

# *Living memory* tussen *Zivilreligiös* herdenken, kunst, *healing* en attractie

## Over de meervoudige identiteit van een Holocaustmonument<sup>1</sup>

*Paul Post*

### 1. Inzet en opzet

Al langere tijd wordt gedenkcultuur door uiteenlopende subdisciplines van de cultuurwetenschappen beschouwd als een centrale *locus* waar de actuele dynamiek van cultuur kan worden betraapt, beschreven en geanalyseerd. Meer in het bijzonder betreft het een *locus* waar ritualiteit als de ‘koningsweg der cultuuranalyse’ kan worden gewandeld. Deze bijdrage verkent het dominante veld van gedenkcultuur vanuit één concreet monument, het Holocaustmonument [afbeelding 1-5] in Berlijn (2).



Afbeelding 1: *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, Berlijn. [Foto: Paul Post 2006]

<sup>1</sup> Deze bijdrage is een uitgebreide en geannoteerde versie van mijn bijdrage aan het *Symposium Holocaust getuigeniskunst: een gebroken hemel*, op vrijdag 16 april 2010 in Tilburg. Een korte presentatie van het *Holocaust Memorial* maakt deel uit van het boek P. POST, A.L. MOLENDIJK & J. KROESEN (eds.): *Sacred places in modern Western culture* (Leuven 2011) als element in het hoofdstuk ‘Exploring the field’ (271-278). In 2006 en 2008 deed ik veldwerk in Berlijn, dat speciaal gericht was op toe-eigeningen en praktijken in en rond het *Holocaust Memorial*. Zie voorts de korte presentatie in: P. POST: *Voorbij het kerkegebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein* (Heeswijk 2010) 214-219. Ook worden elementen ingebracht vanuit een internationaal symposium van het Theologisches Forschungskolleg an der Universität Erfurt, op 29 en 30 januari 2010 in Erfurt: *Orte und Rituale der Erinnerung – spätmoderne Memorial Culture* (als onderdeel van de langlopende samenwerking tussen de universiteiten van Tilburg en Erfurt). Ik maakte voor de uiteindelijke versie dankbaar gebruik van kritische opmerkingen van de *peer reviewers*.

Dat monument wordt eerst ‘gelezen’ vanuit theorievorming rond gedenkcultuur, met name de opkomst van het perspectief van *living memory* (3). Vervolgens wordt het instrument van sacrale-rituele velden als een lens ingezet om de gelaagdheid en complexiteit en daarmee de meervoudige identiteit van het monument in beeld te krijgen (4, 5). Bijzondere aandacht wordt daarbij gegeven aan zogenoemd *ex officio*-ritueel, civiel-publiek ritueel (5). De bijdrage wordt niet afgesloten met een synthese of conclusie, maar met een tweetal perspectieven die zich opdringen uit de analyse (6).

## 2. Het *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* in Berlijn

### 2.1. Ontstaansgeschiedenis

Eén van de meest besproken en inmiddels ook meest bezochte gedenkplaatsen in Duitsland is het Holocaustmonument in Berlijn.<sup>2</sup> Het oorspronkelijke plan stamt uit 1987/8, als een burgerinitiatief waaraan de naam van de journalist Lea Rosh is verbonden. Men wilde in Berlijn een zichtbaar symbool hebben om de Holocaust te herdenken. Het plan stond aanvankelijk sterk in het teken van de toen opgekomen stroming die zich tegen de traditionele ‘topografie van terreur’ kantte en zocht naar wegen voor een alternatieve, actieve manier van gedenken. Een belangrijke impuls vormde de val van de Berlijnse muur. Men wilde toen werken aan een nieuwe topografie van Berlijn, met als focus het stuk grond tussen de *Brandenburger Tor* en de voormalige *Kanzlei*, letterlijk op de ruïnes van het machtscentrum van de nazi’s. Na vele discussies en debatten over de plek en de vorm kwam het in 1994 tot een aanbesteding via een open competitie, waarbij twaalf internationale architecten waren uitgenodigd. De uitslag deed een storm van protest opsteken. Bondskanselier Kohl sprak zijn veto uit en te midden van alle verdeeldheid besloot men een pauze in te lassen. In 1996 was er een nieuwe start met een openbaar colloquium, waarin men in drie rondes alles nog eens op een rij zette: het concept en de doelstelling, de locatie en de iconografie en vormgeving. Daarna startte men opnieuw een aanbesteding. Uiteindelijk werd een plan van Peter Eisenman en Richard Serra voor een veld van 4000

<sup>2</sup> Het dossier literatuur over dit monument is enorm. Het is samengebracht en goed toegankelijk gemaakt in het informatie- en documentatiecentrum van (onder) het *Holocaust Mahmal* (vgl. [www.stiftung-denkmal.de](http://www.stiftung-denkmal.de) of [www.holocaust-mahnmal.de](http://www.holocaust-mahnmal.de)). De lange weg van ontwerp tot inwijding staat in context beschreven in: CL. LEGGEWIE & E. MEYER: *Ein Ort, an den man gerne geht. Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989* (München/Wien 2005) en H. GERTH: *Materials on the memorial to the murdered Jews of Europe* (Berlin 2005). Comparatief onderzoek is te vinden in: P. CARRIER: *Holocaust monuments and national memory cultures in France and Germany since 1989: the origins and political function of the Vél d’Hiv’ in Paris and the Holocaust monument in Berlin* (Oxford/New York 2005).

stèles omarmd. Maar toen ging de politiek zich (nog meer) ermee bemoeien. Men wilde een aangepaste versie. Daarop trok Serra zich terug en presenteerde Eisenman in de zomer van 1998 een veld dat gereduceerd was tot 2700 stèles. In de context van politieke polarisatie – het was verkiezingstijd – werd ook de wens van een ‘huis der herinnering’ geuit: een groot educatie- en informatiecentrum. Ten gunste daarvan maakte Eisenman het veld weer wat kleiner. Inmiddels was het publieke debat over het monument in algemene zin (nut en noodzaak) weer volop opgelaaid. Belangrijk was een speech van de invloedrijke schrijver Martin Walser in oktober 1998. Hij verklaarde zich ronduit tegen een monument: het moest maar eens afgelopen zijn met de nooit eindigende presentatie van onze schaamte! Uiteindelijk viel in de Bondsdagvergadering van 25 juni 1999 de beslissing (314 tegen 209 stemmen) om het ontwerp van Eisenman zonder het ‘huis der herinnering’ uit te voeren (zogenoemd ontwerp Eisenman II). Door aanpassingen van dat ontwerp (bijvoorbeeld door opname van een informatiecentrum in, of beter, onder het veld) en allerlei verwickelingen rond vergunningen en financiën begon de aanleg pas in april 2003. In de herfst van 2003 was er nog enig rumoer, doordat het product om graffiti te voorkomen van de omstreden firma Degussa bleek te komen. Op 12 mei 2005 werd eindelijk het *Holocaust Mahnmal* officieel geopend.

## 2.2. Het monument

Het *Holocaust Mahnmal* is een rastervormig veld met 2751 donkergrijze betonnen blokken, pijlers of stèles.<sup>3</sup> Het interessante van het project – en daarmee zijn we bij het eigenlijke thema van deze bijdrage beland – is dat het zeer geïmponeerd is. Het laat zich niet zo maar pakken en benoemen.

Het is een abstract monument, maar tegelijk ook weer zeer figuratief, concreet en herkenbaar. De stèles of blokken van verschillende hoogte roepen associaties op met traditionele grafstenen, met tombes en sarcofagen. Een directe joodse referentie zijn de grafvelden net buiten de stadsmuren van Jeruzalem. Maar er zijn ook andere referenties, zoals de magische velden uit de prehistorie waarvan recent onderzoek steeds stelliger de connectie met zon en kosmos en *healing*-praktijken aangeeft. Naast Stonehenge roep ik vooral de stenvelden van Carnac op. Maar er zijn ook de grafvelden van de Eerste en Tweede Wereldoorlog; de kisten samengebracht na rampen en aanslagen, individu en collectief, dood als massa. De maat van de stèles is die van de mens, het individu. De nauwe tussenruimte laat slechts één persoon tegelijk door. Het hele veld krijgt daardoor iets van een grafveld, maar dan abstract en symbolisch. De ordening van de stèles, de gangen, de paden, de verschillende afmetingen geven het geheel tegelijk iets van een sculptuur. Die ordening wordt tegelijk steeds weer doorbroken, verstoord. Zo ervaart men tegelijk orde en wanorde. Er is

<sup>3</sup> Voor een gedetailleerde beschrijving met verwijzingen zie GERTH: *Materials*.

steeds ook de ervaring van verloren zijn. De glooiing met hier en daar een flinke daling, roept een gang in het verleden op, je verlaat de context van de stad.

Door al deze kenmerken nodigt het monument uit tot contemplatie. Het hele veld roept bovendien ritueel op. Het is als een ritueel; de formele rigiditeit, de cadans van de blokken trekken de bezoeker als via een incantatie naar binnen. Hier komt het beeld van een labyrint op. Ook is er de dubbelheid van publiek domein en afscherming. Er is onmiskenbaar de ervaring van afbakening van de omgeving. Tegelijk is het ook nadrukkelijk deel van de stad, van de publieke ruimte: het is vrij toegankelijk en heel bewust gaan stèles over in het trottoir tot vlak bij de straat waar het verkeer langs raast. 112 stèles zijn geen stèles maar *ebenerdig*. Er is geen omheining, er is geen rij bomen omheen zoals eerst in sommige ontwerpen was voorzien. Later werd dat publieke karakter weer ingeperkt door bewaking en spelregels. Het is nu een soort van ‘getemd’ publiek domein.

