek liturgiek als de 'diaspora' worden benoemd.²⁵ De parochie is een laatst overgebleven locus van kerkelijke presentie, relevantie, communitas en vitaliteit, en aldus locus ook voor inculturerende initiatieven en connecties. De parochie is vroeger en nu dé structuur waarbinnen de religieuze handelingen van het merendeel der leden van de kerk vorm kregen en de centrale spil voor een netwerk van connecties dat diep en breed de cultuur doordrong.

Parallel aan het secularisatieproces zijn er twee veranderingen te beschrijven. Op de eerste plaats vindt er een parochieontwikkeling plaats die Derksen getypeerd heeft als "van volkskerk naar een geheel van werkgroepen".²⁶ Op grond van de secularisering heeft er een uitzuivering van het bestand gelovigen plaatsgevonden. Degenen die hun geloof in parochieverband beleven zijn de kernkerkelijken: zij die nog steeds op een of andere manier tot de rooms-katholieke kerk willen blijven behoren. Aldus is de parochie eigenlijk steeds meer kerkelijk geworden. Dit betekent ook dat de 'overblijvers' tevens de meest kerkelijk actieven zijn die zich in een heel scala van werkgroepen hebben georganiseerd ter ondersteuning van het parochiewerk. Gemiddeld de helft van de kerkgangers is tevens actief als vrijwilliger.²⁷ Zo zijn er met name veel werkgroepen op het terrein van de liturgie. Per pastor zijn er momenteel 200 vrijwilligers werkzaam.²⁸

Op de tweede plaats ontstaan er groepen die nog maar marginaal of

25 P. OSKAMP en N. SCHUMAN (red.): *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk* (Zoetermeer 1998) 407–416.

26 N. DERKSEN: *Eigenlijk wisten we het wel, maar we waren het vergeten. Een onderzoek naar parochieontwikkeling en geloofscommunicatie in de parochies van het aartsbisdom Utrecht* (Kampen 1989).

27 G. GROENER: De kerkelijke vrijwilliger in beweging. Signaleringen en vragen, in *Praktische Theologie* 24 (1996) 40–56.

28 L. SPRUIT: Volkskerk krimpt, maar vrijwilligerskerk groeit, in *Een-twee-een* 23 (1995) 3–4.

soms zelfs helemaal niet meer met de parochie verbonden zijn. Twee soorten groepen vallen dan op. Op de eerste plaats groepen die zich richten op sociale en maatschappelijke dienstverlening: diaconale groepen.²⁹ Houtepen bepleit in dit verband voor een —naast de parochie te situeren— tweede infrastructuur van gelovig engagement: een diaconale gemeenschap met een netwerk van verbindingen, waarbij de contacten onderhouden worden door diakens als ‘runners’.³⁰ Op de tweede plaats zijn er groepen ontstaan in de context van de charismatische beweging. Dergelijke groepen nemen deel aan lokale gebedsbijeenkomsten, regionale vieringen en landelijke congressen.³¹

Alvorens nu loci van vitaliteit en innovatie om de parochie nader te verkennen en te beschrijven, passen nog een tweetal begripsmatige notities.

Allereerst is er de hier verder open en onbeantwoord gelaten vraag naar de precieze positionering van de al genoemde ‘feestchristenen’, de grote groep mensen die marginaal bij de parochie betrokken lijkt, maar wel op relatief grote schaal gebruik maakt van het parochiële, vooral rituele aanbod op de feestassen van jaar en leven.

Vervolgens is er de invulling van ‘parochie’. Hoewel van nature en bij uitstek een term van ruimtelijke aard, kan niettemin ‘parochie’ niet zonder meer en onbevangen op één lijn gesteld worden met andere genoemde domeinen als landschap, school, huis(gezin), ziekenhuis, bejaardenoord et cetera. Parochie was eigenlijk de structuur, het basale netwerk, via welke de brede culturele verankering van de kerk tot stand kwam en werd gekoesterd. De parochie is de schakel, de basis. Het zojuist op enkele wijzen uitgewerkte veranderings- of bewegingsproces waarbij we op de kernparochie lijken te zijn teruggeworpen, is in wezen dan ook te beschouwen als een verloren gaan van de reeks traditionele connecties vanuit de parochie.³²

Misschien hebben we hier in nucleo dan ook wel de meest primaire en trefzekere omschrijving van een ‘vitale’ parochie: een gemeenschap van christengelovigen die via een reeks van connecties relevant aanwezig is in de cultuur, nabij en traceerbaar.

Voor de verdere, meer concrete uitwerking van ons onderzoekspers-

29 Dit betekent overigens niet dat er op parochieniveau geen initiatieven op dit terrein worden ontplooid, zie A. BAART: De leer en het leven. Levensbeschouwelijke organisaties en sociale vernieuwing, in A. BAART (red.): *Kerken en sociale interventie. Een introductie* (Amsterdam/Meppel 1995) 99–119; A. BAART en M. van KONINGSVELD: *Sociale vernieuwing, parochies en rk organisaties* (Den Bosch, KLVMA 1994).

30 A. HOUTEPEN: Geloven samen met anderen, in H. van HOUT (red.): *Geloven in de Randstad. Op zoek naar een moderne christelijke levenspraktijk* (DPC Rotterdam 1996).

31 J.J. SUURMOND: Charismatisch pastoraat, in *Praktische Theologie* 20 (1992) 3–21; J.H. STUIVER: *Geroepen om vrij te zijn. Een pastoraalpsychologisch onderzoek naar de aantrekkingskracht van de charismatische beweging in Nederland als nieuwe religieuze beweging* (= doctoraalscriptie Faculteit Godgeleerdheid Rijksuniversiteit Utrecht 1995).

32 Zie recent H. SAS: Parochie van de toekomst, in *Samen Kerk. Uitgave van het bisdom Haarlem* 11 (1997) 32–33; op komst het verslagboek: A. MEIJERS (red.): *Parochie van de toekomst* (Katholieke Universiteit Utrecht 1998).

spectief is het goed kort, zonder nu op de overigens niet onbelangrijke kerkrechtelijke en organisatiestructuur-technische aspecten in te gaan, op het aan het concept parochie inherente aspect van lokale, spatiale nabijheid te wijzen. Parochie is uiteindelijk uiterst concreet: een ruimte, gebouwen, pastores, groepen mensen die samenkomen, en dat alles nabij, bij de leefplaats van mensen. Tot in de semantiek is deze nabijheid aanwezig: parochie is verwant aan *proche*: nabij en is uiteindelijk terug te voeren op het Griekse *paroikos*, nabij: *para oikos*: dicht bij huis.³³

5 Om de parochie: loci van vitaliteit en innovatie

5.1 Secularisatie en cultuur – marginaliteit en inculturatie

Tegen de achtergrond van het boven beschreven proces van secularisering wordt door velen de traditionele viering, die een centrale plaats heeft in het leven van de parochie, ondanks alle pogingen tot aanpassing en vernieuwing, vaak juist als vervreemdend ervaren. Degenen die nog participeren worden steeds meer bevangen door die aan de participatie inherente vervreemding. Op het terrein van ritualiteit, spiritualiteit en diaconaat zijn er echter ontwikkelingen die getuigen van een particularisering en ontkerkelijking van wat traditioneel nu juist kernactiviteiten waren van het collectieve parochieleven. Vanwege hun marginale positie zouden zulke ontwikkelingen echter de mogelijkheid in zich hebben om een brug te slaan naar wat er in de omvattende cultuur plaats vindt en zijn zij wellicht ook veel meer een neerslag van die algemeen culturele trends. De paradox die zich nu aandient is dat participatie in het marginale de vervreemding tegengaat, omdat daar juist de verbondenheid met de omvattende cultuur wordt gevonden en de beslotenheid van het eigene wordt doorbroken. In de openheid die voortvloeit uit de positie aan de grens is er misschien een grotere mogelijkheid tot integratie van de traditionele cultuur van het eigen kerkelijke domein met dat wat men als participant in de bredere cultuur van de samenleving ook in andere domeinen ervaart en met hoe men daarin handelt en wordt behandeld. Voorzover ook de liturgische betrokkenheid marginaal is, een marginaliteit die gerepresenteerd wordt door het bijzondere van de culturele identiteit met betrekking tot de (impliciete) vooronderstellingen over participatie vanuit de geëvolueerde traditie, bijvoorbeeld waar jongeren en vrouwen de primaire actoren zijn in het rituele handelen, geldt het antivervreemdingseffect ook de litur-

