

Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap¹

Paul Post

1. Een dramatische diagnose

Inzet

Tijdens de Acht Mei-manifestatie dit jaar te Den Haag werd het boek 'Katholieken in de moderne tijd' gepresenteerd.² Daarin biedt de liturgist Herman Wegman een persoonlijke en openhartige diagnose van de liturgische veranderingen rond en na de jaren zestig. In verkorte vorm presenteerde hij deze diagnose in *De Bazuin*.³ Deze balans sluit enerzijds aan bij een reeks van analyses over dit thema van Wegman zelf⁴, en

¹ Deze bijdrage gaat terug op een referaat over veranderingsprocessen in feest en ritueel gehouden op een studiedag van het Nederlands Genootschap voor Godsdienstwetenschap op 28 mei 1994 op de Theologische Faculteit Tilburg gewijd aan het thema 'Feest'. Elementen hieruit werden vervolgens uitgewerkt in een referaat op het congres 'De constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland', sessie 2B: 'Invention of tradition', gehouden te Nijmegen op 26 mei 1994, en in een lezing uitgesproken op het symposium bij gelegenheid van het 650-jarig jubileum van het Mirakel van Amsterdam, te Amsterdam op 31 maart 1995. Publikaties van de laatste twee lezingen zijn voorzien in de congres/symposiumbundels aan het einde van dit jaar (1995). Ik dank Ch. Caspers en G. Lukken voor het commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

² H. Wegman, Het drama van de oorsprong, in: E. Borgman, B. van Dijk, Th. Salemink (red.), *Katholieken in de moderne tijd. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*, Zoetermeer 1995, p. 152-161.

³ H. Wegman, Het drama van de oorsprong, in: *De Bazuin* 12 mei (1995) 7-9.

⁴ Vgl. de kritische analyse van nagenoeg alle nieuwe liturgische boeken die Wegman inmiddels in de loop der jaren uitvoerde. Zie voor een overzicht de bibliografie in: Ch. Caspers, M. Schneiders (red.), *Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy, presented to Herman Wegman*, Kampen 1990, p. 1-14. Vgl. ook de afscheidsrede van Wegman: *Als Mozes*, Utrecht 15 juni 1990, en recent: H. Wegman, Liturgie en lange duur, in: L. van Tongeren (red.), *Toekomst, toen en nu. Beschouwingen over de ontwikkeling en voortgang van de liturgievernieuwing*, Heeswijk-Dinther 1994 (= Liturgie in perspectief, 2), p. 11-38. Zie in dit verband zeker ook de voortdurende discussie over en rond de zogenoemde inculturatie van de liturgie: vgl. G. Lukken, *Inculturatie en de toekomst van de liturgie*, Heeswijk-Dinther 1994 (= Liturgie en perspectief, 3); vgl. het recente Romeinse document: Congregatie voor de Eredienst en de Regeling van de

anderzijds bij een bredere discussie met betrekking tot de verworvenheden van de liturgievernieuwing⁵.

In *De Bazuin* is Wegman kort en krachtig. Betrokken schetst hij een gelaagd proces van rituele verandering waarbij hij ook bepaalde strategieën (complotten?) blootlegt of suggereert. Hij signaleert de diepgaande bewerking van de officiële katholieke liturgie sinds de jaren zestig en roept in herinnering hoe met name de Nederlands(talige) liturgie direct na het Tweede Vaticaans Concilie van gedaante veranderde, een gedaanteverandering die door de uitstraling en voorbeeldfunctie evenwel "onder zwaar Romeins spervuur kwam te liggen"⁶. Hieraan koppelt Wegman het verhaal van zijn eigen ontwikkeling en bekent zich uiteindelijk in de liturgie niet meer thuis te voelen. Zo is het een verhaal van betrokkenheid naar afstand en afscheid. Kerken zijn voor hem nu musea geworden, liturgie een museumstuk.

Wegmans diagnose is uiterst gelaagd van aard. Onder de ontboezeming van afscheid gaan in het artikel soms verscholen, soms expliciet, op zijn minst drie impulsen schuil die alle met (rituele) verandering van doen hebben. Er is het feit dat het zojuist aangeduide liturgische veranderingsproces sedert de jaren zestig een reactie opriep (eveneens in de vorm van een ritueel veranderingsproces): "Met groeiende ergernis heb ik in de afgelopen decennia de stelselmatige afbraak meegemaakt van de Nederlandse liturgie ten gunste van de door het centrale gezag van de rooms-katholieke kerk vastgestelde Romeinse."⁷ Vervolgens is er onmiskenbaar de lijn van een persoonlijke en ingrijpende geloofsontwikkeling. En tenslotte doorheen dit alles is er het niet onbelangrijke feit dat hier niet alleen 'een vierder' aan het woord is, maar (ook) een ritueel expert, een liturgiewetenschapper; doorheen de dramatische diagnose speelt onmiskenbaar ook een ontwikkeling in vakbeoefening door. Verbindend thema hierbij is steeds traditie en verleden. Er is de voortdurende uitdaging om de drie componenten van de christelijke anamnese, verleden, heden en toekomst, in de liturgische actualiteit op elkaar betrokken te houden, er is

Sacramenten, *De Romeinse liturgie en de inculturatie*, in: *Kerkelijke Documentatie Een-twee-
een* 23,1 (1995) 30-46. Een treffend commentaar biedt: A. Chupungco, Remarks on the
Roman liturgy and inculturation in: *Ecclesia Orans* 11,3 (1994) 269-278.

⁵ Samenvattend met ruime lit.verwijzing: Van Tongeren (red.), *Toekomst, toen en nu*.

⁶ Wegman, *Het drama* [Bazuin-versie], p. 7

⁷ Wegman, *Het drama* [Bazuin-versie], p. 8.

de liturgische traditie, de lokroep van de oorsprong, maar ook is er het eigen verleden, de biografie en bibliografie, de nostalgie van de betrokkenheid bij de Nederlandse liturgievernieuwing, de musealisering van de liturgie die hij zowel in de (post)moderniteit van onze cultuur (Gregoriaanse gezangen op succesvolle CD's) als in de eigen persoonlijke beleving terugvindt.

Tot zover de diagnose van Wegman. Zijn uitwerking van hetgeen hij 'het drama van de oorsprong' noemt laat ik verder rusten; mij gaat het om de wijze waarop hier een complex ritueel veranderingsproces wordt gepresenteerd en alles lijkt te scharnieren rond de begrippen van ritueel, traditie en (post)moderniteit, en omgaan met verleden. Enthousiast en nostalgisch wordt de mythische kracht van de in de jaren zestig geschreven Nederlandse liturgie geschilderd en met harde ondertonen wordt de huidige (zondags)liturgie neergezet als een museumstuk.

Deze dramatische diagnose verwoordt op exemplarische wijze de inzet van een reeks van notities over rituele verandering. De diagnose van de liturgievernieuwing door Wegman illustreert en thematiseert tevens de blikrichting die ik bij deze notities wil hanteren. Het hedendaagse Nederlandse, rooms-katholieke en liturgiewetenschappelijke perspectief overheerst. En voorts zijn er naast en bij het toezien naar processen van rituele verandering de perspectieven van traditie en (post)moderniteit, van de dynamiek van cultus en cultuur en vooral het perspectief van de omgang met verleden en traditie. In samenhang met deze inzet en perspectieven wordt ook getracht de eigen aard van een open en vergelijkende liturgiewetenschap, een vakbeoefening in het bredere verband van rituele studies, aan de orde te stellen.

Mijn notities, waarvan de basis wordt gevormd door drie lezingen over rituele veranderingen die ik onlangs mocht houden⁸ en waarvan ik het theoretische gehalte niet wil verhelen, willen voorts trachten nogmaals in te gaan op de uitnodiging (of uitdaging?) door Wegman in ander verband verwoord om het op enige plaatsen door mij geïntroduceerde (niet uitgevonden!) concept van *musealisering* nader toe te lichten en vooral ook wegen en mogelijkheden voor operationalisering ervan aan te geven.⁹

⁸ Zie noot 1.

⁹ Vgl. Wegman, *Liturgie en lange duur*, p. 22s.; voorts: P. Post, *Traditie gebruiken*. Sint Hubertus in Muiderberg, in: M. van Uden, J. Pieper, E. Henau (red.), *Bij geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit*, Hilversum 1991 (= UTP-Katernen 11), p. 191-210; P. Post, *Het verleden in het spel? Volksreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur*. In: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 7 (1991) 79-124, met name p. 104ss.

Opzet

In aansluiting op lopend onderzoek naar veranderingsprocessen in feest en ritueel dat zich met name richtte en richt op volksreligieuze christelijke ritten in 19e- en 20ste-eeuws Nederland¹⁰, wil ik in een zevental notities van vooral theoretische en methodologische aard de hierboven genoemde perspectieven in (een zekere) samenhang en overlap uitwerken. Na deze eerste inleidende notitie over in- en opzet (1) betreft het achtereenvolgens: notities over verandering van feest en ritueel (2), over trends binnen het onderzoek dat zich op dit onderwerp richt (3), over de dialectiek of dynamiek van cultus en cultuur (4). Een notitie over omgaan met het verleden (5) en vragen opgeroepen door Hobsbawm (6) vormt de aanleiding tot een poging de disciplinaire eigenheid van de (vergelijkende) liturgiewetenschap te omschrijven via een vierslag (7).

2. Rituele verandering

In het vervolg zullen we steeds breed inzetten en spreken van feest en ritueel. Het door Wegman besproken veranderingsproces van de (Nederlandse) katholieke liturgie sedert de jaren zestig is een voorbeeld van rituele verandering of innovatie. Het perspectief kan ook worden verbreed; we kunnen bijvoorbeeld buiten de kerkelijke liturgische kaders kijken. Veranderingen in de rooms-katholieke liturgie blijken dan in een zeer brede context van rituele veranderingsprocessen te staan. Vrij algemeen signaleren onderzoekers een veranderingsproces op het terrein van feest en ritueel dat met name sedert de jaren zestig in Europa volgens vele (voornamelijk sociaal-wetenschappelijke) onderzoekers op ongekende

¹⁰ Deze achtergrond moge verklaren waarom in de notities vooral ook dit type van rituele voorbeelden en illustraties en verwijzingen voorkomen. Vgl. P. Post, *Het verleden in het spel?* Dit essay vormde de basis van een studiedag van de samenwerkende docenten liturgie-wetenschap in Nederland te Amsterdam 1991. Kritische reacties kwamen van: W. Frijhoff, *Traditie en verleden. Kritische reflecties over het gebruik van verwijzingen naar vroeger*, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 7 (1991) 125-136; J. Helsloot, *Nolite turbare circulos meos?*, *ibidem*, p. 137-152; G. Rouwhorst, *Over volkskunde, liturgiewetenschap en de bestudering van rituelen*, *ibidem*, p. 153-158; A. Scheer, *Het dilemma: cultuur - cultus*, *ibidem*, p. 159-168. Nu ook de literatuurwijzer: A. Scheer, *Liturgiewetenschap: cultus en cultuur in dialectiek*, in: *Praktische Theologie* 22,1 (1995) 80-99. Deze context verklaart tevens waarom ik vrij consequent spreek van 'feest en ritueel'; hiermee sluit ik ook aan op het onderzoeksprogramma waarbij ik tot voor kort betrokken was en dat werd uitgevoerd op de afdeling Volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut (KNAW) te Amsterdam; samenvattend: P. Post, *Volkskunde in den Niederlanden. laufende und geplante Forschungsprojekte in der Abteilung Volkskunde des P.J. Meertens-Instituts in Amsterdam*, in: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 36 (1991) 258-272 m.n. 264ss.

