

Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting

Een onderzoekvoorstel¹

Jos Pieper en Paul Post

1. Opzet

Het rituele gedrag is in beweging. Dit geldt ook voor de rituelen op de 'levensas'. Op de ontwikkelingen rond één van de rituelen op de 'levensas', te weten de huwelijksluiting wordt in dit artikel nader ingegaan door verslag te doen van een onderzoekproject voorbereidende 'pilot study'.

De vraagstelling van het onderzoek kan als volgt worden geformuleerd: Welke veranderingen met betrekking tot drie vormen van huwelijksluiting, te weten de kerkelijke huwelijksluiting, de religieuze viering en de burgerlijke huwelijksvoltrekking zijn er in onze huidige cultuur waar te nemen? Welke verschuivingen treden er op tussen deze drie vormen van huwelijksluiting op de niveaus van vorm, inhoud en beleving? Hoe kunnen deze veranderingen getypeerd en geïnterpreteerd worden vooral bezien in het licht van de inculturatie van een overgangsritueel.

In dit verslag worden de veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting allereerst geplaatst in het bredere kader van veranderingen van het rituele landschap (§2). In een eerste inperking wordt vervolgens stil gestaan bij veranderingen van riten met betrekking tot sterven, dood en uitvaart (§3). In een vierde deel worden dan uitgebreid aanzetten gegeven tot een beschrijving van de veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting (§4). In het slotdeel worden een reeks van concepten of onderzoekperspectieven aangereikt voor een interpretatiekader voor de veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting (§5). Dat gebeurt enerzijds vanuit de zogenoemde 'ritual studies' (§5.1), anderzijds vanuit de liturgiewetenschap en de theologie van de liturgie, inclusief de sacramententheologie (§5.2).

¹ Dit artikel komt voort uit een samenwerkingsverband tussen de Wetenschapswinkel van de KUB en het Interuniversitair Liturgisch Instituut gevestigd aan de Theologische Faculteit Tilburg ter voorbereiding van een onderzoekproject. Dank zijn wij verschuldigd aan prof. dr. M. van Uden en prof. dr. G. Lukken voor een kritische lezing van het artikel en voor het aanreiken van suggesties. Ook werd voor §5 gebruik gemaakt van de onderzoeksaanvraag 'Het feest van het huwelijk. Aanzet tot een theologie van het feest op basis van een semiotische analyse van een exemplarisch huwelijksfeest als een primaire bron van theologie' van Dr. W.M. Spielman opgesteld in 1996. We danken de redactiesecretarissen van het *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* voor hun waardevol redactioneel commentaar.

2. Verandering van het rituele landschap

Tot in de jaren zestig werd een groot deel van de rituelen waaraan mensen deelnamen, voltrokken binnen een kerkelijke context. De week- en jaarkalender was gevuld met rituelen als de zondagsviering, de Paas- en Kerstviering, Pinksteren, Allerheiligen/Allerzielen, Hemelvaart en Palmzondag. Maar ook de belangrijke levensmomenten als geboorte, huwelijk en dood werden vrij algemeen door een kerkelijke viering begeleid. In het kielzog van de culturele (r)evolutie van de jaren zestig en ook aansluitend bij langer lopende historische ontwikkelingen, is de deelname aan deze kerkelijke rituelen sterk teruggelopen. Enkele voorbeelden kunnen dit illustreren. Op de eerste plaats is er de toenemende ontkerkelijking, maar ook voor de binnen- en randkerkelijken is er een afname van belangstelling voor de kerkelijke rituelen te bespeuren. Nog slechts gemiddeld 11,8% van de Nederlandse katholieken (vanaf 7 jaar en ouder) bezoeken elke week de zondagsmis (situatie 1994), terwijl dit percentage in het begin van de jaren zeventig nog bijna 40% bedroeg. De vraag naar de doop en met name de vraag naar het kerkelijk huwelijk nemen gestaag af. Zo werden in 1980 nog 31,2% van alle in Nederland gesloten huwelijken in de katholieke kerk ingezegend, terwijl dat in 1994 nog maar 17,8% was. De vraag naar de uitvaart daarentegen blijft enigermate stabiel.² De afname van de vraag naar deze kerkelijke rituelen zou verklaard kunnen worden vanuit de seculariseringstheorieën. 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 echter verder en wijzen op een afnemend vermogen van de westerse mens om überhaupt zin en waarde aan rituelen toe te kennen en zich over te geven aan ritueel handelen. Er zou sprake zijn van rituele armoede en een ritencrisis. Vertrekkend bij de these van Weber betreffende de rationalisering van de westerse industriestaten spreekt men van een onttovering, desacralisering van de wereld, waar een rationele, zakelijke en rekenende houding voor in de plaats komt. En in een dergelijke benadering van de wereld is geen plaats voor rituelen, die immers vooral verwijzen naar de niet volledig te begrijpen en te controleren dimensies van het bestaan. Gevoegd bij de alomt gesignaleerde individualiseringstendens, op grond waarvan het moeilijk wordt mensen te verenigen voor de uitvoering van een (collectief) ritueel, leidt dit tot verschraling van de rituele aspecten van ons sociaal-culturele leven. Searle³ heeft dit nog eens heel specifiek verwoord ten aanzien van het onvermogen van de Amerikaanse burger om de liturgie daadwerkelijk te vieren. Het pragmatisme gaat boven het symbolisme, het individualisme boven de gemeenschapszin en de persoonlijke autonomie boven traditie en gezag.

Dit geluid betreffende een ritencrisis was vooral te beluisteren in de wereld van de sociologie. Heel recent vernemen we echter, met name naar voren

² KASKI-gegevens, zoals jaarlijks gerapporteerd in het tijdschrift *Kerkelijke Documentatie 1-2-1*.

³ M. SEARLE: The Notre Dame study of Catholic parish life, in *Worship* 60 (1986) 312-333.

gebracht door cultuurwetenschappers, andersoortige geluiden. Zo wordt de crisisdiagnose zelf gerelativeerd. Eerder zou er sprake zijn van een paradox van de ritencrisis: tegelijkertijd treft men rituelen in crisis en in bloei. Zij constateren dat er bij nogal wat mensen het gevoel verlost te zijn van de traditionele rituelen stilaan omslaat in een gevoel van gemis⁴ en tot pogingen leidt dit gemis op te vullen. In verschillende toonaarden wordt gesproken over rituele vernieuwing, rituele experimenten, opbloei van de feestcultuur, herinvoering van oude rituelen, 'return of the sacred', 'Wieder-verzauberung der Welt'. Lukken⁵, die in vroegere publicaties⁶ gewezen heeft op het verdampen van rituelen, komt heel recent in zijn afscheidsrede tot een nieuwe standpuntbepaling: men staat weer positief tegenover rituelen, op voorwaarde dat men ook de ambiguïteit van het ritueel aanvaardt, het ritueel niet star vastlegt en ruimte laat voor eigen keuzes en individuele varianten. Deze ommekeer impliceert niet dat alle behoeften aan rituele vernieuwing ook al daadwerkelijk omgezet zijn in stabiele rituele praktijken. Er is vaak sprake van experimenten, waarvan de afloop nog ongewis is. De mensen die erbij betrokken zijn, zijn veelal voorlopers in onze samenleving. Deze (behoefte aan) rituele vernieuwing treffen we aan binnen de volgende domeinen.

(a) *Familie en gezin*

Mitchell⁷ stelt dat voor de Amerikaanse samenleving het gezin dé bron van creatieve rituele vernieuwingen is. Er bestaat een cyclus van rituele gelegenheden die de verspreide familieleden periodiek dienen bij te wonen: trouwpartijen, doopsels, eerste communies, verjaardagen, begrafenissen, Thanksgiving-day, Kerst etc. Aldus blijft de familiestructuur intact, ook bij mensen die op grote afstand van elkaar wonen. Imber-Black en Roberts⁸ behandelen hedendaagse rituelen vanuit gezinspsychologisch (therapeutisch) perspectief. Zij wijzen op het belang van het ontwikkelen van nieuwe rituelen bij veranderingen in de gezinsstructuur en gezinsverhoudingen, zoals adoptie, miskraam, menopause, opname in ziekenhuis, tweede huwelijk, echtscheiding en samen-

⁴ C. ROSSEELS: *Rituelen vandaag* (Antwerpen/Baarn 1995).

⁵ G. LUKKEN: *Inculturatie en de toekomst van de liturgie* (Heeswijk-Dinther 1994) (= Liturgie in perspectief, 3).

⁶ G. LUKKEN: *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie* (Hilversum 1984).

⁷ N. MITCHELL: Opkomende nieuwe rituelen in de hedendaagse cultuur, in *Concilium* 31 (1995) 138-147.

⁸ E. IMBER-BLACK, J. ROBERTS: *Rituals for our times. Celebrating, healing, and changing our lives and our relationships* (New York 1992).

wonen. Meyerhoff⁹ betoogt dat, als er geen geïnstitutionaliseerde middelen meer zijn om belangrijke levensovergangen te kaderen, mensen zelf de moed moeten hebben om rituelen te ontwerpen. Het dragende kader is dan niet meer de maatschappij, maar 'a small community of friends or family', een groep 'intimately concerned individuals'. Bakker, Boer, en Lanser¹⁰ constateren de opkomst van rituelen bij jonge ouders die toch iets van geloof aan hun kinderen willen overdragen. Lukken¹¹ wijst op de noodzaak om bij nieuwe ingrijpende overgangen in het leven, zoals echtscheiding, uit-huis-gaan van de kinderen, overgang naar bejaardenhuis, nieuwe rituelen te ontwikkelen. Ten aanzien van echtscheiding vinden er in kerkelijke kring op bescheiden schaal scheidingsliturgieën plaats.¹² In zo'n dienst kunnen gevoelens van falen en eventueel schuld tot uitdrukking worden gebracht en kan een nieuw perspectief geboden worden, een christelijk perspectief van vergeving, verzoening en bevrijding. Zo bestaan er overigens ook gelegenhedsvieringen als een afscheidsritueel bij het uit-huis-gaan van de kinderen en een moederschapsviering, waarin stil wordt gestaan bij een bepaalde periode van moederschap.

(b) *Arbeidssector*

Ook het intreden en uittreden in de wereld van de arbeid roept volgens diverse auteurs¹³ de vraag naar adequate rituelen op, bijvoorbeeld met betrekking tot werkaanvaarding, jubilea, werkloosheid, arbeidsongeschiktheid en pensionering. In de voormalige oostbloklanden zijn in het verleden initiatieven op dit terrein ontplooid.¹⁴

(c) *Openbare feestcultuur*

In tegenstelling tot wat voorspeld was, is er een toename van publieke feest-

⁹ B. MEYERHOFF: Rites of passage: process and paradox, in V. TURNER (Ed.): *Celebration studies in festivity and ritual* (Washington D.C. 1982) 108-135.

¹⁰ L. BAKKER, L. BOER, A. LANSER: *Rituelen delen. Een verzameling ideeën om geloven vorm te geven* (Kampen 1994).

