

Rituele en religieuze identiteiten in Europa

Casus: actuele rituele en religieuze dynamiek in Nederland

Paul Post

1. Ouverture

Een rapport over religie in het publieke domein

In 2006 verscheen vanuit de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR), een adviesraad van de Nederlandse overheid, een lijvig rapport over de positie en rol van religie in het publieke domein (*Geloven in het publiek domein*).¹ Het rapport kent drie luiken: een deel over begrippen en theorieën, een gewijd aan empirie en een aan *topoi*. In het geheel zijn ook een aantal essays verwerkt met vergelijkingen, met de situatie in Frankrijk, USA en Canada. Bij nader toezien overheerst een zeer bepaald perspectief of thematisering in het geheel, namelijk een sterke focus op de rol van kerk en religie in de *civil society*, op de institutionele, staatsrechtelijke en ideologische aspecten met de voortdurende interesse in implicaties van de scheiding van kerk en staat, alsook een sterk functionele benadering van religie. Met name betrap ik ook in deze omvangrijke verkenning weer een sterk abstracte en deductieve insteek als het om religie gaat. Vaak pas in tweede, duidelijk afgeleide instantie komen praktijken in beeld, als illustraties. Dat tekort kan enigmatische worden aangevuld met een drietal bijna tegelijkertijd verschenen studies. Twee rapporten over de positie van religie in Nederland: *God in Nederland* (2007),² de vierde peiling naar religie in de Nederlandse samenleving en cultuur in de afgelopen veertig jaar, en het SCP rapport *Godsdienstige veranderingen in Nederland* (2006),³ en op onderdelen aanvul-

Deze bijdrage is een Nederlandse geannoteerde bewerking van de Duitse lezing 'Spielraum: auf der Suche nach rituelle und religiösen Identitäten in Europa. Aktuelle rituelle und religiöse Dynamik in den Niederlanden', gehouden op het internationale symposium *Christliches Fest und kulturelle Identität Europas. Die Feier der Liturgie in pluraler Gesellschaft*, 27-28 november 2008 in Münster. Dit symposium vond plaats in het kader van het onderzoeksprogramma *Mobilisierung von Religion in Europa*, gecoördineerd vanuit de Universiteit van Erfurt.

¹ W. VAN DE DONK et al. (red.): *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Rapport WRR; Den Haag / Amsterdam 2006).

² T. BERNTS, G. DEKKER & J. DE HART: *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007).

³ J. BECKER & J. DE HART: *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie* (SCP, Den Haag 2006).

lend ook de diachrone comparatieve studie over rituele praktijken na de dood van Fortuyn en Hazes van de socioloog Joep de Hart (2005).⁴

Als algemeen kader kunnen vooral vanuit de WRR studie de volgende elementen worden meegenomen voor het thema van identiteit van religie en ritueel dat ik in deze bijdrage centraal wil stellen:

- Het inzicht dat twee voortdurend centraal staande tegenstellingen dienen te worden geproblematiseerd. Het gaat in de eerste plaats om de dichotomie van het secularisatieproces enerzijds en de terugkeer van religie anderzijds. Veel wijst erop dat deze tegenstelling ons op het verkeerde been zet. Religie verandert eerder van vorm, keert niet terug van weggeweest, en ook het secularisatieproces vraagt – zoals inmiddels breed wordt erkend – om nuance en duiding. Het is inderdaad de vraag of het rapport zelf die nuance met betrekking tot het gelaagde secularisatieproces inbrengt.⁵ Zonder een andere en eveneens inadequate terminologie te introduceren, zoals wel gebeurt via ‘postseculier’, is het vooral zaak het complexe transformatieproces van religie en/in samenleving en cultuur te benadrukken. Misschien past wel het meest om in algemene zin te signaleren dat er zowel meer religie als meer secularisatie is.

De tweede tegenstelling, die tussen het publieke en private domein, blijkt eveneens relatief. Beide domeinen zijn verregaand vloeiend in actueel Europa. Voor ritueel en religie houdt dat bijvoorbeeld in dat men beide niet zo maar kan verwijzen naar het private domein; er is sprake van een gedeeld privaat en publiek domein die we niet kunnen zien als twee gescheiden werelden.

- Religie en kerken blijken voorts nog steeds in Europa een belangrijk ‘mobilisatiemilieu’ voor vrijwilligerswerk, caritas en een scala aan cultureel-maatschappelijke activiteiten. Deze potentie, ook wel aangeduid met de term ‘religieus kapitaal’, is vooral verbonden met wat als maatschappelijk middenveld wordt aangeduid. Als het gaat om uitwerkingen, thematiseringen van dat religieus kapitaal wordt graag en zeer vaak gewezen op morele

⁴J. DE HART: *Voorbeelden & nabebelden. Historische vergelijkingen naar aanleiding van de dood van Fortuyn en Hazes* (Den Haag 2005 = SCP-essay); vgl. ook P. WEST: *Conspicuous compassion: why sometimes it really is cruel to be kind* (London 2004) en de Rotterdamse scriptie: L. VAN DUUREN: *‘Het is zo eenzaam zonder jou’. Een poging tot het verklaren van collectief gedrag bij het overlijden van een bekend persoon* (Rotterdam 2005 = Master scriptie Sociologie, Erasmus Universiteit).

⁵Zie bijv. de kritiek van de godsdienstsocioloog G. DEKKER: ‘Hoe lang houden we ons zelf nog voor de gek? Over de WRR-verkenning Geloven in het publieke domein’, in *Religie & Samenleving* 2,1 (2007) 45-54. Het WRR rapport was aanleiding voor een felle reactie van Kuitert m.b.t. de positie van religie in het publieke domein: H. KUITERT: *‘Dat moet ik van mijn geloof: godsdienst als troublemaker in het publieke domein* (Kampen 2008).

waarden; religie blijkt in de woorden van Herman Vuijsje vooral een ‘morele ruimte’.⁶

- Breder gezien komen naast deze morele grenzen in een samenleving een betrekkelijk vaste reeks andere ‘functies’ van religie, en nu ook wel expliciet van rituelen, in beeld zoals: het aanreiken van een kader voor persoon en groep die overdracht van cultuur en traditie mogelijk maakt, leiding en richting aan handelen in buitengewone omstandigheden, de zogenoemde contingentie-erkenning (een functie die Hans Joas in zijn bijdrage aan het WRR rapport centraal stelt),⁷ sociaal-rituele integratie en cohesie, het aanbieden van een zingevend uiteindelijk perspectief, een ‘kosmos’ en een mobiliserend en emancipatoir vermogen, de potentie tot contrapunt, tot distantie, alternatieven en spiegelfunctie.⁸

De Tilburgse cultuurwetenschapper Gabriël van den Brink brengt ze heel kort samen in de tegenstelling tussen moderniteit als gebroken en uiteengelegd na een reeks opvolgende revoluties vanaf de zeventiende eeuw (wetenschappelijke, democratische, industriële, seksuele) en de religieuze ervaring van het goddelijke als een van een kracht die deze verdeeldheid van het menselijk bestaan (tijdelijk) opheft in een ervaring van eenheid en heelheid.⁹

2. Inzet en opzet

De inzet van deze bijdrage, en die bepaalt meteen de opzet ervan, is de actuele rituele dynamiek in Nederland als exponent van religieuze dynamiek in het actuele Europa te bezien¹⁰ onder de optiek van het proces van identiteitsvorming, in dit geval nu eens niet de identiteit van Europa of natiestaten of regio's, maar die van ritueel en religie. Eerst bied ik in kort bestek een theoretisch kader rond het concept ‘identiteit als proces in context’ (3). Vervolgens peil ik verkennend de actuele rituele dynamiek in Nederland (4). Het panorama richt de blik vanuit het perspectief van christelijke, nog meer in het bijzonder de rooms-katholieke rituele repertoires met speciale aandacht voor het publieke domein. Van daaruit worden een reeks analytische thema's uitgewerkt (5). Deze thema's willen ons op het spoor brengen van een veelvoud aan identiteiten die letterlijk

⁶ H. VUIJSJE: *De Bergkerk Amersfoort rede* 2008 (Amersfoort 2008); zie ook IDEM: *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag* (Amsterdam / Antwerpen 2007).

⁷ H. JOAS: ‘Religion in the age of contingency’, in VAN DE DONK et al. (red.): *Geloven in het publieke domein* Hst. 2, 55-63.

⁸ Zie samenvattend H. SCHILDERMAN: ‘Religie en zorg in het publieke domein’, in VAN DE DONK et al. (red.): *Geloven in het publieke domein* 395-416.

⁹ G. VAN DEN BRINK: ‘De migratie van het goddelijke. Over geloof en kerk in de moderne maatschappij’, in VAN DE DONK et al. (red.): *Geloven in het publieke domein* 417-434.

¹⁰ Voor ritueel als bevoorrechte toegang tot analyse van religie in samenleving en cultuur brak ik bij herhaling een lans.

in het spel zijn. Daartoe worden negen identiteitsprofielen van ritueel en religie in hedendaags Europa tentatief benoemd (6). Als een soort van overkoepelend profiel wordt daarbij tot slot het 'heterotopisch' perspectief genoemd.

3. Identiteit als proces in context: contouren van een theoretisch kader

Bij wijze van een algemeen theoretisch kader belicht ik kort de hoofdlijnen van een in Tilburg ontwikkeld theoretisch kader,¹¹ omdat ik vermoed dat het relevant is voor het spreken en denken over ritueel en religie/religiositeit in onderlinge samenhang en in de context van de huidige pluralistische Europese moderniteit.

Algemeen perspectief is het proces van rituele en religieuze identiteitsvorming in de Europese samenleving en cultuur. Identiteit wordt opgevat als verbonden met een dynamisch proces van overdracht en vernieuwing. Dit impliceert enerzijds een voortdurende formulering en herformulering van overgeleverde praktijken en symbolen, waarden en inzichten, ideeën en idealen, en anderzijds een erkenning dat binnen een nieuwe historische context nieuwe vragen en inhouden tot ontwikkeling (moeten) worden gebracht.

Hoewel 'identiteit' als term *slippery* is in gebruik door de ruime bandbreedte (van *eidos* als beeld, gezicht, eigenheid, tot een 'essentialistische' invulling als 'idee'), is het niettemin een kernwoord in studie naar de actuele dynamiek in de Europese samenleving en cultuur. Als concept en model is het inmiddels zelf ook volop in beweging. Kort gesteld gaat het steeds meer om *identiteit als proces in context*. Vanuit cultuurwetenschappelijk perspectief bezien gaat het erom hoe individuen en groepen zichzelf en anderen zien. Door de dynamiek in samenleving en cultuur is dat een voortdurend proces. Identiteit is opgebouwd uit vele deelidentiteiten. Identiteit is aldus een proces van configuratie. De benadering van die deelidentiteit dient dus altijd in samenhang met andere deelidentiteiten te geschieden, in context dus. Hoe meer men van die deelidentiteiten met anderen deelt (vgl. taal, religie, locatie/regio, nationaliteit, Europa), hoe meer cohesie en verband.¹²

¹¹ Vgl. het onderzoeksprogramma van het Departement Religiewetenschappen en Theologie van de Universiteit van Tilburg: *Religion as Contested ground. Reinventing Religious Identity in Pluralistic Society and Culture*, zie www.uvt.nl → Faculteit Geesteswetenschappen → Onderzoek.

¹² Van de hausse aan literatuur over identiteit en (Europese) cultuur noem ik slechts: W. FRIJHOFF: *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007); vgl. IDEM: 'Cultureel erfgoed, cultuurbeleid en culturele dynamiek (lezing bij de opening van FARO. Vlaams steunpunt voor cultureel erfgoed', in *FARO, tijdschrift over cultureel erfgoed* 1,1 (2008) 6-13; vgl. ook zijn eerdere Huygenslezing: *Cultuur en identiteit* (Den Haag 2007 = NWO-Huygenslezing 2007).