schaal gestalte krijgt.¹¹ Het is natuurlijk de vraag in hoeverre deze veranderingen in de rituele cultuur werkelijk nieuw en ongekend zijn en of en hoe die ontwikkelingen wellicht mede samenhangen met veranderingen in de agenda van de onderzoekers. Maar hoe dan ook: ik zie samen met vele onderzoekers inderdaad opvallende veranderingen in de Europese cultuur van riten en feesten. Vooral in de openbare feestcultuur op regionaal en lokaal niveau krijgt deze verandering gestalte zo blijkt inmiddels uit een reeks van diverse voorhanden zijnde gevalstudies. Deze verandering hangt met name samen met de opmerkelijke opbloei van wat wel 'traditionele' feestcultuur wordt genoemd. De tijd ontbreekt hier om dit verder uit te werken en aan te kleden met voorbeelden. Ik volsta met een verwijzing naar wat vrij algemeen wordt aangeduid met 'revitalisering' en de zogenoemde paradox van de ritencrisis.¹² Terwijl binnen de kerkmuren feest en ritueel, alle liturgievernieuwingen ten spijt, lijken af te kalven (ook een belangwekkende verandering overigens!) bloeit de feestcultuur erbuiten. Ook zijn er tekenen die wijzen op een nieuwe toenadering van liturgie en openbare feestcultuur. Er zijn zowel voorbeelden van een folklorisering van de liturgie als van een liturgisering van openbare feestcultuur.¹³ Dorpsfeesten, devoties, bedevaarten en pelgrimages, processies, oogstdankfeesten, carnaval, kerstmarkten, gildefeesten, patroonsfeesten, de interessante concurrentieslag bij ons tussen sinterklaas en de kerstman, palmpaasoptochten, het is maar een willekeurige greep uit de volop (op)levende en in beweging zijnde Europese rituele cultuur. In toenemende mate zijn deze rituele repertoires inmiddels binnen verschillende disciplines object van onderzoek. Een enorme impuls ging hierbij uit van het feit dat men onder andere in de godsdienstwetenschap-

¹¹ Samenvattend: J. Boissevain, *Nieuwe feesten: ritueel, spel en identiteit*, in: Idem (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?*, Amsterdam 1991 (= Cahier van het P.J. Meertens-Instituut, 3), p. 1-14; J. Boissevain (red.), *Revitalizing European Rituals*, London 1992 en de afscheidsrede van J. Boissevain: *Over de toekomst van de antropologie van Europa*, Amsterdam 1994.

¹² Voor riten en ritencrisis algemeen: G. Lukken, *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie*, Hilversum 1988 (3e druk); Idem., *De onvervangbare weg van de liturgie*, Hilversum 1984 (2e druk); nu ook de bundel: G. Lukken, *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, theological, and semiotic studies on the liturgy and the sacraments*. Collected and edited by Louis van Tongeren and Charles Caspers, Kampen 1994 (= *Liturgia condenda*, 2), m.n. part I, p. 45-236.

¹³ Samenvattend met ruime literatuur: P. Nissen, *De folklorisering van het onalledaagse*, Tilburg (inaugurale rede) 1994 en P. Post, *Ritueel landschap: over liturgie-buiten*, Baarn 1995 (= *Liturgia in perspectief*, 5) (inaugurale rede Theologische Faculteit Tilburg).

pen, geschiedwetenschap, antropologie en Europese etnologie ontdekte hoe vooral feest en ritueel van uiterst vruchtbare heuristische waarde zijn. Via feest en ritueel kan uitermate slagvaardig het culturele onderzoeksterrein worden betreden. Sociale antropologie werd aldus steeds vaker werkelijk culturele antropologie en tal van historici ontdekten het domein van de *ritual studies*.

Hier lijkt in menig opzicht de tijd rijp voor confrontaties en vergelijkingen. Op het gebied bijvoorbeeld van de Nederlandse feestcultuur van de 19de en 20ste eeuw zouden een reeks van gevalstudies de basis kunnen vormen voor een op patronen gerichte studie waarbij vooral ook ontwikkelingen buiten de strikte liturgische binnenkerkelijke kaders geconfronteerd worden met binnenkerkelijke liturgische veranderingen. Naast het diachroon opgezette werk van Rooijackers¹⁴ denk ik dan bijvoorbeeld aan de studie over carnaval van Wijers¹⁵, die over vermaak in Goes van Helsloot¹⁶, en een omvangrijk corpus van deelstudies naar devotionele rituelen rond de Nederlandse processie- en bedevaart/pelgrimage-cultuur¹⁷. Maar ook in theoretisch/methodologisch opzicht liggen er vele kansen en mogelijkheden voor comparatieve verkenningen op het terrein van feestonderzoek. Recent maakte Schilson voor een liturgiewetenschappelijk forum een eerste terreinverkenning waarbij inderdaad de vergelijkende blik volop aanwezig is¹⁸, en ook dient hier zeker gewezen te worden op de onlangs verschenen synthetiserende studies van Hartinger¹⁹ en Angenendt²⁰.

¹⁴ G. Rooijackers, *Rituele repertoires*, Nijmegen 1994 (Memoria).

¹⁵ C. Wijers, *Prinsen en clowns in het Limburgse narrenrijk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond 1945-1992*, Amsterdam 1995 (= Publikaties van het P.J. Meertens-Instituut, 22).

¹⁶ J. Helsloot, *Vermaak tussen beschaving en kerstening. Goes 1867-1896*, Amsterdam 1995 (= Publikaties van het P.J. Meertens-Instituut, 24).

¹⁷ Samenvattend met lit. opgave: Post, *Ritueel landschap*, sub 4.1. p. 23-28 noot 54; P. Post, Thema's, theorieën en trends in bedevaartonderzoek, in: J. Pieper, P. Post, R. van Uden (red.), *Bedevaart en pelgrimage. Tussen traditie en moderniteit*, Baarn 1994 (= UTP-Katernen 16), p. 253-302.

¹⁸ A. Schilson, Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht, in: *Liturgisches Jahrbuch* 44,1 (1994) 3-32.

¹⁹ W. Hartinger, *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992.

Met deze oproep tot comparatief werken hebben we langzamerhand meer en meer het terrein van de rituele verandering verlaten en betreden we dat van ontwikkelingen in het rituele onderzoek. Daaraan wil ik een aparte derde notitie wijden.

3. Onderzoek in verandering

Het zo brede terrein van wat ik maar munt als onderzoek naar cultuur van feest en ritueel in Europa overziende - en het zij nogmaals gezegd, ik zet dan breed in en kijk als liturgiewetenschapper naar een reeks van wetenschappelijke disciplines die vallen onder noemer van cultuurwetenschappen - signaleer ik een dubbele beweging. Ik ben daarbij, zo realiseer ik mij, noodzakelijkerwijze uiterst globaal. Enerzijds is er het hierboven kort omschreven proces van rituele verandering sedert de jaren zestig, en anderzijds is er binnen onderscheiden wetenschapstradities die zich met feest en ritueel bezighouden een verandering te bespeuren sedert grofweg diezelfde periode. Wetenschapsgebieden herdefinieerden zich en 'verandering' lijkt hierbij een sleutelwoord. Men kreeg ten volle oog niet voor continuïteit maar voor contingentie en veranderings- of ontwikkelingsprocessen. Dit proces verschilt per discipline, maar interessant en soms navrant is het te zien hoe deze ommezwaai in de agenda van disciplines vaak samenhangt met en voortkomt uit de onderbouwing van continuïteitslijnen rond 1900, precies ook het moment waarop vele van de dan nieuwe disciplines zich een plaats veroveren binnen het academisch curriculum. Ik denk dan bij wijze van voorbeeld aan de volkskunde of Europese etnologie waar men naarstig allerlei cultuurelementen trachtte te verbinden met een Germaans verleden²¹ en aan de liturgiewetenschap waar men althans binnen de rooms-katholieke traditie een onveranderlijke vanuit de vroege kerk doorlopende continuë Romeinse liturgische traditie wilde aantonen²². Juist dit type van continuïteitsonderzoek mondde uit in het tegen-

²⁰ A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994. Vgl. bespreking Ch. Caspers, in: *Volkskundig Bulletin. Tijdschrift voor Nederlandse cultuurwetenschap* 21,1 (1995) 93s.

²¹ Vgl. A. Dekker, P. Post, H. Roodenburg (red.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren. Momenten uit de geschiedenis van de Nederlandse volkskunde*, Amsterdam 1994 (= *Volkskundig Bulletin* 20,3).

²² Zie: Van Tongeren (red.), *Toekomst, toen en nu. Een goed beeld van de complexe context biedt: P. Delatte, Dom Guéranger Abt van Solesmes 1805-1875, I-II, Vaals z.j., vertaling maar vooral ook bewerking van: Dom Guéranger, Abbé de Solesmes, par un moine bénédictin de la Congrégation de France.*

deel: men ontdekte de complexe contingentie van de traditie, de voortduurende veranderingsprocessen. Zo stond het traditie-onderzoek met een al dan niet verholde continuïteitsagenda binnen de liturgiewetenschap, in zeker opzicht ongewild, voor een niet onbelangrijk deel aan de bron van de zogenoemde Liturgische Beweging en ongewild en onbedoeld in zekere zin aan de basis van de historisch gezien ongekende liturgievernieuwing in deze eeuw.

Ik besef overigens dat zowel bij de (Europese) etnologie als bij de liturgiewetenschap de zaken niet zwart-wit in de zin van 'van continuïteit naar verandering' liggen. Nader toezien, en dat wordt mede mogelijk dankzij vooral de laatste tijd steeds vaker uitgevoerde historiografische verkenningen²³, laten zien hoe ook hier allerlei nuanceringen noodzakelijk zijn en allerlei beeldvorming dient te worden bijgesteld. De geschiedenis van de Nederlandse volkskunde toont dit, zoals ook bijvoorbeeld allerlei liturgisch pionierswerk van bijvoorbeeld Dom Guéranger, laat zien hoe er sprake is van een uiterst complexe context.²⁴

Maar ondanks deze noodzakelijke nuances klopt denk ik niettemin het algemene beeld: de bakens zijn verzet en het is tekenend dat inmiddels ook een deel van het onderzoeksprogramma van de Onderzoeksschool Theologie en Religiestudie (NOSTER) vaart onder de vlag van 'verandering' zoals de kerkgeschiedenis het onderzoek groepeerde onder de noemer van 'wording en transformatie'.²⁵

Liturgiewetenschap en rituele studies

Mij in dit verband nu richtend op de liturgiewetenschap zie ik als een van de perspectieven het zoeken naar aansluiting bij de ontwikkeling om als liturgiewetenschap het bredere platform of podium van wat binnen het in de Verenigde Staten gevoerde discours in toenemende mate wordt aangeduid als *ritual studies*. In onze Nederlandse situatie wil dat zeggen: het brede terrein van cultuurwetenschappen waarbinnen men zich met rituelen bezighoudt, een terrein dat zich uitstrekt van de sociale weten-

²³ Vgl. J. Wilderbeek, Professor Prein en de Gemeenschapsmis in het Utrechtse, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 10 (1994) 31-71; in ons land bestaat er overigens juist op dit gebied van onderzoek naar de eigen vaktraditie een duidelijke achterstandsituatie.

