

Buiten de perken



Liturgie hoort thuis onder een open hemel. Het heiligdom waar mensen zich verzamelen is vanouds bij voorkeur gevestigd op een bijzondere plaats in de natuur. Geliefde locaties zijn de heuveltop, de dikste boom, bij de grensovergang of op het kruispunt van wegen. Momenten van aanbidding en memorie zijn gebonden aan plaats, tijd en ruimte. De behoefte en beleving van participanten in ritueel en viering zijn echter voortdurend aan verandering onderhevig. De continuïteit van christelijke liturgievormen heeft nauwelijks nog eeuwigheidswaarde. Gevestigde patronen en flexibele varianten strijden om de aandacht van mogelijk geïnteresseerden en voorgangers komen voor de vraag te staan waar zij hun tijd en energie aan geven: aan het handhaven van traditionele vormen, het ontplooien van nieuwe initiatieven of aan beide?

In dit themanummer houden we enkele nieuwe en grensoverschrijdende initiatieven tegen het licht. Opvallend aan de gekozen projecten is dat het gaat om liturgie in de publieke ruimte. Letterlijk of figuurlijk opnieuw in de buitenlucht. We analyseren de beschreven projecten in relatie tot de huidige cultuur en in relatie tot de christelijke traditie in bredere zin. Theologische en meer cultureel-antropologische analyses vullen elkaar daarbij aan.

In de loop van de geschiedenis lijkt het vieren van christelijke liturgie namelijk vooral een binnenactiviteit te zijn geworden. Voor velen staat liturgie gelijk aan een vaste viering op de zaterdagavond of de zondagmorgen. Dat dit inmiddels in rap tempo veranderd is, beschrijft Joep de Hart in het inleidende overzichtsartikel. Ciska Stark focust vervolgens nader op liturgiologische aspecten. Goedroen Juchtmans biedt een kader om na te denken over het 'christelijk' gehalte van rituele vormen.

Deze bezinning vindt een uitwerking in de presentatie van vier grensoverschrijdende projecten. Als eerste het project Preek van de Leek door Ranfar Kouwijzer, waarbij nu eens niet de preek maar de liturgische vormgeving centraal staat. De via televisie uitgezonden Passion op Witte Donderdag in Rotterdam trok zoveel belangstelling in de media, dat we daar vanuit twee invalshoeken naar kijken: bijbels-theologisch met Marieke den Braber en meer musicologisch met Mirella Klomp. Vervolgens de Kerkennacht door Henk de Roest. Als laatste richten we ons met Irene Stengs op het verschijnsel van spontane vormen van gedenken in de publieke ruimte. We besluiten met een inhoudelijke reflectie op het gebodene. René Rosmolen heeft passende beelden gevonden, zij spreken voor zich. Namens de redactie: veel leesplezier! ◀



Hemelscherven

Religieuze veranderingen in Nederland

The times they are a-changin'

Nederland is een land waar de erfenis van Augustinus, Luther en Calvijn nog altijd zichtbaar is, maar waar steeds minder sprake is van een gedeelde (religieuze) taal om over God te spreken. Toch lijkt het erop dat er een nieuwe visie op religie en spiritualiteit aan het ontstaan is.

Het moet ergens halverwege de jaren zestig zijn geweest. Ons team speelde tegen de zeer gereformeerde voetballertjes van SV Urk, de tweede helft was zojuist begonnen en we stonden met 1-1 gelijk. De bal werd door de linksback naar voren gespeeld en onze linksbuiten sprintte ernaar toe. Plotseling bleven de spelers van Urk als aan de grond genageld staan. Er dreigde een doelpunt, maar niemand van de tegenstanders verzette nog een stap. De bal hobbelde nog even door en terwijl hij aarzelend om zich heen keek maakte onze midvoor zich op om hem binnen te schieten. Op dat moment legde de scheidsrechter, niet minder verbaasd dan wij, het spel stil. En toen zagen we pas wat er aan de hand was. Boven aan de dijk kwam een begrafenisstoet voorbij, gekleed in zwarte jassen

en hoge hoeden. Ik zie ze nog voor mij: een zwerm kraaien fladderend tegen de zilvergrijze najaarslucht.

Een jaar of vijf later werd mijn vader begraven. Langzaam trok de colonne door Kampen en over de IJsselbrug, en opnieuw stopte in elke straat waar we verschenen vrijwel al het verkeer. Mensen stapten van de fiets, namen hun hoed of pet af en bogen het hoofd, voetgangers bleven staan. Uit respect voor de overledene. Vanuit het besef dat er dingen zijn die boven de beslommingen van alledag uitgaan. Of uit gewoonte en omdat het nu eenmaal zo hoorde. Religie verwees nog niet naar persoonlijke smaak, zelfbeleving en spirituele ontdekkingstochten, maar naar collectieve identiteit en saamhorigheid. Ze bewoog op de maat van tradities en werd bij het begin van de levensreis als een tamelijk complete bagage

< Johanneskerk, Laren

>



aan de volgende generatie doorgegeven, met de pastoor, de dominee of de partij als een soort douane of keuringsdienst van waren. Vaderlijke gestrengheid, de macht der gewoonte en sociale controle deden de rest.

Meerkeuzemaatschappij

Sindsdien is er van alles veranderd in de Nederlandse samenleving – en niet alleen op religieus gebied. De financiële armslag werd ruimer, en geld moet rollen. In korte tijd doen in de meeste gezinnen wasmachine, koelkast, televisie en auto hun entree en komt een (al dan niet buitenlandse) vakantie voor het eerst binnen het bereik van grote delen van de bevolking. De vrije tijd neemt toe, ook het opleidingspeil stijgt en het wordt dringen voor de poorten van de universiteiten. Het aantal expressieve jeugd(sub)culturen groeit sterk en de horizon wijkt, zowel geografisch, psychologisch als cultureel. Een woud van televisieantennes verspreidt zich in luttele jaren over de daken. In de interieurs groepeerde het gezin zich steeds minder rond de tafel en steeds vaker op het bankstel, geplaatst voor het blauwe oog.

Nederland begint in snel tempo te ontzuilen, gezagsverhoudingen binnen en buiten het gezin veranderen, evenals de seksuele moraal. Vooral de tweede helft van de jaren zestig is waarschijnlijk cruciaal geweest bij het massale afscheid van ons land als preutse natie. Maximale vrije persoonlijke ontplooiing werd als eis in brede kring aanvaard en werd een speerpunt in de overheidsmaatregelen. In dit permissieve culturele klimaat vindt een emancipatie van de zelfontplooiing en de ontspanning plaats, waarmee het Grote

Genieten kan beginnen. De ‘of-of’-samenleving maakte plaats voor de meerkeuzemaatschappij. Ook de kerken ondervonden daarvan de gevolgen; al eerder was hun naderende ondergang voorspeld door een lange stoet van denkers, in het licht van de nieuwste ontwikkelingen leek het aftellen definitief begonnen.

In een nieuw licht

Het doemdenken over de toekomst van de godsdienst kent in onze cultuurkring een lange traditie. Vanaf de Verlichting treden filosofen op als kroongetuigen en profeten van diens einde. Arthur Schopenhauer meende midden negentiende eeuw getuige te zijn van de laatste schermutselingen. Eens, zo schreef hij, was de godsdienst een uitgestrekt woud waarin hele legers dekking konden zoeken; wat overbleef is slechts een bosje kreupelhout waarin hooguit nog plaats is voor wat struikrovers.

Na de filosofen kwamen de sociologen en psychologen. Max Weber stelde een radicale ‘onttovering’ van ons wereldbeeld vast, een *Entzauberung der Welt* waarbij de mensen ervan uit gingen ‘dat de dingen in laatste instantie rationeel te verklaren zijn’. Sigmund Freud zag weinig toekomst in de oude religieuze ‘illusies’ en oordeelde het de hoogste tijd voor een groei naar volwassenheid waarin deze ‘kindertijdneurose’ wordt afgeschud. Hun beider opvolgers hebben, gesteund door alsmaar nieuwe statistieken, hard gewerkt aan het definitieve empirische bewijs voor de ondergangshypothese.

Ook in de bellettrie hadden de kerken het zwaar te verduren. Voor menige vaderlandse

auteur kwam de benodigde inspiratie uit een onlosmakelijk verbond van een ellendige en een kerkelijke jeugd. Maar toch, ondanks de niet-aflatende kritiek en een bijna sluitend bewijs à charge, zag het er lange tijd naar uit dat de religie zo langzaam verdwijnt dat zij nooit echt verdwijnen zal. Tot in het midden van de vorige eeuw bleef zij een constante factor binnen het dagelijkse leven en in het maatschappelijk bestel. Pas tijdens de afgelopen decennia heeft het er alle schijn van dat de oude filosofen postuum in het gelijk gesteld worden. Afgezien van allerlei nuanceverschillen (naar natie, kerkrichting en bevolkingscategorie) lijkt het algemene patroon in Noord- en West-

Europa dat van een onstuitbare afbrokkeling van zowel het christelijk geloof als de kerkelijke participatie.

Opgeheven seminaries, kathedralen waarin meer gefotografeerd dan gebeden wordt en kloosters zonder novicen maar met uitpuilende gastenverblijven. Vergrijsde voorgangers, formalisme en archaïsche zeden. Tot lege formules uitgeholde gebeden en rituelen, feestdagen waarvan de oorspronkelijke betekenis is vergeten. De graflucht van een in gedenkboeken opgebaard verleden. Het zijn de stille restanten van het godsdienstig verval, spoken die niet tot rust kunnen komen, slepend met hun kettingen over de zolder van wat nostalgische gelovigen. Als de historie dingen heeft ingehaald, beginnen ze vragen op te werpen. Waarom hechten aan de sleetse grandeur van voorbije tijden, de symbolen van generaties met meer verleden

dan toekomst? Dan wordt een compromis met de geschiedenis gesloten. Zoals de Amerikaanse historicus Osborn Hardison ooit schreef (in *Disappearing through the skylight*): zodra de oude symbolen niet langer als heilig gelden of – wat op hetzelfde neerkomt – als waar worden beschouwd, zijn ze ook niet langer bedreigend en kunnen ze worden opgevat als aantrekkelijke curiositeiten. Van het soort dat je tegen het lijf kunt lopen in de winkel van de kunsthandelaar, die naast gebrandschilderd glas uit Turkse gebedsruimten ook inheemse Maori-kunst verkoopt en daarnaast de

hoorns van neushoorns en precolumbiaans antiek. De oude symbolen worden

conversatiestukken en hebbedingetjes, onttrokken aan hun oorspronkelijke betekenis: een King James-bijbel op de salontafel, een vakantiebezoekje aan de altijd fotogenieke Semana Santa-processies in Sevilla, wat gregoriaans via de iPod, tijdens de ochtendspits, op weg naar je werk – de vereftelingisering van de christelijke traditie. Volgens sommige goedgemutste vrijdenkers gaan traditionele kernonderdelen van de christelijke geloofsleer en gedragsregels dezelfde toekomst tegemoet als het Hindelooper boerenschilderwerk of het Hardinxveldse kantklossen. Binnenkort worden ze hooguit beoefend door krasse knarren in Archeon-achtige reservaten aan de Veluwezoom en op de Zuid-Hollandse eilanden.

Nederland is een land waar de erfenis van Augustinus, Luther en Calvijn nog altijd zichtbaar is, maar waar – zo leert onderzoek – wel steeds minder sprake is van een gedeelde



(religieuze) taal om over God te spreken en waar het Godsbeeld ook steeds abstracter wordt. Maar het is voorbarig om van daaruit te concluderen tot het verdwijnen van religie of de emigratie van het heilige uit de moderne samenleving. Eerder lijkt het erop dat er een nieuwe visie op religie en spiritualiteit aan het ontstaan is, eentje die wij missen als we blijven redeneren vanuit de categorieën waarin godsdienst traditioneel aan ons is overgeleverd en de objecten die daarvan getuigen. Daarover straks meer.

Simon de tovenaars

Nadat het keurig aangeharkte levensbeschouwelijke Nederland uit de laatste fase van de verzuiling vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw danig in het ongerede raakte, de zuilen wankelden en het hemels baldakijn dat zo lang ons land had overspannen scheuren ging vertonen, lijken steeds meer Nederlanders op drift te zijn geraakt. Onder de veranderingen springt, om te beginnen, de exodus uit de grote en een aantal kleine, vrijzinnige kerken in het oog. Het is de paradox van de vrijzinnigheid: aanhakend als geen ander bij het moderne levensgevoel en de tijdgeest, wordt juist aan deze kerken voorbijgegaan door hedendaagse Nederlanders.

‘Ik heb moeite met de afbraak of de herbestemming van kerkgebouwen. Het is onvermijdelijk, dat weet ik. De hemel is naar beneden gekomen en ligt om ons heen, in scherven op de aarde. Die resten van wat zoveel betekenis voor ons heeft gehad verdienen op

zijn minst aandacht en respect.’ Aldus Kees Fens, in een gesprek met de journalisten Hans Maarten van den Brink en Rachel Visser, kort voor zijn dood in 2008, en velen zeggen het hem na.

Toch is de sluiting van kerkgebouwen maar een deel van het verhaal. Een ander gegeven is de opmerkelijke stabiliteit van een aantal kleinere, conservatieve religieuze groeperingen (voornamelijk door het geboorteoverschot in die kringen) en de spectaculaire groei van de evangelische beweging. Die laatste is instructief, maar ze vormt geen keerpunt in het ontkerkelijgingsproces. De aantallen zijn bij lange na niet voldoende om de leegloop bij de grote kerken te compenseren en er wordt bovendien weinig gerekruteerd

*Religie is nu vooral iets
persoonlijks en lijkt uit
vele bronnen op te wellen*

in buitenkerkelijke milieus. Een belangrijke ontwikkeling is ook de opkomst van immigrantenreligies (moslims, maar ook christenen), die uitheemse religieuze culturen op een inmiddels op vele plaatsen duidelijk zichtbare wijze binnen onze landsgrenzen heeft gebracht.

En dan is er nog de opkomst van allerlei vormen van ‘zelf-spiritualiteit’, die door sommige auteurs (zoals Paul Heelas en Linda Woodhead) al is getypeerd als niets minder dan een ‘spirituele revolutie’. De nieuwe spiritualiteit is door een menigte commentatoren over de hekel gehaald als niet alleen een door de commercie geregeerde wereld, maar ook een milieu van mensen die gefixeerd zijn op zichzelf, waar druk gesleuteld wordt aan de eigen persoon en maar weinig

aan de samenleving – een duidelijk contrast met vooral de vrijzinnige protestantse kerken. Door zowel behoudende dominees als de verspreiders van het secularisatie-evangelie wordt de maanziekte waaraan volgens hen hele volksstammen ten prooi zijn gevallen geheeld. In sommige kerkelijke kringen vreest men in die alternatieve spiritualiteit de sirenenzang van een cultuur die van God is losgeraakt, of ziet men in de praktijken van veel cursusleiders en cursisten op zijn minst een voortzetting van die van Simon de tovenaars, die de kracht van de Heilige Geest wilde kopen met geld. Ook buiten kerkelijke kringen maakt men zich vrolijk over de forse bedragen die worden neergeteld om in kuchloze stilte te luisteren naar de zoveelste spiritueel geïnspireerde managementgoeroe of om, gesterkt door worteltjesthee en heksenalf, spiritueel te fitnessen in een of ander bezinningscentrum.

Maar wat men er verder ook van vindt, de nieuwe spiritualiteit is inmiddels een niet te onderschatten factor; zij blijft al lang niet meer beperkt tot de informele interesses van intellectuelen, kunstenaars en esoterische genootschappen. De afgelopen decennia hebben in Nederland, net als in andere westerse landen, vele elementen van de nieuwe spiritualiteit hun intrede gedaan in moderne instituties als het bedrijfsleven, de gezondheidszorg, de media en het onderwijs. Eén ding is zeker: de genoemde veranderingen hebben tot allerlei herschikkingen op het maatschappelijk middenveld geleid, tot het onderhouden van andere relaties met maatschappelijke organisaties, waaronder kerkelijke verbanden.

Als een sleutel

Eerder in dit verhaal passeerde de lange stoet van aanzeggers van de dood van religie. Nu die langsgetrokken is, wordt het tijd om verder te kijken dan de vervallen godshuizen in de grote steden, ‘herbestemde’ kloosters daarbuiten, of de leegstroom bij organisaties die hun piek tijdens de verzuiling bereikten. Want het gaat bij religie om meer dan een vorm van monumentenzorg en op het hedendaagse religieuze menu staan niet slechts de restanten van voorbije feestdagen.

Op tal van plekken in ons land gist en borrelt het van de spiritualiteit. En niet alleen op bezinningsdagen in rustieke abdijen of op doordeweekse avonden, tijdens bijeenkomsten in vele plaatselijke gemeenten en parochies. Ook op niet gewijde grond, in tal van informele gespreksgroepjes en zelfhulpgroepen. Bij motivatietrainingen met besturen, beleidsmakers en bedrijven. In ziekenhuizen en verzorgingshuizen. In onderzoeksprogramma’s en op universitaire faculteiten waar de effecten van rituelen en volksreligiositeit, van gebed en meditatie worden bestudeerd. In populaire boeken en films die bol staan van religieuze en esoterische verwijzingen. Bij symposia en in radioprogramma’s en talkshows op de televisie waar mensen aan het woord zijn over de zin van hun leven. Op het almaar uitdijende aantal internetpagina’s dat is gewijd aan geestelijke groei, niet minder dan in de producten van een uitgebreide ‘spiritualiteitindustrie’.

Veel Nederlanders lijken een geestelijke dimensie aan hun leven te herontdekken, als een sleutel die ze overal gezocht hebben en die al die tijd in hun broekzak zat. Dat we sinds

2007 de ‘Maand van de Spiritualiteit’ kennen (een initiatief van de KRO, uitgeverij Ten Have en dagblad *Trouw* – van november nu verplaatst naar januari), zegt veel. Spiritualiteit is een term die populair is vandaag de dag; het is een begrip dat in het kielzog van de ontkerkelijking snel gedemocratiseerd is geraakt.

Zij manifesteert zich vaak ver buiten het kerkplein. Via stille tochten bijvoorbeeld, de creatie van een sacrale ruimte aan huis, bermmonumentjes, de deelname aan een bezinningsweekend of -cursus. Een paar voorbeelden zijn in tabel 1 weergegeven en hun populariteit is daar gerelateerd aan de kerkelijke achtergrond van mensen. Onder kerkleden is onderscheiden naar kerkrichting en kerkelijke

deelname; bij buitenkerkelijken naar of men gelooft in een God of hogere macht of niet. Voor katholieken geldt: hoe kerkser, des te meer geïnvolveerd in een aantal spirituele activiteiten. Voor protestanten gaat dit alleen op waar het gaat om het deelnemen aan een cursus gericht op spiritualiteit. Wat opvalt is dat ook van de ongelovige buitenkerkelijken (atheïst of agnost) zo’n 40 procent wel eens een kaarsje brandt en 30 procent verhaalt van een bezinningsplek, 15 procent een herdenkingsplek heeft of deelnam aan een cursus spiritualiteit. Het milieu van de nieuwe spirituelen (dat overlap vertoont met de andere categorieën in de tabel en daarom apart is gehouden) vormt de meest vruchtbare grond voor de interesses.

	brandt wel eens een kaarsje voor iets of iemand	gaat wel eens naar een plek om stil te staan bij alles wat hij/zij doet	heeft de afgelopen jaren wel eens deelgenomen aan een stille tocht	heeft wel eens een herdenkingsplek opgezet/bezocht	heeft thuis een heilige plek	heeft wel eens deelgenomen aan een cursus o.i.d. gericht op spiritualiteit	is wel eens op bedevaart geweest
RKK							
kerks	84	48	7	16	24	28	45
nominaal	72	39	5	14	14	26	28
PNK							
kerks	26	32	7	9	7	32	2
nominaal	55	43	11	7	7	11	2
geen kerklid	60	45	9	24	24	32	6
gelovig	42	30	9	14	7	15	4
ongelovig							
hele bevolking	51	39	9	16	15	26	11
nieuwe spirituelen	72	58	16	30	40	72	v17

Tabel 1. De praktisering van enkele niet kerkelijk gebonden rituelen naar kerkelijke achtergrond en deelname (in procenten)

Bron: *God in Nederland 2006/7*

Zoeken en opduiken

Terwijl de maatschappelijke invloed en aantrekkingskracht van de kerken sterk is afgenomen, lijkt dit allerminst te gelden voor de individuele belangstelling voor spirituele en religieuze onderwerpen. Die interesse krijgt vorm via de subjectieve betekenisgeving en persoonlijke voorkeur van mensen en de modes waaraan deze onderhevig zijn. Zij is geassocieerd met een geneigdheid tot vrijblijvend uitproberen, met een bepaalde leefstijl en vrijetijdsbesteding, een bepaald soort mediagebruik en surfgedrag op internet, eventueel met abonnementen en donateurschappen. Niet zozeer met lidmaatschap, laat staan langdurige verbintenissen, multiplexe relaties en groepsloyaliteit, een gedeelde identiteit of actieve deelname, die fysieke aanwezigheid veronderstelt op vaste plaatsen en tijden.

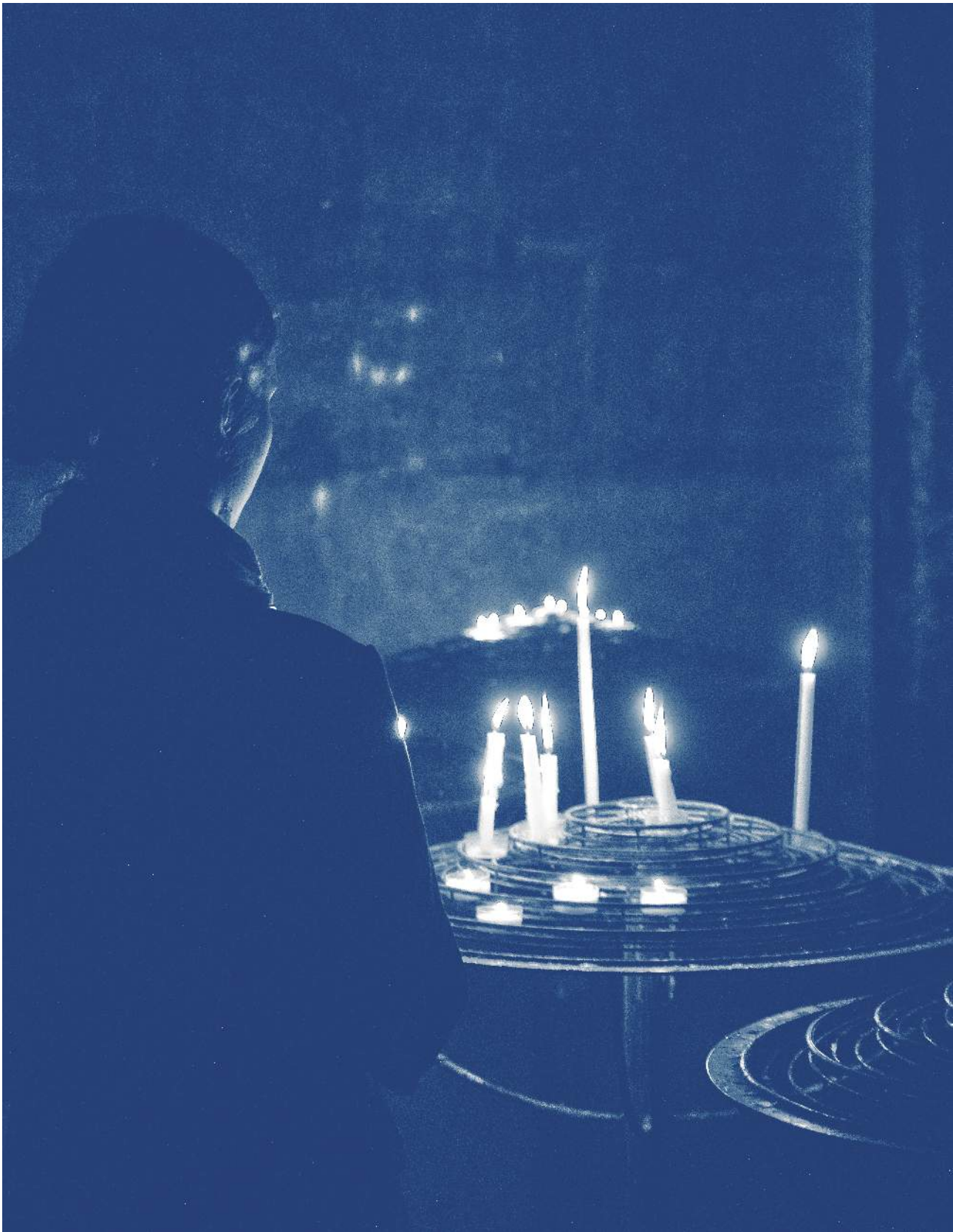
Sinds enige decennia lijkt zich een nieuwe visie op religie onder de bevolking te manifesteren, waarin vooral twee dimensies zich aftekenen. De eerste is dat je waarheid innerlijk moet ervaren, dat religie vooral iets persoonlijks is en niet zozeer een groepsgebeuren; zij heeft op zich niet zoveel met kerkelijkheid te maken – een sterk geïndividualiseerde visie op religiositeit met als toetssteen de persoonlijke ervaring. Een tweede grondcomponent van de huidige religiositeitbeleving is dat religie uit vele bronnen kan opwellen, dat zij meer met zoeken heeft te maken dan met vaste overtuigingen, dat je haar zelf op moet duiken in de wijsheid van

uiteenlopende tradities en ideeën, dat religie ook iets is dat voortdurend verandert tijdens je leven, wat betekent dat je bereid moet zijn je opvattingen ter discussie te stellen. Het is een heel dynamische en open visie op religie, die wel is samengevat als ‘zoekreligiositeit’. De nieuwe houding brengt onder andere een andere opvatting over organisaties en instituties met zich mee.

Van ‘jonge leu’ en ‘oale grond’

Johan Cruijff begon als een geweldige voetballer, vervulde een tijdelijke betrekking als verlosser en deed vervolgens dienst als broederlijk gedeeld nationaal orakel in Nederland en Catalonië. De laatste tijd is hij als filosoof met de hamer bij Ajax in de weer. Zijn faam als leverancier van citaten berust op het

gegeven dat daarin door een open deur wordt gestapt op een plek waar wij met zijn allen nooit een doorgang hebben vermoed. ‘Je moet altijd driehoeken hebben want alleen dan heb je constant twee afspeelmogelijkheden’ – dat zegt Johan en die kan het weten. Overal op het maatschappelijk middenveld lijken moderne Nederlanders dit advies ter harte te hebben genomen. Ze hebben er moeite mee zich langdurig en met volledige inzet vast te leggen. Ze switchen en zappen liever en onderhouden een soort latrelatie met organisaties – of dat nu kerken, vakbonden, politieke partijen, vrijetijdsverenigingen of andere organisaties zijn. Zo lang mogelijk houden ze opties open en laten hun afspeelmogelijkheden niet te zeer beperken. Dat betekent niet dat ze nergens



meer in geloven of dat existentiële vragen hen niet bezighouden, wel dat ze zich niet langer met het beruchte *compelle intrare* de kerken in laten drijven.