Belangrijk aspect is nu dat de actuele rituele en religieuze dynamiek in hoge mate uitdaagt tot herformulering van rituele en religieuze identiteiten en tot een heroriëntatie en herijking, wel benoemd als *reinventing* of ook wel *reframing*. En dat vooral ook, zoals gezegd, in samenhang met andere (deel)identiteiten waaronder bijvoorbeeld Europa, of andere rituele en religieuze tradities. Het gaat dan niet enkel om herijking van formuleringen, beelden en praktijken, maar ook van concepten, benaderingen en modellen van analyse en interpretatie. Via dat laatste perspectief raakt het *reinventing* het proces van beschrijven, analyse, interpretatie en evaluatie zelf. Op mijn eigen vak betrokken, ligt hier de achtergrond van de voortdurende kritische zelfreflectie ten aanzien van liturgische en rituele studies. In die context spreken we inmiddels consequent van liturgische én rituele studies. In menig opzicht gaat het hier om een fundamenteel conceptueel, theoretisch-methodologisch heroriëntatieperspectief. *Reinventing* betreft ook de fundamentele reflectie op de begrippen sacraliteit, religie en religiositeit die met name via rituele praktijken¹³ tot expressie worden gebracht. Het gaat er van uit dat in de huidige Europese context, waarin religie zelf en visies op religie aan grote veranderingen onderhevig zijn, het van groot belang is systematisch en kritisch onderzoek te doen naar de definiëring van religie en naar de vooronderstellingen die met gangbare definiëringen van religie samenhangen. Dit open perspectief is fundamenteel omdat anders verkenningen van 'religie' in samenleving en cultuur losraken van de empirische werkelijkheid. Juist ten aanzien van het zoeken naar een adequate aanduiding van 'sacrale zones' en 'religie' speelt een analyse van actuele rituele repertoires een sleutelrol. De richtingen zijn inmiddels in algemene zin bekend als een soort van taxonomie van het sacrale milieu: 'religie' in meer toegesneden zin als verbonden met *a chain of memory*, met traditie, institutie, autoriteit en ritueel expert, en 'religieus' als meer algemeen en onbestemd als geloof in het sacrale of transcendente, door ons ook wel als basaal-sacraal benoemd.¹⁴

Voor ons thema en onze insteek houdt dit onder andere in dat we ritueel en religie niet mogen inperken tot traditionele liturgisch-institutionele of kerkelijk-morele manifestaties en presenties. We moeten de dynamiek en verspreiding van ritueel en religie recht doen. Dat vraagt om open deuren en een wisseling

¹³ Voor het concept 'ritueel' houd ik mijn open en brede werkdefinitie aan: ritueel is een min of meer herhaalbare sequentie van handelingselementen, die van een louter functionele dimensie een symbooldimensie krijgt door formalisering, stileren en situering in plaats en tijd. Individuen en groepen brengen daarmee hun ideeën en idealen, hun mentaliteiten en identiteiten tot expressie.

¹⁴ M. EVANS: 'The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts', in *Review of Religious Research* 45,1 (2003) 32-47. Vgl. P. POST: '*A symbolic bridge between faiths: Holy Ground* voor vloeibaar ritueel', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 23 (2007) 71-101; P. POST: 'Place of action: Exploring the study of space, ritual, and religion', in P. POST & A.L. MOLENDIJK (red.): *Holy Ground: reinventing ritual space in modern Western culture* (Leuven 2009 [in druk]). Zie ook nu: H. DE VRIES (red.): *Religion: beyond a concept* (New York 2008).

van paradigma's. In de woorden van Wilhelm Gräb: in plaats van een deductief-dogmatisch en institutioneel paradigma naar een open inductief-empirisch hermeneutisch paradigma.¹⁵

4. Klein panorama van actuele rituele dynamiek in Nederland

Voor een actuele plaatsbepaling van rituele ontwikkelingen in Nederland sluit ik aan bij eerdere peilingen van het rituele milieu. Probeerde ik enige jaren geleden vrij systematisch en beredeneerd ook met cijfers van participatie aan verschillende repertoires een panorama te schilderen vanuit het perspectief van de kernparochie,¹⁶ nu doe ik het schetsmatiger en in korter bestek. Het perspectief is wel hetzelfde. Ik kijk vanuit het standpunt van allereerst de kernparochie naar het rituele milieu. Ik zie dan een aantal clusters waarin ik de dynamiek situeer en daarmee typeer. Mijn interesse gaat daarbij met name uit naar het (semi-)publieke domein.¹⁷

(a) Kerkelijke domeinen

Allereerst bezie ik het binnenkerkelijke cluster zoals dat zich in het publieke domein manifesteert. Ik hou zoals gezegd het rooms-katholieke perspectief van de parochie aan, maar mijn verhaal geldt net zo goed voor de protestantse ge-

¹⁵ W. GRÄB: 'Religion in der Moderne und die Perspektiven der Liturgiewissenschaft', in W. RATZMANN (red.): *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft* (Leipzig 2005 = Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13) 31-49, hier 31. Vgl. 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; B. KRANEMANN & P. POST (red.): *Die modernen 'ritual studies' als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* (Leuven etc. 2008 = Liturgia condenda 20).

¹⁶ Vgl. P. POST: 'Actueel panorama van ritueel-liturgische inculturatie en participatie in Nederland: schets en perspectief', in J. LAMBERTS (red.): *De actieve deelname aan de liturgie herbekeken. Honderd jaar na PIUS X en veertig jaar na het Concilie* (Leuven / Voorburg 2004) 41-79; IDEM: 'Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in The Netherlands: sketch and perspective', in *Questions liturgiques / Studies in Liturgy* 85,1-2 (2004) 30-67; IDEM: 'Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partipazion in den Niederlanden', in M. KLÖCKENER & B. KRANEMANN (red.): *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils* (Fribourg / Freiburg 2006) 221-261.

¹⁷ Vgl. voor de recente cijfers m.b.t. religie in Nederland: T. BERNTS, G. DEKKER & J. DE HART: *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007); J. BECKER & J. DE HART: *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie* (SCP Den Haag 2006).

meente. Ik kan betrekkelijk kort zijn, het algemene beeld is immers bekend en recentelijk in enkele onderzoeken uitgebreid in beeld gebracht.

Tekenend voor de algemene situatie is de positie van het kerkgebouw.¹⁸ De rooms-katholieke en protestantse kerk in Nederland zitten met een geweldig vraagstuk, dat ze zelf vaak expliciet als ‘een blok aan het been’ benoemen: het kerkgebouw, dé centrale exponent van kerkelijk-religieuze presentie in het publieke domein. Een heuse *Taskforce* heeft berekend dat in de nabije toekomst de katholieke en PKN kerkgemeenschappen een kwart van hun gebouwen zullen moeten afstoten. In alle bisdommen is dan ook een ingrijpend proces van sanering van de kerkelijke infrastructuur van kerkgebouwen, parochies en dekenaten aan de gang. De achtergronden zijn bekend en doen zich overal in Europa gelden: teruglopend kerkbezoek, een tekort aan rituele-pastorale experts – vaak afgekort tot ‘priestertekort’ – en grote financiële tekorten. Veelzeggend is dat de nieuwe aartsbisschop van Utrecht, mgr. Eyk (aangetreden in 2008), het als zijn hoofdtaak ziet het aartsbisdom van een dreigend faillissement te redden. Parochies worden samengevoegd, kerken gesloten, verkocht, soms hergebruikt. Dit brengt op vele plaatsen de nodige ‘dynamiek’, soms in positieve zin, maar vaak ook negatief, teweeg. Het kerkgebouw is *contested ground*. Talloze actiecomités vechten voor het behoud van hun kerk en vaak zijn er slepende rechtzaken. Elk bisdom lijkt trouwens eigen beleidslijnen te volgen in dit gedeelde proces. Een zakelijke, soms ronduit financieel-economische agenda lijkt te overheersen.

Wat het ritueel-liturgisch repertoire betreft is het beeld ook bekend. Aantrekkingskracht hebben vooral nog enkele *rites de passage*: de viering van geboorte, de eerste communie die als laatste communie wordt toegeëigend als initiatierite voor jongvolwassenen, het huwelijk, niet als begin van een relatie maar vaak als een bevestiging van een reeds gegroeide band in een feest, en vooral ook de uitvaart. Op de as van het jaar springt het kerstfeest er uit met volle kerken en inmiddels een veel breder aanbod dan enkel de nachtmis. Denk hier aan samenzungdiensten, kindervieringen, en een heuse stallencultus binnen en buiten de kerk. In de Goede Week en met Pasen is het beeld anders. Slechts een heel kleine groep viert het gehele *Triduum Sacrum*. Wel ontwikkelde zich een populair circuit van uitvoeringen van passieconcerten, waaronder natuurlijk Bachs Mattheus- en Johannespassie. Een grote hit blijkt de ‘meezing-Mattheus’. Ook noem ik in dit verband de steeds weer oplaaiende debatten over de positie van zondag (vaak in verband met het verschijnsel van de Koopzondagen) en de positie van bepaalde feestdagen, zoals het Suikerfeest als mogelijke nationale feestdag. Regelmatig is er het voorstel om daarvoor tweede Pinksterdag op te geven. Steeds speelt hier de genoemde kwestie van identiteiten. Tegenstanders beroepen zich stevast op de christelijk-humanistische wortels van de Europese feestcultuur.¹⁹ In een landelijke enquête bleek vorig jaar dat een meerderheid

¹⁸ Zie voor het kerkgebouw P. POST: *Voorbij het kerkgebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein* (Heeswijk 2009) [in druk].

¹⁹ Vgl. alg. voor feestcultuur: P. POST et al. (red.): *Christian feast and festival. The dynamics of Western liturgy and culture* (Leuven etc. 2001 = Liturgia condenda 12).

tegen de invoering van het Suikerfeest als nationale feestdag is; meer dan 75% wees dat af, waaronder opmerkelijk veel moslims.²⁰

Voorts zijn er enkele centra (vaak oecumenisch van karakter) die hoge kwaliteit bieden, of zoeken naar nieuwe adequate vormen. Het zijn vaak stadskerken, of al langer buiten de *mainstream* staande podia zoals de Dominicuskerk of de Oude Kerk in Amsterdam. Ook abdijen oefenen een duidelijke aantrekkingskracht uit als ritueel centrum. Meer kleinschalig zijn er centra die een ritueel aanbod verzorgen op spiritueel-religieus gebied. Dynamiek op terrein van oecumene, vrouwenritueel, of ook multireligieuze vieringen is er slechts hier en daar bij bepaalde uitzonderlijke gelegenheden. Het gaat letterlijk om 'incidenteel' ritueel.

Op deze sombere diagnose kan hoogstens worden afgedongen door te kijken naar de parochiële marge. Jongerenkoren blijken uiterst vitaal, Taizéliturgie trekt, er worden in tal van steden Thomasdiensten gehouden, en het gregoriaans bezit brede aantrekkingskracht.²¹

Zeer groot is de groei van evangelicale gemeenschappen met een heel eigen 'moderne' ritueel repertoire dat ik maar kortweg vat in de aanduiding *Praise and Worship*. De aantrekkingskracht, inmiddels ook in rooms-katholieke kringen en dan met name in kleine maar invloedrijke nieuwe gemeenschappen zoals *Focolare*, *Communione e Liberazione*, Neokatechumenen (de 'Neokatechumenale Weg'), is zeer groot en heeft pas recent de aandacht getrokken van de Nederlandse liturgische en rituele studies.²²

Interessant is, weer aan katholieke kant, een experiment in het Brabantse Oosterhout waar men in een regio van negen parochies een samenwerkingsmodel in drie profielen vormgeeft. Elk profiel heeft een eigen plek, een eigen kerk. Het gaat om een 'hoogmismodel' rond de traditionele wekelijkse liturgie met een sterke sacramenteel-liturgische spiritualiteit en pastoraal, een 'huiskamermodel' waar men een moderne volkskerk tracht vorm te geven, een familiekerk voor oud en jong, een gastvrije open gemeenschap, en een 'pleisterplaatsmodel' dat als pijlers kerk ter plekke en activiteiten op het snijvlak van geloof en cultuur kent. Deze profielen zien we ook elders op tal van manieren terug. Op de achtergrond speelt een diffuse invloedrijke beweging die ik wel typeerde als de Open Kerkbeweging. Men wil een 'open kerk' zijn, open en gastvrij naar de

²⁰ Vgl. 'DAG-onderzoek Suikerfeest geen nationale feestdag' en 'Iedereen vrij met het Suikerfeest?', in Dagblad *DAG*, 23 en 24 sept. 2008, www.dag.nl (geraadpleegd nov. 2008).