De overheersende indruk is die van horizontaliteit, waardoor een dominant gevoel van monumentaliteit wordt vermeden. Maar sta je tussen de blokken, dan voel je je klein en overvleugeld door de oprijzende stèles, en dat is weer een ervaring van verticaliteit. En er is de ervaring van de grauwe steenmassa; het is geen stadspark, geen tuin. Maar toch staan er hier en daar, uitgespaard tussen de stèles, bomen. Niet veel, het lijkt bijna toevallig of onbedoeld of illegaal.



Afbeelding 2 & 3: *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, Berlijn. [Foto's: Paul Post 2006]

En er is niet enkel het veld van stèles, erin en eronder is het *Ort der Information* met thematische ruimten (ik zou alleen al een heel betoog kunnen wijden aan

de veelzeggende terminologie: *Denkmal*, *Mahnmal*, en *Ort der Information*, geen museum, geen 'huis van herinnering'). Daar krijgt de abstracte herinnering letterlijk gezicht. Families met naam en toenaam worden in beeld en tekst gepresenteerd. De sfeer is er één van een museum, compleet met winkel aan het slot van de rondgang.

Mijn punt is vooral de meerlagigheid en meervoudigheid van het monument op te roepen. Dat was heel bewust de intentie van de makers.

Eisenman – hij bleef uiteindelijk over van het artistieke team – wilde heel bewust een bepaald type herinneren, gedenken, herdenken oproepen, namelijk dat van *living memory* tegenover nostalgie. Een verleden dat actief in het heden blijft geworteld:

We propose that the time of the monument, its duration, is different from the time of human experience and understanding. The traditional monument is understood by its symbolic imagery, by what it represents. It is not understood in time, but in an instant in space; it is seen and understood simultaneously. Even in traditional architecture such as labyrinths and mazes, there is a space-time continuum between experience and knowing; one has a goal to work one's way in or out.<sup>4</sup>

Dit monument kent geen doel, geen in- en uitgang, geen weg:

The time of the monument, its direction from top surface to ground, is disjoined from the time of experience. In this context, there is no nostalgia, no memory of the past, only the living memory of the individual experience. Here we can only know the past through its manifestation in the present.<sup>5</sup>

Als actueel monument verbindt het aldus eer brengen, her/gedenken en waar-schuwen. Het is een podium voor publiek, voor collectief repertoire (koesteren van mensenrechten, gelijkheid van allen) en individueel repertoire (persoonlijke reflectie, rouwen, bezinning). Is het veld sterk abstract van sfeer (ondanks de menselijke maat, letterlijk, van de blokken), in het informatiecentrum eronder krijgen de slachtoffers een naam en een gezicht. Dat centrum is gericht op personalisering. Levensverhalen roepen voortdurend de verschrikking van de Holocaust op.

De ontwerpers wilden vooral open laten hoe mensen zich het geheel zouden toe-eigenen. Eisenman was daar zelf erg nieuwsgierig naar. Al snel is men echter in dat proces gaan ingrijpen. Men vond immers skaten, picknicken, van stèle naar stèle springen, drinkpartijen, schuilende zwervers e.d. niet passend bij de aard van het monument. Er kwam bijgevolg een gedragsreglement, met regels die in tegels in en rond het veld zijn aangebracht. Het mocht geen speelplaats of hangplek worden. Ook wordt het veld ondertussen dag en nacht bewaakt door

<sup>4</sup> GERTH: *Materials* 12.

<sup>5</sup> GERTH: *Materials* 12.

beveiligingsmedewerkers. Voor het overige, dat wil dus zeggen: binnen die gestelde kaders, bleef het een open publieke ruimte, open voor gebruik en invulling door de bezoekers. En zo rouwen er met regelmaat joodse nabestaanden, zijn er vieringen en kransleggingen, worden er kaarsen gebrand. Tegelijk is het één van de vaste attracties van een dagje Berlijn, ligt het op de route van touringcars, spelen schoolkinderen er verstoppertje, neemt men er elkaar op de foto, luncht men er. Of men ziet het als een artistieke merksteen, een proeve van *land art*, sculptuur en architectuur ineen.



Afbeelding 4 & 5: *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, Berlijn. [Foto: Paul Post 2006]

### 3. *Living memory*: kaders van herdenkingscultuur

#### 3.1. Kaders: debat en praktijk in Berlijn

De zojuist kort geschetste lange ontstaansgeschiedenis en uiteindelijke vormgeving van dit monument zijn nauw verbonden met een publiek debat over herdenken als relevant, adequaat, levend gedenken. Op de achtergrond, en soms ook heel nadrukkelijk op de voorgrond, stond reflecteren over wat Eisenman *living memory* noemt. In wezen gaat het daarbij om de aard van onze herinnerings- en gedenkcultuur. Dat voortdurende algemene perspectief komt het best tot expressie in de vragen die steeds werden gesteld. Is de gedachtenis ja of neen, meer of minder te relateren aan museale presentaties, aan documentatie, geschiedschrijving, religie, morele appels, recreatie en ontspanning, kunst en cultuur, esthetiek, of ook aan identiteiten van een natie of bepaalde groepsstructuren? Al die elementen spelen een rol en zien we terug.

Vanaf 1998, toen Rosh het idee voor het monument op een publiek forum lanceerde, reflecteert men met dit concrete monument voor ogen over de aard en zin van gedenkplekken en gedenkrituelen. In het begin werd badinerend gesproken over *Histotainment* of over een *Kranzabwurfstelle*, en *ein Ort für öde Rituale*. Wat is een passende herinneringscultuur? Waar in de tendenties van herinneren situeren we dit soort van plekken? Tendensen zijn dan: *amnesie*, zwijgen en verzwijgen als heilzaam, niet oprakelen; *hypermnésie*, een vaak negatief krampachtig fixeren op het verleden; of *mesomnesie*, een soort van ‘middel-herinneren’, een subtiel mengsel van herinneren en vergeten, een midden zowel in modus van het hoe en wanneer als selectie van het wat (ik gebruik nu termen van Garton Ash).<sup>6</sup>

Eisenman poneert een plaatsgebonden vorm van *living memory*. *Living memory* heeft daarbij niet enkel betrekking op de omgang met het verleden, maar ook en vooral op de aard van het monument. Staat het op zich en spreekt het voor zich, of is het verbonden met inwijdingsriten, met didactiek, documentatie en educatie? Wie geeft het betekenis en hoe? Het proces van dit monument laat zien hoe complex het is een bepaalde herinneringscultuur te vinden en te vestigen. Intuïtief ging Eisenman uit van een plek die betekenis produceert, in een proces van allerlei verankeringen in de cultuur. *Living memory* is verbonden met de interactie van dromen, idealen, woede, hoop, wanhoop met plek en praktijken. De spanning, het spannende van de plek, schuilt nu precies in de samenhang en rangorde van deze meervoudige lagen die verbonden zijn met even zovele toe-eigeningen. Lange tijd dacht de politiek dat dit van bovenaf geregeld en opgelegd kon worden. Dat blijkt in een mondige en pluralistische maatschappij niet het geval (meer) te zijn, en al helemaal niet als er rituelen, mythen en symbolen letterlijk in het spel zijn. Daarom ook dat men zulke verschillende

<sup>6</sup> T. GARTON ASH: ‘Mesomnesie – Plädoyer für mittleres Erinnern’, in *Transit* 22 (2002) 32-48.

voorstellingen verbond met de plek. In de debatten over het *Mahnmal* zagen sommige betrokkenen, en niet de minsten, een plek voor zich als een tuin, een plek waar men graag naar toegaat en vertoeft. György Konrád, toenmalig president van de Berliner Akademie der Künste vroeg in 1998 om ‘een joodse tuin voor allen’. Gerhard Schröder nam dat over in een interview en sprak van *einen Ort an den man gerne geht*. Dat werd door velen als ongepast gezien. Maar het raakte trefzeker waar het bij een herdenkingsmonument om gaat: de aard van de herinneringscultuur. En ook hier speelt weer die statische massieve visie versus een dynamische. Een gruwelijke herinnering hoeft immers geen gruwelplek op te roepen. Tenzij men dat verleden massief fixeert of musealiseert. Bovendien blijkt bij nader toezien herinneren ook een reeks van verwante modaliteiten mee te brengen zoals verzoening, deemoed, verbroedering, boetedoening. Inmiddels is er wereldwijd een sterke tendens herdenkingsplekken van rampen en gruwelijke herinneringen de vorm van een tuin te geven. Dat gebeurde in New York, in Warnsveld, ter herdenking van omgekomen politiemensen.<sup>7</sup> Deze worsteling met het vormgeven van herinneren blijkt aldus een internationale aangelegenheid. Ook hier is er een voortgaande, verregaande globalisering te bespeuren. Steeds zijn er in het gesprek internationale ijkpunten die worden ingebracht: *Yad Vashem* (Jeruzalem) natuurlijk, het *Holocaust Memorial (US Holocaust Memorial Museum)* in Washington.<sup>8</sup> Men is zich voorts bewust van de actualiteit, met actuele en nog komende volkerenmoorden. Men wil ook verwijzingen naar een dominante christelijke rouw- en gedenkcultuur vermijden (denk hierbij aan de aanstootgevende kruisen op sommige (Poolse) concentratiekampen, sculpturen met doornenkroon of referenties naar de *Pieta*). Men wil afstand nemen van het institutioneel-religieuze domein.