Moderne Nederlanders zijn niet langer verenigd in zuilen, ze zijn vaak wel op zoek naar fundamenten. Hun geloofsbeleving (en bijvoorbeeld ook pogen tot ritualisering) beweegt zich voor een groot deel buiten alle gevestigde kerkelijke en traditionele liturgische kanalen. Het thema Godsbeelden is daarvan een uitgesproken voorbeeld. Enquêtes laten zien dat nog altijd niet meer dan een kleine minderheid van de Nederlanders tot het atheïsme valt te rekenen. Veruit de meeste mensen weten het allemaal niet zo zeker, hebben het idee soms te weten hoe het zit maar twijfelen dan weer, of huldigen een vage en algemene transcendentieconceptie. Van God wordt bij gerucht vernomen, Hij wordt vermoed bij hele bijzondere of juist hele gewone ervaringen, iets van Zijn aanwezigheid schemert soms door de kieren van het dagelijks leven. Het zijn onderzoeksbevindingen die het eerst onder de jeugd werden vastgesteld.

Voor een skiër in Lapland is het relevant om verschillende soorten sneeuw – natte en droge sneeuw, poedersneeuw, korrelsneeuw en motsneeuw, stuifsnieuw en ijsneeuw – te onderscheiden, die bepalen immers de ondergrond waarop hij zich voortbeweegt. Voor een inwoner van Amsterdam is dat minder zinvol. Een rijk vocabulaire rondom een onderwerp leert iets over het belang dat aan het thema wordt gehecht, hoe wij een onderwerp ervaren. Als het over spiritualiteit,

bidden en transcendentie-ervaringen gaat, blijken Nederlandse jongeren eveneens over een rijke woordenschat te beschikken. In vele toonaarden, gelardeerd met tal van persoonlijke voorbeelden, vertellen ze daarover – heel vaak ingeleid met de verzuchting dat de onderzoeker er wel niet veel van zal begrijpen, omdat het eigenlijk alleen typerend is voor henzelf. Het ligt in de geest van deze tijd om het ontbreken van een gemeenschappelijke taal bij het spreken over God wat te bagatelliseren. Wat telt is de zaak, niet de spraak. Wij nuchtere Nederlanders staan van nature al wat kritisch tegenover

***De kerken mogen dan leeglopen,
er is een grote behoefte
aan rituelen***

grote woorden. Mij lijkt dit een onderschatting van de invloed die de vormen waar mensen

over beschikken, hebben op de inhoud van hun ideeën. Het is precies het bewustzijn van een dergelijke nauwe samenhang tussen vorm en inhoud dat, naar ik als theologisch ongeschoolde vermoed, ten grondslag ligt aan het tweede gebod.

‘Aan de onbekende god’

Nederland is een bijzonder land, niet in de laatste plaats vanwege het aldaar wijd verbreide gevoel bijzonder te zijn. Ondanks een monotheïstisch veelkerkendom is het zo ongeveer een nationale traditie dat de spanningen die religie oproept, wat zwaar worden aangezet door de verschillende partijen in publieke debatten. Wie ten strijde trekt, houdt de zaak graag overzichtelijk. Streng gelovig en verlicht ongelovig Nederland kennen beide hun professionele debaters en intellectuele establishment, met een verscherpte ►

waarneming voor religie als conflictstof. Wat door de ene partij als de *hybris* van een goddeloze wereld wordt ervaren, wordt door de andere gepresenteerd als het restant van een achterhaald wereldbeeld, gecombineerd met archaïsche zeden.

Maar Nederland is geen land dat alleen maar bevolkt wordt door nazaten van Calvijn en Voltaire, gelovigen heb je in ons land in vele maten en soorten. Tussen de bastions van de refogordel en van het geharde ongeloof ligt een uitgestrekt en rijk geleed niemandsland, waar zich de meerderheid van de bevolking ophoudt. Daar treffen we behalve levensbeschouwelijk niet-geïnteresseerden ook mensen aan met een spirituele of godsdienstige belangstelling maar veel kerkelijke distantie, naast vrijzinnige gelovigen die op een tamelijk ontspannen wijze omgaan met de traditie van hun kerk. Eerder dan van het verdwijnen van de religie lijkt er sprake van een individualisering van de betrokkenheid bij religie en spiritualiteit. Waar dit toe leidt, illustreert de bonte wereld

van de nieuwe spiritualiteit. Het zwaartepunt ligt op het individuele heil en de eigen weg die je hebt te gaan, de persoonlijke keuze en authenticiteit. De subjectieve verwerking en de innerlijke ervaring worden gezien als criterium van waarheid. En God? *‘I hear and behold God in every object, yet understand God not in the least, / Nor do I understand who there can be more wonderful than myself.’* Aldus de even beroemde als actuele typering, die zo’n honderdvijftig jaar geleden door Walt Whitman in zijn gedichtencyclus *Leaves of Grass* werd neergeschreven.

De kerken mogen dan leeglopen, er is een grote behoefte aan rituelen, zij het niet per se aan de traditioneel-kerkelijke rituelen. Bij belangrijke gebeurtenissen zegt twee derde van de Nederlanders (en de helft van de buitenkerkelijken) behoefte te hebben aan een ritueel (zie tabel 2). Kerkleden voegen zich overwegend in kerkelijke rituelen, buitenkerkelijken zijn vaker georiënteerd op rituelen buiten een kerkelijke context.

Veel van die hedendaagse rituelen geven een typisch postmoderne mix van levensbeschouwelijke elementen te zien. In aanwezigheid van een compleet mediacircus, in beeld gebracht bij bijvoorbeeld de begrafenis van André Hazes, maar maatschappelijk meer onzichtbaar ook terug te vinden bij tal van kleine herdenkingen en plechtigheden, van bermmonumentjes of huisaltaartjes tot de dagelijkse gang van zaken in menig hedendaagse crematorium. Niet zelden is daar sprake van een soort blenderspiritualiteit, waarbij traploos regelbaar en vaatwasmachinebestendig elementen uit allerlei culturele tradities onbevangen door elkaar geklutst worden tot een op de persoon, het moment en de situatie toegesneden cocktail. Die blenderspiritualiteit wordt overigens niet omarmd uit theologische baldadigheid, maar lijkt vooral te ontspruiten uit het verlangen een persoonlijk karakter aan de gebeurtenis te geven, en ook wat stuurlaasheid en gebrek aan oriëntatievermogen soms, gepaard aan een zekere naïviteit.

Er bestaat in het huidige Nederland een grote kopschuwheid voor opdringerige schoolmeesters en theologische dwingelandij. De kerk heeft een boodschap voor de wereld, maar moet oppassen niet op een golfengte te belanden die mensen buiten die kerk niet meer kunnen ontvangen. Het is al eens eerder vertoond (zoals in Handelingen 17:22-34): geestdriftig wordt een heuvel beklommen, dicht bij het hart van de stad, waar alle grootstedelijke wijsneuzen, levensgenieters en individualisten samendrommen. Vele altaren worden op weg daarheen gepasseerd, tal

van goden onderweg aanbeden, om er maar geen te missen – er is er zelfs eentje gewijd ‘aan de onbekende god’. Het hele pantheon staat er opgesteld, keurig verdeeld in mootjes heiligheid, maar kerk en christendom zijn er ver te zoeken. Nu is het oppassen geblazen en moet niet te snel gepretendeerd te worden in dat vacuüm te voorzien. Spectaculaire bekingen (die er ook zijn) laten onverlet dat velen in het publiek eerder op zoek zijn naar intrigerende vragen dan naar pasklare antwoorden. Vaak zijn ze huiverig geworden voor al te grote stelligheid, die ze associëren met pedanterie, om niet te zeggen intolerant en autoritair gedrag. Ze hechten aan zelfbepaling, aan hun vrijheid, en nemen de ambiguïteit van het leven op de koop toe. Niet zelden is er behoefte aan iemand die een eindje mee optrekt en een luisterend oor biedt, lang niet altijd aan een reisleader die het doel bepaalt. ‘En alzo is Paulus uit het midden van hen uitgegaan’ – en is voor een hedendaagse voorganger het werk nog lang niet ten einde.

Joep (prof.dr. J.J.M.) de Hart is onderzoeker bij het Sociaal Cultureel Planbureau en bijzonder hoogleraar Nieuwe en vernieuwende vormen van christelijke gemeenschap in hun betekenis voor de Nederlandse samenleving aan de Protestantse Theologische Universiteit. j.de.hart@SCP.nl

	ja, in de kerk	ja, in de kerk, maar wel op mijn eigen manier	wel een ritueel, maar niet in de kerk	geen ritueel	totaal
Rooms-Katholieke Kerk	69	21	5	5	100
Protestantse Kerk in Nederland	56	24	10	10	100
andere kerk	67	11	12	10	100
geen kerklid	8	16	28	48	100
hele bevolking	30	17	20	33	100

Tabel 2. De behoefte aan een ritueel of viering in de kerk naar lidmaatschap van een kerk* (in procenten)

* ‘Wilt u bij belangrijke gebeurtenissen in uw leven een viering of ritueel in de kerk?’ Bron: *God in Nederland 2006/7*

‘Het is voor u allen’

Religieus ritueel annex christelijke liturgie in een keuzecultuur

‘Goed weekend’ wensen de collega’s elkaar op de vaste vrijdagmiddagborrel toe. Bij de koffieautomaat op de maandagmorgen blijkt vervolgens wát het afgelopen weekend goed heeft gemaakt; namelijk het weer, de geleverde sportprestaties en de ontmoetingen met vrienden of familie. Kerkgang en geloof kunnen daarbij ook aan de orde komen, maar dat lijkt minder vanzelfsprekend. Het bijwonen van een viering, in de lokale geloofsgemeenschap of in de context van een instelling, behoort tot de activiteiten van de vrije tijd en heeft een keuzekarakter gekregen. De kerkgang is geen gewoonte, maar een afweging geworden.

Wie deelneemt aan rituelen en vieringen, doet dat welbewust, soms op reguliere basis, maar steeds vaker vanuit een keuze voor het moment of een bepaalde gebeurtenis. Patronen van kerkgang veranderen en wie vroeger misschien één keer per week naar de kerk ging, doet dat nu wellicht één keer per maand, want de overige zondagen krijgen andere bezigheden de prioriteit. Kerkgang hangt af van de voorkeuren van het netwerk waarin je je op dat moment bevindt en hoort bij de activiteiten die doelbewust worden ingepland. Dat brengt met zich mee dat de geloofsgemeenschap samenkomt in sterk wisselende samenstellingen

rondom een vaak kleiner wordende, vaste kern. De centraliteit van de weekendviering als liturgische spil van de geloofsgemeenschap is vervangen door fluïde vormen van momentane gemeenschap. Voor dit themanummer van *Handelingen* is de vraag dan ook ‘hoe kerken inspelen op deze veranderingen in participatie aan liturgische vormen en hoe dit raakt aan een bredere opbloei van religieus ritueel handelen in de publieke ruimte’.

Veelkleurige vraag

Barnard heeft al eerder overtuigend aangetoond dat vaste liturgische vormen en stijlen onder druk staan: waar voorheen verschillende

kerkgenootschappen en stromingen hun eigen herkenbare liturgische stijl vormgaven, zien we nu steeds meer *blended worship* en een *bricolage* aan elementen van verschillende tradities die elkaar binnen één viering of één geloofsgemeenschap aanvullen en afwisselen (Barnard 2009, 19vv). Globaliserende tendensen waarin ‘Praise & Worship’ het hoofdmenu vormen, hebben hun uitstraling via de multimedia en beïnvloeden ook de lokale tradities. Tegelijkertijd ontstaat nieuwe ‘enclave-vorming’, doordat juist lokale tradities een eigen identiteit in sterk afgebakende vormen tot uitdrukking brengen.

In de liturgiewetenschappen wordt steeds duidelijker gesteld dat bestudering die begint bij de centraliteit van de weekendviering, of bij een centraal bepaalde en eenvormige invulling van de liturgie, niet meer strookt met de empirische werkelijkheid en dat andere verklaringsmodellen en theologische overwegingen nodig zijn om gegroeide praktijken te evalueren. Voorgangers hebben daaraan ook behoefte. Zij voelen de druk van de veelkleurige vraag en ervaren zowel de kracht als de beperkingen van oude tradities en nieuwe vormen naast elkaar en door elkaar heen.

Persoonlijke toespitsing

Naast de variëteit én voorgeschreven zondagmorgenliturgie zelf, zien we allerlei alternatieven van kerkelijke liturgie ontstaan, in de rooms-katholieke traditie als ‘parakerkelijke’ liturgie aangeduid wanneer het zich bevindt buiten de voorgeschreven orden van dienst. Dit verschijnsel is overigens niet

nieuw in de geschiedenis van de liturgie, die vanouds de spanning kent tussen een monopolistische claim van religieuze instituties en vernieuwingsbewegingen die zich na verloop van tijd eveneens transformeren tot bewaarders van gestold erfgoed. Vandaag de dag geldt echter dat zowel gestolde traditie als vernieuwing zich niet alleen na, maar vooral ook naast elkaar en in onderlinge wisselwerking voordoen. Oude en nieuwe betekenissen lopen door elkaar heen en maken de vraag naar normatieve ijkpunten voor wat christelijk of niet christelijk is ook bijzonder complex.

Waar de klassiek kerkelijke liturgie buiten beeld is geraakt of de aansluiting met de vraag en behoefte van de mensen mist, kiezen individuen zelf uit de inhoud en vormen die op de rituele en spirituele markt aangeboden worden en waarbij een langduriger binding met een bestaande gemeenschap niet verondersteld of verlangd wordt. Vooral scharniermomenten in de levensloop vragen om een rituele vormgeving en zijn extra gevoelig voor maatwerk en op het individu toegespitste vormen. De kerken bieden hierbij veelal ruimte voor persoonlijke toespitsing zoals die vanouds bij de *casualia* hoort, maar zoeken tegelijkertijd bewust naar een identiteitsvormige kern van waaruit het liturgisch handelen vorm krijgt, om te voorkomen dat zij zichzelf louter tot het gewraakte ‘u vraagt, wij draaien’-consumentisme veroordelen.

Tegelijkertijd proberen kerken en religieuze instellingen, vooral vanuit missionaire motieven, de markt van het religieuze ritueel te heroveren, teneinde ook de mensen buiten de



kerkdeuren te bereiken en opnieuw de publieke ruimte te claimen als liturgische ruimte voor netwerkachtige samenkomsten en *events*. Er ontstaat nieuwe, flexibele en door de kerk gearrangeerde liturgie in de publieke ruimte, zoals het geval is bij de uitvoering van *The Passion* in Nederland, een eigentijdse vertolking van het lijdensevangelie in de enscenering van het alledaagse leven met muziek vanuit de popcultuur.

Op andere plaatsen gebeurt min of meer het omgekeerde: een vanouds bij uitstek kerkelijke ruimte, de preekstoel in het kerkgebouw, wordt uitgeleend aan een niet-traditioneel kerkelijke spreker om vanuit het seculiere perspectief in gesprek te gaan met bijbelse teksten. Deze beide en andere vormgevingen van hedendaags ritueel stijgen uit boven het perspectief van de individuele levensloop en overstijgen de grenzen tussen het profane en het sacrale.

De hele wereld

In dit themanummer van *Handelingen* concentreren wij ons op enkele van deze verschijningsvormen en beschouwen we die aan de hand van de gestelde vraag naar de relatie tot het verschijnsel van het religieuze ritueel in meer algemene zin. Daarbij bedoelen we met ritueel de ‘al dan niet religieuze symboolhandeling, met een min of meer herkenbaar en herhaalbaar patroon en verloop’ (Barnard en Post 2001, 9), zoals dat vooral bestudeerd wordt vanuit de etnologie. Hierbij gaat het dus om heel het palet van symbolisch handelen in onze cultuur. Liturgie definiëren we in navolging van beide auteurs als ‘de rituele repertoires waarmee christelijke geloofsgemeenschappen hun geloof

tot uitdrukking brengen’ (idem, 9) en waarbij een theologische intentie met betrekking tot de beoogde participatie niet achterwege kan blijven.

Want dat kerken zich zo nadrukkelijk blijven positioneren met een liturgie die misschien wel juist in haar gratuïteit betekenis claimt voor de hedendaagse cultuur, is een uitvloeisel van het denken over Christus als hart van een christelijke liturgie die de reikwijdte van de wereld op het oog heeft: ‘Het is voor u allen.’ ◀

Literatuur

- Barnard, M. (2009). *Panorama Zondag*, verbonden en geworteld. In: Louis van Tongeren (red.). *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*. Heeswijk: Berne Meander.
- Barnard, M. en Post, P. (2001). *Antropologische kernwoorden van de liturgie*. Zoetermeer: Meinema.
- Tongeren, L. van (2009) Liturgische verscheidenheid en uitwaaiend religieus ritueel. In: Louis van Tongeren (red.) *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*. Heeswijk: Berne Meander.
- Ploeger, M. (2009). Jezus Christus, de kerk en de wereld. In: Louis van Tongeren (red.). *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*. Heeswijk: Berne Meander.
- Groot, K. de (2009). Vaste kaders, fluïde vormen. Kerkelijke liturgie voorbij kern en marge. In: Louis van Tongeren (red.). *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*. Heeswijk: Berne Meander.
- Vreekamp, H. (2010). *De tovenaars en de dominee. Over de verschijning van God*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Ciska (dr.F.) Stark is universitair docent Homiletiek en liturgiek aan de Protestantse Theologische Universiteit. fstark@pthu.nl

Gelaagdheid van het christelijke ritueel: vloek of zegen?

Goedroen Juchtmans deed onderzoek naar de manier waarop gezinnen sacraliteit en christelijk geloof in huiselijke rituelen tot expressie brengen. Ze trof daar een rijkdom aan diversiteit in aan, die het mensen mogelijk maakt op allerlei manieren met de christelijke traditie verbonden te blijven.

In haar boek *The locating of religion* stelt Kim Knott (2005) dat concrete religieuze uitingen, zoals christelijke rituelen, zich steeds afspelen in een bepaalde ruimte. Christelijke rituelen zijn in die zin altijd gelokaliseerd. Ze worden in een bepaalde tijd, op een bepaalde plaats en door en voor bepaalde mensen uitgevoerd. Knott wil vanuit dat vertrekpunt kijken naar de wijze waarop religie in hedendaagse alledaagse ruimtes vorm krijgt.

In dit artikel ga ik met haar kijkwijzer aan de slag om de ‘eigen’ aard van het buitenkerkelijk christelijke ritueel in Nederland in beeld te brengen en hierover te reflecteren. Daartoe maak ik gebruik van mijn empirisch-theologische studie naar huisrituelen die

ik in 2008 publiceerde. Voor deze studie naar huisrituelen van jonge gezinnen uit de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof, volgde ik van 2004 tot 2006 een tiental gezinnen op de voet. Ik liet hen verhalen vertellen of een dagboek schrijven over hun rituelen, participeerde in maaltijd- en avondrituelen, en maakte verjaardagsfeestjes mee. Daarnaast deed ik in een publieke en katholieke school met een honderdtal tienjarigen een project rond huisrituelen. Centrale onderzoeksvraag van de studie was: ‘Hoe brengen gezinnen in huis sacraliteit en christelijk geloof via rituelen in huis tot expressie?’ In deze bijdrage reflecteer ik op basis van de antwoorden op deze vraag specifiek over de eigen aard van het christelijk ritueel in deze samenleving. ▶

Deductief of inductief?

Knott maakt in haar boek onderscheid in drie manieren waarop mensen de ruimte waarin ze zich bevinden vorm en structuur geven. Deze manieren kunnen ook toegepast worden op het christelijke ritueel. Een ritueel geeft mensen en groepen immers de mogelijkheid de ruimte in te richten en structuur te geven.

De eerste wijze waarop ze dat kunnen doen is via de dominante representatie van het christelijke ritueel. Het christelijke ritueel wordt uitgevoerd conform het kerkelijke script of conform de ‘oorspronkelijk christelijke’ betekenis van dit ritueel. Vormgeving en inhoud zijn dus vooraf uitgetekend en vastgelegd, en worden als normatief beschouwd. Macht en

controle horen volgens Knott onlosmakelijk bij deze zienswijze op het christelijke ritueel.

Institutionele kerken die vertrekken vanuit deze zienswijze zijn vaak controlerende instanties die zichzelf beschouwen als de meesterontwerpers, de beschermers en rechters van het ware christendom en de correcte christelijke rituele praktijken (De Haardt 2006, 8). Kortom, wie het christelijke ritueel uitsluitend vanuit zijn dominante representatie begrijpt, zal de eigen aard van het christelijke ritueel deductief bepalen vanuit zijn inhoud of het voorgegeven script. Concrete uitvoeringen van het christelijke ritueel worden vervolgens vanuit dat normatieve kader op hun correctheid beoordeeld.

Ondanks het feit dat de kerken hun controle op de Nederlandse samenleving hebben verloren, speelt deze deductieve opvatting in de

theologie tot op vandaag sterk door. De eigen aard van het ‘christelijke’ ritueel wordt bij deze theologen steeds expliciet – en vaak eenduidig – ingevuld. Volgens hen maakt de verwijzing naar de figuur van Christus, zijn lijden, sterven en verrijzenis, alsook de expliciete betrokkenheid op de kerkelijke liturgie die eigen aard uit. Verder stellen zij het christelijke ritueel meestal voor als ‘fundamenteel anders’ en ‘verschillend’ van andere, niet-christelijke rituelen. In dat verlengde komen ook algemeen menselijke rituelen en christelijke rituelen tegenover elkaar te staan. Boeve stelt bijvoorbeeld dat in de sacramenten ‘de belijdenis van de betrokkenheid van God op de mens in Jezus Christus’ voorop staat, ‘niet tegen het

mens-zijn van de christen in, maar als een onherleidbare kwalificering: we leven

niet van algemeen menselijke structuren, maar van particulariteit’ (Boeve 2006).

Verschillende onderzoekers, onder wie Lukken (2003) en Post (2002), nemen echter een ander vertrekpunt in. Zij stellen voor de vraag naar de eigen aard van het christelijke ritueel vanuit een inductief perspectief te benaderen. Daarmee benadrukken zij de twee andere manieren waarop mensen volgens Knott een bepaalde ruimte ritueel vormgeven.

Naast de dominante representaties is er volgens Knott ten eerste de geleefde ruimte. In deze ruimte zullen rituele gebruikers zich het christelijke ritueel op een actieve en creatieve wijze toe-eigenen. De eigen aard van het christelijke ritueel wordt hier dus niet bepaald vanuit het kerkelijke rituele kader,

maar bekeken vanuit datgene wat rituele gebruikers en uitvoerders met christelijke symbolen, handelingen en betekenissen doen. Het gaat daarbij om een proces waarin de rituele gebruikers bewust en reflexief met de christelijke rituelen aan de slag gaan. Dit geldt zowel op het vlak van vorm- als betekenisgeving. In dat proces is verandering van de dominante rituele representaties vaak zowel het doel als het resultaat.

Ook de laatste manier om een bepaalde ruimte vorm te geven, door Knott ruimtelijke praktijken genoemd, vertrekt inductief. Hier gaat het om de wijze waarop mensen ruimte ontwikkelen, gebruiken en waarnemen. Nadruk ligt daarbij op hoe ruimtes er in materiële zin uitzien en wat mensen er – vaak zonder nadenken en vanzelfsprekend – doen. Het bewuste aspect dat tot de geleefde ruimte hoort, is hier dus afwezig. Volgens Knott hoeft het daarbij niet enkel te gaan om rituele praktijken die plaatsvinden in plaatsen die door iedereen als religieus of christelijk worden erkend (bijvoorbeeld kerken). Ook alledaagse handelingen in ruimtes zoals het huiselijke domein kunnen interessant zijn. Daaraan voegt Knott toe dat ruimtelijke praktijken in deze domeinen niet altijd gemakkelijk te lezen zijn. Rituele handelingen kunnen niet-christelijk of christelijk lijken, maar dat bij nader toezien niet zijn. Veel hangt volgens Knott af van de mate waarin de uitvoerders aan deze praktijken zelf al dan niet een christelijke betekenis geven of deze als dusdanig beleven.

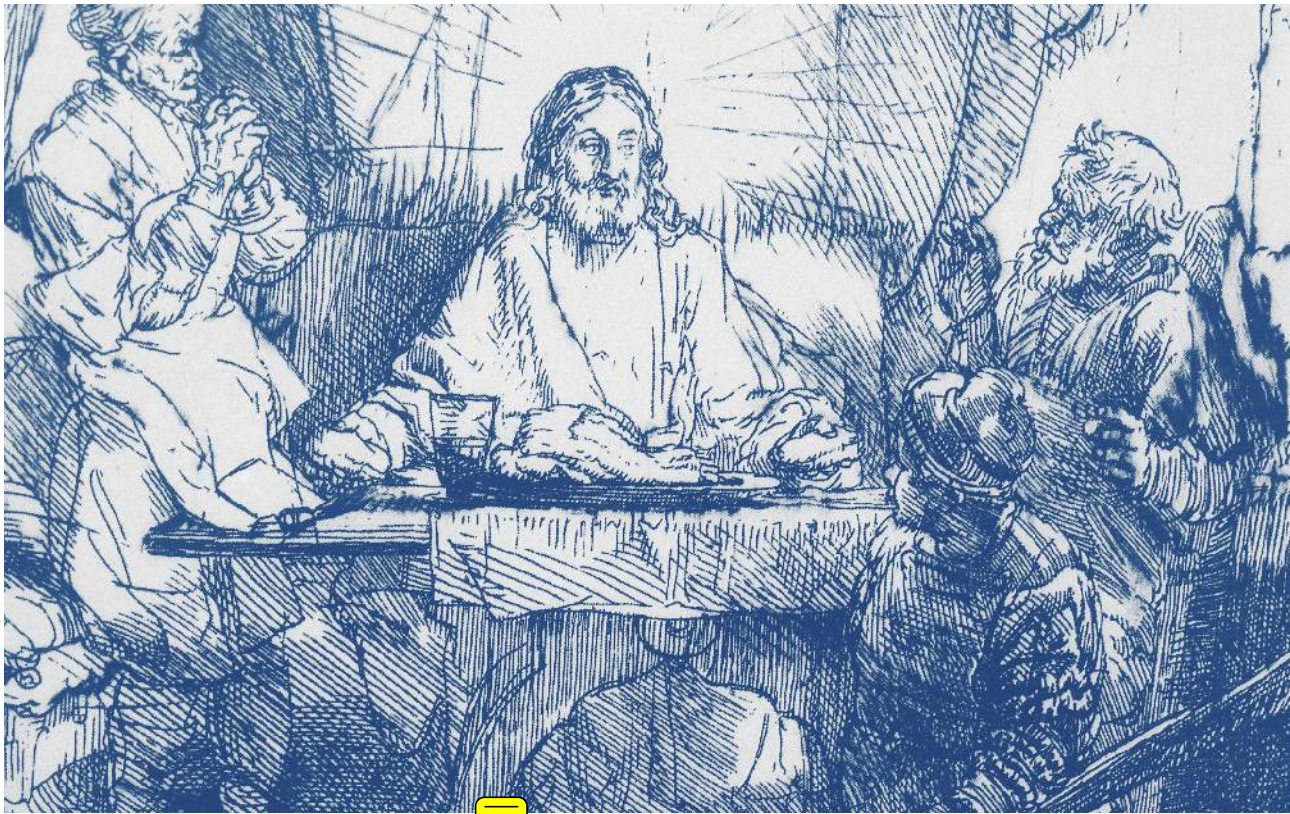
In deze analyse, die de eigen aard van christelijke (huis)rituelen betreft, heb ik gekozen voor een inductieve benadering.