33 Zie voorts: CIC hst. VI, m.n. definitie in canones 515ss.; A.H. EIJSINK: *Hartslag van de Kerk. De parochie vanuit kerkrechtelijk standpunt* deel 1 (Leuven 1995). De nadruk op het 'ter plaatse' klinkt ook door in A. BORRAS: *Waarom parochie? Oorsprong en zending van de parociale gemeenschappen*, in *Collationes* 27,4 (1997) 367–378 = oorspronkelijk: *Pourquoi la paroisse? Origine et mission des communautés paroissiales*, in *Prêtres diocésains* 1347 (Mars 1997) 121–136; vgl. IDEM: *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales* (Paris 1996). Zie ook: Liturgie & parochie, = themanummer *Tijdschrift voor liturgie* 80, 1–2 (1996), en K. SONNBERGER: *Die Suche nach sich selbst. Die Identitätskrise der römisch-katholischen Pfarrei*, in *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998) 75–93.

gische betrokkenheid. Dit anti-vervreemdingseffect geldt evenzeer waar die marginaliteit gekozen wordt vanuit een bewuste positie contra de evolutie van de traditie in kerk en cultuur, bijvoorbeeld wanneer men kiest voor bijzondere vieringen, voor het Latijn als taal of voor de vorm van de Byzantijnse ritus als expressie van eigen geloofsidentiteit.

Het geheel aan vitale bewegingen om de parochie overziende zijn er verschillende loci van innovatie en marginaliteit te onderscheiden. Op het terrein van de liturgie hebben die betrekking op de participatie (jongeren, vrouwen) en locatie (stiltecentra), op expressie, inspiratie en ervaring (Taizé-liturgie, dans en drama, charismatische beweging), op het terrein van het diaconaat zijn er loci van innovatie en marginaliteit te vinden met betrekking tot externalisatie en internationalisatie (sociale vernieuwing, ontwikkelingswerk).

De reciproke verwevenheid en beïnvloeding van profane en sacrale rituelen, van kerkelijke sacramentaliteit en seculiere ritualiteit, wordt in de liturgiewetenschap aangeduid met de term inculturatie. In het perspectief van de vitalisering van de parochie zijn deze marginale ontwikkelingen van essentieel belang omdat zij het isolement van kerk en geloof doorbreken en de gelovigen respecteren in hun culturele entiteit.

Het hier voorgestelde onderzoeksperspectief wil nu van een aantal marginale ontwikkelingen nagaan welke hun inculturerende potentie is. De nadruk ligt daarbij op de analyse van de rituele repertoires. Het begrip 'ritueel repertoire' ontleent zijn betekenis aan de in het begrip geïntegreerde expressie van handeling en verwijzende betekenis. Uit een analyse van wat zich voordoet rond specifieke gebeurtenissen of van wat als 'eigenaardig' wordt beschouwd voor het doen en laten, wordt gepoogd te concluderen naar het symbolisch universum dat het handelen omgeeft. De analyse van deze rituele repertoires maakt het mogelijk na te gaan in welke mate algemene thema's van zin en waarde in het specifieke handelen zijn verdisconteerd.

5.2 Een algemeen beeld

Uitgaande van het parochieperspectief en de in de marge ervan ritueel traceerbare bewegingen, kunnen een vijftal cirkels onderscheiden worden (met uiteraard alle samenhang en overlap en dynamiek: ook hier geldt weer dat het bewegende cirkels zijn). De plaatsing van allerlei bewegingen, groeperingen en initiatieven is in belangrijke mate tentatief en arbitrair. Straks zal via een eerste typologie het scala nader worden gepresenteerd.

1. Allereerst en centraal is er de zojuist al geschetste kernparochie met de daarbinnen inmiddels grondig vernieuwde en nog steeds volop in beweging zijnde kernliturgie. Denk hier aan de zondagse vieringen, aan de vele liturgiegroepen, preekvoorbereidingsgroepen etc.

2. Daaromheen, verder van de kern af, is er de voor ons perspectief cen-

trale cirkel van allerlei bewegingen om de kernparochie heen (vgl. de marginaliteit om de parochie). We zullen, zoals al opgemerkt, straks een proeve van typologie geven met de verschillende bewegingen waarop onderzoek zich speciaal zou kunnen richten. Daar zal ook blijken hoe diffuus het beeld is. Overigens is het van belang te benadrukken hoe het inventariseren en verkennen van deze markt juist een eerste belangrijke fase van onderzoek zal dienen te zijn. De hier geboden schets is dan ook preliminair, tentatief en vooral attenderend bedoeld.

Gedacht kan bijvoorbeeld worden aan groepjes jongeren die al dan niet met regelmaat in de parochiekerk samenkomen voor een Taizéliturgie, vrouwenvieringen waar een paar keer per jaar vrouwen samenkomen ergens in een parochie, wakes van MOV-groepen of Pax Christi, jongerenkoren die vaak vrij zelfstandig aan de rand van een parochie functioneren als een vitale groep, maar ook valt te denken aan de aantrekkingskracht van Latijnse en Byzantijnse vieringen.

Bezien zal moeten worden in hoeverre ook meer naast de parochie opererende zogenoemde 'laboratoria' in het onderzoek betrokken moeten worden. Denk hier aan bepaalde kloostergemeenschappen die een alternatief voor de parochie blijken te bieden, aan centra voor oosterse liturgie die in vele stedelijke contexten 'nieuwe' parochies vormen, maar ook aan centra voor vrouwenliturgie.

Daarnaast dient expliciet gewezen te worden op de vaak vergeten elementen van het repertoire der religieuze volkscultuur die voor een deel ook tot onze derde cirkel gerekend kunnen worden (vgl. bedevaarten).

3. Een derde cirkel betreft de zogenoemde 'feestchristenen', de grote en steeds groter wordende groep christenen die nauwelijks nog met de parochie verbonden lijkt. De band is hier het feestelijk repertoire van jaar en leven. Vooral kerst en de levensasriten spelen hier een rol. Hier moet ook een belangrijk deel van het volksreligieus ritueel geplaatst worden dat een breed terrein bestrijkt: van ritën thuis, vrijdag vis tot oogstdankvieringen.

Het domein en het repertoire van deze derde cirkel is inmiddels onderwerp van diverse studies. Voldoende is het in dit verband nog te wijzen op relevante en complexe processen die wel gevat worden onder 'turbotermen' als musealisering, theatralisering, folklorisering van liturgische cultuur, en andersom de liturgisering van cultuur.³⁴

Hoe dan ook, met de cirkels 2 en deels 3 komen we midden in het hart van het hier voorgestelde onderzoeksperspectief: de vitale dynamiek van cultus en cultuur, de parochie op zoek naar connecties met allerlei delen van onze cultuur.

4. Daar weer omheen is nog het spoor van de algemene religieuze traditie en ritualiteit. De vaak op individu en gelegenheden geënte bewegingen die zich soms spiegelen aan het kerkelijke repertoire, maar soms tegelij-

34 Vgl. POST: *Ritueel landschap*.

kertijd algemeen-religieus zijn. We wezen al op de herdenkings- en feestcultuur die vaak dit spoor illustreren. Veel stiltecentra of rituelen thuis (beide vergeten domeinen in ritueel onderzoek!) vallen hieronder. Veel levensasriten zoals huwelijk en begrafenis verplaatsen zich vaker vanuit de christelijke cirkels 1, 2 en 3 naar deze cirkels: het is deze markt die opkomende ritenbureautjes willen aanboren.

