

A symbolic bridge between faiths *Holy ground voor vloeibaar ritueel*

Paul Post

1. Inleiding

1.1. De Millennium Jubeljaarkerk in Tor Tre Teste (Rome)

Rond de afgelopen millenniumwisseling was er in Rome een groots en in meerdere opzichten interessant bouwproject.¹ Het bisdom Rome, met op de achtergrond de Italiaanse bisschoppenconferentie en het Vaticaan, wilde in de uitgestrekte buitenwijken van de eeuwige stad vijftig nieuwe ‘moderne’ kerken realiseren, onder de leuze: *50 Chiese per Roma 2000* (‘Vijftig kerken voor Rome 2000’).² Achtergrond van dit prestigieuze project was niet enkel een inhaalslag van de kerkelijke infrastructuur in Romeinse buitenwijken, maar ook een soms algemeen, soms meer toegespitst benoemd missionair evangelisatie- en inculturatieprogramma. De rooms-katholieke kerk wilde via nieuwe rituele ruimten present zijn in de post-, hoog- of laatmoderne cultuur. Binnen dit project was er één speerpunt met een specifiek toegewezen concrete locatie. Eén kerk zou de

¹ Deze studie werd uitgevoerd als deel van het NWO-project *Holy Ground: reinventing ritual space in modern Western culture* (in het kader van het NWO-prioriteitsprogramma *The future of the religious past*). Deze bijdrage werd mede mogelijk gemaakt door een verblijf op het Koninklijk Nederlands Instituut Rome (febr. 2006 en febr. 2007). Ik dank prof.dr Arie Molendijk voor zijn kritische reacties op eerdere versies.

² S. DE JONGE: *Kerkarchitectuur na 2000* (Tilburg / Eindhoven 2002 = proefschrift Tilburg 2002) sub 7.2 p. 204-206. De best gedocumenteerde overzichten van de prijsvraag vindt men in: I. SPENS: ‘Church of the year 2000, Rome’, in E. HEATHCOTE & I. SPENS: *Church builders* (Chichester 1997) 208-219; ‘La Chiesa del 2000/Concorso internazionale’ = themanummer van *L’Architettura: cronache e storia* XLII, II 7 (1997); hoewel zeer kritisch, goed gedocumenteerd: B. ENNIS: ‘A vacuum in the spirit. The design of the jubilee church in Rome’, in *Sacred Architecture* 9 (2004) via www.sacredarchitecture.org/pubs/saj/articles/vacuum (geraadpleegd febr. 2006); monografie: S. BIGLIARDI (ed.): *Le vele di Meier. Dives in Misericordia* (Milaan s.a.). Uitgebreide presentaties van de kerk in Meiers oeuvre-overzichten: *Richard Meier Architect* (New York 2004) 352-385; K. FRAMPTON: *Richard Meier* (Milano 2005²) 367-379; vgl. voorts opname in: PH. RICHARDSON: *New sacred architecture* (London 2004) sub 1.08; A. SABATUCCI (ed.): *C. Ruggeri: L’architettura di Dio* (Milano 2005 = catalogus van een tentoonstelling met serie essays over kerkarchitectuur, met aandacht voor Ando, Siza en Meier). Vgl. S. MAVILIO: *Guida all’architettura sacra Roma 1945-2005* (Milano 2006 = *Luoghi e architetture* 3) de kerk: 116s (deze mooie gids opent met een aantal kleine essays).

‘millenniumkerk’ zijn, met als locus een driehoekige ruimte helemaal aan de oostelijke rand van de stad, in de wijk Tor Tre Teste.

Het hele vijftig-kerkenproject ontmoette, zoals zo vaak in Italië, grote financiële en planmatige problemen. Uiteindelijk is maar een fractie ervan daadwerkelijk gebouwd. Ook het speerpuntproject van Tor Tre Teste werd een lang verhaal met vele ruzies, vertragingen, debatten, onverkwikkelijkheden, technische problemen, financiële gaten en overschrijdingen. Maar ondanks dat alles kwam die kerk er. Ik kan hier het rijke dossier ervan niet geheel openen, het gaat me in deze bijdrage om het ontwerp en de discussie erover.

Een eerste, voornamelijk nationale aanbesteding via een prijsvraag (een normale weg bij dit soort projecten) in 1993 liep op chaos uit. Er waren te veel deelnemers (meer dan 200) en ontwerpen (534), waaronder veel jonge, onervaren architecten, en er waren bij nader inzien onduidelijke criteria en een te complex pakket van eisen.³ Daarna besloot men in 1995 zes internationale toparchitecten uit te nodigen om een ontwerp in te dienen, waaruit een winnaar zou worden gekozen. Het betrof grote namen van trendsettende architectenbureaus: Tadao Ando, Günter Behnisch, Santiago Calatrava, Peter Eisenman, Frank Gehry en Richard Meier. Men wilde zo aansluiting zoeken bij de moderne architectuur. De kerk zou een richtinggevende rol moeten spelen in de lopende discussies in Italië over kerkarchitectuur van de toekomst (de Italiaanse bisschoppen tonen zich op dit punt bijzonder actief sinds de 1970-er jaren). De uitschrijving met het zogenoemde pakket van eisen (*promotor's objectives*) was, in tegenstelling tot de eerdere mislukte uitschrijving, nu uiterst kort, minder dan één A-viertje.⁴ Als aanleiding wordt het jubeljaar genoemd: bij die gelegenheid wordt er een gastvrije kerk gebouwd, gastvrijheid gericht op Rome als pelgrimsoord en op de wijk; via de kerk vindt ook *upgrading* van die wijk plaats, en de kerk is onderdeel van *new evangelization*. Ik citeer:

³ In verschillende Italiaanse media en vakbladen is de aanvankelijke prijsvraag en ook de bredere context beschreven. Zie met name het genoemde themanummer ‘La Chiesa del 2000/Concorso internazionale’, *L’Architettura: cronache e storia* XLII, II 7 (1997); De catalogus met de 534 ontwerpen werd door de CIE in 1994 te Rome gepubliceerd. Zie voor een breder kader ook: CEI (Conferenza Episcopale Italiana): *Nuove chiese italiane. 22 progetti per nuove chiese commissionati dalle CEI* (Milano 1999). Toch is het beeld van de kerknieuwbouw in Rome in de periode van de jaren 1970-’90 niet onverdeeld gunstig, getuige het overzicht in: P. RATTI et al. (eds): *Guida alle nuove Chiese di Roma* (Roma 1990); MALVILIO: *Guida*. Zie voor een kort algemeen beeld van kerkbouwiniciatieven in Rome de laatste 50 jaar: I. BRECCIA FRATADOCCHI: ‘La Diocesi di Roma nella seconda metà del XX secolo’, in MALVILIO: *Guida* 23-30 (daarin is o.a. kort sprake van een recent afgeblazen kerkproject van Alvaro Siza (p. 29)).

⁴ Vgl. de tekst in het officiële uitschrijvingsdossier; zie ook: *L’Architettura* XLII, II n. 7 (1997) 70 (Italiaans), 71 (Engels).

What is being asked of the architect is then to design a space that says 'place of welcome, place of convocation, a churchly place'. This is the only significance requested, in the conviction that the architect can express it in his making architecture.

Tot slot wordt gevraagd om schoonheid, om actuele schoonheid:

(...) it is asked of the architect, but in an undertone in the awareness that daring words are being pronounced, that he makes the effort to express in his making architecture, the up-to-datedness of the beautiful, to use an expression dear to H. Gadamer.

Het ontwerp van de joods-amerikaanse architect Richard Meier won de prijsvraag (uitslag maart 1996). In een tentoonstelling, in persconferenties, een rondetafelconferentie en vele publicaties werden de ontwerpen gepresenteerd en besproken.⁵

Toen de winnaar bekend werd barstte er, zowel in Italië als internationaal, een debat los over dit winnende ontwerp. De kritiek richtte zich op verschillende aspecten. Op de kosten van het project (meer dan 25 miljoen dollar voor een relatief kleine parochiekerk – voor 300 à 350 mensen – in een kleine buitenwijk), de vertragingen door bouwtechnische tegenslagen (eerste steen 1998, inwijding herfst 2003 als *Chiesa parrocchiale Dives in Misericordia, a ricordo dell'anno giubileare 2000*). De kritiek richtte zich op allerlei praktische deelaspecten zoals verwarming, verlichting, akoestiek, inrichting, inbedding in de buurt. Maar voortdurend was er ook een meer algemeen punt te horen. Velen waren sterk gekant tegen het ontwerp, omdat het geen specifiek kerkgebouw zou zijn. Het zou een algemene sacrale ruimte zijn, die onvoldoende recht zou doen aan de rooms-katholieke religieuze identiteit. Hier valt ook wel het etiket 'iconoclastisch' of 'syncretistisch'. Hier speelt onder andere het aspect dat het gebouw in en extern oorspronkelijk geen kruis had, en er aanvankelijk ook geen (devotie-)beelden en afbeeldingen zoals kruiswegstaties waren voorzien. Het was van buiten en van binnen een open, bijna onbeschreven witte ruimte. In dit verband wees men steeds naar het feit dat de architect geen christen was, maar een jood.

⁵ Ik stelde een bibliografisch overzicht op met ca. 80 titels, waaronder vele internetpublicaties. De discussie was het hevigst in de kranten en op allerlei Italiaanse en Engelstalige internetsites. Ik noem uit het dossier slechts: G. SIMONGINI: 'A Tor Tre Teste il tempio-simbolo della modernità', in *Il Tempo* 29 maart 1996, p. 3; M. MUOLO: 'Ecco le 'pietre del Giubileo'. Di un ebreo americano la chiesa del Duemila', in *Avvenire* 29 maart 1996, p. 17; A. FONTANAROSA: 'Un architetto di religione ebraica costruirà un santuario per il Papa', in *La Repubblica* 29 maart 1996, p. 3; E. LOUIE: 'Church for the 3rd Millennium', in *The New York Times, Home section* 20 juni 1996; J. VAN DER PUTTEN: 'In Het heiligste jaar aller tijden', in *De Volkskrant* 3 januari 1998. De ingezonden ontwerpen werden tentoongesteld in de *sala della Conciliazione del Palazzo Lateranense* van 29 maart tot 12 juni 1996.

Het werd wel *the Vatican's modernist moment* genoemd,⁶ of ook, onder kritische verwijzing naar het boek over liturgie van de huidige paus *The Spirit of the liturgy: a vacuum in the spirit*.⁷ Weer anderen zien er, zoals gezegd, een syncretistisch monument in, eerder een heidense cultusplaats voor de verering van de zon en de krachten van de natuur dan een kerk. Op de achtergrond speelt uiteraard het op vele plaatsen in de westerse cultuur opblaiende debat over religieuze *identity markers* in het publieke domein. De afwezigheid van een toren met een kruis werd gezien als een interreligieuze knieval in de context van culturele en religieuze pluraliteit.

