

Het verleden in het spel? Volksreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur ·

Paul Post

1. Ter opening

Impressies van volksreligieuze rituelen

In de jaarlijks verschijnende Nederlandse museumgids *Nederland museumland* lees ik sub voce Maastricht onder andere het volgende:

"De Sint Servaas Basiliek. Vrijthof Maastricht. Vaste collectie: basiliek uit de 10e eeuw, gebouwd op graf van St. Servaas. De kerkschatten, waaronder schrijn of noodkist en borstkruis van Servaas, liturgische voorwerpen, relikhouders enzovoorts, zijn te zien in speciaal daarvoor ingerichte vitrines. Toegangsprijzen: volwassenen f 3,50, kind beneden 12 f 1,00."¹

Hiernaast wil ik nu kranteberichten plaatsen die betrekking hebben op een ritueel dat in Maastricht plaatsvond op dinsdagavond 15 januari van dit jaar (1991), de dag waarop het ultimatum in de Golfoerisis afliep. De schrijn of noodkist verliet kerk en museumvitrine en werd in een vrede-afsmekende ommeegang rondgedragen.

Hiermee is de thematiek van dit artikel treffend in beeld gebracht. Via de Maastrichtse relik- of pronkkist bevinden we ons in het boeiende veld tussen cultus en cultuur. Een noodkist gesitueerd tussen liturgische viering, museumvitrine en de brandende aktualiteit van oorlog en vrede. En dat alles letterlijk gedragen door mensen.

Er zijn vele van dit soort impressies te noemen waarbij het 'museale' element weliswaar minder direct op de voorgrond treedt, maar niettemin - zo hoop ik aan te tonen - onmiskenbaar aanwezig is.

Ik denk dan bijvoorbeeld aan de St.-Jansprocessie en roep de haag van mensen in herinnering die jaarlijks de stoet van enige honderden mensen

* Met dank aan Ton Dekker, John Helsloot, Fred Matter, Jan Vaessen en Carla Wijers voor hun kritische opmerkingen bij een eerdere versie.

¹ *Nederland Museumland. Gids langs meer dan 850 Nederlandse musea*, Leiden 1990, p. 287.

bezielt op hun tocht van de Sint- Jansbasiliek in het centrum van Laren (NH) naar het Sint-Janskerkhof aan de weg naar Hilversum even buiten het dorp (en weer terug ...). Ik stond daar in Laren afgelopen jaar wederom met een bonte mengeling van gevoelens. Deels religieus vierend, liturgisch betrokken, maar deels (misschien wel grotendeels) ook met een religieuze, liturgie-wetenschappelijke, antropologische, volkskundige, en vooral ook culturele betrokkenheid.

Ter plekke rijst bij mij een veelheid aan vragen: Wat beweegt al die toegestroomde mensen? Wat voor functie(s) heeft dat ritueel? Hoe komt het dat het gemaakte videoverslag² zo gretig aftrek vond en vindt? Zijn er criteria om een onderscheid aan te brengen tussen de massa langs de weg, en de mensen in de omegang?

Ik denk in dit verband bijvoorbeeld ook aan de zevenjaarlijkse jubeltocht ter ere van Sint-Servatius, die vorig jaar plaats vond. Hoogtepunt in een scala van binnen- en buitenkerkelijke manifestaties is de omegang door Maastricht met de relikven van de Servaaskerk. Daar in Maastricht betrap ik mezelf op dezelfde reeks van vragen: Wat bezielt, wat beweegt al die toegestroomde mensen? Welke functie heeft dit ritueel voor de onderscheiden groepen? Hoe te onderscheiden tussen religieuze en niet-religieuze beweegronden? In hoeverre is het een toeristische attractie, een culturele manifestatie, of religieuze, liturgische rooms-katholieke viering? Zijn er hier grenzen te trekken bij een 'pelgrimage zonder grenzen'³?

Ook wil ik in dit verband expliciet de palmzondagviering noemen en lopend onderzoek dat zich daarop richt.⁴ De aandacht gaat daarbij vooral uit naar de samenhang tussen binnen- en buitenkerkelijke rituelen. Een eerste verslag van een synchrone en diachrone peiling naar dit feest ligt binnenkort ter tafel, maar het algemene beeld is ongetwijfeld bekend: de viering van de palmen krijgt binnen de kerk(ruimte) vaak het karakter van een met zorg door een speciale liturgiegroep voorbereide en samengestelde gezins- of

² Videoband *Sint-Jansprocessie 1990*, 24 juni, Elvic videoreportages Huizen, VHS mono, 165 min. Te bestellen bij het St.-Janscomité, Bisschopswaard 2, 1251 TZ Laren NH.

³ Bij gelegenheid van de Heiligdomsvaart was er in 1990 een tentoonstelling in het Gouvernementsgebouw over bedevaarten in de betreffende grensstreek georganiseerd onder de titel '*Pelgrimage zonder grenzen*'.

⁴ Vgl. een onderzoeksproject binnen het aandachtsgebied '*Feest en ritueel in Nederland*' uitgevoerd op de afdeling volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut. Het onderzoek richt zich in eerste instantie op een kwantitatieve en kwalitatieve bewerking van volkskundefragenlijst 59 (1989). Zie algemeen ter introductie: P. Post, "Het suizen van een zachte koelte", in: *Volkskundig Bulletin* 15,2 (1989) 177-200.

kinderviering waarin aan het begin een processie met palmpaasstokken is voorzien. Deze stokken zijn op school of op door verenigingen georganiseerde bijeenkomsten gemaakt en worden na afloop van de processie afgeleverd in een bejaarden- of ziekenhuis. Vaak ook is de palmstokprocessie nagenoeg los komen te staan van het kerkelijk ritueel: speeltuinvereniging, scoutingafdeling, school, peuterzaal, middenstandsorganisatie, drumband, harmonie, fanfare of lokale en/of regionale heemkundevereniging hebben de organisatie in stad of dorp in handen, en dit de laatste jaren beslist niet alleen in een reeks van 'concentratie-regio's' zoals het gebied van Achterhoek en Liemers.⁵ Op talloze plaatsen in het land zijn dit soort palmvieringen in opkomst. De oproep tot deelname van de zijde van de organisatie alsmede vooral de verslaglegging van de optocht of viering door de lokale en regionale pers zijn vaak veelzeggend, 'traditie' is hier een sleutelwoord: 'traditionele palmzondagviering weer in ere hersteld', 'traditionele optocht weer gehouden' etc.⁶

In een onlangs verschenen bundel over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit ga ik uitgebreid in op een ander ritueel: de Sint-Hubertuszegening. Deze in 1989 plotseling opduikende (en overigens anno 1990 weer verdwenen) Hubertuszegening in Muiderberg blijft me zoals zovele van dit soort van 'rituelen-op-de-kerkdrempel' boeien.⁷

2. Opzet en vraagstelling: 'feestelijke' verandering?

2.1. Probleemstelling

Dit zijn een aantal vrij willekeurige impressies ter inleiding, impressies die onderling worden verbonden door een bepaald grondpatroon. Bij alle geschetste of kort aangeduide rituelen wordt ik uitgedaagd een zeker onderscheid aan te brengen; dat onderscheid cirkelt dan associatief rond dichotomieën als participanten / toeschouwers, religieus / niet-religieus.

⁵ Vgl. V. Danc, *Palmpasen in Achterhoek en Liemers*, = *Volkscultuur* 4,3-4 (1987). Zie voor een kritische bespreking hiervan: P. Post, in: *Volkkundig Bulletin* 15,2 (1989) 209.

⁶ Ik baseer mij hier op een dossier kranteknipsels over palmviering in 1990, vergaard via een landelijk opererend knipselbureau. Het dossier maakt deel uit van het knipselarchief van het P.J. Meertens-Instituut.

⁷ Samenvattend: P. Post, Verzonnen verleden: volksreligiositeit en parochieliturgie, in: *Kerugma* 33,4 (1990) 70-78; id., 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 1990, pp. 191-210.

Vandaaruit rijzen dan bij mij tal van andere vragen, vooral ook vragen naar aard en functie van dit type religieuze volkscultuur.

Mijn oogmerk is nu dit type van volksreligieuze rituelen nader te bezien op functies, waarden, betekenissen (het fenomeen is dan het referentiekader) of beweegredenen en effecten (het subject, de vierende of toeschouwende mensen vormen dan het referentiekader). Dit soort vragen stellen ik en de onderzoeksgroepen waarmee ik samenwerk niet voor het eerst. Er is inmiddels een zekere traditie gegroeid van het duiden en interpreteren van dit soort volksreligieuze rituelen. Hierop zal straks kort worden teruggekomen.

Het zijn dan ook zeker geen nieuwe opzienbarende vragen. Toch wil ik trachten een nieuw perspectief aan de orde te stellen via een drietal cirkels die een beeld geven van het nieuwe kader waarin ik de antwoorden op toch vrij bekende en traditionele vragen zoek. Wederom is het niet meer, maar ook niet minder, dan een tussentijdse balans⁸, een eerste verkenning die ik eerder vooral in de vorm lezingen tastend voorlegde aan een uiteenlopend publiek⁹.

Centraal wil ik de vraag naar de 'feestelijke' verandering of vernieuwing in de laatste drie decennia stellen. Ik sluit daarbij nauw aan bij J. Boissevain en zal diens studies over vernieuwing met betrekking tot feest en ritueel (in het vervolg ook weergegeven met de term 'feestelijke' verandering) trachten te verbinden met reflecties met betrekking tot volksreligieuze rituelen.¹⁰

Ik wil, zoals gezegd, slechts een nieuw kader trachten aan te geven, een nieuwe richting voor een functie-analyse van volksreligieuze rituelen. In een

⁸ Vgl. P. Post, *Onderweg. Tussentijdse notities met betrekking tot bedevaartonderzoek*, in: M. van Uden / P. Post (red.), *Christelijke bedevaarten. Op weg naar heil en heling*, Nijmegen 1988, pp. 1-38.

⁹ Vgl. Lezingen in Maastricht (b.g.v. opening tentoonstelling 'Pelgrimage zonder grenzen' (tevens uitgegeven als brochure *Bedevaart tussen cultus en cultuur*, Stichting Kunst & Cultuur Limburg, Maastricht, 5.07.1990); Amsterdam (Staffseminar Faculty of Socio-cultural Studies, VU Amsterdam 12 okt. 1991); studiedag te Heerlen b.g.v. de presentatie van het boek *Bij Geloof* (zoals noot 7) 18 jan. 1991 (vgl. de publikatie van de lezing: P. Post, *Volksreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur*, in: M. van Uden / J. Pieper (red.), *Bedevaart als volksreligieus ritueel*, serie *UTP-Teksten* 16, Heerlen 1991, pp. 47-76); studiedag van Werkgemeenschap Katholieke Theologen in Nederland (WKTN) te Den Bosch op 25.05.91.

¹⁰ J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland? = Cahier van het P.J. Meertens-Instituut* nr. 3, Amsterdam 1991. Zie voorts: id., Inleiding: identiteit en feestelijkheid, in: A. Koster / Y. Kuiper / J. Verrips (red.), *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*, Amsterdam 1983, pp. 9-14; id., Ritual, play and identity: Changing patterns of celebration in Maltese villages, in: *The Journal of Mediterranean Studies* (1991) (in druk).

meer toegespitst tweede stadium kan getoetst worden of het voorgestelde onderzoeksdesign werkkraft bezit. Daar kan dan niet langer volstaan worden met open begrippen en probleemstellingen; daar zullen bovendien zeer concrete tijd-ruimtelijk te plaatsen thematiseringen een rol moeten spelen, en niet, zoals ik in de opening deed, enkele impressies van rituelen. Bij de rituelen van religieuze volkscultuur wordt gedacht aan rituelen aan de rand van de 'officiële' hoofdstroom van de kerkelijke liturgie. Meer in het bijzonder denk ik hierbij aan rituelen op de drempel van de kerk(ruimte), rituelen die zich binnen en buiten de kerk(ruimte) afspelen, of ook soms nog nauwelijks een relatie met het kerkelijk ritueel bezitten: *festa chori, festa fori!* Voorbeelden daarvan gaf ik reeds.

Een toetsing van de vraagstelling betreft nu vervolgens een vrij algemene observatie: er lijkt de laatste twee, drie decennia sprake van een 'feestelijke' verandering (Boissevain spreekt van 'feestelijke vernieuwing'¹¹). Er is onmiskenbaar sprake van een toenemende belangstelling voor bepaalde 'traditionele' feesten en rituelen (denk hier bijvoorbeeld aan Palmzondag en bedevaart) en ook van een opbloei van geheel nieuwe feesten (denk hier bijvoorbeeld aan 'historische dagen'). Wanneer men de blik richt op religieuze rituelen strekt deze 'feestelijke' populariteit zich geenszins uit over de volle breedte van de kerkelijke liturgie (om het maar met een voorzichtig understatement te formuleren). Het beeld wordt des te sprekerend wanneer we een vaak taai voortleven van een volksreligieus fenomeen als bedevaart of een opbloei ervan plaatsen tegen de achtergrond van de crisis van de liturgie sedert de jaren zestig en de niet te miskennen erosie van kerkbetrokkenheid. Een beeld dat bovendien buiten de kerk(ruim)telijke kaders lijkt te sporen met een toegenomen interesse in feest en ritueel.

Met deze observaties, die uiteraard aangevuld kunnen worden, geef ik vulling aan het gebruikte begrip 'feestelijke verandering'. Vragen kunnen nu zijn: Is het geschetste beeld correct? Hoe verhoudt dit beeld zich met de bekende schets van een (rooms-katholieke) liturgie in crisis na Vaticanum II? In hoeverre is er sprake van een wezenlijke verandering met vorige periodes? En als we meegaan met het boven kort impressionistisch geschetste beeld ten aanzien van 'feestelijke' veranderingen op de drempel van en/of buiten de kerk(ruimte), - en ik stel voor dit onder verwijzing naar ruim voorhanden studies op het terrein van liturgie, volksreligiositeit en de genoemde studies van Boissevain te doen - komen vragen op zoals: Waarom koestert men plots zo'n grote belangstelling voor bepaalde feesten en rituelen? Waarom worden allerlei feesten en rituelen (her)ingevoerd? Wat is hun inhoud en functie? Ik zou me in het vervolg vooral willen richten op dit tweede cluster van vragen.

¹¹ J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (zoals noot 10).

Centraal staat bij dit alles het *functie*begrip. Elders ging ik hierop reeds uitgebreid in.¹² Hier volstaat erop te wijzen hoe het functioneren van een ritueel of gebruik steeds het uitgangspunt vormt. De vraag naar de functie impliceert ook steeds een sociale en persoonlijke dimensie, betreft met andere woorden subject (profiel, motivatie) en context ten volle in het onderzoek. De vraag naar functie en die naar motieven hangen ten nauwste samen.¹³

2.2. *Enige inleidende notities*

Alvorens de drie cirkels te presenteren, en de kort aangeduide vraagstelling om te buigen in de richting van een hopelijk prikkelende (hypo)these, worden eerst enkele inleidende opmerkingen geplaatst vooral over de gebruikte termen en begrippen, de probleemstelling en methode, de reikwijdte van het onderzoek, en een kort overzicht en balans van de reeds verrichte peilingen naar functies.

2.2.1. *Termen en begrippen*

Het betoog wordt gedragen door een reeks termen en begrippen die elk voor zich een referaat rechtvaardigen. Naast de genoemde 'feestelijke' verandering gaat het om termen als: functie, (religieuze) volkscultuur, volksreligiositeit, volksreligieus ritueel, *festa chori*, *festa fori*, cultus en cultuur, gebruik, ritueel, rite, spel, symbool, liturgie, anamnese, traditie: allemaal beladen termen waarover in wetenschappelijke literatuur vanuit uiteenlopende disciplines het nodige gezegd is en wordt.