¹¹ G. LUKKEN: Zoeken naar nieuwe overgangsrituelen, in *Werkmap voor Liturgie* 24 (1990) 159-166.

¹² R. NIEUWKOOP: *De drempel over. Het gebruik van (overgangs)rituelen in het pastoraat* (Den Haag 1986); S. de VRIES: *Een kring van getuigen. De helende mogelijkheden van een liturgie bij echtscheiding*, in *De Bazuin*, 11 september 1987, 12-13; KRO. *Gelegenhedsliturgie*. KRO-radio, 18 april-16 juni 1995.

¹³ LUKKEN: Zoeken naar nieuwe overgangsrituelen; NIEUWKOOP: *De drempel over*.

¹⁴ M. TOMKA: Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est, in *Social compass* 29 (1982) 135-152.

vieringen waar te nemen.¹⁵ Dorpsfeesten, carnavalsvieringen, herdenkingen van historische gebeurtenissen, braderieën, bedevaarten en processies, boerenbruiloften, kerstmarkten, oogstdankfeesten, Palmpaasoptochten, St. Maartensvieringen, Sinterklaasintochten, het is maar een greep uit de ons omringende feestcultuur.

(d) *Tegencultuur*

Een aantal auteurs¹⁶ wijst erop dat juist in de marge van de maatschappij, daar waar er een tegencultuur opkomt en zich ruimte tracht te verwerven, zich creatieve rituele vernieuwingen aandienen. Genoemd worden de rituelen ontstaan in de hippie-cultuur (flower-power, festivals), de cultuur van de vredesbeweging (vredesmarsen, stille tochten, waken, hongerstakingen), de homocultuur (demonstraties, Aids Memorial Day, dragen roze driehoek en maken van en meedragen of uitstallen van quilts), feministische kringen (vieringen, rituele maaltijden), de kraakcultuur (ritueel de zwarte vlag uithangen bij veroverde leegstaande panden), de New Age-cultuur (bezoeken van sacrale plaatsen) en de jeugdcultuur (kledij, lichaamsversieringen, grafbezoek pophelden).

(e) *Interculturele contacten*

In de multiculturele samenleving die Nederland geworden is, leidt het waarnemen van en het contact met rituelen uit niet-westerse culturen tot bezinning over het eigen rituelenbestand. Heel actueel heeft in Nederland deze ontmoeting der culturen plaatsgevonden rond de rouw- en traumaverwerking van de Bijlmerramp met het El Al-vrachtvliegtuig.¹⁷ Er moesten onder andere nieuwe, interculturele afscheidsvieringen 'uitgevonden' worden. Daarbij werden Nederlanders zich vaak bewust van de soberheid en eenvoud van de eigen afscheids- en rouwrituelen.

(f) *Psychotherapie*

Een heel specifiek terrein waarop zich rituele ontwikkelingen hebben voorgedaan is dat van de psychotherapie. Enerzijds zijn daar rituelen geïntroduceerd die mensen moeten helpen belangrijke levensovergangen te maken, zoals dat

¹⁵ J. BOISSEVAIN: Nieuwe feesten: ritueel, spel en identiteit, in J. BOISSEVAIN (red.): *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (Amsterdam, P.J. Meertensinstituut 1991) 1-14.

¹⁶ M. DINGS: Rituelen tegen de schrale tijd, in *HP/De Tijd*, 7 oktober 1994, 34-38; R.L. GRIMES: *Reading, writing, and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical, and public places* (Washington D.C. 1993); MITCHELL: Opkomende nieuwe rituelen in de hedendaagse cultuur.

¹⁷ J.T.V.M. de JONG, M.M. van SCHAIK: Culturele en religieuze aspecten van rouw- en traumaverwerking naar aanleiding van de Bijlmerramp, in *Tijdschrift voor Psychiatrie* 36 (1994) 291-303; I. ALWART, U. MACNACK, C. PENGEL-FORST, M. SARUCCO: Rouw en rituelen na de vliegtuigramp, in *Maandblad voor de Geestelijke Volksgezondheid* 48 (1993) 1056-1065.

het geval is bij echtscheiding, verlies van een partner of ouders.¹⁸ Dit deels als reactie op een verarming of verdwijning van de openbare afscheidsrituelen. Anderzijds leidt de toevloeiing van allochtonen naar de Nederlandse geestelijke gezondheidszorg tot aanpassingen van de therapeutische benadering, waarbinnen nu soms rituelen worden gebruikt ontleend aan de oorspronkelijke cultuur van de cliënt.¹⁹ Ook in de pastorale gespreksvoering bezint met zich op het gebruik van rituelen.²⁰

3. Rituele veranderingen rond sterven, dood en uitvaart

Uit het bovenstaande blijkt dat de rituele vernieuwingen zich uitstrekken over een heel scala van rituelen: de alledaagse rituelen, de jaarlijkse gezinstradities, de jaarlijkse openbare vieringen en de rituelen van de levenscyclus (geboorte, volwassenwording, huwelijk en dood). In een eerste inperking zal dit artikel zich - in het verlengde van eerder verrichte studies - verder richten op de rituelen van de levenscyclus.²¹ Binnen de rituelen van de levenscyclus wordt de dood vaak genoemd als hét domein waar de nieuwe rituele initiatieven aantoonbaar zijn. Deze initiatieven kunnen slechts begrepen worden in het licht van de manier waarop het omgaan met sterven, dood en uitvaart in de loop van deze eeuw in de westerse industriestaten vorm heeft gekregen. Wat sterven en dood betreft willen we slechts kort aangeven dat vele auteurs²² spreken van een verdringing van de dood uit het bewustzijn en het bestaan. De dood is gemarginaliseerd, wordt ontkend, er rust een taboe op. Het dodenritueel is onderhevig aan verschraling en economisering. Uit de studies

¹⁸ O. van der HART: *Rituelen in psychotherapie: overgang en bestendiging* (Deventer 1984); O. van der HART (red.): *Afscheidsrituelen. Achterblijven en verder gaan* (Amsterdam 1992); M. van UDEN: *Rouw, religie en ritueel* (Baarn 1988).

¹⁹ J. EBBERS, H. TOPAL: Een therapeutisch ritueel binnen een Turkse gemeenschap, in *Maandblad voor de Geestelijke Volksgezondheid* 48 (1993) 394-398.

²⁰ A. MULDER: Pastoraat, ritueel en religieuze communicatie, in *Praktische theologie* 19 (1992) 506-520. C.J. MENKEN-BEKIUS: Als het hart een moordkuil wordt. Een ritueel als pastorale hulpverlening, in *Werkmap voor Liturgie* 25 (1991) 108-116.

²¹ P. van den AKKER: *Het laatste bedrijf. Over waarden, handelingen en rituelen bij sterven, dood en uitvaart* (Tilburg 1995); J.Z.Th. PIEPER: *God gezocht en gevonden? Een godsdienstpsychologisch onderzoek rond het kerkelijk huwelijk met pastoraaltheologische consequenties* (Nijmegen 1988); M.H.F. van UDEN: *Religie in de crisis van de rouw. Een exploratief onderzoek door middel van diepte-interviews* (Nijmegen 1985).

²² AKKER: *Het laatste bedrijf*; P. ARIES: *Met het oog op de dood. Westerse opvattingen over de dood, van de middeleeuwen tot heden* (Amsterdam 1975).

van Ariès²³ blijkt dat dit ritueel minder uitgebreid is dan voorheen, door minder mensen wordt gedragen en in handen is gekomen van professionele uitvaartverzorgers. Het uitvaartritueel heeft aan emotionele en sociale impact verloren. De dodenindustrie heeft standaardprocedures ontworpen, die zorgen voor een zakelijke en efficiënte afhandeling van het sterfgeval. Een werkwijze die gebeurt onder de noemer van dienstverlening aan de achterblijvenden. Het lijkt nobel en verstandig om de nabestaanden zoveel mogelijk uit handen te nemen, zodat er ruimte en tijd vrijkomt voor de verwerking van het verlies. Zo adverteert een Amerikaanse begrafenisondernemer met de slogan 'You just have to die, we do the rest'.²⁴ Bij dit uit handen nemen moeten we ook letterlijk denken aan een toenemende mechanisering van de uitvaartindustrie. De laatste tocht van de overledene (van het mortuarium tot in het graf) verloopt ondersteund door automatisch, baar op wieltjes en graf liftje.²⁵

Vanaf de jaren tachtig²⁶ zien we echter dat steeds meer mensen moeite hebben met deze standaardisering en het uit handen geven van het dodenritueel. Ook hier dient de individualiseringstendens zich aan. Mensen willen ook de uitvaart meer naar eigen voorkeur vorm geven en er zelf actief handelend bij betrokken raken. Voor het grootste deel van de nabestaanden neemt dit in eigen hand nemen vooralsnog bescheiden vormen aan. Erg belangrijk is dat de uitvaart de stempel van de overledene draagt. Er is geen sprake van een dode, maar van *déze* dode, die met zijn sterke en in toenemende mate ook met (een deel van) zijn zwakke kanten in de vorm van een samenvatting van zijn bestaan aan de aanwezigen zo veel mogelijk waarheidsgetrouw wordt voorgesteld. Dit vereist een telkens opnieuw invullen van de standaardelementen van de viering (personalisering). Aldus is er tevens sprake van een re-emotionalisering van de uitvaart. Ook is er toenemende actieve betrokkenheid waar te nemen in de vorm van het zelf houden van toespraken, het voordragen van gedichten, het zelf dragen van de kist en het vergezellen van de dode tot aan het graf, het creatief vormgeven aan rouwdrukwerk en bid- of gedachtenisprentjes, etc. Ook in de liturgiewetenschap is gepleit voor een meer inductieve - dat wil zeggen: aansluitend bij de geloofswereld van de dode en nabestaanden - benadering van het vormgeven van het dodenritueel.

²³ Ph. ARIÈS: De samenleving tegenover de dood, in G.A. BANCK, L. BRUNT, B. van HEERIKHUIZEN, H. HILHORST, J. IJZERMANS (red.): *Gestalten van de dood. Studies over abortus, euthanasie, rouw, zelfmoord en doodslag* (Baarn 1980) 75-85.

²⁴ ROSSEELS: *Rituelen vandaag*, 157.

²⁵ Zie voor dit aspect onder andere het dissertatieproject van A. Mulder over de crematieliturgie (vgl. *Landelijk Onderzoekprogramma Liturgiewetenschap* (Liturgisch Instituut, Tilburg 1996), no. 38; zie ook P. POST: Liturgische bewegingen en feestcultuur. Een landelijk liturgiewetenschappelijk onderzoekprogramma, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 12 (1996) no. 37).

²⁶ AKKER: *Het laatste bedrijf*.

eel.²⁷ Deze overgang van uit handen geven naar in eigen hand nemen is ook af te lezen aan het verschijnen van informatieve gidsen, waarin keuzemogelijkheden voor de diverse fasen van de 'rite de passage: dood' worden aangeboden.²⁸ Vaak wordt aanbevolen zoveel mogelijk zelf regie te voeren. Walter²⁹, zich baserend op ervaringen in de Engelse context, spreekt van het opkomen van 'do-it-yourself funerals'. Verdere inspiratie voor creatieve invulling van het uitvaartritueel kan gehaald worden uit diverse tv-rapportages (ook in de vorm van een Teleac-cursus) die ons hebben doen kennismaken met de meer 'exotische' rituelen rond sterven, dood en uitvaart, zoals ze door moslims, hindoes en joden worden voltrokken. Ook verschijnen er artikelen over vergeten uitvaartrituelen uit onze eigen cultuur.