Daar zijn verschillende redenen voor. Ik stip hier enkel de belangrijkste aan, namelijk de overtuiging dat religieuze rituelen, christelijke rituelen inbegrepen, niet los van mensen voorhanden zijn (Berendsen 2001). Het zijn altijd mensen die christelijke rituelen vormgeven, uitvoeren en beleven. Met deze antropologische kijk op christelijke rituelen komt de actieve, verbeeldende en betekenisgevende kracht van mensen in het ritueel op de voorgrond. Mijn theologische activiteit, die ik tot vandaag zowel als leerkracht, pastor als onderzoeker heb uitgeoefend, is door mijn geloof in en mijn nieuwsgierigheid naar die kracht van mensen getekend. Dat komt omdat ik die kracht beschouw als een teken van goddelijke aanwezigheid. Ook de kerntaken van een theoloog zijn hieruit afgeleid. Deze taken bestaan volgens mij uit zowel het benoemen van die kracht alsook uit het scheppen van ruimte waarin die kracht zich kan uiten en floreren. Een inductieve kijk op de eigen aard van het christelijke ritueel is daartoe het meest geschikt.

Ook open en gelaagd

Een inductieve benadering houdt één groot gevaar in zich. Vaak gaat men vanuit deze benadering de term ‘christelijk’ zo breed of onscherp definiëren, dat het onmogelijk wordt de overeenkomsten en verschillen met andere, bijvoorbeeld seculiere rituelen, te duiden. Er is immers geen duidelijk, objectief en normatief referentiepunt meer waaraan men de eigen aard van concrete rituelen kan afmeten. Ik denk dat dit gevaar van een te brede definitie vermeden moet worden. Tegelijk vind ik het echter





Rembrandt 'De maaltijd te Emmaus' Ets 1654, Amsterdam Rijksprentenkabinet

belangrijk om de eigen aard van het christelijke ritueel te kunnen benoemen zonder te moeten terugvallen op een deductieve benadering die wat 'christelijk' is al vooraf, normatief en vaak eenduidig heeft ingevuld.

Die uitdagingen indachtig, heb ik in mijn studie een christelijk ritueel gedefinieerd als een rituele handeling waarin rituele uitvoerders of participanten expliciet verwijzen naar de christelijke traditie. Met 'expliciet' bedoel ik dat in christelijke rituelen de verwijzing naar de christelijke traditie zichtbaar is (objectieve verwijzing) of door de participanten als dusdanig wordt beleefd (subjectieve verwijzing). Deze expliciete verwijzing hoeft daarom nog niet eenduidig

te zijn of per definitie te beantwoorden aan dominante rituele representaties. Volgens een inductieve benadering zijn het immers de rituele uitvoerders die verwijzen naar dat wat zij als christelijke traditie beschouwen of kennen. De christelijke traditie kan daarom ook breed en open worden ingevuld. Deze traditie bevat niet enkel de rituelen die door de kerken als geoorloofd worden beschouwd, maar ook rituelen die zich vaak al van oudsher in de marge van het kerkelijke leven bevonden. Ik denk daarbij vooral aan allerlei devotionele praktijken of zelfgecreëerde christelijke rituelen los van het kerkelijk repertoire.

Uit mijn studie naar huisrituelen blijkt sterk dat rituele uitvoerders zich niet meer verplicht

voelen de verwijzing naar de christelijke traditie op de geijkte of vanzelfsprekende wijze te maken. Opvallend is dat dit geldt *ook* voor gezinnen die zich bewust christelijk noemen of zich sterk verbonden voelen met de kerk. Deze 'vrije' houding ten opzichte van het christelijke ritueel komt volgens mij enerzijds omdat de kerken hun controle op het algemene rituele leven verloren hebben, maar ook door wat onderzoekers 'de subjectieve omslag' noemen (Heelas & Woodhead 2004; Van Rooden 2004). Dit betekent dat in de ogen van de uitvoerders rituelen in de eerste plaats zichzelf of (de waarden of het geloof) van hun gezin tot expressie moeten kunnen brengen. De geleefde ruimte (cf. Knott) lijkt daarmee vandaag dus de belangrijkste manier geworden om via rituelen de actuele ruimte structuur te geven.

Basaal repertoire

Welke gevolgen heeft deze vrije houding tegenover het christelijke ritueel voor de eigen aard van dat ritueel (in huis)? Dat is een vraag die me veel heeft bezig gehouden. Anders dan ik dacht was het gevolg niet een brede waaier aan allerlei soorten christelijke

huisrituelen. Integendeel. In

de meeste gezinnen vond ik een zeer basaal repertoire aan 'christelijke' rituelen terug, waaronder de jaarfeesten (vooral Kerstmis), crisisrituelen (kaarsjes branden of bidden voor een zieke dierbare), en dagelijkse rituelen (bidden bij de maaltijd en het slapen gaan). Wat wel opviel waren de vele – soms tegenstrijdige – manieren om binnen het eigen rituele

repertoire of zelfs binnen één ritueel naar de christelijke traditie te verwijzen. Vele gezinnen bidden bijvoorbeeld niet meer bij de maaltijd, omdat ze zichzelf niet meer als christelijk willen profileren, maar bidden wel voor een zieke dierbare of soms bij het slapengaan. Het ritueel repertoire van gezinnen is dus niet altijd eenduidig christelijk of niet-christelijk. In die zin spreek ik graag van de interne gelaagdheid of interne complexiteit van het christelijke ritueel.

Vier dimensies

Het is mogelijk deze complexiteit binnen een christelijk ritueel open te leggen door de verschillende lagen of dimensies in het ritueel afzonderlijk te onderzoeken. Zelf onderscheid ik vier dimensies: een vormelijke dimensie, een inhoudelijke dimensie, een functionele of doeldimensie, en de dimensie van betrokkenheid of de gemeenschapsdimensie. (zie voor een gelijkaardige typologie Saroglou, 2011) De vormelijke dimensie vormt daarbij het vertrekpunt van de analyse en het belangrijkste criterium om christelijke van niet-christelijke rituelen te onderscheiden.

Vormelijk kan een rituele handeling

naar de christelijke traditie verwijzen wanneer mensen in de rituele handeling een object dat tot deze traditie hoort gebruiken (bijvoorbeeld een kaars uit een bedevaartsoord of een bijbel), omdat de handeling een verhaal, gebedsformule, lied uit deze traditie bevat, of omdat de handeling een bepaalde figuur uit deze traditie aanwezig brengt. Zoals al gesteld

blijft vanuit een inductieve benadering een ritueel christelijk, ook als de gebruikers een traditionele christelijke gebedsformule (hier de dominante rituele representatie) aanpassen door woorden uit deze gebedsformule te *wijzigen*. Wordt de verwijzing naar Jezus of een ander religieuze figuur *geschrapt*, dan verliest het ritueel op vormelijk niveau wel zijn christelijk karakter. Het maaltjeditueel van een gezin dat voor het eten dankt, maar daaraan geen gebed meer verbindt, is dus geen christelijk ritueel meer. Toch blijft zelfs in deze handeling impliciet de christelijke traditie meeklinken. De vormgeving van de christelijke maaltjedituelen, die de ouders van het gezin zelf nog als kind hebben meegekregen, werd immers als basisgrondstof gebruikt. Of nog, de rituele verbeelding en creativiteit, die hier aangesproken worden, zijn gekneed en gevormd door de christelijke rituele traditie.

De tweede dimensie, de inhoudelijke dimensie, bevindt zich op het betekenisniveau. Waar de vormelijke dimensie de nadruk legt op het ‘hoe’ van het handelen, gaat het hier om het ‘wat’ van het handelen. Welke betekenis heeft het ritueel voor de uitvoerder(s)? Een interessante vaststelling was dat vanuit het betekenisperspectief de – in vormelijk opzicht – christelijke huisrituelen soms minder eenduidig christelijk waren dan ze op het eerste zicht leken te zijn. Een goed voorbeeld hiervan is de kerststal. De kerststal verwijst naar de geboorte van Jezus in de kribbe met rond hem Maria en Jozef. Ook de drie koningen, herders, dieren en

engelen horen bij deze verhaallijn. Te verwachten valt dan ook dat de kerststal voor de gebruikers symbool staat voor de geboorte van Jezus. De betekenis die sommige gebruikers tijdens de interviews aan de kerststal gaven, strookte echter niet met deze verwachting. Voor sommige gezinnen is het vooral belangrijk dat de kerststal er is of staat, de kerststal als symbool voor het eigen christelijke gezin uit de kindertijd. Gebeurt dit, dan is op *vormelijk niveau* het zetten van de kerststal tijdens het optuigen van de kerstboom wel een christelijk ritueel, maar is het dat *op betekenisniveau* niet meer. Tegelijk is het perfect mogelijk dat dezelfde kerststal voor het éne gezin wel symbool staat voor de Heilige Familie, terwijl het dat voor het andere gezin niet doet. Ook hier is dus niets wat het lijkt, of is het noodzakelijk op zijn minst eerst na te gaan wat een ritueel, dat in vormelijk opzicht christelijk oogt, voor verschillende deelnemers betekent.

De functionele of doeldimensie vertelt wat gezinnen met een ritueel willen bereiken of waartoe ze het ritueel inzetten. Hier gaat het dus over het ‘waarom’ van de rituele handeling. In dat licht zijn de christelijke rituelen van gezinnen die zich sterk als christelijk profileren interessant. Deze gezinnen zullen bijvoorbeeld niet zomaar een kerststal gebruiken. In één gezin mag bijvoorbeeld elk kind om de beurt een figuur van de kerststal zetten (met als hoogtepunt het leggen van het kindje Jezus in zijn kribbe). Elke figuur die wordt gezet, is de aanleiding om het verhaal van de geboorte van Jezus te vertellen. De rituele wijze waarop

dit gezin met de kerststal omgaat, moet dus de christelijke betekenis ervan extra in de verf te zetten. Hierdoor krijgt het zetten van de kerststal in de eerste plaats een pedagogische functie, wordt het een instrument tot geloofsopvoeding. De nadruk ligt daarbij op de betekenis van de kerststal en op het doorgeven van die betekenis. In gezinnen waarbij de kerststal verwijst naar het eigen christelijke gezin ligt het doel van dit rituele object elders. Hier moet de kerststal herinneringen uit de kindertijd opwekken en de (zo gepercipieerde) gelukzalige emoties van toen weer levend maken. De nadruk ligt dus op de emotie en het oproepen van die emotie.

De laatste dimensie drukt uit op ‘wie’ of welke gemeenschap het ritueel betrokken is of welke gemeenschap gevierd wordt. Vaticaanse documenten over de huiskerk gaan er vanuit dat in ritueel opzicht verwijzen naar de christelijke traditie in één adem ook de betrokkenheid op de katholieke kerk uitdrukt en realiseert. Ook hier laten de data die ik verzamelde echter een complexer en gelaagd beeld zien. De kleine, vaak kerkbetrokken groep die verbonden was met de parochie in De Reeshof, paste bijvoorbeeld op grond van hun ervaringen in de kerk, bepaalde basisopvattingen van Vaticanum II en de Liturgische Vernieuwing op hun huisrituelen toe. Hun huisrituelen moesten verstaanbaar en herkenbaar zijn voor kinderen, een duidelijke verwijzing bevatten naar een figuur uit de christelijke traditie (bij voorkeur God of Jezus) en positief verbonden zijn met de alledaagse werkelijkheid waarin men leeft. Verder mochten ze niet afgeraffeld worden, maar ruimte

geven voor een subjectieve beleving ervan. Indien nodig werden daartoe traditionele gebedsformules aangepast (bijvoorbeeld door bepaalde moeilijke woorden te vereenvoudigen en zo het gebed kindvriendelijk te maken). Met deze keuze slaagden deze gezinnen er ook in hun christelijke huisrituelen naar de plaatselijke kerkgemeenschap te doen verwijzen. Deze kerk ging immers op een gelijkaardige wijze met liturgie om. In gezinnen die niet meer nauw betrokken waren op de kerk, liep hun band met de christelijke traditie echter vooral via de vaak devotioneel gerichte rituele tradities van hun familie. Dit verklaart ook waarom deze gezinnen in hun christelijke rituelen de emotionele verbondenheid met de familie centraal zetten (cf. kerststal). Wat deze handeling op betekenisniveau uitdrukt, is daaraan ondergeschikt. Christelijke huisrituelen worden ook niet meer beleefd als een voorbereiding op de kerkelijke sacramenten. Eerder gaat de weg andersom. Kerkelijke sacramenten hebben tot doel kinderen in te wijden in de christelijk-devotioneel georiënteerde familietraditie van deze gezinnen.

Rijke diversiteit

In deze bijdrage heb ik trachten aan te tonen dat vanuit een inductieve benadering het christelijke ritueel intern gelaagd en complex is. De eigen aard van het christelijke ritueel is in die zin nog moeilijk eenduidig te bepalen. Een ritueel kan op het niveau van de vormgeving duidelijk christelijk zijn, maar dat op betekenisniveau niet meer zijn. Dit betekent dat een enkel ritueel dus mogelijk zowel christelijk als niet-christelijk is. Tot slot kunnen ►

ook de onderliggende functies of doelen en de gemeenschap van het christelijke ritueel sterk uiteenlopen (zie voor een gelijkaardige conclusie McGuire 2008).

Het verlies van eenduidigheid is in grote mate het gevolg van een verlies aan gezag en macht van de kerken. Dominante rituele representaties verloren hun bepalende kracht en hun controle op het rituele leven. Een grote *interne diversiteit* binnen het christelijke ritueel was het resultaat. Vanuit een deductief perspectief is dit altijd een slechte zaak. Zij zal deze diversiteit dan ook enkel in termen van verlies aan particulariteit kunnen begrijpen.

Zelf zie ik dat anders. De interne diversiteit die ik in huisrituelen aantrof (zowel tussen gezinnen, in gezinnen, in één ritueel en soms zelfs in één rituele uitvoerder), getuigen volgens mij vooral van de ongelooflijke rijkdom van de christelijke traditie. Die rijkdom maakt het mensen mogelijk om op allerlei manieren met die traditie verbonden te blijven. Christelijke rituelen verwerpen omdat ze niet stroken met de dominante rituele representaties ervan, zal in die zin steeds contraproductief werken. Volgens mij is het zinvoller om, als theoloog, de vruchten van de verbeeldende kracht die de christelijke rituele traditie tot op vandaag bij mensen opwekt, in al zijn rijkdom te laten zien.

Literatuur

- Berendsen, D. (2001). *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van geloof*. Kampen: Kok.
- Boeve, L. (2006). *God onderbreekt de geschiedenis: Theologie in tijden van ommekeer*, (Mens en tijd), Kapellen: Pelckmans.
- Haardt, M. de (2006). *New urbanisation and the construction of sacred space* (niet uitgegeven lezing).
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2004). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality (Religion and Spirituality in the Modern World*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Juchtmans, G. (2008). *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof*. Tilburg/Groningen: Ridderprint.
- Knott, K. (2005). *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox publishing Ltd.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos. Dit boek werd (pas) in 1991 in het Engels vertaald: Id. (1991). *The production of space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lukken, G. (2003). *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op plaats en gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Kampen: Gooi & Sticht.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: University Press.
- Post, P. en anderen. (2002). *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire*. Kampen: Kok.
- Rooden, P. van (2004). *Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom. Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, nr. 119, 521-545.
- Saroglou, V. (2011). Believing, bonding, behaving, and belonging: The big four religious dimensions and cultural variation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, nr. 42, 1320-1340.

Goedroen (dr. G.) Juchtmans is onderzoeker aan het Research Institute for Work and Society aan de Katholieke Universiteit Leuven.
goedroen.juchtmans@hiva.leuven.be

Massagepraktijk



Alles stroomt, zei Heraclitus. Al jaren verwonder ik me over het feit dat zulk een eenvoudige zin eeuwenlang blijft doorklinken. Niet alleen in filosofische traktaten. Uiteenlopende grootheden hebben de oorspronkelijke woorden *panta rhei* als hun naam gekozen, een school, tennisvereniging, zangkoor, naturistencamping, schoonheidssalon, huisartsenpraktijk en borstvoedingscentrum. Met die naam verwijzen zij naar hun bijdrage aan het welzijn van mensen. Beweging en verandering zijn bouwstenen van hun identiteit. Dat is mooi, verrassend en in het geheel

niet saai. Is 'alles stroomt' daarom zulk een intrigerende uitspraak? Of ligt de kracht ervan in de korte en heldere schets van de natuurlijke loop der dingen? Overigens laat niemand de stromende beweging zomaar haar gang gaan. De beweging van stromen en veranderen moge natuurlijk zijn, ze ondervindt tegenstand en behoeft een verklaring. Waarom anders zouden menswetenschappers en theologen in deze aflevering van *Handelingen* hun scherpe analyses richten op verandering in godsdienstige uitingen zoals kerkgang, ritueel en verkondiging?

Met Heraclitus staan ze in de stroom van ontwikkeling en signaleren daarin vertragingen en versnellingen. Intussen zoeken zij een verklaring voor die verandering. Waar kan dat beter dan bij haar tegendeel? Onze wetenschappers doen dat (hoe zou het ook anders kunnen in de context van kerk en religie) tegen de achtergrond van bestendigheid. Verandering en bestendigheid staan tegenover elkaar. Als tegendelen zijn ze belangrijke elementen voor de dynamiek van het leven. Ze doen meer dan elkaar bestrijden. Ze schurken tegen elkaar aan. Hoe tegengesteld ze ook zijn, ze zijn complementair.

Het is als met de massagepraktijk die de naam *panta rhei* draagt. Een blik op Google verraadt al gauw dat een zusterpraktijk het tegendeel van 'alles stroomt' als naam heeft gekozen, *stabilitas*. Soepel en stabiel. De ene praktijk dient het lichaam in het perspectief van beweging, de andere in het perspectief van bestendigheid. Zonder elkaar zijn de twee perspectieven invalide, en niet alleen in de behandeling van het menselijk lichaam. Kijk maar naar de traditie van kunst, kerk en politiek. Stroming en stremming. Avontuur en veiligheid. Progressief en conservatief. Overal concurreert de wens tot verandering met de hang naar bestendigheid. Mensen groeperen zich rond een van de polen en voortdurend bestrijden ze elkaars gelijk. Ze zijn er, stroming én stagnatie. Zonder het vermoeden van de masserende kracht van deze tegenstellingen, blijven wij onwetend over de dynamiek van links en rechts, progressief en conservatief. Ze dienen het leven als een massagepraktijk die soepel maakt en stabiel.

Geloven zonder God of religieus zolang de lofzang duurt?

Liturgie bij de Preek van de Leek

‘In de Preek van de Leek zijn gelegenhedenvoorgangers verantwoordelijk voor een hele dienst, dus inclusief liturgie. De opzet van het project is immers om te onderzoeken wat het oplevert als relatieve buitenstaanders zich verhouden tot de Bijbel en tot de protestantse traditie. Tot die traditie rekenen we ook het *format* van een eredienst: de liturgie. De vraag wat er gebeurt wanneer je deze mensen een orde van dienst laat verzorgen, hoort bij het experiment. Het is extra spannend dat lang niet alle deelnemers aan de Preek van de Leek kerkelijk betrokken zijn.’

Sinds 2005 ben ik betrokken bij het Amsterdamse experiment de Preek van de Leek, een jaarlijkse serie van vijf bijzondere vespers waarin bevlogen bekende Nederlanders de kansel beklimmen (zie ook www.preekvandeLeek.nl). Initiatiefnemer van het project is Abeltje Hoogenkamp, met wie ik getrouwd ben. Zij vond dat columnisten, cabaretiers, schrijvers, journalisten, kunstenaars

en wetenschappers de dominees zijn van deze tijd. Deze mensen maken opinie, ontmaskeren, houden de boel bij elkaar en zeggen hoe het zit. Kortom, ze preken.

Over het algemeen kunnen ze dat prima zonder kerk en zonder Bijbel, maar hoe zou het zijn als deze dappere en getalenteerde mensen zich zouden buigen over de Schrift en over de protestantse traditie? Wat zou dat opbrengen? In de Preek van de Leek wordt een antwoord gezocht op die vraag. In november

< Eddy Seesing, ‘Religie nu’

>



2008 vond de eerste serie plaats. Presentator Arie Boomsma, schrijfster Naema Tahir, zanger Jeroen Zijlstra, bestuurder Doekle Terpstra en columnist Bas Heijne verzorgden een dienst. Ze kwamen met geweldige, verrassende, vernieuwende en bij vlagen ook tenenkrommende preken en liturgieën. Mensen die nooit een kerk van binnen zien stroomden toe. Het smaakte naar meer.

Geen affiniteit met het geloof

Inmiddels werken we aan de vijfde editie. Twintig dappere dominees van deze tijd voerden al het woord. Bij elkaar bezochten bijna tienduizend mensen de diensten. De rij voor de Amsterdamse Singelkerk staat soms tot op de Bloemenmarkt. Geen ander kerkelijk vernieuwingsproject kreeg zoveel aandacht op televisie, radio, in kranten en tijdschriften. ‘De Preek van de Leek blaast de kerk nieuw leven in’, kopte tijdschrift *Volzin* op 2 maart 2012. In twintig steden verspreid over het hele land werd het initiatief met plaatselijke bekendheden als voorganger-voor-één-dag inmiddels overgenomen.

Er was tot nu toe meer journalistieke dan wetenschappelijke belangstelling voor het experiment. Als er geschreven werd, ging het vaak over de leken of over de preken. Dat ligt vanwege de titel van het project ook erg voor de hand. Die suggereert zelfs dat het alleen om een overweging zou gaan. Dat klopt niet. In de Preek van de Leek zijn de gelegenheidsvoorgangers verantwoordelijk voor een hele dienst, dus inclusief liturgie. De opzet

van het project is immers om te onderzoeken wat het oplevert als relatieve buitenstaanders zich verhouden tot de Bijbel en tot de protestantse traditie. Tot die traditie rekenen we ook het *format* van een eredienst: de liturgie. De vraag wat er gebeurt wanneer je deze mensen een orde van dienst laat verzorgen, hoort bij het experiment.

Het is extra spannend dat lang niet alle deelnemers aan de Preek van de Leek kerkelijk betrokken zijn. Ze worden niet geselecteerd op affiniteit met het geloof, maar op een aantoonbare drive om zich met lef in het publieke debat te mengen; op neiging tot prekerigheid om het zo te zeggen. Sommigen

van de leken zijn atheïst. Anderen zijn moslim of noemen zichzelf aarzelende gelovige. Het

is niet vanzelfsprekend dat zij willen voorgaan in een gebed of een zegen willen uitspreken. Omdat het ook niet de bedoeling is dat de Preek van de Leek een toneelstukje wordt, betekent dat dat er gezocht wordt naar geloofwaardige en integere manieren om vorm te geven aan wat van oudsher in een protestantse kerkdienst gebeurt. Soms neemt een gedicht de plaats in van een gebed, soms klinkt een populair lied in plaats van een psalm. Het bracht weekblad *Vrij Nederland* ertoe om te spreken van ‘Geloven zonder God’ (22 december 2011). Of het project daadwerkelijk buiten God om gaat, valt te bezien.

Tien bijbelteksten

Wie meedoet aan de Preek van de Leek beklimt de kansel niet onvoorbereid. Er is een team

van theologen betrokken bij het project en iedere leek krijgt een begeleider toegewezen. In de regel bestaat het begeleidingstraject uit drie ontmoetingen. In het eerste gesprek gaat het over het leven en werk van de betrokken leek. Wat is haar religieuze achtergrond? Waar maakt hij zich druk over? Wat staat er volgens haar op het spel in onze tijd? Wat zijn haar inspiratiebronnen? Meestal draait het in zo’n gesprek om twee of drie grote thema’s, denk aan mensenrechten, emancipatie, duurzaamheid of leiderschap.

De theologische begeleider selecteert op basis van die thema’s tien bijbelverhalen, die mogelijk raken aan de interessegebieden van de leek. Het gaat om voorlopige en associatieve verbanden. Aan de leek wordt gevraagd om op gevoel één van die tien verhalen te kiezen als basis voor de dienst. De bedoeling hiervan is de leek ter wille te zijn. Je hoeft niet de hele Bijbel door te bladeren op zoek naar een verhaal, maar je kunt uit een beperkte lijst kiezen. Deze procedure zorgt er ook voor dat een leek niet direct grijpt naar zijn favoriete bijbeltekst waar hij altijd al een preek over had willen houden. Het risico daarbij is namelijk dat die preek in gedachten al lang en breed geschreven is. Wij zijn benieuwd naar de uitkomst van de confrontatie van de leek met een bijbeltekst. Wat haalt hij er uit? Wat valt haar op? Wat heeft hij te zeggen op grond van deze tekst? De persoonlijke voorkeur van de theologisch begeleider speelt natuurlijk mee bij de selectie van teksten. Zo sla ik zelf wrede en onbegrijpelijke verhalen over en kies ik vaker voor verhalende teksten dan voor passages uit de Brieven.

Vóór de tweede ontmoeting moet er een

bijbelgedeelte gekozen zijn, want het tweede gesprek is gewijd aan de exegese. Het gekozen verhaal wordt zorgvuldig gelezen. Er is ruimte voor verwijzingen, voor vragen, voor associaties en voor theologische uitleg. Waar wil dit verhaal naar toe en waar raakt dit aan onze wereld? In dit gesprek ontstaat een voorlopige preekschets.

Bij het derde gesprek staat de orde van dienst centraal. Wat gebeurt er tijdens een kerkdienst? Hoe is zo’n dienst opgebouwd en hoe wil jij dat straks in jouw dienst doen? Wat moet er gezongen worden? Wat gaan we doen met de gebeden en waarvoor gaan we collecteren?

Liturgie als format

Ik heb al een paar keer genoemd dat het ons te doen is om de confrontatie van een leek met de protestantse traditie. Dat we ons beperken tot deze stroming heeft te maken met de achtergrond van de organisatoren. We werken met een gevarieerd team van theologen van doopsgezinde, remonstrantse en hervormd/gereformeerde huize en dat is uitdagend genoeg. Ik heb het niet onderzocht, maar ik kan me voorstellen dat het concept binnen andere kerkelijke stromingen ook ingewikkeld zou kunnen liggen. Waar het protestantisme strikt genomen geen geestelijkheid kent, maar het priesterschap aller gelovigen, is dat elders natuurlijk anders. Hoe het ook zij, wij gaan uit van een protestantse eredienst, waarbij ik me er van bewust ben dat *de* protestantse traditie niet bestaat. In de Preek van de Leek wordt wel een orde van dienst gehanteerd die veel protestanten in grote lijnen zullen herkennen.