²⁴ Vgl. noot 22.

²⁵ Vgl. het onderzoeksprogramma van NOSTER, de Nederlandse Onderzoeksschool voor Theologie en Religiewetenschap, historisch sectorprogramma: 'Traditie en transformatie'. Kerkhistorici kennen het programma: 'Wording en transformatie van christelijke tradities'.

schappen (de antropologie voorop), Europese etnologie, geschiedwetenschap, tot een reeks van theologische en godsdienst-wetenschappelijke disciplines (godsdienstwetenschap voorop).²⁶ Ik acht deze vorm van wetenschappelijk grensverkeer voor de liturgiewetenschap en voor de bestudering van de christelijke liturgie van groot belang.

Een pleidooi voor een open en multidisciplinaire vakbeoefening is ook daarom op zijn plaats omdat de zelfstandige positie van het vak liturgiewetenschap sterk onder druk staat en er allerlei tegenkrachten. Maar tegelijkertijd lonken er ook kansen en mogelijkheden voor een nieuwe positionering van de *disciplina principalis* in het sterk veranderende landschap van de theologie en godsdienstwetenschap, nationaal en internationaal. Ik noem dan met name de oprichting en uitbouw van een interuniversitair onderzoeksinstituut, het Liturgisch Instituut, nu gedragen door de Theologische Faculteit Tilburg, de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht en de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, en vooral ook de werkzaamheden vanuit dit instituut in nauwe samenspraak met onder andere het Groningse Instituut voor Liturgiewetenschap in de richting van een nieuw landelijk liturgiewetenschappelijk onderzoeksprogramma.

Het is volgens mij in dit verband van liturgiewetenschap en rituele studies overigens van belang ook een internationaal perspectief te hanteren. Expliciet zou ik bijvoorbeeld willen wijzen op een interessant en in mijn ogen relevant debat dat zich binnen de internationale liturgiewetenschap lijkt af te spelen. Enerzijds is er de lijn die het vak liturgiewetenschap nadrukkelijk wil beoefenen in samenspraak met de genoemde *ritual studies*. Deze lijn gaat uit van een open en brede omschrijving van zowel het vak als het object. Een brede omschrijving van liturgie, methodenpluraliteit, multidisciplinair werken, het uitdagende samenspel van nieuwe vragen, nieuwe bronnen, nieuwe technieken, alsmede nieuwe wetenschappelijke allianties zijn hier kenmerkende eigenschappen. Deze lijn sluit nauw aan bij de al aangeduide weg die al geruime tijd binnen de Nederlandse liturgiewetenschap werd ingeslagen en bijvoorbeeld opklinkt uit het *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek*. Maar ook internationaal zien we deze perspectieven in toenemende mate terug. Ik denk dan met name aan het Amerikaanse tijdschrift *Worship* en het door de Societas Liturgica uitgegeven tijdschrift *Studia Liturgica* die beide bewust ook een podium willen zijn voor bijvoorbeeld theoretische verkenningen uit verschillende hoeken van rituele studies, van sociale wetenschappen, antropologie, sociologie en

²⁶ Toegesplitst op het bedevaartonderzoek gaf ik onlangs een overzicht van dit brede terrein in: Post, Thema's, theorieën en trends in bedevaartonderzoek.

psychologie, vrouwenstudies etc.²⁷

Anderzijds tekent zich de laatste tijd, vooral in Europa, een reactie af die een in mijn ogen nogal defensieve toonzetting kent. Tekenend voor deze geluiden acht ik een oproep (een 'Glosse') van Gabriele Winkler in het *Theologische Quartalschrift*²⁸ en een bijdrage van Taft in een recent nummer van het Romeinse *Ecclesia Orans*²⁹. Beiden verwoorden, elk op eigen wijze, het gevoel dat het 'traditionele' liturgiewetenschappelijke onderzoek in de traditie van de literair-historische en vooral ook filologisch-historische traditie uit de mode raakt, verdrukt wordt. De reactie lijkt zich met name te richten op de inbreng vanuit de genoemde rituele studies zoals bijvoorbeeld antropologische rituele studies in de Verenigde Staten (Taft)³⁰ en op de dominante belangstelling voor op de liturgische

²⁷ In de Verenigde Staten ontwikkelde het onderzoeksterrein van de zogenoemde *ritual studies* zich tot een vrij zelfstandige en sterk methodologisch/theoretisch georiënteerde discipline op het snijvlak van godsdienstwetenschap, theologie (liturgiewetenschap) en sociale wetenschappen (antropologie voorop). Enige voorbeelden kunnen hier zijn: M.D. Stringer, *Liturgy and anthropology: the history of a relationship*, in: *Worship* 63,1 (1989) 503-520; C. Bell, *Ritual, change, and changing rituals*, in: *Worship* 63,1 (1989) 31-41; C. Bell, *The authority of ritual experts*, in: *Studia Liturgica* 23 (1993) 98-120; R.L. Grimes, *Liturgical supinity, liturgical erectitude: on the embodiment of ritual authority*, in: *Studia Liturgica* 23 (1993) 51-69; ook: N. Mitchell, *The Amen-Corner: the coming revolution in ritual studies*, in: *Worship* 67 (1993) 74-81. Als (vrij willkeurige) voorbeelden van *ritual studies*: T. Gerholm, *On ritual: a postmodernist view*, in: *Ethnos* 3-4 (1988) 190-203; R.L. Grimes, *Ritual criticism: case studies in its practice, essays on its theory*, Columbia 1990; E. Imber-Black, J. Roberts, *Rituals for our times. Celebrating, healing, and changing our lives and relationships*, New York 1992; C. Bell, *Ritual theory, ritual practice*, New York/Oxford 1992; H.-G. Heimbrock, *Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*, Kampen/Weinheim 1993 (= *Theologie & Empirie*, 15); T. Asad, *Toward a genealogy of the concept ritual*, in: T. Asad, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993, p. 55-79; C. Humphrey, J. Laidlaw, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford 1994 (= *Oxford Studies in social and cultural anthropology*); H. Driessen, H. de Jonge (red.), *In de ban van betekenis. Proeven van symbolische antropologie*, Nijmegen 1994; J. Platvoet, K. van der Toorn (red.), *Pluralism and identity: studies in ritual behaviour*, Leiden 1995 (= *Studies in the history of religions*, 67).

²⁸ G. Winkler, *Über die Liturgiewissenschaft (Glosse)*, in: *Theologische Quartalschrift* 175,1 (1995) 61-62.

²⁹ R.F. Taft, *Reconstructing the history of the Byzantine Communion rituals: principles, methods, results*, in: *Ecclesia Orans* 11,3 (1994) 355-378.

³⁰ Taft spreekt van 'exponenten van de 'Ritual Studies School'; vgl. Taft, *Reconstructing*, p. 356ss. en reageert vooral op M.D. Stringer, *Liturgy and anthropology: the history of a relationship*, in: *Worship* 63,6 (1989) 503-520 (over Taft: p. 507s.)

praktijk gerichte werkzaamheden in het Duitse taalgebied (Winkler)³¹. Op een onverwachte wijze klinken uit onderzoeksorganisatorische hoek recent in ons land wellicht soortgelijke geluiden als we in een landelijk toetsingsrapport van de theologiebeoefening in Nederland het vak liturgiewetenschap verengd zien worden tot een historische discipline, overigens in een context die oproept tot een open en multidisciplinaire theologiebeoefening.³²

Twee dingen vallen mij in dit debat op. Allereerst vermoed ik in de reactie zoals die van Taft ook een reactie op de vaak dominante theoretische en methodologische belangstelling in vele domeinen der rituele studies. In vele takken van rituele studies is er momenteel een sterke tendens om thematiseringen, het feitelijk onderzoeken en aan de orde stellen van rituelen, ondergeschikt te maken aan theoretische en methodologische verkenningen. Het geraffineerde van het mede door humor gedragen artikel van Taft is nu dat hij in zijn reactie eenzelfde aanpak lijkt te hanteren: zijn stellingname wordt als het ware geïllustreerd door een kleine proeve van liturgie-historisch ambacht rond de reconstructie van Byzantijnse communieriten.

Voorts is het interessant te zien hoe zowel door Winkler als door Taft Anton Baumstark en zijn proeve van een ontwerp van een vergelijkende liturgiewetenschap als alibi en advocaat naar voren wordt geschoven. Tegenover de 'Ritual Studies School' en de overheersende pastoraalliturgie wordt de school van Baumstark, de vergelijkende liturgiewetenschap geplaatst en gepropageerd.³³ Zonder nu dit debat verder te volgen of te analyseren en te becommentariëren, wil ik er in dit verband slechts op wijzen dat juist de toeëigeningen of zelfs annexaties van de *liturgie comparée* door de 'traditionele' historische en filologische liturgiewetenschap

³¹ Hoewel Winkler in dezelfde 'Glosse' een lans breekt voor een breed opgezette beoefening van de liturgiewetenschap stelt ze als diagnose dat daar op het ogenblik zowel in de Verenigde Staten als in Duitsland weinig van terecht komt. Ze eindigt de 'Glosse' op p. 62 aldus: "Es wäre zu begrüßen, wenn die Liturgiewissenschaft nicht nur unter dem Aspekt der Pastoralliturgie an den Universitäten gelehrt werden würde, so wichtig und notwendig dies auch sein mag, sondern wir dabei die 'Vergleichende Liturgiewissenschaft' mit ihrer philologisch-historischen Analyse nicht vernachlässigen, die nach wie vor für alle noch anstehenden Arbeiten an der weiteren Erneuerung der Liturgie die unentbehrliche Grundlage bildet".

³² Vgl. *Quality assessment of research, Onderzoeksbeoordeling Theological Research in Dutch Universities*, VSNU, mei 1995 (de onderzoekscommissie stond onder voorzitterschap van Wegman).