Ik heb een dik dossier en een bibliografie samengesteld van reacties in journalistieke, theologische en pastorale kringen, en tevens van vele architectuurpodia. Daarbij moet worden aangetekend dat in Italië kerkbouw een algemeen cultureel actueel thema is, dat op tal van podia aanleiding geeft tot publieke discussie, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld in Nederland.⁸

De Tor Tre Teste-kerk van Meier kwam bovendien terecht in een nog steeds actueel intern christelijk debat over de koers van kerk en liturgie. Stemmen van de tegenbeweging die een *Reform of the Reform* voorstaan – bedoeld is een hervorming van de liturgievernieuwing rond Vaticanum II – lieten zich ook hier horen.⁹ Liturgische ruimte, ruimte voor christelijke rituelen moest weer aansluiting zoeken bij de rijke sacrale traditie, een kerk moest weer een aan de (rooms-

⁶ A. RIDING: 'The Vatican's modernist moment', in *Wired New York Forum* 30 oktober 2003 via www.wirednewyork.com (geraadpleegd febr. 2006).

⁷ ENNIS: 'A vacuum in the spirit'.

⁸ Sedert de jaren 1960 tonen verschillende bisschoppen zich op dit terrein zeer geïnteresseerd en actief. De Italiaanse bisschoppenconferentie neemt herhaaldelijk initiatieven om nieuwe vormen af te tasten. Deze kerkelijke interesse staat in voortdurende interferentie met liturgische, rituele, bouwkundige studies zoals blijkt uit vele publicaties. Ik noem hier slechts de bundels: *Architettura e spazio sacro nella modernità* (Milano 1992); *Liturgia è bello. Architettura per il culto* (2001 = Rivista Liturgica 88,4); *Luoghi sacri e spazi della Santità* (Torino 1990); V. SANSON (ed.): *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia* (Padova 2002 = Quaderni di Rivista Liturgica 4); V. SANSON (ed.): *L'edificio cristiano. Architettura e liturgia* (Padova 2004 = Quaderni di Rivista Liturgica 5); vgl. recent het door de CEI uitgegeven: S. PACE, L. REINERIO: *Architettura per la liturgia. Opere di Gabetti e Isola* (Milano 2005). Algemene architectuurtijdschriften schenken met regelmaat aandacht aan kerkbouw en er zijn ook daarin gespecialiseerde tijdschriften: 'Lo spazio liturgico' = themanummer *Casabella* (1996/7); 'L'Architettura: cronache e storia' [themanummer over prijsvraag XLII,II n. 7] (1997); *Chiese oggi. Architettura e comunicazione*.

⁹ Zie hiervoor het algemene beeld geschetst in: P. POST: 'Over de historische referentie in de rooms-katholieke 'Hervorming-van-de-Hervormingsbeweging'', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004) 73-88; een voorbeeld van dit geluid ten aanzien van de Tor Tre Teste-kerk is: C. ROSPONI: 'The Church in the City of the Third Millennium', in *Sacred Architecture Journal* 11 (2006) via www.sacredarchitecture.org (geraadpleegd febr. 2006).

katholieke) traditie gebonden, sacrale mystieke ruimte zijn. Er werd ronduit gesproken van *reconquering sacred space*.¹⁰ Straks zal blijken dat *sacred* hier niet verstaan moet worden als aanduiding van basale sacraliteit, maar eerder als antithese ten opzichte van seculier en profaan. Het gaat om het koesteren en herstel van traditionele kerkbouw:¹¹

How can we recover the sense of the sacred in our temples and shrines? We seem to have lost the ability to make new buildings which exude that ineffable sense of the "Sacred" which can be rightly called the presence of the Almighty. Why is that few of our churches built in recent decades intimate that the church building itself and the celebrations taking place within it are sacred: the sacred liturgy, holy matrimony, unction, holy communion, reconciliation, holy orders, baptism and funerals.

Recent church structures often seem of this world rather than otherworldly, down to earth rather than heavenly, more secular than sacred. In this increasingly secular age our houses of worship, by blending in with contemporary architecture, are in danger of becoming mere theaters and assembly halls rather than sacred and prophetic places. Yet why should we seek to promote and restore sacred architecture if it has been lost? We seek to restore the practice of a sacred architecture because it is part of our Catholic patrimony in the same way that images of the Annunciation, Last Supper, and Crucifixion are.

En inderdaad: wat Meier leverde was niet in alle opzichten een traditionele kerk, maar een open ruimte, waarin het spel van licht en ruimte centraal staat.

Interessant vind ik het feit dat het bisdom, de opdrachtgever, de kerkelijke autoriteit in dit debat onvoorwaardelijk achter het ontwerp en de architect zijn blijven staan.

De architect zelf liet steeds van zich horen. In publicaties en interviews lichtte hij zijn ontwerp graag toe.¹² Sleutelwoorden zijn daarbij steeds: openheid, transparantie, licht, sacraliteit, schoonheid, vrijheid en beweging. De formele symboliek van de drie zeilen en het schip komen in tweede instantie.

Op de vraag hoe het voelde om de eerste joodse architect te zijn die een rooms-katholieke kerk ontwierp (het is overigens de vraag of dat zo is, maar Italianen zijn en blijven chauvinistisch, zelfverzekerd en trots, en Meier laat het zich graag aanleunen), antwoordde Meier:¹³

¹⁰ C. ROSPONI & G. ROSSI (eds.): *Riconquistare lo spazio sacro/Reconquering sacred architecture. Rediscovering tradition in twentieth century liturgical architecture* (Rome 1999).

¹¹ D.G. STROIK: 'Restauration and promotion of sacred architecture', in C. ROSPONI & G. ROSSI (eds.): *Riconquistare lo spazio sacro/Reconquering sacred architecture. Rediscovering tradition in twentieth century liturgical architecture* (Rome 1999) 25.

¹² Bijv. in *ArchNewsNow* 23 okt. 2003 via www.archnewnow.com/features/feature123 (geraadpleegd febr. 2006). Zie voorts: RIDING: 'The Vatican's modernist moment'; S. CASSERÀ (ed.): *Richard Meier: Opere recenti* (Milano 2004); BIGLIARDI (ed.): *Le vele di Meier*.

¹³ Interview in *ArchNewsNow* 23 okt. 2003.

I feel extremely proud. It is very clear that the Catholic Church chose my design based on its merits, not because of a need to make a statement in regard to their relationship to Jews throughout history. Three of the architects in the competition were Jews. They were chosen to compete because they were among the top architects of our time. However, I think it is important that there is communication and mutual admiration and respect between members of all faith. As the architect of this church, some might say that I am, to some degree, a symbolic bridge between faiths.

Tot zover iets over ontwerp en debat. Ik heb vele malen in de kerk vertoeft, sprak met veel mensen, heb er vele vieringen bijgewoond en zag dan hoe Italiaanse wijkbewoners in hun parochiekerk zij aan zij zaten met een bont internationaal gezelschap van wat ik maar 'bezoekers' noem. Mensen die waren afgekomen op de faam van het gebouw. Zij mediteerden, vierden hun eigen ritueel.

1.2. Inzet en opzet

In deze kerk komen voor mij een aantal fundamentele elementen betreffende de plaats van religie en ritueel in de moderne westerse cultuur samen, ze vinden hier letterlijk een plaats. Ze plaatsen het gesprek en de reflectie over die plek in algemene zin en bijvoorbeeld inter- en multireligiositeit in het bijzonder in een ander perspectief, een in mijn ogen fundamenteeler perspectief. Contouren van dat perspectief wil ik graag hier nader verkennen en presenteren. Hoewel ik er altijd aan hecht uit te gaan van empirisch ritueel handelen, de rituele praktijk of materiële cultuur en de kwaliteiten en dynamiek die we daar kunnen traceren, laat ik die ritueel-descriptieve en -analytische ingang hier verder rusten en richt me vooral op het theoretisch perspectief van de actuele religiewetenschappen en rituele studies.

2. De repertoires

2.1. Een veelgebruikte typologie

Kijkend naar de actuele rituele repertoires in moderne westerse cultuur komen we vaak een drie- of vierdeling tegen. Als we Gerard Lukken volgen,¹⁴ ziet hij

¹⁴ Zie o.a. in G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999) deel 3 Hst. 4, 191-195; G. LUKKEN: *Rituals in abundance. Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture* (Leuven 2005 = Liturgia condenda 17) part III Ch. 4, 297-306; vgl. G. LUKKEN: 'Seculier, profaan, sacraal', in M. BARNARD & P. POST (reds.): *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie* (Zoetermeer 2001) 17-32; een heel eigen 'vloeiende' benadering spreekt uit J. DE VISSCHER: *Een te voltooien leven. Over rituelen van de moderne mens* (Kapellen / Kampen 1996); vgl. bespreking in P. POST: *Liturgische bewegingen. Thema's*,

rituelen in de moderne setting uiteenwaaiëren over achtereenvolgens (a) een traditioneel-institutioneel kerkelijk, religieus denominatief spoor (bijvoorbeeld christelijk, joods, islamitisch), (b) een algemeen-religieus spoor dat deels kan putten uit het eerste religieuze spoor, maar ook andere inspiratiebronnen kent, (c) een seculier-profaan spoor en (d) als vierde, wordt hier wel aan toegevoegd een multi- of ook vooral interreligieus spoor. Voor uitwerkingen van deze repertoiretypologie en voorbeelden verwijs ik naar Gerard Lukken. Ook zelf heb ik wel gewerkt met deze typologie,¹⁵ maar moet bekennen dat ik er steeds meer moeite mee heb. Die moeite betreft allerlei punten. Allereerst is er de uit de typologie sprekende statische scheiding van de sporen. Voorts de benoeming en onderscheidende potentie van de drie of vier sporen (Wat is precies algemeen-religieus? Is profaan-seculier niet een categorie die meer algemeen tegenover 'religieus' staat? En vooral ook: hoe scherp is de grens eigenlijk?).

Ik benader deze vragen nu door in te steken op de laatste categorie van multi- en interreligieus ritueel.

2.2. Multi- en interreligieus ritueel

Via de categorie van multi- en interreligieus ritueel komen we op een interessant en complex terrein. Het noemen van concrete voorbeelden hiervan blijkt moeilijk, en de rituelen die men dan weet in te brengen blijken aanleiding te geven tot debat, of op zijn minst tot gesprek over te hanteren labels. Inter- of multireligieus ritueel blijkt voor een belangrijk deel een constructie te zijn van religieuze en rituele experts, en nauwelijks gebaseerd op enigszins verbreid ritueel handelen, waarin religieuze tradities elkaar ontmoeten. Er is veel materiaal *over* die vieringen, op grote afstand van het feitelijke rituele handelen, over hoe het zou kunnen en moeten, en weinig materiaal vanuit concreet ritueel casusmateriaal. Vrij gangbaar is hier inmiddels een typologie van (a) monoreligieuze vieringen (een dominante religieuze traditie ontvangt gasten en houdt daar rekening mee), (b) multireligieuze samenkomsten (hier wordt vaak het model van de gebedssamenkomsten voor vrede in Assisi genoemd) en (c) interreligieuze vieringen waar samen, bedoeld: in gezamenlijkheid, wordt gevierd met inbreng van eenieder.¹⁶ De meeste literatuur die ik ken is meer of minder normatief van karakter,

trends en perspectieven in tien jaar liturgiestudie. Een literatuurverkenning 1995-2005 (Zoetermeer 2006 = Liturgische Vensters) 21-23.