In deze context moeten we de keuze zien om liever niet van een *Denkmal* maar van een *Mahnmal* te spreken. Men wil heel nadrukkelijk een levende, anamnetische herdenkingscultuur vestigen, waar verleden, heden en toekomst in kritisch onderling verband staan. In de woorden van (de theoloog) Schröder: ‘Ein Denkmal sagt: Abel wurde erschlagen, denkt an ihm. Ein Mahnmal sagt: Kain erschlug seinen Bruder Abel, vergesst das nicht’.<sup>9</sup>

Na de totstandkoming van het monument dienen zich ondertussen ook nieuwe, soms onverwachte kaders aan. Zo zijn er inmiddels volop discussies over de herdenkingscultuur van migranten, de nieuwe Duitsers. Hier zijn heel nieuwe identificatieprocessen in het spel die voor een deel goed passen bij de in Europa en Berlijn ontstane pluralisering van gedenktekens en -plekken. Onderzoeken laten hier interessante tendensen zien, die het milieu van het monument

<sup>7</sup> Deze tuin- en natuurreferentie is internationaal vrij dominant aanwezig in de herdenkingsvormgeving. Vgl. de studie van J. TONNAER: *Bomen voor het leven. Een studie naar een hedendaags collectief herdenkingsritueel voor kankerpatiënten* (= proefschrift Tilburg 2010) (= Netherlands studies in ritual and liturgy 11) (Groningen/Tilburg 2010).

<sup>8</sup> M. HASS: *Gestaltetes Gedenken. Yad Vashem, das U.S. Holocaust Memorial Museum und die Stiftung Topographie des Terrors* (Frankfurt a.M./New York 2002).

<sup>9</sup> *Die Zeit*, 21 januari 1999.



zeker mede zullen gaan bepalen.<sup>10</sup> Zo blijkt er bij migranten van de tweede en derde generatie een sterke identificatie te bestaan met de vervolgte joden, en blijken meer en meer Duitsers omgekeerd zich te identificeren met de daders, vaak in de zin van verdediging en legitimering in plaats van schaamte, schuld en boete. Vrij algemeen is de interpretatie dat de Holocaust universele dimensies heeft en dus ook vraagt om een universele herinneringsgemeenschap en cultuur. De tegenstelling slachtoffer/dader wordt overstegen in de ervaring van ‘nooit weer’, wat plek vindt in een monument dat in wezen een open casco is, waarin verbindingen worden gelegd met dimensies van verschillende relevante sacrale actuele velden of zones van de moderne cultuur.

### 3.2. Kaders: theorievorming

Hiermee riep ik enkele zeer specifieke kaders van herinneringscultuur rond het Berlijnse Holocaustmonument op in het publieke debat. Daarmee kunnen ook bepaalde theoretische kaders van gedenkcultuur worden verbonden. In het geval van de Berlijnse casus komen sommige sterk in beeld, andere minder of niet. Die lijn van theoretische kaders wil ik verder aanhouden. Eerst presenteer ik kort enkele van die kaders, verbonden steeds met bepaalde auteurs.

#### Young & Assmann

Twee auteurs komen expliciet in Berlijn in beeld, speelden een rol bij de totstandkoming ervan, als adviseurs. Het gaat om James E. Young en Aleida Assmann. Zij staan voor een brede stroom van studies met betrekking tot herinneringscultuur rond de Holocaust in het bijzonder en herdenkingscultuur meer algemeen in kringen van sociale wetenschappen en cultuurstudies.<sup>11</sup> Het lag voor de hand bij dit Holocaustmonument de internationale ‘herinnerings-expert’ James E. Young te betrekken.<sup>12</sup> Young is professor *English and Judaic*

<sup>10</sup> V. GEORGI: ‘Wem gehört deutsche Geschichte? Bikulturelle Jugendliche und die Geschichte des Nationalsozialismus’, in B. FECHLER, G. KÖSSLER & T. LIEBERTZ-GROSS (Hgs.): *Erziehung nach Auschwitz in der multikulturellen Gesellschaft* (Weinheim 2001); V. GEORGI: *Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland* (Hamburg 2003); vgl. ook vooral het slothoofdstuk III: ‘Paradoxien en Perspektiven’ van LEGGEWIE & MEYER: *Eine Ort*.

<sup>11</sup> Van de hausse noem ik: C. WIEDMER: *The claims of memory: representations of the Holocaust in contemporary Germany and France* (Ithaca NY 1999); O.B. STIER: *Committed to memory: cultural mediations of the Holocaust* (Boston 2003); S. HORNSTEIN & F. JACOBOWITZ (eds.): *Image and remembrance: representation and the Holocaust* (Bloomington IN 2003) [met een hoofdstuk van J.E. Young over monumentaliseren van de Holocaust]; CARRIER: *Holocaust monuments*.

<sup>12</sup> Ik noem hier: J.E. YOUNG: *Writing and rewriting the Holocaust* (Bloomington etc. 1988); IDEM: *The texture of memory* (New Haven 1993); IDEM (ed.): *The art of memory* (München 1994); IDEM: *At memory's edge: after-images of the Holocaust in contemporary art and architecture* (New Haven 2000). In de Duitse context speelden met name een rol: IDEM: *Mahnmale*

*Studies* aan de universiteit van Massachusetts Amherst en houdt zich bezig met de herinnering aan de Holocaust. In 1997 werd hij benoemd in een *Findungskommission*, één van de vele adviescommissies rond de opzet van het Berlijnse Holocaust gedenkproject. Eveneens als adviseur bij het project betrokken was Aleida Assmann (leerstoel *Anglistik* en algemene literatuurwetenschap in Karlsruhe) die, deels samen met haar man Jan Assmann (egyptoloog en semiticus, emeritus aan de universiteit van Heidelberg), naam heeft gemaakt met haar onderzoek naar en publicaties over vormen van cultureel en collectief gedenken en herinneren.

Naast Young was het vooral Aleida Assmann die mede een theoretisch anamnetisch kader aanreikte. Assmann brengt vooral een nadere conceptuele doordinking van herdenken en herinneren in, met name door naast de dagdagelijkse herinnering van de korte termijn, het communicatieve herinneren, het culturele, collectieve culturele herinneren te onderscheiden. Deze laatste vorm draagt een herinneringscultuur. In een cultuur vestigen zich trajecten van cultureel gedenken in feesten en rituelen, in verhalen en monumenten. Assmann werkt ook ‘onderscheidend’ in de zin dat ze kritisch vraagt naar ‘authentiek’ herdenken. Ze vraagt kritisch naar wat er in het spel is (vgl. bijvoorbeeld en met name nationalisme). Vanuit deze theoretische interesse pleitte ze in Berlijn voor een breed opgezet kader, een ‘herinneringscultureel *Gesamtkonzept*’.<sup>13</sup> In zo’n breed con-

*des Holocaust. Motive, Rituale und Stätten des Gedenkens* (München 1994); YOUNG: *Formen des Erinnerns. Gedenkstätten des Holocaust* (Wien 1997).

<sup>13</sup> Trendsettend voor het concept *cultural memory* was: J. ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis* (München 1992) en de Engelse vertaling: *Religion and cultural memory* (Stanford 2006) (overigens werd het concept uitgewerkt in aansluiting op een oudere studie van Halbwachs, vgl. M. HALBWACHS: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925; reprinted Paris 1980 = Engelse editie met voorwoord van Mary Douglas: *The collective memory* (New York 1980)). Van Aleida Assmann noem ik: A. ASSMANN: ‘Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften’, in H. LOEWY & B. MOLTSMANN (Hgs.): *Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung* (Frankfurt a.M./New York 1996) 13-29; IDEM: ‘Im Zwischenraum zwischen Geschichte und Gedächtnis. Bemerkungen zu Pierre Noras *Lieux de mémoire*’, in E. FRANÇOIS (éd.): *Lieux de mémoire/Erinnerungsorte. D’un modèle Français à un projet Allemand* (Berlin 1996) 19-27; IDEM: ‘Auschwitz – das Geheimnis der Geheimnisse’, in A. ASSMANN & J. ASSMANN (Hgs.): *Schleier und Schwelle I. Geheimnis und Öffentlichkeit (= Archäologie der literarischen Kommunikation V/1)* (München 1997) 17-21; A. ASSMANN & U. FREVERT: *Geschichte, Vergessenheit, Geschichtsvergessenheit. Vom Umgang mit Deutschen Vergangenheiten nach 1945* (Stuttgart 1999); IDEM: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München 1999); IDEM: ‘Ein Deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen’, in *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 53 (1999) 1142-1154; IDEM: ‘Gedächtnis ohne Erinnerung? Die Probleme der Deutschen mit ihrer Geschichte’, in *Gedenkstätten-Rundbrief* 97/10 (2000) 3-13; IDEM: ‘Das Gedächtnis der Orte. Authentizität und Gedenken’, in A. ASSMANN, F. HIDDEMANN & E. SCHWARZENBERGER (Hgs.): *Firma Topf & Söhne – Hersteller der Öfen für Auschwitz. Ein Fabrikgelände als Erinnerungsort?* (Frankfurt 2002) 197-212; IDEM: *Das kulturelle Gedächtnis an der Millenniumschwelle* (Konstanz 2004); IDEM: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der*

cept vinden dan decentrale plekken hun plaats: archief, onderzoeksplaats, ontmoetingsplek, tentoonstellingsruimte, museum, herdenkingsmoment.

Overigens is het interessant te zien hoe Young en Assmann veel gemeen hebben: ze delen de leeropdracht van Engelse taal- en letterkunde, de interesse in talige, tekstuele en narratieve discoursen en de *artes*.