³³ Taft, *Reconstructing*, p. 359-364.

in mijn ogen toch een zeker onrecht doen zowel aan de oriëntalist Baumstark (1872-1948) en zijn concept van *liturgie comparée*, als aan de bredere mogelijkheden en kansen die een moderne vergelijkende liturgiewetenschap bieden kan.³⁴ Zonder dit hier te kunnen uitwerken wil ik slechts opmerken dat getracht is om het idee van een vergelijkende liturgiewetenschap in een ander en breder theologisch-liturgisch verband te doordenken³⁵, en voorts dat juist het door Baumstark geïntroduceerde en geoperationaliseerde idee van een vergelijkende liturgiewetenschap kansen biedt om de liturgiewetenschap als relatief zelfstandige en eigenstandige discipline het bredere cultuurwetenschappelijk podium te laten betreden, zoals destijds mensen als Dölger, Quasten, Klauser en Baumstark ook een moderne en open multidisciplinaire liturgiewetenschap gestalte gaven. Aldus bezien kunnen de diachrone blik en de comparatieve werkwijze beschouwd worden als belangrijke eigenschappen van de moderne liturgiewetenschap. Een *liturgie comparée* komt daarmee, om ook hier maar een vergelijking te gebruiken, voor een deel te staan in de traditie van de etnologie of de (vergelijkende) godsdienstwetenschap en is juist bij uitstek in staat de in het debat geopperde tegenstelling van 'traditioneel' historisch of filologisch onderzoek en 'moderne' (sociaal-wetenschappelijk getinte) rituele studies te overbruggen en te overstijgen. Ik zal met name op dit punt in de nog volgende notities nog enkele malen terugkomen. Aldus bezien staan een moderne vergelijkende liturgiewetenschap en de

³⁴ Vgl. A. Baumstark, *Liturgie comparée: conférences faites au Prieuré d'Amay*, Ed. refonduë, Chevetogne 1939; *Liturgie comparée: principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3e ed. rev. par B. Botte, Chevetogne 1953; van de laatstgenoemde uitgave verscheen ook een nu veelgebruikte Engelse versie: *Comparative liturgy*, London 1958. Zie in dit verband hoe in de beide versies van Wegmans historische handboek de patronen van Baumstark opstap en start vormen: H. Wegman, *Geschiedenis van de christelijke eredienst in het westen en in het oosten*, Hilversum 1976, p. 16; Idem, *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom*, Kampen 1991, p. 10s. Voor Baumstark: F.S. West, *Anton Baumstark's comparative liturgy in its intellectual context* (= Ph.D. Diss. Notre Dame University) 1988; A. Cameron-Mowat, *Anton Baumstark's comparative liturgy*, in: *Questions Liturgiques* 76,1 (1995) 5-19; Th. Klauser, H.E. Killy, *Anton Baumstark (1872-1948)*, in: *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 184-207; O. Heimig, *In memoriam Anton Baumstark*, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 33 (1949) 161-163; vgl. ook: *Oriens Christianus* 37 (1953) 2s.; *Liturgisch Woordenboek* I, cols. 222s.

³⁵ G. Lukken, *De liturgie als onvervangbare vindplaats voor de theologie. Methoden van theologische analyse en verificatie*, in: H. Berger e.a. (red.), *Tussentijds. Theologische Faculteit Tilburg. Bundel bij gelegenheid van haar erkenning*, Tilburg 1975, p. 317-332; nu met epiloog: Idem, *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable. Méthodes d'analyse et de vérification théologiques*, in: G. Lukken, *Per visibilia ad invisibilia* (zoals noot 12), p. 239-255.

school der *ritual studies* veel dichter bij elkaar dan door mensen als Taft wordt gesuggereerd. Beide bestaan bij de gratie van een breed inzetende beoefening van de liturgiewetenschap en situeren zich op het terrein van het samenspel van religie en cultuur.³⁶

4. Dynamiek van cultus en cultuur

Traditie en (post)moderniteit in een chaos van context

Via de voor veranderingsprocessen zo belangrijke vraag naar de samenhang tussen cultus en cultuur belanden we midden in het netwerk van culturele processen waarvan moderne cultuurwetenschappers meer dan ooit hebben ontdekt dat binnen die processen de door wetenschappers vaak gezochte en veronderstelde orde ver te zoeken is. Zonder nu te vluchten in het jargon van het postmodernisme en chaos te presenteren als het resultaat van modieuze deconstructiewerkzaamheden van de postmoderne cultuurwetenschapper, is het niettemin van belang oog te krijgen voor de chaos, voor de fragmentisering, voor de ongelijktijdigheden, inconsistenties en tegenstrijdigheden. Juist op het terrein van religieuze rituelen en verhoudingen van sacraal en profaan zijn traditionele verhoudingen en configuraties grondig veranderd. Nog anders gezegd: op tal van plaatsen en wijzen wordt door nieuwe connecties (de term ontleen ik aan een recent postmodern en (dus?) eclecticisch betoog van Mary Grey³⁷) het sacrale in onze cultuur herontdekt. Het is in mijn ogen voor ons thema vruchtbaar die chaos in ogenschouw te nemen en volledig te erkennen in plaats van een terminaal pessimisme te cultiveren in bijvoorbeeld de voortdurende jammerklacht over lege kerken en de teloorgang van 'traditionele' rituelen en mythen.³⁸ Het is voor een analyse van rituele veranderingsprocessen van belang te zien hoe zich rond rituelen een netwerk van gelijk- en vooral ongelijktijdigheden, van tegenstrijdigheden en inconsistenties bevindt en hoe met name dat complexe netwerk de ervaring, de functie, de beleving en betekenis van rituelen bepaalt. We raken hier wederom het debat rond de zogenoemde ritencrisis. Op het

³⁶ 'Religie en cultuur' is bijvoorbeeld de omschrijving van de leerstoel van Grimes in Waterloo (Ontario, Canada).

³⁷ Vgl. M. Grey, *Wankelende grondvesten - opnieuw! Over cultuur en de bevrijding van de theologie*, = Lezing gehouden op het St. Thomasfeest, Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven, 7 maart 1995 (*The shaking of the foundations - again! Culture and the liberation of theology*).

³⁸ Ik refereer hier aan een passage in de lezing van Mary Grey, Nederlandse tekst p. 3 (zoals noot 37).

paradoxe karakter ervan wezen we reeds; bij nader toezien lijkt er bij secularisatie niet zo zeer sprake te zijn van verdwijnen van riten en sacrale zones in onze wereld, maar wel van verplaatsingen. Sacraliteit, riten en liturgie hebben zich in menig opzicht verplaatst: we zien ze nu op andere en vaak onvermoede plaatsen. Er worden op nieuwe wijzen verbindingen gelegd tussen de profane en sacrale dimensies van ons bestaan. Het perspectief van de leegloop van kerken vertelt slechts een deel van het verhaal. Vele rituele repertoires hebben zich bijvoorbeeld verplaatst naar buiten, buiten de muren van het kerkgebouw. Juist in de huidige tijd lijken 'traditionele' devotionele riten een rol te spelen in het netwerk van nieuwe connecties van sacraal en profaan. Bedevaarten en pelgrimages staan volop in de belangstelling, het is druk op de wegen naar Santiago de Compostela, maar ook vlak bij bloeien heilige plaatsen als Dokkum, Heiloo op.³⁹ Een traditioneel ritueel zoals de Amsterdamse Stille Omgang staat weer volop in de belangstelling⁴⁰ en in menige parochie zie ik de Sacramentsprocessie weer in ere hersteld worden. Kortom: we zien verplaatsingen van het rituele decor, een verander(en)de zonering van sacraal en profaan.⁴¹

Deze algemene notitie over riten in de moderniteit en de connecties tussen sacraal en profaan kan op tal van wijzen worden uitgewerkt en vooral worden toegespitst en genuanceerd. Een aantal elementen uit dit chaotische en complexe samenspel van traditie en moderniteit, cultus en cultuur wil ik hier kort aan de orde stellen.

³⁹ Vgl. voor Dokkum: P. Post, De pastor aan de bron. Over de opbloei van Dokkum als Bonifatius-stad, in: E. Henau, F. Jespers (red.): *Liturgie en kerkopbouw*, Baarn 1993, p. 240-268 met lit. Meer algemeen: M. van Uden, J. Pieper, P. Post (red.), *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek*, Baarn 1995 (= UTP-Katernen, 17).

⁴⁰ Samenvattend: P.J. Margry, *Amsterdam en het Mirakel van het Heilig Sacrament. Van middeleeuwse devotie tot 20e-eeuwse stille omgang*, Amsterdam 1988; Idem, Processie versus stille omgang. Het probleem van de openbare godsdienstuitoefening buiten gebouwen en besloten plaatsen in Holland, in: *Historisch Tijdschrift Holland* 25,3-5 (1993) 174-196 (= Themanummer *Geloof in Holland*); P. Raedts, Le Saint Sacrement du Miracle d'Amsterdam: lieu de mémoire de l'identité catholique, in: P. den Boer, W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales*, Amsterdam 1993, p. 237-252; G. Beijne, Mirakel van Amsterdam: 650 jaar traditie en verbeelding, in: A. van den Hout, P. Margry, R. Schillemans (red.), *Het Mirakel: 650 jaar Mirakel van Amsterdam (catalogus), 1345-1995*, Aerdenhout 1995, p. 6-19; P.J. Margry, In Memoriam Miraculi. Jubelfeesten rond het Amsterdams sacramentsmirakel, *ibidem*, p. 20-34.

⁴¹ Hierover ook: H. Häring, Opnieuw leren wat wij zijn vergeten: de vele kanten van het spreken over God in een seculiere samenleving, in: *Tijdschrift voor Theologie* 35 (1995) 148-170, m.n. 168s.

De heilige en het heilige

Binnen het verband van veranderende rituelen in context is op de eerste plaats de persoonlijke dimensie van sacraliteit van groot belang. Keer op keer benadrukt de historicus Peter Brown in zijn studies over heiligheid en heilige mensen juist dit element.⁴² Het revolutionaire van de christelijke geloofspraxis schuilt zijns inziens in het feit dat in het christendom het heilige, God zelf, een menselijk gelaat kreeg en krijgt. Aldus werd het sacrale een personaal bepaald concept. Die aantrekkingskracht lijkt tot de dag vandaag te bestaan. Men zou zelfs van een sterke toename van de belangstelling voor heiligen kunnen spreken. Heiligen zijn (weer) populair, er verschijnen (weer) veel boeken met heiligenlevens, het oude wat vergeten genre van 'met heiligen het jaar rond' lijkt weer op te bloeien, grote boekhandels hebben soms een aparte plank met heiligenboeken.⁴³ De opbloei van heilige oorden lijkt hiermee in verband te staan: in Dokkum is Bonifatius 'herontdekt' samen met Titus Brandsma, en Wittem wordt gedragen door de gezichten van Gerardus en Maria. Vooral Maria wordt op tal van plaatsen 'herontdekt' en geeft ook richting aan het doordenken en doorleven van *genderspecifieke* dimensies van het christendom. Er zijn tevens signalen van een zekere opleving van de theologische

⁴² Ik noem slechts belangrijke werken: P. Brown, *The cult of the saints, Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago/London 1981 (= The Haskell Lectures on History of Religions NS, 2); Idem, *Society and the Holy*, London 1982.