¹⁵ O.a. P. POST: 'Het rituele perspectief', in A. VAN HARSKAMP et al.: *De religieuze ruis in Nederland. Thesen over de versterving en de wedergeboorte van de godsdienst* (Zoetermeer 1998) 47-55, m.n. 50s.

¹⁶ Veel van bedoelde literatuur komt samen in het themanummer van *Tijdschrift voor liturgie over Interreligieuze vieringen* 89,5 (2005). Ik noem daaruit m.n.: F. JESPERS: 'Gezamenlijk vieren met andersgelovigen' 226-241 en P. VALKENBERG: 'Hoe interreligieus mogen vieringen zijn?' 277-287. Voor indelingen en typologie: JESPERS: 'Gezamenlijk

en presenteert het derde interreligieuze model als het ideaal, signaleert haken en ogen met betrekking tot dit type ritueel, en doet aanbevelingen voor de vormgeving. In algemene zin is de hele *range* van de typologie gelegenheidsritueel, het is evenementieel en situationeel, verbonden met grotere of kleinere *events* en/of situaties. De aanleiding is situationeel verbonden met een specifiek domein als school, leger, zorg, en/of evenementieel verbonden met ongelukken, rampen, aanslagen, maar ook blijde aanleidingen, zoals een feest van een wijk of vereniging; voorts zijn er de scharnierzakken op de as van het leven met geboorte, huwelijk, uitvaart en jubilea, of de as van het jaar met de grote feesten. Algemene gelegenheden zoals samenkomsten voor vrede, tegen racisme, armoede, discriminatie, ziekten (AIDS), onrecht en dergelijke bevestigen dit gelegenheidskarakter. Sommigen verbinden dit multi- en interreligieus repertoire met de mogelijkheid voor open, gastvrije vieringen, door Frans Jespers 'weidse', 'initiële' of 'pleinvieringen' genoemd. Maar dan betreden we eerder een meer liturgisch/pastoraal diaconaal, missionair of inculturerend traject. Dat spoor wil ik hier laten rusten.

2.3. 'Syncretisme'

Interessant is dat in dit verband vaak het concept 'syncretisme' wordt ingebracht.¹⁷ Men wordt gewaarschuwd zich daarvoor te hoeden. Met syncretisme wordt dan in algemene zin de achteloze vermenging van elementen uit verschillende godsdiensten bedoeld. Het valt me op hoe dat label 'syncretisme' eigenlijk vooral als een algemene noemer blijft zweven boven de rituele praktijk en idealen, en zelden concreet wordt aangeduid. Wat bedoelt men precies met deze term? Enkele notities zijn hier passend waarbij slechts kort verwezen wordt naar de lange en problematische historiografie van het concept.¹⁸

Uit die traditie noem ik het onvermogen tot een algemeen aanvaarde conceptomschrijving te komen,¹⁹ het algemene perspectief van hybriditeit en vooral het gegroeide inzicht dat met de term niet enkel (of zelfs niet vooral) het eindpunt van een (cultureel, religieus, ritueel) proces wordt aangeduid als wel het proces zelf. Tegen die laatste achtergrond introduceert men ook wel de term *syncretiza-*

vieren' 232 en VALKENBERG: 'Hoe interreligieus' 280s. Een goed beeld van materiaal en reflectie biedt ook het tijdschrift *Studies in Interreligious dialogue* (Peeters, Leuven).

¹⁷ Vgl. o.a. JESPER: 'Gezamenlijk vieren' 233; VALKENBERG: 'Hoe interreligieus' 282.

¹⁸ Zie voor een beeld daarvan: L. JONES (ed.): *Encyclopedia of Religion* (Detroit etc. 2005²): t. 13 s.v. 'syncretism' (bestaande uit het 'oude' lemma van 1987 van C. COLPE, 8926-8934 en aanvullende 'further considerations' van F. GRAF, 8934-8938); *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 32,1 (Berlin / New York 2000) s.v. 'Synkretismus' I-VII, m.n. I (Religionsgeschichtlich) 527-530 en V (Kirchengeschichtlich) 538-552 (met ruime litt.).

¹⁹ Ondanks verwoede pogingen daartoe door met name COLPE, zie noot 18.

tion (geheel parallel aan de ritentheorie van Grimes waar naast of in plaats van *ritual* gesproken wordt van *ritualization*).²⁰

(a) Allereerst zou ik die term beschrijvend, open en attenderend willen verstaan, en niet meteen pejoratief waarderend, evaluerend. Het duidt op vermenging, samenkomen en -brengen van elementen uit verschillende religieuze en rituele tradities. Er zijn daarbij allerlei modaliteiten. Het kan gaan om aldus aangepaste bestaande lijnen, of om de creatie van geheel nieuwe rituele tradities. Bekende voorbeelden in de godsdiensthistorische literatuur zijn de hellenistische mysteriegodsdiensten, of beter culten in de laatantieke periode.²¹ Het is hierbij goed te bedenken dat voor veel buitenstaanders het christendom aanvankelijk als een dergelijke oosterse cultus werd gezien, parallel aan die van Mithras, Kybele, Attis, Sabazius, Isis en vele andere.

(b) In algemene zin is het goed te beseffen dat ritueel-descriptief, ritueel-formeel elk ritueel en elke rituele traditie een samenstel is van elementen. Elk ritueel is 'legoritueel', is een collage. De hoon dat veel actueel ritueel *bricolage* en syncretistisch is, slaat zo terug op elk ritueel. Ook het zo geroemde *Gesamtkunstwerk* van de christelijke Romeinse liturgie of dat van de oosters-orthodoxe traditie is *patchwork*. De vooraanstaande liturgiewetenschapper Robert Taft zegt terecht dat liturgiestudie in wezen studie van 'rituele units' is.²² Ronald Grimes werkt in zijn boek over actuele *rites de passage* niet voor niets steeds met wat hij *parts lists* noemt.²³ Samengevat: elk ritueel is uiteindelijk een collage van soms zeer onderscheiden elementen. Dat maakt, zo besef ik heel goed, natuurlijk niet elk ritueel tot een syncretistisch geheel. Maar het relateert het beeld van samenstellen en samensmelten wel.

²⁰ Vgl. T. SWINKELS & P. POST: 'Beginnings in ritual studies according to Ronald Grimes', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 19 (2003) 215-238.

²¹ *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 23 (Berlin / New York 2000) s.v. 'Mysterien/Mysterienreligionen' 504-526 (D. ZELLER); *Encyclopedia of Religion*, ed. L. JONES (Detroit 2005²) t. 9: s.v. 'Mystery religions' (= artikel uit 1^e ed. 1987 van K. RUDOLPH, 6326-6334); hoewel niet meer de laatste stand van onderzoek weergevend kan niettemin nog worden genoemd als overzicht: M.J. VERMASEREN (ed.): *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (Leiden 1981 = EPRO 93); voor de religieuze situatie in de laatantieke periode van de 3^e en 4^e eeuw wordt nog vrij algemeen, vooral in kunsthistorische kring, 'syncretisme' gebruikt, vgl. J. ELSNER: *Art and Roman viewer. The transformation of art from pagan world to Christianity* (Cambridge 1995 = Cambridge Studies in new art history and criticism), hoewel in de tweede helft van deze studie steeds meer aanhalingstekens worden gebruikt; IDEM: *Imperial Rome and Christian triumph* (Oxford 1998 = Oxford History of Art) m.n. hoofdstuk 8.

²² R. TAFT: 'Reconstructing the history of Byzantine communion ritual: principles, methods, results', in *Ecclesia orans* 11 (1994) 355-377.

²³ R.L. GRIMES: *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passages* (Berkeley etc. 2000) m.n. 106s.

(c) Niet vergeten moet voorts worden dat er vele religieuze rituele tradities zijn die bestaan bij de gratie van zogenoemd syncretisme. De Bahá'í, het westers modern soefisme, de rozenkruisers, de vrijmetselarij, veel kleine en grote moderne devoties die we vroeger wel vatten onder de *new age*-noemer, zijn daar actuele voorbeelden van.

(d) Tot slot zijn er ook auteurs die het gevaar van syncretisme nader benoemen. Zo wijst Grimes (die overigens de term zelf in dit verband mijdt) bij herhaling op het gevaar om zonder kritische reflectie rituele/religieuze elementen van de ene culturele setting naar een andere over te hevelen.²⁴ Hij wijst dan op de belangrijke rol van context, van culturele settings, voor ritueel handelen. Het gaat dan om verplaatsingen die betekenis van rit en symbolen raakt, om contextwisselingen. Maar tegelijkertijd laat Grimes in zijn werk zien hoe nieuw opkomende rituelen (*emerging rituals*) en het voortdurende proces van *reinventing ritual* en *ritualizing* juist ook te maken hebben met die contextwisselingen.²⁵ Hiermee wordt het procesmatige element in beeld gebracht dat we al noemden: 'syncretisme' is direct verbonden met het voortdurende proces van ritueel in dynamische ontwikkeling.

2.4. Verstaanshorizont, codering

Via dat laatste punt van contextualiteit en dynamische ontwikkeling komt een belangrijk aspect van ritualiteit in het vizier. Rituelen en symbolen bestaan bij de gratie van een verstaanshorizont, een culturele code. Daarom is het gevaarlijk rituelen klakkeloos uit andere culturen over te nemen. Je verstoort dan de culturele codering. Vroeger werd die code in een (deel-)cultuur als vanzelf, veelal in het rituele spel zelf, overgedragen. Nu ontbreekt die minimale verstaanshorizont dikwijls, of is die sterk opgedeeld in een reeks van kleine, vaak vluchtige deel- en groepsculturen. Dat stelt ritueel handelen voor problemen, vooral wanneer het grotere en diverse groepen betreft. Interreligieuze riten zijn hier een treffend voorbeeld, maar veel intern religieus ritueel worstelt eveneens in toenemende mate met de noodzaak van een basale gedeelde code en verstaanshorizont. Hier worden nu tal van strategieën gevolgd.

Het opdelen van doelgroepen in kleine profielgemeenschappen is een bekende strategie. Meer kijkend naar het ritueel zelf zoekt men heil in informatievoorziening, men licht toe, legt uit, informeert en hoopt aldus de code aan te reiken. Aan christelijke kant zien we allerlei catechetische trajecten, men stelt vaak eenvoudigweg dat de rituele participatie aan traditioneel ritueel terugloopt, omdat de mensen immers niets meer *weten* van dat ritueel, wat engelen zijn, waar Pasen

²⁴ R.L. GRIMES: *Deeply into the bone* o.a. 111-116.

²⁵ Zie inleidend en positionerend voor de ritentheorie van Grimes met bibliografie: SWINKELS & POST: 'Beginnings in Ritual Studies'.

en Pinksteren voor staan – een motto van het heringerichte museum Catharijneconvent in Utrecht is dan ook: ‘Weet wat je viert!’.