5. Als laatste, misschien als een cirkel in stippellijn te tekenen, is er de seculiere/profane ritualiteit. Christelijk, kerkelijk liturgische ritualiteit als bron en leverancier is verdampt, verdwenen.

Het zal duidelijk zijn dat deze cirkels nauw verbonden zijn met het vorige schema (vgl. schema 1 en de sporen van rituele uitwaaiing). Vooral de drie sporen van uitwaaiing van christelijke ritualiteit keren hier terug: cirkel 1 t/m 3 = a, cirkel 4 = b en cirkel 5 = c (vgl. par. 3.1).

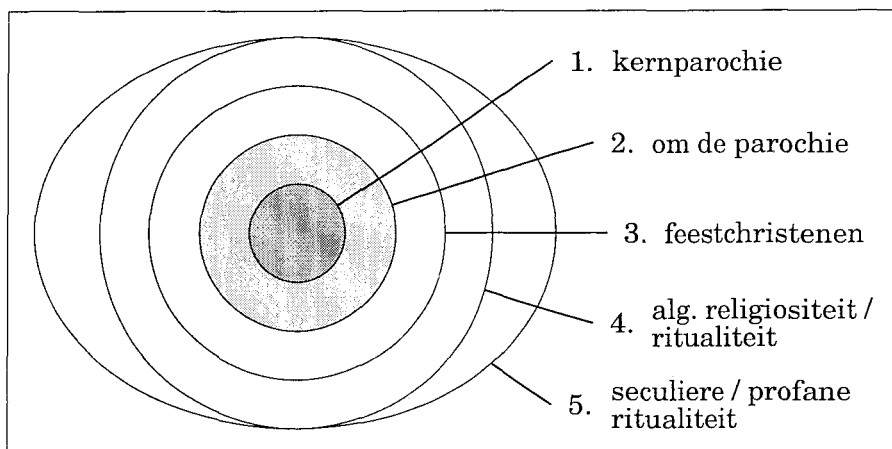
Deze cirkels kunnen helpen om ons onderzoeksperspectief nader te plaatsen en vooral de inzet te tonen. We stellen voor de blik te richten op de bewegingen, die vitaal traceerbaar zijn om de kernparochie heen, en dan vooral op cirkel 2 die als het ware de schakel is, of wil zijn, tussen kernparochie en culturele dynamiek erbuiten (waarbij we vooralsnog alle onhandigheid rond de terminologie van binnen en buiten voor lief nemen). Deze insteek kan in onze ogen innovatief genoemd worden. Veel onderzoek richtte en richt zich (meestal geïsoleerd) op de kernparochie, de pastor, het kerkgebouw, de kernliturgie, minder op de feestchristenen en hun riten, maar nauwelijks op cirkel 2 en de daar aanwezige bewegingen. Bovendien gebeurt het zelden of nooit vanuit het hier voorgestelde perspectief van parochiële inculturatie: om de parochie.

Overigens gebiedt de eerlijkheid nog te melden dat ook de andere buitencirkels in onderzoek, 4 en 5, er bekaaid af komen; ze zouden zeker van de zijde van theologen meer dan nu aandacht verdienen.³⁵

Gunstiger lijkt de situatie voor een specifiek deel van enkele cirkels: de religieuze volkscultuur, dat een bescheiden maar wel contant thema in theologisch en cultuurwetenschappelijk onderzoek blijkt.³⁶

35 Vgl. voor feestcultuur onze noot 20; onderzoek naar het complexe fenomeen dat we vatten onder de algemene (te algemene?) noemer 'stiltecentra' lijkt op gang te komen, zie na korte verkenningen zoals C. de WAELE: Een stiltecentrum op de campus, in *Speling* 47 (1995) 40–47 nu de beredeneerde inventarisering: J. KROESEN: Stiltecentra, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13 (1997) 93–134, dit artikel werd ook als aparte brochure uitgebracht door het Groningse Instituut voor Liturgiewetenschap (Groningen 1997); in maart 1998 werd in Assen een studiedag gewijd aan het onderwerp.

36 Een uitgebreid overzicht van de stand van studie wordt geboden in P. POST: Religieuze volkscultuur en liturgie. Geïllustreerd pleidooi voor een benadering, in J. LAMBERTS: *Volksreligie, liturgie en evangelisatie, verslagboek van het 13e Liturgie-colloquium Leuven 1997* (Leuven/Amersfoort 1998 [in druk]). Een Engelse versie zal verschijnen in *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy* (1998) [in druk].



Schema 2

5.3 Sporen van inculturerende vitaliteit om de parochie: eerste terreinverkenning

Een eerste (voorlopige) blik op het onderzoeksveld, in nauwe aansluiting op boven reeds aangereikte schetsen van relativisering van de secularisatiethese, laat zien dat sporen van vitaliteit om de parochie(kern) heen, en dan doelen we nogmaals gezegd op de cirkel 2, zich laten vangen onder een drietal noemers: *liturgie*, *diaconie* en *charismatische vernieuwing*. Impliciet reiken we hiermee overigens al een proeve van typologie aan (zie onder), die uiteraard verkennend en voorlopig is (zo werkten we inmiddels ook wel met de trias van: liturgie, diaconie en spiritualiteit).

Liturgie

Hier is een hele reeks verschijnselen te noemen waarvan sommige al voorwerp van onderzoek zijn geweest.

We beginnen met het verschijnsel '*jongerenkoren*'. Uit studies van het KASKI blijkt dat ruim in de helft van de rooms-katholieke parochies een jongerenkoor actief is met een geschat aantal van 28.000 koorleden.³⁷ Het jongerenkoor is voor deze jongeren vaak de laatste reden om zich bij de parochie betrokken te voelen. Ze worden bevolkt door kerkelijk gesocialiseerde jongeren die na Vaticanum II met vernieuwende liturgische experimenten aan de slag konden.³⁸ Toch weten zij, met name in de zuidelijke provincies, ook jongeren te werven buiten kerkelijke milieus (culturele betrokkenheid). Door deze koren opgeluisterde jongeren- en andere vieringen voldoen aan de behoefte aan rituelen onder deze jongeren. Bovendien

37 J. HELDERMAN en L. SPRUIT: *Jongerenvieringen en jongerenkoren* (Kaski, Den Haag 1994); T. BERNTS: *Meer stem voor jongeren. Een onderzoek naar jongerenkoren, religiositeit en kerk* (KASKI, Den Haag 1995).

38 F. JESPEERS: Beleidsoverwegingen m.b.t. jongerenkoren, in *Gregoriusblad* 119 (1995) 18-22.

blijkt dat op het jongerenkoor —na de thuissituatie— het vaakst over geloof gepraat wordt. Er zijn echter ook ontwikkelingen die de (religieuze) vitaliteit van het jongerenkoor tegenspreken. Het ledental vertoont een daling³⁹, het 'samen zingen' is belangrijker dan enige vorm van verbondenheid met de parochie en de inhoud van het repertoire wordt minder religieus van kleur⁴⁰

Als tweede noemen we *Taizé-groepen*. Al meer dan dertig jaar is er aanhoudende belangstelling voor de kloostergemeenschap van Taizé in Oost-Frankrijk. Over de geschiedenis van Taizé, de initiator Roger Schutz, de liturgie aldaar, de beleving van de jongeren, de kerkpolitieke betekenis etc. is volop onderzoeksliteratuur.⁴¹ In Nederland loopt er een onderzoek bij het Titus Brandsma-instituut naar de structuur van het spiritueel ervaringsproces bij Taizé-jongeren.⁴² Echter waar het ons om gaat, zijn de plaatselijke Taizé-groepen van jongeren, die op grond van ervaringen opgedaan in Frankrijk, elkaar opzoeken om de 'geest' levend te houden. Immers een doelstelling van de gemeenschap van Taizé is: "... [trachten] plaatselijke groepen op te richten, die niet een afspiegeling of navolging zijn van de gemeenschap van Taizé, maar die op een eigen manier en binnen de eigen mogelijkheden streven naar dezelfde idealen".⁴³ Over deze plaatselijke groepen in Nederland bestaat nog geen literatuur. Mogelijk hangt dit samen met het ongestructureerde reünie-karakter van deze groepen.⁴⁴