⁴³ Uit het omvangrijke dossier van literatuur rond heiligen noem ik hier de volgende reeks waarin 'rijp en groen', populair en wetenschappelijk naast elkaar een beeld geven: G. van Setten, *De santekraam der Roomse kerk; met heiligen door de seizoenen*, Haarlem 1986; C. Klaniczay, *Heilige, Hexen, Vampire: vom Nutzen des Übernatürlichen*, Berlin 1991; A.-T. van Biervliet, *Heiligen uit ons volk*, Brugge 1987; A. Butler, *Heiligenlevens*, Lisse 1991 (vertaling van een Engels 19de-eeuws werk); L. Goosen, *Van Afra tot Zevenstaplers: heiligen in religie en kunsten*, Nijmegen 1992; V. Schaubert, H.M. Schindler, *Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf*, Augsburg 1992; H.-M. Barth, *Sehnsucht nach den Heiligen?: verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität*, Stuttgart 1992; A. Läßle, *Das Hausbuch der Heiligen und Namenspatrone*, München 1992; I. van Eijk, *Van Allerheiligen tot Sint Juttemis. Achtergronden van onze feestdagen*, Utrecht/-Antwerpen 1993; K. van Kemenade, P. Spapens, *365 heiligendagen: folklore, gebruiken, iconografie, legenden, namen, weerspereuken*, Eindhoven 1993; T. van Reen, *Een heidin die het licht zag. Roomse fabels*, Amsterdam 1994; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994; H.-J. Auf der Maur, *Feste und Gedenktage der Heiligen. Gottesdienst der Kirche, in: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1*, Regensburg 1994 (= Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft 6,1); Cl. Jöckle, *Heiligen van alle tijden: levens, legenden, iconografie*, Baarn 1995; zie ook recente thema- en jubileumnummer van *La Maison-Dieu* 201 (1995): *Liturgie et sainteté*.

subdiscipline der mariologie.⁴⁴ Maar ook hier is het beeld toch weer verward, immers de opbloeiende belangstelling geldt ook eucharistische rituelen zoals de Stille Omgang en Sacramentsprocessies, en daar lijkt ondanks de nauwe band met figuur van Jezus Christus een hang naar persoonlijke heiligheid in eerste instantie niet van toepassing. Om bij het voorbeeld van het Amsterdamse ritueel van de Stille Omgang te blijven: daar gaat het toch voor een deel om een abstracte, tijdsgebonden sacrale thematisering: het heilige krijgt geen gezicht in een menselijk herkenbaar bijzonder leven, maar in een eucharistisch wonder, in wonderlijke hostie als ritueel onderdeel van 'de laatste sacramenten', een *locus sacer* met een hagiografie van een zeer specifieke aard. Hoe nu dit te plaatsen?

Veel lijkt er bij nader toezien op te wijzen dat de medaille ook hier een keerzijde heeft. Naast de genoemde tendens tot personalisering van het heilige is er ook, wederom vaak gelijktijdig en op het eerste gezicht zonder concurrentie en competitie, een proces van depersonalisering van het sacrale in onze tijd waar te nemen. Er kunnen vragen worden gesteld bij de werkelijke tegenwoordigheid van heiligen in onze (post)moderne cultuur, bij de aard van de geschetste heilige belangstelling. Bij nader toezien wijst veel er op dat het eerder de vreemde tradities en verhalen zijn die boeien. Heiligen zijn leveranciers van legenden uit vreemde verleden tijden, zoals ook volksverhalen, legenden, sprookjes weer graag worden gelezen. Het zijn resten uit een vreemd verleden die worden opgediend compleet met een oud repertoire aan volksgebruiken en tot weerspreuken ingedikte incantatieliteratuur. Men selecteert dan ook bepaalde heiligen, men volgt bij de ordening en presentatie steeds het burgerlijke kalenderjaar of de loop der seizoenen, en niet de liturgische kalender. Ook voegt men aan de hagiografische details met graagte oude gebruiken en 'tradities' toe.

Het populaire genre van engelenliteratuur dient mijns inziens hierbij betrokken te worden.⁴⁵ Hier wordt in onze (post)moderniteit sacraliteit

⁴⁴ Vgl. W. Beinert, H. Petri (red.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984; W. Logister, *Maria, een uitdaging*, Baarn 1995.

⁴⁵ Evenals ten aanzien van heiligenliteratuur kan ook hier voor de engelenliteratuur slechts een globaal beeld door enkele titels worden opgeroepen. Vgl. S. Burnham, *A book of angels. Reflections on angels past and present and the true stories of how they touch our lives*, New York 1990; H.C. Moolenburgh, *Engelen als beschermers en als helpers der mensheid*, Deventer 1990 (5e druk, oorspr. 1983); Idem, *Een engel op je pad: honderd en een engelervaringen*, Deventer 1991; V. von Brauchitsch, *Engel. Eine Anthologie*, Kiel 1990; H. Vorgrimmler, *Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht*, Kevelaer 1991; P. Giovetti, *Engelen. Stralende beschermers, gevleugelde boodschappers*, Amsterdam 1992; M. Godwin, *Engelen, een bedreigde soort*, Rijswijk 1992; R. Kirste e.a. (red.), *Engel, Elemente, Energien*,

aan de orde gesteld, maar juist engelen staan ergens op het snijvlak van persoonlijk en onpersoonlijk. De populariteit van engelen wijst onmiskenbaar in de richting dat in onze cultuur het sacrale ook depersonaliseert. Het valt bovendien op dat in nieuwe rituele vormen eerder niet-persoonlijke categorieën een rol spelen dan persoonlijke. We kunnen dan wijzen op de zoektocht naar (communicatie met) het heilige die velen brengt in de sferen van de Nieuwe Tijd. In dit verband wijs ik bijvoorbeeld op de opmerkelijke evolutie van Bernard Huijbers die, na de nieuwe Nederlandse liturgie na Vaticanum II mede vorm en melodie gegeven te hebben, afscheid nam van een persoonlijke God in een boek met de veelzeggende titel: *Aan Gij voorbij*.⁴⁶ Ook de moderne Nederlandse 'bijna-heilige' Jomanda van Tiel spreekt in de rituelen van haar healings over de 'Goddelijke Wereld', over entiteiten en krachten.⁴⁷

In zijn recente overzichtswerk *Heilige und Reliquien* geeft Arnold Angenendt aandacht aan dit proces.⁴⁸ Op tal van plaatsen is aldus in toenemende mate niet *de* heilige, maar *het* heilige aan de orde. Angenendt ziet hier een onontkoombare tendens van de moderniteit: immers wanneer de kern van het christelijk godsgeloof, namelijk de transcendente persoonlijkheid, vervaagt en verdwijnt, dan rest de moderne mens vanuit het ervaren van de eigen eindigheid, uiteindelijk een zoeken en speuren naar het andere, het vreemde en het grotere in het verder algemeen gelaten, maar voortdurend gezochte, sacrale. In die context bezien lijken op het eerste gezicht niet aan een persoon gebonden cultusvormen van Stille Omgang, Bloedprocessies, bedevaarten rond hostiewonderen en Sacramentenprocessies een passende context te vinden. De traditie vertelt hier immers bij uitstek een vreemd verhaal uit een andere en voorbije tijd.

Hamburg 1992 (= *Religionen im Gespräch*, 2); H. Price, *Engelen en hun invloed op ons bestaan*, Den Haag 1993; P. Waaijer e.a., *Reddende engel: de mooiste verhalen over engelen*, Bussum 1994; S. Café, N. Innecco, *Meditating with the angels*, York Beach (Maine) 1994; H. Krause-Zimmer, *Waarom heeft een engel vleugels? De engel als beeld en ervaring*, Zeist 1994; E. Franken-Duparc, *Over engelen gesproken*, Chaam 1995.

⁴⁶ B. Huijbers, *Aan Gij voorbij. Het mysterie bezongen*, Hilversum 1989.

⁴⁷ Zie bijvoorbeeld het taalgebruik in haar geautoriseerde 'hagiografie': W.J. van de Wetering, J. Onderwater, *Jomanda genezend medium. Schakel tussen hemel en aarde*, Naarden 1994.

⁴⁸ A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 303ss. m.n. 306.

5. Het theater van het verleden

Wanneer nu (weer of nog) traditionele vormen van christelijke rituelen aanspreken, wanneer (weer of nog) devotionele processies door de binnensteden trekken van Amsterdam, Alkmaar of Breda, wanneer we zien hoe bedevaart en pelgrimage populair zijn, en er in parochies weer sacramentsprocessies worden gehouden compleet met hemel en fanfare, dan kunnen we ons afvragen wat hier in het spel is aan drijfveren, beleving, functie en betekenis. Onderzoek naar verschillende vormen van hedendaagse devotionele openbare rituelen laten zien hoe er bepaalde kenmerken of signalen zijn die wijzen op fundamentele contextwisselingen en veranderingen in ervaring en beleving.⁴⁹ Via die signalen kan men trachten het betreffende ritueel te plaatsen op de schaal van rituele beleving en ervaring, de denkbeeldige schaal van mythe, folklore en

⁴⁹ Voor deze contextwisselingen, en meer in het bijzonder voor feestelijke/rituele verandering en folklorisering van liturgie alsmede musealisering: R. Scribner, *Ritual and popular religion in Catholic Germany at the time of the Reformation*, in: Idem, *Popular culture and popular movements in Reformation Germany*, London/Roncenverte 1987, p. 17-48; Nissen, *De folklorisering van het onalledaagse*; H. Gerndt, *Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs*, Klagenfurt 1973 (= Aus der Forschung und Kunst, 20); P. Assion, *Historismus, Traditionalismus, Folklorismus. Zur musealisierenden Tendenz der Gegenwartskultur*, in: U. Jeggle e.a. (red.), *Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*, Reinbeck bei Hamburg 1986, p. 351-362; H. Bausinger, *Tradition und Modernisierung*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87,1-2 (1991) 5-14; K. Köstlin, *Folklorismus und Modernisierung*, *ibidem*, p. 46-66; W. Zacharias (red.), *Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Rekonstruktion der Erinnerung*, Essen 1990; hierin m.n.: E. Sturm, *Museifizierung und Realitätsverlust: verwandte Begriffe*, p. 99-114; Post, *Traditie gebruiken*; Post, *Het verleden in het spel?*; Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?*; T. Dekker, *Paasvuren: een veranderlijke traditie tussen toerisme en lokale identiteit*, in *Volkkundig Bulletin. Tijdschrift voor Nederlandse cultuurwetenschap* 19,1 (1993) 78-104; H. Lübke, *'Der Fortschritt und das Museum'*, in: *Dilthey Jahrbuch* I (Göttingen 1983) 39-56; D. Elshout, *Musealisering van de cultuur: het museum als geheugen*, in: *Kunst en beleid in Nederland* 4, Amsterdam 1990 (Boekmanstudies), p. 35-55 (noten p. 195-200); Post, *De pastor aan de bron*; A. de Jong, M. Skougaard, *Early open-air museums: traditions of museums about traditions*, in: *Museum* (UNESCO, Paris) 175, vol. XLIV,3 (1992) 151-157; K. Vuyk, *De esthetisering van het wereldbeeld*, Kampen 1992; W. Frijhoff, *Ordelijk vergeten. Het museum als geheugen van de gemeenschap*, Venlo 1992 (= Goltziuslezing 1992); Idem, *Musea waarvoor: eigen of vreemd?* Vereniging van musea in Brabant, Tilburg 1994; Post, *Ritueel landschap*; P. Post, *The modern pilgrim. A study of modern pilgrim's accounts*, in: *Ethnologia Europaea* 24 (1994) 85-100.

theater.⁵⁰ Aan de ene kant is er de *mythische fase*, de fase van de ideale liturgie, van het mythisch, collectief vieren. Dan is er de fase van de *folklore*. Het vieren wordt dan juist meer opgevoerd, vertoond en bekeken. De collectieve mythische vorm is dan vervangen door toeschouwen. De sacrale dans is bijvoorbeeld volksdans op braderieën geworden. En uiteindelijk kan het geheel verstillen in het *theater* of het *museum*. Er is afstand. De mis of vespers worden opgevoerd door ensembles gespecialiseerd in oude muziek, de liturgische muziek van de Spaanse monniken van Silos is op inmiddels twee CD's beland, de in oorsprong liturgische viering is deel van een festival Oude Muziek.