Veelal kiest men voor uitleg in het ritueel zelf, commentariërend als bij een voetbalwedstrijd verklaart men de voltrokken handeling. Een voor de kracht van de rituele *performance* fatale stap die meer en meer het ritueel binnendringt.

Of men kiest bewust, maar vaak ook onbewust, steeds meer voor aanpassing van het ritueel. Men saneert het repertoire tot op algemeen verstaanbare basale symbolische grondlijnen. Ritueel handelen wordt gedragen door de archetypische symbolen van licht, water, aarde, vuur.

En daarmee zijn we voor mij bij een kernpunt dat niet zo zeer met het zoeken naar passend interreligieus ritueel te maken heeft, als wel met een fundamentele dynamiek.

Deze dynamiek overstijgt de genoemde typologieën van repertoires en raakt elke interactie van religie en ritualiteit. Het betreft de algemene tendentie in onze cultuur om ritueel op de basaal-sacrale ritueel-symbolische orde in te richten. Daardoor dient zich in onze cultuur meer en meer een repertoire aan dat religieuze rituele tradities overstijgt.

3. Rituele religieuze dynamiek: het perspectief van religiewetenschappen en rituele studies

Die tendens tot wat ik zou willen benoemen als basaal-sacraal ritueel heeft fundamenteel te maken met de positie van religie in onze cultuur. In de actuele *religious* en *ritual studies* is dat in theoretische zin inmiddels een centraal thema. Alvorens een actuele lijn op dit themaveld uit te werken, passen voor een goed begrip eerst enige algemene notities van conceptuele en historiografische aard.

3.1. Religie: van definitie naar brede benadering

De discussie over een adequate definitie van ‘religie’ is inderdaad *endless* zoals John Hinnells’ in de in religiewetenschappelijke opleidingen veel gebruikte *The Routledge companion to the study of religion* stelt.²⁶ Dat geldt voor de volle breedte van de *religious studies*, van de fenomenologische, godsdienstwetenschappelijke, antropologische traditie tot de godsdienstfilosofische en theologische domeinen. Aan het thema *defining religion* wordt in het inleidende handboek onder Hinnells’ redactie maar één pagina gewijd in de *Introduction*, en daar wordt eigenlijk alleen de religieopvatting van de *editor* kort geëxpliciteerd. Hinnells benadert religie sterk vanuit een *native point of view* (‘My general position in discussing

²⁶ J. HINNELLS (ed.): *The Routledge Companion to the study of religion* (Malden etc. 2006) 6s.; vgl. uitgebreider: ‘Defining religion’ in F. BOWIE: *The anthropology of religion. An introduction* (Malden 2006²) 18-22.

religions is that people are what they believe they are')²⁷ en verbindt het vervolgens sterk met concrete groepen en praktijken:²⁸

there is no such thing as 'religion', there are only the religions, i.e. those people who identify themselves as members of a religious group (...) An act or thought is religious when the person concerned thinks they are practicing their 'religion'.

Vrij algemeen zien we een lijn om te theoretiseren en te conceptualiseren over 'religie' zonder een vooropgezette omschrijving in definiërende zin. Steeds vaker wordt een inductieve werkwijze voorgestaan. Vanuit concrete casussen, themavelden, vraagstellingen wordt het verschijnsel religie theoretisch benaderd. Het gaat derhalve vooral om *benaderingen* en het in kaart brengen van *kwaliteiten* of *dimensies* van religie.

Een belangrijke prikkel voor de reflectie over het religiebegrip waren de grote veranderingen in de westerse cultuur van de vorige eeuw, vooral vanaf de lange jaren zestig. Dit leidde in algemene zin tot een ander religieconcept, vooral in de zin van een meer open, breder en minder exclusief aan tradities, instituties en autoriteiten gebonden concept. De godsdienstsociologie is een belangrijk podium voor deze ontwikkeling. Kort gesteld zag men zich geplaatst voor de moeilijke taak om ook niet met traditie en institutie verbonden vormen van religie in kaart te brengen (in surveys werd/wordt tastend gewerkt met 'kerkelijke betrokkenheid', 'religiositeit', 'religieuze activiteiten', 'spiritualiteit', 'algemene levensbeschouwelijke ideeën', en dergelijke). Nog steeds worstelt men hier met het feit dat men vooral datgene in beeld brengt waarin actuele 'religieuze' praktijken en voorstellingen afwijken van de gangbare aan (kerkelijke) instituties en tradities verbonden religie. Het instrumentarium schoot/schiet wat betreft actuele religie duidelijk tekort. Religie was/is verregaand *unbestimmt* geworden. Zie hierbij vooral ook het voortdurende debat over de zogenoemde secularisatietheorie en de vrij algemeen gesignaleerde vermeende 'terugkeer van God/religie' of 'mobilisering van religie'.

Men kwam aldus tot een breder en opener religiebegrip, dat niet alleen attenderender en minder definiërend, maar ook minder uitsluitend betrokken was op wereldreligies. Religie werd breder inzetbaar tot zuiver individuele *religiöide Sehnsüchte* aan toe.²⁹ In de sociologie kent men inmiddels een lange traditie om re-

²⁷ HINNELLS: *The Routledge Companion* 7.

²⁸ HINNELLS: *The Routledge Companion* 6.

²⁹ In plaats van een uitgebreide literatuuropgave verwijs ik naar de eerste nummers van het nieuwe tijdschrift *Religie en Samenleving* dat een mooi beeld geeft van de actualiteit van het zoeken naar een adequaat religieconcept vanuit de godsdienstsociologie. Ik noem m.n.: J. BECKER: 'Nederlandse secularisatie. Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing', in *Religie en Samenleving* 1,1 (2006) 5-25; J. JANSSEN, J. KREGTING & T. BERNTS: 'Opvattingen over het maatschappelijk belang van religie', in: *Religie en Samenleving* 1,1 (2006) 42-58; A. HOUTEPEN: 'De secularisatie in het Westen en

ligie naast traditionele institutionele parameters breder en opener te verbinden met 'transcending biological existence' (Luckmann), een 'sacred cosmos' (Berger via Otto), 'an explicit reference to a supernatural source of values' (Wilson), een systeem van 'ultimate meaning and value-orientation' uitmondend in de leuze dat religie datgene omvat 'what societies hold to be sacred' (Glock & Stark), of ook 'religion is a coherent whole of beliefs and practices which are anchored in the supernatural' (Dobbelaere).³⁰

Deze verbreding (indien al nodig; sommige (sub-)disciplines kenden van nature al een brede inzet; vgl. (delen van) antropologie, Europese etnologie/volkskunde, godsdienstwetenschappen/fenomenologie van de godsdiensten) is inmiddels vrij algemeen aanvaard en in gebruik. Met name worden hier de noemers 'religieus' en 'religiositeit' ingezet, vaak verbonden met belendende concepten als sacraal/sacraliteit of ook spiritualiteit. In actuele peilingen naar religieuze dynamiek worden vaak ook de conceptuele grenzen afgetast, bijvoorbeeld wanneer auteurs 'ensceneringen' van economie (*shopping malls*, reclamewezen), beeldcultuur, sport, tv, toerisme, bioscoop, populaire muziek en dergelijke als 'religieus fenomeen' aftasten. Hier ontmoeten we wel termen als 'sacrale seculariteit' en 'seculiere religiositeit'.³¹

Graag wijs ik in dit verband op de lange en in conceptueel opzicht rijke traditie rond het concept 'religieuze volkscultuur'/'volksreligiositeit' in een reeks van disciplines (van etnologie tot pastoraaltheologie/missiologie).³² Interessant is

de 'Terugkeer van God'. Hoe God verdween uit de sociologie', in *Religie en Samenleving* 1,2 (2006) 65-85; L. LAEYENDECKER: 'Enkele kanttekeningen bij Houtepen', in *Religie en Samenleving* 1,2 (2006) 86-90; A. HOUTEPEN: 'Weerwoord', in *Religie en Samenleving* 1,2 (2006) 91-94.

³⁰ Ik verwijs hier slechts naar HOUTEPEN: 'De secularisatie in het Westen'; HOUTEPEN: 'Weerwoord'; LAEYENDECKER: 'Enkele kanttekeningen bij Houtepen'; en naar de literatuuropgave aldaar. De genoemde definities komen naar voren via het grootschalige godsdienstsociologische onderzoek (dat een mooi ijkpunt vormt voor de heroriëntatie): *Exploring the New Religious Consciousness* (uitgevoerd 1974, verslag 1985): M.A. THUNG & L. LAEYENDECKER et al.: *Exploring the new religious consciousness: an investigation of religious change* (Amsterdam 1985).

³¹ Ik noem hier slechts M. NÜCHTERN: 'Die Weihe des Profanen – Erfahrungen säkularer Religiosität', in R. HEMPELMANN et al. (reds.): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts* (Gütersloh 2001) 21-94; graag wijs ik ook op het werk van de Duitse liturgist Arno Schilson: A. SCHILSON: 'Das neue Religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung?', in *Liturgisches Jahrbuch* 46,2 (1996) 94-109; IDEM: 'Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren? Die Verantwortung der Liturgie angesichts des 'Medienreligiösen'', in *Stimmen der Zeit* 8 (1996) 534-546; IDEM: 'Musicals als Kult. Neue Verpackung religiöser Symbolik?', in *Liturgisches Jahrbuch* 48 (1998) 145-167.

³² Vgl. voor het debat over religieuze volkscultuur: P. POST: 'Het Directorium over volksvroomheid en liturgie: drie evaluerende notities', in *Tijdschrift voor theologie* 44,4 (2004) 386-407, m.n. 388-396.

daar te zien hoe alle aandacht zich daar richtte/richt op het concept 'volk' en nauwelijks op 'religie'. Een brede en zeer algemene insteek lijkt daar voorondersteld, zoals ook het geval is in het door de rooms-katholieke Kerk uitgebrachte *Directorium over volksvroomheid en liturgie*.³³ Volksreligiositeit wordt daar verbonden met een universele ervaring, een breed in de cultuur aanwezige religieuze dimensie, een omvattende visie op transcendentie.³⁴ In ditzelfde verband kan inmiddels worden gewezen op een brede traditie om klein, alledaags, impliciet, *invisible* ritueel handelen als volwaardig religieus te beschouwen.³⁵

Samengevat kunnen we prikkelend stellen dat er geen plekken zijn waar niet op de een of andere wijze religie gevonden kan worden. Deze open religieopvatting heeft inmiddels breed een plaats gevonden in de academische infrastructuur. Hier ligt onder andere de achtergrond voor de verkaveling die op tal van locaties plaats vindt tussen theologie en religiestudies.³⁶

³³ *Directorium over volksvroomheid en liturgie* (oorspr. 2001/2002; Nederlandse editie Oegstgeest 2003 = Liturgische documentatie, bijlage bij het Directorium voor de Nederlandse Kerkprovincie 2); zie POST: 'Het Directorium'.

³⁴ *Directorium*, no. 10.

³⁵ Vgl. L. SEXSON: *Genoos heilig. De sacraliteit van het alledaagse* (Zoetermeer 1997; vert. van *Ordinarily sacred* (New York 1982); M. DE HAARDT: "Kom, eet mijn brood' Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse", in *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000) 5-22.