Als derde noemen we het segment van de *religieuze volkscultuur*. Bedevaarten zijn hier een van de meest persistente verschijnselen binnen het christendom. De vroeger zo vanzelfsprekende connectie met de parochie is in formele en structurele zin verdwenen, maar bestaat anderzijds nog steeds omdat, zoals onderzoek aantoonde, het gaat om niet-concurrerend ritueel van parochianen: naast de parochieliturgie wordt op

39 Aldus JESPER: Beleidsverwijzingen.

40 M. ZAGERS: Jongerenkoren anno 1994 (I) en (II), in *Gregoriusblad* 118 (1994) 77–81 en 137–140.

41 We noemen hier slechts enkele studies (alfabetisch): M. ALTEFROHNE: *Zeichen evangelischer Armut heute: Taizé und die Erneuerung der biblischen Armut im Ordensleben* (Thesis: Münster 1971) (Köln 1974); R. BRICO: *Een lente in de kerk* (Baarn 1978) werd in vele talen vertaald: *Frère Roger et Taizé: un printemps dans l'église* (= serie Témoins spirituels d'aujourd'hui) (Paris 1982); O. CLEMENT: *Taizé: un sens à la vie* (Paris 1997); J.-C. GRENIER: *Taizé: une aventure ambiguë* (Paris 1975); J. HILDEBRANDT en Chr. MÜLLER (red.): *Taizé: Wege der Versöhnung: Gegenwart einer Gemeinschaft* (Berlin 1986, 2e ed.); J.-M. PAUPERT: *Taizé et l'église de demain* (= Le signe. Grandes études oecuméniques) (Paris 1967). Interessant is ook: P. SCHAEFFER: *Follow-up van Taizé en Pax Christi voettochten en vormingswerk* (Den Bosch ca. 1979); K. SPINK: *A Universal Heart: The Life and Vision of Brother Roger of Taizé* (London 1986); A. STÖKL: *Geschichte und Leben der Brüder von Taizé* (= Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 184) (Gütersloh 1978, 3e ed.).

42 J. DONDEERS en J.A. van BELZEN: *De spiritualiteit van Taizé. Verslag van een vooronderzoek* (TBI, Nijmegen 1994).

43 DONDEERS en Van BELZEN: *De spiritualiteit van Taizé* 16.

44 Zie inmiddels voor de belangrijke samenhang van muziek en ritueel: J.M. KUBICKI: *Jacques Berthier's Taizé Music: A Case Study of Liturgical Music as Ritual Symbol* (= Dissertation Catholic University of America, Washington DC 1997).

bedevaart gegaan. De laatste tijd is er zeker op onderzoeksniveau hernieuwde belangstelling voor het fenomeen.⁴⁵ Ook op lokaal niveau zijn er van oudsher groepen actief die zich bezighouden met het organiseren van bedevaarten naar traditionele bedevaartoornden als Lourdes, Kevelaer, Banneux en Wittem. Daar komen nu ook gerevitaliseerde of nieuwe doelen als Dokkum en Medjugorje bij. Sommige groepen komen ook bijeen in de vorm van gebedsgroepen. Wat de 'Koningin van de Vrede' (Medjugorje) betreft zijn er in Vlaanderen en Nederland ongeveer tachtig gebedsgroepen.⁴⁶

Een belangrijk aanknopingspunt kan het grootschalige 'Bedevaartplaatsen inventarisatieproject' vormen. Meer dan 650 bedevaartplaatsen worden hier wetenschappelijk beschreven. Dit lexicon waarvan het deel voor Noord- en Midden-Nederland onlangs verscheen, geeft zonder meer aanleiding voor een meer systematische studie naar het segment bedevaartcultuur in relatie tot de parochie.⁴⁷

Dit parochie-perspectief in bedevaartonderzoek is bovendien innovatief te noemen. Het betreft hier immers een in onderzoek zelden vertoonde wisseling van perspectief: in plaats van de heilige plaats, of de reis, staat nu de context van vertrek en terugkeer centraal, of ook de interactie tussen parochie- en bedevaartplaats-structuur. Zo zitten er twee kanten aan deze perspectiefwisseling. Enerzijds zijn de meeste bedevaartplaatsen tevens parochies en is er zelden sprake van een volkomen gescheiden dubbelliturgie van bedevaart- en parochieliturgie (dit is alleen het geval in grotere oorden die het gehele jaar mensen trekken en dus een eigen bedevaartinfrastructuur bezitten, vgl. Wittem). Anderzijds zijn bedevaartgangers en pelgrims (meestal) parochianen. Dit geldt vooral voor de traditionele grote Mariale oorden in Europa, maar ook valt te denken aan Israël- en Italië-reizen, en individuele pelgrims die de melkweg op gaan naar Santiago de Compostela (en vaak met een pelgrimszegen vanuit de parochie vertrekken en terugkeren). Dat dergelijk onderzoek zeer perspectiefvol kan zijn toonden reeds enkele studies aan die dit perspectief hanteerden.⁴⁸

Dan is er een reeks van initiatieven die onder de noemer van '*liturgische laboratoria*' gebracht kunnen worden. Op diverse plaatsen zijn er

45 Zie voor Nederland: J. PIEPER, P. POST en M. van UDEN (red.): *Bedevaart en pilgrimage. Tussen traditie en moderniteit* (= UTP-Katernen 16) (Baarn 1994); M. van UDEN, J. PIEPER en P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (= UTP-Katernen 17) (Baarn 1995); P.J. MARGRY: Bedevaartcultuur in millennialistisch Nederland, in *Religieuze bewegingen in Nederland* 30 (1995) 90–120.

46 WINKELER: *Religieuze bewegingen*.

47 P.J. MARGRY en Ch. CASPERS (red.): *Bedevaartplaatsen in Nederland, deel 1: Noord- en Midden-Nederland* (Amsterdam/Hilversum 1997).

48 Vgl. G. HERSBACH: Westlandse bedevaartgangers als hoeders van het roomse erfgoed, in PIEPER, POST en Van UDEN (red.): *Bedevaart en pilgrimage* 81–104; P. POST: Het wonder van Dokkum en andere verhalen van afstand en betrokkenheid. Lokale pastorale interactie op heilige plaatsen vergeleken, in M. van UDEN, J. PIEPER en P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen* 107–134 (over de interactie tussen bedevaart- en parochieliturgie).

centra waar men komt omdat de liturgie er 'trekt'. Hier valt te denken aan vele kloosters in binnen- en nabij buitenland. Met name in grote(re) steden zijn laboratoria van allerlei aard, waarvan voor de liturgische vernieuwing vooral de studentenecclesiae bekend zijn geworden.

Nauw verwant aan deze laboratoria, maar apart vermeldenswaard, zijn groepen die zich op tal plaatsen en wijzen binnen, maar vooral buiten de parochie richten op '*vrouwenliturgie*'. Geurtsen gaf onlangs een overzicht van het ontstaan en verloop hiervan.⁴⁹ Beginpunt is voor haar de viering op 12 april 1978 in de Amsterdamse Kompas/Opperzaalgroep. Daaropvolgend ontstaan er belangrijke experimentele centra die een podium boden voor de vrouwenliturgie: de studentenkerk te Nijmegen, Maranatha in Tilburg, de Martinikapel in Groningen en de Tiltenberg te Vogelenzang. Er komen steeds nieuwe initiatieven bij: vrouwenvieringen op feministische leest geschoeid worden nu ook in Utrecht, Zoetermeer, Arnhem, Den Haag en Amsterdam gehouden. Als belangrijke kenmerken van deze vieringen noemt Geurtsen: de horizontale verhouding tussen voorgangers en participanten, de aandacht voor inclusieve taal, de nadruk op een immanent Godsbeeld, ruime aandacht voor symboliek, positieve waardering van lichamelijkeheid en dicht aansluiten bij het dagelijks leven en de ervaringen van vrouwen.⁵⁰ Er is inmiddels ook een werkboek verschenen met handreikingen om de gangbare parochieliturgie zodanig te vernieuwen dat deze meer recht doet aan vrouwen.⁵¹

In samenhang met bovengenoemde lijnen van koren en laboratoria, kan nog worden gewezen op de al eerder genoemde aantrekkingskracht die de *liturgie van de oosters-orthodoxe kerken* blijkt uit te oefenen. Deze aantrekkingskracht krijgt diverse vormen. Het kan gaan om langs parochies reizende Byzantijnse koren, maar ook om in grote steden bloeiende gemeenschappen (bijvoorbeeld in Tilburg, Maastricht, Utrecht en Amsterdam).