Onder een dienst versta ik in dit verband een ontmoeting waarin de confrontatie tussen ►

de bijbeltekst en de voorganger zodanig wordt hernomen, dat de kerkgangers daarvan in meerdere opzichten deelgenoot worden en waarvan de preek het centrale onderdeel is. De omlijsting daarvan – de liturgie – laat zich beschrijven als ‘gangbare gebruiken en rituelen’, zoals een theatervoorstelling, lezing of politiek debat ook rituelen kent (doek gaat op, directeur kondigt spreker aan, overhandiging bosje bloemen en applaus). In een kerkdienst speelt die omlijsting kwantitatief en kwalitatief een grotere rol. Het zet de toon van de bijeenkomst en beoogt ertoe bij te dragen dat de kerkgangers niet slechts publiek, maar deelnemers van de dienst worden. Muziek speelt daarin een belangrijke rol. Het is de vooronderstelling van het project dat de opbouw van een kerkdienst een eeuwenoud en beproefd recept is en dat, als het goed is, hart en geest en ziel aan bod kunnen komen. In de Preek van de Leek onderzoeken we of dit format ook werkt voor ‘de dominees van deze tijd’. We experimenteren daarbij met de concrete invulling van de verschillende rubrieken, waarbij de vraag steeds is wat de voorganger voor zijn of haar rekening wil nemen en welke creatieve vormgeving mogelijk is.

Orde van dienst in vijftien stappen

Wij hebben een *hand-out* ontwikkeld waarin die orde van dienst wordt toegelicht en gepresenteerd als *format*. Hieronder presenteer ik de tekst van die *hand-out* en in het vervolg van het artikel geef ik bij de verschillende onderdelen voorbeelden uit de praktijk van vier jaar de Preek van de Leek.

Voor aanvang

De kerk is een half uur tevoren open voor de kerkgangers. Er wordt een ‘orde van dienst’ – een spoorboekje van de dienst – uitgereikt en er wordt muziek gemaakt. Voor de voorganger begint de dienst in de kerkenraadskamer, waar koffie is en tijd om de laatste dingen door te nemen. De organisatie is daar ook. De begeleider van de gastvoorganger vraagt in een gebed om een zegen voor de bijeenkomst.

Welkom en hand

Bij het begin van de dienst lopen voorganger en organisatie in een rij de kerk binnen en nemen plaats in de ‘kerkenraadsbank’, die vastzit aan de preekstoel. Iemand van de organisatie heet iedereen welkom vanachter het kathedr en geeft de predikant dan een hand.

Psalm

Kerkdiensten beginnen bijna altijd met muziek – het liefst iets wat meegezongen kan worden door de gemeente. Dat kan uit de kerkelijke traditie komen (een psalm of een lied), maar het kan ook iets heel anders zijn. Doel is om de hoorders bij het gebeuren te betrekken. Zelf zingen (zeker als je gaat staan) is iets anders dan naar iemand luisteren. Het thema van het lied is simpel gezegd: we zijn blij dat we er zijn en we verheugen ons op wat komt.

Bemoediging en groet

Bemoediging en groet vormen de eerste woorden van de predikant. De bemoediging is traditioneel een ultrakorte samenvatting van het geloof van de gemeente/waar je het allemaal vandaan haalt. De groet kan met

traditionele of eigentijdse woorden. ‘Genade zij u en vrede’ / ‘Salaam alaikum’ of: ‘Allemaal van harte welkom’. In de Preek van de Leek wordt dit moment vaak aangewend om een kort persoonlijk statement af te leggen. In de trant van: ‘ik sta hier wat onwennig want ik kom uit een andere traditie, maar dit en dat hoop ik van deze bijeenkomst’.

Kyrië

Kyrië betekent ‘heer’ en het verwijst naar de uitroep *kyrië eleison*: ‘heer, ontferm u’. Nog aan het begin van de dienst is dit het moment waarop wordt uitgesproken wat niet goed is in de wereld, in de gemeenschap en in onszelf. Dat kan heel actueel zijn, het kan te maken hebben met het thema van de dienst, of met iets dat je op het spoor bent. Vaak wordt een drieslag gevolgd waarbij je van groot en algemeen (‘we denken aan alle slachtoffers bij de aanslag in ...’) tot dichterbij (‘ook in onze stad bestaat haat en nijd, namelijk ...’) tot persoonlijk gaat (‘ook wijzelf ...’). In een *kyrië* worden geen oplossingen aangedragen, maar dingen benoemd. Alles wat er mis is wordt samengevat en ‘opgedragen’. Dat laatste kan op verschillende manieren: gesproken, gezongen of uitgebeeld.

Gloria

De overgang van *kyrië* naar *gloria* is een wonderlijke overgang in een kerkdienst. Het is een ‘en toch!’ Van ‘dit is er allemaal mis’ naar ‘hoera!’. Het liefst in een liedje of iets ander vrolijks. ‘Lang zal ie leven in de gloria, hieperdepiep hoera’ is letterlijk een algemeen bekend glorialied. Het kan gezongen worden door iedereen of er kan naar geluisterd worden.

Het refereert aan het geloof of de hoop dat de ellende niet het laatste woord heeft – en het lijkt op de diepe zucht na een huilbui of wanneer je een verhaal verteld hebt dat je hoog zat.

Lezing

De bijbeltekst wordt voorgelezen. Dat kan de predikant doen, maar het kan ook door iemand anders gedaan worden.

Muziek of lied

Dit kan bij wijze van kort intermezzo zijn, het kan ook een lied zijn dat het thema van de lezing of het verhaal nog eens herhaalt.

Preek

De preek wordt gehouden vanaf de kansel en duurt 15 tot 20 minuten. De preektekst wordt niet afgedrukt in de orde van dienst. Een preek lijkt op een lezing, maar is toch niet helemaal hetzelfde.

Muziek

Na de preek past meditatieve muziek. Dat kan klassiek zijn, populair, of gezongen door de gemeente. Het is niet te lang, maar biedt de gelegenheid om nog eens op het gezegde te kauwen. Muziek in de kerk is geen miniconcertje, het is dienstbaar aan wat er gezegd is.

Dankbede

De dankbede is het omgekeerde van het *kyrië*gebed. Er is niet alleen veel mis, er is ook veel goed. In het dankgebed wordt het goede, dat waar je blij mee bent opgespoord en benoemd. Zoiets is ook een oefening: sta ook ➤

maar eens stil bij wat er allemaal is. De thema's kunnen opnieuw ontleend zijn aan concrete gebeurtenissen in de week; aan de thema's van de dienst; aan het persoonlijke leven van de voorganger. In een traditionele kerkdienst wordt de dank geadresseerd, wordt God bedankt. Dat is in de Preek van de Leek niet nodig. Wie de gever is, kan impliciet blijven.

Voorbede

In de voorbede wordt gevraagd om concrete actie van Hogerhand of er worden menselijke problemen onder de aandacht van de hemel gebracht. In kerken gebeurt dat vaak heel expliciet: 'Heer, wilt u meneer X. bijstaan die morgen geopereerd wordt en wilt u de artsen leiden et cetera.' Zo'n invulling kan botsen met een seculier wereldbeeld en we vragen niet dat te ontkennen. De kracht van de voorbede is het hart onder de riem voor mensen die dat kunnen gebruiken en de erkenning dat niet alle problemen door ons kunnen worden opgelost. Die elementen kunnen meegenomen worden (specifieke mensen noemen en het verlangen dat daar iets in gebeurt zonder onszelf daar als actor/oplosser aan te verbinden).

Collecte

In een kerkdienst wordt gecollecteerd voor een goed doel. In dit geval door de predikant te bedenken en eventueel toe te lichten. Tijdens de collecte is er muziek en er mag gepraat worden.

Slotlied

Zelf zingen, liefst staand, is het besluit van een kerkdienst. Het lied kan opnieuw uit kerkelijke of uit seculiere bron komen (of een mengeling

daarvan zijn). In het ideale geval komen in het lied wat thema's uit de dienst terug.

Wegzending en zegen

'Het ga jullie goed en kom veilig thuis!', is een alledaagse zegenspreuk. 'Moge het u aan niets ontbreken'. Na de zegen geeft de predikant een hand aan de ouderling van dienst en loopt achter hem aan de kerkzaal uit. Het is gebruikelijk dat de kerkgangers de voorganger de hand schudden en bedanken/iets terug zeggen. Ondertussen zijn er drankjes en kunnen mensen elkaar ontmoeten.

Reflecties en ervaringen

Sinds schrijfster Naema Tahir de vraag stelde: 'Wat draag je tijdens een kerkdienst?', hebben we aan 'voor aanvang' nog een zin toegevoegd: draag kleding die je ook zou kiezen voor een lezing of een debat. Interessant: ik herken de vraag naar kleding als een liturgische vraag, maar ik realiseer me dat ik geen enkele theologische reden zou kunnen bedenken waarom een avondjurk of een korte broek minder geschikt is om in voor te gaan, behalve dat wij dat nu eenmaal niet doen. Gepaste burgerkledij – af te lezen aan wat bij culturele bijeenkomsten gedragen wordt – is kennelijk ons referentiepunt.

Het consistoriegebed is bij de Preek van de Leek het begin van een dienst. De predikant/begeleider neemt de rol van 'ouderling van dienst' op zich en vraagt in een gebed om een zegen over de bijeenkomst. We werken met een divers samengesteld team en de invulling van dit onderdeel verschilt van dienst tot dienst. Het consistoriegebed is een bijzonder en breekbaar

moment. Het moment wordt vrijwel altijd gewaardeerd door de leek en het is een mooi moment om iets van de eigen spiritualiteit voor te leven. Predikant en *Trouw*-redacteur Lodewijk Dros kiest graag voor een liedtekst van Huub van der Lubbe van De Dijk ('Laat het vanavond gebeuren. Laat het vanavond zo zijn'), die zowel seculier als religieus opgevat kan worden. Maar het komt ook voor dat het consistoriegebed een volkomen kerkelijke klank heeft. Er is wel eens gekozen voor een gebed uit het Dienstboek of voor een spontaan gebed.

Kerkelijke muziek

Wie kerkelijk meelevend is, realiseert zich nauwelijks hoe drempelverhogend kerkelijke muziek kan zijn. Bas Heijne was de eerste leek die kerkelijke liederen categorisch afwees. 'Je kan wel mooi praten over mensen erbij betrekken, maar als zo'n orgel begint sta ik al buiten.' De keuze van de muziek is altijd een belangrijk gespreksthema. Leken die een christelijke opvoeding gehad hebben, kennen meestal wel liederen uit het kerkelijk repertoire. Eberhard van der Laan, de burgemeester van Amsterdam, liet 'Vaste rots van mijn behoud' zingen. Hij noemde dat het lied van zijn vader. Bestuurder Alexander Rinnooy Kan koos voor liederen van Huub Oosterhuis: 'Dat is nog uit mijn studententijd.' Maar bij mensen zonder kerkelijke achtergrond ligt het lastiger. Kerkelijke liederen roepen soms meer vervreemding op dan ingewikkelde bijbelpassages of theologische leerstukken. Muziek zet de toon. Een goed compromis vonden we in gospelmuziek. Het gaat er tekstueel soms stevig aan toe, maar omdat het

in het Engels is en ook bekend is uit een andere context werkt een lied als 'Amazing grace' veel minder vervreemdend.

In welke traditie sta je?

Dat het in 'bemoediging en groet' zou gaan om de vraag in welke traditie je staat, is een vrije interpretatie onzerzijds. Of dat de hele lading dekt, weet ik niet. Het is wel de vraag die bij aanvang van een dienst beantwoord moet worden. Leken hebben behoefte aan enige zelfverklaring: wat sta ik hier te doen en waarom ga ik dat doen, en bezoekers zitten ook op het puntje van hun stoel. Het maakt natuurlijk uit dat het hier om bekende mensen gaat. Van hen wil je graag dingen weten. Het maakt ook nogal uit dat deze leken eenmalig voorgaan. Je kunt moeilijk iedere week gaan vertellen wat je achtergrond is. Een persoonlijke positionering biedt wel raakvlakken en identificatiemogelijkheden.

Bidden

Het *kyrië* is het eerste gebedsmoment in de dienst: je zou verwachten dat hier de wegen scheiden, maar dat is eigenlijk niet het geval. Het *kyrië*gebed wordt goed begrepen. Het komt misschien door onze voorselectie: wij nodigen mensen uit die opvallen door hun persoonlijke moed en drive om zich in het publieke debat te mengen. Dit zijn mensen die ergens iets van vinden, die zich opwinden, die problemen benoemen. In sommige gevallen zijn het zonder meer eigentijdse profeten. Een *kyrië*gebed past goed bij zulke mensen. Het 'opdragen' gebeurt soms impliciet, gewoon door een vorm van geladen spreken, maar het komt ook regelmatig ➤

voor dat voor de uitroep *kyrië eleison* gekozen wordt. Verrassend genoeg levert het *gloria* vaak wel een probleem op. Alweer muziek? Opnieuw: muziek ligt gevoelig, zeker heilige muziek. ‘Halleluja’ of ‘Gloria’ klinkt al snel extreem gelovig. Soms werd in de Preek van de Leek gekozen voor een gospellied, één keer voor ‘Gloria in excelsis deo’. Met het eerste loop je het risico dat kerkgangers toeschouwers worden bij een uitbundig lied, bij het tweede dat het wat melig kan klinken. Waar het kyriëgebed aansluit bij een gedeeld levensgevoel (er is veel mis), geldt dat niet voor het *gloria*. Wat is dan nu opeens de reden voor zoveel vrolijkheid? Deze vreugde refereert aan een geloof dat niet iedereen deelt. De vrolijkheid moet dan uit het lied zelf komen – en dat is inderdaad een beetje veel gevraagd aan zo’n lied.

Schriftlezing en preek

We dringen er niet bijzonder op aan, maar veel leken maken bij dit onderdeel gebruik van de mogelijkheid om iemand anders bij de dienst te betrekken. Vaak gaat het dan om persoonlijke kennissen – of om andere bekende mensen. Zo nodigde Tweede Kamerlid Jeroen Dijsselbloem zijn fractiegenoot John Leerdam uit. De begeleider bepaalt welke vertaling er wordt gelezen. In het begin hebben we nog wel eens geëxperimenteerd met het voorleggen van verschillende opties, maar daar deden we de leken geen plezier mee. Criteria zijn aansluiting van de vertaling bij de belangrijkste onderdelen van de preek en verstaanbaarheid. In dit artikel beperk ik me tot liturgische opmerkingen en ga ik niet in op de inhoud van de preken. Wie dat wil kan ze nalezen op de website van het project (www.preekvandeLeek.nl).

Nog een terzijde over het gebruik van de preekstoel. De Singelkerk heeft een indrukwekkend kathedraal en daarachter een klassieke preekstoel. Voor de zichtbaarheid van de voorganger, zeker vanaf de balkons, is het gebruik van een preekstoel aan te bevelen, maar sommige leken verliezen daarboven iets van hun spontaniteit of ervaren de preekstoel als een heilige plek, waar ze liever niet gaan staan.

Danken

Er zijn niet veel momenten in het gewone leven waarop dankbaarheid uitgedrukt wordt – en zeker niet als het gaat om gewone dingen, zaken die ons zomaar toevallen. In de Preek van de Leek is het dankgebed vaak een uniek moment. Politicus Jeroen Dijsselbloem benoemde waar hij dankbaar voor was, dingen die goed gaan. Een aanwezige politiek verslaggever verzuchtte: ‘Zoiets heb ik nog nooit van een politicus gehoord.’ Cabaretier Paulien Cornelisse verzorgde een bijzondere voorbede. In de inleiding op het gebed zei ze: ‘Ik doe dit eigenlijk nooit, maar wat ik wel vaak doe is aan iemand denken – en dat zeg ik dan ook: ik zal aan je denken. Ik verbeeld me dat deze dingen eigenlijk heel dicht tegen elkaar aanliggen. Laten wij dus bidden of denken aan ...’, waarna een indrukwekkende lijst volgde.

Het goede doel

De leken kiezen zelf waarvoor gecollecteerd wordt. Bijna altijd hebben de leken een persoonlijke verbinding met het collectiedoel – meestal is er ook een link met het onderwerp van de dienst. Zo wilde Arie Boomsma dat er gecollecteerd werd voor een Marokkaans

buurtproject in Bos en Lommer. Hij had de betrokken vrijwilligers uitgenodigd voor zijn dienst. Leken ervaren de mogelijkheid om het doel te bepalen als een bijzondere verantwoordelijkheid. Ze denken er goed over na en ervaren het als iets ‘wat ze terugkrijgen voor hun inspanningen’. De betrokkenheid onder kerkgangers bij het goede doel wordt er ook door vergroot.

Slotlied en zegen

De Ierse reiszingen is een afsluitende spreuk waar vaak op teruggegrepen wordt. Zo aan het einde van de dienst is het kennelijk passend om nog wat geladen woorden te spreken, maar er wordt ook wel eens gekozen voor een seculiere variant. Als slotlied zongen we in de dienst van Naema Tahir ‘Morning has broken’. Oorspronkelijk een kerklied werd het bekend door Cat Stevens. Eberhard van der Laan liet ‘D’Internationale’ zingen en cabaretier Erik van Muiswinkel koos voor het Beatles-lied ‘Let it be’. In deze gevallen werd er met groot enthousiasme meegezongen, maar kregen de liederen bovendien als vanzelf een ‘gelovige’ lading. Wat blijkt: het gaat eigenlijk niet zozeer om het oorspronkelijke karakter van een tekst of van een lied. De setting van een kerkdienst, het moment in de dienst, zorgt ervoor dat teksten of liederen die volkomen seculier kunnen zijn, opgeheven worden en dienstbaar blijken te zijn aan de verkondiging. Dat lijkt me een mooie definitie van liturgie.

De lofzang gaat door

Direct na de zegen wordt er wijn en sap de kerk binnengebracht. Abeltje Hoogenkamp noemde dat in een interview ‘onze variant op het avondmaal’. Dat is niet helemaal onzinnig. Toen het project net begonnen was, serveerden we na afloop van de dienst koffie en thee. Helemaal gemodelleerd naar de ochtenddienst. RTL 4-nieuwslezeres Suzanne Bosman vond dat raar. Waarom geen wijn, daar is het toch een normaal tijdstip voor? We hebben haar suggestie overgenomen en zijn daar blij mee. We willen graag dat mensen blijven om na te praten en elkaar te ontmoeten en door in de kerkzaal drankjes uit te delen, maak je dat aantrekkelijk. Zwaarder aangezet: de Preek van de Leek gaat over het relativeren van grenzen tussen binnen- en buitenkerkelijk, tussen eredienst en het gewone leven.

Ooit begonnen we vanuit dit uitgangspunt: wie zijn wij om het onderscheid tussen gelovig en ongelovig te bepalen? Zullen we dat niet gewoon aan Boven overlaten? Of zoals we het in onze opleiding meekregen: je hoeft niet gelovig te zijn om de Bijbel te lezen en uit te leggen – al kunnen we natuurlijk niet garanderen dat je het niet zult worden. Is het met liturgie niet net zo? Wie zijn wij om aan te geven waar dat begint en eindigt ...

Ranfar Kouwijzer is studentenpredikant in Amsterdam en mede-initiatiefnemer van de Preek van de Leek. ranfar@live.nl

Met het evangelie de straat op

Reflectie op The Passion

Kun je het bijbelse verhaal van Pasen wel zo modern vertalen? Dat was de hamvraag van velen bij The Passion. Vorig jaar werd dit spektakel uitgevoerd in Gouda, dit jaar in Rotterdam. Beide keren live uitgezonden op de televisie, bekeken door 1 tot 1,7 miljoen kijkers. Het meeste commentaar ging er over of de Bijbel wel op deze wijze voor het voetlicht gebracht moet worden. Alle reden om dus eens te kijken hoe die Bijbel bij The Passion dan ter sprake komt.

Pasen gaat over eieren, paashazen en meubelboulevards. Het is een cliché, maar, zoals de meeste clichés, waar. Althans, voor het grootste deel van de Nederlandse bevolking. Ruim tachtig procent van de jongeren weet niet dat Pasen het feest van de opstanding van Christus is. En evenmin hebben ze een idee van het verhaal van Jezus' leven en lijden dat daaraan vooraf is gegaan. En dat terwijl dit verhaal de kern is van het christelijk geloof.

Wanneer je dat als christelijke organisatie of kerk aan het hart gaat kun je allerlei manieren bedenken om het verhaal bij jongeren en anderen bekend te maken. De Evangelische Omroep, RKK, Protestantse Kerk in Nederland,

de Rooms-Katholieke Kerk en het Nederlands Bijbelgenootschap kozen voor The Passion om het verhaal te vertellen. Buiten de muren van de kerk, zonder kerkse taal of liederen en geen heren of dames in liturgische kledij. In plaats daarvan moderne muziek, op een groot podium in de stad, met bekende en soms niet eens gelovige artiesten die het paasverhaal vertolken.

Het idee

Het idee komt oorspronkelijk uit Groot-Brittannië, waar in 2006 The Passion met veel succes werd opgevoerd in Manchester. Voor Nederland werd het concept drastisch aangepast, maar de basis bleef gelijk. De

laatste dagen van Jezus' leven worden verteld, verbeeld en gezongen door bekende zangers en acteurs in hun gewone kleren. Alles is gesitueerd op herkenbare plekken in de stad, en op zo'n manier dat het zo veel mogelijk lijkt op het gewone leven. De liederen zijn bekende popsongs. De Goudse Passion werd op Nederland 3 uitgezonden, en dus pasten de artiesten en liederen die gekozen werden bij de kijker van die zender: meestal tussen de 15-35 jaar oud. De Rotterdamse versie werd op de veel bredere zender Nederland 1 uitgezonden. Dat maakte dat de artiesten en de liederen pasten bij een veel breder publiek: iedereen vanaf 6 jaar. Waar de Goudse versie vanwege het profiel van Nederland 3 juist geen André Hazes had, zong Judas dit jaar in Rotterdam 'Bloed, zweet en tranen' van deze Amsterdamse zanger.

Evangelieënharmonie

De Bijbel heeft vier evangeliën die elk op eigen wijze het verhaal van het leven, lijden, sterven en opstaan van Jezus vertellen. De makers van The Passion hebben, net als de vroegere makers van evangeliënharmonieën en hedendaagse kinderbijbelauteurs, hier een keuze uit gemaakt en verschillende evangeliën gecombineerd. Alle teksten die door Jezus en zijn vrienden worden gesproken, zijn op bijbelteksten gebaseerd (uit de nog te verschijnen *Bijbel in Gewone Taal* van het Nederlands Bijbelgenootschap). Het evangelie van Marcus is de leidraad geweest. Dit evangelie is ook afgedrukt in het programmaboekje dat alle aanwezigen op het plein in Rotterdam kregen. Op de website van The Passion staat het uitgebreidere Matteüs-

evangelie, dat ook gebruikt is. Maar in zowel het Marcus- als het Matteüs-evangelie zwijgen de gekruisigden die naast Jezus hangen. Zij spreken wel in het evangelie naar Lucas, en daarvandaan komt dan ook de tekst die de gevangenen in het busje (Gouda) en op de boot (Rotterdam) spraken: 'Zoudt u aan mij willen denken wanneer u koning van de hemel bent?' (Lucas 23:42).

Gecondenseerd

In de kerk hebben we heel wat diensten nodig om alle indrukwekkende bijbelgedeelten van de laatste dagen van Jezus met elkaar door te lezen en te vieren. The Passion heeft hier maar een ruim uur voor ter beschikking. Daarom is er voor gekozen alleen de grote lijn van het verhaal te vertellen. Er zijn scènes die helemaal niet aan bod komen, bijvoorbeeld het afslaan van het oor, de rechtsgang ten huize van Kajafas, het dobbelen om Jezus' kleren en de ontdekking van het lege graf. Stuk voor stuk elementen waar wat voor te zeggen zou zijn geweest om ze wel in The Passion op te nemen. En aan de andere kant is daar Maria die in The Passion een veel prominentere rol krijgt bij Jezus' laatste dagen dan in elk van de evangeliën. Ze is de moeder die haar liefde en zorg naar haar zoon Jezus uitspreekt door de liederen die ze zingt. Hiermee geven de makers van The Passion een interpretatie van Maria, welke verwijst naar Johannes 19:25, waar Maria bij het kruis staat. Maria is in The Passion ook een moeder die lijdt om haar zoon, en zo is er een verbinding met de profetie van Simeon in Lucas 2:34-35.

Maria is naast Jezus de belangrijkste persoon ►

*Zoek me in alles dan kom je me tegen
Fluister mijn naam,
en ik kom er aan.*



in de hervertelling in The Passion. Dat is anders dan in de evangeliën, waar in de lijdensgeschiedenis de discipelen een prominentere rol hebben. Uiteraard zijn deze vrienden van Jezus in The Passion ook aanwezig, maar op een andere manier. De figuren Judas en Petrus spelen hun eigen rol, maar altijd naast Jezus. Wat van alle drie getoond wordt is vooral de menselijke kant. Zeker Judas en Petrus worden neergezet als mensen met wie de kijkers zich makkelijk zouden kunnen identificeren. Charly Luske, die dit jaar de rol van Judas vertolkte, verwoordde dit treffend toen hij zei Judas te willen laten zien als een mens bij wie, net als bij ieder mens, de slechtere kant naar boven kan komen. Bij Petrus ligt het accent op zijn ‘grote mond – kleine hart’ en zijn volkse karakter, iemand die altijd wel een woordje klaar heeft. In de afgelopen Passion werd ook de andere kant van dit populaire gedrag getekend, door Frans Bauer in de rol van Petrus op een verlaten parkeerterrein te laten dwalen. Op deze manier was ook Petrus heel herkenbaar voor kijkers. Tegelijk is de andere kant van Petrus, die in de Bijbel grote aandacht krijgt, namelijk het belijden van Jezus door Petrus, niet duidelijk benoemd. Petrus had, als karakter waarmee de kijker zich makkelijker kan identificeren, de brug naar het erkennen van Jezus als Heer voor de kijker aan-nemelijker kunnen maken.

Taal van de muziek

De liederen dragen uiteindelijk The Passion. Uitgangspunt voor de keuze van de liederen zijn steeds de gevoelens van de hoofdpersonen (Judas, Petrus, Jezus, Pilatus, Maria) en de boodschap die hun handeling, aanwezigheid

of uitspraak op dat bepaalde moment in het verhaal heeft. Er is voor gekozen om bestaande liederen uit de populaire cultuur te gebruiken. Juist omdat die herkend worden. En door ze in de context van The Passion te plaatsen, kunnen ze een hele nieuwe lading krijgen. Ze zijn ook de trekker van The Passion: mensen komen voor een artiest of een bepaald liedje. Het idee van The Passion is dat als men dit liedje in de context van het evenement gehoord heeft, en later nog eens beluistert, men dan terugdenkt aan de context waarin het in The Passion klonk.