³⁶ Dit vormt voor een deel mede de inzet van de in vele landen spelende heroriëntatie en herverkaveling van theologie en religiewetenschappen. Een oriëntatie bieden: The-manummer *Religie en haar wetenschappen* van *Tijdschrift voor theologie* 45,2 (2005) (met bijdragen van: J.A. van der Ven, J.-P. Wils, G. Wiegers en G. Essen), aangevuld met A.F. SANDERS: 'Theologie als godsdienstwetenschap', in *Tijdschrift voor theologie* 45,4 (2005) 331-338 en M. SAROT: 'Theologie en godsdienstwetenschappen gescheiden? Pleidooi om beide samen te houden', *ibidem* 45,4 (2005) 338-347. Vgl. internationaal: *Concilium* Eng.ed.: *Theology in a world of specialization* 2 (2006) eds. E. BORGMAN & F. WILFRED, waarin o.a.: F. WILFRED: 'Theology in the Modern University: Wither Specialization?' 24-32; S.G. DAVANEY: 'Theology and Religious Studies in an Age of Fragmentation' 35-44; W. FRIJHOFF: 'Church History Without God or Without Faith?' 65-75; E. BORGMAN: 'Theology: Discipline at the Limits' 141-151. Vgl. ook: S.G. DAVANEY: 'Rethinking Theology and Religious Studies', in L.E. CADY & D. BROWN (reds.): *Religious Studies, Theology, and the University. Conflicting Maps, Changing Terrain* (New York 2002) 140-154; T. FITZGERALD: *The Ideology of Religious Studies* (New York / Oxford 2000); R.T. MCCUTCHEON: *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric* (London / New York 2003). Vgl. A. MOLENDIJK: 'Rien ne va plus. Theologiebeoefening in protestants Nederland' (in voorbereiding).

3.2. Benaderingen van religie: een niet willekeurig voorbeeld

Een treffende uitwerking in een analysemodel van de zojuist in zeer algemene zin aangeduide *state of the art* van religiestudie of religiebenadering, inclusief de genoemde algemene heuristische perspectieven, acht ik een recent boek van de godsdienstwetenschapper uit Leeds, Kim Knott: *The location of religion* (2005).³⁷ Het boek van Knott, dat staat op het grensvlak van *religious and ritual studies*, kan worden gelezen als een pleidooi voor een bepaalde benadering van (analyse van) religie. Dat pleidooi wordt opgebouwd via een reeks van auteurs, soms oudere literatuur zoals Henri Lefebvre,³⁸ Michel de Certeau, Jonathan Z. Smith,³⁹ maar ook nieuwere zoals de traditie van de (*new*) *cognitive science of religion*⁴⁰ en Danièle Hervieu-Léger. Het boek heeft aldus ook belangrijke synthetiserende waarde.

Knott onderscheidt, in setjes van twee, zes benaderingen van *religion*. Ik loop ze in mijn eigen parafrase kort na.⁴¹

a) Als eerste is er de *secularist perspective*. Het domein van *the secular* en *the religious* sluiten elkaar uit. Er is ruimte voor een klein deelgebied: dat van de conventionele religie.

b) Er is als tweede een *overtly religious perspective*. Dat kan de vorm hebben van een *liberal religious position*, sterk geaccommodeerd zoals bij liberale christenen en joden, of die van een sterk antiseculiere houding.

Beide benaderingen wijst Knott af. Ze sluiten beide aan bij de sterke tendens in onze cultuur om religie naar het private domein te verwijzen en om alles wat niet *religious* is als *secular* te zien. In dat opzicht is er dus een voortdurend proces van *secularization* gaande. Beide benaderingen van religie zijn vooral te confessioneel, te zeer gebonden aan een bepaald program, het 'insider perspectief' overheerst te zeer.

³⁷ K. KNOTT: *The location of religion. A spatial analysis* (London / Oakville 2005).

³⁸ H. Lefebvre (via zijn klassieke studie H. LEFEBVRE: *La production de l'espace* (Paris 1974), m.n. bekend geworden door de Engelse editie: *The production of space* (Oxford / Cambridge 1991)) speelt bij Knott een centrale rol; zie vooral diens 'triad' behandeld in Ch. 2.

³⁹ Terecht vraagt Knott aandacht voor de (omstreden) theorie over ritueel en plaats van Jonathan Z. Smith (vgl. J.Z. SMITH: *Map is not territory: studies in the history of religions* (Chicago / London 1978); IDEM: *To take place: towards a theory of ritual* (Chicago / London 1987)). Wel heb ik vragen bij de wijze waarop de benadering van Smith door Knott wordt gepresenteerd. Zie in elk geval aanvullend de scherpe (door Knott niet vermelde) kritiek op Smith van R.L. GRIMES: 'Jonathan Z. Smith's theory of ritual space', in *Religion* 29 (1999) 261-273.

⁴⁰ Dit podium komt vooral bij Knott aan bod via Scandinavische auteurs, waaronder weer m.n. Anttonen. Zie voor een goed algemeen overzicht nu: J. SØRENSEN: 'Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion', in *Numen* 52 (2005) 465-494.

⁴¹ KNOTT: *The location of religion* 77-85.

c) Als derde is er een *substantive/exclusive view*. Religie wordt benaderd via structuren, geloofspraktijken. Dan komen vanzelf vooral de conventionele, traditionele institutionele vormen in beeld, de bekende ‘wereldgodsdiensten’.

d) Daarnaast kan een *inclusive/functional view* staan, die religie eerder verbindt met niet-officiële en niet-institutionele vormen en manifestaties. Religie is dan verbonden met *ultimate problems and meanings*.

Ook deze benaderingen voldoen niet. De derde is te eng en doet nauwelijks recht aan de actuele rituele/religieuze dynamiek, en de vierde benadering roept de vraag op wat nu nog eigenlijk het onderscheidende is, wat is nog als *non-religious* te beschouwen?

e) Een vijfde benadering ziet *religie als cultuur*. Het onderscheid *religious* en *secular* wordt hier overstegen. Hier wordt aangesloten bij veel fenomenologische en antropologische literatuur, die laat zien dat religie een westerse constructie en categorie is. Maar zo gauw men buiten de westerse culturele contexten kijkt, blijkt religie geen apart veld te zijn. Aldus doordenkend stelt men dat religie onderdeel dient te zijn van *religious studies* of nog beter: van *cultural* of *social studies*.

Probleem is echter dat in het westen de vraag naar een religieus domein er wel degelijk is en vermoedelijk ook zal blijven. De voortdurende discussie over religie in publieke en private domeinen toont dat aan. Bovendien is de verschuiving naar de categorie ‘cultuur’ voor een belangrijk deel een verplaatsing van het vraagstuk: immers cultuur is net zo’n construct en omstreden categorie als religie. Wel komt nu cultuur als bepalende en onontkoombare setting in beeld. Dat is grote winst en dat dienen we vast te houden.

f) Uiteindelijk wordt als zesde ‘approach’ *located religion* genoemd. Religie als gesitueerd handelen, als gesitueerde praktijk, en Knott is dan vooral geïnteresseerd in plekken en situaties waar het wringt, waar debat en strijd is over de grens tussen *secular* en *religious*. Ik zie hier vooral een pleidooi voor een gewortelde, gesitueerde benadering van religie, die vooral tot expressie komt in ritueel handelen en ook in concrete plaatsgebondenheid. Niet voor niets leunt Knott, behalve op Lefebvre, sterk op Smith, die plaats als bepalende categorie voor ritueel handelen ziet.⁴²

Hier wordt religie eerder situationeel dan substantieel benaderd; in de woorden van Smith:⁴³

(...) something or someone is made sacred by ritual (...); divine and human, sacred and profane, are transitive categories; they serve as maps and labels, not substances; they are distinctions of office, indices of differences.

Doordat het een in culturele praktijken gewortelde, gelokaliseerde benadering van religie en ritueel betreft, dus eerder inductief dan deductief, kan deze bena-

⁴² Hoewel Knott dat sterk lijkt te relativiseren; zie onze noot 39.

⁴³ SMITH: *To take place* 105.

dering volop rekenschap geven van de interacties, interferenties en verplaatsingen van religie in onze westerse cultuur.

3.3. (Institutionele/traditionele) religie – basaal-sacraal

Ik zet nu met Knott nog een stap, namelijk die naar de nadere (analytisch bedoelde) omschrijving van religie vanuit die benadering als *located religion*. Met behulp van een brede *range* aan literatuur⁴⁴ (Hervieu-Léger, Hanegraaff, Anttonen, ik zou willen toevoegen: Mathew Evans,⁴⁵ Grimes en ook onze eigen Tilburgse onderzoeksgroep) kan er nu een tentatieve attenderende ‘typologie van het religieuze en/of sacrale domein’ worden aangeduid. Let wel: attenderend aangeduid, niet gedefinieerd in een soort van alternatieve typologie van het algemene concept ‘religie’, maar onder die algemene noemer als analytisch en attenderend instrumentarium te situeren. Misschien kan gesproken worden van een ‘taxonomische’ analyse, gericht op een poging de mate en aard van een veranderingsproces aan te geven.

In het spoor van Mathew Evans’ conceptuele typologie van ‘the sacred’ kan het sacrale in zeer algemene zin worden aangeduid als ‘things set apart’. Dat kan dan worden uitgezet op een matrix van vier typen: ‘personal sacred’ en ‘civil sacred’ (beide typen zijn verbonden met de ‘natural’ dimensie), en ‘religious sacred’ en ‘spiritual sacred’ (beide betrokken op ‘the supernatural’). Ik richt mij nu verder op dat laatste domein, dat ik eerder tastend aanduidde als het religieuze en/of sacrale domein.

Waar het mij in de typologie nu vooral om gaat, is niet zo zeer de precieze omschrijving van de religieuze en/of sacrale dimensie, als wel om het onderscheid dat via een typologie in het vizier kan komen. Er is religie als institutionele, aan tradities gebonden categorie (met daarmee in beeld: traditie, autoriteiten, religieuze/rituele experts, collectiviteit, enzovoorts). Dat is wat Evans ‘the religious sacred’ noemt. En er is de categorie van brede sacraliteit, het domein van spiritualiteit, het religieuze, het basale sacrale (met daarbij in beeld: het individuele, vrijheid, enzovoorts). Dat is wat Evans labelt als ‘the spiritual sacred’.

‘Religie’ – of beter ‘institutionele/traditionele religie’ – kan dan met Hervieu-Léger als verbonden met *a chain of memory* worden omschreven als de ‘production, management and distribution of particular forms of believing which draws

⁴⁴ Ik verwijs naar de synthese die Knott via deze auteurs biedt: KNOTT: *The location of religion* 87-93 en 215-228.

⁴⁵ M. EVANS: ‘The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts’, in *Review of religious research* 45,1 (2003) 32-47.

its legitimacy from reference to a tradition',⁴⁶ of via een institutionele collectieve culturele anamnese in de lijn van Jan Assmann.⁴⁷

Daarnaast is er het sacrale, of beter het 'basaal-sacrale': 'Sacred refers to the experience of encountering a force and presence that is stronger than self'.⁴⁸ Bij het begin van het project van de moderniteit gingen beide uiteen. Maar het sacrale verdwijnt niet als religie de-institutionaliseert. Of in weer een andere, maar parallelle omschrijving van Hanegraaff (waar best het een en ander op kan worden afgedongen):⁴⁹

spirituality is any human practice which maintains contact between everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manifestation of symbolic systems. Religion is any symbolic system which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning.