Naast deze geleidelijke zijn er ook meer radicale veranderingen aanwijsbaar. Als motor hiervoor wordt alom verwezen naar het begraven of cremen van aids-patiënten, die relatief jong zijn en vaak deel uitmaken van de voorhoede van de maatschappij. Ruijter³⁰ constateert in een artikel 'Nieuwe rituelen door Aids' dat aids-patiënten het begrafenisritueel weer creatief, spontaan en ontroerend hebben gemaakt. Er ontstaan nieuwe symbolen. Een voorbeeld: bij een bepaalde uitvaart reikten familieleden en vrienden elkaar de handen boven de kist en verhieven zij de handen al dansend op de muziek. Dit symbolisch gebaar werd ervaren als uitdrukking van de gedachte van de verrijzenis. De begraafplaats Zorgvlied te Amstelveen, waar vooral de welgestelde Amsterdamse burgerij de laatste rust vindt, is een kraamkamer van experimentele vernieuwingen rond het ter aarde bestellen. "Per boot arriveren is nog wel het minste. Wilt u duiven, zeepbellen, ballonnen, vuurpijlen of desgewenst geweerschoten lossen bij het graf, opa zelf per handkar naar zijn laatste rustplaats rijden, een marmeren monument installeren in de vorm van een hardroze hart (de overledene was dan ook bordeelhouder) of bij wijze van afscheid nog een laatste alcoholische toost uitbrengen bij de geopende groeve... het is allemaal mogelijk".³¹ Ook de beheerder van de Noorderbegraafplaats in Amsterdam ervaart dat de dood in beweging is.

²⁷ G. LUKKEN: *Funérailles et marginalité*, in IDEM: *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, Theological, and Semiotic-Studies on the Liturgy and the Sacraments* (Kampen 1994) 205-223; IDEM: *Op zoek naar een geloofwaardige gestalte van de dodenliturgie* (Breda 1995).

²⁸ G. van LENTE: *Rondom sterven en rouwen. Wenken voor helpers die zich een leek voelen* (Utrecht 1989); J.G.M. KEESOM, A.R.M. POLSPOEL: *Gids voor de uitvaart. De laatste eer in eigen hand* (Diemen 1991); M. SAX, K. VISSER, M. BOER: *Zand erover? Afscheid en uitvaart naar eigen inzicht* (Amsterdam 1991); M. STROOTMANN, A. POLSPOEL: *Gids na een overlijden. Handleiding voor zakelijke beslissingen en voor verwerking van het verlies* (Haarlem 1991).

²⁹ T. WALTER: *Funerals and how to improve them* (London 1990).

³⁰ J. RUIJTER: Nieuwe rituelen door AIDS, in *Concilium* 29 (1993) 28-36.

³¹ E. VERWEY: Op maat begraven aan de Amstel, in *Vrij Nederland*, 5 augustus 1995, 46-49, 46.

"Laatst moest hij zes flessen jenever kopen, voor ieder van de 130 begrafenisgangers een borreltje om te proosten bij de kist. Een moeder wenste een grote wip op het graf van haar zontje. Dat heeft hij haar uit het hoofd gepraat. Nu staat er een waakhondje... Een Chinees wilde graag een moerbeiboom bij zijn graf... Een kunstenaar wilde liggen onder een van zijn objecten: een houten ledikant gevuld met bloemen".³²

Recent ging Lukken uitgebreid in op dodenliturgie, vooral tegen de achtergrond van de inculturatie van de overgangsrituelen.³³ Hij onderscheidt drie veranderingen: (a) het zoeken naar nieuwe seculiere rituelen; (b) het zoeken naar algemeen religieuze dodenrituelen en (c) het zoeken naar nieuwe volwaardige christelijke dodenrituelen, waarbij allerlei gradaties mogelijk zijn.

Op het terrein van rituele veranderingen rond de dood zijn al enige studies verricht en ook in voorbereiding. Dit artikel richt zich verder op een ander ritueel rond een gebeurtenis op de levensas en wel dat van de huwelijksluiting. Op dit terrein zijn nog weinig studies verschenen. We willen hier een aanzet geven die kan dienen voor het initiëren van toekomstig onderzoek rond de huwelijksluiting. Daarbij is het interessant na te gaan in hoeverre er parallellen met rituele veranderingen met betrekking tot de uitvaart te signaleren zijn.

4. Veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting: aanzetten tot beschrijving

De liturgiewetenschappelijke en sacramententheologische reflectie op de huwelijksluiting beperkt zich gewoonlijk tot het kerkelijk huwelijksritueel. Hier willen we deze reflectie in een breder kader plaatsen en maken we een onderscheid in (a) kerkelijke huwelijksinzegening; (b) religieuze viering; (c) burgerlijke huwelijksvoltrekking. Op alledrie de varianten van een huwelijksluiting zal ingegaan worden en daarbij zullen ook de onderlinge verbanden aan de orde komen.

De participatie aan het *kerkelijk huwelijk* is vanaf 1965 continu teruggelopen. Voor de rooms-katholieke kerk - en daar zullen we ons in het vervolg met name op richten - gaat het om een daling van ruim 90% deelname in 1965 tot minder dan 50% deelname in 1994.³⁴ Op grond van onderzoek

³² S. van der HOEK: De dood in beweging, in *De Volkskrant*, 14 juni 1995, 13.

³³ LUKKEN: *Op zoek naar een geloofwaardige gestalte van de dodenliturgie*. Zie ook D. SARTORE: Inculturazione: la problematica in Italia. 2. Il caso emblematico del Rito dei funerali alla luce della cultura europea, in *Rivista Liturgica* 82 (1995) 445-467 en P. POST: *Ritueel Landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood* (Heeswijk-Dinther 1995) (= Liturgie in perspectief, 5).

³⁴ Extrapolatie op grond van cijfers, zoals jaarlijks door het KASKI gerapporteerd in het tijdschrift *Kerkelijke Documentatie* 1-2-1.

onder 697 mannen en vrouwen die hun huwelijk in 1982 kerkelijk hebben laten inzegenen bleek dat voor de overgrote meerderheid het kerkelijk huwelijksritueel een religieuze betekenis had (met name zoekt men Gods zegen over het huwelijk), maar ook dat voor 60% van de onderzochten het kerkelijk huwelijk uitdrukt dat men bij de kerk wil horen.³⁵ Op grond van gesprekken met pastores, gevoerd in 1995, is ons echter duidelijk geworden dat in de tussentijd de kerk en met name de kerkelijke standpunten op het terrein van de huwelijksmoraal in toenemende mate een struikelblok vormen voor het trouwen in de kerk. Een deel van de weerstand is in de pastorale praktijk ondervangen door huwendes steeds meer te betrekken bij de invulling van het huwelijksritueel. Er mogen zelf teksten, liederen en voorbeden uitgezocht worden. Ook de standaardtekst rond de formele huwelijksluiting wordt meer en meer gevarieerd; met name rond de onontbindbaarheid van het huwelijk en de gerichtheid van het huwelijk op kinderen krijgen worden pogingen tot verzachting van de formulering ondernomen. Ook hier is er dus sprake van personalisering en maatwerk. Het is de viering van deze huwendes, die zich in hún taal moet voltrekken. Deze eigen betrokkenheid blijkt zich met name ook te richten op de esthetische elementen van de viering. De kerk wordt naar eigen inzichten versierd en soms volledig heringericht, bijvoorbeeld in de vorm van een visvijver of tuin. Scheer³⁶ die in de jaren zeventig 105 huwelijksliturgieboekjes analyseerde kwam toen al tot de conclusie dat bij deze huwelijken (in zekere zin een voorhoede betreffend) sprake is van actieve betrokkenheid van de huwendes bij de samenstelling van de viering en dat met name de leesteksten en de muzikale elementen door de huwendes zelf worden uitgekozen. Hij voegt daar nog aan toe dat de viering vaak het karakter heeft van een persoonlijk getuigenis.

Het is van belang te zien hoe bij kerkelijke huwelijksrituelen allerlei gradaties mogelijk zijn. Na Vaticanum II kent inmiddels ook het christelijk huwelijksritueel een pluriforme uitwaaiing.³⁷ Het ritueel wordt persoonlijker, er wordt gezocht naar nieuwe vormgevingen, die vaak welbewust niet het 'hoogkerkelijk' ritueel volgen maar wel op de een of andere manier inspiratie zoeken in de christelijke traditie.³⁸ Een belangrijke impuls voor het zoeken naar speelruimte zijn de interreligieuze of gemengde huwelijken (bijvoorbeeld tussen protestant en katholiek of orthodox en katholiek). Toch is de nieuwe speelruimte (die overigens niet overal aangeboden wordt) voor velen niet

³⁵ PIEPER: *God gezocht en gevonden?*

³⁶ A. SCHEER: Peilingen in de hedendaagse huwelijksliturgie. Een oriënterend onderzoek, in *Tijdschrift voor liturgie* 62 (1978) 259-317.

³⁷ L. MEURDERS: De Nederlandse huwelijksrituelen, in: A. BLIJLEVENS e.a. (red.): *In goede en in kwade dagen* (Baarn 1991) 54-103.

³⁸ S. BELLEMAKERS: De uitdaging bij het trouwen van Emmy en Guus, in *Werkmap voor liturgie* 28 (1994) 16-27.

genoeg. Zij willen gewoon niet meer tot de kerk behoren. Voor deze mensen geldt niet meer dat ze pas 'echt getrouwd zijn' als het in de kerk gebeurt.

Aldus onstaat er voor mensen die een *religieuze viering* willen, maar dan los van de kerk, een probleem. Men zou wel van een kerkgebouw gebruik willen maken, maar men wijst een kerkelijke registratie van het huwelijk af. Voor het vormgeven van deze alternatieve religieuze huwelijksviering lijken er in de praktijk twee mogelijkheden wanneer men zich uiteindelijk niet bepaalt tot het burgerlijk huwelijk of afziet van een openbare vormgeving. Op de eerste plaats kan men soms terecht bij een 'ruimdenkende' pastor. Dan komt het tot een religieuze viering van het huwelijk in een kerk, waarbij het huwelijk niet in de kerkelijke registers wordt ingeschreven. Op deze manier worden ook wel verbintenissen tussen twee homoseksuele partners ingezegend. Een heel nieuwe ontwikkeling ten tweede, is de opkomst van rituelenbegeleidingsbureaus. Deze zijn vaak opgezet door theologen, die samen met de huwendes op zoek gaan naar vormgeving aan een op hen toegesneden religieuze viering van het huwelijk. Daarbij put men niet alleen uit de christelijke traditie, maar ook uit andere religieuze tradities en gaat men zelfs op zoek naar symbolen uit de aloude natuurreligies. "Vooral de natuur en haar vier elementen duiken telkens opnieuw op. Deze elementen - aarde, vuur, water en lucht - worden aangeropen of ze zijn symbolisch aanwezig en worden soms geofferd".³⁹ Daarnaast zien we het spel met licht (kaarsen) en donker vaak terug en zijn geuren soms belangrijker dan woorden. In zo'n geval zien we meer dan eens verrassende keuzes van de locatie van de viering. Het ritueel voltrekt zich soms in een bos, op een heilige plaats of in een New Age-centrum.