Vermeldenswaard is in dit verband ook de belangstelling voor de *Latijnse liturgie*. Het kan hier gaan om min of meer in de parochie gewortelde regelmatige gregoriaanse of zelfs Latijnse vieringen, of ook om meer los van de parochie staande landelijk gecoördineerde initiatieven vanuit o.a. de Vereniging voor Latijnse Liturgie (die zich inmiddels ook expliciet op jeugd en jongeren richt). Behalve een zekere contesterende dimensie lijkt hier de groeiende belangstelling voor oude spirituele muziek in het algemeen en voor het gregoriaans in het bijzonder een belangrijk 'inculturerend' element te zijn. De rol van het gregoriaans is aldus een uiterst complex en voor ons uiterst relevant onderzoeksthema dat nog nauwelijks is aangepakt. Er is wel verkend: zie bijvoorbeeld het mooie essay van

49 M. GEURTSSEN: De andere kant van het glas in lood, in *Tijdschrift voor liturgie* 80 (1996) 266-280.

50 GEURTSSEN: De andere kant van het glas in lood 277.

51 M. GEURTSSEN, M. BOMMER en A. KITS: *Veeltaligheid, Veel-Zij-digheid. Werkboek Vrouwen, Liturgie en Gerechtigheid* (Gorinchem 1995).

J. Janssen over Gregoriaans als magische gemoduleerde stilte.⁵²

Daarnaast zijn er *liturgische experimenten* die niet aan een bepaalde plaats gebonden zijn. We zullen er een aantal noemen. Een eerste voorbeeld is het gebruiken van kunstwerken ter ondersteuning van de vieringen. Steensma heeft hiervan studie gemaakt en erop gewezen dat kunstwerken in de kerk worden geplaatst als hulpmiddel om het aan de orde zijnde thema van het evangelie te verduidelijken.⁵³ Er wordt dan ook in de viering op gereflecteerd, met name in de preek. Aldus ontstaat er een wisselwerking tussen woord en beeld. Een tweede voorbeeld is de zogenoemde 'Thomasmis'. Het zijn uit Finland overgewaaid kerkelijke vieringen aangeboden vanuit met name protestantse missionerende kring bedoeld voor dolende individuen. Aangeboden wordt een casco-liturgie die verder geheel naar eigen individuele behoefte kan worden ingevuld. Het casco is ontleend aan de Lutherse mis en invulling kan komen uit de hoek van Taizé, oosters-orthodoxe riten of Zen.⁵⁴ Een derde voorbeeld is het experimenteren met dans en theater.⁵⁵

Een bijzonder fenomeen dat misschien hier een plaats verdient zijn de in aantal toenemende *stiltecentra*. Kroesen publiceerde recent een berekende inventarisatie.⁵⁶ Hij treft ze aan in vier maatschappelijke sectoren: de zorgsector (bijvoorbeeld in ziekenhuizen en psychiatrische inrichtingen), het onderwijs (bijvoorbeeld op de campus van een universiteit⁵⁷), de kerk (bijvoorbeeld in ruimtes van kloosters en kapellen) en (semi)-openbare ruimtes (bijvoorbeeld het stiltecentrum in het winkelcentrum Hoog Catharijne te Utrecht en het stiltecentrum op de luchthaven Schiphol). Kroesen onderscheidt drie soorten: stiltecentra waar de symboliek van een bepaalde traditie overheerst, stiltecentra gedragen door universele (religieuze) symboliek en stiltecentra die symbolen van diverse religies tegelijk herbergen (christendom naast islam bijvoorbeeld). Post signaleert een aantal karakteristieken van deze stiltecentra: gericht op kleine groepen of het individu, stil gebed en meditatie, spelen met water en licht en grenzen van religieuze tradities overschrijdend.⁵⁸

Als laatste in deze reeks voorbeelden van liturgische experimenten

52 J. JANSSEN: Het moduleren van de stilte. De magie van het gregoriaans, in *Streven* (jan. 1996) 11–23 (oorspr. Duitse versie verscheen in H.G. HEIMBROCK en H. STREIB (red.): *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes* (Kampen 1994)); voor 1998 staat een doctoraalscriptie gepland over de toe-eigening van het gregoriaans (drs M. Hoondert, Theologische Faculteit Tilburg).

53 Zie onder andere R. STEENSMA: *Mysterie en vergezicht. Over het gebruik van hedendaagse kunst in de liturgie* (Baarn 1993) en de litt. genoemd in POST: *Een ander huis*, sub 6, 99s.

54 POST: Alle dagen feest.

55 J. JEROENSE: *De speelse kerk: een pleidooi voor theater in de kerk* (Zoetermeer 1995); zie voor een overzicht van literatuur over liturgie en theater: POST: *Een ander huis*, sub 9, 100.

56 KROESEN: Stiltecentra.

57 De WAELE: Een stiltecentrum.

58 POST: Alle dagen feest.

wijzen we op *tv-liturgie*. Was tv-liturgie oorspronkelijk grotendeels een uitvergroting van bestaande liturgische vieringen (parochieel, of bij gelegenheid van bijzondere gebeurtenissen), langzamerhand wordt de tv-liturgie zelfstandiger als een geheel eigen spoor van ritualiteit gezien en benaderd. Zo wordt de vraag opgeworpen of deze vorm van liturgie lering zou moeten trekken uit de manier waarop de tv-wereld algemeen religieuze gevoelens, zoals de behoefte aan het ontstijgen van de dagelijkse, gebroken werkelijkheid, aan een coherent bestaan, aan de mogelijkheid van een nieuw leven, weet te bespelen.⁵⁹ Schilson pleit er ook voor om de weg terug eveneens af te leggen: parochieliturgie in de vorm van tv-liturgie oftewel "Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren". Zij moet gericht zijn op een andere dan de dagelijkse werkelijkheid, gebruik maken van de kracht der symbolen, eenheid stichten en plaats inruimen voor het levensverhaal van de individuele mens.

We realiseren ons dat tv-liturgie een aparte, bijzondere categorie vormt die evenals de stiltecentra niet zonder meer 'om de parochie' geplaatst kan en mag worden. Toch past het in onze optiek: voor veel parochianen vormt het een belangrijk, vervangend en/of aanvullend ritueel repertoire, en in de vormgeving wil men tot op heden aan katholieke kant expliciet aansluiten bij de parochieliturgie (vgl. het fenomeen van de omroepparochie: eerst Amersfoort, nu: Lelystad).⁶⁰

Diaconie

Van oudsher is diaconie een van de belangrijke taken van de geloofsgemeenschap. Ook in zijn onderzoek naar het voorkomen van vrijwilligersgroepen in het bisdom Utrecht vond Derksen dat na de liturgische de diaconale vrijwilligersgroepen het meest voorkomen.⁶¹ Hij doelt dan op groepen als parochiële caritasinstellingen, missie-, ontwikkelings- en vredeswerk-groepen (MOV-groepen) etc. Met veranderingen in het maatschappelijke landschap zijn er ook veranderingen te constateren in de manier waarop de lokale kerkgemeenschap haar diaconale taak waar probeert te maken. Nieuwe initiatieven zijn: 'open deur'-projecten, wijkcentra, druggebruikersopvang, vluchtelingenwerk, milieugroepen etc. Op het gebied van betrokkenheid van kerkelijke groeperingen bij sociale vernieuwing is al een aantal studies verricht. Zuidgeest inventariseerde diverse typen van sociale 'vernieuwingsachtige' activiteiten in de katholieke hoek.