Bestudering van de rituele vormgeving, ontwikkelingen en veranderingen, kunnen ons nu in staat stellen om verplaatsingen op deze schaal op het spoor te komen. Hierbij dient te worden opgemerkt dat ook in het verleden dit soort van contextwisselingen kunnen worden getraceerd en dat in eenzelfde ritueel tegelijkertijd onderscheiden posities op de schaal kunnen voorkomen in wisselende toeëigeningen en betekenisverleningen door actanten en participanten. Ik noem nu kort enige van die signalen die ik vooral bij devotionele rituelen, maar ook elders bij feest en ritueel in het algemeen, zie:

a. Het ritueel wordt niet alleen meer, of zelfs nauwelijks meer, collectief gevierd, gespeeld, maar vooral door enkelen opgevoerd en vertoond en door anderen bekeken. Er zijn toeschouwers naast of in plaats van vierders, een haag van mensen langs de kant kijkt toe.

b. Vervolgens, en in nauw verband met het eerst genoemde, is er het signaal dat het rituele spel, dat handelingsspel van tekens en symbolen, niet langer volgens de mythische regels wordt gespeeld. Dat wil zeggen: het wordt niet meer onbevangen met alle zintuigelijke dimensies uitgevoerd en vooral niet zonder begeleidend commentaar en uitleg. We zien steeds meer hoe rituelen niet door woorden *tot* maar door woorden *over* worden bepaald. Zoals er alleen muziek is als er gespeeld wordt, zo is er ook alleen ritueel als er gespeeld wordt. Maar veel van onze hedendaagse ritens bespreken, becommentariëren het spel, leggen ze tot in detail uit en gaan in op herkomst, ontwikkeling en betekenis.

c. Voorts is er het signaal dat er als ware ook in het ritueel zelf reenschap van het rituele spel dient te worden afgelegd. Er bestaat in dit opzicht een naarstig zoeken naar legitimatie en plausibiliteit via maat-

⁵⁰ Voor deze 'schaal' o.a.: G. Lukken, Ritueel en theater, in: *Werkmap voor Liturgie* 25,3 (1991) 132-140; Idem, Les transformations du rôle liturgiques du peuple: la contribution de la sémiotique à l'histoire de la liturgie, in: Ch. Caspers, M. Schneiders (red.), *Omnes circumadstantes* (zoals noot 4), p. 15-30, m.n. 27-30; Vgl. V. Turner, *From ritual to theatre. the human seriousness of play*, New York 1992 (2e ed.).

schappelijke relevantie. Dit gebeurt bijvoorbeeld via de weg van de zogenoemde ethisering. Hoewel de tijd van het politiek avondgebed en de discussie- en actieliturgie achter ons ligt, is er nog wel steeds een gevoel dat het ritueel vieren gelegitimeerd dient te worden. 'Een-vieren-zo-maar', zonder direct praktisch nut, lijkt niet te kunnen of althans moeilijk(er) te accepteren. We zijn hoe dan ook steeds weer op zoek naar een plausibel gemaakte, relevante liturgie. De palmpaasstokken gaan bijvoorbeeld na of tijdens de palmzondagviering liefst naar het zieken- of bejaardenhuis.

Er is tegen deze achtergrond steeds ook een thema, liefst actueel met een vaak moraliserende ondertoon. Liturgisch gezien is dit vreemd: liturgie heeft immers door de plaatsing op de kalender, door de aard van de viering in zichzelf reeds een thema. Thema's zijn een soms wanhopige poging liturgie te verankeren in de wereld, relevant te maken, nuttig te maken. Maar zonder nu in alle onderdelen Frits Staal te volgen in zijn schets van ritueel handelen als 'zuiver handelen' en bijna een boodschap van 'ritueel nihilisme' uit te dragen, kan toch worden gezegd dat ten diepste ritueel niet via een beroep op 'nut' en 'effect' relevant kan worden gemaakt.⁵¹ De relevantie, als je daar al van kan en mag spreken, schuilt juist in het gratuite en onbevangen feest- en vierkarakter ervan. Kortom: ook hier weer een belangrijk signaal dat er iets aan het veranderen is in veel omgaan met het ritueel. Het is niet langer een vanzelfsprekend spelen.

d. Tenslotte zijn er ook vele signalen die wijzen op een reeds voltrokken contextwisseling en veranderde positie op de genoemde denkbeeldige schaal van mythe tot theater. Het mythisch vieren is via de weg van de folklore als een mooie oude traditie in het domein van het museum en het theater terecht gekomen. Het is geen levende traditie meer, maar een ritueel dat wordt gekoesterd als verleden tijd. Er worden geen nieuwe liederen meer gecomponeerd, er wordt geen nieuwe beeldtaal aan de traditie toegevoegd. Men koestert juist de taal van het verleden, de oude prenten en gravures domineren. Vieren is herdenken geworden, naast kerkelijke en huiselijke domeinen is er vooral ook de vierruimte van musea, vitrines, catalogi en documentaires.

Er wordt een nieuwe vorm van sacraliteit gevierd. Er zijn de rituelen van de tentoonstelling, het wetenschappelijke, vooral historische, symposium, de boeken die het verleden bespreken en tonen. Liturgie heeft op tal van plaatsen voor tal van mensen deze contextwisseling ondergaan. Liturgie is evenals andere segmenten van onze cultuur opgenomen in een bepaalde

⁵¹ F. Staal, The meaninglessness of ritual, in: *Numen* 26,1 (1975) 2-22; L. Apostel, Rationaliteit in ritueel en mystiek. Over Frits Staal, in: *Ons Erfdeel* 37,3 (1994) 393-404.

vorm van omgaan met traditie en verleden. De genoemde ethisering is voorbij gestreefd en afgelost door de esthetisering die weer hand in hand gaat met musealisering. Wat goed is, is mooi, en wat mooi is, is oud.⁵²

Hier past nu het concept van de musealisering⁵³ als een cultureel proces, een bepaald tracé van menselijke ervaringen dat ten diepste kan worden getypeerd als contextwisseling. Rituelen, liturgie kunnen na een proces van folklorisering, musealiseren. Rituelen komen gedragen door het etiket van traditie en verleden terecht in een nieuwe context, die in de plaats komt van een eerdere oorspronkelijke tijd/ruimtelijke context. Het proces van musealisering heeft aldus alles te maken met een bepaalde manier van omgaan met het verleden, zoals esthetisering met een bepaalde wijze van omgaan met smaak. Ook betreft het een zekere vorm van ervaringsverlies, door sommigen ook als realiteitsverlies benoemd. Het proces raakt verander(en)de pogingen tot zingeving in een verander(en)de wereld, met verander(en)de standpunten tussen de uitersten van engagement en distantie, van afstand en betrokkenheid. De omgang met feest en ritueel wordt (mede) bepaald door afstand, door bezichtiging, eerder dan door integratie en participatie in het leven van alledag. Het gaat om rituelen en liturgie die als een oude traditie worden ervaren, die steeds vaker enkel en alleen worden gekoesterd als monumentale resten van een 'mooie' maar ook vreemde verleden cultuur. Dit alles sluit wellicht ook aan op hetgeen sommige psychologen en filosofen in het kader van feestonderzoek wel als cultuurdiagnose stellen: ze zien momenteel een cultuur waarin anamnestic vieren, dat wil zeggen vieren waarin verleden, heden en toekomst op elkaar betrokken worden en blijven, onmogelijk is geworden, waar feest en ritueel hoogstens de vorm van herdenkingen kan aannemen en waar uiteindelijk het voeren van oorlog nog slechts het laatste feest en de laatste vorm van een *Moratorium des Alltags* is.⁵⁴

In een nadere analyse van de chaos en complexiteit van het samenspel van cultus en cultuur stuiten we aldus (wederom) op de sleutelrol van het omgaan met traditie en verleden, op de dominante positie die traditie inneemt bij de reflectie over rituele verandering.

⁵² Vgl. Vuyk, *De esthetisering van het wereldbeeld*. Zie in dit verband ook de inaugurele rede van A. Bevers waarin hij ook ritueel (m.n. via de 'ceremonie') en esthetiek aan de orde stelt: A. Bevers, *Vorm en functie. Esthetiek van sociale relaties*, Amsterdam/Rotterdam 1991 (Boekmanstichting), m.n. p. 9-11.

⁵³ Voor lit. onze noot 49.

⁵⁴ O. Marquard, *Kleine Philosophie des Festes*, in: U. Schultz (red.), *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1988, p. 413-420.

Verwijzend ook naar de bijdrage over de creatie van traditie en Eric Hobsbawm in ditzelfde nummer van het Jaarboek wijd ik een zesde notitie aan de theorievorming rond dit omgaan met traditie en verleden.

6. Hobsbawm voorbij, of: omgaan met verleden

In diverse takken van cultuurwetenschappen ontdekte men hoe rituele verandering niet in de laatste plaats tot stand werd gebracht door een beroep te doen op traditie en continuïteit. Rituele innovaties bleken nauw verbonden met het poneren van (vermeende, veronderstelde, gecreëerde) tradities.

Wellicht ongewild en onverwacht neemt de sociaal-historicus Eric Hobsbawm in de theorievorming op het terrein van ritueel, verandering en traditie, of het beroep op het verleden een sleutelrol in vooral door de inleiding op de door hem samen met Ranger uitgebrachte bundel *The invention of tradition* uit 1983.⁵⁵ Ik ben evenwel van mening dat Hobsbawm slecht gelezen is en vaak nog wordt. Een kritische herlezing is zeker op zijn plaats.⁵⁶ Samenvattend kan worden gesteld dat bij het kwistig strooien met de term *invention of tradition* zelden of nooit de binnenkant van het complexe samenspel van de trias verandering, rite en traditie naar voren komt. Meestal blijft het bij de buitenkant, is het concept een attenderende term, een afgesloten verwijzing naar mythevorming en ontmaskering, en naar manipulatie.