Voor steeds meer mensen is de *burgerlijke huwelijksvoltrekking* hét openbare ritueel geworden dat het aangaan van hun huwelijksband markeert. Zo'n burgerlijke huwelijksvoltrekking bestaat uit de volgende rituele elementen.⁴⁰ De *ontvangst* is het begin van de huwelijksvoltrekking. Het aanbieden van parkeerruimte, het bij regen en storm kunnen uitstappen onder een luifel, opgevangen worden door een bode en begeleiding naar een prettige wacht-ruimte, zijn de eerste stappen op weg naar een geslaagde huwelijksvoltrekking. De *inrichting van de trouwzaal* (planten, kunstwerken, opstelling stoelen, plaats bruidspaar etc.) draagt wezenlijk bij aan de sfeer van het gebeuren. De *binnenkomst in de trouwzaal* is het volgende aspect dat aandacht vraagt. De bode kan de mensen binnen geleiden, alwaar de ambtenaar van de burgerlijke stand hen begroet. De ouders en getuigen zouden apart met naam begroet kunnen worden. Het optreden van de *ambtenaar van de burgerlijke stand* (kleding, manier van handelen en spreken) is een bepalend element in de wijze waarop de huwelijksvoltrekking verloopt. De ambtenaar treedt het

³⁹ ROSSEELS: *Rituelen vandaag* 15.

⁴⁰ F. van SCHAİK: De menselijke aspecten van de huwelijksvoltrekking, in *Het personeel statuut* 37 (1986) 76-80.

meest op de voorgrond bij de officiële *huwelijksvoltrekking* (die aan standaardzinnen gebonden is) en de *huwelijks toespraak* (die de meeste ruimte tot improvisatie en inkleuring van de huwelijksvoltrekking biedt). Een volgend element is de *uitreiking van het trouwboekje*. Aansluitend kunnen de *felicities* plaats vinden. Duidelijk moet zijn of het bruidspaar daar nu al ruimte voor in wil ruimen, of dat men wil wachten tot na het kerkelijk huwelijk of tot de officiële receptie. Het *vertrek* tot slot gebeurt weer onder leiding van de bode en ook hier geldt dat het belangrijk is hoe men zijn gasten uitlaat.

Welke ontwikkelingen zijn er nu op het terrein van de burgerlijke huwelijksvoltrekking te signaleren? Op grond van gesprekken met diverse ambtenaren van de burgerlijke stand en op grond van een analyse van de artikelen over de huwelijksvoltrekking verschenen in 'Het Personeel Statuut', vanaf 1994 'Burgerzaken en Recht' geheten, het orgaan van de Nederlandse vereniging voor burgerzaken, kan het volgende beeld geschilderd worden. Enerzijds is er een tendens tot versobering van het ritueel. Het betreft hier echter voor een groot deel specifieke categoriën huwelijken: de tweede, de belasting- en de schijnhuwelijken. Hier wil men de rituele elementen zo snel en sober mogelijk afhandelen. "Geen toespraak, geen drukte, even vragen naar het ja-woord en dan staat het bruidspaar weer op de stoep".⁴¹ Vaak kiest men voor de kosteloze maandagochtend. In grote gemeenten loopt het percentage kosteloze huwelijken zelfs op tot 33%.⁴² Ook de overheid neemt soms maatregelen die leiden tot uitholling van het ritueel: reductie van de tekst bij het geven van het ja-woord en afschaffen van het zetten van handtekeningen door de getuigen. Tegen deze reductie is echter veel verzet gerezen. Sommige gemeenten maken eigen (soms kalligrafisch zeer mooi vormgegeven) akten, waarin de getuigen wél geacht worden hun handtekening te plaatsen. Dit verwijst er al naar dat er anderzijds een (nog grotere) tendens in de richting van aankleding van het ritueel valt waar te nemen. Deze aankleding zouden we onder twee aspecten willen vangen: sacralisering en personalisering.

De *sacralisering* komt op twee manieren tot uiting: de ambtenaar als pastor en de huwelijksvoltrekking als semi-religieuze viering. In een artikel met de treffende naam 'liturgie/pastoraal rond het burgerlijk huwelijk'⁴³ betoogt zuster Ancilla Blijlevens dat haar religieuze achtergrond goed van pas kwam bij haar werkzaamheden als ambtenaar van de burgerlijke stand. Ze heeft steeds geprobeerd iets meer te maken van de trouwerij. Dat 'meer' bestond uit: het voeren van een uitgebreid voorgesprek (huwelijksvoorbereiding), het spreken in voor het bruidspaar verstaanbare taal, rust in woorden en handelingen, ingaan op het thema 'trouw' als zin van de huwelijksluiting

⁴¹ N.S. van der WIEL: De trouwdag, in *Burgerzaken en recht* 1 (1994) 282.

⁴² Van der WIEL: De trouwdag.

⁴³ A. BLIJLEVEN: Liturgie/pastoraal rond het burgerlijk huwelijk, in *Werkmap voor liturgie* 25 (1991) 247-250.

(huwelijks catechese). Ook kan er een soort van rolwisseling plaatsvinden: een ambtenaar van de burgerlijke stand is eigenlijk een pastor-vrijwilliger.⁴⁴ Sommige ambtenaren kunnen de neiging om een stichtelijk woord tot het bruidspaar te richten niet onderdrukken, ofschoon velen tegelijkertijd daarbij met een verontschuldiging aangeven dat ze eigenlijk grensoverschrijdend bezig zijn. Groot en Visser⁴⁵ wijzen er in hun voorbeeldenboekje 'Huwelijkstoespraken' op dat de huwelijks toespraak het bruidspaar iets mee kan geven voor het verdere leven. Pauline Post merkt in dit verband op: "Trouwambtenaren merken dat ze vaak de rol van dominee of pastoor overnemen: 'Onze toespraken worden moralistischer, mensen waarderen dat', zegt een ambtenaar van de burgerlijke stand in Leiden".⁴⁶ Een voorbeeld van dit moralisme treffen we aan bij de burgemeester van Giessenlanden die in een toespraak ter verdediging van het afgeven van samenlevingsregistraties bij homo-huwelijken betoogt "dat een relatie inhoudelijk op 4 pijlers of waarden dient te steunen te weten, wederkerigheid ofwel liefde, duurzaamheid, vrijheid en veiligheid".⁴⁷ Het semi-religieuze karakter van de viering wordt nog het meest uitgebreid door Post⁴⁸ onder woorden gebracht: de ambtenaar verschijnt in gewaad of toga, er wordt muziek ten gehore gebracht, gedichten maken de huwelijksvoltrekking tot een moderne woorddienst, er wordt een passende (sacrale) plek gezocht, er wordt geoefend in het lopen, de toespraak (preek) bevat religieuze beeldspraak en een ethische ondertoon. Daar kan nog de wisseling der ringen, het overhandigen van het trouwboekje (te vergelijken met het overhandigen van de bijbel) en het uitleggen van de rode loper aan toegevoegd worden.

Duidelijker nog is de tendens tot *personalisering* van de huwelijksvoltrekking (zie ook de ontwikkelingen rond de uitvaart). Binnen de ambtenarenwereld gaan steeds meer stemmen op om de anonimiteit van het standaardritueel te doorbreken. Voor het bruidspaar, zo betoogt men, is het een persoonlijke en belangrijke gebeurtenis, waarvoor het bovendien een aanzienlijke vergoeding moet betalen, en het is passend om rekening te houden met de wensen van dit bruidspaar. Dit klantgericht denken is tevens vermengd met een marktgericht denken. De huwelijksvoltrekking wordt aangegrepen voor gemeentepromotie en tevens verwacht men soms in de toekomst een graantje mee te pikken van de huwelijksmarkt door verhuur van de ambtenaar voor het uitvoeren van rituele handelingen ook tijdens het aansluitende huwelijks-

⁴⁴ M. ROMPA: Liturgie in een gemeentehuis, in *Werkmap voor liturgie* 28 (1994) 24-27.

⁴⁵ K.A. de GROOT, J. VISSER: *Huwelijkstoespraken* (Gaasterland/Balk 1991).

⁴⁶ Pauline POST: Wat is daarop uw antwoord? in *Onze taal* 61 (1992) 249-250, 249.

⁴⁷ C. BAKKER: Samenlevingsbevestiging, in *Het personeel statuut* 43 (1992) 5-9, 6.

⁴⁸ P. POST: Ritencrisis als paradox, of: verkenningen van liturgische beweging. In P. NISSEN (red.): *Rituelen in nieuwe contexten* (Kampen 1997) (in druk).

feest. Deze personaliseringstendens komt in de volgende concrete ontwikkelingen tot uitdrukking.

Op de eerste plaats vinden er in toenemende mate voorgesprekken plaats. In sommige gemeenten is er een voorgesprek bij de ambtenaar thuis, dat wel een hele avond kan duren. Daarin wordt serieus ingegaan op thema's als 'waarom trouwen', 'wat betekent het huwelijk', 'wat betekenen jullie voor elkaar'. Er is tevens een formulier aanwezig waarop de huwendes ten behoeve van de persoonlijke kleur van de huwelijks toespraak kunnen aangeven hoe ze elkaar ontmoet hebben, welke hun hobby's en werkzaamheden zijn en of ze al dan niet kiezen voor het dragen van een toga door de ambtenaar. Van Schaik raadt de volgende informatie-inwinning aan: invullen van een eenvoudige vragenlijst bij de ondertrouw, telefonische informatie en een kort gesprek tussen ambtenaar en het aanstaande bruidspaar. "Door deze maatregelen kan men te weten komen in welke sfeer men hoopt te trouwen en welke bijzonderheden en wensen men heeft".⁴⁹

Deze voorgesprekken zijn vooral gericht op het verkrijgen van informatie ten behoeve van het kunnen opnemen van persoonlijke elementen in de huwelijks toespraak. De toespraak moet op het bruidspaar toegesneden zijn, cliché's zijn daarbij uit den boze. Sommige ambtenaren grijpen naar de astrologie, gedichten (vooral Toon Hermans), wijze uitspraken en gezegden. Ook ziet men in analogie met de uitvaart dat er gewezen wordt op kleine onvolkomenheden in de relatie. Toch is hier nog veel voor verbetering vatbaar. Er komen nog heel wat huwelijksbootjes de raadszaal binnen gevaren en aan het eind van de bijeenkomst leeft het bruidspaar nog steeds lang en gelukkig. Om aan deze wens een persoonlijke kleur aan te brengen tegemoet te komen, is een aantal gemeenten overgegaan tot het benoemen van 'part-time'-ambtenaren burgerlijke stand. Men benoemt hen niet om hun juridische vaardigheden, maar om hun representativiteit en wegens de tijd en de aandacht die zij aan de voorbereiding van de huwelijksvoltrekking kunnen besteden. Voor deze honorair ambtenaren verzorgen de bestuursacademies in Nederland de cursus 'huwelijksvoltrekking buitengewoon ambtenaar burgerlijke stand'. Dit maakt het in sommige gevallen ook mogelijk dat het bruidspaar een ambtenaar kiest, waarbij het zich het beste thuisvoelt.