Bij dergelijke beladen termen en begrippen staat de onderzoeker telkens voor een driesprong. Men kan kiezen voor een zo consequent mogelijk mijden van dergelijke beladen begrippen (hetgeen maar al te vaak uitmondt in het creëren van een eigen nieuwe vaak nog beladener en onduidelijker begrippenapparaat), of men kan de moeizame weg opgaan van omschrijven en adequaat definiëren. Maar er is een derde weg, een weg die juist voor een terreinverkenning gerechtvaardigd lijkt. Men gebruikt de termen open en zonder schroom, daarbij vooral gebruikmakend van het attenderende en

¹² Vgl. o.a.: P. Post, Bedevaart, liturgie en artes. Methodische notities vanuit een onderzoeksprogramma bij S. Sinding-Larsen's 'Iconography and Ritual', in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 3 (1987) 111-140, sp. 126ss.; H. Gerndt, *Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs*, Klagenfurt 1973, = *Aus Forschung und Kunst* Bd. 20, sp. pp. 21ss. en 205ss.

¹³ Zie samenvattend de methodische inleiding van: J. Pieper / P. Post / M. van Uden, *Bewegredenen. Sociaal-wetenschappelijke peilingen naar bedevaartmotieven*, in: *Volkskundig Bulletin* 16,2 (1990) 176-202.

probleemopropende karakter ervan. In het spoor van H. Bausinger en F.W. van Wel wil ik in deze verkenning deze derde weg vooral begaan bij het gebruik van de termen cultus en cultuur, maar ook bij enkele andere zojuist opgesomde begrippen.¹⁴ Termen kunnen in hun vaagheid suggestief zijn en daardoor een begripsmatige openheid in zich dragen. Uiteraard is het met dit pleidooi voor een open en attenderend gebruik van termen en begrippen niet de bedoeling ons op alle fronten te hullen in wolken van vaagheid. Voor vele gebruikte en boven opgesomde termen geldt dat verwezen kan worden naar ruim voorhanden literatuur ten aanzien van een begripsdefiniëring of nadere aanduiding (vgl. bijvoorbeeld: (religieuze volks-) cultuur, ritueel, rite, gebruik, functie). In dit verband moge dan ook een enkele korte notitie over enkele begrippen volstaan.

Onder zal bij de notities over methode en het perspectief van het onderzoek kort worden ingegaan op het begrippenpaar *cultus en cultuur*.

Voor het gebruik van *ritueel en rite* verwijs ik in eerste instantie naar het overzicht dat G. Lukken bood in zijn antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie.¹⁵ Zo veel mogelijk probeer ik consequent een onderscheid aan te brengen tussen het brede begrip ritueel enerzijds en het meer beperkte rite. In een ritueel komen symbool, rite en woord samen, in een ritueel spelen symboolhandeling en symbooltaal samen. Alleen bij het gebruik maken van de theorieën van V. Turner zal van dit pad worden afgeweken wanneer we diens term 'ritual' hanteren in de door hem bedoelde specifieke zin (vgl. de opposities: *communitas / structure, play / ritual*).

Tenslotte een kort woord over de specifieke rituele invalshoek van *volksreligieuze rituelen* die we kozen. Expliciet meld ik allereerst dat ik steeds meer geneigd ben in plaats van volksreligiositeit of volksvroomheid te spreken van religieuze volkscultuur. Ik moet er overigens wel bij zeggen dat deze keuze niet wordt ingegeven om aldus het beladen begrip religiositeit te

¹⁴ H. Bausinger, *Auf dem Wege zu einem neuen, aktiven Heimat-verständnis. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte*, in: H.-G. Wehling (Hg.), *Heimat heute*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1984, = *Bürger im Staat, Kohlhammer Taschenbücher* Bd. 1065, pp. 11-27, sp. 11s.; F.W. van Wel, *Gezinnen onder toezicht. De Stichting Volkswoningen te Utrecht 1924-1975*, Amsterdam 1988, pp. 12s. (p. 12: "een, wetenschappelijk gezien, vaag begrip vermag nuttige diensten te bewijzen. Vaagheid kan begripsmatige openheid impliceren en een heteroögen geheel van verschijnselen in het vizier brengen als evenzovele te bewerken fenomenen").

¹⁵ Vgl. samenvattend: G. Lukken, *De onvervangbare weg van de liturgie*, Hilversum 1980; Id., *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie*, Baarn 1984; themanummer *Concilium* 2 (1980) 'Symbolische en artistieke expressie in de liturgie'. Zie voorts ook: R.L. Grimes (ed.), *Research in ritual studies: a programmatic essay and bibliography*, = *ATLA Bibliography Series* no. 14, New York / London 1985.

kunnen vermijden zoals G. Rooijackers onlangs suggereerde (van mijden is immers geen sprake als je het semantisch verlegt naar een bijvoeglijk naamwoord); neen, ik zie eerder het voordeel van de bredere cultuurwetenschappelijke onderzoekstraditie waarin deze terminologie ons binnenleidt (inclusief het debat over termen en begrippen!).¹⁶ Ik ga hier niet verder in op de nog altijd actuele discussie rond het begrip volkscultuur, die ik als bekend beschouw; voor een recente goede bijdrage aan de voortgaande discussie rond het begrip kan o.a. worden verwezen naar de recente bespreking door H. Roodenburg van *De eliteaire verbeelding van volk en massa. Een studie over cultuur* van I. Cieraad.¹⁷ Wel wil ik in dit verband de aard van de volksreligieuze rituelen die hier primair het onderwerp van analyse vormen, kort nader schetsen door ze te plaatsen in het spanningsveld van *official* en *popular ritual*. Hiertoe beschouw ik een model dat R.W. Scribner ontwikkelde voor de zestiende eeuw ook voor onze periode relevant.¹⁸ Het door hem gehanteerde schema van drie cirkels geeft mijns inziens zowel de complexiteit als de dynamiek van volksreligieuze rituelen goed aan. De cirkels die wij ten aanzien van functies en motieven zullen introduceren kent een zekere analogie met Scribners model (zie onder schema 2). Hij onderscheidt in het geheel van *liturgy and popular ritual* drie accenten of typen ritueel die hij in een dynamisch diagram vat. (Zie schema 1) Dit schematisch overzicht gaat nu voor een belangrijk deel ook op voor de rituelen die ik hier op het oog heb en waarvan ik reeds verschillende voorbeelden gaf. Naast de liturgische hoofdstroom stel ik hier immers ook de paraliturgische vieringen aan de orde en met name ook verschillende vormen van hedendaags *folklorised ritual*. Geldt voor de *functiones sacrae* nog een belangrijke mate van contact met binnenkerkelijke liturgie, ook voor hedendaags *folklorised ritual* geldt de typering van Scribner:

¹⁶ Vgl. G. Rooijackers, Het geleefde geloof in Noord-Brabant, in: L. van Liebergen / G. Rooijackers (red.), *Volksdevotie. Beelden van religieuze volkscultuur in Noord-Brabant*, Uden 1990, p. 12.

¹⁷ I. Cieraad, *De eliteaire verbeelding van volk en massa. Een studie over cultuur*, Muiderberg 1988; vgl. de bespreking door H.W. Roodenburg in: *Volkskundig Bulletin* 17,1 (1991) 65-67.

¹⁸ Vgl. R.W. Scribner, Ritual and popular religion (in de inhoudsopgave staat: Belief, PP) in Catholic Germany at the time of the Reformation, in: Id., *Popular culture and popular movements in Reformation Germany*, London / Roncencverte 1987, pp. 17-48; sp. fig. a op p. 28 en fig. b en c op p. 45.

"It touched the liturgy proper perhaps at only a couple of points, and extended its scope beyond the range of liturgical and even para-liturgical practices such as the *funciones sacrae*."¹⁹

Het schema met de drie (in elkaar overvloeiende en bewegende!) cirkels laat nu goed zien hoe 'officiële' liturgie en volksreligieuze rituelen samenhangen en dat aldus een analyse van volksreligieuze rituelen met vrucht in dit kader kan plaatsvinden. Het schema kan slagvaardig worden ingevuld met de in de inleiding genoemde rituelen. Sommige Palmzondag-, Hubertus- of Servaas-rituelen vallen eerder onder de tweede cirkel van paraliturgie, andere staan veel losser van liturgie en vallen onder de derde cirkel van *folklorised ritual*.

2.2.2. Enige methodische notities

Vooruitlopend op een kort overzicht van onderzoeksmodellen die het brede en complexe veld van interpretatiemogelijkheden en functieomschrijvingen reeds aftastten, passen hier vervolgens kort enige meer algemene methodische notities.

- Allereerst dringt zich de noodzaak aan voor een onderzoeksdesign waarin *synchron* en *diachron* onderzoek met elkaar worden verbonden.²⁰

- In nauwe samenhang hiermee is er het probleem van de *vergelijking*. In hoeverre kan en mag de culturele vergelijking een rol spelen in het onderzoek? Onder welke voorwaarden kan een ritueel uitgetild worden boven de synchrone tijd-ruimtelijke context en worden vergeleken met rituele ontwikkelingen elders? Voor een schets van ontwikkelingen en continuïteit e.d. is een zekere mate van vergelijkend en dus diachron onderzoek onontbeerlijk, maar tegelijkertijd ben ik zeer terughoudend ten opzichte van het gebruik van (inter)culturele configuraties zoals dat bijvoorbeeld gangbaar is in de culturele antropologie. Om deze terughoudendheid te illustreren kan ik wijzen op het werk van Boissevain juist op ons terrein van feest en ritueel. Wanneer hij zijn onderzoeksmodel richt op Nederland kan ik in methodisch opzicht meegaan in zijn ontwikkelingsschets, maar wanneer hij het model uitstrekt tot geheel Europa en ook Malta en Spanje in de algemene analyse betreft, heb ik aarzelingen.²¹ Nogmaals zou ik er daarom voor willen pleiten om na verkenningen betreffende de uiteindelijke interpretatierichting het onderzoek te richten op concrete tijd-ruimtelijke rituelen.

¹⁹ R.W. Scribner, *Ritual and popular religion* (zoals noot 18), p. 29.

²⁰ Voor diachron en synchron onderzoek zie P. Post, *Raum und Ritus. Perspektive für die Analyse des liturgischen Raums*, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 5 (1989) 308s.

²¹ Zie de in noot 10 genoemde studies.

- Van belang is voorts om van het begin af aan het *bredere perspectief* van de vraagstelling en van de zoektocht naar functieomschrijvingen in het vizier te houden. Hoe beperkt op het eerste gezicht de thematisering ook moge lijken, steeds betreft het fundamenteel cultuurwetenschappelijk onderzoek. Hoe gaan mensen om met rituelen in heden en verleden? Hoe passen ze deze in in hun dagelijks leven? Rituelen en gebruiken zijn te zien als concentratiekernen voor een meer omvattende cultuuranalyse, terecht benadrukken zowel H. Gerndt als W. Frijhoff dat men via rituelenonderzoek uiterst vruchtbaar en slagvaardig het terrein van *Kultur als Forschungsfeld* betreden kan. Juist via rituelen komt men de vervlochtenheid van culturele waarden en normen op het spoor, het uiterst complexe en geraffineerde interactieproces van uiteenlopende culturelementen.²²

- Met deze inleidende notitie raken we het reeds opgevoerde begrippenpaar *cultus en cultuur*.

Met dit begrippenpaar wordt allereerst gerefereerd aan de door Gerndt en Frijhoff terecht benadrukte vruchtbare invalshoek voor cultuuranalyse (verhandelingen die een interactief cultuurbegrip tot onderwerp hebben beschouw ik als bekend), maar vervolgens meer toegespitst ook aan de meer liturgiewetenschappelijke context waarin dit termenpaar een rol speelt. Centraal staat dan de contextualisering van (christelijke) rituelen, de veronderstelling dat elke cultus zich dient te verstaan met de cultuur en niet plaats kan grijpen buiten cultuur.

Aldus wordt vervolgens met cultus en cultuur tevens aangesloten bij een zeer belangrijk theologisch debat over de rol en functie van christelijke liturgie in onze cultuur, een debat dat de laatste jaren in het spoor van pastoraaltheologische/liturgische verkenningen met betrekking tot in- en acculturatie en vernieuwing weer opbloeit.²³ Voor het gebruik van de

²² Vgl. Einleitung van H. Gerndt, *Vurbergelauf* (zoals noot 12), pp. 11ss.; Id., *Kultur als Forschungsfeld. Über Volkskundliches Denken und Arbeiten*, München 1986 (2. Aufl.). = *Münchener Beiträge zur Volkskunde* 5; W. Frijhoff, Cultuur en mentaliteit: over sporen, tekens en bronnen, in: F. van Besouw / P. den Boer / F. Hugenholtz / Th. van Thijn (red.), *Balans en perspectief. Visies op de geschiedwetenschap in Nederland*, Groningen 1987, pp. 189-204.

²³ Cultus en cultuur: Voor de vloed aan literatuur over dit onderwerp verwijs ik m.n. naar: D.N. Power, Cult to culture: The liturgical foundation of theology, in: *Worship* 54 (1980) 482-495; P.M. Gy, Culte et culture: Point de vue théologique, in: *La Maison-Dieu* 159 (1984) 83-89; G. Martinez, Cult and culture: The structure of the evolution of worship, in: *Worship* 64,5 (1990) 406-432. Deze studies bieden m.i. een beter zicht op het in deze bijdrage door mij bedoelde spanningsveld van cultus en cultuur dan: G.J. Hoenderdaal, *Risikant spel. Liturgie in een gesecculariseerde wereld*, Den Haag 1977, hst. VII 'Cultus en cultuur' pp. 93-112 en J. Tennekes / H. Vroom (red.), *Contextualiteit en christelijk geloof*, Kampen 1989.

termen cultus en cultuur juist in dit specifieke verband kan bijvoorbeeld worden verwezen naar een aflevering van *La Maison-Dieu* waarin onder de noemer *Art, culte et culture* verslag wordt gedaan van enkele bijeenkomsten gewijd aan het christelijk-artistiek patrimonium in het spanningsveld van cultus en cultuur. Ook los gezien van de in menig opzicht specifiek Franse situatie treft men in dit themanummer enige goede essays aan ter nadere oriëntering en begripsbepaling.²⁴ Naast een bondige synthese van de ontwikkelings- en gebruiksgeschiedenis van de termen cultus en cultuur²⁵, is het in het kader van deze bijdrage van belang te signaleren hoe 'cultuur' vooral een aanduiding is geworden van de 'profane' zone van culturele activiteiten en dat via de term 'cultus' de omgang met het sacrale, het heilige ervan wordt afgezonderd. Dit onderscheid komt dan onder andere op treffende wijze naar voren bij kerkelijke kunst in het algemeen en ruimte voor liturgie in het bijzonder. Op een in het genoemde themanummer van *La Maison-Dieu* besproken colloquium *Culte et culture* manifesteerden beide segmenten zich ook in de deelnemers: architecten, kunstenaars, ambtenaren van het ministerie van cultuur, mensen uit de wereld van de monumentenzorg en musca troffen liturgisten, pastoraaltheologen en pastores.

Voor een modelstudie waarin cultus en cultuur interactief in een sociaal-wetenschappelijke context worden gehanteerd zij verwezen naar: Th. Eberhard, *Kult und Kultur: Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel der Maria-Lionza-Kultes in Venezuela*, München 1983 (= *Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas* Bd. 23).

Voor het algemene kader zou ik nog een drietal studies expliciet willen noemen: het in een vijfde druk verschenen: C.A. van Peursen, *Cultuur in stroomversnelling*, Leiden 1987 (1e druk: 1976); het recent verschenen: P.A. van Gennip, *Een open bestaan*, z.p. 1989, en Vergote's gebundelde Dondeyne-lezingen: A. Vergote, *Cultuur, Religie, Geloof*, Leuven 1989 (Albert Dondeyne-leerstoel 1989, K.U. Leuven).