### Perspectief van andere kaders

Ik zou nu ook andere theoretische kaders in wil brengen die nu niet, voor zover ik het althans kan overzien, worden betrokken in het gesprek over de Berlijnse casus. Opmerkelijk vind ik het allereerst dat ik nergens in de rijke documentatie van rapporten, *brainstorms*, studies, bibliografieën e.d. verwijzingen aantrof naar het invloedrijke werk over herdenkingscultuur van de historicus van Yale, Jay Winter.<sup>14</sup> Misschien komt dat omdat zijn onderzoek zich concentreert op de Eerste Wereldoorlog. Maar zijn studies naar vormen van herdenken zijn beslist perspectiefvol, ook tot op het niveau van vormgeving en betekenisverlening en toe-eigening van monumenten.

Opmerkelijke afwezige is ook Kenneth Foote.<sup>15</sup> Foote (Boulder, USA) houdt zich als cultureel geograaf al jaren bezig met herdenkingscultuur en monumenten. Hij ontwikkelde een eigen kader, een soort van taxonomie van gedenken, met als uiterste aan de ene kant *obliteration* als ‘*active effacement of evidence of particularly shocking or shameful events*’ en aan de andere kant *sanctification* als ‘*a sacred place, set apart from its surroundings and dedicated to the memory of an event, person or group*’. Er tussen zit dan een heel scala met onder andere *rectification*: ‘*a site is ‘put right’, repaired and reused*’, of ook *designation*: ‘*a site is marked – something important happened here – but not sanctified*’. Foote’s theoretische verkenningen concentreren zich op de interactie van plaats en praktijken in context. Die context wordt vaak sterk bepaald door politiek: lokale, regionale en nationale machtsverhoudingen.

*neuen deutschen Erinnerungsliteratur* (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 117) (Wenen 2006); A. ASSMANN: *Der langen Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München 2006); IDEM: *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung* (München 2007); IDEM: ‘Vier Grundtypen von Zeugenschaft’, in M. ELM & G. KÖSSLER (Hgs.): *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung* (Frankfurt/New York 2007) 33-51; IDEM: ‘The religious roots of cultural memory’, in *Norsk Teologisk Tidsskrift* 4 (2008) 270-292. Vgl. ‘Erinnerung braucht Vielfalt. Gespräch mit der Literaturwissenschaftlerin und Gedächtnisforscherin Aleida Assmann’, in *Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 3 (2002) 33-36.

<sup>14</sup> Van J. Winter noem ik hier slechts: J. WINTER: *Sites of memory, sites of mourning: the Great War in European cultural history* (Cambridge 1995); IDEM: *Remembering war: the Great War between history and memory in the 20th century* (New Haven 2006).

<sup>15</sup> Vgl. K. FOOTE: *Shadowed ground. America’s landscapes of violence and tragedy* (Austin 1997; rev. ed. 2003); IDEM: ‘Shadowed ground, sacred place: reflections on violence, tragedy, memorials and public commemoration’, in P. POST & A.L. MOLENDIJK (eds.): *Holy ground: re-inventing ritual space in modern western culture* (= Liturgica condenda 24) (Leuven etc. 2010) 93-118.

Foote is in staat om de voortdurende dynamiek rond herdenkingsplaatsen te beschrijven en te duiden.

Maar er zijn veel meer vruchtbare en perspectiefvolle kaders, zeker na wat in de cultuur- en sociale wetenschappen wel wordt aangeduid als de *spatial turn*.<sup>16</sup> Ook noem ik graag expliciet religiewetenschappelijke en theologische studies, die bijvoorbeeld heel expliciet reflectie over gedenkcultuur verbinden met een eigen vorm van Holocaustanamnese, onder andere in nauwe aansluiting op het werk van J.B. Metz.<sup>17</sup>

Ik zou zelf nu het kader van mijn eigen onderzoeksgroep willen inbrengen, waar in een langlopende onderzoeksprogrammering wordt gewerkt met een theoretisch kader waar de interactie van plaats, ritueel en religie centraal staat. In een reeks van concrete projecten, alle rond plaats en ritueel, is de afgelopen jaren uitgebreid studie gedaan naar plaatsgebonden ritualiteit (vgl. bedevaart en pelgrimage, rituelen na rampen<sup>18</sup>). Daarbij ging casusstudie hand in hand met theorieontwikkeling. De laatste vier jaar concentreerde het onderzoek zich in het project *Holy Ground: re-inventing ritual space in modern western culture*, waar onder andere een model van sacraal-rituele velden werd ontwikkeld.<sup>19</sup> Hiermee wordt getracht vooral de meervoudigheid en gelaagdheid van toe-eigeningen in de interactie van plaatsen en praktijken te analyseren. Graag wil ik hier verder trachten dit perspectief in te brengen in de beschrijving en analyse van het Berlijnse Holocaustmonument. Maar alvorens het kader nader te presenteren past eerst nog een kort woord over die genoemde meervoudigheid.

### 3.3. Meervoudigheid

Binnen herdenkingscultuur wil ik oog hebben voor een in mijn ogen uiterst relevante dimensie van ons reflecteren op cultuur in het algemeen en culturele praktijken en plekken in het bijzonder. Ik duid dat kortweg aan als meervoudigheid, maar ook termen als modaliteiten, gelaagdheid of modetermen als *fluid*, *liquid* kunnen hier vallen. Ook werkte ik eerder met de metafoor van het *simultaneum*: een rituele ruimte die door verschillende, uiteenlopende groepen wordt

<sup>16</sup> Vgl. J. DÖRING & T. THIELMANN (Hgs.): *Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (Bielefeld 2008); P. POST: 'Bibliography on the triad space – ritual – religion', in POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places* sub IV.

<sup>17</sup> Vgl. het werk in Tilburg van Erik Borgman en het project van Liesbeth Hoeven.

<sup>18</sup> Vgl. P. POST, A. NUGTEREN & H. ZONDAG: *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (= Meander 3) (Kampen 2002); P. POST, R.L. GRIMES, A. NUGTEREN, P. PETTERSON & H. ZONDAG: *Disaster ritual: explorations of an emerging ritual repertoire* (= Liturgia condenda 15) (Leuven 2003).

<sup>19</sup> Samenvattend: POST & MOLENDIJK: *Holy ground*; POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places*. Voor het model zie: POST: *Voorbij het kerkgebouw* en 'Fields of the sacred: reframing identities of sacred places', in POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places* 13-59.

gebruikt.<sup>20</sup> Het gaat me om een algemeen perspectief dat in mijn visie althans vanaf de lange jaren zestig makkelijk buiten beeld raakt, terwijl het juist dan door de toenemende dynamiek en complexiteit een rol speelt.<sup>21</sup> Er is hier sprake van een interessante paradox. Terwijl in de theorie, en ik denk met name aan de culturele antropologie, geschied- en cultuurwetenschappen, men juist op zoek is naar de gelaagdheid en complexiteit van cultuurfenomenen met een sterke interesse in processen, dynamiek en verandering, is het algemene beeld van en de omgang met centrale fenomenen als erfgoed, monumenten, religie, ritueel vaak zeer statisch, eenvormig en eenduidig. Ik geef enkele voorbeelden uit mijn eigen vakgebied: christelijke rituelen.<sup>22</sup> De zogenoemde Liturgische Beweging, een brede beweging met name in de eerste helft van de vorige eeuw opgekomen en uiteindelijk vanaf de jaren zestig verankerd in de *mainstream* van kerkelijke ritualiteit met Nederland in menig opzicht een tijd als gidsland, werd meer en meer verbonden met de algemene leuze: bewuste actieve deelname, de bekende participatiethese.<sup>23</sup> In het proces van liturgievernieuwing werd dat uiteindelijk massief gezien: iedereen werd geacht het hele ritueel bewust en als gemeenschap mee te vieren. Elke gelaagdheid, elke modaliteit diende te worden uitgebannen. Iedereen moest alles kunnen horen en zien, meedoen en ook begrijpen. Elke zonerings- en modulatie werd niet enkel uit het ritueel gehaald maar ook uit de ruimte: de ideale ritueelliturgische ruimte was een om het liturgische centrum (geen aparte zone maar een brandpunt) gegroepeerde groep. Geen pilaren om achter te schuilen, geen voorportaal, geen zijkapellen. Dit zien we overal doorgetrokken. Het ritueel is een massieve stroom, geen complex samenstel meer van grotere en kleinere handelingsunits. Zo heb ik tijdens een paaswake in mijn parochie meer dan een kwartier met een volle kerk zitten kijken en wachten tot onhandige misdienaars alle opgestelde kaarsen in de kerk

<sup>20</sup> Vgl. POST: *Voorbij het kerkgebouw*, hoofdstuk 13, 222ss. met nadere literatuur over het concept *simultaneum* in noot 21.

<sup>21</sup> Zie algemeen voor deze dynamiek: 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*. Charakterisierung und aktuelle Auswirkungen einer Beziehung', in B. KRANEMANN & P. POST (Hgs.): *Die modernen 'Ritual Studies' als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft/Modern Ritual Studies as a challenge for liturgical studies* (= Liturgia condenda 20) (Leuven etc. 2009) 33-62.

<sup>22</sup> Exemplarisch voor deze paradox is de voortdurende inzet van dynamisering in het werk van de cultuurwetenschapper Willem Frijhoff. Illustratief is hier het snel en sterk opgekomen themaveld 'erfgoed'. Ik noem slechts: W. FRIJHOFF: *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007); 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. eerder ook zijn Huygenslezing: *Cultuur en identiteit* (= NWO-Huygenslezing 2007) (Den Haag 2007).