Een tweede aspect is de keuze van de rituele ruimte. Ook hier zien we een tendens om tegemoet te komen aan de wensen van de huwendes. Trouwen op het gemeentehuis zelf is geen 'must' meer. Men gaat op zoek naar romantische kasteeltjes, landhuizen, oude kerkjes of andere sfeervolle locaties.⁵⁰ Ook zijn er al ambtenaren die het niet uitsluiten dat het huwelijk in de privéwoning van de huwendes of in die van hun ouders wordt voltrokken. Deze

⁴⁹ F. van SCHAIK: De menselijke aspecten van de huwelijksvoltrekking, in *Het personeel statuut* 37 (1986) 76-80, 77.

⁵⁰ WEDDING GUIDE. *De complete gids voor aanstaande bruidsparen* (Amsterdam 1995).

ruimte moet dan wel voor één dag tot openbare ruimte worden uitgeroepen.⁵¹ Van der Wiel⁵² schildert zelfs de volgende variant: de administratieve kant van het huwelijk wordt ter gemeentehuize afgehandeld, de ambtenaar volgt vervolgens het echtpaar naar het diner in een restaurant en tussen de derde en vierde gang van het diner wordt dan onder het heffen van het glas het huwelijk op rituele wijze voltrokken. Daar houdt de ambtenaar van de burgerlijke stand zijn toespraak, overhandigt hij de ringen en het trouwboekje etc. (enigszins vergelijkbaar met de gang van zaken in het tv-programma 'Love letters' van Linda de Mol). Plasschaert vreest echter dat dit zal leiden tot 'Amerikaanse toestanden' "waar al huwelijken zijn voltrokken op de bodem van een zwembad, in een nachtclub, te midden van dolfijnen en alligators, boven op de top van een berg, hangend aan een vliegtuig, in vrije val voordat de parachutes werden opengetrokken, op een naturistenterrein en op iedere mogelijke andere plaats..."⁵³ Een belangrijk probleem dat hierbij ontstaat en her en der al met enige verontrusting gesignaleerd wordt is de toenemende privatisering van de huwelijksvoltrekking.⁵⁴ Was het openbare kerkelijk huwelijk en in navolging daarvan het burgerlijk huwelijk (vanaf 1811) nu juist ingesteld om geheime huwelijken onmogelijk te maken, de voorgestelde mogelijkheid om ook thuis te trouwen doet hier weer afbreuk aan.

Ten derde en tot slot moet gewezen worden op de toenemende opvulling van de huwelijksvoltrekking met door het bruidspaar gekozen muziek (ook life) en met toespraken van familieleden of goede vrienden en vriendinnen.

Alvorens over te gaan naar de aanzetten voor een interpretatiekader is het nog van belang op te merken dat de huwelijksluiting niet in een vacuüm plaats vindt, maar onderdeel uitmaakt van de integrale dag van het *huwelijksfeest*. Voorafgaand aan en volgend op de huwelijksluiting zijn nog tal van rituele elementen te onderscheiden. En ook hier zijn er ontwikkelingen te signaleren. Bestudering van deze ontwikkelingen kan verhelderend zijn voor het begrijpen van de veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting. We willen er enkele aanstippen en baseren ons daarbij met name op etnologisch onderzoek naar eigentijdse rituelen en gebruiken met betrekking tot liefde en huwelijk uitgevoerd zowel in Belgisch-⁵⁵ als in Nederlands-Lim-

⁵¹ J.N.E. PLASSCHAERT: Het gemeentehuis, in *Burgerzaken en recht* 2 (1995) 29-31.

⁵² N.S. van der WIEL: Op de valreep van oud en nieuw, in *Het personeel statuut* 44 (1993) 7-8.

⁵³ PLASSCHAERT: Het gemeentehuis 31.

⁵⁴ Bijvoorbeeld PLASSCHAERT: Het gemeentehuis; P. VLAARDINGERBROEK: De plaats van de huwelijksvoltrekking in een pluriforme samenleving, in *Het Personeel Statuut* 41 (1990) 5-9.

⁵⁵ S. TOP: Liefde en huwelijk in Belgisch-Limburg. Resultaten van recente onderzoeken (1980-), in S. TOP, E. TIELEMANS: *Ja, ik wil. Liefde en huwelijk vroeger en nu* (Limbricht 1992) 83-105.

burg⁵⁶. Het *afcheid van het vrijgezelleven* breidt zich gestaag uit. Tielemans bericht dat in de periode 1980-1991 38% van de jongens en 21% van de meisjes in zijn onderzoek onder huwenden in Nederlands-Limburg nog eens flink de bloemetjes buiten zetten op de vooravond van de bruiloft. In de periode 1960-1970 gold dat nog slechts voor 29% van de jongens en 6% van de meisjes. Men spreekt in dit verband ook wel van 'bachelor-', 'adieu-' of 'vriendinnen-party's. Het *strooien van graan- of rijstkorrels, bloemen of confetti* en het vormen van een *erehaag* bij het verlaten van de kerk of het stadhuis neemt toe. Dit zijn overigens voor de beide Limburgen eerder recente gebruiken dan aloude tradities. De *kleding* (bruidsjurk, bruidssluijer, bruidskroon, bruidsboeket) is nog steeds overwegend wit, ofschoon ook rood aan invloed wint. Er is weer opnieuw behoefte aan cachet en jacquet: de spijkerbroek als huwelijkskleding is op zijn retour. Groeiend uiterlijk vertoon merken we ook bij de feestelijkheden na het officiële gedeelte, met name ten aanzien van de *receptie* en het *avondfeest*. Eten, drinken, muziek en dansen maken van het avondfeest de grote finale van de huwelijksdag. Na afloop van het feest volgt de *huwelijksnacht*. Deze heeft voor de meesten al lang niet meer de betekenis van het 'consumatum' van het huwelijk. Wat wel steeds vaker gebeurt (bij 59% van de door Tielemans onderzochten) is dat men om in bed te geraken eerst een mijnenveld van ballonnen, rijst, bekertjes water, goudvissen in bad, thee in de douche etc. moet ontruimen. Worden de grappen, grollen en spelletjes, zoals ze tot voor kort op het avondfeest hun plek hadden, daar steeds minder als verfijnde vormen van humor en ontspanning gewaardeerd, deze *farcen* rond woning, slaapkamer en bed lijken het verloren terrein weer terug te veroveren. Sommige practical jokes grenzen zelfs aan de grens van het vandalisme.⁵⁷ Dergelijke grollen duiden in ieder geval op een zekere betrokkenheid (bemoeienis) van de sociale omgeving, met name de buurt, ten aanzien van de huwenden. De slotconclusie van Tielemans is, dat ondanks veranderingen, "trouwen toch traditiegebonden blijft, ook al zijn de tradities niet noodzakelijk heel oud. Maar in tegenstelling tot vroeger zijn het de trouwers zelf die bepalen of, hoe en wanneer ze trouwen."⁵⁸ Dus ook hier is sprake van (een poging tot) individualisering en personalisering.

Gelden bovenstaande ontwikkelingen voor het gemiddelde huwelijksfeest, er zijn ook wel extremere vormen van huwelijksaankleding te vinden. "Vooral in de grote steden willen mensen elkaar aftroeven. Dan hebben vrienden iets aparts gedaan en willen zij nog iets aparters. Maar de meeste mensen hebben eigenlijk nauwelijks een idee van wat ze precies willen. Alles wat je aandraagt

⁵⁶ E. TIELEMANS: Liefde en huwelijk in Limburg sedert 1930. Verslag van een enquête in Nederlands-Limburg, in S. TOP, E. TIELEMANS: *Ja, ik wil*, 41-82.

⁵⁷ TOP: Liefde en huwelijk in Belgisch-Limburg.

⁵⁸ TIELEMANS: Liefde en huwelijk in Limburg sedert 1930, 75.

vinden ze leuk, als het maar anders is dan anders".⁵⁹ Zo zijn er huwelijksreisbureaus, die een indianenhuwelijk in de woestijn van Utah of een Zoeloehuwelijk volgens traditionele rituelen of een huwelijk in een olijfboomgaard in Toscane (om maar enkele varianten te noemen) in de aanbieding hebben, vernemen we van Krol in haar artikel 'Ja, ik wil, maar niet te gewoontjes'.⁶⁰

5. Interpretatiekader voor de veranderingen rond de huwelijksluiting

Aansluitend bij bovenstaande beschrijving van de rituele veranderingen geven we hier enige aanzetten tot een interpretatiekader. Enerzijds sluit een reeks van deze aanzetten aan bij de zogenoemde 'ritual studies' zoals die zich met name hebben ontwikkeld op het terrein van feest en ritueel in cultuurwetenschappen, sociale wetenschappen en liturgiewetenschap. Het bindende element is het ingaan op de wisselwerking tussen bestudering (vaak in de vorm van participerende observatie) van de rituele praktijk en de vorming van rituele theorie, waarbij het cross-culturele en vergelijkende aspect alsmede het samenspel van cultus en culturele context centraal staat.⁶¹ Ofschoon er op dit terrein wel al belangrijke publicaties te melden zijn⁶² en er met de oprichting in 1987 van het tijdschrift *Journal of ritual studies* een aanzet is gegeven tot verdere verdieping van dit nieuwe onderzoeksgebied is er vooralsnog toch eerder sprake van een aantal, over een reeks wetenschapsgebieden (cultuurwetenschappen, sociale wetenschappen, godsdienstwetenschappen, theologie) verspreide, op elkaar betrokken noties dan van een coherent theoretische constructie. Anderzijds worden aanzetten geformuleerd die aansluitend bij dit brede kader van rituele studies meer specifiek betrekking hebben op de liturgiewetenschap en de theologie van de liturgie, inclusief de sacramententheologie, waar getracht wordt klassieke thema's met behulp van

⁵⁹ ROSSEELS: *Rituelen vandaag*, 131/132.

⁶⁰ S. KROL: Ja, ik wil, maar niet te gewoontjes, in *Elle*, mei 1995, 50.

⁶¹ B. BOUDEWIJNSE: The conceptualization of ritual: A history of its aspects, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 11 (1995) 31-56; A. SCHEER: Liturgiewetenschap: cultus en cultuur in dialectiek, in *Praktische Theologie* 22 (1995) 80-99.