²⁴ Van de tien op het thema cultus en cultuur betrekking hebbende opstellen noem ik expliciet naast de in noot 23 aangehaalde bijdrage van P. Gy met name: G. Savornin, *Patrimoine artistique et mission de l'Église*, in: *La Maison-Dieu* 159 (1984) 7-12; id., *Culte et culture. Point de vue d'un responsable ecclésial*, *ibidem*, pp. 49-58; P. Caniet, *Culte et culture*, *ibidem*, pp. 59-70.

²⁵ Zie voor de achtergronden van (het gebruik van) de termen cultus en cultuur naast de in noot 24 genoemde artikelen van Savornin vooral P. Gy, *Culte et culture* (zoals noot 23), pp. 84s (cultus) en 85s. (cultuur). Vgl. ook P. Gy, *Ceremoni, liturgi, kultus*, in: *Lumen* (Copenhagen) 20 (1977) 222-226. Zie voorts voor de term cultuur ook: P. den Boer, *Europese cultuur: geschiedenis van een bewustwording*, Nijmegen 1989 (= inaugurale rede Universiteit van Amsterdam).

In aansluiting hierop kan nog worden gewezen op het onlangs gehouden symposion *Liturgische verschuivingen in een veranderende tijd*.²⁶

Een laatste en derde niveau van het gebruik van de termen cultus en cultuur betreft nu minder de liturgische en theologische aspecten van deze segmentisering²⁷, alswel het ermee corresponderende onderscheid tussen enerzijds een 'cultuele' en anderzijds een culturele invalshoek. Ik zal in het vervolg proberen aan te tonen hoe er de laatste decennia bij rituelen van religieuze volkscultuur naast liturgische, devotionele of 'cultuele' functies, steeds vaker sprake is van meer culturele interesses en functies. De omschrijving 'cultureel' sluit dan min of meer aan bij de term 'culturele christenen' waarmee men in omroep(politieke)-kringen een segment van het ledenbestand van christelijke omroepen aanduidt en tevens aangeeft dat de achterban van deze omroepen niet meer samenvalt met een kerkelijke gemeenschap.²⁸

Het moge duidelijk zijn dat het hier drie nauw samenhangende niveaus betreft, vooral onderscheiden door wisselende contexten, conventies in woordgebruik en standpunten; vanuit een theologisch standpunt verwoordt Gy dit wanneer hij spreekt over cultus als een culturele activiteit:

"Le culte fait partie du domaine des activités culturelles. Une telle affirmation n'a pas moins de sens pour le croyant qui participe activement au culte, que pour celui qui considère le culte comme de l'extérieur, avec une neutralité objective et peut-être avec sympathie. Le croyant pense même que la notion de culte a plus sens encore du point de vue même de la culture. Je note dès maintenant que, dans une telle perspective, culte et culture ne sont pas deux réalités extrinsèques l'une à l'autre; elles ne pourraient l'être que si l'on introduisait la convention - laquelle peut avoir son utilité - selon laquelle lorsqu'on parle de culture, on entend parler plutôt de la zone profane de culture, en réservant pour une considération spéciale, la part sacrée de celle-ci."²⁹

²⁶ Symposion gehouden bij het afscheid van prof.dr. R. Boon, Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit, Amsterdam 15 maart 1991. Vooral de openingslezing van R. Boon alsmede de referaten van G. Lukken en H. Wegman sluiten nauw aan bij de hier geboden schets rond cultus en cultuur. De lezingen zullen worden gepubliceerd in een komende aflevering van de Mededelingen van de Prof.dr. G. van der Leeuw-Stichting.

²⁷ Deze worden kort o.a. uitgewerkt door P. Gy in zijn genoemde bijdrage *Culte et culture: point de vue théologique* (zoals noot 23).

²⁸ Zie bijv. een interview met A. Herstel (NCRV-voorzitter) in: *HP/De Tijd* 22.02.1991, pp. 47-49.

²⁹ P. Gy, *Culte et culture* (zoals noot 23), p. 86s.

Het is overigens in dit spoor van discussie over cultus en cultuur dat ik als aanduiding van cultus- of cultuurgebonden of -gerichte manifestaties, rituelen en/of accenten naast cultureel de term 'cultureel' zal hanteren. Mij bewust van het specifieke taalgebruik zal ik het woord evenals bij 'feestelijk' steeds tussen aanhalingstekens plaatsen.

2.3. Een kluwen van interpretatiemodellen en functieomschrijvingen

Ik benadrukte het al: de vraagstelling is niet nieuw. Er is dan ook zoiets als een historiografie van de zoektocht naar mogelijke functies te geven. Een enkele aanduiding moge in dit verband volstaan en kort het beeld bepalen. Om de toon te zetten is er het kluwen van algemene theorieën en modellen die primair starten vanuit een (vaak buitengewoon algemene, mijns inziens vaak te algemene) theorie over (functie en betekenis van) feest en ritueel. Hier kan worden gedacht aan de *blowing-off-steam-* of *fun-of-doing-it-thesen*³⁰, de *communitas*-thesen van Turner, secularisatiethesen (vgl. huidige ontwikkelingen met betrekking tot feest en ritueel geplaatst in het kader van het wegvallen van traditionele kerkelijke zingevingsystemen; het Tweede Vaticaans Concilie is hier vaak het omslagmoment zoals indringend gebeurde in het werk van A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*)³¹. Maar ook zijn er de algemene thesen over de ontwikkeling van de Westeuropese feestcultuur in de laatste decennia met trefwoorden als privatisering, intimisering, identiteitsvorming en reacties daarop.³²

Probleem van dit soort modellen is in mijn ogen dat ze zeer algemeen van aard zijn, en nauwelijks gestoeld zijn op verantwoord historisch onderzoek of sociaal-wetenschappelijke peilingen. Wanneer men bijvoorbeeld het onderzoek naar de Nederlandse feestcultuur in de negentiende en twintigste eeuw beziet, blijken er nauwelijks studies voorhanden die materiaal bieden

³⁰ Zie hiervoor recent bijv.: I. Salid Gilhus, *Carnival in religion. The feast of fools in France*, in: *NUMEN* 37,1 (1990) 24-52.

³¹ A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a. M. 1981.

³² Samenvattend: A.J. Dekker, *Ausbreitung und Verbürgerlichung der niederländischen Festkultur im 19. und 20. Jahrhundert*, in: A.J. Dekker/ P. Höher/P. Post/ H. Siuts (Hgg.), *Ausbreitung bürgerlicher Kultur in den Niederlanden und Nordwestdeutschland*, Münster 1991 (in druk).

voor een eenduidige ontwikkelingslijn.³³ (Studies die wel de hier beoogde suggestie wekken, maar geenszins verantwoord werk bieden laat ik hier buiten beschouwing).³⁴

Mede tegen deze achtergrond is men in diverse disciplines grenzen gaan trekken en onderscheid gaan aanbrengen in typen feesten en rituelen. Steeds meer (in het spoor vooral ook van allerlei ontwikkelingen in de geschiedwetenschappen en opgekomen belangstelling voor de studie naar het dagelijkse leven, naar volkscultuur en ook volksreligiositeit of religieuze volkscultuur) concentreerde men zich op de randen en rafels van de officiële rituelen, op paraliturgie, op rituelen van religieuze volkscultuur.³⁵

Vanuit dit algemene 'feest- en rituelenkader' dienen zich vervolgens tal van andere configuraties aan, o.a. rond feest en macht, feest en reactie, feest en compensatie, feest en gemeenschap, feest en identiteit e.d. Met name ook noem ik hier de inzichten die naar voren traden en treden uit (pastoraal)theologische hoek via het bekende debat rond volksreligiositeit.³⁶

³³ J. Boissevain, Inleiding: identiteit en feestelijkheid (zoals noot 10), pp. 9-14; P. Meurkens, *Sociale verandering in het oude Kempenland. Demografie, economie en cultuur van een preindustriële samenleving (1840-1910)*, Nijmegen 1984; J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (zoals noot 10); een samenvattend en kritisch overzicht biedt: A.J. Dekker, *Ausbreitung und Verbürgerlichung der niederländischen Festkultur im 19. und 20. Jahrhundert* (zoals noot 32). Van de bij Boissevain en Dekker genoemde studies noem ik in dit verband met name: J. Helsloot, *De verspreiding van het carnaval in Nederland na 1945*. Enkele voorlopige veronderstellingen, in: *Carnaval: niet van gisteren*, 's-Hertogenbosch 1981, uitgave van Het Noordbrabants Genootschap, pp. 27-55.

³⁴ Zoals bijv. J.L. de Jager, *Volksgebruiken in Nederland. Een nieuwe kijk op tradities*, Utrecht / Antwerpen 1981.

³⁵ Samenvattend met litt.: P. Post, "Het suizen van een zachte koelte", in: *Volkskundig Bulletin* 15,2 (1989) 177-200; Id., *Bedevaart zonder grenzen*, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 73 (1989) 135-156; A. Blijlevens / A. Brants / E. Henau (red.), *Volksreligiositeit: uitnodiging en uitdaging*, = *HTP-Studie* 3, Averbode 1982; G. Rooijackers en Th. van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk*, Nijmegen 1986. Vgl. ook de bundel: Ch. Caspers / M. Schneiders (edd.), *Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy*, Kampen 1990.

³⁶ Vgl. naast de in noot 35 genoemde bundel *Volksreligiositeit: uitnodiging en uitdaging*: themanummer *Tijdschrift voor Theologie* 17,4 (1977) 'Godsdienst: sociaal kader of persoonlijke keuze?'; themanummer *Concilium* 4 (1986) 'Volksgodsdienst'; J. Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979.

Elders gaf ik in het kader van een overzicht van bedevaartstudies twee keer een overzicht van dit soort interpretatiemodellen zodat nu kort een balans kan worden opgemaakt.³⁷

Het is van belang bij dit overzicht te signaleren hoe verschillende modellen met name ook onze vraagstelling rond 'feestelijke' verandering raken. De 'feestelijke' veranderingen vanaf de jaren zestig worden door vele auteurs gezien en verklaard in het licht van een poging van mensen die onderworpen zijn aan processen van vervlakking, massificatie, ontzuiling en democratisering om hun identiteit te beklemtonen ten aanzien van anderen en aldus via feest en rituelen solidariteit te scheppen en enigszins het hoofd te kunnen bieden aan bedreigingen van schaalvergroting.³⁸ Op deze wijze brengt de Zweedse antropoloog / cultuurwetenschapper A. Salomonsson de opmerkelijke revitalisering van 'traditionele' (i.e. pre-industriële) cultuurelementen ter sprake:

"as a reaction against a social planning that is far too large-scaled and technocratic, a fear of a future in which the individual has lost any influence on his or her immediate surroundings and the shaping of his or her own life - a situation in which personal choice is non-existent and the individual is reduced to a counter in a game."³⁹

2.4. *Stand van zaken*

In een nadere schets van perspectieven en problemen blijkt nu o.a. bij wijze van balans het volgende:

Er is in menig opzicht sprake van een zekere *segmentisering* van het onderzoek naar feest en ritueel. De verbinding met de bredere algemene context van feest- en rituelen-onderzoek dreigt steeds vaker achterwege te blijven bij de studie van rituelen van religieuze volkscultuur. Een blik op het onderzoeksterrein van feest en ritueel in Nederland maakt voor mij duidelijk dat voor de periode na de zeventiende eeuw studie van kerkelijke en niet-kerkelijke rituelen in menig opzicht twee gescheiden onderzoekscircuits zijn

³⁷ P. Post, Onderweg. Tussentijdse notities met betrekking tot bedevaartonderzoek (zoals noot 8); J. Pieper / P. Post / M. van Uden, Beweegredenen. Sociaal-wetenschappelijke peilingen naar bedevaartmotieven (zoals noot 13).

³⁸ J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (zoals noot 10), p. 4. Zie voorts met name ook: J. Helsloot, De verspreiding van het carnaval (zoals noot 33).

³⁹ A. Salomonsson, Some thoughts on the concept of revitalization, in: *Ethnologia Scandinavica* (1984) 37.

(geworden).⁴⁰ Het loslaten van de band met het algemene feest- en rituelenonderzoek en de noodzaak tot wetenschappelijk grensverkeer signaleerde ik reeds eerder.⁴¹

Een gemeenschappelijke trek is voorts dat vrij algemeen de roep klinkt om naast en in samenhang met aandacht voor functie en context het *subject* steeds nadrukkelijker in het onderzoek te betrekken.

De in vele modellen en functie-omschrijvingen optredende uitspraken rond opbloei en veranderingen in rituele belangstelling van mensen vragen om nadere *toetsing via concrete thematiseringen*. Anders verwoord: bij het aftasten van mogelijke interpretatiemogelijkheden en/of functie-toeschrijvingen zal het vooral de taak van de onderzoeker zijn de verschillende als bepalend geachte cultuurelementen te wegen en te prioriteren. Elk interpretatiemodel zal een helder onderscheid dienen aan te brengen tussen *kernelementen* en zogenoemde bijkomende, bevorderende of begeleidendes factoren of *facilitating factors*.⁴²

- Er kan een belangrijke richting aan het gezochte interpretatiemodel worden gegeven door het veranderingsproces, dat al enkele malen werd aangeduid met 'feestelijke verandering', bij wijze van (hypo)these te verbinden met een breder cultuurproces waarin *omgaan met rituelen en omgaan met het verleden* kernelementen zijn. Op deze wijze wordt de analyse van volksreligieuze rituelen weer verbonden met de analyse van feest en ritueel.

Beide genoemde kernmomenten lichten voor mij op uit een nadere beschouwing van de hier bedoelde rituelen. Het lijkt me goed hier nu al kort in te gaan op kenmerken die ik hierbij op het oog heb en die mij er toe brengen verander(en)d omgaan met rituelen en met het verleden als kernelementen op te nemen in een interpretatiemodel.

⁴⁰ Uiteraard is er geen sprake van een totale scheiding, maar het verschil is niettemin opvallend. Vgl. voor de 17e eeuw de modelstudie van H.W. Roodenburg en voor de latere periode enerzijds de vloed aan literatuur over volksreligiositeit en anderzijds de diverse maar veel schaarsere studies m.b.t. feest en vermaak, openbaar en privaat. Vgl. H.W. Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, Hilversum 1990; A.J. Dekker, *Ausbreitung und Verbürgerlichung der niederländischen Festkultur im 19. und 20. Jahrhundert* (zoals noot 32).

⁴¹ Vgl. P. Post, *Wetenschappelijk grensverkeer tussen discipline-vorming en ont-disciplinering*, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 6 (1990) 65-81.

⁴² De term *facilitating factor* ontleen ik aan het werk van de cultureel-antropoloog J. Boissevain. Vgl. o.a. *Ritual, play and identity: Changing patterns of celebration in Maltese villages* (zoals noot 10).

2.5. Kenmerken van volksreligieuze rituelen

Aansluitend bij de in het kader van deze bijdrage kort aan bij de in de opening genoemde rituelen, kan er o.a. de volgende reeks van in het oog springende kenmerken worden gesignaleerd:

- Vele vormen van volksreligieuze rituelen kunnen zich vrij algemeen verheugen in een toenemende belangstelling. Deze interesse komt enerzijds vanuit kerkelijke hoek, maar anderzijds in toenemende mate uit niet-kerkelijke hoek. We komen hierop nog uitgebreid terug, maar nu bij een korte schets van in het oog springende kenmerken kan worden gesteld dat in deze interesse voor paraliturgie en *folklorised ritual* een liturgische en culturele zoektocht naar rituelen elkaar ontmoeten.