²¹ Vgl. M. HOONDERT: *Om de parochie. Ritueel-muzikale bewegingen in de marge van de parochie. Gregoriaans, Taizé, Jongerenkoren* (Heeswijk 2006 = proefschrift Tilburg).

²² M. BARNARD: *Liturgie voorbij de Liturgische Beweging. Over 'Praise and Worship', Thomasvieringen, kerkdiensten in migrantenkerken en ritualiteit op internet* (Zoetermeer 2006). Vgl. M. HOONDERT: 'Music bridging divided religions. Over uitwisseling van ritueel-liturgische repertoires', in H. ADEMA & M. HOONDERT (red.): *Zingen voor het leven. Over de bindende kracht van muziek in de multiculturele en multireligieuze samenleving* (Heeswijk 2008) 16-25.

wereld, toegankelijk ook voor rand- en buitenkerkelijken, een kerk die haar missionaire en diaconale taak serieus neemt, en vooral de jeugd kan aanspreken.

Terwijl ik het kerkelijk gezichtsveld via de marge aan het verlaten was, keer ik nog even terug naar de plaats en het gebouw van het ritueel. Af en toe is er namelijk sprake van nieuwbouw van kerken. De meeste nieuwbouw vindt plaats aan evangelisch-reformatorische kant. Daar worden voornamelijk in de traditionele protestantse regio's grote nieuwe kerken gebouwd (ook wel aangeduid als 'refo-domes'), vaak met een theaterdispositie (vergelijk bijvoorbeeld Barneveld).

(b) Kerkelijk-liturgische presentie in semi-publieke domein

Het zou de moeite waard zijn nader in beeld te brengen wat in domeinen als school, leger, gevangenis, maar ook internet aan liturgie en ritueel plaatsvindt. Dat terrein ligt grotendeels braak. Ik sprak met anderen al bij herhaling het vermoeden uit dat daar in de marge wel eens heel interessante vormen van liturgie ontdekt zouden kunnen worden, dat de marge als het gaat om aansluiting bij actuele tendenties in samenleving en cultuur wel eens front en baken zou kunnen zijn.²³

Een bijzondere positie neemt liturgie op de televisie in.²⁴ Ik noem die hier slechts kort. De impact van presentie van ritueel en religie in de actuele samenleving en cultuur van Europa via tv-liturgie is zeer groot te noemen. Het is doorgaans een vorm van binnenkerkelijk ritueel dat evenwel door het medium tv een eigen en grote uitstraling kent.

Ook hier de blik richtend op loci is er al decennia een groot en divers netwerk gegroeid van honderden grotere en kleinere stiltecentra, in het semipublieke domein van zorginstellingen, scholen, instellingen, kantoren.²⁵ Afkomstig uit de christelijke kapeltraditie zien we heel kort gesteld drie basisvormen: 1. De ruimte met een eigen identiteit. Vaak is dat een specifieke christelijke traditie met ook terzijde plek voor islam en jodendom; 2. een multireligieuze ruimte waar naast elkaar plaats is voor christelijke, islamitische, joodse, of ook boeddhistische of hindoeïstische rituele vormen, en 3. een algemene ruimte, die via een abstracte, niet aan een religieuze traditie gebonden vormgeving een algemene

²³ P. POST: *Liturgische bewegingen. Thema's, trends en perspectieven in tien jaar liturgiestudie. Een literatuurverkenning 1995-2005* (Zoetermeer 2007).

²⁴ Een overzichtje van literatuur biedt: P. POST: 'Plaatsen van handeling. Literatuurbericht liturgische en rituele studies', in *Praktische Theologie* 34,4 (2007) 495s.

²⁵ In het kader van het *Holy Ground*-onderzoeksprogramma dat in Tilburg en Groningen wordt uitgevoerd loopt een project naar stiltecentra, uitgevoerd door Jorien Holsappel-Brons. Vgl. P. POST & A.L. MOLENDIJK: 'Holy Ground: Reinventing Ritual Space in Modern Western Culture', in *Material Religion* 3,2 (2007) 279-282; J. KROESSEN: 'Stiltecentra. Räume der Stille in den Niederlanden. Verbreitung, Typen, Ausstattung', in *Das Münster* 57,4 (2004) 324-331; J. HOLSAPPEL-BRONS: 'Stilte vorm geven. Opkomst en ontwikkeling van stiltecentra in Nederlandse zorginstellingen', in *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 10,43 (2007) 20-32.

plek voor bezinning, meditatie, rust en spiritualiteit wil bieden. Interessant is te zien hoe deze typologie in de praktijk vloeiend blijkt te zijn.

Voorts verschijnen in verschillende velden van ons blikveld exponenten van populaire religieuze cultuur of devotioneel repertoire. We zien het in huis, in het kerkgebouw en in het publieke domein in de openlucht. Denk aan de bloeiende Mariadevotie, allerlei oude en nieuwe private devoties (huisaltaren) en natuurlijk de bedevaarten en pelgrimages. Geadviseerd wordt niet de *camino* naar Santiago de Compostela te betreden in de periode juni-augustus (te druk), de Lourdesbedevaart bloeit²⁶ en de regionale bedevaartplaatsen maken een opmerkelijke transformatie door.²⁷

(c) Kerkelijk-liturgische presentie in het publiek domein

Als derde gezichtsveld zie ik in Nederland, meer specifiek in Noord Nederland, een opmerkelijke presentie van kerkelijk-devotioneel repertoire in het publieke domein van vooral de stad. Het gaat hier om een bewuste strategie. De opkomst en ontwikkeling ervan kan vrij precies worden gevolgd. Het betreft een complexe, maar zeer interessante ontwikkeling die vooral processies betreft.²⁸

Terwijl de zuidelijke provincies Noord-Brabant en Limburg al langer meer of minder gefolkloriseerde vormen van de liturgische processie kennen (vaak relieken- en sacramentsprocessies, vgl. Heiligdomsvaart, Maastricht en de zgn. 'bronken' (sterk lokaal gewortelde feestelijke sacramentsprocessies)), kent men inmiddels ook in het Noorden deze publieke rituele manifestatie via processies, en wel sedert ca. 2000. Hoewel nog niet meteen op straat was een belangrijk ijkpunt hier december 2000 toen met een grootse 'Entrada' (een liturgisch intocht- en openingsritueel) een prestigieuze dubbeltentoonstelling van reliekhouders (Amsterdam/Utrecht) in Utrecht werd geopend.²⁹ Dat bracht pastores en parochies op een idee. Inmiddels trekt sedert zondag 22 september 2002 de Utrechtse stadsparochie jaarlijks triomfantelijk met de relieken van St. Willi-

²⁶ C. CASPERS & P. POST (red.): *Wonderlijke ontmoetingen. Lourdes als moderne bedevaartplaats* (Heeswijk 2008 = Meander 11).

²⁷ P. POST & K. SCHUURMANS (red.): *Op bedevaart in Nederland. Betekenis en toekomst van de regionale bedevaart* (Kampen 2006 = Meander 8).

²⁸ P. POST: 'De Sint Jansprocessie in Laren tussen cultus en cultuur: een actuele peiling naar de ritueel-liturgische positie van een Goois devotioneel repertoire', in L. JANSSEN & K. LOEFF (red.): *Getuigenis op straat. De Larense Sint Janstraditie* (Wormer 2005) 251-280; P. POST & L. VAN TONGEREN (red.): *Devotioneel ritueel* (Kampen 2001 = Meander 2). Vgl. P. POST: 'Het Directorium over volksvroomheid en liturgie: Drie evaluerende notities', in *Tijdschrift voor theologie* 44 (2004) 386-407; IDEM: 'Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation'; IDEM: *Liturgische bewegingen* m.n. slothst. 8; IDEM: 'Qualities of ritual: three critical reflections on the Directory on popular piety and the liturgy', in *Questions liturgiques / Studies in Liturgy* 88,1 (2007) 24-51.

²⁹ Vgl.: H. VAN OS, K. VAN KOOIJ & C. STAAL: *De weg naar de hemel. Reliekverering in de Middeleeuwen* (Baarn 2000); vgl. de inleiding in POST & VAN TONGEREN (red.): *Devotioneel ritueel* 7-19, hier 11-14.

brord door de binnenstad, werden allerlei Nederlandse heiligen rondgedragen bij de katholiekendag van 2003 (ook te Utrecht) en kent ook Dokkum bij de jaarlijkse Bonifatiusdag (ook in juni) een reliekenprocessie en -toning.

Wanneer we de zaak vanuit kerkelijk-liturgisch oogpunt bezien, dan is er sprake van een duidelijke revitalisering van de publieke liturgische processie en van een kerkelijke strategie die momenteel sterk doorzet. In die context winnen ook langer bestaande processies zoals de St. Jansprocessie in Laren aan impact. Vanuit de initiatiefnemers en organisatie bezien is er sprake van een bewuste strategie van kerkelijke presentie die weer breder is ingebed in een nieuw zelf-verstaan van actueel katholiek kerkelijk beleid. Evangelisering, kerkelijke presentie en 'echte' liturgie zijn daarbij speerpunten. Vooral in het bisdom Haarlem, waar een nieuwe generatie priesters zich aandiende, wordt onder leiding van bisschop Punt deze strategie voortgezet. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de sacramentsprocessie die vanaf 13 juni 2004 in Amsterdam door het centrum trekt. Het bisdom Amsterdam/Haarlem besteedt steeds veel aandacht aan de processie, met persberichten ('Een nieuwe traditie heeft zich gevestigd' en 'Met God op de Keizersgracht') en uitgebreide fotoreportages op de bisdomsite. Inmiddels trekt ook door het centrum van Leiden een sacramentsprocessie, en zijn er lokaal vele kleinere processies.

Ook bestaande processies, en dan met name in het zuidelijk deel van Nederland, lijken in deze tendens te delen. Grote processies, zoals de Bloedprocessie in Boxtel, trekken de laatste jaren duidelijk meer mensen. Ook worden nieuwe processies 'uitgevonden' zoals de Ermelindisprocessie die in 2007 door Moergestel trok.

Inmiddels is de processie een geliefd ritueel casco dat ook graag wordt ingezet voor kunsttentoonstellingen. Zo openden in 2008 drie tentoonstellingsprojecten met een processie door de stad (Eindhoven, Amsterdam en Arnhem). In Arnhem opende de internationale Sonsbeek beeldtentoonstelling met een grote processie waarin 24 gilden de kunstwerken door de binnenstad van Arnhem droegen (zondag 8 juni 2008).

(d) Kerkelijk ritueel verbonden met cultuur en geschiedenis, museum en kunst

Kerkelijk ritueel kent al langer in de moderniteit een relatie of alliantie met processen van wisseling van functie en context die we in de etnologie en de ritens studie wel aanduiden als folklorisering, historisering, musealisering en esthetisering. Was er zojuist met de opgekomen sacramentsprocessie sprake van 'liturgisering', daarnaast, maar vaak ook in samenhang daarmee zien we andere allianties.³⁰ Traditionele liturgische vormen, doorgaans devotioneel repertoire, verbinden zich bijvoorbeeld met museale settings. Het ritueel wordt vooral toegeëigend als cultuur, doorgaans verleden cultuur (oud en mooi). Een treffend

³⁰ Samenvattend: P. POST: *Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel* (Nijmegen 2000) m.n. hst. 2.

voorbeeld is de al kort aangehaalde opening op 15 december 2000 van de tentoonstelling 'De Weg naar de Hemel', een dubbeltentoonstelling over reliekverering in de Middeleeuwen in het Catharijneconvent te Utrecht en De Nieuwe Kerk te Amsterdam. Die opening was een bijeenkomst waarin kunsthistorische presentatie, processie, vermelding en dankzegging van de commerciële sponsors, liturgische lezing, gebed, verkondiging en toespraken, afgewisseld door orgelspel en gregoriaanse zang, waren samen gesmeed tot een geheel dat de kathedraal nu eens tot museum dan weer tot cultusruimte maakte. Deze openingsceremonie laat een vloeiende – weer die aanduiding 'vloeiend' – overgang zien tussen kerk en museum, en tussen liturgie en expositie. Er is sprake van een perspectief- en een contextwisseling. Heden en verleden schuiven bijna naadloos in elkaar, en cultus en cultuur zijn op een heel eigen wijze nieuwe connecties aangegaan.