⁶² C. BELL: *Ritual theory, ritual practice* (Oxford/New York 1992); D. de COPPET (red.): *Understanding ritual* (London/New York 1992); R.L. GRIMES: *Beginnings in ritual studies*. (Washington D.C. 1982); IDEM: *Research in ritual studies. A programmatic essay and bibliography* (Metuchen 1985); IDEM: *Ritual criticism: case studies in its practice, essays on its theory* (Columbia 1990); IDEM: *Reading, writing, and ritualizing*; P. POST: Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 11 (1995) 1-30.

nieuwe methoden en kaders ('ritual studies') opnieuw te doordenken.⁶³

5.1. 'Ritual studies'

We beginnen met een uitwerking van een aantal aanzetten in het kader van de 'ritual studies'. Een eerste aanzet om de huidige veranderingen te begrijpen en te interpreteren vertrekt vanuit een positionering op de as *sacraliteit-profaneiteit*. De vraag is dan in hoeverre de belangrijke gebeurtenissen op de levensas, in casu het huwelijk, nog verwijzingen naar het transcendente, religieuze, sacrale bevatten. In aansluiting bij sociologische theorievorming in de lijn van Max Weber, die uitgaat van een gestage rationalisering en secularisering van onze westerse industriële cultuur, zou snel geconcludeerd kunnen worden dat het huwelijk gedescraliseerd is en dat er bijgevolg weinig behoefte is aan een het huwelijk begeleidend religieus ritueel. Enige nuancering is hier echter geboden. Moge de specifiek christelijk/kerkelijke betekenisverlening aan het huwelijk vaak niet meer aansluiten bij de beleving van vele echtparen, er zijn wel indicaties dat een meer algemeen religieuze inkadering van het huwelijk niet ongebruikelijk is. Er is dan wel een verschuiving van een persoonlijke God naar 'het' heilige. In onderzoek van Pieper⁶⁴ kwam naar voren dat in de kerk huwenden dit vooral doen om hun huwelijk onder een soort hemels baldakijn te scharen. Thooft haalt de oprichters van het bureau bijzondere ceremonieën te Leiden aan: "Die dag gelooft bijna iedereen in God of hogere machten die je uittillen boven het dagelijks bestaan. Die extra diepgang leveren wij".⁶⁵ Volgens diverse geïnterviewde pastores en ambtenaren van de burgerlijke stand is het huwelijk voor de huwenden die zij ontmoeten een moment van bezinning, het huwelijk verwijst naar diepere lagen van het bestaan. Bij dit soort belangrijke levensmomenten is al snel de uiteindelijke zin van het bestaan in het geding. En aldus is er vaak ook een sacrale of religieuze dimensie in het spel, zeker daar waar religie voor mensen een overkoepelend, uiteindelijk zingevingssysteem is.⁶⁶ Het ritueel is dan bij uitstek geschikt om de mens met deze hogere of diepere werkelijkheid in verbinding te brengen. De volgende definities van ritueel brengen dit tot uitdrukking. "Ritual is prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings

⁶³ Landelijk Onderzoekprogramma Liturgiewetenschap. *Liturgische bewegingen en feestcultuur* (Tilburg, Liturgisch Instituut, 1995); POST: Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap.

⁶⁴ PIEPER: *God gezocht en gevonden?*

⁶⁵ L. THOOFT: Ja, ik wil... maar waarom? De beweegredenen en achtergronden van het nieuwe trouwen, in *Opzij* 21 (1993) 8-15, 13.

⁶⁶ G. van TILLO: De religieuze dimensie van feesten. Een bijdrage van de godsdienst- en pastoraalsociologie, in A. BLIJLEVEN (e.a.): *Feest. Gelegenheidsverkundiging* (Averbode/Apeldoorn 1988) (= UTP-studies 9).

or powers"⁶⁷ en "Ritual is rule-governed activity of a symbolic character which draws the attention of its participants to objects of thought and feeling which they hold to be of special significance"⁶⁸. Deze verschuiving van specifiek christelijk naar algemeen religieus heeft ook consequenties voor de invulling van het ritueel. Bij gebrek aan aansluiting bij de christelijke symboliek valt men terug op andere religies en op een natuur- en lichaamssymboliek. De rituelen wortelen niet meer in een groot verhaal (christendom), maar richten zich op de meest elementaire en primaire gegevens in een mensenleven. Bij gebrek aan een culturele inbedding valt men terug op de oergegevens van het menselijk bestaan: natuur en lichaam. De rituelenbegeleidingsbureaus reiken vaak naar natuursymboliek (aarde, vuur, water en lucht; licht en donker; de afwisseling der seizoenen). In de jeugdcultuur treffen we een terugvalten op in het bijzonder het lichaam aan. Tatoeage en piercing zijn daar markante voorbeelden van.⁶⁹

Een tweede aanzet vertrekt vanuit een positionering op de as *gemeenschap-individu*. In aansluiting bij de sociologie van Emile Durkheim wordt in de structureel-functionalistische benadering van rituelen de nadruk gelegd op de functie van het ritueel voor de sociale structuren. Het ritueel bevordert de sociale cohesie, de groepsintegratie. Rond de 'rites de passage' bewerkstelligt het ritueel een herorganisatie of herstructurering van sociale relaties. De oude verhoudingen tussen groepen en individuen worden ontbonden en nieuwe verhoudingen worden bevestigd. Riten vergemakkelijken de overgang naar een nieuwe sociale rol. Heel lang heeft bij het (traditionele) huwelijk het sociale aspect voorop gestaan. Het huwelijk had een belangrijke functie voor het voortbestaan van de maatschappij (economische functie, voortplantingsfunctie, socialiserende functie). Bij de huwelijksluiting was er dan ook grote bemoeienis van staat en kerk. Het ritueel moest verlopen volgens de codes van de bestaande maatschappelijke structuren. In deze eeuw is er echter sprake van een de-institutionalisering- of individualiseringsproces. Dit heeft geleid tot personalisering van het huwelijk. Het huwelijk heeft vooral een functie voor het bevredigen van psychosociale behoeften (veiligheid, geborgenheid, erkenning en een kader voor zelfontplooiing verschaffen). De affectieve kant is belangrijker dan de maatschappelijke kant en dit heeft ook bijgedragen aan de privatisering en isolering van het huwelijk. Deze individualisering heeft zich ook binnen het huwelijk voortgezet. "Naast partner- en relatie-identificatie krijgt ook de 'zelf-identificatie' een plaats binnen het huwelijk of samenwoningsverband. Het 'wij'-gevoel maakt plaats voor een 'ik'

⁶⁷ V. TURNER: *The forest of symbols. aspects of Ndembu ritual* (Ithaca 1967) 19.

⁶⁸ CONNERTON, ontleend aan GRIMES: *Reading, writing, and ritualizing*, 285.

⁶⁹ DINGS: *Rituelen tegen de schrale tijd*.

en 'wijl-gevoel'.⁷⁰ In het verlengde hiervan ontstond de behoefte aan afname van bemoeienis van sociale groeperingen met de huwelijksluiting. Voor een deel is dit ook gebeurt. Dit kon omdat het functioneren van het maatschappelijk bestel immers niet meer zo afhankelijk is van het gedijen van het huwelijk. Aldus onstond er ruimte voor een persoonlijke invulling van het huwelijksritueel. Een deel van de huwelijkspopulatie heeft zelfs de uiterste consequentie getrokken van dit de-institutionaliseringproces en gaat samenwonen zonder enige officiële vormgeving aan het samenlevingsverband. Het blijkt echter dat velen van deze samenwonenden uiteindelijk toch bij de burgerlijke stand terecht komen.⁷¹ Naast praktische argumenten, spelen hier twee meer ideële motieven: de wens tot het krijgen van kinderen en de wens tot het bevestigen of verstevigen van de onderlinge band (symbolische bevestiging van de kwaliteit van de relatie).⁷² Aldus heeft het huwelijk toch een zekere meerwaarde boven het samenwonen: het is een symbolische uitdrukking van de bestendigheid van de relatie en verschaft zo zekerheid. In dit verband is het beter de huwelijksluiting te beschouwen als een 'rite de confirmation' in plaats van als een 'rite de passage'. De huwelijksluiting is een nog eens naar voren halen van de al plaatsvindende of al afgesloten overgang. Men wil publiekelijk voor de naaste familie en vrienden laten zien dat men met elkaar een functionerend samenlevingsverband heeft opgebouwd. En zo lijken de grenzen van individualisering en personalisering dan toch bereikt te zijn.

In verband met het op de achtergrond raken van het grote verhaal (het christelijk en maatschappelijk kader) bij de huwelijksluiting zou onderzoek ook aandacht moeten schenken aan de verhouding tussen de twee volgende belangrijke functies van het ritueel: kanaliseren, tot uitdrukking brengen van emoties (expressieve functie) en het aanbieden van een interpretatiekader (zingevingsfunctie). Ons inziens wordt in de huidige ontwikkelingen meer gewicht aan de eerstgenoemde functie toegekend. Het is niet voor niets dat vooral vrouwen actief zijn bij het experimenteren met nieuwe gebruiken en rituelen.⁷³ Er bestaat een behoefte stil te staan bij oplichtende momenten, mijlpalen in het leven, om ze te gedenken en de erbij behorende gevoelens tot uitdrukking te brengen. Ook hier treedt het grote verhaal op de achtergrond, de mythe is niet meer zo het dragende fundament van de rite. Men zoekt eerder energie en bezieling. Verdere uitwerking van deze notie zou kunnen

⁷⁰ PIEPER: *God gezocht en gevonden?* 162.

⁷¹ A.C. LIEFBROER: *Kiezen tussen ongehuwd samenwonen en trouwen. Een onderzoek naar plannen en gedrag van jong-volwassenen omtrent relatievorming* (Amsterdam 1991); B. SPRONK: *Huwelijk en samenwonen. Verschil in norm of verschil in vorm?* (Baarn 1988).

⁷² LIEFBROER: *Kiezen tussen ongehuwd samenwonen en trouwen.*

⁷³ C. PIESSENS: De markt van het sterven en dood. Tijd voor een feministisch-theologische evaluatie?, in *Mara* 9 (1995) 12-14.

gebeuren in verbinding met de opvatting van Turner⁷⁴ over de 'sensory/orcetic pole of meaning' van een symbool (in tegenstelling tot de ideologische of normatieve pool) en de opvatting van Sperber⁷⁵ over de 'olfactory logic' van symbolen in rituelen. Beide begrippen verwijzen naar het aanspreken door symbolen en rituelen van de affectieve lagen van de psyche en de lagen die te maken hebben met lichamelijke 'arousal', in onderscheiding van de cognitieve lagen van de psyche.