Een van de liederen in The Passion van dit jaar was ‘Wat is mijn hart’ van Marco Borsato. Dit zingen Judas (Charly Luske) en Jezus (Danny de Munk) direct nadat Judas Jezus met een kus heeft bekendgemaakt aan de arrestatiemacht.

*(Jezus:) Verraad mij niet, verlaat mij niet
En geef je niet over, maar vecht voor mij*

*(Judas:) Koud kan de nacht zijn, en de dag
zonder kleur*

(Jezus:) Leeg is mijn leven zonder jou

(Judas:) Dus neem niet af, wat je mij gaf

(Jezus:) Heb me lief, alsjeblieft, verlaat me niet

De pijn van Judas en Jezus is van hun gezichten te lezen als ze elkaar dit toezingen. Ze verliezen elkaar, en zijn beiden tot in het diepst van hun hart geraakt door de ander. Dit stralen Luske en De Munk in hun mimiek duidelijk uit, en het wordt onderstreept door de ijle begeleiding van de muziek. Maar klopt dit ook met het beeld dat we van Jezus en Judas uit de evangeliën krijgen? In geen van de evangeliën gaat Jezus

op het moment van verraad in de Hof van Getsemane op deze wijze met Judas in gesprek. Wel delen de evangeliën met elkaar een voorval waarin de discipelen in opstand komen tegen de gevangennemers en Jezus hen een halt toeroept. Zijn strijd moet niet met zwaarden gevoerd of belemmerd worden. Zijn strijd moet ten dode toe gestreden worden. De invulling van de dialoog tussen Judas en Jezus op dit moment in The Passion is een koppeling met Judas’ latere gevoelens over zijn daad, die hem bracht tot zijn eigen dood. Het gekozen lied van Borsato laat hem die pijn naar Jezus toe uitspreken, en richt dat wat Jezus in het evangelie tegen alle discipelen en niemand in het bijzonder zegt, nu naar de enkele persoon van Judas. Het verhaal wordt zo nog kleiner gemaakt en daardoor nog beter in te voelen voor de kijker. Want op de een of andere manier moet aan de kijker worden overgebracht hoeveel Jezus om mensen gaf. En dit lied is daar een vertaling van.

Het mooiste voorbeeld van hoe muziek de boodschap van het paasverhaal kan overbrengen is het slotlied van The Passion. In 2011 was dat ‘Geef mij je angst’ van Guus Meeuwis. In 2012 zong Danny de Munk vanaf de top van de Erasmusbrug ‘Afscheid nemen bestaat niet’ van Marco Borsato. Een fragment:

*Kom als de wind die je voelt en de regen
Volg wat je doet als het licht van de maan
Zoek me in alles dan kom je me tegen
Fluister mijn naam,
En ik kom eraan*

*Zie, wat onzichtbaar is
Wat je gelooft is waar*

*Open je ogen maar
En, dan zal ik bij je zijn
Alles wat jij moet doen
Is mij op m’n woord geloven*

Het lied vertelt niet letterlijk van de opstanding. Die is zo tegengesteld aan wat de wereld verwacht, dat ook Paulus daar al heel wat woorden voor nodig had om duidelijk te maken wat er nu eigenlijk gebeurd is (1 Korintiërs 2). The Passion kiest ervoor om niet te preken over wat er in de evangeliën gebeurt, maar om alleen op een nieuwe wijze te vertellen wat daar beschreven staat. Daarbij wordt een vertaalslag gemaakt naar het gevoelsniveau van de kijker. De opstanding wordt dus uiterst kort benoemd door de verteller op het podium en vervolgens wordt de betekenis van de opstanding op het gevoelsniveau bezongen met ‘Afscheid nemen bestaat niet’, over Jezus die je niet ziet, maar er wel is, en overal aanwezig is.

Kan het?

De vraag aan het begin van dit artikel, of het nu kan: zo’n vermodernisering van het paasverhaal, is nog niet beantwoord. Ik heb laten zien dat de makers van The Passion op een zorgvuldige manier met het paasverhaal zijn omgegaan en in de tekst- en liedkeuze geprobeerd hebben zo trouw mogelijk te zijn aan de bijbeltekst en aan de boodschap van de Bijbel. Dit is gedaan op een manier die veel weg heeft van de manier die Jezus zelf koos als hij mensen zijn boodschap vertelde. Hij koos een situatie die men kende (een priester op weg naar Jeruzalem, een buitenlander op een ezeltje met wie niemand wat te maken wil hebben) ►

en legde door die situatie uit waar het hem om ging. Hij deed dit vrijwel altijd op straat, en gebruikte de taal van zijn tijd.

Op geen enkele manier wil ik de makers van The Passion vergelijken met Jezus zelf. Maar ze zijn wel in zijn voetsporen getreden door een manier te zoeken om de boodschap van Jezus' verhaal op straat te brengen, in hedendaagse taal en in hedendaagse situaties. Daarbij proberen ze het bijzondere van het paasverhaal, en de eigenheid ervan te laten staan. The Passion is heel bewust geen spiegelverhaal, maar een eigentijdse hervertelling van dat eeuwenoude paasverhaal. De accenten die gelegd worden, zijn zo gekozen dat het verhaal herkenbaar wordt voor de hedendaagse kijker. Dit wordt gedaan door te kiezen voor een alledaagse encenering en door de emoties van de karakters uit te lichten, waardoor de kijker zich mogelijk op dat niveau kan identificeren. Het verhaal speelde zich in Jezus' tijd immers ook gewoon op straat, en in bekende situaties af. The Passion is een voor deze tijd passende hermeneutische vertaling van het paasverhaal, waarmee 1,7 miljoen mensen hebben kunnen ervaren dat dit verhaal nog zeker van en voor deze tijd is. <

*The Passion is te zien op
www.uitzendinggemist.nl en via
www.thepassion.nl.*

Marieke (dr. M.E.J.) den Braber is predikant en oudtestamentica. Vanuit de Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk was ze als projectleider betrokken bij The Passion Gouda en The Passion Rotterdam. meijdenbraber@gmail.com

Moderne liturgie, stadsmarketing of heiligschennis?

The Passion vanuit cultureel-antropologisch perspectief

‘Het is half negen op Witte Donderdag, drie dagen voor Pasen. Welkom in Rotterdam!’, zegt verteller Philip Freriks vanaf het podium tegen de ongeveer 15.000 mensen die zich verzameld hebben op het Willemsplein en de Erasmusbrug, en meer dan anderhalf miljoen mensen die kijken op Nederland 1 en via internet. ‘Vanavond is Rotterdam het decor van The Passion. Het verhaal van de laatste uren van het leven van Jezus Christus. Verteld in woorden, beelden en de bekendste Nederlandse popnummers.’

Met deze woorden begon op Witte Donderdag 2012 in Rotterdam (en met soortgelijke woorden in 2011 in Gouda) een spectaculair evenement: het lijdensverhaal van Jezus in een nieuwe, moderne vorm, uitgevoerd op het stadsplein. Bekende artiesten zongen Nederlandstalige hits, die waren ingebed in een nieuwe context – het frame van een bijbels verhaal. Dat een muzikale uitvoering van het eeuwenoude verhaal over

het lijden en sterven van Jezus zo veel mensen en zo veel media-aandacht trok, is uniek. Maar wat was dit nu eigenlijk voor *event*? Een alternatieve viering van Witte Donderdag? Een openluchtconcert? Een geslaagd voorbeeld van stadspromotie? In wat volgt zal ik laten zien dat The Passion in een lange traditie van passie-uitvoeringen staat. In deze hedendaagse *performance* werd het passieverhaal met nieuwe middelen geactualiseerd. Dat leverde >



diverse, meerduidige en soms conflicterende betekenissen op. The Passion is dus een complex en – gezien vanuit de perspectieven van *ritual studies*, *performance studies* en ethnomusicologie – een bijzonder interessant fenomeen.

Van kerk via concertzaal naar

stadsplein

De uitvoering van The Passion staat in een lange christelijke traditie; muzikale uitvoeringen van het lijdensverhaal zijn er zeker al sinds de vierde eeuw. De pelgrim Egeria meldt in haar reisverslag in het jaar 381 dat in de Goede Week in Jeruzalem de lezing van de Passie een belangrijke plaats heeft in de liturgie. Het geïntoneerd reciteren van de Passie ontwikkelde zich tot recitatief, waarbij er gaandeweg muzikale rollen ontstonden (van verteller, van Christus en het volk) die bekleed werden door verschillende personen. Met de komst van de meerstemmige muziek verschijnen er meerstemmige passiecomposities en later ontstaat het passie-oratorium: een groot koorwerk dat bestaat uit nieuw gecomponeerde recitatieven, ingevoegde koralen en aria's op niet-bijbelse teksten. Als muzikale vorm heeft de Passie zich dus voortdurend ontwikkeld.

Ook de betekenis van de passieperformance en het passieverhaal is in de loop der eeuwen veranderlijk en dus dynamisch gebleken: in de tijd van Egeria was de rituele praktijk bedoeld als *memoria* (herinnering) – om het lijden en sterven van Christus in herinnering te brengen – en men participeerde daarin met grote betrokkenheid. Dat accent verschoof

naar *contemplatio* (plechtige viering en verkondiging), vervolgens naar *compassio* (mee-lijden, wat gepaard ging met een meer dramatische muzikale vormgeving), en later – samenhangend met een toenemende religieuze vroomheid – meer *imitatio* of zelfs *identificatio* met het lijden van Christus, vanuit een verlangen de Passie te actualiseren en het tot een realiteit te maken. In de huidige laatmoderne netwerkcultuur blijkt de dynamiek van de betekenis van de Passie nog groter: de betekenissen die men toekent aan de Passie zijn zeer divers. Er is niet (langer) één eenduidige betekenis, maar een grote variëteit aan betekenissen. Ik kom op de variëteit van betekenissen van The Passion nog terug.

Dat de betekenissen van Passies in onze huidige tijd zo divers zijn, hangt voor een deel samen met het feit dat de uitvoeringen ervan regelmatig verplaatst worden van de kerk/liturgie naar het concertpodium of het stadsplein. Deze verplaatsing van de Passie wordt door tekstdichters, artistiek leiders, producenten en dirigenten aangegrepen om het lijdensverhaal op creatieve wijze te actualiseren. Zo wordt Bachs *Matteüs Passion* uitgevoerd in Nederlandse hertalingen, als *remix* of als 'meezingpassie'. Ook scheppen hedendaagse componisten eigen, nieuwe vormen van de Passie, waarin ze commentaar geven op het verhaal, er vraagtekens bij plaatsen, of slechts vaag verwijzen naar het verhaal van Jezus. Zij eigenen zich de Passie op actuele wijze toe en geven er hun eigen betekenis aan.

Andere redenen waardoor de Passie vandaag de dag zoveel verschillende betekenissen krijgt, zijn ontkerkelijking, de tanende invloed van



institutionele religie en individualisering. Een minderheid van de Nederlandse bevolking beschouwt zichzelf als christen en ruim driekwart van de jongeren – zo bleek rond de uitvoering van The Passion in Gouda in 2011 – is niet bekend met de kerkelijke betekenis van Pasen. Voor veel mensen is de christelijke traditie deel van onze cultuur, meer dan dat die traditie een religieuze betekenis voor hen heeft. Dat betekent dat evenementen zoals The Passion worden ervaren en geduid vanuit verschillende referentiekaders: de traditionele kerkelijke betekenis van de Passie is in onze tijd lang niet de enige (Klomp 2011). Er is geen sprake (meer) van een door de gehele gemeenschap gedeelde gelovige beaming van het passieverhaal. Het gemeenschappelijke ligt in de participatie aan het evenement; de betekenissen die worden toegekend variëren en hangen sterk samen met bijvoorbeeld iemands levensvisie, levensverhaal, sociale verbanden (zeker bij jongeren), al dan niet religieuze opvoeding, en ze worden meer individueel toegekend dan tot voor een aantal decennia geleden.

Nieuwe middelen

De gezongen Passie klinkt natuurlijk nog steeds in de liturgie van menige gemeente of parochie, op of rond Goede Vrijdag, maar het bij de tijd brengen van het muzikaal uitgevoerde lijdensverhaal vindt in de hedendaagse cultuur voornamelijk plaats buiten kerkmuren. De performances van The Passion in 2011 en 2012 zijn daar voorbeelden van. In die zin is The Passion onderdeel van een tendens. Een analyse van beide uitvoeringen laat zien dat het

passieverhaal hier op (tenminste) vier manieren bij de tijd werd gebracht.

De actualisering vond ten eerste vooral plaats door het gebruik van bekende covers, dat wil zeggen dat de popsongs die gezongen werden oorspronkelijk van andere artiesten zijn, met wie mensen de popsongs associëren. De bekendheid van die covers bepalen voor een groot deel het succes van The Passion; we mogen veronderstellen dat de impact van het evenement anders zou zijn geweest wanneer de producent nieuwe, speciaal voor deze gelegenheid geschreven nummers had gebruikt. De initiatiefnemers van The Passion hebben – zoals ook voortdurend gebeurt in film- en televisiesoundtracks en advertenties (Plasketes 2010) – de popsongs gebruikt als een marketinginstrument, om (jonge) mensen uit te nodigen zich te engageren met het bijbelse verhaal.

Een tweede manier van actualiseren was het ‘mediatiseren’ van het passieverhaal, waardoor deze uitvoering grotere impact had dan enige andere Passie in Nederland ooit (cf. Bakas & Buwalda 2006). Zo veel kijkers en luisteraars trok het passieverhaal in Nederland niet eerder. Door de inzet van oude media (interviews en advertenties in kranten, radio- en televisieprogramma’s, magazines) en nieuwe media (waaronder een eigen internetpagina en sociale media) is een immense hoeveelheid publiciteit gegenereerd voor dit grote evenement en hebben velen zich op een of andere manier geëngageerd met The Passion (bijvoorbeeld door een bericht te posten op Hyves, Twitter of Facebook, of door de omroepen hun eigen foto’s van The Passion toe te sturen, die vervolgens op www.thepassion.nl

thepassion.nl werden geplaatst). Onderdeel van de mediacampagne was ook het gefaseerd bekendmaken van hoofdrolspelers: in de weken voorafgaand aan de performance maakten de omroepen telkens een nieuwe hoofdrolspeler bekend, waardoor met regelmaat pers aandacht gecreëerd werd en een spanning werd opgebouwd met de performance van The Passion als ultieme climax.

Een derde manier van actualiseren van het passieverhaal was het leggen van een nauwe verbinding tussen deze Passie en de populaire cultuur, onder andere door bekende artiesten en andere publieke figuren (hoofd)rollen toe te bedelen. In 2012 bijvoorbeeld werd de rol van Petrus vertolkt door Frans Bauer, speelde oud-Feijenoorder John de Wolf de rol van Barabbas, voerde oud-woordvoerder van het politiekorps Amsterdam-Amstelland Klaas Wilting als ME’er Jezus na zijn veroordeling weg. In 2011 had Erik Dijkstra, bekend als ‘Jakhals Erik’ uit het zeer populaire tv-programma ‘De Wereld Draait Door’, de rol van verteller. Dat juist deze mensen zich inlaten met de vertolking van een bijbels verhaal, in een tijd waarin het christelijk geloof niet per se ‘trending’ is, legitimeert voor sommige niet-christenen de participatie aan een dergelijk evenement. Deze verbinding met de populaire cultuur gaf heel verschillende mensen aanleiding om zich met The Passion te verbinden.

Een vierde manier waarop de Passie geactualiseerd werd, was tot slot de toegankelijkheid van The Passion: dit mega-evenement was zowel in Gouda als Rotterdam uitermate laagdrempelig, doordat de performance plaatsvond in de publieke ruimte



en – dat hangt samen met de eerder genoemde mediatisering van deze Passie – via televisie en internet te volgen was. Dit gaf niet alleen vele doelbewuste bezoekers en tv-kijkers toegang tot het evenement, maar maakte dat ook ‘zappers’ en passanten op het marktplein van Gouda en het Willemsplein en de Erasmusbrug van Rotterdam korte of langere tijd konden ‘blijven’ ▷

hangen' bij het evenement. Het bijwonen van deze passie-uitvoering was bovendien gratis, wat de aantrekkingskracht van het evenement voor sommigen ongetwijfeld vergrootte.

Vond de actualisering van het passieverhaal in het Westen tot nu toe vooral plaats in (wat genoemd wordt) de klassieke muziek, met de uitvoeringen van The Passion hebben hedendaagse klassieke Passies een stevige pendant gekregen in de populaire cultuur. Daarmee vindt de actualisering van deze muzikale vorm dus niet langer voornamelijk in de concertzaal plaats, maar nu ook op de pleinen van de stad.

Betekenis en toe-eigening

In de huidige laatmoderne netwerkcultuur is de betekenis van het passieverhaal allerm minst eenduidig – ik noemde hierboven al wat factoren die daarin een rol spelen – zeker wanneer de Passie, zoals hier, niet in de kerk of de liturgie, maar in de publieke ruimte wordt uitgevoerd. The Passion was voor de participanten op het plein (publiek, musici en artiesten) een multi-zintuigelijke ervaring; een evenement dat bestond uit een muzikale performance van popsongs binnen het frame van het bijbelse verhaal, dat vorm kreeg door de bekende artiesten die hun rol speelden, de musici, de beelden, het stadsplein, de processie met het kruis. Dat maakte The Passion tot een complex evenement, dat verschillend gewaardeerd werd en waaraan diverse – naast elkaar bestaande, maar soms ook tegenstrijdige – betekenissen werden toegekend. De participanten, maar ook andere betrokkenen (de organisatoren, passanten, winkeliers en de

gemeente Gouda en Rotterdam), eigenden zich dit evenement op verschillende wijzen toe.

Ik wil iets van de sfeer en de diversiteit aan toegekende betekenissen laten zien. Wat ik hieronder weergeef is een tussentijdse selectie van empirisch materiaal dat ik rond de beide uitvoeringen verzameld heb. Dat materiaal bestaat uit participerende observatie tijdens de evenementen in Gouda en Rotterdam, informele gesprekken met aanwezigen op respectievelijk het marktplein van Gouda en het Willemsplein in Rotterdam, en semigestructureerde interviews met onder andere organisatoren en performers. Het materiaal is met behulp van open codering geanalyseerd. (Conclusies zijn dus getrokken op basis van een omvangrijker corpus aan materiaal dan hier gepresenteerd. Cf. ook Klomp & Hoondert 2012 voor een uitvoeriger weergave en analyse van de toe-eigening van The Passion, gebaseerd op fysieke, rituele en muzikale aspecten van de performance).

In Rotterdam stond ik met een collega op het Willemsplein, aan de kant van een met publiek volgepakte Erasmusbrug; op het plein stond het achter ons zo'n vijftien rijen dik. Links naast ons een vrouw van in de veertig met haar vader van rond de zeventig. Gevraagd naar de reden van hun komst, vertelde zij dat ze getipt was door iemand uit haar kerk, die had gezegd: 'Als je nou echt dat verhaal van Jezus eens wilt meemaken, moet je naar The Passion gaan!' Als ze hier vanavond niet was geweest, had ze de dienst in haar eigen kerk bezocht. Voor haar had The Passion een aan de institutionele religie gerelateerde betekenis. Achter ons stond een



Zeg me: Bent u de koning
van de Joden?

predikant met zijn catechisatieclubje; de jongeren gaven commentaar op wat en wie ze zagen ('Hey, die mensen uit dat achtergrondkoortje waren ook op de Jongerendag vorig jaar!') en maakten grapjes. Deze performance had voor dat gezelschap vermoedelijk zowel de betekenis van een uitje als van geloofsopvoeding. Rechts naast ons stond een echtpaar van begin veertig, rasechte Rotterdammers, die aangaven dat ze vaak evenementen bezoeken die in de stad plaatsvinden. Zij was fotograaf van beroep en had haar camera mee, maar als ze even niet fotografeerde, leunde ze tegen haar partner aan en stonden ze samen zichtbaar te genieten. Voor hen was dit een avondje vermaak; een vorm van vrijetijdsbesteding. Op het podium speelde Cor Bakker – omringd door zo'n dertig musici – zijn bladmuziek vanaf de iPad op de lessenaar van de vleugel. Voor hem als professioneel musicus was deze performance 'gewoon' werk (hoewel het, vertelde hij me, een uitdagende productie was die veel inspanning, concentratie en improvisatievermogen van hem vroeg) en had The Passion betekenis als onderdeel van onze cultuur; met het oog op hun algemene ontwikkeling zouden jonge mensen kennis moeten nemen van dit verhaal, meende hij.

In Gouda stond ik in 2011 op de Markt voor twee jongens van een jaar of zeventien die elkaar vertelden waarom ze naar The Passion waren gekomen. 'Kijk, ik ben hier om Do (die de rol van Maria speelde, MK) te kussen. Die kus moet er toch een keer van komen!'; zei een van hen. Deze jongeman kwam kennelijk voor het optreden van een van de beroemdheden (een mooie vrouw) en niet (primair) om het verhaal

van de laatste uren van Jezus te horen. Zangeres Do zelf beschouwde het passieverhaal, zoals ook andere bijbelse verhalen, als een metafoor voor gebeurtenissen die mensen met elkaar meemaken in hun dagelijkse levens. In de ogen van medeorganisator Leo Fijen (omroep RKK) gaf The Passion het evangelie weer terug aan de straat. Voor hem had deze actualisering van het passieverhaal een missionaire betekenis. Drie gereformeerde gemeenten in Gouda twijfelden niet aan die missionaire intentie, maar maakten het college van B&W op voorhand toch hun ernstige bezwaren kenbaar tegen deze 'eigentijdse manier van in beeld brengen van Jezus' lijden en opstanding'. Door luidruchtige (pop)muziek en verfilmd naspelen van dat lijden zou dit tot onderwerp van een evenement worden gemaakt en de essentie van het lijdens- en opstandingsevangelie verworden tot een gebeurtenis van vermaak. Ook was 'het lijden en sterven van de Heere Jezus Christus ons te heilig en te dierbaar om als basis voor stadspromotie te dienen'. The Passion was in hun ogen dus een vorm van heiligschennis.

Zowel in 2011 als in 2012 werd The Passion verschillend gewaardeerd en kreeg deze actualisering van het christelijke passieverhaal en de participatie daarin diverse betekenissen toegekend, die van individu tot individu en van groep tot groep verschillend bleken. Het evenement is dus complex, gelaagd en meerduidelijk. De gezamenlijkheid is gelegen in de collectieve (maar niet eenvormige) participatie aan het evenement, maar de waardering en toe-eigening ervan zijn heel verschillend en de betekenis ervan ambigu.

Wat betekent The Passion?

Was dit evenement nu een vorm van moderne liturgie, van stadsmarketing of van heiligschennis? Alle drie dus, en nog meer. 'De' betekenis van The Passion bestaat niet, dat heb ik hierboven althans geprobeerd duidelijk te maken. Op deze plaats omschrijf ik The Passion als een vorm van liturgie die gevierd wordt door een ad hoc of een fluïde gemeenschap. Zou ik dit artikel bewerken voor een vakblad over city marketing of tijdschrift over media- en communicatiewetenschap, dan zou ik de betekenis van het evenement (sic) uiteraard anders formuleren. De

Al die verschillende betekenissen bieden de kerken vooral zicht op nieuwe kansen

spannende vraag is: wat betekent het nu voor de verschillende partijen dat er diverse, soms conflicterende betekenissen zijn? Laat ik me hier beperken tot de kerk.

Dat het passieverhaal meerdere, ook niet-religieuze, betekenissen heeft, is nog nooit zo manifest geworden als nu. Dat kan pijnlijk zijn (bijvoorbeeld als opgeschoten tieners de figuur van Maria meer bewonderen om haar cupmaat dan om de liefde van een moeder voor haar zoon). Het maakt duidelijk dat de kerk(en) niet (meer) het alleenrecht hebben op de betekenis van het passieverhaal, terwijl die éne betekenis, namelijk lijden, sterven en opstanding van Christus, voor de kerk juist tot de kern behoort. Lang niet iedere participant op het plein of voor de televisie wil daar aan. Zo lijkt de diversiteit aan betekenissen verlies; het besef van die pluraliteit aan betekenissen is echter winst. Zó ziet pluralisme in een ontkerkelijkt land er dus uit – dat wordt ineens

heel zichtbaar. De verschillende betekenissen van The Passion houden kerken een spiegel voor: hoe binnenkerkelijk zijn wij in ons denken en handelen? Hoe open naar de cultuur, naar mensen die God afwijzen of niet naar de Allerhoogste op zoek zijn? (Hoe) brengen wij de Eeuwige buiten de kerk ter sprake? En willen anderen dat horen? De winst voor kerk is er dus in gelegen dat er uit dat pluralisme stevige vragen aan onszelf voortvloeien. Als we die tenminste onder ogen durven zien. Constateren dat er nu eenmaal verschillende betekenissen

zijn en het daar vooral bij laten, lijkt me voor de kerk een gemiste kans.

Bij het omgaan met de verschillende betekenissen van The Passion is er ook een valkuil, namelijk dat in de discussie over deze performance van het lijdensverhaal door voor- en tegenstanders moedwillig de confrontatie wordt gezocht. Zoiets gebeurde in het Radio 1-programma 'Dit is de dag' op 7 maart 2011; in de rubriek 'Appeltje schillen' sprak Ruard Ganzevoort (hoogleraar Praktische Theologie aan de Vrije Universiteit en gast in het programma) met Rien Hoek (spreekbuis van de drie voornoemde reformatorische kerken); het ging er nogal stevig aan toe. Als luisteraar ervoer ik het gesprek als pijnlijk. Zó omgaan met de verschillende betekenissen die aan The Passion worden toegekend – dus: onoverbrugbare verschillen benadrukken en de confrontatie zoeken in de media – lijkt me een valkuil waar de kerken niet in moeten stappen.

Tot slot bieden al die verschillende betekenissen die aan The Passion worden



toegekend, de kerken vooral zicht op nieuwe kansen. Juist de verschillende betekenissen – moderne liturgie/slimme stadsmarketing/succesvol mediaproduct – leveren de kerk mogelijkheden tot samenwerking met (tot voor kort) ongedachte partners, en daarmee ook kansen voor gesprek en verbindingen met anderen. Met The Passion is een grote vorm uit de christelijke kerkmuzikale traditie vernieuwd, geactualiseerd en – hoe tijdelijk ook – op de kaart gezet in een cultuur waarin christelijk geloof geen vanzelfsprekendheid (meer) is. Door de samenwerking van al deze partners kon dat op grote schaal, maar zoiets kan ook in het klein. De christelijke traditie bergt nog veel meer eeuwenoude schatten. Het succes van The Passion kan een voorbeeld zijn: wanneer de kerk erin slaagt haar angst voor andere meningen, interpretaties en waarderings van haar schatten overboord te zetten, doen zich kansen voor om anderen rond die schatten te ontmoeten. ◀

Bronnen

Interview met Jacoline Stout en Andrea Olieman, gemeente Gouda, februari 2012.
Interview met Cor Bakker, maart 2012.
Brief van bezwaar tegen The Passion, online beschikbaar, geraadpleegd 22-3-2012: www.nd.nl/images/library/PDF/gouda.pdf.