Die musealiseringstendens zien we overigens vrij breed in geheel Europa met soms allerlei spanningen. Zo zijn er met regelmaat felle discussies als bezoekers bij de ingang van de monumentale Sint Servaaskerk te Maastricht een kassa aantreffen waar altijd entreegeld moet worden betaald, ook als men niet de schatkamer wil bezoeken en alleen even wil bidden, een kaars wil opsteken.

Een geheel andere variant zien we in het Rotterdamse museum Boijmans Van Beuningen. Daar worden op zaal bij de kunstwerken, die als inspiratiebron figureren, oecumenische zondagochtenddiensten gehouden ('reserveren gewenst'). Dat gebeurde bijvoorbeeld bij de laatste tentoonstelling *Vroege Hollanders. Schilderkunst van de late Middeleeuwen* in Museum Boijmans van Beuningen (voorjaar 2008), maar al eerder gebeurde het ook bij moderne kunstwerken.

Vanuit nog een ander perspectief bezien valt op hoe in museumproducties al enige tijd religie een dominant thema is, getuige de tentoonstelling *Traces du sacré* in het Centre Pompidou in Parijs (zomer 2008) waarin de plaats van spiritualiteit en transcendentie in de kunsten van de afgelopen honderd jaar wordt verkend, en dichterbij huis de tentoonstelling *Heilig vuur* over religie in de moderne kunst in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, samengesteld uit de collectie van het Stedelijk Museum (dec. 2008-april 2009) en de Rothko-tentoonstelling in de Londense Tate Gallery, waar het late werk van Marc Rothko wordt gekoesterd als moderne iconen. Religie is hier steeds diffuus. Het kan gaan om ex- of impliciete referenties aan institutionele vormen van religie, maar vaker betreft het interesse in het irrationele, in mysterie en spiritualiteit.

(e) Herdenkingscultuur

Verreweg de meeste dynamiek zien we op het brede terrein van herdenkingsritueel. Dat geldt niet alleen voor Nederland, maar breed voor Europa, of zelfs de westerse wereld. Vernieuwing, creativiteit, maar ook debat, botsingen zien we voornamelijk in de repertoires van feesten en vooral herdenken. Dominant

zijn hier de dodenrituelen.³¹ Volop is men op zoek naar nieuwe vormgeving. Praktijk, studie en onderzoek gaan hier hand in hand. Aan universiteiten, in journalistiek, in de museumwereld is dodenritueel een gewild thema. In Nijmegen is inmiddels een Thanatologisch Instituut opgericht (Nijmegen 2008), zoals al langer elders eigen musea (Kassell), instituten en periodieken de dodenritten op de voet volgen. Een belangrijke trend lijkt me hier te zijn dat behalve het toesnijden van het afscheids- en herdenkingsritueel op individuele persoonlijke leest, er ook een opkomst is van repertoires gedragen door nieuwe vormen van collectiviteiten. Vooral de lotgenotengroepen vallen hier op. Verschillende groepen creëren in het spoor van de AIDS/HIV herdenkingsritten hun eigen lotgenotenritueel waarmee *hun* overledenen worden herdacht. Steeds vaker creëert men hiervoor een eigen plek, een monument. Dat doen inmiddels nabestaanden van kankerpatiënten, van vermisten, van mensen die hun lichaam aan de wetenschap ter beschikking stelden, en ook brandweer- en politiedoden worden inmiddels op aparte plekken jaarlijks herdacht.³² Over heel het land verspreid zien we vanaf 2000 een dergelijke herdenkingscultuur rond bij de geboorte overledenen kinderen. Het kan gaan om vroeger in ongewijde aarde begraven kindjes, om niet begraven kindjes waarvan men zich pas later realiseerde dat er geen graf is. De uitvaartwereld speelt ook steeds meer in op deze vraag aan nieuwe collectieve rituelen. Zo houden verschillende crematoria en kerkhoven rond Allerzielen, maar ook rond Moeder- en Vaderdag, vieringen om gezamenlijk doden te herdenken. Deze seculiere vorm van Allerzielen blijken in een grote behoefte te voorzien. Ook zijn er verschillende projecten waar kunst en dodenritueel met elkaar worden verbonden, er zijn theatrale performances of concerten op kerkhoven.

(f) Cultuur van de vrije tijd: natuur, sport, toerisme

Een belangrijk cultureel domein voor ritueel-liturgische situeringen en toe-eigeningen is het brede veld van vrije tijd, de zogenoemde *leisure culture*.³³ Vaak

³¹ Van de grote hoeveelheid literatuur over dodenritten noem ik slechts: P. VAN DEN AKKER: *De dode nabij. Nieuwe rituelen na overlijden* (Tilburg 2006); E. VENBRUX, M. HEESSELS & S. BOLT (red.): *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland* (Zoetermeer 2008).

³² P. POST: 'De "Bomen voor het leven"-dag en de rituele referentie van de belevaart/pilgrimage', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 21 (2005) 195-212; IDEM: 'The Trees for Life day in the Netherlands and the ritual reference of pilgrimage', in *Mortality* 10,4 (2005) 251-261; IDEM: 'The "Tree for Life" Day: a new ritual for memorial and reconciliation. Some ritual-liturgical observations on an emerging ritual to commemorate victims of cancer in the Netherlands', in *Studia Liturgica* 36 (2006) 94-108; IDEM: 'The pilgrimage to the "Cancer Forest" on the "Trees for Life Day" in Flevoland', in P.J. MARGRY (red.): *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred* (Amsterdam 2008) 281-297.

³³ Klassiek is: E. COHEN: 'Modes of tourist experience: A phenomenology of tourist experiences', in *The Journal of the British Sociological Association* 13,2 (1979) 179-201 en J.

is er een nauwe relatie met het al genoemde domein van geschiedenis, erfgoed en museum. We duiden het hier slechts kort aan. Ik denk in het bijzonder aan de wandelcultuur, de grote belangstelling voor natuur en landschap, voor toeristische attracties.

Zo wordt er al langere tijd in Nederland op allerlei manieren aangesloten bij vermeende oude pelgrimsroutes, die naar Santiago de Compostela voorop. Het merendeel van de Jacobsroutes, Jacobshalteplaatsen en andere pelgrimspaden zijn ronduit *fake*, voorbeelden van *invented tradition*. Een recent voorbeeld is het vanuit het Groningse Uithuizen in mei 2008 door kardinaal Simonis geopende Jacobspad door Groningen en Drenthe. Historisch kunnen we het hoofdschuddend bezien, in ritueel opzicht is het een interessante en zeer populaire nieuwe verankering van devotieel repertoire in de actuele cultuur. Breder zien we trouwens hoe oude pelgrimsroutes in heel Europa een in het oog springende exponent zijn van mobilisering van religie in het moderne Europa. De Santiagoroute is ook officieel een cultuurproject van de Europese gemeenschap en de UNESCO.

Santiago is slechts één voorbeeld van de nauwe relatie tussen religieus ritueel handelen en toerisme, waarbij tegelijkertijd de lichamelijke prestatie zoals bij sportbeoefening een centrale plaats heeft. Die relatie tussen religie/ritueel en toerisme is een thema dat nader onderzoek waard is. Een klassiek *topos* is de identiteit van de pelgrim tussen devote vrome en toerist.³⁴ Van belang is ook de relatie religie/ritueel en sport.³⁵ Steeds zijn er rond sportspektakels als WK- of

URRY: *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary society* (London 1990); vgl. Voorts: J. LENGKEEK: 'Leisure experience and imagination. Rethinking Cohen's modes of tourist experience', in *International Sociology* 16,2 (2001) 173-184; IDEM: 'On multiple realities of leisure: a phenomenological approach to the Otherness of Leisure', in *Loisir et Société / Leisure and Society* 19,1 (1996) 23-40; IDEM: 'Toerisme en recreatie: verschuiving in parameters van werkelijkheid', in *Weg van Compostela, eine Ausgabe (über Reiseliteratur) der Arbeitsgruppe Recreatie en Toerisme der Landbauuniversität Wageningen* (Wageningen [1994]) 9-18; vgl. manuscript: IDEM: 'Paradise by the hurricane lamp. A theoretical and empirical search into primitivism in nature camping'; IDEM: *Vakantie van het leven: over het belang van recreatie en toerisme* (Amsterdam 1996); B. ELANDS & J. LENGKEEK: *Typical tourists: research into the theoretical and methodological foundations of a typology of tourism and recreation experiences* (Wageningen / Leiden 2000).

³⁴ J.M. FLADMARK (red.): *In search of heritage as pilgrim or tourist?* (Aberdeen 1998); Z. BAUMAN: 'From pilgrim to tourist – or a short history of identity', in S. HALL & P. DU GAY (red.): *Questions of cultural identity* (London 1996) 18-36.

³⁵ P. POST: 'Een heilig spel. Voetbal is oorlog én heilig spel', in *Wat bezielt de mens? Vier bespiegelingen over religie in samenleving en cultuur* (Tilburg: Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, Universiteit van Tilburg 2006) 7-14. Alg. Over religie en sport: D. BROWN: *God and the enchantment of place: reclaiming human experience* (Oxford 2004) 387-403; A. BODAR: 'Sport en religie', in *Katholieke Nieuwsblad* 27.10.2006; P. CHATELION COUNET, in *NRC Handelsblad* 18.06.2006; G. DAVIE: 'You'll never walk alone: The Anfield pilgrimage', in I. READER & J. WALKER (red.): *Pilgrimage in popular culture* (London 1993) 201-219; M. TER BORG: 'Voetbal: oorlog of religie?', in IDEM: *Het geloof der*

EK-voetbal diverse discussies, publicaties en fora over sport en religie. Ik kwam zelf een paar jaar geleden in een debat terecht met mijn in Rome wonende collega en mediapriester Antoine Bodar over de identiteit van christelijk ritueel toen ik de relatie sport en religieus ritueel in formele zin uitwerkte. Bodar heeft zijn polemische reactie op de plank liggen en kon het inmiddels al drie of vier keer publiceren als het thema religie en sport weer eens actueel is.³⁶

5. Enige analytische notities

Ons klein ritueel-religieus panorama kan nu voor een nadere beschouwing verbonden worden met een reeks observaties en notities:

(a) Publiek domein ritueel betreden

Rituele dynamiek blijkt volop traceerbaar in het (semi-)publieke domein. Na de lange jaren zestig achtergelaten ritueel landschap moet weer ingevuld worden zo lijkt het. Dat gebeurt inmiddels volop. We zien ritueel letterlijk op straat, maar ook in musea en bij herdenkingen. Eerder beschreven we uitvoerig de opkomst in vooral de jaren negentig van een geheel nieuw repertoire van stille tochten en herdenkingsritueel, met herdenkingsmonumenten, tijdelijk en permanent, langs de wegen. We zagen hoe vanaf 2000 de kerk met processies de straat op gaat. Parallel aan deze trend loopt de actuele discussie over de rol van religie in het publieke domein. Debatten, rapporten, omvangrijke studies verschijnen waarbij in mijn ogen ten onrechte vrij algemeen en abstract over 'religie in de samenleving' wordt gesproken. Een benadering via rituelen zouden het gesprek, de reflectie meer sturing en houvast kunnen geven.

goddelozen (Kampen 1996) 39-45; D. HERVIEU-LÉGER: 'Between the sacred and religion: the example of sport', en 'A second look at sport as a religion', in IDEM: *Religion as a chain of memory* (Cambridge 2000) 3-57 en 102-106; A. MERKT (red.): *Fussballgott. Elf Einwürfe* (Köln 2006), daarin o.a.: K. WAAIJMAN: 'Der Geist des Spiels. Wie Fussball zu einer spirituellen Erfahrung werden kann' 99-109; Y. KUIPER: *Van de Berg der Waarheid naar de vlakke van het individualisme. Een historisch- en religieus-antropologisch perspectief* (Groningen 2007 = inaugurele rede RUG) 6-11, m.n. 9; vgl. ook Kennisdebat RUG: Y. KUIPER: 'Is voetbal een nieuw soort religie?', website Rijksuniversiteit Groningen onder 'Kennisdebat', www.rug.nl/kennisdebat (geraadpleegd nov. 2008). Met als kader religie-kritiek: D. PELS: *Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland* (Amsterdam 2008). Ook: W. VAN BEEK: *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone* (inaugurele rede Tilburg 2007).