- Het aansprekende in rituelen van religieuze volkscultuur lijkt vooral gelegen te zijn in het *spel*-element dat hier meer dan elders (bijvoorbeeld in de 'officiële' liturgie) een plaats krijgt. Met een zekere graagte worden met name de spel-elementen omarmd: het lopen met zelfgemaakte palmpaasstokken, het rollenspel vaak ook met kostuums, het rondtrekken in een bonte stoet in Maastricht, het spel met de paarden in Muiderberg, de processie met 'hemels', erepoorten en rustaltaren, begeleid door muziekcorpsen door versierde straten.

- Het ritueel vindt (vaak ook letterlijk) plaats *op de drempel van de kerk(ruimte)*. Vanuit kerkelijk/liturgisch perspectief bezien wordt er een brug geslagen naar de 'wereld', naar het leven van alledag. Vanuit niet-kerkelijk/'algemeen cultureel' perspectief bezien komen kerkelijke, of ten dele met kerkelijke erediens verbonden, rituelen vrij moeiteloos in het belangstellingsveld, in het spoor van een toegenomen interesse in traditie, oude gebruiken e.d. Samengevat: een analyse zal altijd oog moeten hebben voor dit aspect van *festa chori, festa fori* en de daarmee noodzakelijkerwijs verbonden perspectiefwisseling.

- Op valt vervolgens de behoefte aan *uitleg en commentaar*. Het ritueel wordt toegelicht, verklaard. Vaak ook neemt het commentaar het karakter aan van een soort *legitimatie* dat in deze tijd zo'n ritueel spel plaatsvindt. Het ritueel wordt ter plekke niet alleen uitgelegd, geduid maar ook en met name verantwoord. Hoe dan ook: het ritueel spreekt dus blijkbaar niet voor zichzelf.⁴³ Er zijn verklarende inlassingen, er zijn begeleidende boekjes. Het ritueel onderscheidt zich hierdoor principieel van de 'traditionele' voorgegeven liturgie (hoewel ook daar steeds vaker uitleg en verantwoording een rol gaan spelen).

⁴³ Vgl. P. Post, Het liturgische spel: implicaties en voorwaarden vanuit omgang met symbolen, in: *Werkmap voor Liturgie* 20,3 (1986) 157-173.

- In de *legitimering* spelen nu een tweetal aspecten een dominante rol. Op de eerste plaats is er *het beroep op het verleden*. Naast een beroep op het verleden (traditie) is er wat ik maar een *nuttig of goed doel of charitatief aspect* noem. Zoals op Palmzondag de versierde palmstokken naar het bejaardenhuis worden gebracht, wordt bij de Hubertuszegening een inzameling gehouden voor een ziekenhuis in Pakistan, en is er ook in Maastricht een complex kluwen van feest en goede doelen (vgl. 'preuvenement', restauratiefonds St.-Servaaskerk).

Vanuit deze uiterst summiere beschrijving van kenmerken kunnen nu mijns inziens een tweetal *tracé's* voor nadere analyse worden gedestilleerd. Ik duidde ze reeds kort aan, en wil nu in het vervolg van mijn betoog laten zien hoe juist deze *tracé's* een bijzondere heuristische waarde bezitten. Nu wordt het grensvlak tussen cultus en cultuur betreden.

2.6. These

Laat ik dit gedeelte afsluitend en samenvattend, niet nogmaals de vraagstelling herformuleren, maar een (hypo)these formuleren waarin vraagstelling en plan-van-aanpak liggen vervat: er is de laatste twee, drie decennia sprake van een 'feestelijke' verandering. Voor een werkzaam interpretatiemodel waarin een functieomschrijving van volksreligieuze rituelen centraal staat, is het van belang twee stappen te zetten:

- a. bij het aftasten van interpretatiemogelijkheden past een scherp onderscheid tussen kernelementen en zogenoemde *facilitating factors*;
- b. een verander(en)d omgaan met rituelen, en een verander(en)d omgaan met het verleden zijn als kernelementen te beschouwen en verdienen nader onderzoek dat vooral gericht is op hun onderlinge samenhang.

3. Drie functieclusters

De in deze these vervat liggende perspectieven wil ik, uiteengelegd over een drietal clusters, nader presenteren en voor discussie aanbieden. Die clusters of - wanneer we het in het spoor van het diagram van Scribner in een beeld vatten (zie boven schema 1) - elkaar ten dele overlappende cirkels bewegen zich aan weerskanten van een scheidslijn die ik zou willen voorstellen tussen *primair religieuze 'culturele' functies* en *primair niet-religieuze culturele functies*. (Zie schema 2)

De drie cirkels verbeelden de drie voorgestelde functieclusters in hun onderlinge samenhang. Het model van de drie cirkels is een werkmodel, de omschrijvingen worden gedragen door een reeks van attenderende termen. Er mag niet uit worden gelezen dat christelijke liturgie zich conceptueel zou onttrekken aan de wereld van rituelen of cultuur. Het gaat ons erom een

model aan te reiken met behulp waarvan de 'feestelijke' verandering kan worden geïnterpreteerd en volksreligieuze rituelen inhoudelijk kunnen worden geanalyseerd op functie en betekenis.

Het beeld van de cirkels ontleen ik enerzijds aan een al genoemd essay van R.W. Scribner waarin hij met behulp van rollende cirkels inzicht probeert te geven in verhouding van liturgie en 'volkse' rituelen ten tijde van de Reformatie in Duitsland⁴⁴; anderzijds sluit ik aan bij onderzoeken naar motieven van bedevaartgangers, waarbij verschillende op het spoor gekomen motievenclusters ook via cirkels werden weergegeven (zie schema 3).⁴⁵ Belangrijk is er hier op te wijzen dat er ten opzichte van Scribner naast een zekere analogie sprake is van een principieel onderscheid. Voor Scribner verbeelden de cirkels op de eerste plaats verschillende typen van rituelen in hun onderlinge samenhang (zie boven, schema 1), terwijl bij ons niet zo zeer deze descriptieve kant op de voorgrond staat, alswel de interpretatieve kant van motieven en functies.

Wat mij nu opvalt in het tot op heden verrichte onderzoek naar volksreligieuze rituelen, is het feit dat men zich in heden en verleden toch vooral richtte op de eerstgenoemde religieuze, 'cultuele' kant van het verschijnsel. Ook de beweegreden 'niet-religieus' vond steeds primair het religieuze motief als ijkpunt. Lopend onderzoek maakte mij evenwel steeds duidelijker dat zich zeker in de laatste drie decennia naast de traditionele, religieuze functiecluster, twee andere clusters profileren, die behalve op het 'cultuele' rituele vlak vooral ook op het culturele vlak liggen. Ik beweer niet dat deze clusters geheel nieuw zijn of specifiek zijn voor de laatste decennia, alswel dat ze op een andere meer geprononceerde wijze naar voren treden. Ik ben van mening dat de verhouding van de cirkels vroeger een andere was. Deze drie rollende cirkels wil ik hier in alle voorlopigheid presenteren. Hierbij concentreer ik mij op de derde cirkel; de andere twee stip ik slechts kort aan.

3.1. De traditionele christelijke, religieuze, 'cultuele' cluster (Trefwoorden: (para)liturgie, devotie, vroomheid)

Dit is de cirkel waarop vanouds het onderzoek binnen het gangbare theologische curriculum zich richt (voorzover daar rituelen van religieuze volkscultuur tenminste in het onderzoeksvizier komen). Ik denk dan aan de

⁴⁴ R.W. Scribner, *Ritual and popular religion in Catholic Germany at the time of the Reformation* (zoals noot 18), sp. fig. a op p. 28 en fig. b en c op p. 45.

⁴⁵ Zie samenvattend met schema: J. Pieper / P. Post / M. van Uden, *Beweegredenen. Sociaal-wetenschappelijke peilingen naar bedevaartmotieven* (zoals noot 13).

onderscheiden theologische subdisciplines als liturgiewetenschap, sacramenttheologie, pastoraal- of praktische theologie, katechetiek (steeds ongeacht methodische benadering, vgl. bijvoorbeeld semiotische benadering, empirische liturgiek, empirische theologie e.d.), maar ook aan de godsdienstwetenschap en de sociaal-wetenschappelijk georiënteerde disciplines als godsdienst-sociologie en godsdienstpsychologie. Ik wijs in dit verband wederom op de rijke stroom van literatuur sedert het debat rond volksreligiositeit zoals dat werd aangezwengeld vanuit Latijns-Amerika en Frankrijk.⁴⁶

Bij wijze van voorbeeld van de primair op deze cirkel gerichte aanpak noem ik het VF-onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Theologie en Pastoraat *Christelijke bedevaart: verschijningsvorm, functies en pastoraal-theologische implicaties van een volksreligieus fenomeen*. Een aantal van de boven bij de probleemstelling verwoorde wensen en verlangens zijn in dit programma verwerkt. De functie-vraag staat er in nauwe samenhang met aandacht voor subject en context ten volle centraal. Maar als men nu bijvoorbeeld de kwalitatieve en kwantitatieve sociaal-wetenschappelijke peilingen naar profiel en beweegredenen van de bedevaartgangers nader beziet, vormt de hier bedoelde traditionele liturgische functiecluster het primaire referentiekader. De niet-religieuze beweegredenen vormen een afgeleide van dit traditionele kader en scoren overigens relatief laag. Voor een nadere uitwerking verwijs ik naar een onlangs gepubliceerd samenvattend overzicht van onderzoek naar de beweegredenen van georganiseerde Nederlandse bedevaartgangers, jong en oud, naar Wittem, Banneux en Lourdes.⁴⁷ Een synthetiserende factoranalyse biedt een beeld dat ik ook in andere *surveys* meen te mogen herkennen. Ik geef hier ter andere aanduiding het schema van de gevonden motieven weer waarbij ik slechts aantekenen dat de grootte der cirkels de erboven opgesomde percentages verbeelden; bovendien wijs ik er nog op dat de plaatsing van de cirkels niet toevallig is maar enerzijds de plaats ten opzichte van de scheidslijn religieus/niet-religieus aanduidt, en anderzijds iets tot uitdrukking brengt van de onderlinge verhoudingen van de diverse motieven. (Zie schema 3⁴⁸)

Voor alle duidelijkheid past hier tenslotte een korte notitie ten aanzien van de analogie van deze eerste cirkel met de drie cirkels in het diagram van

⁴⁶ Zie het beredeneerde literatuuroverzicht samengesteld door F. Spiertz in: A. Blijlevens e.a., *Volksreligiositeit* (zoals noot 35).

⁴⁷ J. Pieper / P. Post / M. van Uden, *Beweegredenen. Sociaal-wetenschappelijke peilingen naar bedevaartmotieven* (zoals noot 13).

⁴⁸ Genomen uit: *Ibidem* (zoals noot 13), p. 198.

Scribner (schema 1). Er is met name voor deze eerste cluster van functies geen volkomen en dwingende analogie; deze cluster valt geenszins ten volle samen met de eerste cirkel van Scribner (*liturgy*). Dit functiecluster kan zowel van toepassing zijn op rituelen van de officiële hoofdstroom (*liturgy*) als op paraliturgie (*functiones sacrae*) en *folklorised ritual*. Wel is er sprake van een zekere analogie tussen beide diagrammen: dit functiecluster lijkt het meest van toepassing bij Scribners *liturgy*-cirkel en het minst bij diens *folklorised ritual*. Ook voor de volgende twee cirkels dient men in het oog te houden dat het bij schema 1 en 2 gaat om ongelijksoortige grootheden: in het eerste geval betreft het typen van rituelen, in het tweede typen van functies.

3.2. De rituele functiecluster (Trefwoorden: feest, ritueel, rite en symbool, spel)
Steeds meer kan nu worden onderkend dat cirkel 1 slechts een zeer bepaald segment van functies van volksreligieuze rituelen in beeld brengt. Toegepast op het aangehaalde bedevaartonderzoek en de daar centraal staande analyse van de motieven, komt slechts (hoewel 'slechts'...?) de georganiseerde, dat wil zeggen, 'cultureel', christelijk-religieus-vierend gerichte bedevaartganger in beeld. Door de keuze van de populatie te beperken, is ook de aard van de bewegredenen en functies beperkt. Ook de niet-religieuze motivatie is uiteindelijk toch via deze 'cultureel' religieuze invalshoek ingebracht (nieuws-gierigheid, recreatieve motivatie e.d.). Niet in beeld kwam de niet-georganiseerde pelgrim. De opzet van de vragenlijsten, de opzet van de diepte-interviews waren grotendeels geënt op de traditionele liturgische functiecluster. Dit zegt uiteraard niets over deze sociaal-wetenschappelijke methode als zodanig, het is eigen aan elk vragenlijst- en interviewonderzoek dat de gestelde vragen richtinggevend zijn voor de output. Vooruitlopend op de beide andere cirkels kan de hier geformuleerde relativisering dan ook gelezen worden als een uitdaging om andere functie-omschrijvingen eveneens via deze methode te toetsen. De door ons voorgestelde verandering en verbreding van het onderzoeksontwerp zal in concreet te starten onderzoek vertaald dienen te worden en zeker ook uitgewerkt dienen te worden in nieuwe vragenlijsten en nieuwe interviews.

De tweede cirkel behoeft slechts een beperkte uitleg en toelichting. In eerste instantie kan worden teruggevallen op het rijk gevulde dossier van studies over rit en symbolen. Het belang van reflectie op het terrein van rit en symbolen wordt in kringen van de liturgiewetenschap reeds geruime tijd onderkend, en met name allerlei pastoraalliturgische inspanningen richten zich de laatste decennia juist op dit aspect.⁴⁹ Voorts is juist hier een zeer

⁴⁹ Vgl. de literatuur genoemd in noot 15.

intensief en vruchtbaar grensverkeer van tal van takken van wetenschap te zien. Dit grensverkeer vertaalt zich als het ware direct in de overlap van de tweede met de eerste cirkel.

De tweede cirkel onderscheidt zich evenwel ook (en mijns inziens in toenemende mate) van de eerste cirkel. Hier wordt een eigen invalshoek beoogd, een minder specifiek christelijk ingevulde invalshoek; het betreft hier functies die rituelen van religieuze volkscultuur bezitten *omdat* het rituelen zijn.

Rituelen van religieuze volkscultuur lijken te delen in een nieuwe gevoeligheid voor riten en symbolen. Er lijkt sprake van een vrij diffuse hang en hunkering naar spel en beeld, naar rite en symbool. Of de situatie op en/of buiten de drempel van de kerk ten volle spoort met die binnen de kerk, kan en wil ik hier niet beoordelen. Ik beperk me hier met name tot het terrein van *festa chori, festa fori*. Het algemene beeld is dan redelijk bekend. Aangereikte en voorgeschreven, vastliggende rituele vormen voldoen blijkbaar niet meer; andere vormen, en dan met name die weer uit de 'traditie' tevoorschijn gehaald zijn, of ook *invented traditions* (straks meer hierover) vullen een ontstane leegte, komen tegemoet aan een behoefte. Er worden nieuwe passende vormen gezocht omdat oude vormen niet meer bruikbaar zijn, of niet meer aan de gestelde eisen kunnen worden aangepast. In dit opzicht hangt de geschetste populariteit van rite en symbool ten nauwste samen met een crisis van het ritueel. Doorslaggevend is aldus het aspect van nieuwhed en frisheid van het ritueel. Men zoekt naarstig naar sprekende beelden en riten, maar vindt die zelden, of komt steeds uit bij dezelfde dragende symbolen. Teruggrijpen op 'volksgebruiken' lijkt nieuwe rituelen mogelijkheden te bieden, rituelen die - en dat is van belang voor hen die vanuit kerkelijk perspectief op zoek zijn - bovendien al dan niet terecht in een christelijk verleden verankerd worden.

Hier past nu een nader toezien. Allerlei elementen spelen hier hun functionele rol. Ik doel dan niet op de vaak geopperde zeer algemene functies van het réveil van rituelen als een tegemoetkomen aan het zoeken naar zin, samenhang en bestemming, neen alvorens tot dit soort diagnoses te komen zal het feitelijk functioneren van de rituelen in kwestie moeten worden onderzocht. Ik verwijs dan ook naar de kenmerken van volksreligieuze rituelen die we eerder kort opsomden.