Institutionele/traditionele religie kan aldus niet zonder spiritualiteit, spiritualiteit wel zonder aan traditie gebonden religie.

Hier licht wat mij betreft een bepaalde lijn op qua categorieën, qua typologie. Een hele reeks auteurs komt, hoe verschillend uiteindelijk 'religie' en 'spiritualiteit' ook worden omschreven, uit bij de zojuist aangereikte algemene typologie. In het genoemde boek van Knott worden ze samengebracht (waaraan ik dus de typologie van Evans toevoeg).

Ik voeg er hier nog twee omschrijvingen aan toe die direct bij de typologie aansluiten. Eén betreft de werkommschrijving van sacraliteit en religie waarmee we in een Tilburgse projectgroep inmiddels werken. En een omschrijving van Grimes die ook het concept 'ritueel' expliciet erbij betreft.

In onze Tilburgse onderzoeksgroep werd de kwestie van basale sacraliteit en religie (in de zin van traditionele religie) vooral actueel in een project naar rituelen thuis (Goedroen Juchtmans⁵⁰). In dat kader werkt Juchtmans inmiddels met vrucht met de typologie 'basaal-sacraal' en '(traditioneel) religieus'. 'Basaal-sacraal' is dan verbonden met (1) een ervaring van een hogere, diepere of verdichtende, zichzelf transcenderende kracht die het hele leven omvat of met (2) zinstichtende waarden of dat wat van ultiem belang is in het leven. Van 'religie'

⁴⁶ D. HERVIEU-LÉGER: *Religion as a chain of memory* (Cambridge 2000) 101; KNOTT: *The location of religion* 87.

⁴⁷ Vgl. J. ASSMANN: *Religion und kulturelles Gedächtnis* (München 2000), vgl. nu Engelse editie: *Religion and cultural memory* (Stanford CA 2006).

⁴⁸ HERVIEU-LÉGER: *Religion as a chain* 106; KNOTT: *The location of religion* 87.

⁴⁹ W. HANEGRAAFF: 'New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective' in *Social Compass* 46,2 (1999) 145-160, p. 147; KNOTT: *The location of religion* 219.

⁵⁰ In het kader van haar dissertatieproject: G. JUCHTMANS: *Ritueel en liturgie thuis* (werktitel) (af te ronden in 2007/8).

is sprake indien deze ervaring of datgene wat van ultiem belang is, gekaderd wordt in een bepaalde religieuze traditie (of in meerdere religieuze tradities) en de verwijzing naar het bovennatuurlijke specifieke trekken krijgt (men noemt het bijvoorbeeld God, Christus ...). Religie is dus verbonden met een specifieke religieuze traditie.

Het past in dit verband om kort een recente omschrijving van ritueel door Ronald Grimes aan te halen. In zijn boek over moderne *rites de passage* presenteert hij een omschrijving van ritueel, spiritualiteit en religie in onderlinge samenhang:⁵¹

By ritual I mean sequences of ordinary action rendered special by virtue of their condensation, elevation, or stylization. By spirituality I intend practiced attentiveness aimed at nurturing a sense of the interdependence of all beings sacred and all things ordinary. And by religion I mean spirituality sustained as a tradition or organized into an institution.

Mij gaat het nu om de open, brede visie op wat ik maar aanduid als het 'religieuze domein' met een specifieke *chain of memory* gebonden religie, en een open, door velen als vaag en vloeiend aangeduide, basale sacraliteit (ook wel aangeduid als spiritualiteit, de term die ook bij Grimes weer valt). De typen kunnen worden betrappt in vormen van *located religion*, vooral dus rituele praktijken en rituele plekken. De kracht van de omschrijving van Grimes is, dat daarmee ook de rituele dimensie direct wordt ingebracht. Bovendien spreekt er uit dat het om een vloeiende typologie gaat. In plaats van zaken tegen elkaar uit te spelen en af te grenzen, worden ze in onderling verband en spanning gepresenteerd. Religie en sacraliteit/spiritualiteit zijn geen synoniemen, maar staan ook niet los van elkaar. Ook wordt het sociale niet tegen het individuele en het profane niet tegen het sacrale uitgespeeld. Het zou overigens interessant zijn hier de felle kritiek van Grimes op Smith, als het gaat om de relatie van ritueel en plaats, bij te betrekken. Ik laat dat hier echter rusten en verwijs alleen naar dit debat.⁵²

De typologie die we hier willen oproepen is aldus vloeiend (*liquid*): er is geen sprake van vaste posities. Maar er is wel verschil en onderscheid in rituele repertoires. Die komen door de benoemde categorieën van institutionele/traditionele religie en basale sacraliteit in beeld. Hier wordt de eerder door mij via Lukken aangereikte typologie gerelativeerd. Posities lopen nu in elkaar over. De dimensie van basale sacraliteit is direct verbonden met de basale symbolische orde die elke religie en rituele praktijk draagt. Dat is bijvoorbeeld de achtergrond van het

⁵¹ GRIMES: *Deeply into the bone*. 70s. Mijn eigen werkomschrijving van 'ritueel' sluit hierbij goed aan: "(...) een minder of meer herhaalbare handeling, of beter: sequentie van handelingselementen, die van een louter functionele een symbooldimensie krijgt door formalisering, stileren en situering in plaats en tijd. Individuen en groepen brengen daarmee hun ideeën en idealen, identiteiten en mentaliteiten tot expressie."

⁵² Vgl. onze noot 39.

omvangrijke project rond sacramentaliteit van de Durhamse theoloog David Brown, die in wezen (christelijke) sacramentaliteit verbindt met het basale niveau van verwijzing, transcendentie-ervaring die hij vat onder de beladen noemer van 'betovering' (*enchantment*). Opmerkelijk is dat ook hij daarbij uitkomt bij de dominantie van plaats als locus van die basale sacrale ervaring (vgl. zijn boek: *God and the enchantment of place*).⁵³ Het interessante, en ook wel verwarrende, van Brown is dat hij het basale sacrale domein in beeld brengt via aan de klassieke en traditionele religie ontleende terminologie van sacrament/sacramentaliteit.

3.4. Vloeibaar ritueel (*liquid ritual*)

Alvorens dat spoor van Brown te volgen, haak ik eerst nog apart in op het *liquid* aspect. Hoewel die term in het spoor van *liquid modernity* van Zygmunt Bauman⁵⁴ en het sterk kerkelijk programmatische *liquid church* van Pete Ward⁵⁵ een zeer bepaalde connotatie kent,⁵⁶ zou ik de term *liquid* vooral attenderend willen inzetten en willen verbinden met een reeks elementen waarmee men de actuele rituele dynamiek tracht te betrappen:

Eerst zou ik 'vloeiend' algemeen willen laten aansluiten bij de analyse dat in de actuele laat- of postmoderniteit oude, vastliggende posities open zijn gebroken, instituties afbrokkelen, grenzen vervagen (Bauman neemt graag het gezin als voorbeeld, maar we kunnen evengoed de –traditionele – religies noemen). Die nieuwe situatie daagt uit tot het zoeken naar nieuwe vormen van ritualiteit. Een vastliggend scenario of script voldoet niet meer. In een onvermijdelijk vloeibare, flexibele, mobiele cultuur hoort vloeiend, flexibel en mobiel ritueel.

'Vloeiend' duidt hier dus op de alom gesignaleerde dynamisering van maatschappij en cultuur vanaf de jaren zestig en de gevolgen daarvan voor ritueel. In een vloeibare moderne samenleving, zonder vastliggende domeinen maar bestaand bij de gratie van flexibele netwerken, past een nieuwe vorm van ritueel:

⁵³ D. BROWN: *God and the enchantment of place. Reclaiming human experience* (Oxford 2004). Zie voor het vervolg POST: *Liturgische bewegingen* hst. 8, m.n. 120-124; P. POST: 'Na de lange jaren zestig. Liturgiewetenschap en *Ritual Studies*: opkomst, typering en actuele uitwerking van een relatie', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22 (2006) 89-111; IDEM: 'Nach den langen 60er Jahren. Liturgiewissenschaft und *Ritual Studies*: Entstehung, Charakterisierung und aktuelle Auswirkung einer Beziehung', in B. KRANEMANN & P. POST (reds.): *Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* (Leuven 2007 = Liturgia condenda; werktitel; in voorbereiding).

⁵⁴ Zie voor 'liquid': POST: *Liturgische bewegingen* 120-123; IDEM: 'Na de lange jaren zestig'; IDEM: 'Nach den langen 60er Jahren'; Z. BAUMAN: *Liquid modernity* (Cambridge 2000).

⁵⁵ P. WARD: *Liquid Church* (Peabody / Carlisle 2002) = *Kerk als water. Pleidooi voor een vloeibare manier van kerk-zijn* (Kampen 2003); vgl. T. LOMAX & M. MOYNAGH: *Liquid worship* (Cambridge 2004 = Grove Worship series).

⁵⁶ Van belang is de kritische uitwerking in C. DE GROOT: 'The Church in liquid modernity: a sociological and theological exploration of a liquid Church', in *International Journal for the Study of the Christian Church* 6,1 (2006) 91-103.

vloeibaar, flexibel. Weyns beschreef die ritualiteit onlangs in een prikkelend essay als ‘instant ritueel’ of als ‘neo-tribaal ritueel’ (in het spoor van de Franse socioloog Michel Maffesoli).⁵⁷ Eigenlijk komt instant ritueel neer op vaak genoemde rituele kwaliteiten: maatwerk, bedoeld voor een bepaalde groep, op een bepaalde plaats, op een bepaald moment, momentaan, incidenteel. Klassieke kwaliteiten zoals herhaling en traditie raken op de achtergrond. Ritueel wordt sterk gepersonaliseerd en gedetraditionaliseerd. De hele discussie of dit nog wel rituelen zijn, maar eerder ‘praktijken’, laat ik hier rusten. Ik wijs wel nog op een interessante doordening die Weyns hieraan verbindt.

Hij koppelt namelijk dat vloeiende ritueel aan de fasentheorie van Van Gennep (zoals bekend vooral gericht op *rites de passage*) en stelt dan, dat vloeiend modern ritueel nog slechts met één van de drie rituele fasen verbonden is. Niet meer met de eerste fase van de segregatie, niet meer met die van derde fase van de integratie of incorporatie, maar enkel nog met de liminale tussenfase, de drempelfase. Hiermee kan inderdaad misschien het bijzondere karakter van veel actueel ritueel goed worden aangegeven: het is ritueel zonder kop en staart, puur drempelritueel of *rite de marge*. Nog een stap verder en je zou dit kunnen verbinden met Victor Turners *communitas*. Ik noem het hier slechts als een prikkelende gedachte.