<sup>23</sup> Zie P. POST: 'Een ideaal bevestigd: actuele kritische notities bij het adagium van bewuste actieve deelname van de gemeenschap in de liturgie', in *Tijdschrift voor liturgie* 88 (2004) 2-14.

hadden ontstoken. Eerder analyseerde ik de opkomst en rol van de microfoon.<sup>24</sup> Die bewerkte mede de massiviteit en eenduidigheid. Plots was alles in gelijke sterkte overal te horen. Wat ik bedoel, is dat in onze benadering van culturele fenomenen en praktijken vaak de modaliteiten uit beeld zijn, de geïmpliciteerdheid, de samengesteldheid: dat het bij cultuur, ritueel steeds gaat om een samenspel van hard en zacht, ver en dichtbij, klein en groot tegelijkertijd. Uiteraard is dit alles weer ingebed in bredere culturele processen en settings. Zo is er steeds de tendens om een ritueel of culturele praktijk eenduidig te benoemen. Dat schept helderheid denken we, geen misverstand. Een stempel en label verleent identiteit, legt vast en geeft controlemogelijkheid. Maar elke rituenexpert weet dat rituelen, mythen en symbolen zich niet laten vastleggen, ze ontglippen je altijd in paradoxen, lagen en ambiguïteiten. Een rituele plek is een plaats van ingebouwd misverstand.<sup>25</sup>

#### 4. Sacraal-rituele velden

Ik zet nu een volgende stap en benader het monument nu met een eigen instrumentarium. Voor een nadere situering van die meervoudigheid en dynamiek hanteer ik, zoals gezegd vanuit een langer lopend groter onderzoeksproject dat cirkelt rond plaats en ritueel, een bepaald heuristisch instrumentarium van sacraal-rituele velden.<sup>26</sup>

Zo'n veld betreft niet direct een zone die een zekere coherentie bezit door grenzen en afbakening, 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 komen 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

<sup>24</sup> Zie P. POST: *Space for liturgy. Between dynamic ideal and static reality. An exploration of the development of the Roman Catholic liturgical space in the Netherlands (ca. 1850-present day) with particular focus on the role of liturgical booklets, the microphone and church pews* (= Netherlands studies in ritual and liturgy 1) (Delft 2003) en IDEM: 'Van Douma tot Vinex: actuele tendenties met betrekking tot liturgische ruimte', in J. KROESEN, J. LUTH, & A.L. MOLENDIJK (red.): *Religieuze ruimte. Kerkbouw, kerkinrichting en religieuze kunst. Feestbundel voor Regnerus Steensma bij zijn vijftienvestigste verjaardag* (Zoetermeer 2002) 71-89.

<sup>25</sup> Vgl. recent W. VAN BEEK: *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone* (= inaugurele rede Tilburg 2007).

<sup>26</sup> Vgl. POST: *Voorbij het kerkgebouw*, deel III en IV en IDEM: 'Place of action: exploring the study of space, ritual and religion', in POST & MOLENDIJK: *Holy Ground* 17-54; IDEM: 'Fields of the sacred. Reframing identities of sacred places', in POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places* 13-59 en IDEM: 'Heilige velden. Panorama van ritueel-religieuze presenties in het publieke domein', in *Tijdschrift voor religie, recht en beleid* 1/3 (2010) 70-91.

het spoor van Henri Lefebvre.<sup>27</sup> Voor Lefebvre wordt ruimte steeds geproduceerd door een interactie van *representations of space* of *conceived or conceptualized space*. Te denken valt hier aan representaties van architecten en planners zoals stad, fabriek, flat. Ik zou hieraan toevoegen: monument, kerk(gebouw). Deze representaties hebben een sterk publiek karakter en zijn zeer invloedrijk. Lefebvre benadrukt de verbinding ervan met macht, ideologie en hiërarchie. Tweede aspect van de triade is *space of representation*, ook wel aangeduid als geleefde ruimte. Hier spelen allerlei associaties met beelden en symbolen. We kunnen hier ook spreken van symbolische ruimte. Vaak functioneren *spaces of representation* als tegenruimte en zijn het *glimses of totality in the banality of every day life*. Denk hier ook aan rol van *spaces of representation* voor diasporasituaties, hoe Jeruzalem voor joden, christenen en moslims als baken fungeert. Het derde aspect is de *spatial practice. that is the ways people generate, use and perceive space*. De variëteit is zeer breed en omvat tuinieren, woon/werkverkeer, allerlei praktijken van het dagelijks leven zoals lopen en eten, het springen van stèle naar stèle in Berlijn, maar ook ritueel-religieus handelen etc.

Belangrijk is het inzicht van Lefebvre dat er aan die praktijken niets intrinsiek sacraals is. Wel kunnen handelingen in 'een ritueel proces' tot een sacrale praktijk worden getransformeerd, zoals gebeurt in herdenkingen, processies, pelgrimages, knielen etc. Plaats is daarom altijd een *practiced space*.

Op enkele plaatsen werkte ik dit inmiddels theoretisch nader uit.<sup>28</sup> Namen die hierbij als coördinaten fungeren, zijn: Kim Knott, Michel Foucault en Jonathan Z. Smith.<sup>29</sup> Ik kan in dit verband nu direct verwijzen naar wat Eisenman zegt over *living memory*. Dat past naadloos in de visie van *produced space* en de dialectiek van de drie dimensies van de triade. Dit zonder dat Eisenman waarschijnlijk ooit Lefebvre las (hoewel het gedachtegoed heel wel via Soja's invloedrijke *Third space* doorgekomen kan zijn).<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl. H. LEFEBVRE: *The production of space* (Oxford/Cambridge MA 1991; Franse editie: 1974); vgl. IDEM: *Critique of everyday life: foundations for a sociology of the everyday* (London/New York 2002; Franse editie: 1961); IDEM: *The urban revolution* (Minneapolis 2003); originele Franse editie: IDEM: *La révolution urbaine* (Paris 1970). Vgl. L. STEWART: 'Bodies, visions, and spatial politics: a review essay on Henri Lefebvre's *The production of space*', in *Environment and planning D: society and space* 13 (1995) 609-618.

<sup>28</sup> Zie onze noot 19 en 26.

<sup>29</sup> Vgl. K. KNOTT: *The location of religion. A spatial analysis* (London 2005); J.Z. SMITH: *To take place: toward theory in ritual* (Chicago/London 1987); M. BISCHOFF (editie en vertaling) & D. DEFERT (nawoord): *Michel Foucault. Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Frankfurt am Main 2005); voor een ruime literatuuropgave van deze en een reeks andere relevante auteurs, zie POST: *Voorbij het kerkgebouw*; IDEM: 'Place of action' en IDEM: 'Fields of the sacred'.

<sup>30</sup> E. SOJA: *Third space, journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places* (Cambridge/Oxford 1996).

In dit spoor van betekenisvolle zones zie ik in eerste instantie vijf velden of zones met een min of meer eigen identiteit. Ik noem ze hier slechts kort, roep ze bij u op.

A. Religieuze veld <sup>31</sup>

Het religieuze veld spreekt voor zich, is in samenleving en cultuur present in institutionele manifestaties van kerkgebouwen, eredienst, ambtsdragers en ritueel-religieuze experts, maar kan ook moderne en postmoderne vormen van spiritualiteit aannemen. In zijn institutionele vorm wordt in Berlijn heel bewust afstand van dit veld genomen. Men vermijdt zorgvuldig christelijke referenties, alleen joodse worden getolereerd.

B. Veld van *healing* <sup>32</sup>

Nauw met het religieuze veld verbonden (maar evenzogoed met de andere), is het veld dat ik kan typeren met de liturgische *one liner*: ‘om heil en genezing te vinden’. Ik doel op het basale perspectief van *healing*. Ook modetermen als *coping* en *wellness* vallen hieronder. Kort gesteld: al onze riten en symbolen hebben uiteindelijk te doen met bezwering, met uitbannen van kwaad en dood, en afsmecken van perspectief, heil en heling. Het dossier van het Berlijnse monument draagt deze dimensie voortdurend aan: schuld en boete, de helende potentie ervan, een plek geven aan schaamte, of juist het bestrijden van deze dimensies, zelfs het aanstootgevende om deze *healing*-kant in te brengen.

C. Veld van *memorial culture* <sup>33</sup>

Het gaat hier om uiteenlopende vormen van omgang met het verleden. Typen zijn hier weer vloeiend. Grafveld, 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 – zoals we zagen – rond het Holocaustmonument in Berlijn, zijn hier treffende voorbeelden. Veel cultuurwetenschappers benadrukken de enorme opmars en dominantie van dit veld momenteel: ‘we herdenken, dus we bestaan’ lijkt de leuze.<sup>34</sup>

D. Cultureel veld <sup>35</sup>

In het derde ‘culturele’ veld gaat het om de zone van ‘kunst en cultuur’. Hier situeer ik beeldende kunsten, architectuur, theater, film, kunstfestivals en toneel, muziek-evenementen, concerten (klassiek en populair). Hier situeer ik voorts de grote aandacht voor museale cultuur, musea in alle soorten en maten. De vloeiende overgang naar het veld van de *memorial culture* is meteen duidelijk, evenals die naar het volgende.

<sup>31</sup> Zie voor de uitwerking POST: *Voorbij het kerkgebouw*, hoofdstuk 8.

<sup>32</sup> Vgl. POST: ‘Fields of the sacred’, sub IV.B.

<sup>33</sup> POST: *Voorbij het kerkgebouw*, hoofdstuk 9.

<sup>34</sup> Naar de titel van het mooie boekje van J. PERRY: *Wij herdenken, dus wij bestaan. Over jubilea, monumenten en collectieve herinnering* (Nijmegen 1999).

<sup>35</sup> POST: *Voorbij het kerkgebouw* 10.