³⁶ A. BODAR: 'Sport en religie', in *Katholiek Nieuwsblad* 27.10.2006, laatste herdruk die ik zag, in IDEM: *Uit de eenzige stad* (Baarn 2008) 229-232.

(b) *Contested fields*

Dat publieke domein is vaak een arena. Voortdurend zijn er spanningen. Religie wordt in het publieke domein gemobiliseerd. Voor nadere analyse en interpretatie van de bewegingen zijn die plekken van weerstand, contrast, tegenspraak en debat van groot belang. Immers, juist daar waar het wringt kunnen we diep tot de kern van een zaak doordringen. Een langlopend conflict rond een kerkgebouw dat moet sluiten, onenigheid over populaire muziek in een uitvaartdienst waar nabestaanden en pastor lijnrecht tegenover elkaar staan, een ruzie tot rechtszaken aan toe over vroeg en hard luidende kerkklokken in een Tilburgse woonwijk, felle debatten over de hoogte van minaretten van een nieuw te bouwen moskee, de confrontatie van een sacramentsprocessie in hartje Amsterdam met een groep lallende provocerende jongeren, Marokkaanse jongens die na de kranslegging op 4 mei (Nederlandse Nationale Dodenherdenking) met de kransen gaan voetballen (zodat nu de kransen inmiddels bewaakt moeten worden). Al die *contested fields* betreffen ook *contested grounds*.

(c) Identiteiten

Via die *contested fields*, en daarmee verbonden *contested grounds*, zijn steeds identiteiten in het geding. Daarbij kan gedacht worden aan identiteiten in de zin van lokale, regionale en nationale afbakening en profileringen, van groepsculturen in contact. Denk hier aan de religieuze interacties die in het religieus pluralistische Europa inmiddels aan de orde van de dag zijn. Maar ik denk ook aan identiteiten in de zin van het zoeken naar nieuwe passende configuraties van symbolen en symbolische praktijken, een passende nieuwe plek en vorm voor de expressie van idealen en ideeën, mentaliteiten en dromen van mensen. Voor kerkelijk ritueel betreft het nog steeds de confrontatie met wat Alex Stock in het spoor van Hans Sedlmayr (in 1948, sic) 'Verlust der Mitte' noemt.³⁷

Identiteit is met name voor 'religie' zeer actueel. We zagen al hoe kerkelijk ritueel een gezicht wil houden of weer krijgen in de huidige samenleving en cultuur. Het slaat ook direct terug op wat we nu precies in de actuele context als 'religie' zien. Die worsteling zien we volop in de religiewetenschappen. We zien godsdienstsociologen nog steeds worstelen met gedateerde vragenlijsten waarmee men maar zeer ten dele de nieuwe vormen van religiositeit op het spoor kan komen. We zien de worsteling met terminologie en concepten, religie, religiositeit, spiritualiteit, sacraliteit, impliciete religie, horizontale transcendentie en dergelijke.³⁸ Ook hier geldt wat mij betreft wat we eerder opmerkten: rituelen kunnen bij uitstek een slagvaardige toegang vormen tot nieuwe omschrijvingen

³⁷ A. STOCK: 'Tempel der Toleranz: zur Musealisierung der Religion' (2007 pro manuscripto); H. SEDLMAYR: *Verlust der Mitte: die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit* (Salzburg 1965⁸; oorspr. 1948).

³⁸ Klassiek is inmiddels: P. HEELAS & L. WOODHEAD: *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality* (Malden 2005).

en wat mij betreft tot een nieuwe taxonomie van het sacraal domein. Recent deed ik vanuit lopende projecten al een voorstel daarvoor.³⁹

(d) Vloeiend

In dat proces van *reinventing* en *reframing* blijken bestaande vastliggende identiteiten *fluid* geworden.⁴⁰ Als afgebakende profielen of symbolische configuraties voldoen ze simpelweg niet langer. De grenzen tussen museum en rituele ruimte, tussen toerist en pelgrim, tussen kunst en ritueel zijn verregaand vloeiend geworden. Misschien bestaat de nieuwe identiteit juist wel in die voortdurende interferentie tussen de vroeger gescheiden typen.

(e) Individu/gemeenschap

Diezelfde vloeiende interferentie is er tussen individu en gemeenschap. Er is sprake van vloeiende gemeenschappen, ook wel aangeduid als netwerkgemeenschap. Individuen ontmoeten elkaar heel bewust als collectief om te herdenken, te feesten. Maar het is een momentane, tijdelijke gemeenschap. Vaak weet men dat men elkaar na de viering nooit meer zal ontmoeten. Tegelijkertijd hunkert men naar authentieke groeps cultuur, een echte groep. Dat is voor een groot deel het succes van de evangelicale gemeenschappen, de jongerenkoren en Tai-zé-gemeenschappen. Ook uit de rituele act zelf spreekt een nieuwe verhouding van individu en gemeenschap. Ons vrij massieve beeld van een gemeenschap gedragen door voortdurende actieve participatie blijkt in de nieuwe praktijken in de huidige samenleving en cultuur anders te liggen. Er is een sterke behoefte aan luisteren, rust, stilte, contemplatie. Vooral in de rituelen van herdenking zien we een sterke gepersonaliseerde, inductieve tendens doorzetten.

(f) Basale sacraliteit

In aansluiting op hetgeen zojuist werd gezegd over een nieuwe taxonomie van het sacraal domein valt op hoe algemeen er een tendentie bestaat tot wat we in Tilburg 'basale sacraliteit' zijn gaan noemen.⁴¹ Bedoeld wordt een repertoire dat zich kenmerkt door algemene symbolen en algemene symboolhandelingen. We zien het in de herdenkingscultuur, de uitvaarten, in ritueel thuis. Meer toegesneden aan een religieuze traditie gebonden repertoires worden ingeruild voor of overstegen door basale sacraliteit: een afgebakende plek, licht, lopen, stilte, bloemen, natuur, kleuren. Het is van belang goed naar deze typen van sacraliteit te kijken, ze niet snel af te doen als vaag of als exponent van nietszeggend 'iet-

³⁹ Vgl. vanuit het *Holy Ground*-programma: POST: 'Place of action'.

⁴⁰ Z. BAUMAN: *Liquid modernity* (Cambridge 2000).

⁴¹ Vgl. exemplarisch: G. JUCHTMANS: *Ritueel thuis; van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof* (Groningen / Tilburg 2008 = Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 8).

sisme'. Vooral ook is het belangrijk te bezien hoe deze tendens zich verhoudt tot meer specifieke vormen van religie. Vaak wordt direct in termen van conflicterende identiteiten gedacht en gesproken, terwijl wellicht eerder in termen van relatie en non-concurrentie gedacht moeten worden. Eerder betoogde ik bij enige gelegenheden dat we hier misschien in culturele zin te maken hebben met het opnieuw vormgeven van een ritueel-symbolisch milieu waarop uiteindelijk alle ritueel en religie een basis moeten vinden, een milieu dat zich in onze cultuur in verregerende staat van ontbinding bevond (bevindt?).

(g) Multicultureel, -religieus ritueel

Deze basaal-sacrale tendentie relateert sterk de feitelijke rol van multicultureel en multireligieus ritueel. Door een dubbele beweging is de behoefte hieraan in de praktijk gering. Het is vooral een thema van kerkleiders, theologen en religiewetenschappers. De ene beweging is dat religieuze groepen hun eigen rituelen koesteren vanwege de identiteitsverlenende potentie ervan en dus multiculturele/religieuze aanpassingen ervan vermijden, en de andere beweging overstijgt rituele interactie via het genoemde spoor van algemene basale sacraliteit. We zouden hier misschien van trans- of suprareligieus ritueel kunnen spreken. Het is opmerkelijk dat in nieuwe *emerging rituals* zelden of nooit sprake is van wel gevreesde eclectische en syncretistische rituele vormen.

(h) Om heil en genezing te vinden ...

Wat betreft dominante patronen in het repertoire dat we in het panorama zagen kan worden gewezen op de rituele 'kwaliteit' die ik voor het gemak even vang onder de liturgische *one liner*: 'om heil en genezing te vinden'. Ik doel op het in mijn ogen in nagenoeg alle actuele ritualiteit te vinden basale perspectief van *healing*. Ik kan het eigenlijk verbinden met alle in ons panorama genoemde rituelen, en beslist niet alleen in devotioneel ritueel zoals de bedevaart. Ik stelde al eerder dat in algemene zin de nog populaire levensrituelen daar een belangrijke *raison d'être* vinden. In de doop smeken we heil en zegen af voor de pasgeborene, in de eerste communie bezweren we de toekomst van de jongvolwassene, in het huwelijksritueel die van het jonge paar, onze rituelen bij ziekte en dood draaien om uitzicht en heil en in onze collectieve rituelen van herdenken bannen we het onverwachte en onverdiende terzijde en reinigen onze omgeving van smet en vrees. Kort gezegd: al onze rituelen en symbolen hebben uiteindelijk te doen met bezwering, met uitbannen van kwaad en dood, en afsmecken van perspectief, heil en heling. Dat verklaart voor mij de blijvende inzet van stille tochten, de genoemde populariteit van pelgrimages en bedevaarten.⁴² Deze lijn van *healing* krijgt ook allerlei relatief nieuwe localiserings en vormen. Ik denk dan aan de

⁴² Exemplarisch is hier het perspectief in de studie: I. ALBERS: *Heilige kracht wordt door beweging losgemaakt. Over pelgrimage, lopen en genezing* (Groningen / Tilburg 2007 = Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 5).

rol van kloosters en abdijen als centra van *well-being*, aan de groeiende aandacht voor ritueel-therapeutische dimensies van allerlei handelen in de sfeer van zorg, aan de *coping* dimensie van ritueel, aan de legitimatie van het ritueel van het vasten als therapie, et cetera.

(i) Gedenkcultuur

Opmerkelijk is tot slot de dominantie van gedenken. Het gaat hier om een zeer complex cluster dat ik nu niet verder toesnijd op dodenriten. Ik kan die complexiteit hier slechts oproepen. Het gaat om uiteenlopende vormen van omgang met het verleden, om mobilisering van het verleden voor hedendaagse agenda's, voor idealisering van het verleden, maar vaak betreft het authentieke anamnese. Het verleden wordt symbolisch-ritueel in het heden in een monument of ritueel present gesteld met het oog op de toekomst. Typen zijn hier weer vloeiend. Museum en gedachtenisplek, documentatiecentrum, bibliotheek vloeien hier in elkaar over. De discussies over de vormgeving van plekken van herinnering zoals *Ground Zero* in New York en eerder rond het Holocaust-monument in Berlijn, zijn hiervan treffende voorbeelden. Op allerlei manieren zien we ook hier dat proces van identiteiten en *reinventing/reframing* aan de gang. In dit verband is het interessant te zien hoe het concept 'erfgoed' opnieuw ingevuld wordt als dynamisch erfgoed en vaak op zo'n wijze dat het bijna rituele dimensies krijgt.