Literatuur

Bakas, A. en Buwalda, M. (2006). *De toekomst van God. Met muziek waar Hij van houdt*. Schiedam: Scriptum.
Fischer, K. von (1997). *Die Passion. Musik zwischen Kunst und Kirche*. Kassel: Bärenreiter.
Klomp, M.C.M. en Hoondert, M.J.M. (verschijnt in december 2012). 'De straten van Gouda zijn

ons Jeruzalem!' Een populaire Passie op het marktplein. *Jaarboek voor Liturgieonderzoek* 28, Groningen/Tilburg: ILRS.

Klomp, M.C.M. (2011). Joseph & Jesus. Bible-based musicals and contemporary Passions staged in the public domain: an exploration of a research perspective. *Jaarboek voor Liturgieonderzoek* 27 (2011), 49-65.

Plasketes, G. (2010). *Play it Again. Cover Songs in Popular Music*. Surrey: Ashgate.

Mirella (dr. M.C.M.) Klomp is theoloog en liturgiewetenschapper. Zij is predikant van de Protestantse Kerk Amsterdam (wijkgemeente Muiderkerk). Ze was van 2010-2012 als postdoc onderzoeker Muziek, religie en ritueel verbonden aan de Tilburg School of Humanities. Zij doet onderzoek naar de performances en betekenissen van muzikale Passies in de hedendaagse cultuur. mirella.klomp@kpnplanet.nl

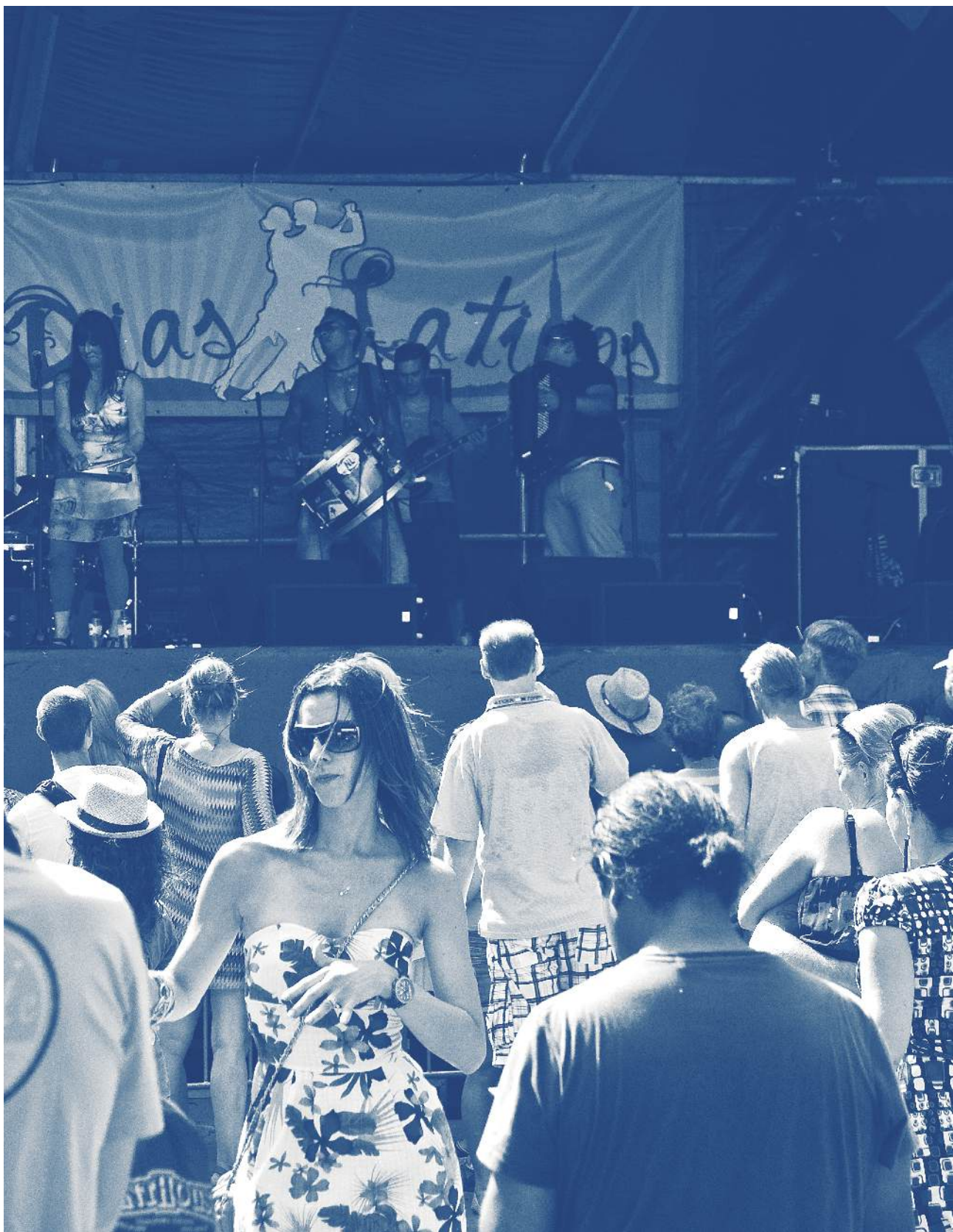
Kerkennacht: een momentane gemeenschap?

De laatste twaalf jaar is in verscheidene Europese landen een oecumenisch *kerkenfestival* ontstaan, waarbij lokale kerken hun 'huis' openstellen met een gevarieerd programma met zang, meditatieve vieringen, (leken)preken, rondleidingen, dans, theater, debat, ontmoeting, muziek, film, maaltijden en 'een beetje spektakel'. Sinds enkele jaren worden ook in Nederland Kerkennachten georganiseerd. Samen met Elpine de Boer onderzocht Henk de Roest wat deelname aan zo'n Kerkennacht met bezoekers, al dan niet gelovig, doet. Ontstaat er ook verbondenheid tijdens een dergelijke gedeelde ervaring?

In een steeds groter aantal plaatsen in Duitsland vormt het momenteel een jaarlijks terugkerend evenement op de culturele agenda. Elk jaar groeien de bezoekersaantallen, waarbij het tegenwoordig in de grote steden gaat om tienduizenden deelnemers. Zo namen bijvoorbeeld aan de laatstgehouden Kerkenacht van 2011 in Hamburg meer dan 80.000 bezoekers deel aan de activiteiten. Meer dan 130 gemeenten en parochies stelden hun gebouwen open (www.ndkh.de).

Sinds enkele jaren worden Kerkennachten ook in Nederland georganiseerd. In juni 2011 is de Kerkennacht door een projectgroep vanuit de Raad van Kerken en de Vereniging van Beeraad Grote Steden in Nederland (VBGS) in 21 grotere en kleinere steden en dorpen gecoördineerd, waarbij de lokale kerken het programma bepaalden. Op basis van tellingen door vrijwilligers hebben in 2011 30.000 tot 50.000 mensen meegedaan. De Kerkennacht lijkt een 'succesformule', die in 2013 zal worden herhaald met, naar verwachting, nog meer deelnemende geloofsgemeenschappen. ▶





Beleving

Samen met Elpine de Boer, godsdienstpsychologe bij de Universiteit Leiden, en in nauw overleg met de projectgroep, heb ik tijdens de Kerkennacht 2011 een kwantitatief empirisch onderzoek gehouden. We ontvingen bijna 1400 enquêteformulieren terug, die inzicht geven in het profiel van de bezoekers (geslacht, leeftijd, opleiding, levensbeschouwelijke identiteit, kerkganger/niet-kerkganger), maar ook in wat de deelnemers hebben ervaren.

We constateerden dat één op de vier bezoekers aan de Kerkennacht zichzelf aanduidt als 'niet-kerkganger'. Bijna 60 procent van de bezoekers is vrouw; de gemiddelde leeftijd van alle bezoekers ligt op 55,1 jaar (overigens: kerkgangers gemiddeld 57,4 jaar, niet-kerkgangers gemiddeld 48,7 jaar).

We vroegen 'wat de bezochte activiteit speciaal maakt', we vroegen naar 'verschil in beleving met andere evenementen zoals museumnacht, popconcert, festival', of de activiteit 'nieuwsgierigheid teweegbrengt naar...' en of de Kerkenacht het beeld dat men had van de kerk heeft 'veranderd', 'versterkt' of 'niet heeft beïnvloed', en hoe men een eventuele verandering omschrijft. Telkens waren er antwoordcategorieën en was er ruimte voor open antwoorden, waar volop gebruik van is gemaakt.

Daarnaast analyseerden we meer dan 350 formulieren die werden ingevuld door de vrijwilligers die de organisatie mogelijk maakten. Elders hebben we de resultaten gepubliceerd (De Boer & De Roest 2012). In dit themanummer van *Handelingen* concentreren we ons op

de gemeenschapsvormende 'werking' van het festival. Daarbij kijken we naar de betrekkingen tussen de organiserende gemeenschappen, naar de relaties met niet-kerkelijke instellingen en naar de verbondenheid die mogelijk tussen de bezoekers onderling is ontstaan. Is een festival, vanwege de rituele dimensie ervan, niet bij uitstek een momentane gemeenschap?

Rituele dimensie?

Er zijn in onze samenleving indicaties voor een verschuiving van duurzame, 'geïstitutionaliseerde', 'zware' gemeenschappen naar 'lichte gemeenschappen' (Duyvendak & Hurenkamp 2004), van betrokkenheid op lange termijn naar tijdelijke of incidentele betrokkenheid, van verplichting naar vrijblijvendheid, van vanzelfsprekende deelname naar een bewuste keuze voor een bepaald aanbod, van regelmatige deelname naar een keer aanwezig zijn bij een festival, evenement of, met de Engelse term, *event*. Het ene verband is 'nog kortstondiger dan het ander' (Mommaas 2004, 165), waarbij het bij de *events* om eenmalige gebeurtenissen gaat. Daarop concentreer ik mij in dit artikel.

Ik beperk mij daarbij tot de 'gemeenschapsvormende werking' van een specifiek *event*, namelijk de Kerkennacht 2011. Eerder is aangetoond dat *events* sociale netwerken versterken (m.n. sportevenementen, Kemp 1999) en een bijdrage leveren aan de versterking van het sociale kapitaal van de gemeenschappen die het *event* mogelijk maken (De Bres & Davis, 2001; Misener & Mason 2006; 2009). Het organiseren van een *event* vraagt om samenwerking. Voor multiculturele festivals bijvoorbeeld, waarin diverse ethnische culturen worden gepresen-

< *Dias Latinos, Amersfoort*

teerd en ‘gevierd’ met kunstpresentaties, dans, muziek en maaltijden, is coöperatie essentieel. Daarnaast schept een festival, zowel wanneer het eenmalig plaatsvindt als wanneer het gaat om een periodiek terugkerend cultureel evenement, verbondenheid onder de deelnemers (Salamone 2000; Hilbers 2006). Dat gebeurt al wanneer twee mensen met dezelfde nieuwgierigheid elkaar ontmoeten, maar vooral als meerdere individuen elkaar treffen in een ‘*single time-space frame*’, waarbij een gedeelde interesse of de inhoud van het festival of onderdelen ervan een ervaring van verbondenheid kunnen tweewegbrengen en versterken.

‘*All types of festivals seem to involve some form of social interaction and connectivity*’ (Lee et al. 2011, 338).

Festivals kennen een rituele dimensie, waarin de ritualiteit niet betrekking heeft op een crisis of transitie, maar op de intensivering van de ervaring. Literatuur over festivals ziet deze als *events* die de alledaagse werkelijkheid voor een paar uur, één of enkele dagen, onderbreken. Ze vormen een ‘*time out of time*’. Ze hebben een liminaal en tijdelijk karakter (Turner 1974). Daardoor creëren ze een gemeenschapservaring voor enkele uren of een paar dagen, zolang als het festival duurt. Deze ervaring kan ook nog naderhand worden ervaren, bijvoorbeeld wanneer het gesprek erover en de uitwisseling van de beleving online wordt voortgezet. Ook kan het zijn dat tijdens het festival rond één podium, bijvoorbeeld door een gedeeld geraakt worden door de sfeer en muziek, de ervaring van een momentane gemeenschap ontstaat.

Wanneer ze periodiek terugkeren, kunnen *events* een vermogen creëren om aantrekkelijk te zijn voor een groter aantal mensen dan het aantal mensen dat op een specifiek *event* afkomt. Ook in en rond de kerken zien we dat incidentele *events* die worden herhaald en waarover wordt doorgepraat, meer en meer mensen trekken en een bredere uitstraling kennen. De Preek van de Leek in Amsterdam is hiervan een goed voorbeeld. Na vijf series diensten is een vaste kern vrijwilligers ontstaan, daaromheen is er een kring die afkomt op nu net die ene bekende Nederlander die in de dienst voorgaat, daaromheen is een wat grotere kring gegroeid van regelmatige bezoekers en weer daaromheen heeft zich een groeiende kring gevormd van intussen bijna drieduizend ‘vrienden’ die een nieuwsbrief ontvangen. De Preek van de Leek kent een ‘vrijblijvende verbondenheid’ die door regelmatige publiciteit en bij een nieuwe serie preken en bijbehorende liederen en gebedsteksten weer wordt geactualiseerd en ook weer tot nieuwe deelnemers leidt.

De Kerkennacht lijkt naadloos in het geschetste beeld van een *festival* te passen en vergelijkbare effecten te sorteren. Het alledaagse ritme wordt onderbroken, er is in een kort, geconcentreerd tijdsbestek veel muziek, maar ook valt er veel te zien en wordt er veel verteld. Wat de Kerkennacht daarbij aantrekkelijk maakt is dat, evenals bij bijvoorbeeld multiculturele festivals, diverse gebouwen en geloofsgemeenschappen en verschillende activiteiten binnen een ruimte op één dagdeel, in dit geval de avond, vrijblijvend te bezoeken zijn. Telkens kan zich ter plekke en *for the time being* een gemeenschap vormen, terwijl tegelijkertijd

de rondwandellende en rondfietsende bezoekers met elkaar een ervaring van verbondenheid kunnen beleven.

Juist van een festival als de Kerkennacht zouden we mogen verwachten dat de rituele dimensie zorgt voor een intensivering van de ervaring van verbondenheid. Onze vraag is nu echter: is dat bij de Kerkennacht 2012 ook gebeurd? Wat zeggen de bezoekers daar desgevraagd zelf over? Kunnen we op grond van empirisch onderzoek wel zo gemakkelijk van ‘momentane gemeenschapsvorming’ spreken? Doen zich daarbij wellicht ook verschillen voor tussen kerkgangers en niet-kerkgangers, of tussen mannen en vrouwen? Deze vragen zal ik beantwoorden door enkele resultaten te presenteren uit een kwantitatief onderzoek onder de bezoekers en de vrijwilligers.

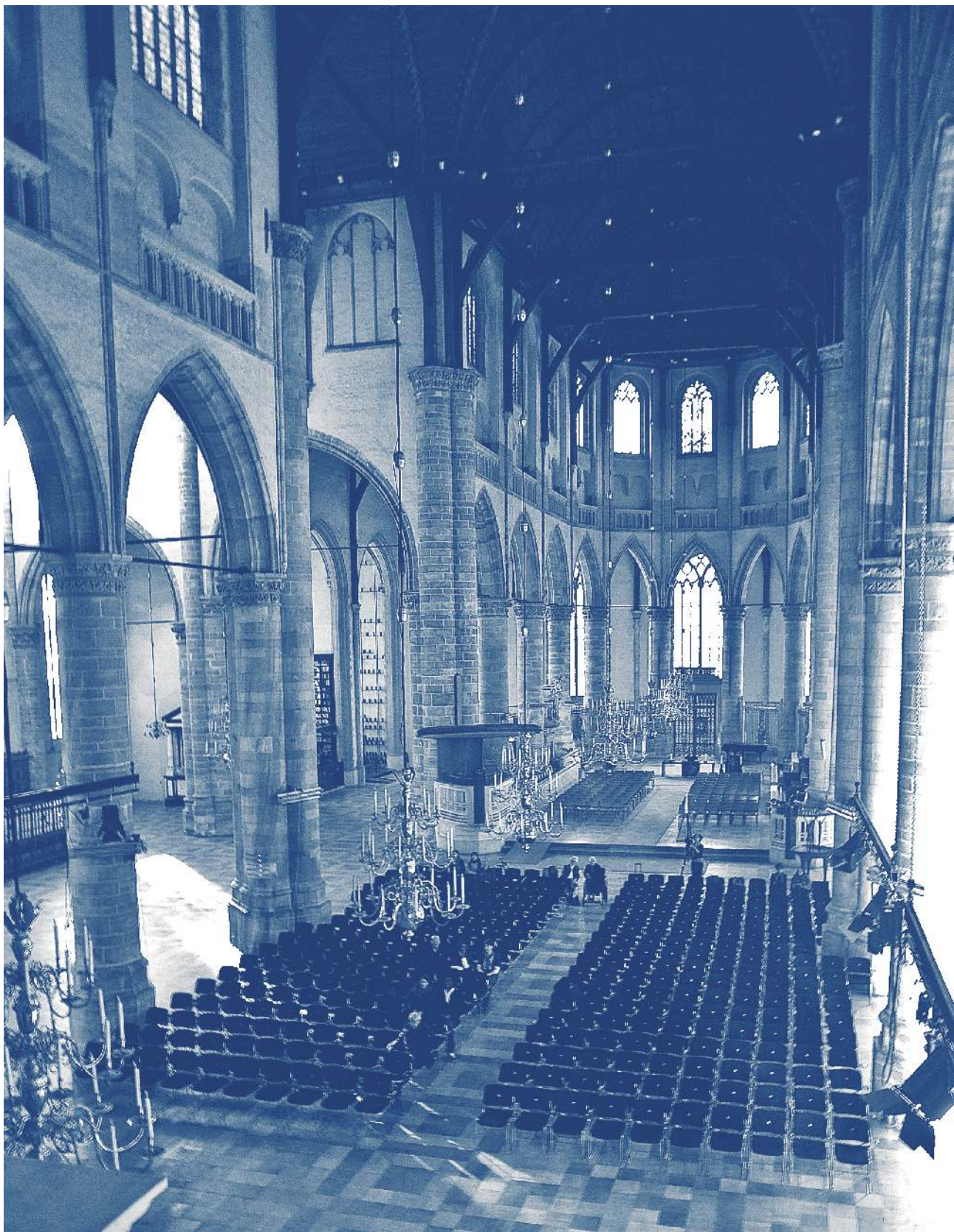
Eerst geef ik echter een korte schets van de geschiedenis van de Kerkennachten in West- en vooral Midden-Europa, waarbij *en passant* eerder empirisch onderzoek besproken wordt en ik de resultaten ervan in verband breng met onze vraagstelling.

Vooraf in steden

Een terugblik. In 1995 organiseren enkele kerken in Frankfurt am Main de eerste *Nacht der offenen Kirchen*. Pinksteren 2000 zien we in verschillende steden en dorpen in Duitsland een verspreiding van het fenomeen. In meer dan honderdvijftig kerken van Berlijn en Brandenburg, waar enkele jaren eerder voor het eerst de Museumnacht is gehouden (Hagendorn-Saupe et al. 2003), staan 10 juni 2000 enkele uren lang de deuren open voor concerten, theater, pantomime, lezingen, film, meditatie

en middernachtsgebeden. In 2001 sluiten meer steden en, binnen de steden, meer kerkelijke gemeenschappen zich bij het initiatief aan. De Kerkennacht groeit in verscheidene regio’s in Duitsland daarna uit tot een, jaarlijkse of tweejaarlijkse, traditie, telkens met een thema. In Dresden – partnerstad van Rotterdam – wordt in 2003 een eerste Kerkennacht gehouden.

Een onderzoek in deze stad, in 2005 op verzoek van de organisatie uitgevoerd door 29 onderzoekers van de Technische Universität Dresden (www.nacht-der-kirchen.dresden.de) laat zien dat de – overwegend hoogopgeleide (50 procent) – bezoekers (n=701) vooral geïnteresseerd zijn in een muzikaal aanbod (70 procent), tentoonstellingen in het kerkgebouw (65 procent) en rondleidingen in het kerkgebouw (65 procent). Minder aansprekend zijn: gezelligheid (22 procent, onder jongeren tot 30 jaar overigens 39 procent), liturgische vieringen (*Gottesdienste*, *Andachte* 22 procent, onder ouderen vanaf 65 jaar 82 procent), discussies en lezingen (20 procent). De niet- of zelden-kerkgangers (*Kirchenferne*) zijn vooral geïnteresseerd in tentoonstellingen en rondleidingen, de kerkgangers meer in muziek en vieringen. Voorzichtig zouden we kunnen stellen, dat de *Kirchenferne* bij de Kerkennacht in Dresden een zekere distantie bewaren tot datgene wat zij als typisch kerkelijk beschouwen. Wanneer het gaat om ritualiteit, betrokken op de intensivering van de ervaring, lijken (oudere) kerkgangers daarvoor eerder open te staan. Van de bezoekers geeft overigens 47 procent aan geen lid van een kerkgenootschap te zijn. Daarbij gaat het onder hen bij 61 procent om mensen die nooit lid zijn geweest, bij 39 procent om mensen die hun



lidmaatschap hebben opgezegd. Bij de *waarder*ing kruist 72 procent van de bezoekers aan dat zij de volgende Nacht van de Kerken zeker zullen bezoeken, 18 procent van de bezoekers zegt: 'misschien', 7 procent denkt van niet en 3 procent weet het niet. De mensen die voor de derde keer meedoen (de 'fans') geven vrijwel allemaal (96 procent) te kennen dat zij ook de volgende Kerkennacht willen bezoeken. Andere – beperkter opgezette – bezoekersonderzoeken in Halle en Darmstadt laten eveneens een hoge 'tevredenheid' zien met het aanbod. Meditatieve vieringen blijken daarbij veel mensen te trekken, waarvan een substantieel deel (in Darmstadt 31 procent) in het jaar ervoor geen enkele kerkdienst of mis had bijgewoond.

Kerkennachten lijken vooral in de steden georganiseerd te kunnen worden. Toch zijn in de jaren na 2004 ook in dorpen Kerkennachten ontstaan. De Landeskirche van Nordrhein-Westfalen organiseerde in 2004 een *Nacht der offenen Kirchen* (van 20.00-24.00 uur), waaraan door vele geloofsgemeenschappen op het platteland werd meegewerkt. In Oostenrijk verspreidt de Kerkennacht zich, na een eerste nacht in Wenen in 2004, al snel naar kleine steden en dorpen, waarbij in 2011 meer dan 700 (!) kerkelijke gemeenschappen meedoen. Sinds enkele jaren doen ook gemeenten en parochies in steden en dorpen in Tsjechië, Hongarije en Slowakije mee. Samenwerking tussen kerken, maar ook met de lokale overheid, plaatselijke verenigingen, stichtingen en instellingen, wordt nadrukkelijk nagestreefd.

In Nederland waaien vanaf 2003 de verhalen

over de Kerkennacht binnen via het gemeentetecontact van de Laurenskerk in Rotterdam met Dresden. Men is onder de indruk van de oecumenische samenwerking, van de kansen om niet-kerkelijke mensen te bereiken en men ziet mogelijkheden voor creatieve, artistieke en spirituele (bijvoorbeeld muzikale of meditatieve) presentaties van datgene wat kerken in huis hebben. In 2007 wordt in Rotterdam de eerste Kerkennacht georganiseerd. In 2009 stemmen de organisatoren de datum af en vindt het evenement in één weekend in juni plaats in Den Haag, Utrecht en Rotterdam. Inzet en bedoeling zijn telkens dat kerken in de stad hun binnenkant zichtbaar maken. Niet alleen voor de 'eigen kerkelijke achterban', maar ook voor de bewoners van de wijk rondom het gebouw om samen 'iets te beleven dat van toegevoegde waarde is'.

In het najaar van 2009 wordt het initiatief van de grote steden verbreed en wordt samenwerking gezocht via de koepel van de landelijke Raad van Kerken. Het verlangen groeit om, nadat eerder door de Raad van Kerken vier keer een centrale landelijke Kerkendag is georganiseerd (Utrecht 1989, Amersfoort 1992, Kampen 1998, Zwolle 2004), nu een soortgelijk evenement te organiseren, maar dan decentraal. Het aantal plaatsen dat in 2011 meedoet, wisselt in de aanloop naar de maand juni. Er vallen steden af en er komen naarmate de Kerken-nacht dichterbij komt steeds meer steden bij. De maanden na de eerste landelijke vergadering groeit de lijst van deelnemers uit tot 21 steden en dorpen. Er worden twee data vastgesteld: vrijdag 24 en zaterdag 25 juni. Het zal in principe niet moeten gaan om één kerk waar alle kerken zich gezamenlijk presenteren, maar om

< Grote of Sint-Laurenskerk, Rotterdam

zoveel mogelijk kerken en kerkgebouwen, die ieder naar eigen identiteit zichzelf presenteren. Het is een model dat de lokale geloofsgemeenschappen van meet af aan in een oecumenische stroomversnelling zal brengen.

Bezinningsmoment

Uit de vrijwilligersformulieren kunnen we afleiden dat er in 2011 in mindere (25,8 procent) of meerdere mate (58,5 procent) sprake is geweest van samenwerking met lokale andere kerkelijke gemeenschappen.

Een vergelijkbaar antwoordpatroon is herkenbaar bij de vraag of het organiseren van de activiteit de oecumene heeft versterkt. Letterlijk, ‘tijdens of als gevolg van het organiseren van de activiteit (o.a. de voorbereiding etc.) is de oecumene versterkt ...’ ‘Niet van toepassing’ zegt 16 procent van de vrijwilligers in antwoord op deze vraag. ‘Een beetje of soms’: 33,3 procent en ‘behoorlijk of zeer zeker van toepassing’: 50,7 procent. Waar onze verwachting was dat samenwerking onontkoombaar is, blijkt – volgens de vrijwilligers – dat de mate waarin wordt samengewerkt verschilt: van helemaal niet tot intensief. Daarnaast is er een opmerkelijk percentage vrijwilligers dat aangeeft dat er een versterking heeft plaatsgevonden van de samenhang met mensen, groepen of instituten ‘van buiten de kerk’. Enigszins versterkt (‘een beetje of soms van toepassing’) zegt: 41,6 procent, en een ‘sterke versterking’ van deze samenhang wordt gerapporteerd door 44,2 procent van de vrijwilligers. Tellen we beide percentages bij elkaar op, dan betreft het 85,8 procent. Uit deze percentages kunnen we concluderen dat, in overeenstemming met onze verwachting op

grond van het onderzoek naar multiculturele festivals, er door de Kerkennacht sprake is geweest van een versterking van de verbondenheid tussen zowel (een aantal) kerkelijke gemeenschappen onderling als met (een aantal) niet-kerkelijke mensen, groepen en instellingen. Daarmee kunnen we echter nog niet spreken van een ‘momentane gemeenschap’.