59 A. SCHILSON: Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren? Die Verantwortung der Liturgie angesichts des 'Medienreligiösen', in *Stimmen der Zeit* 214 (1996) 534-546; IDEM: Das neue religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor iner neuen Herausforderung, in *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996) 94-109.

60 Inmiddels lopen er twee interessante projecten naar de plaats van tv-liturgie waarbij aangesloten zou kunnen worden: Speelman vanuit de BCLMK, in opdracht van de Nederlandse Kerkprovincie, en een dissertatieproject aan de KUN, vgl. Gertler; beide projecten zijn opgenomen in het landelijke onderzoeksprogramma liturgiewetenschap.

61 DERKSEN: *Eigenlijk wisten we het wel*.

Tweeënzeventig initiatieven worden geportretteerd.⁶² De grootste groep zijn initiatieven vanuit parochies: zieken-, ouderen- en nabestaandenopvang, zorg voor migranten, werklozen en woonwagengewoners, buurtopbouw en inloophuizen. Noorda, Vlaar en Veenbaas beschrijven zestien projecten, waarin het reguliere, professionele welzijnswerk samenwerkt met kerken en confessionele vrijwilligersorganisaties.⁶³ Baart en Van Koningsveld hebben een vragenlijstonderzoek gedaan naar aandacht voor sociale vernieuwing vanuit parochies en rooms-katholieke organisaties.⁶⁴ Hun conclusie is dat parochies allerlei activiteiten ontplooiën die maatschappelijke isolatie, marginaliteit en situaties van gebrekkige leefbaarheid tegengaan. Ze doen dat op twee manieren. Op de eerste plaats als een zichzelf helpende gemeenschap (ziekenbezoek, bezoek ouderen en eenzamen, hulp- en klussendiensten) die ervoor waakt dat haar leden niet verkommeren. Op de tweede plaats als een maatschappelijke instelling die ook voorzieningen aanbiedt voor anderen dan de eigen leden (migranten/vluchtelingen, leefbaarheid van de wijk, woonwagengewoners).

Tot slot willen we één initiatief, het *inloopcentrum*, nog apart noemen. Recent is dit fenomeen op dissertatieniveau uitgebreid onderzocht.⁶⁵ De auteur constateert een sterke groei van het aantal inloopcentra, plaatsen in Nederland waar vanuit kerken laagdrempelige plekken gecreëerd worden waar mensen 'om niet' welkom zijn voor ontmoeting en gesprek. Hij komt tot een aantal van 80. Het onderzoek is verricht in het kader van het denken over de kerkelijke presentie in de samenleving. Sleutelbegrip bij het overdenken van deze presentie is het begrip 'gastvrijheid'. Voor ons doel is vooral van belang te zien hoe bij deze vormen van gastvrijheid-projecten expliciet getracht wordt connecties met de omringende cultuur te leggen.

Charismatische vernieuwing

De charismatische vernieuwing is een intercontinentaal verschijnsel en heeft haar wortels in de protestantse kerken. Wereldwijd wordt de aanhang, situatie 1995, geschat op 463 miljoen aanhangers.⁶⁶ Barrett onderscheidt drie golven in deze beweging.⁶⁷ De eerste golf kwam rond 1900 aanrollen en is bekend onder de naam Pinksterbeweging. De tweede golf dateert van 1950 en leidde tot de binnenkerkelijke charismatische bewe-

62 J. ZUIDGEEST: *Sociale vernieuwing en katholieken. Inventarisatie van de soorten vindplaatsen en de diverse typen van sociale vernieuwingsachtige activiteiten vanuit katholieke hoek* (KLUMA, Den Bosch 1993).

63 J. NOORDA, P. VLAAR en R. VEENBAAS: *Een nieuwe coalitie? Welzijnswerk en maatschappelijk middenveld. 16 projectbeschrijvingen* (NIZW, Utrecht 1993).

64 BAART en Van KONINGSVELD: *Sociale vernieuwing*.

65 S. STOPPELS: *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie* (Kampen 1996).

66 D.B. BARRETT: The Twentieth-Century Pentecostal/Charismatic Renewal in the Holy Spirit, with its Goal of Evangelization, in *International Bulletin of Missionary Research* 12 (1988) 1-10.

67 BARRETT: The Twentieth-Century Pentecostal/Charismatic Renewal.

ging. De derde golf, de 'charismatisch evangelischen', is ontstaan rond 1980. Hierbinnen zijn de evangelischen getalsmatig in de meerderheid. Stuiver hanteert een tweedeling: klassieke pinksterbeweging en oecumenische charismatische stroming.⁶⁸ De klassieke pinksterbeweging is fundamentalistisch en dogmatisch van aard, legt meer de nadruk op emotionaliteit dan op rationaliteit en omvat de eerste en de derde golf. De oecumenisch charismatische stroming wordt gekenmerkt door een oecumenische geloofsovertuiging en integratie van emotionaliteit en rationaliteit. Ze valt grotendeels samen met de tweede, binnenkerkelijke golf. In Nederland wordt deze stroming in het bijzonder door de CWN (Charismatische Werkgemeenschap Nederland) vertegenwoordigd en wordt ook wel charismatische beweging of vernieuwing genoemd. De katholieke charismatische vernieuwing is van relatief jonge datum. Ze is ontstaan in 1967 in de Verenigde Staten.⁶⁹ In Nederland werd in 1976 de stichting 'Bouwen aan de Nieuwe Aarde' opgericht, die het officiële orgaan van de katholieke charismatische beweging is. De gerichtheid op gemeenschapsvorming, religieus enthousiasme en ervaring van 'de Heilige' zijn belangrijke kenmerken van deze beweging.

De katholieke charismatische beweging in Nederland en op Curaçao is door Boudewijnse bestudeerd.⁷⁰ We zullen niet ingaan op haar analyse van de geloofsvoorstellingen van deze beweging, maar wel op haar beschrijving van de religieuze praktijk. Ofschoon de beweging enerzijds een individualistisch karakter heeft (persoonlijke relatie met God), wordt ze anderzijds ook gekenmerkt door sociale organisatie, voornamelijk in de vorm van bijeenkomsten van gebedsgroepen. De mate van spontaniteit en openheid kunnen verschillen. Sommige auteurs spreken van vrijheid en flexibiliteit, anderen van gecontroleerde spontaniteit. Centraal staat de gerichtheid op de Heilige Geest met glossolalie als bijzondere manifestatie daarvan. Spontaniteit, liefde, harmonie en blijheid vormen sleutelbegrippen in het rituele handelen. Ook het dagelijks leven is doorspekt van gebed, lofzang en religieus geïnspireerde blijheid. Naast de wekelijkse bijeenkomsten van de gebedsgroep zijn er ook regionale en landelijke bijeenkomsten. Verder zijn er nog speciale bijeenkomsten rond (gebeds)genezing. Katholieke charismatici zijn trouwe kerkgangers, met een voorkeur voor de meer traditionele kerkelijke liturgische praktijken (Latijnse liturgie, bedevaarten).