Een derde aanzet om de veranderingen ten aanzien van de huwelijkssluiting te bestuderen vertrekt vanuit de invalshoek van de spanning tussen *traditie en moderniteit*. Hierbij is de vraag aan de orde in hoeverre de werkzaamheid van rituelen gekoppeld is aan de idee van een voorgegeven traditie. Ondermijnt het besef van de maakbaarheid van rituelen ('emerging ritual', 'invented ritual') de werking ervan? Wordt er daarom bij iedere rituele vernieuwing al vlug over een jarenlange traditie gesproken (traditie zonder verleden)? Hierbij moet ook gelet worden op toeëigeningsprocessen: aanpassing en innovatie van tradities in contact met de moderne cultuur. Er bestaat ook een verband tussen traditie en de boven gesignaleerde behoefte om de huwelijkssluiting aan te kleden met bij de persoon passende rituele elementen. De meeste mensen, de avant-garde uitgezonderd, zijn vaak niet creatief genoeg om tot een tot tevredenheid stemmende persoonlijke invulling van het ritueel te komen. Vandaar dat er ook veel onzekerheid te bespeuren valt. Aldus vallen ze terug op traditionele vormgeving van de huwelijkssluiting (sommigen zoeken de inspiratie zelfs in uitheemse culturen), waarvan men overigens de betekenis nog maar ten dele kent. Meestal gaat men eclectisch met het traditionele aanbod om. Men kan de vormgeving ook uit handen geven aan bureaus, maar op zijn minst is men bezorgd te zondigen tegen de 'etiquette'. Anders gezegd: een behoefte aan personalisering (en willen afzien van voorgegeven, collectieve scenario's) leidt tot de noodzaak van creativiteit en eigen verantwoordelijkheid. In de praktijk blijkt hoe moeilijk het is om deze creativiteit op te brengen en hoe al snel een aanbod van buiten dankbaar wordt aangegrepen. Zo valt men terug op (vermeende) tradities, experts (van bijvoorbeeld rituelenbegeleidings- en huwelijksbureaus), voorbeeldliteratuur en ervaringen van lotgenoten.

Een vierde aanzet vertrekt vanuit de positionering van de huwelijkssluiting op de as *cultus-cultuur*. In Nederland is er met name door Post⁷⁶ op gewezen dat er veranderingen plaatsvinden in de beleving en ervaring van het ritueel als zodanig. Er is een verschuiving van actief participeren in het ritue-

⁷⁴ V. TURNER: Introduction, in V. TURNER (Ed.): *Celebration studies in festivity and ritual*, 11-30.

⁷⁵ Ontleend aan GRIMES: *Reading, writing, and ritualizing*.

⁷⁶ 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.

eel, het ritueel met alle zintuigen ondergaan (cultus) naar het toeschouwen van door anderen opgevoerde rituelen of zelfs naar het aanschouwen van rituelen, verstillend in theatervorm of als museumstuk (cultuur). Naast de vierders zijn er toeschouwers. We zien ook steeds meer dat rituelen niet meer zonder begeleidend commentaar en uitleg kunnen worden opgevoerd. Het is geen vanzelfsprekend handelingsspel van tekens en symbolen meer. Men speelt als het ware een huwelijksluiting. Verder wordt het ritueel bekeken onder het aspect van esthetisering: is het een mooi, aansprekend gebeuren. De verminderde vanzelfsprekendheid van het ritueel valt ook af te lezen aan het zoeken naar legitimatie en plausibiliteit voor het opvoeren ervan. Een-vieren-zo-maar zonder maatschappelijk nut lijkt moeilijk te accepteren. "De palmpaasstokken gaan bijvoorbeeld na of tijdens de palmzondagviering liefst naar het zieken- of bejaardenhuis".⁷⁷ Dit punt van het gratuite in contrast tot nut en behoefte keert in sacramententheologische context overigens expliciet terug in het werk van Chauvet.⁷⁸

Ten vijfde en tot slot zou met name het huwelijksfeest bestudeerd kunnen worden in verbinding met theorievorming over *vieren en feesten*. Binnen deze theorievorming worden twee algemene functies van het feest behandeld: de afwisselings- en de identiteitsfunctie. Feesten brengen afwisseling in het leven en werk van alledag (*Moratorium des Alltags*). De bekende antropoloog Turner spreekt in dit verband over de verhouding tussen structuur en anti-structuur. Daarbij zijn een aantal verhoudingen tussen feest en het leven van alledag denkbaar.⁷⁹ Het feest als 'exces', als een totale doorbreking van het dagdagelijks bestaan heeft een soort ventiefunctie en zorgt ervoor dat na afloop de normale gang van zaken met nieuwe energie ter hand genomen kan worden. Het feest kan echter ook een uitdaging zijn, als het ware een utopische situatie voorhouden aan het dagelijks bestaan en als zodanig kritisch-vernieuwend werken op de bestaande situatie en verhoudingen. Over het maatschappijbestendige of juist het maatschappijvernieuwende potentieel van het ritueel is binnen de sociologie en antropologie al een uitgebreide discussie gevoerd waarbij aangesloten kan worden.⁸⁰

Boissevain heeft betoogd dat de opbloei van feesten "een poging van mensen (is) die onderworpen zijn aan processen van vervlakking, massificatie, ontzuiling en democratisering om hun identiteit te beklemtonen ten aanzien

⁷⁷ POST: Goede tijden, slechte tijden 76.

⁷⁸ L.-M. CHAUVET: *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (Paris 1993); zie voorts noot 86.

⁷⁹ A. SCHILSON: Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht, in *Liturgisches Jahrbuch* 44 (1994) 3-32.

⁸⁰ Bijvoorbeeld C. BELL: Ritual, change, and changing rituals, in *Worship* 63 (1989) 31-41.

van anderen.⁸¹ Het feest heeft de mogelijkheid om de waarden en normen van de groep waartoe men behoort nog eens expliciet uit te drukken. Naarmate er minder voorgegeven maatschappelijk verankerde identiteitsmodellen zijn, gaan groepen mensen op zoek om rond oude en nieuwe symbolen en rituelen nieuwe identiteitsstructuren te creëren. Hierbij kan ook gedacht worden aan de snelle ontwikkelingen binnen de jeugdcultuur.⁸² De ene rage volgt in steeds kortere tussenpozen de andere op. Wellicht zijn dit pogingen om de ontglippende identiteit in elk geval voor enige tijd tussen de vingers te houden. Turner heeft nog gewezen op een meer fundamentele vorm van identiteit: de *communitas*. Met *communitas* bedoelt hij "the direct, immediate, and total confrontation of human identities which tends to make those experiencing it think of mankind as a homogeneous, unstructured and free community".⁸³ Er is derhalve geen sprake van eenheid en saamhorigheid op grond van gedeelde waarden en normen, maar van een soort biologisch verankerde broederschap. Ook hier stuiten we weer op de twee polen van het ritueel: cultuur en natuur.

5.2. Liturgiewetenschap en sacramententheologie

5.2.1. Algemeen

Een volgende reeks van concepten of perspectieven voor een interpretatiekader komt voort uit een liturgiewetenschappelijke en sacramententheologische benadering waar de boven genoemde antropologische concepten doorwerken in de theologische. Het onderzoekvoorstel sluit hiermee aan bij een reeks van verbredingen en omkeringen binnen de theologie.⁸⁴

Toegespijst op de liturgiewetenschap en de sacramententheologie willen we in dit verband de volgende samenhangende veranderingen in oriëntatie noemen.

Allereerst wordt een exclusief tekstueel en kerkelijk object verbreed tot een ritueel en cultureel object. Vanuit deze 'integralere' benadering krijgt men oog voor het boven geschetste paradoxale van de ritencrisis en betreft men zowel het zich afkeren van kerk en liturgie als de roep om nieuwe rituelen in het onderzoek. Hier dringt zich als vanzelf een multidisciplinaire werkwijze op. De theologische reflectie op de liturgie wordt omgekeerd in onderzoek naar liturgie zelf als theologische vindplaats. Meer en meer wordt gesproken van een theologie van de liturgie of van liturgische theologie. Wat de theologische

⁸¹ BOISSEVAIN: Nieuwe feesten: ritueel, spel en identiteit 4.

⁸² J. de HART: Heartbreak Hotel. Jongeren en rituelen, in *Verbum* 59 (1992) 27-32.

⁸³ V. TURNER: *Drama, fields, and metaphors. Symbolic action in human society* (Ithaca and London 1974) 169.

⁸⁴ P. POST: Theologische omkeringen. Enige sakramententheologische beschouwingen, in *Praktische Theologie* 11 (1984) 31-46.

studie naar sacramenten betreft, vindt ook een verbreding plaats: sacramentaliteit staat centraal, sacramententheologie wordt aldus 'sacramentele theologie'. Een laatste verandering van oriëntatie is de wending naar het subject. Nadrukkelijk richt men zich naar de symboliserende mens, naar vragen over receptie, beleving, ervaring en toeëigeningsprocessen.

Wij willen nadrukkelijk bij deze ontwikkelingen aansluiten. De liturgische en sacramentele theologie ontwikkelt zich vaak op afstand van de feitelijke rituele praxis, bijvoorbeeld vanuit andere theologieën, waarbij Schrift en traditie de belangrijkste bronnen zijn. In dit onderzoek(voorstel) evenwel is het ritueel zelf de primaire bron. Het belang daarvan wordt al enige tijd en aanhoudend onderstreept.⁸⁵ In dit verband kan ook gewezen worden op het belang van de confrontatie tussen een deductieve en een inductieve benadering van de theologie: wat op deductieve wijze geformuleerd wordt komt steeds in aanmerking voor toetsing aan de primaire theologische uitingvormen. Een dergelijke toetsing is echter pas mogelijk wanneer de primaire bronnen ontsloten zijn. Voor deze 'opening' wordt samengewerkt met andere disciplines. Het in samenspraak met andere *ritual studies* ontsluiten van de primaire rituele bron kan aldus beschouwd worden als een eerste theologische onderzoekfase. De daar naar voren komende elementen keren terug op de theologische agenda.

Na de ontsluiting van de bron volgt een nieuwe theologische fase: die van de theologische interpretatie. Na de rituele beschrijving en analyse op de niveaus van vorm, inhoud en beleving/ervaring vindt een nadere theologische reflectie plaats die onder meer bestaat uit een confrontatie met de stand van zaken in de theologische literatuur en aldus met bestaande theologieën. Zo wordt de theologie als theologie van de liturgie verder ontwikkeld en wordt de multidisciplinaire dialoog in de liturgiewetenschap en sacramententheologie ingebracht.

Een laatste fase richt zich weer op de rituele praxis, nu vanuit het perspectief van de *liturgia condenda*. Hier staat de inculturatie centraal.