In het verband van deze bijdrage wil ik deze tweede cirkel nu met name belichten via drie aspecten die nauw aansluiten bij de genoemde reeks van rituele kenmerken. We treden hiermee mijns inziens ten dele buiten de eerste traditionele cirkel van liturgie en vroomheid; hier in een veranderd omgaan met rituelen, met riten en symbolen, zijn we, zo meen ik, een

functiecluster op het spoor die voor een belangrijk deel verantwoordelijk is voor wat we 'feestelijke' verandering noemden en waarin volksreligieuze rituelen zo'n belangrijke plaats in lijken te nemen.

Communitas / structuur, spel / ritueel

Allereerst is er het algemene veld dat is gekoppeld aan de werking of functie van rituelen. Hier treden dan de elementen van gemeenschap, spel en ritueel naar voren, elementen die kort verbonden kunnen worden met belangrijke inzichten hieromtrent vooral gevormd in de antropologie. V. Turner benadrukte in vele studies het interactieproces tussen een geïmproviseerde en spontane *communitas* en een meer georganiseerd vastliggend geheel. In directe samenhang hiermee moet men een ander begrippenpaar zien, namelijk dat van spel en ritueel (*ritual* vs. *play*). Spel staat dan aan de kant van de spontane *communitas*. Spel laat vierenden ontsnappen aan vastliggende regels en normen, in spelvormen laat men zich gaan, men doet alsof (*let us pretend..*). *Playful celebrations* creëren een door Turner genoemd

"existential or spontaneous communitas: 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."⁵⁰

In velerlei opzicht introduceren spelelementen kritische noties: er wordt op een ludieke wijze commentaar geleverd op de bestaande sociale (religieuze) orde, en daardoor wordt weer een bijdrage geleverd aan een gevoel van identiteit en saamhorigheid. Juist rond het thema van spel, cultus en cultuur zijn in het spoor van o.a. Huizinga's *Homo ludens* interessante cultuurwetenschappelijke studies voorhanden.⁵¹ Maar naast dit spelelement is er in de viering het rituele, het georganiseerde aspect: de regels, het scenario, het vastliggende. Het speelse, ludieke buigt zich na verloop van tijd al snel om in orde en reglementen, in rubrieken en voorgeschreven codes.

⁵⁰ V. Turner, *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca / London 1974, 169. Zie ook: Id. (ed.), *Celebration: Studies in festivity and ritual*, Washington 1982; V. Turner / E. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture*, Oxford 1978; vgl. ook: V. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, London 1969; J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (zoals noot 10); Id., *Ritual, play and identity: Changing patterns of celebration in Maltese villages* (zoals noot 10).

⁵¹ J. Huizinga, *Homo ludens*, Haarlem 1938; J. Siemerink, Vorming van vrijwilligers in liturgisch voorgaan, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 6 (1990) 91-101 en de daar operationeeliseerde 'spelliteratuur' van K. Burke en E. Goffman. (litt. op p. 101).

Bij rituelen is er nu steeds sprake van een cyclisch proces waarin men bedoeld interactieproces van *communitas/structure*, spel/ritueel kan ontdekken:

*Communitas and structure are indisseparably related in socio-cultural processes (...). There may be a continuous cycle of communitas / structure / communitas, etc. (...). These processes can coexist and modify one another continuously over time in the ritual field.⁵²

Deze gedachten zijn gemeengoed geworden. Lukken verwoordt ze herhaaldelijk in zijn antropologische beschouwingen ten aanzien van christelijke liturgie. Toch zou ik voor een nadere aanduiding van deze tweede functiecluster met name het genoemde spelelement nog eens naar voren willen halen. In aansluiting op observaties van Boissevain kan nu de navolgende tendens worden opgemerkt.⁵³ Vieringen die gekenmerkt worden door *ritual* worden minder aantrekkelijk en nemen af. Dat is bijvoorbeeld de traditionele kerkelijke rituele hoofdstroom. Vieringen daarentegen die plaats bieden aan spelelementen (*play*) mogen zich in een groeiende populariteit verheugen. Dit zijn o.a. de volksreligieuze rituelen. Hier krijgen theatrale aspecten, kostuums, muziek en dans, een plaats. Bovendien kan het individu hier 'optreden', zich begeven op een *public level*. Kortom: rituelen met een hoog 'spelgehalte' komen tegemoet aan vrij algemeen rituele verlangens van mensen.

De nu volgende twee andere aspecten zijn te beschouwen als een soort van kanttekeningen bij het centrale algemene aspect van spel en ritueel. Zowel de behoefte aan legitimatie van het gespeelde spel, als de verhouding actant en toeschouwer bij de viering, zijn te zien als signalen dat de omarming van het rituele spelen geenszins kan geschieden volgens het ideale scenario van Turner. In dit opzicht manifesteert zich ook een zekere crisis waarin het ritueel zich bevindt.

De legitimatie

Ook het al eerder genoemde aspect van de legitimatie raakt het veranderde omgaan met rituelen, hoewel indirect. De behoefte om naast uitleg en commentaar aan het ritueel een nuttige functie of charitatieve doelstelling te koppelen raakt eveneens de 'relevantie' van liturgie. Van liturgiewetenschappelijke kant is erop gewezen hoe juist dit zoeken naar legitimatie en relevantie een kenmerk is van een vervreemding van feest en ritueel: men

⁵² V. Turner / E. Turner, *Image and pilgrimage* (zoals noot 50), p. 252.

⁵³ Zie de beide in noot 10 genoemde studies.

heeft er steeds meer moeite mee zich er bij neer te leggen dat een feest gratuiet is, geen direct 'nut' heeft of behoeft te hebben.⁵⁴

Vierders en publiek

Eenzelfde soort signaal dat ondanks de introductie of omarming van het spelmoment het wezen van het rituele spel zelf niet probleemloos aan de orde komt, blijkt uit het rollenspel, meer in het bijzonder uit de rolverdeling. Er zijn niet alleen vierders, maar ook en vooral toeschouwers waarmee - en daar schuilt volgens mij het nieuwe - in het spel ten volle rekening wordt gehouden. Het spelen van het rituele spel verraadt dit op tal van onderdelen: er is, zoals gezegd, behoefte aan commentaar, alles wordt uitgelegd en geduid. Het ritueel wordt 'niet echt gevierd', maar als het ware opgevoerd voor een publiek.⁵⁵

Boissevain laat via drie Nederlandse voorbeelden zien hoe 'nieuwe feesten' in belangrijke mate juist scharnieren rond het voorhanden zijn van publiek.⁵⁶ Het 'slagen' van een feest is in belangrijke mate afhankelijk van de aantrekkingskracht op buitenstaanders: het publiek. De feesten worden opgenomen in een toeristisch aanbod zoals dat al vele jaren het geval is met paasgebruiken in het oosten van ons land (vgl. het paasvuur). Voor een belangrijk deel lijkt mij dit ook te gelden voor de rituelen die we in deze bijdrage centraal stellen.

3.3. De culturele of historiserende functiecluster (Trefwoorden: traditie, verleden, gebruik, cultuur)

Een volgende relatief onopgemerkte en nieuw naar voren tredend functie-, of ook motievencluster verwijdt zich nog meer van de traditionele religieuze, liturgische functiecluster en scharniert rond de *omgang met het verleden*. Deze verwijdering of afstand van het primair christelijk/liturgische functiecluster blijkt denk ik ook uit het feit dat dit cluster met name vanuit buitenkerkelijk perspectief van toepassing is. Indirect sluit het overigens enigszins aan bij bepaalde uitwerkingen van het eerder genoemde reactiemodel, en vinden we elementen ervan terug in (een nauwe samenhang met) bepaalde uitwerkingen van de geschetste aandacht voor rituelen, riten en symbolen.

⁵⁴ Vgl. de inleidende essays in: A. Blijlevens (red.), *Gelegenheidsverkundiging: Feest*, = UTP-Studie 9, Averbode / Apeldoorn 1988.

⁵⁵ P. Post, Het liturgische spel (zoals noot 43).

⁵⁶ J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (zoals noot 10).

Kort gezegd wordt het volksreligieuze ritueel naast het hoge 'spelgehalte' met name ook omarmd, gekoesterd, of in ere hersteld vanwege het verhalde of expliciete beroep dat men op het verleden doet. Hier zou ik willen spreken van een primair culturele functie.

Dit aspect van een veranderde omgang met het verleden in onze cultuur is heuristisch uiterst belangrijk, maar stelt ons tegelijk voor een aantal problemen. Deze cluster van functies ten aanzien van volksreligieuze rituelen is immers wel in algemene zin aan te geven en met reeksen van voorbeelden te adstrueren, maar veel moeilijker precies te omschrijven. Er blijken dan over de volle breedte van de cultuurwetenschappen nauwelijks punten van houvast te vinden te zijn voor een nadere uitwerking van dit aspect van 'feestelijke' verandering. Dit in tegenstelling tot het boven behandelde rituele functiecluster. De sociale wetenschappen en volkskunde bieden niettemin enig materiaal. Empirisch onderzoek dat dit aspect in *surveys* of *pilotstudies* heeft betrokken is, op een enkele uitzondering na, bij mijn weten niet voorhanden. Hier volgen daarom slechts enige fragmentarische notities, die met name ook mijn eigen speurtocht naar een preciese uitwerking van dit aspect weerspiegelen. Een speurtocht waarbij allereerst de begrippen *invention of tradition*, historisering, folklorisme en musicalisering van de cultuur het richtsnoer vormen. Termen die elk ontwikkeld werden in een zeer specifiek wetenschappelijke context en die tot op heden nauwelijks met elkaar verbonden werden.

3.3.1. *Invention of tradition*

Een eerste belangrijke impuls voor een nadere uitwerking van de hier bedoelde cluster van functies ontleen ik aan een model ontwikkeld op het grensvlak van sociale wetenschappen (sociologie, antropologie), volkskunde en geschiedwetenschap. Het model wordt meestal in Engelse terminologie als *invention of tradition* aangeduid.⁵⁷

Op de verbanden met het al langer binnen de volkskunde in omloop zijnde begrip 'folklorisme' of 'fakelore' ga ik in dit verband niet in; via P. Assion kom ik er straks op terug. Er kan in dit stadium mee worden volstaan op te merken dat er een enge verwantschap tussen beide werkmodellen bestaat, een verwantschap die helaas slechts weinig wordt onderkend.⁵⁸ Ik zou

⁵⁷ Zie E. Hobsbawm / T. Ranger (edd.), *The invention of tradition, = Past and Present Publications*, Cambridge 1983; daarin met name: E. Hobsbawm, *Introduction: inventing traditions*, pp. 1-14.

⁵⁸ Voor de discussie over folklorisme in de volkskunde, zie samenvattend: A.C. Bimmer, *Brauchforschung*, in R.W. Brednich (Hg.), *Grundriß der Volkskunde*, Berlin 1988, pp. 321-323 met litt. op pp. 326-328.

daarom willen voorstellen het begrip *invention of tradition(s)* ruim en open te hanteren.

Preciese omschrijvingen van wat er nu wel en niet onder valt zijn er nauwelijks; het beste is het te beschouwen als een attenderend begrip, het stelt ons in staat bepaalde aspecten van rituele handelingen in het vizier te krijgen en nader te analyseren. Ik hanteer het bij voorkeur dan ook ruim: het kan gaan om geheel nieuw ontworpen tradities (zoals de nationaal-socialistische rituelen die de suggestie in zich droegen terug te gaan op een Germaans verleden), maar ook om een opnemen en aanpassen van oude instituties in een nieuwe context voor een nieuw doel.

Invention of tradition(s) veronderstelt dat bepaalde handelingen of ritueel gedrag worden bepaald door openlijk of stilzwijgend geaccepteerde regels, dat er steeds herhaling beoogd wordt en dat er een continuïteit met het verleden wordt verondersteld of gesuggereerd. Dit laatste aspect, het beroep op traditie en verleden en daarmee op continuïteit, is fundamenteel in het model, want feitelijk is er geen sprake van een band met het verleden (of slechts van een verbroken of onderbroken band).

Kenmerk van *invented tradition(s)* is derhalve dat het verleden fungeert als een legitimatie voor actueel gedrag; de suggestie van continuïteit, van traditie is verzonnen, er wordt op een geraffineerde wijze leentjebuur gespeeld in het verleden.

Beziet men nu met dit model de rituele (i.e. volksreligieuze) praktijk in ons land, dan blijkt op tal van plaatsen dit verzonnen verleden een rol te spelen. Ik denk dan niet alleen aan allerlei heiligenbeelden, kerkjes, putten, wegkruisen die in toelichtende en verklarende boekjes en folders worden teruggeplaatst in een ver (meestal Germaans) verleden, maar ook aan feest en ritueel over de volle breedte, publick en privaat, kerkelijk en niet-kerkelijk, liturgisch en paraliturgisch. Ik denk aan de kinderen die op Palmzondag de processie met de palmen 'presenteren' met versierde palmstokken (die na afloop worden afgeleverd in het plaatselijke bejaarden-tehuis), aan Sint Maarten die optreedt in kinder- en gezinsdiensten, aan de zegening van de mangepaarden in Muiderberg, aan braderieën, historische dagen etc. en de verbindingen die men daarbij expliciet of impliciet met het verleden legt.

Via dit model krijgt men een beter zicht niet alleen op bepaalde aspecten van ontstaan en vormgeving van rituelen, maar ook op functies en waarden ervan.

Toch suggereert het model grotere geldingskracht dan het feitelijk blijkt te bezitten. Allereerst is er zelden sprake van '*invention*'. Vervolgens is de verklarende kracht van het model zondermeer gering te noemen. Feitelijke bewegredenen van dit hanteren van een beroep op het verleden komen nauwelijks in het vizier. Vruchtbare toepassingen van dit model op concrete

rituelen met een zekere mate van analyse van drijfveren liggen steeds op het politieke terrein, op het terrein van wat we *civil religion* zijn gaan noemen, of treft men aan in studies die vervolgens een eigen functie-analyse van dit specifieke omgaan met het gemutileerde verleden doorvoeren. Dit laatste deed onlangs P. Raedts in een boeiende schets van het gebruik van het gewaad van de middeleeuwen door de rooms-katholieke kerk in de negentiende eeuw. *Invented tradition* vormde hier eigenlijk slechts een aanleiding voor een analyse van een kerkelijke vernieuwingsstrategie waarin overigens ook bepaalde delen van religieuze volkscultuur een belangrijke rol spelen.⁵⁹ Voor een uitwerking van deze op een bepaalde omgang met de op het verleden gerichte cluster van functies vond ik elders houvast.

3.3.2. *Historisering of musealisering van de cultuur*

Omgaan met het verleden in de laatste decennia is in een aantal takken van de cultuurwetenschappen centraal gesteld via historisering of musealisering van cultuur. Dit gedachtengoed stamt vooral uit Duitsland en komt de laatste tijd vooral via de reflectie over de functie van musea in ons land steeds meer ter sprake.