Belangrijk in dit kader is het feit dat leidinggevende figuren in de beweging terugverwijzen naar de parochie. Daar moeten ziekenzegeningen en gebedsbijeenkomsten georganiseerd worden met goede pastorale begeleiding en nazorg. Boudewijnse signaleert in dit verband processen

68 STUIVER: *Geroepen om vrij te zijn*.

69 H.B. BOUDEWIJNSE: De katholieke charismatische vernieuwing, in *Religieuze bewegingen in Nederland* 30 (1995) 63–87.

70 BOUDEWIJNSE: De katholieke charismatische vernieuwing; IDEM: Aspecten van de katholieke charismatische geloofspraktijk. Improvisatie en routinisatie, in *Kerk en theologie* 47 (1996) 299–308.

van coöptatie (kerkelijke leiders versterken hun greep op de beweging) en routinisatie (de charismatische religieuze ervaring gaat steeds meer een vast, ordelijk —en daardoor beheersbaar— patroon volgen).⁷¹ Ook Parmentier verwijst terug naar de kerken.⁷² Als er binnen de kerken weer voldoende te vinden is op het gebied van spiritualiteit, dan kan voor hem deze aparte beweging wellicht weer verdwijnen. Wel betekent dit dat zij de kerken zoveel mogelijk moet laten delen in wat zij ontdekt heeft en zij ernaar moet streven om dat voor te doen.

Zie hier een eerste overzicht. Benadrukt dient nogmaals te worden dat het slechts een eerste attenderend bedoelde verkenning van een landschap is. We zijn ons er dus ten volle van bewust verschillende groepen niet genoemd te hebben. Die groepen zullen zich, zo vermoeden we nu althans, vooral bevinden in de overgangsgebieden tussen cirkel 2 en 1 (denk hier bijvoorbeeld aan allerlei initiatieven en bewegingen op het gebied van de oecumene) en het al genoemde gebied tussen 2 en 3 (en ook 4 en 5).

6 Aanzetten voor een analyse-/onderzoeksmodel

Terugblikkend op boven geboden kaderschets kan samenvattend gezegd worden dat het onderzoeksperspectief dat ons hier voor ogen staat, gedragen wordt door de volgende reeks van stappen:

- secularisering impliceert een verkerkelijking van christendom en kan gerelativeerd worden door te wijzen op vitale bewegingen;
- als christendom verkerkelijkt, verliest het het verband met de cultuur;
- zonder verband met de cultuur verliest het christendom zin en betekenis;
- deze verkerkelijking toont zich met name in het liturgische domein;
- in de marge van de parochie kunnen loci van vitaliteit, innovatie en inculturerende potentie worden getraceerd;
- een op de vitaliteit van de parochie en op inculturaties van christelijke ritualiteit gericht onderzoek is gediend met een exploratie van die marge; het onderzoeksperspectief wordt aldus gedragen door het inculturaties perspectief en kent als bepalende parameters: ritualiteit en religieus leiderschap.

In het onderstaande willen we nog enige aanzetten voor een analysemodel formuleren.

6.1 Ritualiteit en haar kwaliteiten

In het spoor van het zogenoemde *ritual criticism* (Grimes) zouden met name na een selectie, verkenning en beschrijving de kwaliteiten van ritu-

71 BOUDEWIJNSE: De katholieke charismatische vernieuwing 83.

72 M. PARMENTIER: De charismatische beweging en de kerken, in *Kerk en Theologie* 47 (1996) 277–284.

aliteit nader kunnen worden gezien.⁷³ Deze kunnen op verschillende wijzen worden getraceerd en in de feitelijk voorhanden zijnde rituele praxis kritisch worden geanalyseerd. Zo kan als voorbeeld het inmiddels al vaker uitgewerkte perspectief van zogenoemde 'kwaliteiten van festiviteit' worden genoemd als mogelijk analytisch perspectief.⁷⁴ Hiermee komen dan belangrijke kwaliteiten of dimensies als ervaringen van contrast, de gevierde aanleiding of de mythe achter de rite, het bijzondere herhaalbare symbolische handelen, en de solidaire gemeenschap in het vizier.

Een andere reeks van kwaliteiten stelt vooral de authentieke ervaring in het centrum. De aantrekkelijkheid van de vernieuwende rituele repertoires voor de individuele deelnemers bestaat uit het voldoen aan de behoefte aan religieuze/spirituele ervaring, gemeenschap en engagement. Bij diverse auteurs zien we verwijzingen naar authentieke religieuze ervaringen. Bernts wijst op het belang van het opdoen van religieuze ervaringen bij jongerenkoren.⁷⁵ Vranckx spreekt van een nieuw type gelovige met kenmerken als beleving, innerlijke ervaring en emotionaliteit.⁷⁶ Veel vormen van vitaliteit blijken gericht op affectie, niet op kritiek, op het hart en niet op de ratio.⁷⁷ Ook de charismatische bewegingen worden onder andere gekenmerkt door religieus enthousiasme en ervaring van de Heilige.⁷⁸ Dit betekent een voorrang van de affectieve pool van het ritueel boven de cognitieve pool. Het gaat niet om begrijpen, maar om gegrepen worden. Voor de vorm van het ritueel betekent dit dat men zich richt op de affectieve lagen van de psyche. Daardoor is gebruik van lichaam en symboliek belangrijker dan gebruik van het woord. Steekwoorden hier zijn: theatraliteit, muziek, stilte, dans, drama, lofzang, kunst, Latijnse en Byzantijnse liturgie etc. Dit betekent ook minder behoefte aan uitleg van het ritueel (catechese). Hier valt ook te onderzoeken in hoeverre dit betekent dat er behoefte bestaat aan authentieke, charismatische leiders (zie hieronder, par. 6.2).

Vervolgens is, evenals bij de insteek van de festiviteit, het thema gemeenschap pregnant als kwaliteit aanwezig. In allerlei toonaarden wordt gewezen op ervaren warmte, saamhorigheid, broederschap en gemeenschappelijkheid. Dit geldt voor leden van jongerenkoren,⁷⁹ voor het nieuw type gelovige dat volgens Vranckx ontstaan is,⁸⁰ voor leden van de charismatische bewegingen, voor actievoerende gelovigen etc. Hier kan het concept *communitas*, zoals door Turner uitgewerkt, nog steeds —ondanks

73 R. GRIMES: *Ritual Criticism. Case Studies in its Practice, Essays on its Theory* (Columbia 1990); IDEM: *Reading, Writing, and Ritualizing. Ritual in Fictive, Liturgical, and Public Places* (Washington DC 1993).

74 POST: *Alle dagen feest*; MICHELS en POST: *Huwelijk*; POST en Van TONGEREN: *Het feest van de eerste communie*.

75 BERNTS: *Meer stem voor jongeren*.

76 VRANCKX: *Pelgrims voor een nieuwe tijd*.

77 VRANCKX: *Het onverwachte perspectief*.

78 BOUDEWIJNSE: *De katholieke charismatische vernieuwing*.

79 ZAGERS: *Jongerenkoren anno 1994*.

80 VRANCKX: *Pelgrims voor een nieuwe tijd*.

latere kritiek op dit begrip— goede dienst bewijzen.⁸¹ Bernts heeft in dit verband gewezen op de psychohygiënische functie van het behoren tot zogenaamde *support groups*.⁸² Met name voor oudere mensen blijkt het behoren tot kerkelijke groeperingen van belang te zijn voor het verwerken van ingrijpende levenservaringen als eenzaamheid, ziekte en dood.⁸³

Engagement, solidariteit vinden we uiteraard vooral terug bij de meer naar buiten gerichte maatschappijkritische of diaconaal-gerichte groepen. Vaak wordt dit element gebruikt als onderscheidend criterium om deze groepen te plaatsen tegenover de meer naar binnen gerichte spirituele vernieuwingsbewegingen. Toch is het christelijk geloof voor velen nog steeds een inspiratiebron om zich in te zetten voor de onderkant van de samenleving.

Zo zouden er nog meerdere clusters van kwaliteiten genoemd kunnen worden. We noemen hier alleen nog de kwaliteit van de gratuiteit of nutteloosheid. Bezien zou kunnen worden in hoeverre in de marginaliteit van de parochie deze elders zo onder druk staande rituele kwaliteit naar voren komt. Steeds vaker beoefenen we liever het spel van de door nut en effect gelegitimeerde afstand en worden de ritën overstemd door uitleg, commentaar en spreken over in plaats van luisteren en spreken tot. Uiteindelijk onttrekt ritualiteit zich aan de in onze cultuur steeds dominantere perspectieven van nut, effect, doelmatigheid, middel/doel-denken. Ritueel veronderstelt engagement en overgave, de onbaatzuchtige betrokkenheid van het spel waarin *katabasis* en *anabasis* in evenwicht worden gehouden.