Hoewel de voorgestane theologische benadering zich onderscheidt door een nauw betrokken zijn op de rituele praktijk van de liturgie raakt ze toch ook recente ontwikkelingen in de sacramententheologie zoals deze beoefend wordt vanuit met name de systematische theologie. Hier kan bij wijze van voorbeeld worden gewezen op het werk van Chauvet, die in zijn ontwerp van een theologie van sacramentaliteit als cultuurtheologie een zogenoemde sacramententheologische reconstructie wil richten op de antropologische,

⁸⁵ A. HOUSSIAU: La liturgie, lieu privilégié de la théologie sacramentaire, in *Questions Liturgiques* 54 (1973) 7-12; G. LUKKEN: La liturgie comme lieu théologique irremplaçable, in *Questions Liturgiques* 56 (1975) 97-112; POST: Theologische omkeringen; K. IRWIN: *Context and text: method in liturgical theology* (Collegeville 1994).

christologische en ecclesiologische dimensies van sacramenten.⁸⁶ Ook kan het werk van Ford worden genoemd die zeer expliciet cultureel-antropologische verkenningen in zijn theologie tracht te integreren.⁸⁷

5.2.2. Onderzoeksperspectieven

Deze hier kort en algemeen geschetste benadering en organisatie van de theologische onderzoekfase levert een aantal concepten/perspectieven op ten behoeve van een interpretatie van veranderingen met betrekking tot de huwelijkssluiting:

(a) Eerdere elementen hernomen

Allereerst is er het algemene onderzoeksperspectief dat de hierboven in §5.1. aangeduide elementen worden hernomen. Zo wordt de verander(en)de rol van de traditie theologisch hernomen, de spanning tussen voorgegeven en gecreëerde traditie aan de orde gesteld, in samenhang ook met het element van de dynamiek van cultus en cultuur. In dat verband is er de belangrijke vraag naar het 'anamnetisch gehalte' van de huwelijkssluiting. Aandacht zal zeker ook uit dienen te gaan naar een theologische reflectie op de verander(en)de sacraliteitstendenzen. Hier komen onder andere de verschuivingen van specifiek christelijk naar algemeen religieus en van een persoonlijke god naar 'het heilige' ter sprake. Onlangs bood hiervoor Van der Ven een goede status quaestionis.⁸⁸ Het belangrijke aspect van het op persoonlijke maat snijden van het ritueel kan goed een kritische doordenking krijgen in het kader van de onder nog apart te noemen ecclesiale dimensie. Voorts dient vooral het feestperspectief genoemd te worden. Hier kan aangesloten worden bij belangrijke ontwikkelingen op het terrein van de theologie van het feest. Met name kan hier de 'feestkritiek' worden genoemd (vgl. de bedreiging van het feest door het oprukken van de 'Alltag' enerzijds en de dreiging van het

⁸⁶ L.-M. CHAUVET: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Paris 1979); IDEM: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1987); IDEM: *Les sacrements. Parole de Dieu au risque de corps* (Paris: 1993). Zie voor een goede introductie in het werk van Chauvet: CHR. DEPOORTERE: Sacramenten vieren I, II, III, in *Collationes* 24 (1994) 363-388; 25 (1995) 25-46; 25 (1995) 151-174 en A. SCHEER: Ziende de Onaanzienlijke, in *Tijdschrift voor Liturgie* 80 (1996) 122-148. Een goed algemeen overzicht bieden: A. SCHILSON: Symbolwirklichkeit und Sakrament: ein Literaturbericht, in *Liturgisches Jahrbuch* 40 (1990) 26-52; D. POWER, R. DUFFY, K. IRWIN: Sacramental theology: a review of literature, in *Theological Studies* 55,4 (1994) 657-705; J. LAMBERTS: *Hedendaagse accenten in de sacramententheologie* (Leuven/Amersfoort 1994).

⁸⁷ D.F. FORD: *What happens in the Eucharist?* (= paper for the Society for the Study of Theology, Durham 1995).

⁸⁸ 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.

totale feest anderzijds; het thema van de 'feestchristenen'.⁸⁹

(b) Confrontatie met bestaande theologieën

Ten tweede is er de opgave om de rituele beschrijving en analyse te confronteren met bestaande theologieën. Recent werd op enkele plaatsen een stand van zaken gegeven met betrekking tot de sacramententheologie.⁹⁰ Wat opvalt is bijvoorbeeld de exclusieve concentratie op de kerkelijke viering als zodanig en de beperkte aandacht voor de bredere antropologische setting en bredere rituele context van de huwelijksluiting. Daarbij stellen zich nieuwe vragen. Hoe verhoudt zich de kerkelijke viering tot de overige delen van het rituele proces? Is de verhouding zonder meer te duiden als die tussen christelijke en seculiere riten? Of ligt het genuanceerder? Deze vragen kunnen uitgewerkt worden in twee richtingen. Allereerst in de richting van nieuwe religieuze rituele vormgevingen. En vervolgens ten aanzien van de burgerlijke huwelijksluiting die binnen de katholieke sacramententheologie beschouwd werd als een louter profaan gebeuren, als een formaliteit waartoe de wet nu eenmaal verplichtte. Zoals we al aangaven wordt dit ritueel evenwel herijkt en kunnen ook daar religieuze dimensies aan de orde komen. Zowel de relatie van de kerkelijke huwelijksluiting tot nieuwe religieuze huwelijksluitingen als tot het burgerlijke huwelijk moet vanuit de theologie opnieuw doordacht worden.

(c) Wending naar het subject

Ten derde verdient de eerder geschetste wending naar het subject expliciete uitwerking. De sacramententheologische aandacht met betrekking tot de subjecten van het rituele proces van het huwelijk ging in hoofdzaak uit naar de subjecten in zoverre het de vereiste competentie betreft voor de geldige en vruchtbare voltrekking van het sacrament en de noodzaak van hun actieve deelname aan het ritueel. Overigens kwamen in het sacrament van het huwelijk in tegenstelling tot andere sacramenten door het 'van nature' subjectgericht zijn ervan de subjecten al meer in het vizier. Door de integrale en subjectgerichte opzet van het onderzoek is er nu ook aandacht voor de subjecten zoals die in en door het ritueel zelf worden voorgesteld en voor de processen van toeëigening die daar plaatsvinden.

(d) Ecclesiale dimensie

Als vierde is er het perspectief het huwelijk te bestuderen vanuit de ecclesiale dimensie ervan. In kritische zin kwam dit aspect reeds in het onderzoek naar

⁸⁹ Zie SCHILSON: *Fest und Feier*; O. MARQUARD: *Kleine Philosophie des Festes*, in U. SCHULTZ (red.): *Das Fest. eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart* (München 1988) 413-420; F. TABORDA: *Sakramente: Fest und Praxis* (Düsseldorf 1988).

⁹⁰ Zie de al genoemde overzichten: SCHILSON: *Symbolwirklichkeit und Sakrament*; POWER e.a.: *Sacramental theology*; LAMBERTS: *Hedendaagse accenten in de sacramententheologie*.

gestencilde boekjes van Scheer naar voren. Vóór Vaticanum II was er sprake van een eenvormige huwelijksviering die als vastliggend 'hoogkerkelijk' ritueel werd aangeboden. De ecclesiale dimensie van dit ritueel kende een spanning tussen enerzijds de institutioneel-juridische en volkskerk-dimensie, en anderzijds de concentratie op echtpaar en familie. Nu wordt dat institutionele spoor meer en meer verlaten en komt het accent te liggen op de persoonlijke en pluriforme geloofsdimensie en de passende expressie daarvan in het ritueel inclusief de actieve deelname van de aanwezigen. De ecclesiale dimensie, het huwelijk sluiten *in facie ecclesiae*, krijgt slechts nog spaarzaam vorm. Niet of nauwelijks is er sprake van de aanwezigheid van de bredere kerkgemeenschap of representanten daarvan. Ondanks de theologische ontwikkelingen blijft het christelijke/kerkelijke huwelijk dus in belangrijke mate een familiale en vriendenaangelegenheid en concentreert het publiek-kerkelijke element zich vooral op de pastor. Hier dringt zich in het project de overeenkomst op met het burgerlijke huwelijk. In ditzelfde kader kunnen ook vragen over het maatschappelijk en kerkelijk engagement een plaats vinden. In het spoor van de genoemde Chauvet zou men dit punt kunnen samenvatten als de vraag naar het evenwichtig samenspel van *kerygma*, *diakonia* en *leitourgia* in de dragende en bemiddelende context van de *koinonia*.

(e) *Een verschuiving*

Ook komt de al veel langer onderkende verschuiving van het huwelijk als institutie met als hoofddoel de voortplanting naar het huwelijk als interpersoonlijke relatie en de uitdrukking daarvan in het ritueel in aanmerking.⁹¹ De weerslag van deze verschuiving zowel op het burgerlijke als op het algemeen religieuze en het christelijke/kerkelijke huwelijksritueel verdient de aandacht.

(f) *Verbond*

Een perspectief voor de bestudering kan in dit theologische kader de verbondsdimensie zijn. Met name betreft het hier de vraag of en hoe de christelijke huwelijks-theologie van het huwelijk als verbond tussen Christus en Zijn kerk in de nieuwe rituelen al dan niet tot uitdrukking komt en wordt beleefd. Een startpunt zou kunnen zijn eens te bezien of en hoe deze 'abstracte' theologie, waar de eerder genoemde antropologische, christologische en ecclesiologische dimensies samenkomen, terug kan worden gevonden in hedendaagse religieuze, christelijke/kerkelijke huwelijksrituelen.

(g) *Inculturatie*

Tot slot zij hier nog expliciet het inculturatie-perspectief vermeld. Wat ons onderzoekthema betreft gaat het in deze benadering om een doordenking van

⁹¹ E. SCHILLEBEECKX: *Het huwelijk. Aardse werkelijkheid en heilsmysterie* (Bilthoven 1963); IDEM: *Kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk*, in TH. BEEMER e.a.: *Het kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk. Een bundel filosofische, gedragswetenschappelijke en theologische studies* (Nijmegen/Baarn 1983) 215-238.

de wisselwerking tussen het seculiere, het algemeen religieuze en het christelijke/kerkelijke huwelijksritueel. Voor de liturgiewetenschap en sacramententheologie is het relevant het genoemde spel van verschuivingen tussen christelijke riten binnen de kerk en (semi)-religieuze riten buiten de kerk te volgen.⁹² Lukken⁹³ heeft in zijn afscheidsrede over de inculturatie en de toekomst van de liturgie erop gewezen dat de kerken enerzijds vanuit hun traditie expertise in huis hebben om te helpen bij het vormgeven van de binnenwereldse en algemeen religieuze vieringen, maar dat anderzijds bestudering van deze nieuwe ontwikkelingen er ook toe kan bijdragen dat de christelijke boodschap in de cultuurvorm van onze tijd kan worden uitgedrukt. De observaties van de rituele studies ten aanzien van verschuivingen met betrekking tot de huwelijksluiting stellen indringende vragen aan de christelijke liturgie en de daar veronderstelde dimensies van actieve deelname, de ecclesiale dimensie, de dragende 'mythe' van het paasmysterie, om slechts enkele sacramententheologische noties te noemen.

Summary

Ritual behaviour is changing. This is also true for the so-called *rites de passage*. This article deals with one of these *rites de passage*, the celebration of marriage. It is a report of a pilot study for a research project.

The following questions are phrased: What changes can we see in our society in the three forms of solemnisation of marriage: the ecclesiastical service, the religious celebration and the civil marriage? What shifts are there between these three forms, in form, content and reception? How may we evaluate these changes, first in the perspective of ritual studies, secondly from the perspective of liturgical studies and the theology of the sacraments?

This report puts these questions in the context of the general changes in the 'ritual landscape' in our culture, especially dealing with developments in the rites surrounding death. Finally some initial notions are discussed for a framework for the interpretation of changes in the marriage rituals.

⁹² POST: *Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood.*

⁹³ LUKKEN: *Inculturatie en de toekomst van de liturgie.*