Dynamisch erfgoed is momenteel in Europa een *hot item*. Willem Frijhoff werkte het concept onlangs trefzeker uit en ging daarbij voorbij aan het statische traditionele erfgoedconcept.⁴³ Voor hem verwijst het niet alleen naar de (im)materiële erfenis van het verleden, maar vormt vóór alles een instrument om cultuur in te zetten voor de vorming van groepsidentiteit in de toekomst. Dit dan vooral in de setting van contact met buitenstaanders uit andere erfgoedgemeenschappen. Het begrip verwijst voor Frijhoff 'naar een manier waarop we de wereld om ons heen, zowel die van het verleden als van het heden, tot erfgoed van de toekomst maken'.⁴⁴ De voortdurende toevoeging 'dynamisch' wijst 'op het steeds weer opnieuw te constitueren geheel van materiële en immateriële objecten, gedragingen, geestesproducten en waarden'.⁴⁵ We zien hier dus weer opnieuw bepaalde centrale concepten samenkomen, nu ook verbonden met een dynamische cultuurvisie: identiteitsvorming, culturele praktijken, contact en contestatie, gemeenschap, actieve herinneringscultuur gekoppeld aan plekken.

Het is beslist perspectiefvol deze lijn van dynamisch erfgoed toe te passen en door te denken ten aanzien van christelijke ritualiteit, het kerkgebouw als cultureel erfgoed en Europa als culturele, rituele erfgoedgemeenschap. En dan niet statisch en verengd tot een verleden monument van schoonheid en vergane

⁴³ Zie onze noot 12.

⁴⁴ FRIJHOFF: 'Cultureel erfgoed, cultuurbeleid en culturele dynamiek' 9.

⁴⁵ FRIJHOFF: 'Cultureel erfgoed, cultuurbeleid en culturele dynamiek' 11.

traditie, maar als dynamisch erfgoed verbonden met andere culturele domeinen als museum, cultuurlandschap en toeristische attractie.

6. Een palet van identiteiten

Vanuit bovenstaande verkenning zijn er ten aanzien van ritueel en religie een reeks van identiteiten in het spel. Identiteiten in de zin zoals eerder omschreven, als cultureel, maatschappelijk proces in context. Die context wordt in ons geval gevormd door het actuele en toekomstige Europa. Ik benoem vanuit de krachtlijnen van mijn klein panorama en nadere beschouwing ervan een negental identiteitsprofielen van ritueel-religieuze repertoires in het publieke domein van hedendaags West-Europa. Ik duid ze slechts kort aan omdat ze in mijn betoog al ter sprake kwamen en aldus makkelijk kunnen worden 'aangekleed'. Het gaat om een heuristisch instrumentarium waarmee inmiddels in projecten wordt gewerkt. Het is aldus verbonden met *work in progress* en maakt deel uit van een inductieve benadering die wel wordt gevangen onder de noemer van *grounded theory*.⁴⁶ Lokale projectstudies leiden tot de ontwikkeling en bijstelling van modellen en theorieën die elders kunnen worden ingezet en getoetst. Van belang is nog te benadrukken dat het om een tastende indeling gaat, vloeiend van aard met overlap en dwarsverbanden. Het gaat zowel om zelf onderschreven en uitgedragen identiteiten of profielen (*subscribed*) als om door anderen toegeschreven (*ascribed*).

(1) Ritueel-religieus podium

Het eerste profiel spreekt voor zich. Religie is in de samenleving en cultuur present in haar institutionele manifestaties van eredienst, ambtsdragers en ritueel-religieuze experts. Het kerkgebouw ontleent zijn identiteit allereerst aan dit profiel, het is een ritueel-religieus podium. In ons panorama overzagen we de actuele positie van dit profiel. Ik plaats nog kort een kanttekening bij dit profiel. In de context van verkenningen van de actuele positie van religie en ritueel in samenleving en cultuur door uiteenlopende onderzoekers als Joas, Casanova, Hervieu-Léger en Grace Davie ontmoet men het idee van de 'plaatsvervanging'.⁴⁷ De suggestie is dat in de context van de bekende '*believing without belonging*-these' in de moderne samenleving een kleine marginale groep kerkelijk-institutioneel actieven als het ware vervangend of plaatsbekledend 'religieus actief' is. Daarvoor worden ze ook bewust of onbewust door die samenleving

⁴⁶ Vgl. Alg. hiervoor: K. KNOTT: *The location of religion. A spatial analysis* (London / Oakville 2005); A. STRAUSS & J.M. CORBIN (red.): *Grounded theory in practice* (London / New Dehli 1997).

⁴⁷ Invloedrijk is hier: G. DAVIE: *Religion in Britain since 1945: believing without belonging* (Oxford 1994). Overigens lijkt in veel Scandinavische landen eerder sprake van 'belonging without believing'.

gewaardeerd. Ik heb vragen bij deze hypothese. De christelijke kerken hebben een lange traditie van liturgisch en dogmatisch werken met het concept 'plaatsbekleding'. Denk aan de riten van 'eerherstel' aan rooms-katholieke kant, de legitimatie van een zich uit de wereld terugtrekkend kloosterleven, en aan de protestantse kant de traditie van de radicaal-evangelische theologie en de *Stellvertretung Christi* (vgl. Barth, Tillich, Gogarten, Sölle).⁴⁸ Direct blijkt hier al hoe complex het concept 'plaatsbekleding' is. Het wordt doorgaans eenzijdig ingezet vanuit bepaalde perspectieven door bepaalde groepen parallel bijvoorbeeld aan een concept als 'anoniem christendom'. Wat betreft de hier veronderstelde plaatsbekleding zie ik voornamelijk weinig of geen empirische data.

(2) *Empowerment* profiel

Het tweede profiel verwijst naar de sterke identiteitsverlenende potentie van ritueel en religie in zogenoemd 'maatschappelijk-functioneel' perspectief. Ook dat kwam naar voren in het panorama. Groepen en individuen krijgen ermee een gezicht. Dat geldt voor de rooms-katholieke kerk die – zoals we zagen – in processies het publieke domein betreedt en zich aldus wil profileren. Het geldt ook voor migrantenkerken die via ritueel en religie een sociaal-cultureel profiel nastreven of willen behouden.⁴⁹ Interessant vind ik het om bijvoorbeeld te zien hoe in kringen van migrantenkerken de notie 'actieve participatie' geheel voorbehouden is aan de participatie aan het sociaal-culturele leven in het Nederlandse publieke domein. Sociaal-culturele cohesie, omgaan met spanningen, achterstandssituaties, volksgezondheidsproblematieken, et cetera: alles komt bij dit *empowerment* profiel in het vizier. Belangrijk is hier overigens te bezien hoe de bewegingen van deze *empowerment* zijn: van binnen naar buiten, of ook vanuit de samenleving terug naar de kern van de religieuze gemeenschappen. Bij dit profiel zoekt men ruimten. Dat kan zijn in zogenoemde verzamelgebouwen, gehuurde zalen, scholen, maar ook in garageboxen.

Ook bij dit profiel plaats ik een kanttekening, die tevens een brug slaat naar het volgende derde profiel. In veel literatuur over de rol van religie in de samenleving wordt de rol van religie als hoeder van normen en waarden, als morele ruimte, als verbonden met ethiek, en ook als cultuurkritisch baken sterk in beeld gebracht. In een functionele benadering worden dan religie en ritueel geprezen als sociaal kapitaal. Ze zouden bij kunnen dragen aan oplossingen van verschijnselen als eenzaamheid, zinloosheidsgevoelens, verloedering, verlies van normen en waarden, liefdeloosheid en onverschilligheid. Soms wordt die func-

⁴⁸ Ik volsta met een verwijzing naar H. ZÄHRNT (red.): *Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrh. Ein Textbuch* (München 1968).

⁴⁹ Er wordt momenteel nog al wat onderzoek naar migrantenkerken gedaan, met name aan de VU en in Nijmegen. Ik wijs hier slechts op de onderzoeksgroepen rond Hijme Stoffels (VU) en Frans Wijsen (RU) en op het promotieonderzoek van Mirella Klomp aan de PThU: *The Sound of Worship. Liturgical Performance by Surinamese Lutherans and Ghanaian Methodists in Amsterdam*.

tie vergeleken met een goed functionerend drinkwatersysteem.⁵⁰ In de uitwerking van dit perspectief speelt religie als moreel anker een grote rol. Opmerkelijk genoeg worden in de toetsing en uitwerking ervan soms morele en rituele functies samengenomen. De verbinding ligt dan in het genoemde perspectief als sociaal kapitaal. Men acht religie dan belangrijk voor het behoud van waarden en normen (74%), bij rampen en herdenkingen (70%), voor het goed samenleven (63%) en bij nationale feestelijkheden (56%).⁵¹ Daarnaast, of ook wel in nauwe verbinding met de zojuist genoemde sociaal kapitaal-functie, is er de cultuurkritische functie van religie. Kerken en religie komen op voor zwakken, armen, voor vrede en gerechtigheid, nationaal en internationaal. Religie heeft hier veel krediet, zoals bleek uit de grote populariteit van bisschop Muskens.

Ik overwoog daarom apart een 'ethisch' profiel op te voeren waarin deze cultuurkritische en sociaal kapitaal-functie gevat zou worden bijvoorbeeld onder Vuijsje's noemer 'morele ruimte'. Ik zag er uiteindelijk toch van af. Immers wanneer ik dit profiel wil betrappen in ritueel handelen of desnoods breder in maatschappelijke praktijken los van beeldvorming (en dat is steeds de inzet van deze studie), dan zie ik er momenteel betrekkelijk weinig van terug. Religie en kerk blijken bijvoorbeeld bij rampritueel in ons land marginaal aanwezig (behalve natuurlijk bij de Volendam-ramp in een door en door katholieke setting).⁵² De tijd van politieke avondgebeden, een bloeiende kerkelijke vredesbeweging met wakes en solidariteitsritten, kritische vrouwengemeenten, kerkasiel, et cetera is al lang voorbij. Soms zien we wel reflecties in riten en handelen – zoals in acties rond de zondag als rustdag ('van ophouden weten') – of is er hier en daar nog een vredeswake en fakkeltocht. Voor het overige zijn zowel de sociale als de kritische dimensies van religie en ritueel (die deels verbonden kunnen worden met wat wel *civil religion* en *civil society* wordt genoemd) sterk aanwezig in wat we vangen onder labels van missionaire en diaconale presentie. Daarom koos ik hier voor de drie eerste profielen zoals hier gepresenteerd. Een kerkelijk religieus profiel, het *empowerment* profiel waar de sociale functie (sociaal kapitaal) sterk wordt toegesneden, en als derde het nu volgende diaconale en missionaire profiel.

⁵⁰ Vgl. T. BERNTS et al.: *God in Nederland 1996-2006*, m.n. deel II: 'Nederland over de plaats van religie in de samenleving' 76-115. Deze dimensie van ethisch baken en sociaal kapitaal staat (en dan voor die ethiek) centraal in VUIJSJE: *Tot hier heeft de Heer ons geholpen*, en IDEM: *Bergkerk Amersfoort rede 2008*.

⁵¹ BERNTS et al.: *God in Nederland 1996-2006*, 85s.

⁵² P. POST, A. NUGTEREN & H. ZONDAG: *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (Kampen 2002 = Meander 3); P. POST, R.L. GRIMES, A. NUGTEREN, P. PETTERSON & H. ZONDAG: *Disaster ritual: explorations of an emerging ritual repertoire* (Leuven 2003 = Liturgia condenda 15); P. POST, A. NUGTEREN & H. ZONDAG: 'Rituelen na rampen: individuele en collectieve aspecten van rouwverwerking', in J. VAN DEN BOUT, P.A. BOELEN, J. ENKLAAR, M. KLAASSEN & R. BRUNTINK (red.): *Sterven, uitvaart en rouw. Handboek voor begeleiding rond de dood* (Maarssen 2005 = Losbladig handboek Gezondheidszorg. Aanvulling 17, IV 1.5-1) 89-112.

(3) Diaconaal, missionair profiel

Dit is een klassiek ritueel en religieus profiel. Interessant is het te zien hoe dit profiel vaak in sterk locatieve termen ter sprake komt: het gaat om ‘presentie’ in de samenleving. De rijke religieuze traditie in de wereld van zorg, onderwijs en caritas zijn hier illustratief.⁵³ Voor sommige religieuze groepen is dit profiel bijna een stereotiep zoals voor het Leger des Heils.