We komen dicht bij een antwoord op de vraagstelling dankzij de bezoekersvragen naar het *verschil in beleving met andere evenementen*, waarbij de Kerkennacht voor een overgrote meerderheid van de bezoekers een andere beleving geeft dan voornoemde evenementen (12,6 procent geen verschil, 87,6 procent wel). Een inventarisatie van de activiteiten leert dat het bij 27 procent van de activiteiten gaat om ‘koormuziek, dans, concert’, en bij 16 procent om ‘vieringen of (leken)preken’. Kleinere percentages gelden voor ‘drama, theater’, ‘zelf schilderen’, en ‘spiritueel’, ‘bijbelquiz’ en ‘kinderactiviteiten’, ‘maaltijden’ en ‘geloofsgesprek’. Onder de noemer informatief, zoals rondleidingen, lezingen, diaconale informatie en tentoonstellingen over het kerkgebouw, valt 27 procent van het activiteitenaanbod. Kerkgangers blijken vaker (gem. 91,3 procent) aan te geven dat er verschil in beleving is met andere evenementen dan niet-kerkgangers (gem. 76 procent). Voor een kwart van de niet-kerkgangers is er geen verschil.

Ook het antwoord op de vraag naar het *bijzondere of speciale van de activiteit* (meerdere opties mogelijk) is van belang voor onze vraag. Op de zo gestelde vraag antwoordde 2 procent van alle bezoekers: ‘niet zo speciaal’. De andere antwoordcategorieën staan met de percentages in het volgende overzicht.

Wat maakt deze activiteit voor u speciaal? (alle bezoekers)		
Inspirerend	49,4 %	n=672
Een bijzondere sfeer	45,6 %	n=620
Een bijzonder gevoel van verbondenheid	37,1 %	n=504
Een moment van bezinning	39,0 %	n=531
De ruimte	34,7 %	n=472
Samen met onbekenden	29,5 %	n=401
's Avonds / 's nachts	29 %	n=395
Leerzaam	27,1 %	n=369
Samen met mensen die ik goed ken	26,0 %	n=354
Een bepaalde energie	16,2 %	n=220
Contact met God, het hogere en/of een hogere macht	15 %	n=204
Iets anders namelijk ...	15,7 %	n=214
(veel bijgeschreven)		

Meerdere variabelen konden door factoranalyses geclustered worden tot één factor. De resultaten zeggen iets over wat de bezoekers het belangrijkste hebben gevonden. Uit de analyses blijkt, dat alle bezoekers samen (kerkgangers en niet-kerkgangers) vooral een *moment van bezinning* hebben ervaren, die voor een aantal van hen te maken heeft met een *gevoel van verbondenheid* en *contact met God, het Hogere, en/of een hogere macht*, waarbij de aard van de bezinning als *inspirerend* is beleefd. Er is iets ‘vanbinnen’ gebeurd. Op de tweede plaats komt een specifieke, *bijzondere sfeer*, die vooral met de *ruimte* te maken heeft en met het gegeven dat het *'s avonds of 's nachts* plaatsvindt. Als derde komt *samen met anderen* naar voren. Ten slotte blijkt wat mensen in de Kerkennacht hebben ervaren *leerzaam* voor hen te zijn. Het maakt hen vervolgens vooral nieuwsgierig naar kerkelijke symbolen, zo blijkt.

Dezelfde onderzoekstechniek is toegepast op de groep van kerkgangers en de groep van niet-kerkgangers. Voor de kerkgangers lijken er op het eerste gezicht niet veel verschillen met de totale groep respondenten te zijn. Een *moment van bezinning* ‘scoort’ het hoogst. Deze ervaring hangt samen met verbondenheid, energie, contact met God/het Hogere en ‘inspirerend’. Verbondenheid met anderen, zowel met bekenden als niet-bekenden, komt bij kerkgangers op de tweede plaats. Wanneer het gaat om de specifieke *sfeer* zetten de kerkgangers deze op de derde plaats, bij de niet-kerkgangers komt deze factor op de tweede plaats.

Terugkijkend naar de beschrijvende statistiek zien we de verschillen tussen kerkgangers en niet-kerkgangers op het punt van de verbondenheid met anderen nog wat scherper. Er doen zich geen significante verschillen voor tussen

kerkgangers en niet-kerkgangers wanneer het gaat om de waarderingscategorieën: 'niet zo speciaal', 's avonds', 's nachts', 'leerzaam', 'inspirerend', 'een bijzondere sfeer' en 'een bepaalde energie'. Op één waarderingscategorie 'scoren' de niet-kerkgangers hoger dan de kerkgangers. Zij vinden een activiteit gemiddeld significant vaker speciaal vanwege *de ruimte* (47,9 procent, n=152) dan de kerkgangers (30,9 procent, n=314). Op vier waarderingscategorieën scoren kerkgangers (gemiddeld) echter significant hoger (grootste verschillen eerstgenoemd) dan niet-kerkgangers:

- bijzonder aan de activiteit is het ervaren van *een bijzonder gevoel van verbondenheid* (kerkgangers gem. score 43,5 procent, n=442 versus niet-kerkgangers 17,7 procent, n=56);
- bijzonder aan de activiteit is dat deze geleid heeft tot *contact met God, het Hogere, en/of hogere macht* (18,3 procent, n=186) versus niet-kerkgangers (4,1 procent, n=13);
- bijzonder aan de activiteit is dat de activiteit wordt ervaren *samen met onbekenden* (kerkgangers 31,9 procent, n=324 versus niet-kerkgangers 21,1 procent, n=67);
- bijzonder aan de activiteit is dat de activiteit wordt ervaren *samen met mensen die ik goed ken* (kerkgangers 28,1 procent, n=286 versus niet-kerkgangers 18,9 procent, n=60).

De factoranalyse laat zien dat de eerstgenoemde waarderingscategorie waarschijnlijk vooral in religieuze zin is geïnterpreteerd. Voor de tweede is deze interpretatie duidelijk. In deze 'religieus-spirituele' waarderingscategorieën doen zich dus opvallende verschillen voor in de beleving

van kerkgangers en niet-kerkgangers. Echter ook in de sociale dimensie (waarderingscategorie 3 en 4) zijn er significante verschillen.

Ook bij de beleving van mannen en vrouwen constateren we verschillen. Bij de beleving zijn er tussen mannen en vrouwen weliswaar meer overeenkomsten dan verschillen, echter een significant verschil treedt op bij een 'bijzonder gevoel van verbondenheid': 42,5 procent van de vrouwelijke bezoekers (n=343) kruist deze categorie aan tegenover 29,3 procent (n=159) van de mannelijke bezoekers.

We hopen in de nabije toekomst de analyse te differentiëren in relatie tot de inhoud van de activiteit. Een informatieve rondleiding leidt nu eenmaal waarschijnlijk tot een andere waardering dan een Taizéviering. Vanwege ziekte van één van de onderzoekers moesten we de analyse noodgedwongen onderbreken.

Gemeenschapsservaring

Kunnen we nu beweren dat de Kerkennacht een 'momentane gemeenschap' creëert? Gaat ook op dit punt de vergelijking met een *event* als een multicultureel festival op? Bij het geheel van de bezoekers komen eenduidig 'sociale' waarderingscategorieën (samen met mensen die ik goed ken/met onbekenden) niet op de eerste plaats. Bovendien, niet alle categorieën bezoekers ervaren verbondenheid met andere mensen: kerkgangers sterker dan niet-kerkgangers, vrouwen wat sterker dan mannen. Ook in de religieus-spirituele dimensie 'scoren' kerkgangers hoger dan niet-kerkgangers. Per activiteit kan de beleving natuurlijk nog aanzienlijk verschillen. De beleving van een concert is anders dan van een debat. Daar zijn op het tijdstip van

het schrijven van dit artikel nog vragen onbeantwoord gebleven. Voorlopig kunnen we zeggen dat de Kerkennacht voor een groot aantal deelnemers een gemeenschapsservaring tweeg heeft gebracht; voor anderen, in het bijzonder in de categorie niet-kerkgangers, was het ook mogelijk om individueel nieuwsgierigheid te bevredigen, de ruimte te ondergaan of een moment van bezinning te ervaren. ◀

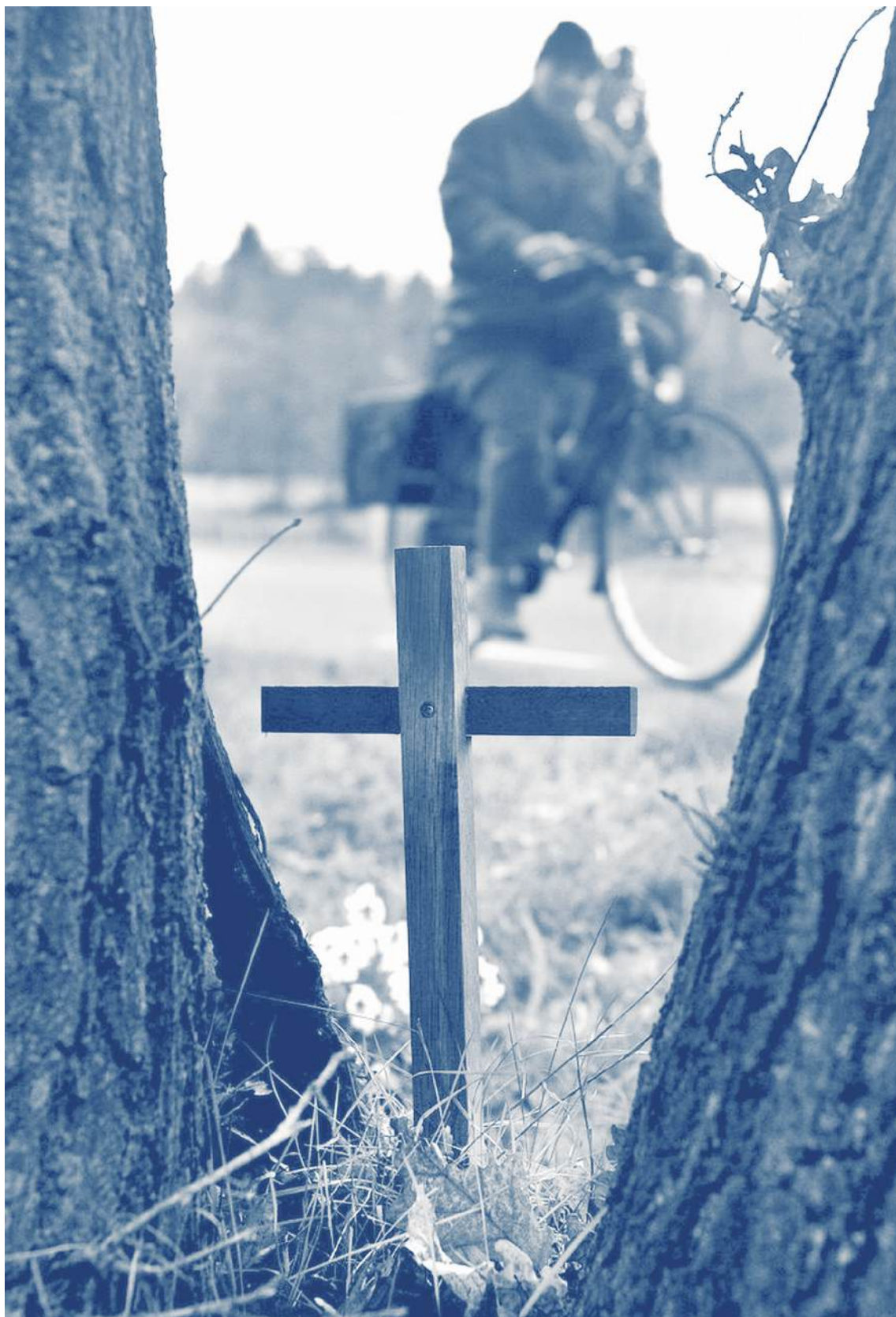
Literatuur

- Boer, E. de & Roest, H.P. de (2012). *'Ik vond de kerk al cool'. Onderzoeksrapport*. Uitgave Raad van Kerken Nederland.
- Hagendorn-Saupe, M., Kleinke, H., Meinke, A. & Thänert, S. (2003). *Lange Nacht der Museen – eine empirische Untersuchung in Berlin*. Staatliche Museen zu Berlin, Heft 56. Berlin.
- De Bres, K. & Davis, J. (2001). Celebrating Group and place identity. A case study of a new regional festival. *Tourism Geographies* 3/3, 326-337.
- Duyvendak, J.W. & Hurenkamp, M. (red.) (2004; 2006). *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Gennep.
- Hilbers, J. (2006). *Celebrations for personal and collective health and wellbeing*. Sydney: University of Technology.
- Kemp, S.F. (1999). Sled dog racing: The celebration of cooperation in a competitive sport. *Ethnology* 38, 81-95.
- Lee, I., Arcodia, Ch., Lee, T.J. (2012). The key characteristics of multicultural festivals. A critical review of the literature. *Tourism Management* 33/2, 334-340.
- Misener, F.E. & Mason, D.S. (2006). Creating community networks: Can sporting events offer meaningful sources for social capital? *Managing Leisure* 11, 39-56.
- Misener, F.E. & Mason, D.S. (2009). Fostering Community Development Through Sporting Events Strategies: An Examination of Urban Regime Perceptions. *Journal of Sport Management* 23, 770-794.
- Mommaas, H. (2004). De kudde is dood, lang leve de

- kuddes. In: Duyvendak en Hurenkamp. *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Gennep.
- Roest, H.P. de (2012). De Kerkennacht als oecumenisch festival van verbinding. Magliano-Tromp, Joh. & Tolsma, M. (2012). *Liber Amicorum* voor Marius van Leeuwen. Amsterdam: Balans.
- Salamone, F. (2000). *Society, Leisure, Culture and Play: An Anthropological Reference*. Lanham, Maryland: University Press of America.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press.
- www.nacht-der-kirchen-dresden.de/Besucherbefragung_LNK.pdf. Site bezocht: 15 mei 2012.
- www.ndkh.de. Site bezocht 15 mei 2012.

Henk (prof.dr. H.P.) de Roest is hoogleraar Praktische Theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Groningen. hpderoest@pthu.nl





Bermmonumenten

Nieuw rouwritueel in de openbare ruimte

‘Op een avond in het vroege voorjaar van 2002 voeg ik me bij twee mannen die staan te praten bij een bos bloemen aan een paaltje in het trottoir. Naast de bos bloemen hangt een foto van een jongetje met zijn naam. De mannen bespreken het dodelijke ongeluk dat hier, op de kop van de Dappermarkt in Amsterdam-Oost, kort daarvoor plaatsvond. Op 28 februari 2002 werd de vierjarige Miguel, in het schemerdonker spelend op zijn fietsje, door een achteruitrijdende vuilnisauto doodgereden. De mannen drukken hun ongenoegen uit over ‘het feit’ dat de chauffeur nu hoogst waarschijnlijk in een ander deel van de stad gewoon verder zijn beroep zou kunnen uitoefenen.’

Bovenstaande introductie laat zien dat gedenkplekken niet alleen de neerslag vormen van gebeurtenissen die hebben plaatsgevonden, maar dat zij zelf ook actief invloed uitoefenen op wat er gebeurt. Dit bescheiden monument zorgde ervoor dat de twee mannen en ikzelf onze oorspronkelijke bezigheden onderbraken, bij het monument stilhielden en een gesprek begonnen. In andere woorden, het monument had de aard van de plek – een klein deel van de openbare ruimte – zodanig veranderd dat voorbijgangers werden uitgenodigd hun handelingen aan te passen. Dergelijke monumenten zijn daarom niet zozeer ‘stille getuigen’ van ‘de dood’, maar objecten in interactie met hun omgeving.

Publieke zichtbaarheid

In deze bijdrage zal ik ingaan op de vraag hoe we deze wisselwerking tussen monumenten en hun omgeving kunnen begrijpen. Hierbij hanteer ik een performatief perspectief, dat wil zeggen, een perspectief waarin culturele praktijken worden opgevat als relationeel, expressief en procesmatig, en niet als representaties van onveranderlijke voorstellingswerelden. Afgeleid van *performance* verwijst het begrip performativiteit niet zozeer naar theatrale vormen van cultuur (‘opvoeringen’ in de traditionele, westerse zin van het woord), maar naar de expressieve dimensie die onderdeel is van menselijk handelen in het algemeen (spreken, ▷

gezichtsuitdrukkingen, kledingstijl, rituelen), en die mensen in staat stelt een relatie aan te gaan met de werkelijkheid.

Centraal uitgangspunt binnen dit perspectief is dat deze handelingen iets in de wereld ‘bewerkstelligen’: zij veranderen, bedoeld of onbedoeld, de sociale werkelijkheid waar mensen deel van uit maken, en geven hier tegelijkertijd ook vorm aan. Een performance-perspectief werpt daarmee licht op de communicatieve, interactieve en creatieve dimensies van het menselijk handelen. Hierdoor wordt enerzijds inzichtelijk gemaakt waarom cultuur, ondanks dat deze voortbouwt op ‘traditie’, tegelijkertijd dynamisch is.

Anderzijds wordt hiermee duidelijk dat ook de invloed van de materiële omgeving op de manier waarop mensen de wereld om hen heen ervaren onderdeel moet zijn van het analytisch kader. Deze benadering impliceert een fundamentele aandacht voor de zintuiglijke en emotionele ervaringen die materiële objecten bij mensen op kunnen roepen.

Anders dan in onderzoek dat zich richt op hoe mensen in hun persoonlijk leven omgaan met een traumatisch verlies en wat rouw op het individuele niveau betekent, gaat mijn interesse in de eerste plaats uit naar publieke en collectieve uitdrukkingen van rouw en, in relatie hiermee, naar de bredere maatschappelijk-politieke context die in deze praktijken geconstitueerd wordt en uitdrukking vindt. Het toenemend aantal particuliere monumenten laat zien hoe het in de afgelopen

twintig jaar steeds vanzelfsprekender is geworden om met verlies verbonden emoties zichtbaar te maken in het publieke domein. Het gaat hierbij met name om het tonen van rouw na onverwacht en ontijdig verlies.

Dit ‘nieuwe publieke rouwen’ (Walter 2008) is niet iets specifiek voor Nederland, maar is onderdeel van een brede, vrijwel wereldwijde ontwikkeling die vooral door middel van gedenkplekken, stille tochten en waken vorm en inhoud heeft gekregen. Zowel de massale reacties op rampen of op een onverwachte, eventueel gewelddadige, dood van een publieke figuur, als kleinschalige herdenkingen voor

‘gewone mensen’, vormen onderdeel van dit nieuwe publieke rouwen.

In deze bijdrage, die deels berust op een aantal eerdere publicaties over dit onderwerp (Stengs 2010; 2012), staan particuliere herdenkingen centraal, met name hun materiële manifestaties in de vorm van ‘bermmonumenten’. Hierbij zal ik met name gebruikmaken van het empirisch materiaal dat ik verzameld heb tijdens mijn onderzoek naar een aantal gedenkplekken in Amsterdam. Deze plekken heb ik de afgelopen jaren systematisch in hun ontwikkeling gevolgd, zowel via hun aanwezigheid in de media (berichtgeving over de doodsoorzaak van het slachtoffer, de ontstaansgeschiedenis van de plek, informatie over en van de nabestaanden, en in sommige gevallen ook een virtueel monument) als in hun hoedanigheid als ‘bermmonument’ in de openbare ruimte. Methodologisch uitgangspunt hierbij is altijd de publieke zichtbaarheid

van het herdenken en de zichtbare effecten van monumenten en de gerelateerde rituelen op hun omgeving. Belangrijke vragen om te begrijpen wat voor plekken bermmonumenten nu zijn, zijn: ‘Waarop berust hun overtuigingskracht?’ en: ‘Waarom groeit deze vorm van herdenken steeds verder uit?’

Hoewel het woord bermmonument in eerste instantie vooral verbonden was aan gedenkplekken voor verkeersslachtoffers, is het een algemene uitdrukking geworden voor alle onofficiële, vaak tijdelijke, gedenkplekken voor slachtoffers van een onverwachte, onnatuurlijke of gewelddadige dood, zoals dood in het verkeer, door geweld, brand, werk-gerelateerde ongelukken of zelfdoding. Deze monumenten laten zien hoe materiële praktijken de omgang met de ontijdige en onnatuurlijke dood altijd weer zichtbaar maken, en hoe deze omgang en praktijken tegelijkertijd altijd in verandering zijn.

Memoriekruisen

Het plaatsen van gedenktekens is natuurlijk geen nieuw, op zichzelf staand fenomeen, en kan onder meer gezien worden tegen de achtergrond van het plaatsen van wegkruisen in met name de katholieke delen van Europa. De katholieke traditie kent een scala aan kruisen in de openbare ruimte (zoals vroomheidskruisen, hagelkruisen en missiekruisen), waarbinnen het ‘memoriekruis’ op het eerste gezicht veel gemeen lijkt te hebben met het hedendaagse bermmonument. Memoriekruisen werden opgericht voor mensen die door een ongeluk, dan wel door geweld om het leven waren gekomen. Hoewel de aanleiding ook hierbij

ook de onverwachte, soms gewelddadige dood is, schuilt achter de motivatie echter een heel andere, religieuze, context. Deze kruisen werden opgericht voor het zielenheil van de ongelukkige, die als gevolg van zijn onverwachte dood onvoorbereid voor God moest verschijnen. Memoriekruisen moesten voorbijgangers aanmoedigen om te bidden voor de ziel van de overledene.

Dit voorbeeld laat zien dat handelingen en rituelen in het heden niet zonder meer begrepen kunnen worden als directe voortzettingen van handelingen en rituelen uit het verleden. De groeiende aanwezigheid van bermmonumenten staat los van een katholieke omgeving of achtergrond. Zelfs aan het veelvuldig voorkomen van kruisen bij bermmonumenten kan niet zomaar een religieuze, christelijke betekenis toegekend worden. In de huidige samenleving is het kruis (‘de vorm’) een algemeen symbool voor het aanduiden van de dood geworden (Löwer 1999).

Geritualiseerde ruimte

Een onderscheidend kenmerk van het nieuwe publieke rouwen is de centrale betekenis van ‘de plek des onheils’ (Stengs 2012). Zulke plekken liggen in de openbare ruimte, vrijwel altijd omdat de persoon daar is overleden, maar soms omdat de overledene om andere redenen met een specifieke publieke locatie geassocieerd wordt. Het eerste herdenkingsritueel, waarbij de nabestaanden bloemen, kaarsen, foto’s, knuffeltjes, kaarten en andere parafernalia plaatsen, transformeert deze plekken tot geritualiseerde ruimtes. Ongeacht of het een



berm, stoep, boom of brugleuning betreft, de oorspronkelijke bestemming of functie van de plek wordt door de objecten naar de achtergrond gedrongen. Tegelijkertijd echter blijft deze ook door het monument heen schemeren. Dit maakt bermmonumenten tot inherent ambigue verschijnselen. Enerzijds zijn ze door hun materialiteit duidelijk afgebakend van hun omgeving, en zijn ze als het ware omgeven met een aura van sacraliteit (vgl. Azaryahu 1996, 503, 512). Anderzijds – omdat deze plekken, anders dan begraafplaatsen, kerken of officiële monumenten, geen formele rituele bestemming hebben – blijft aan hun voortbestaan als gedenkplek altijd een belangrijke mate van onzekerheid en instabiliteit kleven.

Het is vanwege dit onderscheid met rituele locaties dat ik er de voorkeur aan geef bermmonumenten aan te duiden als geritualiseerde ruimtes: door met de dood verbonden rituele handelingen en objecten aan neutrale, publieke ruimte te verbinden wordt deze geritualiseerd. Sterker dan ritueel vraagt het begrip ritualisering de aandacht voor het procesmatige karakter van deze plekken. Ik zal beide aspecten, het dubbelzinnige en het proceskarakter, aan de hand van het monument voor Miguel op de Dappermarkt in Amsterdam-Oost empirisch verder inkleuren.

Miguel

Een half jaar na het ongeluk werd in de stoep naast het oorspronkelijke monument (de paal met foto en bloemen) een rechthoekige, zwart-marmeren steen ingelegd met bruin-granieten teddybeer. In de steen stond

gegraveerd: Miguel, 25-12-1997, 28-2-2002. Dit deel van het monument onderscheidde zich in materiaal, omvang en ontwerp nauwelijks van een kindergraf, met als essentieel verschil dat het lichaam van Miguel er niet begraven lag. Voor zover mijn observaties strekten was het duidelijk dat de associatie met het graf, en daarmee met het sacrale, door de meeste voorbijgangers gedeeld werd: ik zag vrijwel nooit (maar soms wel!) iemand over de steen lopen of zijn fiets er te dichtbij stallen. Dat deze sacraliteit tegelijkertijd niet vanzelfsprekend was, werd expliciet gemaakt door het andere deel van het monument, het oorspronkelijke paaltje. Op een geplastificeerd vel wit papier met een foto van Miguel, stond de volgende oproep:

MIGUEL
Geboren 25-12-1997
Verongelukt 27-02-2002

Beste mensen,
Er is hier een kind verongelukt
Schoolvriendjes, bekenden en familie leggen
hier geregeld speelgoed, knuffels en bloemen
neer
ter nagedachtenis aan dit kind

Laat u dat alstublieft liggen

Verontrustende werking

Voor een beter begrip van de dubbelzinnigheid van dit soort plekken is de associatie met het graf relevant. Veel bermmonumenten roepen deze ervaring op. Met name bij gedenkplekken buiten de bebouwde kom, waar meer ruimte

is voor een uitgebreidere gedenkplaats, is de gelijkenis met een graf vaak treffend. De vormen, de materialen, de objecten en de esthetiek zijn die van de begraafplaats. Daarmee spreken deze monumenten bekende emotionele registers aan. Ook al zijn bermmonumenten een nieuwe vorm van herdenken en vinden er allerlei verschuivingen plaats, voor het materiaal, de vormgeving en de handelingen die deze geritualiseerde ruimtes maken grijpen mensen terug op elementen uit bestaande rituele tradities. Dit verklaart de overtuigingskracht van nieuwe rituelen: ondanks nieuwe volgordes, situaties en plekken worden de vormen en handelingen onmiddellijk herkend en begrepen.