E. Veld van *leisure culture* <sup>36</sup>

Met de koepelterm *leisure culture* vatten we het eveneens brede en diffuse veld van onze vrije tijd, van attracties. Dat loopt van onze burgerlijke zondagmiddagactiviteiten van wandelen in de natuur, tot sport, vakantie, reizen, festivals, en de bonte wereld van parken en attracties. Ik kwam de laatste tijd in lopend onderzoek, en ook tijdens mijn veldwerk in Berlijn, steeds meer tot de ontdekking hoe relevant toerisme in al zijn verschijningsvormen is voor de presentie en ervaring van het sacrale in de moderne cultuur. Eerder kwam ik deze toeristische dimensie al tegen in het onderzoek naar bedevaart en pelgrimage.<sup>37</sup> Zo gaat het bij de zogenoemde toeristische ervaring in algemene en fundamentele zin om het dubbele proces van de vervreemding van het dagdagelijkse levenspatroon en de aantrekkingskracht van het ‘andere’. De toerisme-expert Jaap Lengkeek komt in het spoor van Erik Cohen uit bij de centrale rol van plaatsgebonden rituelen, spel, verbeeldingen, verhalen, metaforen, een lijn die hij recent in zijn afscheidsrede doortrok door (speels) de relatie tussen de *homo ludens* en *homo turisticus* uit te werken.<sup>38</sup>

## 5. Toevoegingen & toepassingen

Met deze velden als een heuristisch instrumentarium kan ik nu allerlei processen situeren. In dat opzicht ‘werkt’ het. Het vraagt ook om tegenspraak, aanvulling en nuancering. Ook in dat opzicht ‘werkt’ het. Ik noem enkele van die aanvullingen, nuanceringen en toepassingen.

<sup>36</sup> POST: *Voorbij het kerkgebouw* 11.

<sup>37</sup> Vgl. P. Post, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (= Liturgia condenda 8) (Leuven 1998). Het thema van de pelgrimage en het toerisme keert direct terug in herdenkingscultuur, bijvoorbeeld via de zogenoemde *War grave pilgrimage*, maar ook rond Holocaustmonumenten. Vgl. STIER: *Committed to memory*, chapter 5: ‘Performing memory: tourism, pilgrimage, and the ritual appropriation of the past’.

<sup>38</sup> Vgl. het trendsettend werk van Erik Cohen en in ons land Jaap Lengkeek, die beiden de ‘toeristische ervaring’ als uitgangspunt nemen. Een ervaring die in termen van contrast met de dagelijkse werkelijkheid wordt beschreven. Vgl. E. COHEN: ‘Modes of tourist experience: a phenomenology of tourist experiences’, in *The journal of the British sociological association* 13/2 (1979) 179-201; J. LENGKEEK: ‘Leisure experiences and imagination: rethinking Cohen’s modes of tourist experience’, in *International sociology* 16/2 (2001) 173-185; IDEM: ‘Toerisme en recreatie: verschuiving in parameters van werkelijkheid’, in A. DIETVORST, J. LENGKEEK & H. VUIJSJE: *Weg van Compostela* (Wageningen z.j.) 9-18; J. LENGKEEK & L. BOOMARS (red.): *Producten van verbeelding* (= *Liber amicorum* voor Adri Dietvorst) (Wageningen 2001); IDEM: *Van Homo Ludens naar Homo Turisticus: regressie of een stap in de menselijke evolutie?* (= afscheidsrede 12 febr. 2009 Wageningen) (Wageningen 2009). Zie de mooie synthese over religie en toerisme: M. STAUSBERG: *Religion in modernen Tourismus* (Berlijn 2010).

### 5.1. Aanvullingen

Allereerst de velden. Voortdurend word ik door concrete casussen uitgedaagd de zojuist gepresenteerde set kritisch te bezien. Het is beslist geen vastliggend patroon. Juist dat wil ik aangeven via twee mogelijke velden waarover ik aarzel. Die twee velden dienen zich met name door de Berlijnse casus aan.

De eerste is een moreel veld, door Herman Vuijsje aangeduid als de ‘morele ruimte’.<sup>39</sup> Is er, ook weer in nauwe relatie met vooral het religieuze en herdenkingsveld in de cultuur een zone van moraliteit aanwezig die juist ook gestalte krijgt in de interactie van plaats, representaties en rituele praktijken? Is het veld in Berlijn als *Mahnmal* niet een treffend exemplaar hiervan? Maar te noemen zijn ook: stille tochten, pleinen in steden als icoon van protest zoals het Plein der Hemelse Vrede in Beijing en recent het Tahrirplein in Cairo, of vaste plaatsen van geëngageerd samenkomen (Malieveld in Den Haag, Piazza del Popolo in Rome), en de schuldige landschappen. Aanvankelijk aarzelde ik dit als apart veld te introduceren, maar juist studie in Berlijn, alsook een bezoek aan herinneringsplekken in de voormalige DDR,<sup>40</sup> geven mij steeds meer aanleiding deze aparte zone op te voeren. Wel blijft de precieze relatie met zowel het religieuze en spirituele veld als dat van herdenken en gedenken een moeilijke kwestie. Onze Berlijnse casus, maar evenzogoed studie naar monumenten van lotgenotengroepen en berrmonumentjes, laten zien hoe daar op de één of andere manier steeds een morele dimensie aanwezig is.<sup>41</sup> De toonzetting ervan en de expressie lopen sterk uiteen. Het kan manen en waarschuwen zijn, maar ook aanklagen, beschuldigen.

Misschien is de aarzelings rond het moreel veld ook wel verbonden met nog een veld dat zich aandient vanuit onze casus. Dit veld dringt zich vooral op vanuit internationaal perspectief. Het is het veld dat graag wordt aangeduid als *civil* (ook wel *civic*) *religion*.<sup>42</sup> Een problematische term, omdat die vanuit de heel

<sup>39</sup> H. VUIJSJE: *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag* (Amsterdam 2007); een directe verbinding tussen moreel appèl en ruimte legt hij in *Berg(kerk)rede*: H. VUIJSJE: *De Bergkerk Amersfoort rede* (Amersfoort 2008).

<sup>40</sup> M. SABROW (Hg.): *Erinnerungsorte der DDR* (München 2009).

<sup>41</sup> Deze dimensie van publieke verontwaardiging en manifestatie wordt benadrukt in het onderzoek van Irene Stengs naar monumenten in het publieke domein. Vgl. I. STENGs: ‘Ephemeral memorials against ‘senseless violence’. Materialisations of public outcry’, in *Etnofoor* 16/2 (2003) 26-40; IDEM: ‘Public practices of commemorative mourning: ritualized space, politicized space, mediated space. Three cases from The Netherlands’, in POST & MOLENDIJK: *Holy ground* 119-143.

<sup>42</sup> Klassiek m.b.t. *civil religion* is het werk van Robert Bellah. Trendsettend was: ‘Civil religion in America’, in *Daedalus* 96/1 (1967) 1-21. Erna volgden vele studies. Ik noem slechts nog: R.N. BELLAH: *Varieties of civil religion* (San Francisco 1980). Een sterk onderschat aspect van dit koepelbegrip is dat het in onderscheiden landen heel eigen vormen aanneemt (vgl. bijvoorbeeld het sterke verschil tussen landen als de USA, Duitsland en Nederland), en ook dat een deel van Bellah’s werk in de context stond van het secularisatie-debat.

specifieke situatie van de USA wordt getransponeerd naar een reeks van andere culturele en nationale contexten en landen. Maar hoe we de terminologie ook waarderen (ik zou er zelf voor pleiten, zeker op het niveau van beschrijving, elke referentie naar religie en religieus ritueel repertoire weg te laten), het veld is er als interactie van ‘officiële’ representaties (vaak verbonden met nationale identiteiten), plaatsen en praktijken. In Duitsland spreekt men van *Zivilreligion*. Het onderzoek ernaar is onmiskenbaar in opkomst. Een vooraanstaand pionier in Duitsland is Rolf Schieder, hoogleraar in Berlijn.<sup>43</sup> Ik ga nu niet nader in op allerlei beslist relevante aspecten, zoals een internationaal comparatief perspectief en de verbinding die in dit verband wel wordt gelegd met het concept van *Ersatzreligion* en vermeende processen van secularisatie. Ik beperk mij hier tot een tweetal meer beschrijvende notities die, ook als we dit veld toch eerder als een repertoireaanduiding moeten beschouwen, in dit verband relevant blijven:

- Bij dit *ex officio*-veld komen terecht de klassieke voorbeelden van *civil religion* in beeld, zoals met name de repertoires van staat en natie, van krijgsmacht en staatsinstellingen, presidenten en vorsten. Maar het palet is beslist breder te zien. Het kan ook gaan om ‘kleiner’ repertoire op niveaus van regio’s, steden en dorpen, en ook deelcollectieven als schoolgemeenschappen, bedrijven en verenigingen.
- Er zijn heel grof gesteld twee grote groepen in dit veld te onderscheiden:
  - (a) De plekken en rituelen die structureel en bij herhaling worden gedragen en bepaald door staat en politiek. De bekende rituelen van staat en natie, van gemeenten en leger. Denk hier aan nationale rituelen, herdenkingen, officiële begrafenissen, huldigingen, decoreringen, oorlogsherdenkingen, maar ook jubilea. Denk ook aan de rituelen van de rechtbank en het parlement. Deze *ex officio*-rituelen en -plekken zijn sterk *top down*. In veel landen ligt er een uitgebreid repertoire klaar voor *ex officio*-rituelen. Juist dit voorgegeven zijn verleent het ritueel vaak allure: er wordt graag en veel een beroep gedaan op verleden en traditie. De beroemde studie over *invention of tradition* van Hobsbawm en Ranger uit 1983 was in feite een bundel artikelen over het beroep op verleden en traditie in een reeks (vooral 19e-eeuwse) nationale

<sup>43</sup> Na Schieder’s oudere studie *Civil religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur* (Gütersloh 1987) noem ik zijn recentere: R. SCHIEDER: ‘Kriegstote und Kirche. Riskante zivilreligiöse Rituale am Sarg von Soldaten’, in *Berliner Theologische Zeitschrift* 26/1 (2009) 64-81. Vgl. ook diens: *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* (Frankfurt am Main 2001) en *Sind Religionen gefährlich?* (Berlin 2008). In Erfurt ontwikkelt prof.dr. Benedikt Kraneemann met prof.dr. Christof Mandry momenteel een nationaal onderzoeksprogramma op dit terrein. Zie voor de duidelijk andere situaties in Nederland: POST, NUGTEREN & ZONDAG: *Rituelen na rampen*, m.n. de casus in hoofdstuk 3 en de schets in 6.12. In landen met een staatskerk zoals in Scandinavië ligt de situatie weer anders. Zie voor casussen uit Scandinavië en Canada: POST, GRIMES, NUGTEREN, PETERSON & ZONDAG: *Disaster ritual*. Zie ook artikelen over ‘Ritual transformation processes in public places’ in *Journal of ritual studies* 23/2 (2009), m.n. T. DAMSHOLT: ‘Ritualizing and materializing citizenship’ 17-29.