Meestal, maar niet altijd. In de receptiegeschiedenis zie ik namelijk ook een ander eveneens attenderend gebruik van Hobsbawms terminologie. Niet zozeer wordt via *invented tradition* gewezen op de vermeende authenticiteit en manipulatie van tradities en verwijzingen naar het verleden. Neen, evenals bij Hobsbawm zelf wordt verwezen naar de steeds wisselende omgang met het verleden en het voortdurend construeren van tradities. Alleen is er nu sprake van een verbreding van perspectief: in plaats van een vrij specifieke invulling van traditie, wordt opener gewerkt rond de noemer 'verleden' en 'beroep op vroeger'. We zijn Hobsbawm en zijn *inventing tradition*-concept voorbij, hij is in de goede zin van het woord

⁵⁵ E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The invention of tradition*, Cambridge 1983 (= Past and Present Publications). Daarin vooral: Hobsbawm, Introduction: inventing traditions, p. 1-14; Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914, p. 263-308.

⁵⁶ Vgl. P. Post, "God kijkt niet op een vierkante meter.." of Hobsbawm herlezen, in: C. van der Borgt, A. Hermans, H. Jacobs (red.), *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland*, Amsterdam 1995 (in druk); een uitgebreide versie van deze herlezing van Hobsbawm treft men aan in deze aflevering van het *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek*: P. Post, De creatie van traditie volgens Eric Hobsbawm.

gerelativeerd, dat wil zeggen gerelateerd aan een reeks inmiddels geëxploreerde nauw verwante analysewegen. Geen strak uitgewerkt program met vast omschreven begrippenkader, maar een eclectisch palet van onderzoeksrichtingen die alle scharnieren rond omgaan met verleden.

In algemene zin wijs ik er allereerst op dat men in toenemende mate oog heeft voor het diffuse karakter, de gelaagdheid, verschillende invullingen en ook ongelijktijdigheden van zowel verleden en traditie, als identiteit. Frijhoff en Wegman werkten de gelaagdheid van 'verleden' elk op eigen wijze via een drieslag nader uit.⁵⁷ In dit verband komen onderzoekers, niet in de laatste plaats vanuit geschiedtheorie en -filosofie⁵⁸, uiteindelijk tot het inzicht dat elk omgaan met verleden noodzakelijkerwijze een constructie, een *invention of tradition* is. Ook in het verleden was dit zo. Voorts wijs ik op de stroom publikaties rond herinneren en vergeten, rond collectief en individueel geheugen, en de verbinding hiervan met identiteitsconstructies.⁵⁹ Met vrucht wordt ook met beeld en zelfbeeld, met beeldvormingsprocessen gewerkt, waarbij opvalt hoe de laatste tijd evenals bij Hobsbawm er grote aandacht is voor rituele constructie van regionale en nationale identiteiten en voor de 'lieux et rituels de mémoire'.⁶⁰ Voor

⁵⁷ Vgl. Frijhoff, *Traditie en verleden*; Idem, *Ordelijk vergeten*; voor Wegman: Wegman, *Liturgie en lange duur*.

⁵⁸ Vgl. C. Lorentz, *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Meppel 1990 (2e druk) (met daarin verwijzingen naar het werk van Ankersmit en het geschiedfilosofische werk van Lübbe); zie ook het vooral t.a.v. Ankersmit kritische: P. Blaas, *Esthetische geschiedfilosofie*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 106 (1993) 38-48.

⁵⁹ Vgl. de bundel: B. Bönisch-Brednich, R. Brednich (red.), *Erinnern und Vergessen; Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses*, Göttingen 1989 (= Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 5; Schriftenreihe der volkskundliche Kommission für Niedersachsen, 6).

⁶⁰ Vgl. uit de stroom publikaties hier onder andere: Fr. Grijzenhout, *Feesten voor het vaderland: Patriotse en Bataafse feesten 1780-1806*, Zwolle 1989 (= Kunst-historische reeks, 3); J. Bank, *Het roemrijk vaderland: het cultureel nationalisme in Nederland in de negentiende eeuw*, Den Haag 1990 (= inaugurale rede RUL); alg. ook: P. Nora (direction), *Les lieux de mémoire*, Paris 1984-1992: 3 delen, 7 banden (= Bibliothèque illustrée des histoires); W. Frijhoff, *Het zelfbeeld van de Nederlander in de achttiende eeuw: een inleiding*, in: *Documentatieblad 18e eeuw* 24,1 (1992) 5-28; P. den Boer en W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales*, Amsterdam 1993 met een sectie 'Invention des traditions' (p. 163-252).

met name historici heeft op dit onderzoeksterrein het concept van Hobsbawm als een eye-opener gewerkt, waarbij men vervolgens niet hangen bleef op het niveau van echt of onecht, maar de vraag stelde naar de functie van vormen van omgaan met het (eigen) verleden. Het bracht onderzoekers bijvoorbeeld op het spoor van ook het liturgische gebruik van 'de mythe van de middeleeuwen', een mythe met legitimerende werking voor kerkpolitieke⁶¹ en architectuur-stromingen (vgl. de neogotiek)⁶². Hier valt overigens op hoe men naast *invented tradition* vaak de term 'mythe' hanteert en daarmee soms neigt naar het al eerder genoemde spoor van ontmythologiseren, in plaats van in de traditie van Hobsbawm de volle aandacht te richten op het constructieproces zelf en de daar in het spel zijnde functies.

Een belangrijke impuls gaat ook in toenemende mate uit van onderzoekingen die ingaan op de rituele presentaties van *invented traditions*, van de vaak theatrale *performances*. In welke traditie staan die?⁶³ Ook zie ik mogelijkheden om verkenningen ten aanzien van in de vorige notitie al genoemde begrippen als musealisering en esthetisering van onze cultuur hier met vrucht in te brengen. In dit verband kan ook worden gewezen op het belang om in liturgiewetenschappelijk kader via vergelijkend onder-

⁶¹ Vgl. P. Raedts, De christelijke Middeleeuwen: ontstaan en gebruik van een mythe, in: *Toespraken Academische Zitting* 1990, Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, Utrecht 1990, p. 17-30; omgewerkt en verrijkt met literatuurverwijzingen ook verschenen als: De christelijke middeleeuwen als mythe, in: *Tijdschrift voor Theologie* 30,2 (1990) 146-158.

⁶² Voor de neogotiek het goede overzicht: A.J.C. van Leeuwen, De neogotiek, van romantische vorm tot enig ware stijl, in: A. Jansen, A. van Leeuwen, G. Vrans (red.), *'Arbeyd sere voert tot eere'*. Hendrik van der Geld, de neogotiek en de Brabantse beeldhouwkunst, Tilburg 1989 (= Bijdragen tot de geschiedenis van het Zuiden van Nederland LXXX), p. 1-42, alsmede zijn recent verschenen dissertatie over de restauratieprojecten van P. Cuypers: *De maakbaarheid van het verleden: P.J.H. Cuypers als restauratiearchitect, 1850-1918*, Zwolle 1995. Vgl. in dit kader ook het werk van Auke van der Woud, *De Bataafse hut. Verschuivingen in het beeld van de geschiedenis (1750-1850)*, Amsterdam 1990 (zie hierbij wel de kritische kanttekeningen in: Frijhoff, Het zelfbeeld van de Nederlander, m.n. in noot 45!), en ook Van der Wouds inaugurale rede: A. van der Woud, *Onuitsprekelijke schoonheid. Waarheid en karakter in de nederlandse bouwkunst*, Groningen 1993 (= inaugurale rede VU).

⁶³ Ik denk hier o.a. aan het onderzoeksproject van Ad de Jong over de musealisering van de volkscultuur: vgl. A. de Jong, A. Skougaard, De Hindeloper en de Amager kamer: twee voorbeelden van een historisch museumfenomeen, in: *De Vrije Fries* LXXII (1992) 88-108.

zoek bezig te zijn met het thema van liturgie en drama, liturgie en theater. Tot slot wil ik Hobsbawms bundel van 1983 toch ook hier aan de orde stellen; niet om ook hem ook in het kader van deze notities uitgebreid te herlezen en te becommentariëren, maar wel om enkele vragen uit het slot van de bundel tot uitgangspunt van een slotreflectie en als opstap voor een proeve van vakomschrijving te nemen. Op de laatste bladzijden van de bundel uit 1983 stelt Hobsbawm namelijk een aantal open einden van zijn werk, vragen en perspectieven voor nader onderzoek, aan de orde.⁶⁴ Twee aspecten zou ik er in dit verband uit willen lichten: het aspect van wat ik maar aanduid als het 'onderzoeksontwerp' en de vraag naar planning of groei.

Niveaus van onderzoek

In het werk van Hobsbawm worden drie niveaus van onderzoek op een vloeiende en vruchtbare wijze samengebracht die elders in onderzoek naar feest en ritueel nog al eens in isolement worden ontmoet. Deze niveaus die het algemene onderzoeksontwerp betreffen kunnen als volgt worden onderscheiden.⁶⁵

- Op de eerste plaats is er het niveau van een *individueel* feest of ritueel, in heden of verleden. de Hubertus-viering in Muiderberg, Palmzondag in Hilversum, de Bonifatius-gedenkdag te Dokkum, Sinterklaas in Naarden, Carnaval in Roermond of Eerste Communie in Simpelveld. Eén geval wordt beschreven en geanalyseerd. De bekende traditie van de zogenoemde 'dikke beschrijving' (*thick description*) start bijvoorbeeld heel nadrukkelijk vanuit dit niveau.

- Vervolgens is er op een wat hoger en algemener plan het niveau van wat ik (ook in deze notities) met Gerndt graag het terrein van de *rituele of feestcultuur* noem.⁶⁶ Nu wordt een breder terrein bestreken, gevallen worden in samenhang gezien. Dit niveau wordt met name ook gedragen door mogelijkheden om hier zowel diachroon als vergelijkend/comparatief te werken.

- En dan op weer een hoger plan is er het meta-niveau. Hier gaat het om *het* feest, om *het* ritueel. Hier wordt gewerkt aan een *theorie van het ritueel of van het feest* (zie het werk van de al genoemde Catharine Bell⁶⁷), of

⁶⁴ Hobsbawm, *Mass-producing traditions*, p. 303ss. hier m.n. p. 307.

⁶⁵ Vgl. H. Gerndt, *Festkultur als Forschungsfeld*, in: *Ethnologica Flandrica* 7 (1991) 7-29.

⁶⁶ Gerndt, *Festkultur*.

⁶⁷ Bell, *Ritual theory, ritual practice*.

aan een filosofie van het feest (zie bijvoorbeeld het verrassende slotessay van Marquard in de bundel *Das Fest* waar hij 'een kleine filosofie van het feest' presenteert⁶⁸), een theologie (van het feest waartoe bijvoorbeeld Schilson ons oproept⁶⁹), een psychologie, een (pastoraal/godsdiens-)sociologie van het feest (ooit ontworpen door Gerard van Tillo in een feestbundel⁷⁰).

Het is nu van belang om ondanks noodzakelijke specialisaties en toesnijdingen in het onderzoeksontwerp deze niveaus steeds *in samenhang* te zien, waarbij, zo is mijn overtuiging, het tweede niveau een sleutelrol vervult als onontbeerlijke intermediair tussen het eerste en het derde niveau.