In nauwe samenhang met die algemene koppeling aan de flexibele en dynamische samenleving en cultuur noem ik voorts kort de vloeiende dimensie die wordt ingebracht door de dynamiek van toe-eigeningen en die van uiteenlopende configuraties (rituelen gezien als gehelen waarin vorm en inhoud in allerlei variaties open en/of gesloten, inclusief en/of exclusief kunnen zijn).

‘Vloeiend ritueel’ krijgt wat mij betreft vooral handen en voeten door de vloeiende grenzen tussen binnen-, rand- en buitenkerkelijke repertoires, tussen profaan-seculiere, basaal-sacrale en religieuze (bijvoorbeeld christelijk-kerkelijke) repertoires. Daarbij komt de gegeven typologie van het religieuze/sacrale domein in beeld. Ik beschouw die typologie als verregaand vloeiend.

‘Vloeiend’ is ook te zien als een belangrijk perspectief, in die zin dat het een in belangrijke mate verloren kwaliteit van ons ritueel is. Bedoeld is dat er sprake is van een voortdurende sanering en elementarisering van religieuze rituele repertoires (christenen vieren alleen het kerstfeest en enkele *rites de passage*; moslims vieren alleen de Ramadan en het afsluitende Suikerfeest; joden beperken zich tot enkele exponenten van huis-/familieritueel; bij huwen en uitvaart is alles geconcentreerd op één enkele viering). Allerlei zogenoemd belendend ritueel, vaak kleiner, ervoor en erna, met andere modi en tempi, is verdwenen. Er is grote behoefte aan onderscheiden repertoires waar de ritueel-symbolische code kan worden ingeoefend, repertoire dat vroeger, met name vóór de lange jaren zestig, direct verbonden was met religieus-institutionele trajecten. Het gaat om

⁵⁷ W. WEYNS: ‘Rituelen in een flexibele maatschappij’, in P. CORTOIS & V. NECKE-BROUCK (reds.): *Maskers, missen en meesters. Rituelen in en uit de marge* (Kapellen / Kampen 2005) 86-91.

rituelen passend bij diverse situaties, mensen, groepen. Sleutelwoorden hier zijn: veelvoud, veelvormigheid, flexibiliteit. 'Vloeibaar' heeft hier een heel eigen lading: het gaat om de actuele staccato ritualiteit versus een vloeiende gelaagde meervormige ritualiteit. Binnen dat vloeiende geheel is er idealiter sprake van een samengaan van eerder genoemde typen ritueel, met name van religieus-sacraal en basaal-sacraal ritueel.

Dit open en vloeiende beeld van religie en ritueel wordt vaak als bedreigend gezien voor vastere, aan specifieke religies gebonden repertoires. De eigen identiteit van christelijke ritualiteit en sacramentaliteit zou worden uitgeleverd aan vaagheid en onbestemdheid. Dat is, denk ik, een misverstand. Het tegendeel is waar: vormen van vloeibaar ritueel (veelvormig, flexibel ritueel) kunnen juist een vruchtbare omgeving vormen, het kan de humus zijn van de sacramentaliteit. Gevolg is immers dat aan een religieuze traditie gebonden rituelen weer ingebed worden in een brede rituele praxis, waardoor die niet langer als *kulturelle Verhaltensanomalie* worden gezien.⁵⁸ Aldus is de actuele rituele en religieuze pluraliteit en het hier geboden perspectief van vloeibaarheid vanuit kerkelijk-religieus perspectief niet te zien als een bedreiging, maar als een kans en uitdaging.

3.5. *Reclaiming ritual experience*⁵⁹

Ik zet nu een laatste stap en richt me op de samenhang en dynamiek van religieuze en basaal-sacrale rituele ervaring en de genoemde behoefte aan flexibel, vloeibaar, veelvormig en veelvoudig ritueel repertoire, en wel in de zin van een initiatieproces, of variërend op woorden van de al genoemde David Brown: het proces van *reclaiming ritual experience*.⁶⁰ Ik kan hier ook met woorden van de beroemde open brief uit 1964 van Romano Guardini spreken van (ik citeer de Engelse versie van de brief die meteen na de Duitse versie uitkwam en ruim werd verspreid): *relearn a forgotten way of doing things*.⁶¹ Guardini wilde het optimisme van het begin van het project van de liturgievernieuwing meteen na Sacrosanctum Concilium (4 december 1963) temperen en wees op misschien een

⁵⁸ Vgl. W. HAUNERLAND: 'Gottesdienste als 'Kulturleistung'. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung', in *Liturgisches Jahrbuch* 56 (2005) 67-81, p. 78; H. JOAS: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Freiburg etc. 2004).

⁵⁹ Zie voor dit algemene punt van inwijding in de rituele symbolische orde: P. POST: 'Re-inventing Christian initiation: initiatie in veelvoud', in L. LEIJSEN (red.): *Christelijke initiatie en de liturgie: Hulde aan professor dr. Jozef Lamberts bij zijn emeritaat* (Leuven / Voorburg 2006 = Nikè-reeks 52) 45-64; IDEM: 'Reinventing Christian initiation. Multiple initiation', in *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 87,1-2 (2006) 37-57.

⁶⁰ Variërend op de ondertitel van BROWN: *God and the enchantment of place*.

⁶¹ R. GUARDINI: 'Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief', in: *Liturgisches Jahrbuch* 14 (1964) 101-106, Engelse versie in *Herder Correspondence* augustus (1964) 24-26.

veel dieper vraagstuk en grotere uitdaging, namelijk de rituele competentie van de moderne mens. Dat geldt misschien nu nog wel meer. Er is veel vraag naar een inwijding in de orde van ritueel, symbool, sacraliteit. Het gaat om het zoeken en vinden van (nieuwe) rituelen via welke mensen (weer) een basis vinden voor vieren, markeren en zinvinding, het gaat om wegen van symbolische of sacrale initiatie.

Signalen dat een dergelijke primaire basale initiatie nodig is, zijn er te over. Sprekend vind ik bijvoorbeeld het bord dat men overal bij grote monumentale kerken en kathedralen in Europa kan tegenkomen, maar ik zag ze ook bij synagogen in Dresden en Berlijn.⁶² Het bord is geënt op het bekende verkeersverbodsbord, rode rand en streep: verboden te eten, te skaten, te bellen, radio te spelen, te voetballen, schaars gekleed te gaan, et cetera. Een treffend signaal dat men dat niet meer vanzelfsprekend vindt, niet de symbolische code deelt ten aanzien van een sacrale ruimte.

Aldus licht het basale traject op van een symbolisch-rituele of basaal-sacrale initiatie: het (weer) vertrouwd worden met de betoverde, verwijzende wereld, met het (ver)beeldende samenspel van immanentie en transcendentie, het in het zicht krijgen van beelden van sacrale aanwezigheid. Vanouds is die initiatie verbonden met het brede terrein van rituele repertoires dat we vanuit een religieuze institutie vaak als ‘perifeer’ benoemen, als pararitueel, paraliturgie. Het zijn echter wel vanouds de domeinen waar we dicht op de huid van de menselijke ervaring van sacraliteit zitten,⁶³ terreinen van de symbolische en rituele ervaring, de basis van elk ritueel handelen, dus ook van de religieuze variant. Dat zouden plekken en repertoires van interreligieus ritueel kunnen zijn en worden in de meest basale zin van het woord. Kern van de hier bedoelde algemene inwijding is plek te geven aan ‘natuurlijke’ religieuze ervaring als ervaring van sacraliteit, die Brown overigens graag als sacramentaliteit benoemt. Uitgangspunt bij Brown is de wisselwerking van transcendentie en immanentie, of het concept sacraliteit. Het gaat om plekken waar sprake is van ‘a direct expression of experience, of the enchantment that comes from perceiving particular ways of God relating to human beings and their world’.⁶⁴

⁶² Vgl. M. SCHARFE: *Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur* (Köln 2004) 245; het betreft overigens niet enkel kerken en synagogen maar ook ‘heilige plaatsen’ als *memorial sites* zoals het *Holocaust Mahnmal* in Berlijn.

⁶³ Vgl. POST: ‘Het Directorium’.

⁶⁴ BROWN: *God and the enchantment of place* 24.

4. Slot

Tot slot terugkerend naar de Tor Tre Teste-kerk kunnen we het project van Meier nader situeren, of ook ons betoog over *the religious sacred* en *the spiritual sacred* (om de geschetste typologie nog maar eens met Evans te benoemen) nader illustreren. Zijn ontwerp past naadloos in de hier door mij geschetste dynamiek van religiositeit en ritualiteit. Hij reikt via basale sacrale elementen een open hermeneutische ruimte aan, *Holy Ground* passend voor de vloeibare processen van toe-eigening van ritueel en religie.

Daarmee sluit de kerk aan bij een veel langere traditie van algemene sacrale ruimten die vooral sedert de jaren '60 in de westerse cultuur opkwam. In eerste instantie in nauwe aansluiting op de christelijke kapeltraditie, maar de laatste decennia ook als zelfstandige lijn van algemene basaal-sacrale ruimten. De vele en veelvormige stiltecentra zijn hier een belangrijke exponent, maar ook moet gewezen worden op verschillende vormen van *memorial sites*, collectief en individueel van karakter (van moderne *woodland* kerkhoven, crematoria, tot wegmonumentjes en het Holocaust Mahnmal in Berlijn). Het in noot 1 genoemde *Holy Ground* onderzoeksprogramma wil deze dynamiek van nieuwe rituele sacrale plekken in onze cultuur nader in kaart brengen. Nu al kan worden opgemerkt dat ook hier elke typologie hooguit attenderend en tentatief kan zijn, omdat grenzen steeds vloeiend blijken.