*ex officio*-riten.<sup>44</sup> Naast dit betrekkelijk vaste repertoire is er voortdurend behoefte aan nieuw uit te vinden repertoire. Vele naties zijn momenteel doende rituele gedachtenisplekken te creëren voor de slachtoffers van militaire (vredes)missies. Aan de rand van een regeringsterrein in Berlijn is op 8 september 2009 een monument ingewijd voor in missies omgekomen Duitse soldaten (*Ehrenmal des Bundeswehr*).<sup>45</sup>

(b) Een tweede groep *ex officio*-plekken en -riten is meer incidenteel en *bottom up*. Vaak is een ongeluk, een ramp of catastrofe de aanleiding; vaak zijn plek en ritueel eenmalig (maar dat hoeft niet). In Duitsland was de aanslag in het *Gutenberg-gymnasium* te Erfurt in april 2002 aanleiding tot een reeks veel bediscussieerde ‘officiële’ herdenkingsriten.

Dat ik ook bij dit *ex officio*-veld aanvankelijk aarzelde, komt vermoedelijk vooral doordat in de specifiek Nederlandse context dit veld problematisch is. Door culturele, religieuze en staatkundige omstandigheden ontwikkelde zich in Nederland, in tegenstelling tot Frankrijk, Engeland en de USA, geen uitgebreid veld met nationale riten en plekken. Ook Duitsland kent na een beladen geschiedenis van publiek staatsritueel een moeizame verhouding tot *ex officio*-ritueel. De Leidse historicus Henk te Velde spreekt in een recent boek over politieke tradities in Nederland van intro- en extraverte tradities. De laatste zien we in ons land weinig, terwijl de eerste, de vaak onbeschreven impliciete omgangsvormen en riten die je al werkend leert en die nauw verweven zijn met bestuurstradities, heel belangrijk zijn. Ook introduceert Te Velde in dit verband het begrip ‘theater’, vormen van publiek optreden van politiek en macht (waarbij hij dan meteen onderscheid aanbrengt tussen goede en slechte vormen van dit ‘theater’).<sup>46</sup> Al met al is er in Nederland een zekere ongemakkelijkheid en daardoor rituele onhandigheid ten aanzien van *ex officio*-riten. Een uitweg is bijvoorbeeld het repertoire geheel te verbinden met een belendend veld. Zo wordt veel officieel ritueel ‘uitbesteed’ aan het veld van de herdenking, of direct verbonden met repertoire van feest (Koninginnedag) en cultuur (concert, balletuitvoering). Denk in dit verband aan openingen, riten van verenigingen, koninklijke huizen en allerlei staatsritueel. Andersom geredeneerd verklaart de geringe zichtbaarheid van dit veld in Nederland misschien de Nederlandse onhandigheid als het gaat om het creëren van nieuwe *ex officio*-rituelen. Ik noem de vaak onhandige en onbevredigende publieke jubilea- en afscheidsriten, nationale rouwriten, de burgerlijke huwelijksluiting en het al jaren zoeken naar een passende vormge-

<sup>44</sup> E. HOBSBAWM & T. RANGER (eds.): *The invention of tradition* (Cambridge 1992; oorspronkelijk 1983).

<sup>45</sup> Rond het ontstaan van dit herdenkingsmonument vonden eveneens heftige discussies plaats. Zie [www.zeitgeschichte-online.de/site/40208729](http://www.zeitgeschichte-online.de/site/40208729) (trefwoord *Ehrenmal des Bundeswehr*) [geraadpleegd maart 2010].

<sup>46</sup> H. TE VELDE: *Van regentmentaliteit tot populisme. Politieke tradities in Nederland* (Amsterdam 2010).

ving van inburgering.<sup>47</sup> Wij hebben daarvoor geen setting, we zijn niet vertrouwd met dat veld en schakelen – zoals gezegd – direct, bewust en onbewust, geheel over naar een belendend veld, bij voorkeur dat van de herdenking, het feest en de culturele manifestatie. Maar ik denk zeker ook aan musea (denk hier aan de hele discussie over het Nationaal Historisch Museum en het in ongekend korte periode opgekomen en omarmd concept ‘erfgoed’).<sup>48</sup> Tussen haakjes: interessant is te zien dat vanaf de jaren zestig niet (meer) wordt uitgeweken naar het repertoire dat religies via hun liturgie aanreiken.

Het is duidelijk hoe bij het Berlijnse Holocaustmonument beide toe te voegen velden, in sterke onderlinge samenhang, een rol spelen. Het is een nationaal monument met een zeer sterke morele dimensie. Een deel van het debat rond plaats en vormgeving had ook direct met beide zones te maken en de verhouding met andere, zoals het religieus-spirituele veld en dat van gedenken, herinneren.

## 5.2. Toepassingen

Naast deze aanvullingen is er de toepassing van het model van de sacrale of rituele velden. Ik noem er enkele, kort.

Men kan interferenties zien tussen velden, ook voorbeelden van *ritual transfer*.<sup>49</sup> Zo zien we in Berlijn de artistieke productie van *land art* of een sculptuur ingezet voor een gedenkplaats. Hetzelfde zien we eronder in het informatiecentrum met de museale *display*.

Die referenties geven tegelijk aanleiding tot spanningen; *holy ground* blijkt maar al te vaak *contested ground*. Heel de lange aanloop in Berlijn is eigenlijk een aanschakeling van botsingen van velden. Het is een sacrale plek, maar die sacraliteit wordt heel verschillend ingevuld. Het accent kan liggen op het esthetische, op het helende, getuigende, informerende, documenterende. En algemeen worstelt men met de toe-eigening als Berlijnse attractie, zoals steeds de toeristische toe-eigening van dit soort herdenkingsplekken ons *uneasy* maakt. Die spanning maakte vorig jaar de winnende *World Press* foto van twee in rode trainingspak-

<sup>47</sup> Het is opmerkelijk dat er nauwelijks onderzoek is of wordt gedaan naar inburgeringsriten. Een mooie uitzondering is: O. VERKAAIK: *Ritueel burgerschap* (Amsterdam 2009). Zie verder genoemde artikel van Damsholt in noot 43.

<sup>48</sup> Zie onze noot 22 en voorts een mooi essay van A. STOCK: ‘Temple of tolerance. On the musealization of religion’, in POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places* 61-70. Zie voorts: P. WILLIAMS: *Memorial museums. The global rush to commemorate atrocities* (Oxford/New York 2007).

<sup>49</sup> Zie voor het proces van *ritual transfer* P. POST: ‘Ritualtransfer als ‘re-inventing ritual’. Liturgische ‘Bewegungen’ und rituell-liturgische Referenz’, in *Liturgisches Jahrbuch* 58/2-3 (2008) 149-164.

ken gestoken fotograferende Amerikaanse toeristen in Auschwitz zo sterk.<sup>50</sup> Je ziet en voelt dat er iets wringt.

Behalve de spanningen kan men juist het gebied van overlap benadrukken. De velden vertonen onmiskenbaar een gebied van overlap dat heel goed verbonden kan worden met wat Foucault heterotopie noemt.<sup>51</sup> Het *Mahnmal* is een treffend voorbeeld van heterotopie. Juist daar ligt ten diepste het sacrale van de plek; het is een plek *set apart*, een oase, een labyrint, een alternatief grafveld in de stad.

Maar vooral geven de velden de meervoudigheid aan, de verschillende toe-eigeningen tegelijkertijd, het *simultaneum* karakter. Het sacrale van de plek is, zo ervaart men in Berlijn aan den lijve, verbonden met een reeks van dimensies. De kracht van de plek is dat het die toe-eigeningen mogelijk maakt, een plek geeft en produceert. Juist daarom huren we vroeger en nu voor dit soort plekken kunstenaars in, talenten die de meerlagigheid vorm en plaats kunnen geven.

Verder is er het perspectief om nuance in te brengen door het samenspel van de velden te bezien op spelers, op *top down* en *bottum up*, op *gender*, op macht, op profilering van groepen en gemeenschappen, op publieke en private dimensies, op mediatisering. Ook in het dossier van Berlijn domineert de rol van de media. En meer en meer is er nu bij herdenkingscultuur de rol van nieuwe media. Hoe anders is virtueel herdenken?