In dit verband wordt recent ook wel van ‘ritendiaconie’ gesproken.⁵⁴ Kerken, religieuze groeperingen bezitten ‘ritueel kapitaal’, waaraan in de huidige geseculariseerde samenleving grote behoefte zou zijn. De Dom van Erfurt als een open podium van ritenaanbod in een volledig gedereligioniseerde en ook gederitualiseerde setting van het voormalige Oost-Duitsland is hier een markant voorbeeld. Ook de al eerder aangehaalde Open Kerkbeweging cirkelt hier duidelijk omheen met haar profiel van een relevante, open, gastvrije kerk, met inloopcentra in grote steden, opvangcentra, en dergelijke. Recent bracht de oecumenische stichting *Leve de Kerk* een brochure uit als een soort van praktische handreiking (men spreekt zelf van een ‘werkboek’) voor open gastvrije kerken.

(4) *Healing* profiel

Hiermee verwijst ik naar de al kort nader aangeduide basale en zeer verbreide dimensie van in en via het ritueel zoeken naar heil en heling. Onze riten zijn vóór alles misschien wel bezweringsrituelen. Ik illustreerde dit belangrijke en algemene profiel al enigszins vanuit het panorama. In meer algemene zin zet ik het nog wat nader aan vanuit het perspectief van mijn eigen onderzoek. Net als het volgende profiel van herdenken betreft het een vaak niet zo geëxpliciteerde maar basale grondtoon van alle ritualiteit en religiositeit, zo realiseer ik me meer en meer. En wel in die brede zin van die aan de Romeinse liturgie ontleende frase ‘om heil en genezing te vinden’.⁵⁵

In mijn huidige onderzoek dat zich nadrukkelijk richt op locatie, op plaats en ruimte voor ritueel, komt het steeds dominant in beeld. Ergens blijkt alle rituele plaats ermee verbonden. Recent onderzoek naar Stonehenge wijst op een soort *healing* centrum (kranten kopten meteen: ‘Stonehenge was Lourdes van de pre-

⁵³ Vgl. exemplarisch: A. VAN HEIJST: *Liefdenwerk: een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852* (Hilversum 2002); IDEM: *Menslievende zorg: een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen 2007).

⁵⁴ B. KRANEMANN, Th. STERNBERG & W. ZAHNER (red.): *Die diakonale Dimension der Liturgie* (Freiburg etc. 2006 = *Quaestiones disputatae* 218); M. LÄTZEL: *Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierungen* (Regensburg 2004).

⁵⁵ Het betreft de traditionele openingszin van Romeinse priefaties, vgl. G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999) 332s.

historie'),⁵⁶ overzichtsstudies naar heilige plaatsen in de oudheid tonen voortdurend die referentie aan genezingspraktijken (een kwaliteit die beslist niet was voorbehouden aan specialistische heiligdommen als Epidauros of Delos).⁵⁷ Mijn onderzoeksfocus op religieuze volkscultuur bracht die 'functionele' helingsdimensie ook al voortdurend in het vizier, zoals ook onderzoek naar de laatantieke wereld als breed en dominant krachtenveld in de laatantieke cultuur de magie, de dominante apotropäische en profylactische praktijken toont. Vroegchristelijke beeldtaal is enkel te vatten mede tegen deze 'magische' helen-de achtergrond, zo laten vooraanstaande experts als Engemann en Mathews zien.⁵⁸ *Healing* als basale onderstroom werd me ook onder ogen gebracht in weer een ander verband, dat van Zuid-Afrika. Samenwerkend in een project naar *sacred sites* in de Zuid-Afrikaanse Free State en ook reizend en observerend in dat kader springen er voor mij als buitenstaander drie dingen vanaf het begin uit: de rol van vooroudercultus (*ancestors*), het 'bricolage'-karakter van alle ritueel en religie en de *healing* dimensie.⁵⁹ Laten we dat karakter van bricolage⁶⁰ (ik probeer daarmee in dit verband het beladen concept 'syncretisme' even te mijden) als vormkenmerk van de repertoires even buiten beschouwing, dan is er altijd weer een link met *healing* en vooroudercultus. Eerst zag ik het als iets typisch 'Afrikaans', maar meer en meer ontdek ik dat alle drie de genoemde kenmerken misschien wel evengoed opgeld doen voor onze actuele westerse cultuur; ook daar is als dominant ritueel-religieus krantenveld de rituele bricolage, de gezochte band met de doden en de hunkering naar heil en genezing.

(5) 'Anamnetisch' profiel

In het 'anamnetisch' profiel vat ik samen alles wat te maken heeft met de in onze cultuur zo dominante gedenkcultuur, de omgang met het verleden en erfgoed. Heel algemeen en grof gesteld bezitten ritueel en religie een krachtig en perspectiefvol potentieel om verleden en toekomst in het heden bijeen te brengen en te houden. Er is een grote behoefte aan gedenken in de zin van situeren,

⁵⁶ Vgl. onderzoek in 2008 van prof. T. Darvill en G. Wainwright, beschreven in het artikel 'The magic of Stonehenge: new dig finds clues to power of bluestones', in *The Guardian* 23 sept. 2008, www.guardian.co.uk (geraadpleegd maart 2009).

⁵⁷ Zie de monumentale studie: G.J. WIGHTMAN: *Sacred spaces. Religious architecture in the ancient world* (Leuven etc. 2007 = Ancient Near Eastern Studies Suppl. 22).

⁵⁸ J. ENGEMANN: *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke* (Darmstadt 1997), sub V.6: "Magie" in allen Bereiche' 156-171; Th. MATHEWS: *The clash of Gods. A reinterpretation of early Christian art* (Princeton 1999, 2nd rev. ed.), Ch. 3, 'the magician' 54-91.

⁵⁹ B.C. RAY: *African religions. Symbol, ritual, and community* (Englewood Cliffs NJ 1976).

⁶⁰ Ik doel dan op bricolage zowel in de onbevangen zin van een samenstel van ontleende onderdelen, als in de meer programmatische zin van een a-centrische kijk op ritueel zoals Marcel Barnard die onlangs uitwerkte in het spoor van Lévi-Strauss en Derrida: M. BARNARD: 'Bricolageliturgie: Liturgical Studies revisited', in *Verbum et Ecclesia* 29,1 (2008) 14-31.

van dingen, mensen, gebeurtenissen ‘een plek geven’ en markeren als relevant voor de toekomst. De directe lijn met het construeren van identiteiten dient daarbij benadrukt te worden. Je kunt het ook benoemen in termen van verbanden leggen en aldus van zin geven, zoals bekend de grondtoon van religie ((Lat.) *re-ligare* = verbinden, verband leggen). Ik wijs in dit kader naar de dynamische omschrijving van ‘cultuur’ die wordt gedragen door het leggen van zinvol verband door bijzondere vormgeving.⁶¹

Met het label ‘anamnetisch’ nemen we ook bewust afstand van een statische profilering van religie en ritueel als monumentaal museaal erfgoed. De complexe dynamiek van ritueel, religie in het web van verleden, museum, erfgoed plaatst de rituele/religieuze ruimte in een breder geheel van monumentale, theatrale, museale, toeristische ‘attracties’. Anamnese roept als label eerst en vooral de onlosmakelijke dialectiek van verleden, heden en toekomst op. In het heden wordt het verleden gekoesterd, steeds met het oog op de toekomst.⁶²

(6) Esthetisch profiel

Nauw verbonden met het vorige profiel is de profilering van religie en ritueel via schoonheid. Voor velen is ritueel en religie vooral verbonden met de vaak aan elkaar gekoppelde dimensies van schoonheid, cultuur en erfgoed. Breed is dit profiel present in religieuze kring als profilering en plausibiliteitsaanreiking. Denk hier bijvoorbeeld aan de grote belangstelling voor de theologie van Hans-Urs von Balthasar.⁶³ Exemplarisch was in dit opzicht de Titus Brandsma-rede van kardinaal Gottfried Danneels in 2000: *Is een oude honger terug? Schoonheid als bron van spiritualiteit*.⁶⁴ Ik verwijs in dit verband naar het project *Poetische Dogmatiek* van Alex Stock,⁶⁵ alsook naar de genoemde tentoonstellingen rond religie. Schoonheid is kort gezegd in het publieke domein een breed erkende en aanvaarde toegang tot de wereld van het rituele en het religieuze en spirituele, zoals

⁶¹ Dit is een verwijzing naar de inaugurele rede van Bernet Kempers over cultuur als bijzondere vormgeving: A.J. BERNET KEMPERS: ‘Volkskunde en ‘bijzondere vormgeving’, in *Bijdragen en Mededelingen van het Nederlands Openluchtmuseum* 33,2 (1970) 25-52 (=inaugurele rede Universiteit van Amsterdam).

⁶² Deze anamnatische dimensie spreekt ook sterk uit: G. LUKKEN: ‘Betekenislagen van het kerkgebouw: een benadering vanuit de recente tensieve semiotiek’, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 24 (2008) 117-138.

⁶³ Ik noem slechts het proefschrift van Stefan van Erp: S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar’s theological aesthetics and the foundations of faith* (Leuven 2004 = Studies in philosophical theology 25) en J. CILLIERS: *Binne die kring-dans van die dans. De betekenis van estetika vir die gereformeerde liturgie* (Stellenbosch 2007).

⁶⁴ Kard. G. DANNEELS: *Is een oude honger terug? Schoonheid als bron van spiritualiteit* (Nijmegen 2000 = Titus Brandsma lezing 2000); K. VUYK: *De esthetisering van het wereldbeeld: essays over filosofie en kunst* (Kampen 1992).

⁶⁵ A. STOCK: *Poetische Dogmatiek. Christologie* 1-4 (Paderborn 1995-2001); *Gotteslehre* 1-3 (Paderborn 2004-2007).

vooral ook de (katholieke) liturgie ervaren wordt als vooral een esthetische ervaring. Ik wijs in dit verband op de discussie momenteel rond de zogenoemde 'Tridentijnse Mis'. Dit en het vorige 'anamnetische' profiel spelen hierbij voortdurend een rol.⁶⁶

Ik citeer kort uit een persconferentie van kardinaal Dario Castrillon Hoyos in Londen, 14 juni 2008. Hij betitelt de Tridentijnse Mis als 'een schat uit het verleden', die hij verder aldus aanbeveelt: 'Deze vorm van viering is zo nobel, zo prachtig. De verering, de muziek, de architectuur, de schilderwerken, dat alles tezamen vormt een schat.'⁶⁷

Deze profilering roept vele vragen en kanttekeningen op. Zoals de kritische vraag naar de reductie van ritueel en religie tot die esthetische dimensie. En ook de kwestie natuurlijk van esthetische competentie. Zoals bij het vorige profiel nostalgie, historicisme, folklorisme, musealisering en 'verpretparking' zich aandienen, is dat hier estheticisme, de reductie van ritueel en religie uiteindelijk tot schone schijn. Het is van belang voor ogen te houden dat dit esthetische profiel, zoals alle andere overigens, relatief is. Ernaast, eronder spelen steeds andere identiteiten een rol. Zo maakt het esthetische argument bij Latijnse liturgie deel uit van een gelaagd geheel van andere profielen die te maken hebben met visies op authentieke liturgie, hervormingen, visies op (in de zin van waardering) de actuele cultuur, op kerk en ambt, sacraliteit. Ik werkte die samenhang uit voor de Hervorming van de Hervormings-beweging. Het liturgisch beleid van de huidige paus en de ophef rond de Pius X Broederschap bieden hier treffend illustratiemateriaal.⁶⁸

(7) 'Recreationeel' profiel

Religie en ritueel behoren voor een belangrijk deel tot het domein van 'de vrije tijd'. Dat kan als een concurrerende positie worden gezien, maar ook als een passende positie met inhoudelijke verbindingen. Religie en ritueel als *status aparte*, als moratorium van alledag, als verbonden met feest en 'recreatie', herschepping. Toerisme en sport, om naast culturele plekken als theater, museum twee andere dominante domeinen van onze *leisure culture* te noemen, staan in hun basiservaringen dicht bij die van ritueel en religie. Het zijn plekken voor spel en verbeelding, voor dromen, verwachtingen. Dit profiel krijgt heel weinig aandacht in studies naar ritueel en religie. Ik verwijs hier slechts naar de prikkelen-

⁶⁶ A. GERHARDS (red.): *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie* (Freiburg etc. 2008 = Theologie Kontrovers).