Interessant is te zien hoe in de architectuur de in deze bijdrage aangeduide worsteling om naast monoreligieuze ruimten ook multi- en interreligieuze ruimten te creëren reflecteert. In plaats van *simultanea* of moderne vormen van pantheons, blijkt men vooral uit te komen bij wat ik maar als suprareligieuze of basaal-sacrale ruimten aanduid. Eigenlijk zien we die tendens al langer sinds de jaren '60, ook in ruimten die expliciet gepresenteerd worden als 'religieusoecumenisch' of multi- en/of interreligieus. Treffende voorbeelden zijn de 'oecumenische' *Rothko Chapell* in Houston met de basaal-sacrale 'iconen van het transcendente' van Marc Rothko⁶⁵ en de zogenoemde *Kapelle der Weltreligionen* van de architecten Pascal Guignard en Stefan Saner (1998) langs de *Autobahn* over de Zwitserse Gotthardpas. Het woord 'kapel' bij beide genoemde ruimten zet je eigenlijk op het verkeerde been. In eendracht wil men christendom, islam, boeddhisme, hindoeïsme en jodendom samenbrengen. Dat wordt in het laatste voorbeeld opgeroepen in de hof. Maar uiteindelijk gebeurt dit in de rituele kern-

⁶⁵ J. BAAL-TESHUVA: *Rothko* (Keulen 2003) 73-75. De kapel was bedoeld als oecumenische kapel op een katholieke universiteitscampus. Inwijding vond plaats in 1971 (Rothko was in 1970 overleden) in het bijzijn van vooraanstaande rooms-katholieke, joodse, boeddhistische, protestantse, Grieks-orthodoxe en moslimgeestelijken. Interessant is het te zien hoe Gerard Lukken de 'overkant' van het menselijk ritueel tracht aan te duiden via de iconen van Rothko: G. LUKKEN: 'De 'overkant' van het menselijk ritueel: herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen', in *Tijdschrift voor theologie* 41,2 (2001) 145-166.

ruimte zelf door die religies te overstijgen in basaal-sacrale symboliek. De plattegrond is direct ontleend aan de klassieke *temenos*, het afgegrensde tempelcomplex, met voorhof en *cella*. De ruimte zelf is een kubus (een mijlpaal, merksteen langs de weg) met groene ruiten van glassplinters die een geraffineerd lichtspel inbrengen op een centraal in een glazen box opgesteld stuk verlicht bergkristal. De verbonden en overstegen religies worden apart in de hof verbeeld door schijnbaar achteloos achtergelaten religieuze/rituele symbolen als gebedssnoeren (versteend en sterk uitvergroot) van de kunstenaressen Clara Saner en Selma Weber.⁶⁶

Dat, zoals gezegd, in elke aanduiding en typologie de grenzen vloeiend zijn, toont de Tor Tre Teste-kerk goed aan. Aan de ene kant sluit de ruimte direct aan bij de traditie van ruimten die worden gedragen door basale sacraliteit, aan de andere kant is de ruimte nadrukkelijk ook een kerk. Daarmee krijgt de volle breedte van sacraliteit en religie letterlijk een plaats. Er is dus zowel de referentie aan de *Rothko Chapell* in Houston en de *Kapelle der Religionen* aan de Gotthardpas, als die aan de steeds in besprekingen van Meiers creatie genoemde kerk van Le Corbusier (*Notre Dame du haut*), maar wat mij betreft ook de kerken van Dom van der Laan,⁶⁷ Aldo van Eyck⁶⁸ en Rudolph Schwarz (vgl. met name de Fronleichnam in Aken).

Zondag aan zondag zitten in Rome, aldus architectuurliefhebbers, cultuurtoeristen en lokale Romeinse parochianen zij aan zij. Dat was de optiek, van de architect en van de opdrachtgevers. Er is letterlijk meer in het spel dan zo-maar-een-dak-boven-wat-hoofden, een zoveelste parochiekerk in Rome.⁶⁹

Meier wil de grenzen van religies in dit project overstijgen en tegelijk een bepaalde religietraditie bedienen door in te zetten op dat basaal-sacrale niveau. Op een persconferentie vlak voor de opening stelt hij:⁷⁰

⁶⁶ W.J. STOCK: *Architekturführer. Christliche Sakralbauten in Europa seit 1950* (München etc. 2004) no. 110, p. 270s.

⁶⁷ Vgl. voor Van der Laan: DE JONGE: *Kerkarchitectuur na 2000*, sub 2.2., p. 45-76; interessant is het te zien hoe recent in Italië het werk van Van der Laan wordt (her)ontdekt, getuige bijv.: A. FERLENGA & P. VERDE: *Dom Hans van der Laan, le opere, gli scritti* (Milan 2001² = Documenti di architettura 128); F. DAL CO: 'L'essenzialità architettonica di Hans van der Laan', in SANSON: *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia* 117-128.

⁶⁸ Vgl. voor Van Eyck: DE JONGE: *Kerkarchitectuur na 2000*, sub 2.3., 77-98; zie ook: S. DE JONGE & P. POST: 'Hemelse wielen: Aldo van Eycks Pastoor van Ars-kerk te Den Haag', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 15 (1999) 55-73. Het standaardwerk over het oeuvre van Van Eyck is: F. STRAUVEN: *Aldo van Eyck. The shape of reality* (Amsterdam 1998). Vgl. R. DETTINGMEIJER: 'De kerk uit het midden: van godshuis tot 'een of ander huis'. Het belang van de kerken in de Wederopbouw', in *Bulletin KNOB* 101,1 (2002) 1-15.

⁶⁹ De ruimte ontbreekt om hier de parallel uit te werken met een ander in Rome zeer omstreden project van Meier: het museum van de Ara Pacis in het centrum aan de Tiberoever (opening april 2006).

⁷⁰ Geciteerd in RIDING: 'The Vatican's modernist moment'.

Regardless of one's religion, I think most of us acknowledge that there are things in this world outside our realm. When I think of a place of worship, I think of a place where one can sit and be reminded of all the things that are important outside our individual lives. (...) The central ideas for creating a sacred space have to do with truth and authenticity, a search for clarity, peace, transparency, a yearning for spirituality, the architect has to think of the original material of architecture, space and light.

Bij de ingang van de kerk liet Meier in de muur zijn optiek ook vastleggen in bronzen letters: 'This structure is a testament to the monumental work of men in the service of spiritual aspirations', ondertekend: 'Richard Meier, architect'.

Deze uitspraken passen naadloos in dit betoog over vloeibare religie en rituelen. Zijn uitspraak dat hij misschien wel een brug is tussen religieuze tradities is een treffend perspectief dat we misschien zó moeten verstaan dat er sprake is van een gedeelde basis.

Dat perspectief van heilige grond voor vloeiend ritueel spoort in het geval van de Tor Tre Teste-kerk ook treffend met het gegeven dat die kerk in oorsprong als pelgrimsplek wordt gezien. Met Bauman licht hier de samenhang tussen vloeiend zoeken en een vaste plaats op. Bauman gebruikt de metafoor van de pelgrim voor de moderne mens die hij typeert als 'a restless seeker for identity'. De pelgrim heeft steeds een doel: '(...) destination, the set purpose of life's pilgrimage, gives form to the formless, makes a whole out of the fragmentary, lends continuity tot the episodic'.⁷¹

Dat men echter niet op voorhand vertrouwen heeft in de initiërende potentie als het gaat om de sacrale rituele orde van Meier's ontwerp, blijkt uit het feit dat we ook hier bij het betreden inmiddels een verbodsbord zien: verboden de mobiel te gebruiken, verboden tijdens diensten te fotograferen en filmen, en verboden in ondeugdelijke kleding de ruimte te betreden...

Summary

Casus for this article on current ritual and religious dynamics is the Roman Catholic Jubilee Church in Tor Tre Teste (Rome, 2003), built by the Jewish-American architect Richard Meier. For the author there are a number of fundamental elements involving the place of religion and ritual in modern Western society which come together in this church, literally 'taking place' there. They place the discussion and reflection about religious interaction, about inter- and multi-religiosity in a different, more fundamental perspective.

⁷¹ Z. BAUMAN: 'From pilgrim to tourist – or a short history of identity', in S. HALL & P. DU GAY (eds.): *Questions of cultural identity* (London 1996) 18-36, p. 22; vgl. citaat in S. COLEMAN & J. EADE (eds.): *Reframing pilgrimage. Cultures in motion* (London / New York 2004) 5.

First the article offers a critical analysis of a typology of the ritual repertoires. Many scholars see rituals in the modern setting fanning out successively over, first, a traditional-institutional ecclesiastical, religious, denominational track, second, a general-religious track that draws partly from the first, religious track, but also has other sources of inspiration; third, a secular-profane track; and fourth, there is here added a multi-, or perhaps more particularly, an interreligious track. Especially the last category gets attention. It is interesting to find the word 'syncretism' being introduced into this context.

At this point we catch sight of an important aspect of rituality. Rituals and symbols exist by the grace of a horizon of understanding, a cultural code. Increasingly in Western (high-, late-/post-)modern culture the repertoire is simplified or 'elementarised' until it reflects generally understood basic symbolic outlines. Ritual acts are sustained by the archetypal symbols of light, water, earth and fire. With this we reach what is for the author a watershed that has not so much to do with the search for suitable interreligious ritual as with a more fundamental dynamic. This dynamic transcends the traditional typologies of repertoires, and touches every interaction of religion and rituality.

This tendency toward basic-sacral ritual is more fundamentally the result of the position of religion in our culture. Here the article introduces a recent book by Kim Knott, *The location of religion* (2005) which stands on the interface of religious and ritual studies and can be read as a plea for a particular approach to religion. From her perspective of religion as 'located religion' the author tries to offer a tentative typology or taxonomy of the religious and/or sacral domain. On the one hand there is the category of religion as an institutional domain linked to tradition (with, as part of the picture, tradition, authorities, religious/ritual experts, collectivity, etc.), which Mathew Evans terms 'the religious sacred'. On the other hand there is also the category of broader sacrality, the domain of spirituality, the religious, the basic sacral (with, as part of the picture here, the individual, freedom, etc.). That is what Evans labels as 'the spiritual sacred'.

The author emphasizes an open, broad view on what is designated as the 'religious domain', with religion linked to a specific chain of memory, and an open, basic sacrality, viewed by many as vague and fluid. The types or categories can be caught in forms of *located religion*, chiefly ritual practices and ritual places. Here 'liquid' is a keyword.

In a last part the perspective of 'reclaiming ritual experience' comes into the picture, and more precisely in the sense of an initiation process, or in the words of David Brown the process of 'reclaiming human experience'. There is considerable demand for initiation into the sacral order of ritual and symbol. In the case of new rituals this involves a symbolic or sacral initiation, on the basis of which persons can find (or can again find) a foundation for celebration, interpretation, marking significant events and making sense of life. Spatiality is here a privileged locus, in a literal sense: Holy Ground, architecture and landscape, nature, trees, woods, water and sea, mountains and valleys, gardens and parks. These are the realms of symbolic and ritual experience, the basis of all ritual acts, and thus also of their religious variants. These can be or become places and repertoires of interreligious ritual, in the most basic sense of the word. In the conclusion returning to the Tor Tre Teste church again, the article further situates Meier's project, or further illustrates the article's thesis. Through basic sacral elements, Meier has achieved an open hermeneutic space, Holy Ground that is suitable for the fluid processes of appropriation. The full range of religion and sacrality is literally given a place in it. Meier wanted to transcend the boundaries of religions in this project, while at the same time serving a specific religious tradition by working at that basic-sacral level.

Paul Post (1953) studeerde theologie, liturgiewetenschap en christelijke kunst in Utrecht en Rome. Hij is hoogleraar liturgische en rituele studies aan de Universiteit van Tilburg (Departement Religiewetenschappen en Theologie) en is directeur van het aldaar gevestigde interuniversitair Liturgisch Instituut.
<P.G.J.Post@uvt.nl>



- 1 boven: De Kerk van Tor Tre Teste (Rome, 2003), voorzijde. Architect Richard Meier (foto: Paul Post 2006)
- 2 onder: Idem, achterzijde met pastorie/wijkcentrum (foto: Paul Post 2006)



3 boven: Idem, achterzijde (foto: Paul Post 2006)

4 onder: Idem, binnenzijde, gezicht op bovendee (foto: Paul Post 2006)



- 5 boven: Idem, binnenzijde, statement van Richard Meier in bronzen letters bij de ingang (foto: Paul Post 2007)
- 6 onder: Idem, binnenzijde, verbodsbord bij de uitgang (foto: Paul Post 2007)