Planmatig of spontaan?

Eveneens verbonden met het aspect van de verhouding van theorie en empirie is de laatste vraag die Hobsbawm's in zijn eigen laatste bijdrage aan de bundel aan de orde stelt. De vraag raakt een belangrijk aspect van *inventing* oftewel *creating, constructing traditions*. Hobsbawm stelt aan het slot namelijk de vraag naar de relatie tussen *invention* en *spontaneous generation* bij het constructieproces van tradities en identiteiten. De vraag dus naar de relatie tussen planning, maakbaarheid, manipuleerbaarheid en groei. Het hele concept van *invention*, constructie, creatie, innovatie etc. draagt immers 'talig' de notie van maakbaarheid in zich, zeker tegen de achtergrond van de belangrijkste functie ervan, namelijk het creëren van sociale, religieuze en politieke identiteiten en loyaliteiten. Hobsbawm relativeert dit evenwel. Elke notie van een historische 'complottheorie' verwerpt hij: traditie en trends zijn, zoals smaak en mode, slechts binnen grenzen maakbaar, manipuleerbaar.

Uiteindelijk is het volgens Hobsbawm de opdracht van de cultuurwetenschapper om het rituele veranderingsproces via omgaan met het verleden te ontdekken en te reconstrueren, maar ook om te trachten dat proces te begrijpen in termen van veranderende contexten, dat wil zeggen: te begrijpen waarom behoeften opkwamen en -komen en welke patronen daarbij in het spel zijn. Een multidisciplinaire, diachrone en vergelijkende werkwijze is hierbij onontbeerlijk.

⁶⁸ Marquard, *Kleine Philosophie des Festes*.

⁶⁹ Schilson, *Fest und Feier*.

⁷⁰ G. van Tillo, *De religieuze dimensie van feesten*, in: A. Blijlevens e.a. (red.), *Gelegenheidsverkundiging: Feest, Averbode/Apeldoorn 1988* (= UTP-Studie, 9), p. 10-32.

7. De 'liturgiewetenschappelijke vierslag'

Deze opmerkingen over aard en wezen van cultuurwetenschap in het algemeen en ritenonderzoek meer in het bijzonder brengen mij er toe om in een laatste notitie dit toe te spitsen op de liturgiewetenschap en te trachten (nogmaals) een proeve te geven van een positionering of omschrijving van de (relatieve) disciplinaire eigenheid. Ik doe dat parallel aan hetgeen ik eerder formuleerde voor de Nederlandse volkskunde⁷¹ via een 'vierslag', een viertal bepalende elementen die *samen* de onvervangbare disciplinaire eigenheid en zelfstandigheid van deze theologische *disciplina principalis* uitmaken. Deze 'vierslag' omvat achtereenvolgens: het object of onderzoeksterrein (1), de vraagstelling, methoden en technieken van onderzoek (2), de heuristiek (3) en de vaktraditie (4).

1. *Terrein of (onderzoeks)object*

Een eerdere proeve van een omschrijving voor het landelijk onderzoeksprogramma liturgiewetenschap volgend kan het onderzoeksterrein in brede zin worden omschreven als: "de christelijke eredienst [in heden en verleden] in de ruimste zin van het woord. Hiertoe worden alle christelijke rituelen gerekend die men binnen de christelijke kerken en confessies aantreft en waarin op de een of andere wijze het geloof van die gemeenschappen tot uiting komt. Meer in concreto worden hiertoe onder andere gerekend: sacramenten, woorddiensten en als onderdeel daarvan de homilie of preek, de getijden, alle vieringen die verbonden zijn het kerkelijke jaar, christelijke overgangsrituelen, bedevaarten en processies."⁷²

Zoals in vele vakgebieden is er een soort van canon ontstaan, die weer nauw samenhangt met en aangeduid kan worden via de onder 2 te noemen verschillende manieren van benaderen van liturgische cultuur. Kort gezegd kan hier worden gewezen op de domeinen van: antropologie van de liturgie, liturgie en *artes*, geschiedenis van de liturgie, theologie van de liturgie inclusief sacramententheologie, en pastoraalliturgie en/of actuele liturgische praktijk. Deze canon van domeinen staat in principe voortdu-

⁷¹ P. Post, *Volkskunde in Nederland. Notities over disciplinaire eigenheid*, in: T. Dekker, P. Post, H. Roodenburg (red.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren. Moementen uit de geschiedenis van de Nederlandse volkskunde*, Amsterdam 1994 (= *Volkskundig Bulletin* 20.3), p. 229-244.

⁷² Vgl. *Landelijk Onderzoeksprogramma Liturgiewetenschap*, versie 18.05.1993, p. 1 en noot 1 (de passage "Meer in concreto..." staat in voetnoot 1). Misschien zou in deze omschrijving nog duidelijker aangegeven moeten worden dat naast sacramenten ook het hele terrein van de zogenoemde sacramentalia en paraliturgie (vgl. ook zegeningen, exorcismen etc.) erbij behoort.

rend open voor verandering, aanvulling, ontwikkeling!

2. *Vraagstelling, methoden, technieken van onderzoek*

In nauwe aansluiting op de genoemde domeinen kunnen de navolgende benaderingswijzen worden onderscheiden:

- de historische benadering (liturgiegeschiedenis);
- de antropologische benadering (vgl. antropologie van de liturgie, antropologie van christelijke riten en symbolen);
- de semiotische benadering;
- de pastoraalliturgische benadering;
- in aansluiting daarop de empirisch-liturgische benadering in nauwe samenspraak met sociale wetenschappen;⁷³
- de benadering vanuit de *artes* (beeld, muziek, ruimte, lichamelijke expressie/dans);
- de benadering vanuit de (systematische) theologie (vgl. theologie van de liturgie, inclusief sacramententheologie);
- andere benaderingen, bijvoorbeeld vanuit vrouwenstudies, spiritualiteit.

Het is van belang deze opsomming van benaderingswijzen open en complementair te zien.

De aandacht richt zich in het liturgiewetenschappelijk onderzoek zowel op beschrijving, typering en schets van de ontwikkeling van het brede scala van christelijke liturgie, als op functies, betekenissen, interpretatie, en kritische (pastoraal/theologisch)liturgische doordenking ervan. Hiertoe worden naast het rituele liturgische aanbod, ook de receptie en beleving in het onderzoek betrokken, zoals ook naast tekstuele talige bronnen andere bronnen worden gebruikt (vgl. *artes*). Het samenspel, de dynamiek van cultus en cultuur vormt steeds het uitgangspunt voor de contextuele analyse.

Karakteristiek voor de liturgiewetenschap, en zoals boven reeds enkele malen werd benadrukt, zou men naast de vaak diachrone blik het comparatieve element kunnen noemen. Afhankelijk van contexten en objecten kan het gaan om historische, typologische, theologische of symbolische vergelijking.

Hoewel in de vaktraditie een aantal methoden en technieken zich vestigden en zich ook door eigen toepassing en uitwerking profileerden als 'typisch liturgiewetenschappelijk' (vgl. bijvoorbeeld: de historisch-kritische, de filologische, sacramententheologische, pastoraalliturgische, hymnologische werkwijze), dient niettemin vanuit boven genoemde brede terreinomschrijving en het scala van benaderingswijzen gesteld te worden dat de

⁷³ A. Scheer, Empirische liturgiek, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 6 (1990) 83-90.

liturgiewetenschap zich voorts kenmerkt door methodenpluraliteit en - complementariteit. Al naargelang van de keuze van het onderzoeksobject en de benaderingswijze worden diverse onderzoeksmethoden en -technieken aangewend. Het vak deelt deze methodenpluraliteit overigens met vele andere takken van theologisch en cultuurwetenschappelijk onderzoek. Ook hier speelt het eerder genoemde aspect van de vergelijking weer een belangrijke rol, bijvoorbeeld als het gaat om de synthese van deelstudies.

3. Heuristiek

Naast de al genoemde diachronie en comparativiteit, kent de liturgiewetenschap - weer vanuit en in aansluiting op het bovenstaande geformuleerd - een drietal specifiek heuristische aspecten die de blik als het ware richten. Te noemen zijn dan allereerst het belangrijke inzicht dat de liturgie een belangrijke bron is voor de theologie (vgl. liturgie als (onvervangbare) *locus theologicus*); voorts is er het besef om via de liturgiewetenschappelijke studie een directe of indirecte bijdrage te leveren aan (de verbetering van) de actuele liturgie praktijk; ten derde is er het accent dat wordt gelegd op de dynamiek van traditie en (post)moderniteit, continuïteit en verandering, cultus en cultuur, aanbidding en beleving.

4. Vaktraditie

Tenslotte is er het historiografische aspect. Zoals bij elke wetenschappelijke discipline wordt een deel van de identiteit ontleend aan en bepaald door de vaktraditie. Daarom is aandacht voor de eigen vakgeschiedenis op voorhand niet te beschouwen als teken van een impasse in de creatieve ontwikkeling van een vakgebied, maar kan juist een noodzakelijk deel zijn van vernieuwing en bezinning op disciplinaire eigenheid. Zowel nationaal als internationaal kan hier worden gewezen op de reeks van eigen vaktijdschriften, handboeken (denk hier voor onze Nederlandse traditie aan het belangrijke project van het *Liturgisch Woordenboek!*⁷⁴), verenigingen, congressen, opleidings- en onderwijscurriculum etc.

⁷⁴ *Liturgisch Woordenboek*, 2 delen: Roermond/Maaseik I: 1958-1962; II: 1965-1968, redactie: L. Brinkhoff, A. Hollaardt, A. Verheul, Th. Vismans, H. Wegman, W. de Wolf; Supplement (incl. registers op delen I-II): *Liturgische oriëntatie na Vaticanum II*, red. A. Hollaardt, 1970.

Summary

Processes by which rituals change, which raise questions about traditional, modern and post-modern perspectives, the dynamic of cultus and culture and especially about our involvement with the past and "tradition", are examined here in seven notes linked to one another. In connection with these observations, an attempt is also made to ascertain the characteristic nature of an open and comparative study of liturgy, a professional exercise in the broader context of ritual studies.

Proceeding from ongoing research into the process of change in festivals and rituals which has been and is particularly focused on Christian popular religious rituals in The Netherlands in the 19th and 20th century, and with reference to one another, the notes particularly develop theoretical and methodological aspects of the above questions. Following a first introductory note concerning the scope and plan of the research (1), the following themes are examined in succession: changes in festivals and rituals (2); trends within research concerned with this topic (3); the dialectic or dynamic of cultus and culture (4). Notes regarding our involvement with the past (5), and questions called up by Hobsbawm's work (6) form the occasion for an attempt to describe the characteristics of the discipline of liturgical studies, and particularly comparative liturgical study (7).

P.G.J. Post (1953) is sedert 1994 hoogleraar liturgie en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg en tevens wetenschappelijk directeur van het te Tilburg gevestigde Interuniversitaire Liturgisch Instituut.