⁶⁷ Website *Katholiek Nederland*, nieuwsbericht 'Vaticaan wil Tridentijnse Mis in alle parochies', 17 juni 2008, www.katholiek nederland.nl (geraadpleegd nov. 2008).

⁶⁸ P. POST: 'Over de historische referentie in de rooms-katholieke "Hervormings-van-de-hervormingsbeweging"', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004) 73-88.

de verkenningen rond de van Jaap Lengkeek, die de *homo turisticus* in het verlengde plaatst van de *homo ludens*.⁶⁹

(8) Natuurprofiel

Hoewel ook sterk verbonden met het recreatieve profiel – ‘natuur’ is immers een van de basisregisters van de toeristische attractie – past voor de natuur een apart profiel. Vooral door de sterke tendens in de richting van algemene basaal-sacrale ritualiteit is er de nauwe connectie van ritueel en religie met de natuur. Dat hoeft niet te leiden tot een eenzijdige profilering van religie als natuurreligie. Het is belangrijk te zien hoe deze natuurlijn vanouds in elke rituele en religieuze traditie besloten ligt, in sommige, zoals in die van het Keltisch christendom, zelfs zeer dominant. De directe link met de anamnestiche dimensies van erfgoed, monumenten en toerisme springt in het oog. En ook krijgt het volgende profiel hiermee handen en voeten.

Intermezzo: een clustering in ‘sacrale domeinen’

Ik maak nu even een pas op de plaats en breng de verschillende profielen onder in groepen of clusters die min of meer coherente domeinen van ritueel-religieuze presentie en potentie in de actuele Europese samenleving en cultuur aanduiden. Ik ga in dit kader niet uitgebreid in op een theoretische verantwoording van wat ik aanduid als ‘sacraal domein’, en ook niet op de vraag of domein wel een adequate term is voor de betrekkelijk open, diffuse zones of velden die ik wil aanduiden. Volstaan kan nu worden met de notitie dat dit niet direct een zone in onze cultuur betreft die een zekere coherentie bezit door grenzen en afbakeningen, zoals we het huiselijk domein kennen, of het al genoemde publieke of semipublieke domein, of de stad. Het gaat om zones waar een zekere coherentie en dus identiteit of profiel naar voren komt in het samenspel van locus en situering, culturele praktijken en representaties in de zin van ideeën, idealen, dromen en visioenen. Ik lieer sacrale zones daarmee direct aan de zogenoemde *spatial triad*, zoals die is en nog steeds wordt ontwikkeld in het spoor van Henri Lefebvre.⁷⁰ Er is dan:

- I het ‘religieuze cluster’ met de kerkelijke ritueel-liturgische presenties, de missionaire en diaconale varianten en het *empowerment* profiel
- II het domein of cluster van *healing*
- III dat van gedenken en herdenken, het domein van de anamnese
- IV is het ‘culturele’ cluster met aantrekkingskracht van schoonheid, maar ook het domein van theater, museum, erfgoed en monument

⁶⁹ Zie onze noot 34. In febr. jl. nam Jaap Lengkeek afscheid met de rede: *Van Homo Ludens naar Homo Turisticus: regressie of een stap in de menselijke evolutie?* (Wageningen 2009).

⁷⁰ Zie uitgebreid: P. POST: ‘Place of action’. Exemplarisch is hier: KNOTT: *The location of religion*.

V het 'recreationele' cluster met de toeristische attractie, beleving van natuur en landschap en sport(prestatie)

Deze clusters of domeinen hebben een gebied van overlap. Daar bevindt zich in mijn optiek een belangrijk gebied waar ritueel en religie diep in de actuele cultuur geworteld zijn. Het is ook daar dat we allerlei onverwachte nieuwe manifestaties van religie zien. Dat gebied van overlap wil ik een laatste profiel, te beschouwen als een soort van basisprofiel of 'overall profiel' nog nader aanduiden [zie schema in bijlage].

(9) 'Heterotopisch' profiel

Foucault's concept *heterotopie* staat al weer enige tijd sterk in de belangstelling.⁷¹ Het concept introduceerde hij in een radiorede in 1966 en werd pas in een aangepaste, geredigeerde versie, als essay gepubliceerd vlak voor zijn dood in 1984. Inmiddels is de oorspronkelijke radioversie in een Duitse editie met cd gepubliceerd. Foucault reflecteert over wat hij noemt 'heterotopieën', over andere plekken, *other spaces*, plaatsen van contrast en perspectief. Hij bedoelt daarmee dat er in onze cultuur plekken zijn die anders zijn, die hun betekenis aan dat anders-zijn ontleen: het zijn een soort van anti- of tegenplaatsen. Het gaat Foucault niet om utopieën, maar om het feit dat op bepaalde plekken dromen, utopieën een plek krijgen. Hij bedoelt dat heel algemeen, en niet direct betrokken op rituele, religieuze plekken als kerken (hij vermijdt juist verwijzingen naar religieuze bouwwerken, op een indirecte verwijzing naar Latijns-Amerikaanse koloniearchitectuur na). Hij noemt locaties als bibliotheek, ziekenhuizen, rusthuizen, gevangenissen, kerkhoven, tuinen en parken, musea, bordelen, vakantieoord (Club Med). Van de zes 'principes' van de heterotopie die hij uitwerkt noem ik er hier slechts één. Als vierde 'kwaliteit' of principe ziet Foucault heterotopieën verbonden met breuken of onderbrekingen in de tijd (*découpages*). Heterotopieën zijn verbonden met *heterochronies*, met een breuk met de gewone dagdagelijkse tijd. Juist door die breuk begint een heterotopie te functioneren. Een kerkhof begint voor iemand als andere plaats te leven bij de ervaring van dood. In onze cultuur gebeurt dat steeds meer op een complexe manier. Zo is

⁷¹ M. FOUCAULT: 'Des espaces autres', in *Architecture, mouvement, continuité* 5 (Oct. 1984) 46-49, IDEM: 'Different spaces', in J.D. FAUBION (red.): *Aesthetics, method, and Epistemology: the Essential Works* (New York 1998) 175-186; vgl. IDEM: *Dits et écrits 1954-1988*, t. IV: 1980-1988 (Paris 1994) 752-762; Duitse editie: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits* (Frankfurt a.M. 2001-2005) IV, 931-942; zie ook: *Of Other Spaces* (1967), *Heterotopias*, transl. J. MISKOWIEC, toegankelijk via de website *Foucault.info*: www.foucault.info (geraadpleegd 2007-2008); M. BISCHOFF (Ausgabe und Übersetzung) & D. DEFERT (Nachwort): *Michel Foucault. Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Frankfurt aM 2005). Vgl. ook voor context: M. CHLADA: *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopie nach Michel Foucault* (Aschaffenburg 2005); P. JOHNSON: 'Unravelling Foucault's "different spaces"', in *History of the Human Sciences* 19,4 (2006) 75-90.

er bijvoorbeeld de onbegrensde accumulerende tijd in een bibliotheek en een museum. De tijd stopt daar nooit. Onze cultuur kent ook steeds vaker plekken van een vloeiende, voorbijgaande tijd: het festivalterrein, de kermis en het circus, en als nieuwe vorm: het vakantiepark. Door deze verbinding van heterotopie met heterochronie wordt duidelijk dat heterotopie een soort van lens is waarmee naar cultuur wordt gekeken. Hier komen de perspectieven van feest en ritueel als contrast en perspectief in beeld. Plaats en tijd horen samen, kerk en zondag, zondag en het park. In wezen is het een pleidooi voor verbeelding, voor de symbolische orde, voor ritueel-symbolische competentie.

Heterotopieën zijn dus plekken die temidden van de functionele dagelijkse plaatsoriëntatie van woonhuizen, kantoren, fabrieken een ander geluid laten zien en horen, die plek geven, letterlijk ook, aan betovering, verbeelding, pauze, verwijzing naar dat zaken anders kunnen, droom, visioen, transcendentie als men wil. In een pilot project trachten we dit perspectief toe te passen op de positie van het kerkgebouw in de westerse cultuur.⁷² En nu al kan ik wijzen op een bijdrage van Patrick Fries die Foucault verbindt met de presentie van de christelijke religie in de postmoderne stad die zich laat lezen als een pleidooi tegen de neutrale ruimte, als *Werkstatt* of laboratorium van creativiteit, als vrijplaats.⁷³

In algemene zin zou ik dit heterotopisch gebied van overlap ook willen verbinden met de 'identiteit' die rituele, religieuze rituele repertoires en plekken inbrengen in een cultuur als basis van wat ik aanduid als ritueel-symbolische competentie. Elke samenleving is voor haar functioneren mede afhankelijk van het vermogen te verbeelden, symbolisch te handelen, en vooral ook die verbeeldingen en verwachtingen, die dromen en idealen te verbinden met concrete ritën, symbolen en plekken. Hier raken we hoe dan ook de *core business* van religie: ritën en mythe, symbool en verbeelding. In dat opzicht trekken toeristische attracties van spoorwegmuseum tot natuurreservaat, erfgoedlocaties en musea, natuurecampings en stadsparken, sportstadions en stiltecentra hand in hand op: het zijn alle plekken voor ritën van verbeelding, mythische plekken. Kleine en grote ritën leggen in samenleving en cultuur de basis voor deze dragende symbolische competentie. Dat had Romano Guardini op het oog in zijn bekende brief uit 1964 waar hij over *Kultfähigkeit*.⁷⁴

⁷² Het betreft een pilot project vanwege het Instituut voor Liturgische en Rituele Studies te Tilburg, uitgevoerd door dr. E. Postma (zie ook zijn bijdrage 'Het kerkgebouw als utopische ruimte: 'Katrina', een kerk op theaterfestival Tweetakt' in dit *Jaarboek* 155-181). Vgl. voor het perspectief: POST: *Voorbij het kerkgebouw*.

⁷³ P. FRIES: "Wir leben nicht in einem leeren neutraler Raum". Kirche der Stadt als Heterotopie und "urban player", in *Theologie und Glaube* 97,1 (2007) 209-225.

⁷⁴ 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* Aug. (1964) 24-26.

Ik sluit af met het slot van Foucaults toespraak waar het echtelijk bed en het schip als grondtypen van heterotopie worden gepresenteerd in die zin van ritueel-symbolische competentie:⁷⁵

Le navire est l'hétérotopie par excellence. Les civilisations sans bateaux sont comme les enfants dont les parents n'auraient pas un grand lit sur lequel on puisse jouer; leurs rêves alors se tarissent, l'espionnage y remplace l'aventure, et la hideur des polices la beauté ensoleillée des corsaires.

Das Schiff ist die Heterotopie *par excellence*. Zivilisationen, die keine Schiffe besitzen, sind wie Kinder, deren Eltern kein Ehebett haben, auf dem sie spielen können. Dann versiegen ihre Träume. An die Stelle des Abenteuers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der glanzvollen Freibeuter die hässliche Polizei.

Summary

This article focuses on the current ritual dynamics in the Netherlands as an exponent of current religious dynamics in Europe. An important perspective is that of identity as cultural process in context. In a first part the author offers a theoretical framework around that concept of identity as process. After that a panorama of ritual repertoires in the Netherlands is presented, with a focus on Roman Catholic ritual in the public domain. From the panorama inductively a set of analytical themes is explored and connected to a set of identity profiles of ritual and religion in present Europe. These profiles are sketched and labeled in direct reference to six ritual-cultural domains: the religious domain, that of healing, memorial culture, 'culture' (art, history, heritage etcetera), leisure (tourism, sport, nature etcetera), and as an overlap area the domain of heterotopia. This last overlap domain is elaborated in the tradition of Michel Foucault.

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 Religiestudies en Theologie, Faculteit Geesteswetenschappen) en directeur van het aldaar gevestigde Instituut voor Liturgische en Rituele Studies.
Email: P.G.J.Post@uvt.nl.

⁷⁵ BISCHOFF & DEFERT: *Michel Foucault. Die Heterotopien* 51s; 22.

Bijlage: Schema ‘sacrale domeinen’