'Historisering' heeft voor zover ik het kan nagaan de oudste papieren. H. Gerndt gaf ooit in zijn Habilitationsschrift een treffende omschrijving van het begrip:

"Historisierung ist ein langer Prozeß. Im 19. Jahrhundert schwoll er mächtig an und erfaßte immer breitere Bevölkerungsschichten. Das Interesse für die eigene Vergangenheit wuchs und mit ihm die Faszination einer im fernen Nebel der Geschichte sich verlierenden Ahnenreihe. Nur unvollkommen konnte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine mehr am Faktischen orientierte Betrachtungsweise der Positivisten Sehnsüchte nach historischer Verankerung auf den Bereich realer Einsichtsmöglichkeiten beschränken. Diese Haltung verdeckte zwar zeitweilig den Wunsch, das Selbstverständnis aus kaum greifbarer geschichtlicher Überlieferung zu nähren, aber sie hat ihn nicht auslöschen können. Eine latente Bereitschaft für solche Gedanken blieb."⁶⁰

Deze latente onderstroom bracht o.a. het begrip volop binnen in het debat in de (Duitse) volkskunde rond continuïteit en verandering, en koppelde het

⁵⁹ P. Raedts, *De christelijke Middeleeuwen: ontstaan en gebruik van een mythe*, in: *Toespraken Academische zitting 1990*, Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, Utrecht 1990, pp. 17-30; zie ook een enigszins omgewerkte versie met rijkere annotatie: id., *De christelijke middeleeuwen als mythe*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 30,2 (1990) 146-158.

⁶⁰ H. Gerndt, *Vierbergelauf* (zoals noot 12), p. 101.

later aan het genoemde begrip 'folklorisme' en verkenningen rond het begrip *Heimat*.⁶¹

Een zeer bepaalde en voor ons doel zeer relevante toespassing vond dit gedachtengoed in bepaalde kringen van cultuurfilosofen, -sociologen en museologen. Een goede introductie biedt hier, naast een zeer algemeen overzicht van D. Elshout, J. Vaessen.⁶²

In een dissertatie gaf Vaessen (de huidige directeur van het verzelfstandigde Nederlands Openluchtmuseum te Arnhem) een kort overzicht van begrippen als 'muscaliteit van cultuur', 'museale cultuur' en 'historisering', waarbij hij studies van H. Lübke, A. Peperzak en A.C. Zijdeveld samenbracht.

Centraal staan de alom te signaleren brede belangstelling voor en betrokkenheid bij behoud en koesteren van natuur en cultuuroord die hun oorspronkelijke functie verloren heeft. Reeds lang verloren dorpspompen en -putten worden door comités in ere hersteld, wegkruisen geadopteerd, historische kringen met vaak eigen periodiek kent ieder zich respecterend dorp of gehucht - ik kom daar straks nog op terug -, er verschijnen groots opgezette jubileumboeken voor harmonieën en fanfares, je eet geen asperges, maar 'voegt je in een eeuwenoude culinaire zuid-Nederlandse traditie', de enorme hausse in nieuwe musea en tentoonstellingsprojecten, de hunkering naar een geïdealiseerd verleden en de daaruit sprekende nostalgie: dit alles, zeker ook geplaatst in een context van toegenomen vrije tijd en mobiliteit, geeft dit proces van musealisering en historisering handen en voeten.

Met name wordt door de genoemde auteurs gewezen op de geweldige explosie van musea, een groei die vooral inzette na ca. 1965/1970 met de sterkste groei in het segment van de zogenaamde niet-kunstmusea waaronder

⁶¹ Vgl. samenvattend met rijke litt. opgave: H.-G. Wehling (Hg.), *Heimat heute*, Stuttgart 1984 (zoals noot 14). Zie voorts ook relevante literatuur aangaande folklorisme en nostalgie in musea: A. Lühning, *Museum und Antikshop: Lieferanten für Heimat?*, in: K. Kostlin / H. Bausinger (Hg.), *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*, = 22. *Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel*, Neumünster 1980, pp. 123-134; H. Overduin, *Nostalgie in musopia*; de betekenis van nostalgie in het museum, in: *Neerlands Volksleven* 33 (1983) 385-399; R. Bendix, *Tourism and cultural display: Inventing traditions for whom?*, in: *Journal of American Folklore* 102 (1989) 131-146.

⁶² Een goed overzicht met litt. bieden: J. Vaessen, *Musea in een museale cultuur. De problematische legitiemering van het kunstmuseum*, Zeist 1986; H. Lübke, *Der Fortschritt und das Museum*, in: F. Rodi (Hg.), *Dilthey Jahrbuch* 1, Göttingen 1983, pp. 39-56; D. Elshout, *Musealisering van de cultuur: het museum als geheugen*, in: *Kunst en beleid in Nederland 4*, Amsterdam 1990, serie: *Boekmanstudies*, pp. 35-55. Zie ook de literatuur genoemd in: J. Kerkhoven (samenstelling) / P. Post (redactie), *Museum en volkskunde: een literatuurgedis*, Amsterdam 1991 (in voorbereiding).

men ook en vooral de cultuurhistorische musea rekent. Inmiddels kent ons land meer dan 875 museuminstellingen en de groei is er bepaald nog niet uit! Vanuit lopend onderzoek op het P.J. Meertens-Instituut kan bovendien in dit verband gewezen worden op de enorme 'boom' in lokale en regionale historische verenigingen, elk met een eigen tijdschrift en een bont scala van activiteiten. Wanneer men de periodieken van deze verenigingen als uitgangspunt neemt kan er vanaf de jaren zestig een buitengewone stijging van nieuwe tijdschriften worden gesignaleerd.⁶³ (Zie schema 4)

Het is ook al lang niet meer zo dat dit soort musealisering van cultuur zich beperkt tot de glazen wanden van een vitrine, geenszins: klederdracht wordt volop gedragen, verdwenen dialecten worden weer gekoesterd en ingestudeerd, oude auto's opgeknapt en op zonnige zondagmiddagen wordt erin getoerd, oude ambachten worden uitgeoefend, oude fruitrassen herkweekt, verkocht en gegeten, oude traditionele bieren worden op oude ambachtelijke wijze gebrouwen, verkocht en gedronken, gerestaureerde panden weer (her)gebruikt. Ook worden ommegangen en bedevaarten en andere volksreligieuze rituelen bijgewoond, bekeken, gelopen maar 'liturgisch gevierd'? Neen, niet altijd zou ik zeggen.

Vandaar mijn voorstel een grens te trekken tussen het een en ander, en vandaar dat ik deze derde cirkel ondanks overlap voornamelijk rechts van de scheidslijn tussen cultus en cultuur plaats. Er is een verschil, er loopt hier ergens een grens tussen cultus en cultuur.

In het spoor van Lübke ziet Vaessen hier als bepalend element een veranderd historisch besef. Deze muscalisering of historisering (die vaak zeer a-historische trekjes vertoont) van natuur en cultuur wordt gezien als een compenserende beweging; de grootschalige bedreiging van natuur en cultuur roept deze reactie van betrokkenheid op. Musecalisering is aldus de onvermijdelijke pendant van modernisering. Dit moderniseringsproces omvat nu ook niet alleen bedreiging en vernietiging van natuur en cultuur, maar ook en met name het tempo waarin geschiedenis wordt geschreven. Veranderingen gaan steeds sneller, historische periodes worden steeds korter, voorwerpen, rituelen en daarin besloten liggende taal- en symboolhandelingen verliezen steeds sneller hun oorspronkelijke functie en worden steeds sneller tot een relict. Maar er is bij mensen een grens aan het verdragen van dit veranderingstempo; door zich op het verleden te richten, door tradities in ere te houden, te herstellen of te verzinnen, creëert men een compensatie

⁶³ Gegevens ontleend aan het onderzoeksproject *Thema's en trends in periodieken van lokale en regionale heemkundige en/of historische kringen* dat in 1990 werd uitgevoerd op de afdeling volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut door E. Happe. De onderzoeksresultaten zullen in 1992 beschikbaar komen.

voor dit moderniseringsproces en het identiteitsverlies dat optreedt wanneer banden met het verleden te snel en te onverbiddelijk worden doorgesneden. Hier wil ik er slechts op wijzen hoe relevant dit soort cultuurwetenschappelijke reflecties zijn voor ons thema.

Voor een nadere analyse van onze derde functiecluster acht ik dit gedachten-goed, dit geopperde proces van historisering en musealisering en de daarmee verbonden hang naar continuïteit en houvast van groot belang. Het stelt ons in staat de culturele belangstelling voor volksreligieuze rituelen te onderscheiden van de traditioneel 'culturele' religieuze drijfveren. Maar ook hier blijft het 'verklarende gehalte', de 'verklarende potentie' gering.

Samengevat: het is allemaal wel erg algemeen, biedt wel enige richting voor een verklaring, maar blijft een schets van feitelijke functie(s), context en drijfveren schuldig. Het interpreterend aanbod is toch vooral gelegen in de veronderstelde 'compenserende praxis'. Het is bovendien een theorie die culturele processen presenteert als neutraal: alles drijvend op de natuurwet van de Vooruitgang waarvan de burger de speelbal is en waaraan hij/zij het hoofd tracht te bieden via compenserende praktijken. Deze geringe toepasbaarheid op ons vraagstuk van 'feestelijke' verandering en de functie van verander(en)de rituelen wordt met name ook in de hand gewerkt door het feit dat de genoemde auteurs als Lübke en Vaessen zich in eerste instantie beperken tot een algemene cultuuranalyse. Bovendien wordt deze algemene schets vooral geïllustreerd via de belangstelling voor objecten en de functie van musea.

Voor ons geeft het historiserings- of musealiseringbegrip allereerst in algemene zin handen en voeten aan de derde cirkel, aan de bedoelde culturele functiecluster. Een volgende stap kan nu zijn deze culturele belangstelling nader te bezien op functie(s) en daartoe in eerste instantie te verbinden met onze rituele thematisering (volksreligieuze rituelen) en met reeds genoemde aspecten van de tweede cluster rond rituelen en symbolen. Dit spoor naar een meer rituele uitwerking en toepassing van deze culturele musealisering wordt op verschillende manieren gewezen.

De door ons bedoelde verbinding met volksreligieuze rituelen wordt ten volle gelegd door Assion die in de context van de Duitse volkskunde historisering en musealisering van de cultuur weet te koppelen aan het vruchtbare debat rond folklorisme.

3.3.3 De nuanceringen van P. Assion

In aansluiting op gedachtengoed van Lübbe en het in de volkskunde bekende debat over *Folklorismus* reikt Assion in mijn ogen enige interessante elementen aan die ons verder brengen.⁶⁴ Enige krachtlijnen van diens betoog mogen hier volstaan.

Assion signaleert dat dit proces van historisering (dat vaak uitmondt in een zogenaemde 'folkloristische' oplossing) niet primair aan objecten van materiële cultuur te koppelen is, maar ook en met name aan rituelen. Er wordt via jaarlijks terugkerende rituelen en feesten vorm gegeven aan die hang naar verleden; aldus worden cultuurreprises ritueel veiliggesteld.

Vanuit deze optiek wordt een onderscheid in functies duidelijk. Naast of misschien zelfs in plaats van de traditionele 'culturele' functiecluster, en ook naast de op rituele vernieuwing gerichte cluster, worden rituelen nu (i.e. de laatste decennia) nu fundamenteel nieuw gemotiveerd. Assion treft dit bijvoorbeeld aan bij de kleinere lokale bedevaarten, of bij deelname aan grote tochten vanuit een bepaalde gemeenschap of parochie. Maar ook de door ons aangehaalde rituelen in Laren, Maastricht en Muiderberg kunnen hier met evenveel recht aan worden toegevoegd. Religieus gedrag dat vanouds vooral 'cultureel' gemotiveerd werd, kent nu steeds vaker ook een zelfstandige motivatie vanuit een cultureel-historisch bewustzijn. Er worden geen echte of vermoede geloften ingelost, maar er is (mede) iets nieuws in het spel: het past in een bredere en algemene hang naar oude gebruiken. Dit blijkt ook uit een enkel vragenlijstonderzoek (waarover straks meer)⁶⁵, maar ook uit de kronieken, de propaganda, de vieringen van jubilea, uit de inhoud en informatie van boekjes, en vooral ook uit de berichtgeving erover in kranten⁶⁶. Volksreligieus gedrag is nu ingebed in een bredere op traditie en verleden gerichte culturele belangstelling. Parallele signalen noteerden wij eerder bij de drie volksreligieuze rituelen in Laren, Maastricht en Muiderberg. Traditie, en het handhaven ervan, is nu het sleutelwoord.

Het grote probleem is nu deze nieuwe beweegredenen, deze functiecluster rond culturele gerichtheid te verbinden met bepaalde economische, maatschappelijke of religieuze behoeftenpatronen. In dit verband wordt er vaak te snel gewerkt met verklaringselementen zoals: de compensatiethese van Lübbe, het wegvallen van toekomstverwachtingen, de vruchten van

⁶⁴ P. Assion, *Historismus, Traditionalismus, Folklorismus. Zur musealisierenden Tendenz der Gegenwartskultur*, in: U. Jeggle e.a. (Hgg.), *Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*, Reinbek bei Hamburg 1986, pp. 351-362.

⁶⁵ H. Gerndt, *Vierbergelauf* (zoals noot 12).

⁶⁶ Het in noot 6 genoemde knipseldossier bevestigt het hier geschetste beeld.

geschiedonderwijs, de toegenomen vrije tijd etc. Ook is er - zoals reeds opgemerkt - niet zoïets als een algemene Vooruitgang waarop mensen in een soort van radeloosheid hunkerend naar houvast en identiteit reageren door het verleden te koesteren.

Al dit soort verklaringen zijn enerzijds te monocausaal van aard en isoleren anderzijds de historiseringsfactor tezeer: het omgaan met het verleden maakt deel uit van dat vooruitgangsproces, beïnvloedt het mede. Het hier bedoelde historiserende, musealiserende omgaan met cultuur uit het verleden beoogt principieel de toekomst. In de koestering van oude ommezingen, in het na drie jaar al traditioneel verklaren van braderieën, kerstmarkten en dergelijke beoogt men een traditie te stichten, een kader om die rituelen ook in de toekomst te herhalen.

3.3.4. *Traditie in kaart gebracht (H. Gerndt)*

Van belang is nu te wijzen op het al aangehaalde Habilitationsschrift van de Duitse cultuurwetenschapper Gerndt.⁶⁷ Deze voorbeeldstudie naar de Vierbergelauf in Kärnten combineert synchroon met diachroon onderzoek en is, behalve op participerende observatie, interviews en historisch onderzoek, ook voor een belangrijk deel gebaseerd op een vragenlijstonderzoek uitgevoerd in 1970. De aan de bedevaartgangers voorgelegde vragenlijst onderscheidt (hier kort met de *Stichwörter* van Gerndt aangegeven) als mogelijk van toepassing zijnde motieven:

A/ *Feldsegen*

B/ *persönlicher Segen*

C/ *Traditionsverpflichtung*

D/ *Braucherhaltung*

E/ *Allgemeines Brauchinteresse*

F/ *Ortwechsel*

G/ *Wiederholungszwang*

H/ *Sport*.

Het betreft hier een drietal groepen van motieven. Allereerst de religieuze motieven (A en B; uitsluitend religieus bij 12,7%, niet van toepassing bij 31,7%; Gods zegen *aus persönlichen Gründen*: 61,9%, voor landbouw: 20,6%), vervolgens de door Gerndt 'overige persoonlijke' genaamde motieven zoals groepsaspect, sportieve prestatie e.d. (F, G en H, die middelsterk scoren), en tenslotte de motivatie samenhangend met een positieve houding ten opzichte van traditie (C, D en E). Onder deze laatste noemer vat Gerndt de gevoelde verplichting een ritueel te herhalen, de wens het gebruik te behouden (deze optie was naast de persoonlijk geaccentueerde vroomheid

⁶⁷ H. Gerndt, *Vierbergelauf* (zoals noot 12).

het belangrijkste motief in het onderzoek: het was te vinden bij meer dan 50%), of ook een algemene interesse voor oude gebruiken (te vinden bij bijna de helft!). Het grote belang van deze vragenlijst ligt nu in het feit dat naast de algemeen toegepaste invalshoek van een onderscheiden van religieuze en niet-religieuze afgeleide motieven of functies van het ritueel, ook ruim plaats ingeruimd is voor de factor *Brauchhaltung* en *Brauchinteresse*. Het blijkt een dominante factor te zijn. De algemene conclusies zijn opvallend te noemen. Een uitsluitende religieuze drijfveer (bedoeld hier: het geheel van religieuze motieven) scoort relatief laag: de factor ontbreekt zelfs bij bijna een derde van de populatie (31,7%). Samen met het hoogscorende element van persoonlijke religiositeit of vroomheid (B) scoort het traditie-element (C, D en E) hoog. Antwoorden zijn hier bijvoorbeeld: *Ik voel me verplicht een oude traditie in familie of dorp in stand / overeind te houden* (30,2%), *Ik heb tot de bedevaart in kwestie geen nauwe betrokkenheid, maar wens wel dat dit gebruik behouden blijft* (54,0%), en *Ik ben in oude gebruiken geïnteresseerd* (46,0%).⁶⁸ De traditiefactor scoort overigens het minst bij jeugdige pelgrims.