Bij wijze van afsluiting van deze paragraaf en tevens als algehele conclusie van deze bijdrage, noem ik – hoewel er beslist meer toepassingen te noemen zouden zijn – nog een meer algemene fundamentele toepassing: het palet van velden stelt ons in staat van plekken en rituelen de identiteit, of nu beter: identiteiten, nader te benoemen. In het geval van het Berlijnse Holocaustmonument zien we een meervoudige identiteit die is verbonden met primair de genoemde velden van herdenken en cultuur, maar daarnaast ook met die van nationale identiteit en moraliteit, en op eigen wijze ook met die van *healing* en *coping*, en de cultuur van attracties.

## 6. Tot slot twee thema's genoemd: virtuele monumenten en de 'werking' van herdenkingsplekken

Bij wijze van slotakkoord – een korte conclusie gaven we zojuist – wijs ik op twee elementen die een belangrijke rol spelen bij *living memory* als meervoudig

<sup>50</sup> Het betreft de foto van de Nederlandse fotograaf Roger Cremers, World Press Photo 2009. Zie [static.mw.nl/.../090213-world-press-photo](http://static.mw.nl/.../090213-world-press-photo) (gezien maart 2010).

<sup>51</sup> Voor Foucaults concept 'heterotopie' verwijst ik slechts naar zijn referaat en essay over heterotopieën: M. FOUCAULT: *Dits et écrits 1954-1988*. IV 1980-1988 (Paris 1994) no. 360; Duitse editie: IDEM: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits* (Frankfurt am Main 2001-2005) IV, 931-942. De mooie presentatie en vertaling met CD noemde ik al: M. BISCHOFF & D. DEFERT: *Michel Foucault*. Zie voorts de snel toegankelijke Engelse versie: J. MISKOWIEC: *Of other spaces (1967), Heterotopias*, zie [www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html](http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html) [geraadpleegd aug. 2007-maart 2010].

ritueel. Ik wil ze hier enkel kort genoemd en aangeduid hebben, vooral als thema voor nader onderzoek.

### 6.1. Virtueel monument

Al langer is ook de ruimte van het *world wide web* verbonden geraakt met herdenkingscultuur. Het is inmiddels standaardpraktijk bij individueel of collectief herdenken virtuele ruimtes en rituelen te betrekken. Denk hier bijvoorbeeld aan de wijd verbreide praxis om één of meerdere condoleancesites te openen. Soms staan die betrekkelijk los van ‘echte’ ruimte en rituelen zoals begrafenisritueel. Soms is er een nauwe relatie tussen beide, zoals in het geval van rituelen na rampen. Inmiddels zijn er ook eigen virtuele monumenten ontwikkeld. Een treffend voorbeeld met betrekking tot de Holocaustgedachtenis is de door het Joods Historisch Museum beheerde virtueel joods monument: [www.joodsmonument.nl](http://www.joodsmonument.nl). Dat monument onderscheidt zich van de *site* van het Berlijnse monument: [www.holocaust-mahnmal.de](http://www.holocaust-mahnmal.de) dat immers een documentatiesite is met allerlei data rond het monument en vooral verbonden is met het informatiecentrum.

Bij mijn weten is er nauwelijks onderzoek gedaan naar virtueel herdenken, terwijl de vragen zich direct manifesteren: hoe verhoudt een virtueel monument zich tot wat we in deze bijdrage verkenden als profiel van meervoudig herdenken? Hoe anders is plaats en ruimte op het *web*? En hoe anders zijn rituele praktijken? Welke andere dimensies zijn er in het spel? Wel is er veel studie naar het bredere milieu van media.<sup>52</sup>

### 6.2. ‘Werking’

Voor een tweede en laatste belangrijke dimensie herneem ik nog het genoemde veld van *healing* en *coping*, en wel via de actuele vraag naar ‘de werking’ van plaats en rite. Zo lopen er in onze Tilburgse onderzoeksgroep Religie en Ritueel inmiddels verschillende projecten die peilen naar de werking van plaats en ritueel. Eén gaat expliciet over herdenkingsmonumenten.<sup>53</sup> Die vraag naar de ‘werking’

<sup>52</sup> Vgl. voor een eerste verkenning: P. POST: ‘De kus door het glas. Moderne media als ritueel-liturgisch milieu’, in C. STERKENS & J.A. VAN DER VEN (red.): *De functie van de kerk in de hedendaagse maatschappij. Opstellen voor Ernst Henau* (Averbode 2002) 263-286. Zie voorts de verkenningen van Grimes naar fictieve plekken en rituelen, alsook ritueel en media: R.L. GRIMES: *Reading, writing, and ritualizing: ritual in fictive, liturgical, and public places* (Washington 1993); IDEM: *Rites out of place: ritual, media, and the arts* (Oxford 2006); IDEM: ‘Ritual and the media’, in S.M. HOOVER & L.S. CLARK (eds.): *Practicing religion in the age of the media. Explorations in media, religion, and culture* (New York 2002) Chapter 10, 219-234; J. MALIK, J. RÜPKE, T. WOBBE (Hgs.): *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual* (= Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 4) (Münster 2007).

<sup>53</sup> Het betreft het PHD-project van Laurie Faro.

is complex en kan ons op het verkeerde been zetten, zoals de bekende vraag of bidden helpt. Treffend vond ik hier het perspectief dat Nico Frijda hierover in een recent interview verwoordde.<sup>54</sup> Frijda (1927) reflecteert in zijn laatste boek *De wetten van emotie* (2009)<sup>55</sup> over een reeks aspecten die hij in zijn standaardwerk *De emoties* onderbelicht had gelaten zoals impulsief gedrag, wraak, het verloop van emoties doorheen de tijd en in een laatste hoofdstuk de behoefte van mensen om het verleden te herdenken op bepaalde plekken met bepaalde rituelen.<sup>56</sup> Frijda verzet zich tegen het idee dat herdenken pijn en verdriet kan wegnemen: 'Niets helpt! (...). Papier dat gekreukeld is, wordt nooit meer glad'.<sup>57</sup> Maar plaatsgebonden ritueel kan wel werken. Zo kan bijvoorbeeld de kloof die ouders met een oorlogsverleden met hun kinderen hebben worden overbrugd. Frijda neemt eigen ervaringen als voorbeeld:

De kloof kan wel overbrugd worden, hoe moeilijk het ook is. Dat bewijst het contact tussen mijn tweede zoon en mij. Vijftien jaar geleden zijn we samen naar het Yad Vashem-monument in Israël geweest. Daar ben ik zonder dat het mijn bedoeling was, gaan huilen. Dat gebeurt. Mijn zoon zei niks, maar legde zijn hand op mijn arm. Vanaf dat moment dateert ons contact en hebben wij een warme band. In mailtjes noemt hij mij nu 'vader'. Kennelijk was het voor hem belangrijk om mijn emoties te zien. Het opende een deurtje naar mijn gevoelsleven. Zo zie je dat herdenkingsrituelen kunnen bijdragen aan het leren omgaan met onverwerkte, emotionele gebeurtenissen. Ze kunnen ouders en kinderen bij elkaar brengen in gecreëerde, veilige omstandigheden. Daarna ben ik ook nog eens met mijn dochter naar Auschwitz gegaan. Ze wilde mee om voor me te zorgen op die verre reis. Over de oorlogstijd praat ik nog steeds niet zoveel met mijn kinderen, dat gaat niet zomaar. Maar je kunt je emoties wel overdragen in de gesteriliseerde vorm van een ritueel of een bezoek aan een rampenplek.<sup>58</sup>

## Summary

This contribution takes the Holocaust Memorial in Berlin as its starting point for exploring the identity of memorial places and practices. We will be looking at the complexity and multilayered character of such places and the ritual practices and representations connected with them. A plurality of identities exists.

After describing it, its origin and current presentation (2), the Berlin monument is first 'read' from the perspective of theory formation on memorial culture and, in particular, from the perspective of living memory (3). Then the tool of sacral-ritual fields is used as a lens to view the monument's layered character and complexity, and thus its multiple identity (4, 5). First, the fields of religion, healing, commemoration, culture, and leisure are presented. Second, we look at the fields of moral space and *ex officio* rites and places

<sup>54</sup> In *Vrij Nederland* 9 januari 2010, 22-27.

<sup>55</sup> N. FRIJDA: *De wetten van emotie* (Amsterdam 2009), vertaling van: *The laws of emotion* (Mahwah/London 2007).

<sup>56</sup> FRIJDA: *The laws of emotion*, Chapter 11: 'Commemorating' 283-303.

<sup>57</sup> *Vrij Nederland* 25.

<sup>58</sup> *Vrij Nederland* 27.



that usually are seen as falling under civil religion. After a few applications of these fields, that show how one can work with them as a heuristic tool, we finally (6) explore the dynamically layered living memory (Eisenman) that makes it for the monument possible to an open hermeneutic space or hull, and more particularly a place that makes it possible to transfer emotions (Nico Frijda).

**Paul Post** (1953) studeerde theologie, liturgiewetenschap en christelijke kunst in Utrecht en Rome. Momenteel is hij hoogleraar Liturgische en Rituele Studies aan de Faculteit Geesteswetenschappen van de Universiteit van Tilburg en directeur van het aldaar gevestigde interuniversitaire Instituut voor Liturgische en Rituele Studies. Hij is tevens vice-decaan onderzoek van de Faculteit Geesteswetenschappen. Hij doet onderzoek naar en publiceert over actuele rituele dynamiek. Zijn onderzoek concentreert zich al enige tijd op plaats, ritueel en religie.

E-mail: [p.g.j.post@uvt.nl](mailto:p.g.j.post@uvt.nl).