6.2 Religieus leiderschap

De focus op het rituele maakt het voorts mogelijk de existentiële verlangens te onderkennen die aan de behoefte en expressie van ritueel en religie ten grondslag liggen. Het zijn verlangens die in hun gezamenlijke verschijning en vervulling ook in de opbloei van het religieuze zo duidelijk zijn waar te nemen. Die religieuze bewegingen vertonen een bloei en zijn in staat om, indien geïnspireerd door de visie van een leider waarvan de authenticiteit herkend wordt als begerenswaardig en daardoor stimulerend, aan mensen die ten onder dreigen te gaan aan de vervreemding in kerk en samenleving, een praktijk te bieden, een ritueel repertoire, waarin vriendschap, vroomheid en verantwoordelijkheid in samenhang worden beoefend en betekenis hebben.⁸⁴ Naar de mate waarin inculture-

81 V. TURNER: *Drama, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, NY 1974); IDEM: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969); V. en E. TURNER: *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York 1978), hierin op p. 250–255 een theoretische synthese met referenties naar eerder werk.

82 BERNTS: *Meer stem voor jongeren*.

83 H.G. KOENIG: Research on Religion and Mental Health in Later Life: A Review and Commentary, in *Journal of Geriatric Psychiatry* 23 (1990) 23–53.

84 Zie in algemene zin met literatuuropgave R. NAUTA: Rituelen als decor. Over het geheim van de leegte, in POST en SPEELMAN (red.): *De Madonna van de Bijenkorf* 73–94;

rende repertoires deze kenmerken of kwaliteiten vertonen zullen ze aantrekkelijker zijn en participatie stimuleren.

De betekenis van het leiderschap wordt nu niet alleen gevonden in de psychologische attractiviteit van voorbeeld en inspiratie, zij het dat juist deze functies in de moderne leiderschapstheorie een sterke nadruk krijgen. Het accent ligt dan op de betekenis van visie en interpretatie, op het hermeneutische aspect van het leiderschap. Juist waar het gaat om de vitaliteit van de parochie en inculturerende perspectieven is ook van belang dat de leider optreedt als degene die zonder ophouden onderzoekt wat er in de omgeving van het systeem gebeurt en dat wat zich voordoet voortdurend beoordeelt in termen van kansen en kosten, van uitdagingen en bedreigingen. Beide functies —visionair en onderzoeker— dienen te worden beoordeeld naar de mate waarin zij bevorderlijk zijn voor het stimuleren en integreren van inculturerende vernieuwing binnen het kader van de parochiestructuur, een vernieuwing die tegemoet komt aan de verlangens van moderne gelovigen, dat wil zeggen: gelovigen die deel uit maken van de moderne cultuur en als zodanig bloot staan aan alle invloeden die eigen zijn aan tijd en cultuur.⁸⁵

6.3 Slot

Samenvattend en afsluitend kunnen nu, behalve het algemene onderzoeksperspectief, ook de contouren van een mogelijke werkwijze van uitvoering worden aangeduid. Voorgesteld wordt het landschap van vitale bewegingen om de parochie te verkennen en te beschrijven (descriptie), alsook om het daarna van daaruit te typeren (typologie), te analyseren, interpreteren en te evalueren. Centrale parameters bij deze onderscheiden onderzoekfasen zijn ritualiteit en religieus leiderschap. De verkenning mondt uit in een balans en perspectief ten aanzien van inculturerende (dis)kwaliteiten die in de onderzochte bewegingen al dan niet kun-

zie voorts: IDEM: *Ik geloof het wel. Godsdienstpsychologische studies over mens en religie* (Assen 1995).

⁸⁵ Vgl. voor religieus leiderschap: B.M. BASS: Leadership; Good, Better, Best, in *Organizational Dynamics* 13 (1995) 26–40; IDEM: Evolving Perspectives on Charismatic Leadership, in J.A. CONGER en R.N. KANUNGO (red.): *Charismatic leadership* (San Francisco 1988); IDEM: From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision, in *Organizational Dynamics* 18 (1990) 19–31; P.L. KOOPMAN en R.J. HOUSE: Charismatisch leiderschap in organisaties, in R. van der VLIST et al.: *Handboek voor leiderschap in arbeidsorganisaties* (Utrecht 1995); D. den HARTOG, J. van MUYEN en P. KOOPMAN: Transactioneel versus transformationeel leiderschap – een analyse van de MLQ in de Nederlandse situatie, in *Gedrag en Organisatie* 7 (1994) 155–166; D. NYGREN en M. UKERITIS: The Religious Life Futures Project: Executive Summary, in *Review for Religious* 52 (1993) 6–55; IDEM: *The Future of Religious Orders in the United States: Transformation and Commitment* (Westport 1993); IDEM: *Focus – the Science and Application on 'The Future of Religious Orders' Study* (Chicago 1994); D. NYGREN, M.D. UKERITIS en D. McCLELLAND et al.: Religious Leadership Competencies, in *Review for Religious* 52 (1993) 390–417; D. NYGREN, M.D. UKERITIS, D. McCLELLAND en J.L. HICKMAN: Outstanding Leadership in Nonprofit Organizations: Leadership Competencies in Roman Catholic Religious Orders, in *Nonprofit Management & Leadership* 4 (1994) 375–391.

nen worden aangewezen. Achterliggende overtuiging is dat een dergelijke exploratie onontbeerlijk is voor denken en handelen zowel rond incultu-ratie van geloof en kerk, als rond de vitale parochie. Hieruit spreekt de dubbele lading van de titel *Om de parochie*: bewegingen en initiatieven die aan de randen van de parochie op tal van wijzen connecties leggen tussen parochie en cultuur worden gezien op hun vitaliserende, incultu-rerende (dis)kwaliteiten, omwille van de parochie.

Summary

In this article the authors intend to present and thematize a research perspective. It begins by laying the groundwork with a sketch of the secularization process in general and postmodern developments surrounding rituality in particular. To no small degree, the secularization process can be described as a process of 'churchifying', in which ecclesiastical repertoires increasingly withdraw from the social and cultural domain to inside the walls of the parish. Within the parochial domain, rituality (liturgy) and clerical leadership (the pastor) are to be seen as dominant, sustaining and defining features. In short, the parish can now be considered as a central point for initiatives encouraging inculturation of faith and church. Thus the parish is considered as a basis for inculturation, i.e., forging new connections with the culture. This track of inculturation is indispensable for a relevant and vital parish which is part of its environment. After all, the position of what can certainly be considered as the last ecclesiastical domain is not self-evident.

Various movements which have a potential for innovative, vital inculturation can now be traced on the margins of the parish. The research perspective proposed here does not focus on the internal structures and activities of parishes, but is intended to explore a series of these vigorous movements. Hence, in the research perspective, secularization and culture are connected with marginality and inculturation.

It is proposed that this landscape of vital movements surrounding the parish be explored and described, and also that a typology based on the results of the descriptive research be drawn up, and that the results be interpreted and evaluated. Rituality and clerical leadership are the central parameters in this distinct research phase. The exploration will lead to a balance sheet and perspective with respect to those qualities encouraging or discouraging inculturation, which may or may not be present in the movements investigated. The conviction which lies behind this is that an exploration of this sort is essential for thinking and acting with regard to inculturation of faith and the church, as well as with regard to reflection and action regarding vital parishes. Hence the double meaning of the title 'About the parish': movements and initiatives round about the parish that in any number of ways forge connections between parish and culture are considered for their invigorating, inculturating qualities, for the sake of the parish.

Correspondentieadres van de auteurs: Theologische Faculteit Tilburg, Postbus 9130, 5000 HC Tilburg.