Voor de methode, de opzet van de lijst zelf en de genuanceerde kwantitatieve en kwalitatieve uitwerking van de gegevens verwijs ik naar het verslag in de genoemde studie.⁶⁹

Terugblikkend op de jarenlange betrokkenheid met juist ook op bedevaart gericht vragenlijstonderzoek zou ik er achteraf gezien een sterk voorstander van zijn geweest om ook daar van het begin af bij de lijsten en de interviews de traditiefactor te verwerken. Bovendien spoort het helaas geheel op zichzelf staande onderzoek van Gerndt (gelet op de zeer specifieke tijd-ruimtelijke context) ook met observaties van sommigen ten aanzien van onze bedevaart-onderzoeken als men opmerkt dat daar het traditie-element zo opvallend afwezig is.

Er is trouwens meer goede waar te vinden bij Gerndt. In aansluiting op dit vragenlijstonderzoek vindt men bij Gerndt een fundamentele bezinning op de hierbij naar voren tredende begrippen van traditie en continuïteit. Gerndt gaat op zoek naar de zogenaamde 'traditiestructuur' en ontwikkelt een instrumentarium om het ook voor ons zo belangrijke aspect van omgaan met het verleden zo genuanceerd mogelijk in kaart te kunnen brengen. Hij maakt daarbij onderscheid in verschillende vormen van traditiegebruik. De 'crux' voor dit onderscheid ligt in de wijze waarop de verbinding met het verleden

⁶⁸ Zie voor de vragen H. Gerndt, *Vierbergelauf* (zoals noot 12), pp. 49s.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 49ss.

wordt gelegd.⁷⁰ Langs deze wijze is hij in staat het *weiterbestehen* of het *weiter-da-sein* van cultuurfenomenen zoals volksreligieuze rituelen zo trefzeker mogelijk te benoemen en te waarderen. Onderscheidingen van Hobsbawm (vgl. *genuine traditions, invention of traditions* e.d.) worden hierbij volledig 'meegenomen'.⁷¹

Het bedoelde instrumentarium onderscheidt achtereenvolgens:

1. *Innovation*, het begin of de oorsprong van een ritueel.
2. *Konstanz*: de verbinding met het verleden die plaatsvindt zonder enige vorm van communicatie. Hier moeten we vooral denken aan de rol van de materiële cultuur: aan putten, bergen, kerkgebouwen, beelden, prenten, vlaggen etc.
3. *Kontinuation*: een zeer omstreden vorm van verbinding met verleden die uitgaat van toeval of van archetypische vormen van geloofsvoorstellingen.
4. *Kontinuität/Tradition*: een verbinding met het verleden wordt gelegd via een niet-onderbroken communicatie, direct van mens tot mens (*Kontinuität*), of indirect via de tussenkomst van een medium, zoals een verhaal, boek of oorkonde (door Gerndt 'nur Tradition' genoemd).

Met behulp van dit instrumentarium wordt de onderzoeker uitgedaagd en in staat gesteld het 'traditiegehalte' van concrete voorbeelden van historisering of musicalisering in beeld te brengen, om nader te differentiëren en te nuanceren. Vaak zal dan blijken dat het bij het in onze derde cirkel bedoelde omgaan met verleden gaat om innovatieprocessen als start voor een relatief korte traditie en/of continuïteit, d.w.z. vaak gaat het om vermeende *Konstanz*, vermeende *Kontinuität* of *Tradition*. Onze voorbeelden aan het begin van deze bijdrage zullen bij dit nader en gedifferentieerd toezien overigens wel een hoog 'traditiegehalte' blijken te bezitten. Opvallende uitzondering vormt hier het Hubertus-ritueel in Muiderberg. Via synchroon en diachroon onderzoek naar de palmzondagviering in Nederland hoop ik binnenkort een bijdrage te leveren aan het hier slechts aangeduide onderzoeksplan.

4. Enige slotnotities

4.1. *Rollende cirkels*

Een eerste slotopmerking betreft de onderlinge verhouding van de drie cirkels. In het algemeen zou ik willen benadrukken dat het niet mijn

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 198-202.

⁷¹ Zie onze noot 57.

suggestie is dat de tweede en derde cirkel geheel nieuw zijn en plotseling *ex nihilo* circa drie decennia geleden opduiken. Ik heb de indruk dat ze er vroeger ook waren, in het vroege christendom, in de middeleeuwen etc. Het nieuwe schuilt er in dat de functies gevat in cirkel 2 en 3 steeds meer te beschouwen zijn als kernelementen in een veranderingsproces en dat dit proces met name de onderlinge verhouding van de drie clusters betreft. Tot voor kort vielen de cirkels grotendeels samen, overlaptten elkaar nagenoeg volkomen. Als er voor eerdere periodes al verschillende cirkels, die vrij zelfstandige functie-clusters vertegenwoordigen, aangegeven kunnen worden, dan hebben ze denk ik betrekking op andere functies, functies die dan vooral samenhangen met het spanningsveld van *official* en *popular religion*.

Dit brengt ons dan meteen op een zeer belangrijk punt in ons betoog, namelijk dat het aangereikte schema als dynamisch wordt beschouwd: de cirkels rollen in toenemende mate uit elkaar waarbij de cirkels 2 en 3 samen in snel tempo los lijken te raken van de eerste liturgische cirkel. Deze observatie behoeft zoals gezegd toetsing via gethematiseerde peilingen, maar het is mijns inziens op voorhand wel een observatie die van groot belang is voor christelijke liturgie. Christelijke eredienst en het daar primair mee verbonden eerste functiecluster komt enerzijds steeds geïsoleerder te staan en ondergaat anderzijds steeds nadrukkelijker de invloeden van de in onze moderne samenleving zo belangrijke rol van een verander(en)d omgaan met rituelen en verleden. Bij wijze van niet-ritueel voorbeeld kan verwezen worden naar het probleem van de kerkruimte. Bij talloze restauratie- of herinrichtingsprojecten treedt hier vaak op navrante wijze de spanning aan het licht tussen 'cultuele' en culturele functieclusters. Talrijke studies van de hand van R. Steensma kunnen hier worden genoemd, alsook meer in het bijzonder de moeizame weg van de restauratie van de St.-Servaaskerk te Maastricht waarbij de spanning tussen de kerk als ruimte voor liturgie en als (inter)nationaal cultuurmonument het debat bepaalde.⁷²

4.2. *Facilitating factors*

We riepen op tot een onderscheid tussen kernelementen van een functie-analyse en zogenaamde *facilitating factors*. Deze oproep tot onderscheiding houdt evenwel geenszins in dat deze begeleidende factoren niet van belang zouden zijn. Integendeel zou ik zeggen; ik wil enkele ervan daarom hier niet onvermeld laten. Ik ga hier voorbij aan de zeer algemene factoren van

⁷² Vgl. A. Blijlevens e.a., *Ruimte voor liturgie. Opstellen met betrekking tot de restauratie van de Sint-Servaas te Maastricht*, Maastricht 1983; P. Post, *Ruimte voor liturgie in Maastricht: verhitte gemoederen rond de restauratie van de Sint-Servaaskerk*, in: *Rond de Tafel* 39 (1984) 70-76.

politieke, sociaal-economische aard en factoren verbonden met veranderd omgaan met ruimte, natuur e.d.; deze factoren plaats ik veeleer op het niveau van algemene contextualiteit.

Voor onze drie cirkels, en met name de tweede en derde, is allereerst het *toerisme* (en de daarmee verbonden commerciële belangen) van groot belang. In het spoor van toegenomen vrije tijd en mobiliteit bepaalt en stuurt toerisme mede het verander(en)de omgaan met rituelen en het verleden.

Voorts is er de rol die *familie en gezin, de school, en het verenigingsleven* bij 'feestelijke' veranderingen spelen. Deze factoren zijn onmiskenbaar van belang bij een juiste schets van ontwikkelingen op het gebied van toenemende of afnemende privatisering en intimisering en van binnen- of buitenkerkelijkheid van feest en ritueel. Vooral de school lijkt hier een tot op heden in de cultuurwetenschappen onderbelichte scharnier te zijn tussen publiek en privaat, tussen *festa fori* en *festa chori*. Ook valt hier te denken aan het vaak in het genoemde spoor van uitleg en toelichting naar voren tredende didactische aspect (vgl. ritueel als 'Lernort'). Dit wordt in een krantartikel over de palmpaasviering georganiseerd door een Hilversumse (vrije) school, treffend geïllustreerd via de woorden van de schooldirecteur:

"Wij hechten veel belang aan het vieren van kerkelijke jaarfeesten. In de lessen vertellen we de kinderen er over, maar de enige manier om het ze goed duidelijk te maken, is door het ze zelf te laten doen."⁷³

Dat vele initiatieven op het terrein van volksreligieuze rituelen en gebruiken bij kerkelijke of niet-kerkelijke *verenigingen* liggen, brengt ook een aantal belangrijke elementen in de functie-analyse binnen.⁷⁴ Binnenkerkelijk dient hier vooral gedacht te worden aan de rol die de verschillende liturgie-(voorbereidings)groepen bij het totstandkomen van een liturgisch lokaal aanbod spelen. Hier ligt wat de liturgiewetenschap betreft een belangrijk terrein braak. Het onderzoek richtte zich voorzover ik het overzie tot op heden eigenlijk vooral op initiatief en receptie van de sacramenten van doop, huwelijk en begrafenis die althans qua receptie een individueler karakter bezitten. Onderzoek naar jaarkringfeesten en ook naar Eerste - en Plechtige Communie, Vormsel e.d. zou belangrijke bouwstenen kunnen aanreiken voor de hier bedoelde *facilitating factors*.

⁷³ De Gooi en Eemlander 9.04.1990.

⁷⁴ R. Fassaert, Vereniging en verandering, in: *Volkskundig Bulletin* 13,1 (1987) 59-120. Een zeer goed en bondig overzicht biedt: H.-G. Wehling, Heimat Verein. Leistung und Funktionen des lokalen Vereinswesens, in: *Heimat heute* (zoals noot 14), pp. 86-99.

In nauwe aansluiting op deze begeleidende of bevorderende factoren, en vooral die van familie en gezin, school en verenigingsleven, past nog de notitie dat dit zo specifieke omgaan met rituelen en verleden op de eerste plaats verbonden is met een bepaalde groep: de *burgerij* in de zin van *middle-class*. Dit geldt mijns inziens voor alle drie cirkels.⁷⁵

4.3. Uiteengelegde functies: partiële of aangetaste anamnese

Al naar gelang de positie kan men de over verschillende cirkels uiteengelegde functies en betekenissen van verschillende standpunten bezien. Van grote afstand met speciale aandacht voor dynamiek en verander(en)d samenspel. Maar ook kan men inzoomen op een van de cirkels, bijvoorbeeld uit een bijzondere interesse in of engagement met een of meer cirkels. Een museoloog, iemand die betrokken is bij regionale of lokale geschiedbeoefening of een organisator van culturele evenementen in stad, dorp en streek kan de aandacht op en vanuit de tweede en derde cirkel richten, een theoloog of pastor, liturg of liturgist zal het samenspel van de cirkels vooral vanuit de eerste bezien.

Voor de theologie ligt het belang van de functie-analyse en de tot nu toe geformuleerde vragen en notities o.a. in de belangrijke punten van anamnese en traditie.

In eerste instantie doel ik dan op de in onze inleiding al aangestipte omvattende problematiek van cultus en cultuur, van contextualiteit van liturgie, van geloofsverstaan en vieren nu. Er zijn dan grofweg een tweetal bewegingen: enerzijds het alom te signaleren besef dat christelijke liturgie veel van haar oorspronkelijke culturele kracht verliest c.q. verloren heeft (onze bijdrage aan een functie-analyse van volksreligieuze rituelen werpt mijns inziens licht op dit proces), anderzijds is er de tegenbeweging van een zich vernieuwende en aanpassende liturgie. Dit laatste gebeurt op tal van wijzen, bewust en onbewust. Zo werd herhaaldelijk in deze bijdrage gewezen op tendenzen om in christelijke eredienst in te spelen op elementen van de rituele en culturele functiecluster. Wanneer ik nu kort het strikte terrein van de cultuurwetenschapper verlaat, en als theoloog spreek zal het duidelijk zijn dat zich hier allerlei criteriologische vragen aandienen.⁷⁶ Een kleine bijdrage aan zo'n criteriologisch vertoog wil ik in dit verband graag leveren. Refererend aan de steeds verder terugtrekkende samenhang tussen de cirkels is er mijns inziens ook steeds meer sprake van een partiële of aangetaste

⁷⁵ Vgl. de in noot 32 genoemde bundel over *Ausbreitung bürgerlicher Kultur*.

⁷⁶ Vgl. de artikelen van E. Henau en A. Brants in de bundel *A. Blijlevens e.a., Volksreligiositeit* (zoals noot 35).

anamnese in de christelijke liturgie. Christelijke liturgie wordt in de ogen van velen steeds moeilijker 'relevant', ontdaan als ze is van spel en cultuur; of ook: het liturgische hart van de christelijke liturgie, de anamnese waarin al vierend verleden in heden toekomst wordt, verdwijnt doordat men zich steeds vaker opstelt als zogenoemd 'cultureel christen' en de eerste cirkel ziet in het licht van of als een variant van de beide andere. Het verander(en)de omgaan met rituelen en verleden kan de christelijke anamnese uithollen en maken tot een partiële anamnese waarbij vaak, zoals we aantoonde, op een zeer bepaalde wijze met traditie en verleden wordt omgegaan. De christelijke liturgische anamnese bestaat bij de gratie van een uiterst delicaat in het ritueel tot uiting gebracht evenwicht tussen verleden, heden en toekomst, waarbij de band met het verleden, de eenmalige historische (heils)werkelijkheid, fundamenteel is. De crux ligt vervat in het ritueel presentstellen in het heden van dat verleden met het oog op de toekomst; een historische (heils)gebeurtenis wordt vierend/ritueel tegenwoordig gesteld om het aldus boven de situatie van de vierende(n) uit te tillen; of gesteld in de woorden van H. Wegman in zijn afscheidscollege sprekend over de kern van de liturgie:

"zij viert wat al is geschied in de Zoon van mensen; zij kijkt uit naar wat nog niet is, het land en de messiaanse tijd".⁷⁷

Uit onze analyse moge zijn gebleken hoe er nu vaak sprake is van een zeer bepaald omgaan met het verleden met het oog op, zoals Assion ons leerde, een zeer bepaald aspect van de toekomst. Verleden en traditie wordt vaak verzonnen of op z'n minst gebruikt. Het tere anamnetisch evenwicht is in menig opzicht verstoord; de vaak in rituele aankleding naar voren tredende hang naar authenticiteit met betrekking tot de presentatie van het verleden⁷⁸ is eerder een kenmerk en bevestiging van de verstoorde relatie met het verleden dan een corrigerend tegengeluid. In een vluchtig *hic et nunc* zoekt men naarstig naar houvast waarbij de noodzaak om zich ook in de toekomst staande te kunnen houden ten volle de blik in het gezochte en maar al te vaak gecreëerde verleden bepaalt en vertroebelt. Wanneer deze partiële anamnese steeds nadrukkelijker onze cultuur en cultus doordringt, kan het niet anders of ook de christelijke liturgische anamnese gaat delen in

⁷⁷ H. Wegman, *Als Mozes*. = Afscheidscollege Katholieke Theologische Universiteit Utrecht 15 juni 1990, Utrecht 1990, p. 22; vgl. ook: K. Rahner / H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg / Basel / Wien 1962 (2e ed.), 18s.

⁷⁸ Vgl. J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (zoals noot 10), pp. 3 en 8!

deze tendens van partiële culturele anamnese. Anderzijds ligt het voor de hand dat men naar deze rituele en culturele functiemiddelen grijpt in een poging christelijke liturgie weer relevant te maken, om cultus en cultuur bijeen te houden.

Hier past nu een gedegen theologische criteriologie, een denkproces dat zeer wel een start kan nemen bij de door ons als uitgangspunt gekozen volksreligieuze rituelen: daar immers, op de drempel van de kerk(ruimte) ontmoeten cultus en cultuur elkaar tot op de dag van vandaag, daar immers vertonen de drie uit elkaar drijvende cirkels (nog) overlap. Hier ligt dan ook het bijzondere van de volksreligieuze rituelen die bij wijze van inleidende impressies ter opening werden genoemd: eenzelfde gezamenlijk ritueel, één drempelfeest brengt mensen bijeen voor wie elk van de onderscheiden functies in meerdere of mindere mate van toepassing zijn. Voorgangers, liturgische vierders, zij die geboeid zijn door het spel van rit en symbolen, geïnteresseerden in oude gebruiken en tradities, de toeschouwers in hun rol van publiek.

4.4. Verleden als alibi

In nauwe aansluiting op de opmerkingen ten aanzien van de anamnese past nog een korte notitie over een vaak geopperde functie van het verander(en)de omgaan met het verleden, namelijk een koesteren van het verleden bij gebrek aan toekomst(verwachting). Noch bij de bespreking van de derde cirkel, noch bij de opmerkingen over de aantasting van het christelijk gedenken noemde ik deze alibi-functie van het verleden als kernelement. Dit gebeurde bewust.

De 'alibi-theorie' is vrij breed vooral in meer populair-wetenschappelijke cultuurvertogen verspreid. Recent werd de visie door de auteur B. Heijne in een column onder de titel 'Alibi' samengevat.⁷⁹ Het verander(en)de omgaan met het verleden wordt vooral gezien als een sterk toegenomen belangstelling voor het verleden. De achtergrond hiervan wordt gevormd door het feit dat we het verleden nodig hebben bij gebrek aan toekomst. De hedendaagse mens staat de toekomst veel minder duidelijk voor ogen:

*Toekomstverwachting, dat woord roept niet langer een beeld van een stralende heilstaat op, waarin iedereen voor eens en altijd gelukkig is, of anders een inktzwarte dictatuur waar geestdode mensen Newspeak spreken, maar een stijgende of dalende Nikkei en Dow Jones. Met toekomst bedoelen we morgen of overmorgen. (...) De Toekomst inspireert niet meer. Toekomst is een witte vlek. Wat ons rest is het verleden. De geschiedenis is een omgekeerde toekomst geworden.(...) Ooit zorgden godsdienst en moraal voor een grote spanning tussen verleden en heden; mensen

⁷⁹ Bas Heijne, Alibi, in: *Vrij Nederland* 16 maart 1991, p. 82.

verafschuwden hun voorgangers wegens vermeende smeerlapperij of goddeloosheid, gedrag dat op geen enkele manier verenigd kon worden met hun verheven idealen en gedragscodes. Of ze bewonderden hen mateloos vanwege het verwezenlijken van idealen, waarbij vergeleken de huidige tijd gruwelijk te kort schoot. Tegenwoordig zijn we allemaal sociologen; niets menselijks is ons vreemd, en er is niets menselijker als de geschiedenis. (...) De geschiedenis is ons alibi geworden. Nu alles aan de toekomst onzeker is, biedt eigenlijk alleen het verleden enig houvast; als een angstige bejaarde halen we steeds weer het album met foto's van vroeger te voorschijn.⁸⁰

Ik ken vele van dit soort betogen, maar nauwelijks pogingen om deze denkrichting in een empirische analyse te verankeren. We zijn toch niet allen sociologen.

In een uiterst geëngageerde analyse van het Nederlandse museumbezoek na de Tweede Wereldoorlog tracht J.J. Voskuil eveneens de belangstelling voor en het wisselend omgaan met het verleden te verbinden met toekomstverwachtingen van mensen.⁸¹ Het is hier niet de plaats zijn genuanceerd betoog tot in detail aan de orde te stellen. Voor ons doel kan er mee worden volstaan aan te geven hoe hij het museumbezoek (en in het bijzonder dat aan het Nederlands Openluchtmuseum te Arnhem) tracht te verbinden (en aldus te verklaren) met gegevens over optimisme en pessimisme van mensen. Deze gegevens ontleent hij aan de rapporten van het Sociaal en Cultureel Planbureau. In de euforie van de jaren zestig was het verleden een last, *history was bunk*. De toekomst verliest evenwel vanaf het einde van de jaren zestig steeds meer haar glans. Het verleden bood toen in steeds toenemende mate de illusie van een wereld zonder kernwapens en milieuproblematiek, zonder machines en schaalvergroting. In de jaren tachtig verandert het beeld weer: er komt weer een toenemende oriëntatie op de eigen welvaart en na 1984/1985 is er weer sprake van een toegenomen optimisme.

Ondanks de verleiding en wervende overtuigingskracht die uitgaat van Voskuils schets, nam ik deze lijn niet expliciet op in de nadere presentatie van onze derde cirkel. Enerzijds isoleert het teveel één element in het brede proces van een verander(en)de omgang met het verleden, en anderzijds wordt zijn sterk op en neergaande 'belangstellingslijn' met betrekking tot het verleden tegengesproken door het door ons geschetste beeld. Hier kan bijvoorbeeld worden gewezen op de opkomst van lokale-, regionale, heemkundige en historische verenigingen (zie schema 4). Mijns inziens is het beeld er veel meer een van een gestage en constante groei in de laatste twee, drie

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ J.J. Voskuil, Bij het afscheid van dr. F.J.M. van Puijenbroek, in: *Bijdragen en Mededelingen. Nederlands Openluchtmuseum* 51,2 (1982) 1-6.

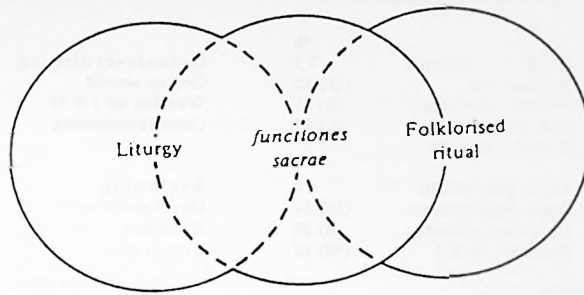
decennia. Vandaar dat ik koos voor het bredere perspectief dat wordt aangereikt via historisering en musealisering van de cultuur.

4.5. Slot

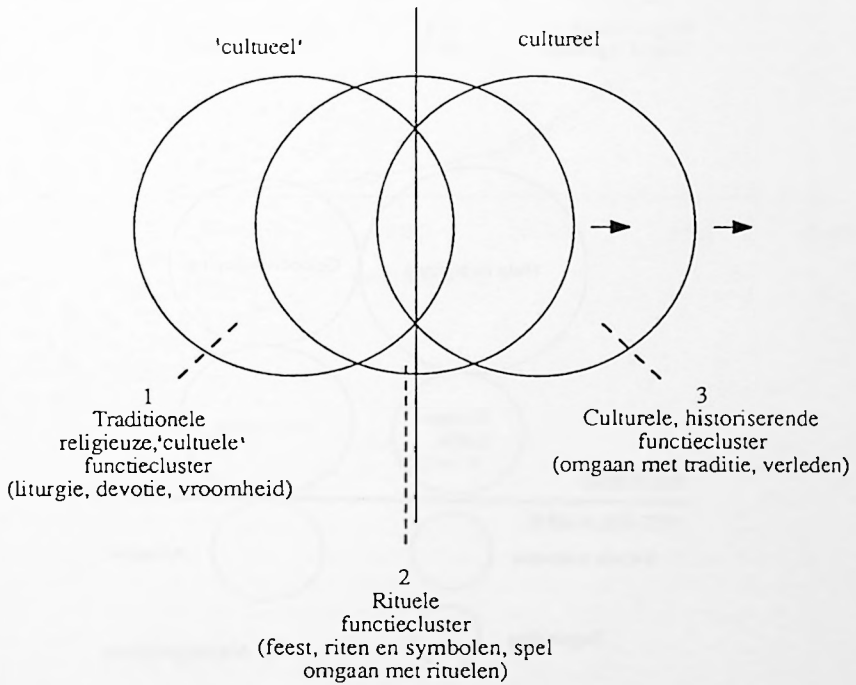
De onderzoeker die functies en waarden, motieven en effecten van hedendaags volksreligieus ritueel wil opsporen, blijft nu misschien wat verward achter. Gangbare onderzoeksdesigns, gangbare vragenlijsten waren niet berekend op deze drie rollende cirkels. Wat nu?

Mijn antwoord zou zijn: de uitdaging aannemen, het segment van de studie naar religieuze volkscultuur weer enigszins openbreken en verbinden met de studie naar cultuurprocessen, waarbij met name inzichten rond culturele belangstelling worden verbonden met die rond 'cultureel'/religieuze ingegeven belangstelling. Hiervoor is wetenschappelijk grensverkeer, multidisciplinair onderzoek onontbeerlijk.

SCHEMA'S



Schema 1



Schema 2

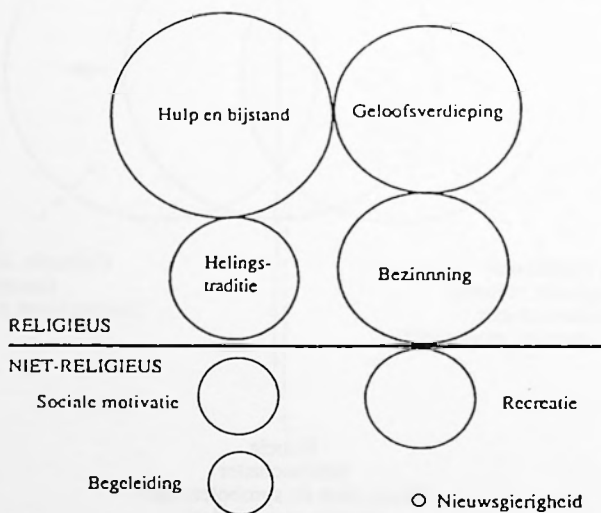
Schema: *Motivatiestructuur Wittem, Lourdes en Banneux*

	%		%
Hulp en bijstand	73	Geloofsverdieping	60
Ventroosting	(W) 85	God en wereld	(W) 85
Wenden tot Maria	(B) 81	Wenden tot J & G	(B) 63
Hulp en genezing	(L) 37	Geloofsverdieping	(L) 32
Gerardus als hulp	(W) 89		
Helingstraditie	44	Bezinning	54
Pastor hulpverlener	(W) 31	Devotiecentrum	(W) 59
Hulp voor zichzelf	(B) 30	Bezinning	(B) 52
Boete bij M & J	(W) 72	Samen rust	(L) 50

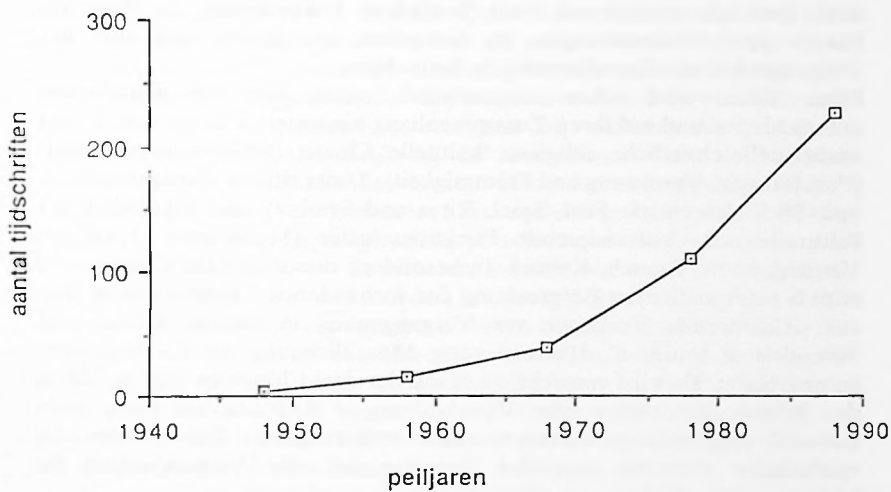
RELIGIEUS

NIET-RELIGIEUS

Sociale motivatie	23	Recreatie	36
Sociaal-traditionele	(W) 34	Recreatie	(W) 38
Sociale motivatie	(B) 11	Recreatie	(B) 33
Begeleiding	21	Nieuwsgierigheid	4
Iemand begeleiden	(B) 21	Nieuwsgierigheid	(B) 4



Schema 3



Schema 4

Zusammenfassung

Die Vergangenheit im Spiel? Volksreligiöse Riten zwischen Kultus und Kultur

Dieser Beitrag will die Funktionen, Werte und Bedeutungen volksreligiöser Riten näher untersuchen. Dazu wird versucht, mit Hilfe einer (Hypo)these über Veränderungen in Festen und Riten in den Niederlanden einen neuen Rahmen für eine solche Analyse darzustellen.

Nach einigen einleitenden Notizen über Begriffe, Methoden und Forschungsstand, wird die (Hypo)these aufgestellt, daß in den vergangenen zwei, drei Jahrzehnten von einer 'festlichen' Veränderung die Rede ist. Hierin sind Veränderungen im Umgehen mit Riten und mit der Vergangenheit als Kernelemente zu betrachten.

Diese These wird näher ausgearbeitet indem drei Funktionsclusters unterschieden und auf ihren Zusammenhang hin untersucht werden: 1/ der traditionelle christliche, religiöse, 'kulturelle' Cluster (Stichwörter sind hier: (Para)liturgie, Verehrung und Frömmigkeit), 2/ der rituelle Funktionscluster (mit Stichwörtern wie Fest, Spiel, Ritus und Symbol), und schließlich der kulturelle oder historisierende Funktionscluster (Stichwörter: Tradition, Vergangenheit, Brauch, Kultur). Insbesondere dieser letztere Cluster wird mittels einer kritischen Besprechung der vorhandenen Theoriebildung über das sich ändernde Verhalten zur Vergangenheit in unserer Kultur (vgl. 'invention of tradition', Historisierung, Musealisierung der Kultur) näher ausgearbeitet. Es wird versucht, an Hand der drei Cluster zu zeigen, daß in den letzten Jahrzehnten eine Verschiebung in Richtung auf einen mehr kulturell eingebetteten Funktionscluster volksreligiöser Riten, wobei das spielerische Element und der Umgang mit der Vergangenheit die bestimmenden Faktoren zu sein scheinen.

Personalia

P.G.J. Post (1953) studeerde te Utrecht aan de KTUU (Katholieke Theologische Universiteit Utrecht) en Rome (Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana); na doctoraal theologie (1977) was hij achtereenvolgens werkzaam in het pastoraat en als coördinator van de STEGON (Stichting Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland). Sedert 1980 was hij als universitair docent liturgiewetenschap verbonden aan de UTP (Universiteit voor Theologie en Pastoraat). In 1984 promoveerde hij op een thema uit de christelijke kunst. Sedert 1988 is hij hoofd van de afdeling volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.