Tegelijkertijd is het belangrijk in te zien waarom vanuit bermmonumenten, anders dan het graf of de begraafplaats, altijd een verontrustende werking uitgaat en waarom deze plekken behalve empathie ook vaak weerstand oproepen. De afwezigheid van een lichaam is hierbij fundamenteel: bij bermmonumenten gaat het om een andere omgang met sterfelijkheid dan bij begraven. In onze samenleving is de begraafplaats, met zijn relatief afgebakende rituele beslotenheid, de locatie die bestemd is voor rouwbetoon in het openbaar. Bermmonumenten overschrijden deze, zowel door conventie als formeel bestuurlijke bestemming of bepaalde afbakening, en zijn daardoor wel aangeduid als ‘*matter out of place*’ (vgl. Douglas 1966, 52; Petersson 2004, 66, 76). De als openbaar bestemde ruimte wordt door

dergelijke persoonlijke plekken verstoord, ‘verontreinigd’ als het ware. Als ‘misplaatste materie’ confronteren de monumenten ons met de dodelijke consequenties van ongelukkig toeval of immoreel gedrag, zoals rijden onder invloed of gewelddadigheid. Het gevoel en de emoties die dergelijke plekken oproepen confronteren voorbijgangers met zowel de eigen tekortkomingen als met de eigen sterfelijkheid en die van hun geliefden.

Steeds in verandering

Bermmonumenten zijn voortdurend in verandering. Als alle cultuuruitingen zijn zij in de eerste plaats een ‘proces’, en niet zomaar de inerte materiële neerslag van herdenkingsrituelen. Het monument voor Miguel, bijvoorbeeld, kwam pas eind 2006 op zijn huidige locatie te liggen: een paar meter van de oorspronkelijke herdenkingsplek, een kwart slag gedraaid, tegen de kop van de Dappermarkt. Een betonnen obstakel schermt de steen af van de eerste marktstal, een Turkse döner en een pizzastal met terrasje. Naast de gedenksteen zijn nu twee gaten aangebracht, voor bloemen of decoraties. Ook is met de verhuizing de gedenksteen zelf veranderd: in de linkerbovenhoek is een fotootje van de kleine Miguel aangebracht, zittend met zijn teddybeer.

Ook in de jaren voor de verhuizing veranderde het monument regelmatig van vorm. Zo hebben de nabestaanden een tijd lang geprobeerd de sacraliteit ‘af te dwingen’, door de steen met vier Amsterdammertjes verticaal



te markeren. Over het monument lopen zou daarmee een bewuste actie worden, en daarmee een vorm van schennis. Met de verhuizing naar de laatste locatie zijn de Amsterdammertjes weer verdwenen, wat de ambiguïteit weer heeft vergroot. Maar dat bermmonumenten vrijwel altijd een bepaald ontzag afdwingen, en daarmee een bepaald gedrag, maakt het monument voor Miguel desondanks zeker duidelijk. Ook al is het onderdeel van een druk belopen en bereden stoep midden in een grote stad, het grootste deel van de kaarsen en bloemen, achtergelaten op de negende sterfdag van Miguel in 2011, bleef meer dan een maand ongestoord liggen.

Met dit laatste punt, de dynamiek in de aanwezigheid van attributen, komt een tweede dimensie van het bermmonument als proces naar voren: deze maken het verstrijken van de tijd zichtbaar. Met de bloemen en decoraties, zoals narcissen in het voorjaar of eieren met Pasen, volgt MIGUELS monument het ritme van de seizoenen en de feestkalender. Met de kaarsen, bloemen en kleine speeltjes waarmee MIGUELS geboorte- en sterfdag elk jaar worden herdacht, wordt de levensloop van Miguel de levensloop van het monument. Bermmonumenten vormen daarmee een schakel tussen de wereld van de levenden en die van de doden.

Collectief statement

Als gematerialiseerde manifestaties van rouw (objecten en praktijken) verlengen bermmonumenten de aanwezigheid van de doden in de wereld van de levenden (zie bijvoorbeeld Hockey, Komaromy and Woodthorp 2010). Er bestaat in dit opzicht

geen wezenlijk verschil tussen een gedenkplek thuis, op de begraafplaats, in de openbare ruimte of op internet. Voor een begrip van het rouwen vanuit het perspectief van de nabestaanden is het daarom weinig zinvol een onderscheid tussen private en publieke plekken te maken (zie bijvoorbeeld Bleyen 2012.)

Deze aanwezigheid heeft echter niet alleen betekenis voor het leven van de nabestaanden, maar ook voor de samenleving in bredere zin. Hoewel het weliswaar individuen zijn die naar aanleiding van een persoonlijk verlies een bermmonument oprichten, kan het kiezen voor deze vorm van herdenken niet begrepen worden als een individuele, 'spontane' opwelling (Santino 2011). Het gaat hier om een steeds breder geaccepteerde en begrepen rituele omgang met de ontijdige, onnatuurlijke dood in het publieke domein. Ook al heeft elk bermmonument zijn eigen verhaal, om hun werking te begrijpen wil ik nog een stap verder gaan door te kijken naar het gezamenlijk effect van de veelheid aan monumenten.

Voor een begrip van de werking van rituelen is een perspectief dat zich beperkt tot de betekenissen hiervan voor de participanten niet voldoende. Een belangrijk antropologisch inzicht in de werking van ritueel is dat in het (gezamenlijk) ritueel handelen de individuele verschillen in innerlijke staat, beleving of motivatie aan het zicht worden onttrokken: door middel van het ritueel maken de participanten, gewild of ongewild, een collectief statement naar de buitenwereld. Dit geldt niet alleen voor het individuele bermmonument. Met het oprichten van een individueel monument participeren de nabestaanden ook

in een overkoepelend ritueel: het totaal aan monumenten die de ontijdige, onnatuurlijke dood in het publieke domein herdenken.

Mede tegen deze achtergrond geven de oprichters, ongeacht hun specifieke, persoonlijke intenties, de dode een nieuwe sociale identiteit en betekenis, namelijk die van, bijvoorbeeld, 'slachtoffer van een verkeersongeluk' of, specifieker verbonden met de Nederlandse context, 'slachtoffer van zinloos geweld' (Stengs 2007). Op een abstracter niveau delen al deze doden eenzelfde sociale identiteit, namelijk die van slachtoffer van een ontijdige, onnatuurlijke dood. Het recent verschijnen van bermmonumenten kan worden geïnterpreteerd als een teken dat een dergelijke dood niet langer als een aanvaardbaar gegeven wordt ervaren.

Deze onaanvaardbaarheid geeft dit rouw-ritueel een politiek karakter. De geritualiseerde ruimte van het individuele bermmonument maakt hierdoor deel uit van een omvattender gepolitiseerde ruimte, die niet tot de locatie zelf beperkt is, en evenmin valt te herleiden tot de intenties van de nabestaanden. Deze ruimte omvat evenzeer de vele andere bermmonumenten en andere plekken waar slachtoffers van de ontijdige en onnatuurlijke dood herdacht worden, en waartegen ze tezamen een grote maatschappelijke aanklacht vormen. ◀

Literatuur

- Azaryahu, M. (1996). *The Spontaneous Formation of Memorial Space. The Case of Kikar Rabin*. Tel Aviv: Area 8(4), 501-513.
- Bleyen, J. (2012). *Doodgeboren. Een mondelinge geschiedenis van rouw*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londen:

Routledge and Kegan Paul.

- Hockey, J., Komarony, C. & Woodthorp K. (eds.). (2010). *The Matter of Death. Space, Place and Materiality*. New York: Palgrave Macmillan.
- Löwe, A. (1999). *Kreuze am Strassenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur*. Frankfurt am Main: Institut für Kultueranthropologie und Europäische Ethnologie Universität Frankfurt am Main.
- Petersson, A. (2004). *The Presence of the Absence. Memorials and Places of Ritual*. Lund: Lund Institute of Technology.
- Santino, J. (2011). Between Commemoration and Social Activism: Spontaneous Shrines, Grassroots Memorialization, and the Public Rituaesque in Derry. In: Margry, P.J. and C. Sánchez-Carreto (eds.). *Grassroots Memorials. The Politics of Memorializing Traumatic Death*. New York, Oxford: Berghahn Books, 97-108.
- Stengs, I. (2007). Commemorating Victims of 'Senseless Violence': Negotiating Ethnic Inclusion and Exclusion. P.J. Margry and H. Roodenburg (eds.). *Reframing Dutch Culture. Between Otherness and Authenticity*. Aldershot: Ashgate, 159-179.
- Stengs, I. (2010). Public Practices of Commemorative Mourning. Ritualized Space, Politicized Space, Mediatized Space. Three Cases from the Netherlands. In: P. Post & A.L. Molendijk (red.). *Holy Ground. Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*. Peeters: Leuven, 119-144.
- Stengs, I. (2012). Gedenken op de plek des onheils. Bermmonumenten als materiële uitdrukking van veranderende rouwcultuur. *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 113(3) [in voorbereiding].
- Walter, T. (2008). The New Public Mourning. In: M. Stroebe et al., *Handbook of Bereavement Research and Practice: 21st Century Perspectives*. Washington DC: American Psychological Association.

Irene (dr. I.L.) Stengs is onderzoeker Ethnologie aan het Meertens Instituut te Amsterdam.
irene.stengs@meertens.knaw.nl

Foto's als fragmenten

Levensgrote foto's op een wand, kleine ingeplakte kiekjes en vergeelde albums die ergens op een hoop liggen. Het lijkt wel een rommelmarkt. Fotograaf Erik Kessels is de maker van de tentoonstelling 'Album beauty' in FOAM, het Amsterdams fotografiemuseum. Hij wilde een ode aan het uitstervende fotoalbum samenstellen.

Tegenwoordig slaan wij onze digitale beelden online op. Of we bewaren ze op een harde schijf. Zorgvuldig ingeplakte foto's, ritselende tussenbladen en leren omslagen horen bij een vergane tijd. In deze tentoonstelling lijkt je door zo'n verouderd album te wandelen.

Ik zie jongetjes in de schoolbank, pasfotoachtige portretten, poserende padvindsters, vergeelde vakantiekiekjes. Ik word geraakt. Onwillekeurig gaan mijn gedachten terug naar mijn eigen albums. Naar de beelden van mijn familiegeschiedenis, naar geboorte, verjaardagen, overleden opa's en oma's die mij op foto's nog steeds aankijken. Ik herinner me mijn eerste (Kodak-)fototoestel. Hoe ik vol spanning de volle rolletjes wegbracht en van de fotograaf gelukkig niet altijd onscherpe en bewogen beelden terugkreeg.

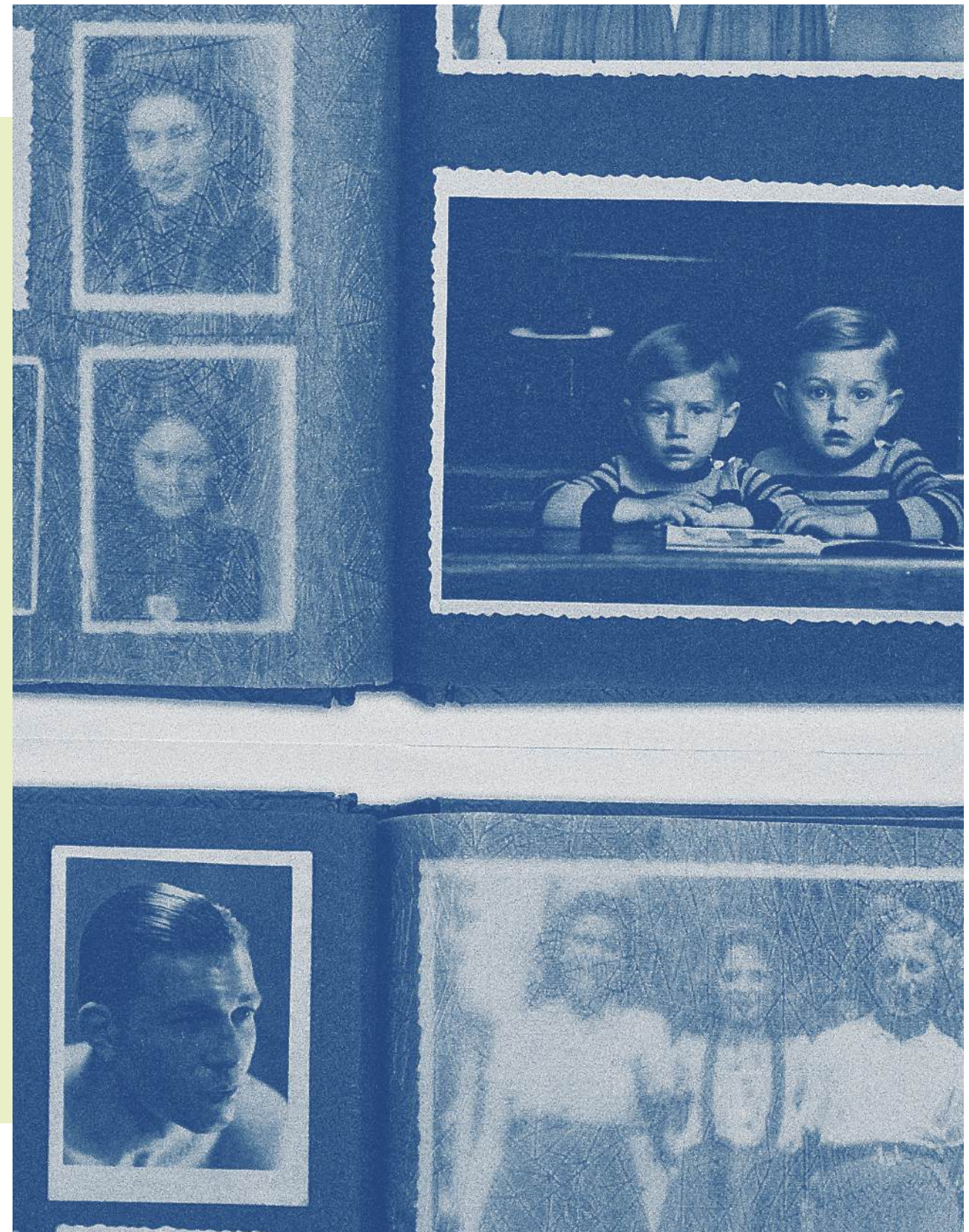
Bij het bekijken van deze tentoonstelling dacht ik: misschien heeft ieder mens wel een innerlijk fotoalbum. Een persoonlijk archief van vergeten beelden. Een collage van fragmenten van je levensweg.

Als geestelijk verzorger merk ik dat beelden bij dementerende mensen zo'n vergeten archief kunnen openen. Als ik foto's laat zien of reproducties van schilderijen, lijkt er een deur open te gaan naar een andere laag. Beelden van een achterliggend leven komen even boven. Evenals kleuren, geuren en gevoelens (zowel vreugde als verdriet). En dat alles in fragmenten. Even worden ze opgevist, die beelden, als vissen uit een vijver van herinneringen.

Mijn oog valt weer op de foto's van de tentoonstelling. Foto's als fragmenten. Als een innerlijk archief. Ik herinner me de woorden van Abel Herzberg: 'Want alles is fragment ... gelijk in elke kus, hoe kort, het hele leven meegegeven wordt.'



Erik Kessels, 'Album beauty', FOAM, Amsterdam >



Regie verloren, ritueel gewonnen?

Een gevarieerd palet aan ritualiteit, liturgie en reflecties daarop is in dit themanummer van *Handelingen* voorbijgetrokken. In deze slotbeschouwing overzien we het geheel vanuit liturgiewetenschappelijk perspectief en maken we de balans op als het gaat om de centrale vraag: 'Hoe spelen kerken in op de veranderingen in participatie aan liturgische vormen en hoe raakt dit aan een bredere opbloei van religieus ritueel handelen in de publieke ruimte?'

In het inleidende artikel gaven we aan hoezeer er op het terrein van de christelijke liturgie en het religieuze ritueel in de publieke ruimte een dynamische praktijk is ontstaan. De 'Hemelscherven' van Joep de Hart zijn hier de weerspiegeling van. Binnen de meer traditioneel gefixeerde vormen van liturgie op de zondagmorgen ontstaat veelkleurigheid en variatie, terwijl buiten de traditionele zondagmorgen evenzovele vormen van samenkomst en ritueel opbloeien, soms geïnitieerd door en in nauwe relatie met kerkelijke organisaties, soms ook totaal onafhankelijk ervan.

In dit themanummer brengen we enkele van zulke activiteiten, zoals de Preek van de Leek, de uitvoering van The Passion, de Kerkennacht en het verschijnsel van 'bermmonumenten', nader in beeld. Dit past bij de trend in de

liturgiewetenschappen om de verschijnselen eerder descriptief en narratief dan definiërend en normatief te onderzoeken (Post 2001a, 57). In deze bijdrage leggen we de verschijnselen vergelijkenderwijs onder de loep, waarbij we ze met name bezien vanuit hun 'rituele kwaliteiten'.

Rituele karakteristieken

De rituele kwaliteiten ontleen we aan de basiskwaliteiten die Robert Grimes in 1990 definieerde ten aanzien van ritualiteit (Grimes 1990, 14). Deze 'kwaliteiten' staan niet voor absolute en onderscheidende eigenschappen die het ritueel definiëren, maar het zijn min of meer formele karakteristieken, kenmerken die met elkaar een bepaalde rituele geladenheid kwalificeren. De kwaliteiten die Grimes aanvankelijk noemt zijn:

1. de uitvoering van het handelen zelf;
2. de collectieve dimensie ervan;
3. de traditievorming die dat oplevert;
4. de emotionele kwaliteit;
5. de symbolische of verwijzende kwaliteit;
6. de religieuze kwaliteit;
7. de functionele kwaliteit.

Hoewel Grimes later ook andere kenmerken heeft beschreven om de complexe fenomenen van ritualiteit te kunnen onderzoeken (zie bijvoorbeeld Post 2001b), houden we ons voor deze beschouwing bij bovenstaande lijst en lopen de kwaliteiten één voor één langs.

Handelingskwaliteit

Het valt op dat het rituele handelen bij activiteiten die vanuit de kerken georganiseerd worden, zoals Preek van de Leek, Kerkennacht en The Passion, steeds uitdrukkelijk op de doelgroep van niet-traditionele kerkgangers gericht is. In die zin hebben de activiteiten een missionair karakter, zonder dat ze direct op bekering gericht zijn.

De intentie is er bij alle drie de vormen op gericht om de rijkdom van de christelijke traditie (bijbel, muziek, gebouw) voor een breder publiek toegankelijk en ervaarbaar te maken tijdens op zichzelf staande evenementen. Om een brug te slaan naar het beoogde publiek wordt gebruik gemaakt van uitvoerenden, aan wie gevraagd wordt om zich vanuit de seculiere wereld te verhouden met de christelijke traditie. Waar de participanten bij deze activiteiten bestaan uit een mix van niet-traditionele én traditionele kerkgangers, is de boodschap van

deze ritualiteit dat het heilige niet alleen door clerici of ingewijden bediend mag worden. Een kritische vraag hierbij is uiteraard wat de verhouding is tussen de invloed van de boodschap zelf die aan de orde is en de persoon die deze boodschap brengt, meestal een Bekende Nederlander.

Bij het verschijnsel van de gedenktekens in de openbare ruimte gaat het om een niet-hiërarchisch en spontaan vormgegeven ritueel.

Gemeenschapskwaliteit

Het moge duidelijk zijn dat het bij de beschreven vormen van ritueel die door kerken geïnitieerd zijn, steeds gaat om een momentane gemeenschap. In hoeverre de collectiviteit een gevoel van verbinding en gemeenschap teweegbrengt, is niet duidelijk bij zoiets als The Passion. Uit het onderzoek naar de Kerkennacht blijkt dat een gevoel van gemeenschap van groter belang blijkt voor traditionele kerkgangers dan voor niet-kerkgangers. Bij een herdenkingsplaats in de publieke ruimte is geen sprake van expliciete gemeenschapsvorming.

Traditievorming

De ritualiteit rondom herdenkingsmonumenten in de openbare ruimte staat in een brede historische traditie, die echter in delen van Nederland lange tijd nauwelijks gepraktiseerd is. Het heiligen van bepaalde locaties en het toewijden van plaatsen aan gedachtenis, is inmiddels weer een breed gepraktiseerde traditie die de overheid tracht te reguleren. The Passion staat in een lange traditie van zowel muzikale als theatrale uitvoeringen van passiespelen. ▷

Bij de kerkelijke initiatieven valt op hoezeer in de Preek van de Leek met name een protestantse liturgische traditie als model voor de samenkomst geldt. Maar ook hier geldt dat deze dynamisch wordt ingevuld: waar christelijke kerkliederen niet voldoen, ontstaat al snel de traditie om uit de Engelstalige liederenschat of de popcultuur te kiezen, vanwege de bredere culturele bekendheid die dit geniet.

Hoewel de genoemde vormen alle op zichzelf staan, gaat het om activiteit en ritualiteit die bij succes geprolongeerd wordt, niet zoals een theatervoorstelling met een maand extra, maar conform een rituele tijdsindeling: op vastgestelde tijden en soms ook op een vaste plaats.

Emotionele kwaliteit

Dat mensen in hart en ziel geraakt worden, klinkt telkens door bij deze activiteiten. De ontmoeting tussen Judas en Jezus raakt de bezoekers van The Passion in het hart. De sfeer van de Kerkennacht blijkt belangrijk voor de beleving van de bezoekers. Speelgoedknuffels bij het monumentje voor een overleden kind spreken de emotionele registers aan. Organisatoren van het kerkelijk ritueel zijn zich ervan bewust en ensceneren het met opzet: 'Geef mij nu je angst'.

Symbolische kwaliteit

Wie Jezus hoog op de Erasmusbrug in wit gewaad boven de stad ziet staan, kan er niet omheen: tussen hemel en aarde wordt de artiest die hem speelt, gepresenteerd als een goddelijke figuur. Bij de Preek van de Leek symboliseert heel de organisatie én de orde van dienst de rituele procesgang van een traditionele kerkdienst, zij het in een spannende verhouding

tussen traditionele vormen, waarbij – om geen vervreemding te wekken – bewust aansluiting gezocht wordt bij de taal- en belevingswereld van de bezoekers. En voor het allerheiligste: het sacrament van de eucharistie, zoekt men een minder beladen en eigentijdse variant: wijn en stokbrood na afloop, niet door de priester geconsacreerd, maar door de gesprekken van de bezoekers.

Religieuze kwaliteit

Het meest opvallende fenomeen bij de beschreven vormen van ritualiteit is dat de duiding van het rituele handelen en de interpretatie, de zingevings- of geloofsdimensie, door de participanten zelf gebeurt en dat dat overeenkomt met de intentie van de organisatoren. Niet de kerk of geloofsgemeenschap definieert het belang of de betekenis van het ritueel, maar de bezoeker doet dat zelf. Bij ritualiteit in de publieke ruimte die een breed publiek trekt, heeft niets meer vaste of voorgegeven betekenis. Zelfs een kruis is niet per definitie een christelijk symbool. Juist dit gegeven maakt het spannend voor de kerken en voorgangers om de afweging te maken waar het ritueel van een educatieve dimensie voorzien wordt en waar niet.

Functionele kwaliteit

Over de functies van het religieuze ritueel is veel geschreven. In de beschreven vormen van handelen is vooral de expressieve dimensie van het ritueel duidelijk te herkennen. Die laat de participanten wellicht ook het meeste vrij en is daarom sterk verbonden met het aanbod van het rijke kerkelijke ritueel in een geseclareerde publieke ruimte.

Niettemin is juist in de liturgiewetenschap steeds de 'uselessness', de niet-instrumentele functie van liturgie benadrukt: de volkomen gratuïteit die het hart van de liturgie als heilig spel bewaakt en bewaart. Opvallend is dat, juist recent, liturgiewetenschappers deze benadering nuanceren (Barnard en Wepener 2012). Zij zien ook het belang van de formatieve dimensie van liturgie, bijvoorbeeld in specifiek missionaire of diaconale zin, zonder dat deze de eigen aard van de 'doelloosheid' van liturgie in esthetisch of theologisch perspectief aantast.

Uit handen geven

Wanneer we ten slotte de projecten en spontane vormen van ritueel in de publieke ruimte overzien, dan is duidelijk dat de traditionele kerken de regie over het ritueel in de publieke ruimte verloren hebben, maar nog steeds in staat blijken vormen van ritueel te vinden die daar een plaats in kunnen hebben of hun eigen vormen voor een groter publiek dan traditionele kerkangers toegankelijk te maken. In het kerkelijke aanbod zijn de rituele karakteristieken steeds in ruime mate aanwezig. Niet zozeer de cognitieve, als wel de emotionele en expressieve dimensies worden opgezocht.

Op de vraag naar een theologische duiding door de kerkelijke professionals én de beoogde bezoekers is echter nog weinig gereflecteerd. Niemand weet precies hoe geloofsvormend het rituele aanbod uiteindelijk is en of de brug tussen traditie en toekomst werkelijk geslagen wordt. De rituele kwaliteiten wijzen er voorzichtig op.

Voor kerkelijke voorgangers van ritueel aanbod in de publieke ruimte betekent het

dat zij de nodige expertise inschakelen en zelf opbouwen ten behoeve van de communicatie in het publieke domein. Ten tweede dat zij zelf de vertaalslag tussen theologie en ritueel zullen verhelderen. Het vraagt ook dat zij de poorten naar betekenisgeving zullen zoeken in de verbindingen tussen traditionele vormen met bijbehorende vervreemding die dat soms oproept, als in aansluiting bij taal- en belevingsniveau van de beoogde bezoekers.

Dit hoeft geen probleem te zijn waar theologen opgeleid worden met hermeneutiek in hun competentieprofiel. Voor de toekomst van het pastorale beroep zou hier echter meer nodig zijn, juist omdat de uitvoering van het ritueel in de publieke ruimte meer en meer door leken wordt vormgegeven. ◀

Literatuur

- Barnard, M. en Wepener, C. (2012). Reclaiming space for learning in liturgical contexts: Cracks in the maxim of the uselessness of liturgical ritual. In: *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 68 (2), Art. #1184.
- Grimes, R.L. (1990). *Ritual Criticism. Case Studies in its Practice. Essays on its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Post, P. (2001b). Ritualiteit als symboolhandelen. In: M. Barnard en P. Post (red.) (2001). *Ritueel Bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie*. Zoetermeer: Meinema, 33-41.
- Post, P. (2001a). Feast as a key concept in a liturgical studies research design. In: P. Post, G. Rouwhorst, L. van Tongeren en A. Scheer. *Christian Feast and Festival*. Leuven: Peeters, 47-77.

Ciska (dr. F.) Stark is universitair docent Homiletiek en liturgiek aan de Protestantse Theologische Universiteit. fstark@pthu.nl

Driedaagse cursus 'Zorg voor de ziel'

Geestelijke leiding als model van zielzorg is het onderwerp van een driedaagse cursus van Luce/CRC onder leiding van prof.dr. Tjeu van Knippenberg, emeritus hoogleraar Pastoraaltheologie. Het gehanteerde model is opgebouwd rond het levensverhaal van individuele mensen dat zich voort beweegt langs de lijnen van tijd, ruimte en transcendentie. De methodiek is toepasbaar in verschillende activiteiten zoals gespreksvoering, verkondiging, voorgaan in rituelen, bediening van sacramenten en groepswork.

Data: maandag 4 februari (17.00 uur) t/m woensdag 6 febr. (19.00 uur) 2013.
Kosten: € 625. Opgave voor 20 januari 2013 via luce-crc@uvt.nl o.v.v. naam, adres, telefoonnummer, vooropleiding en functie.
Informatie: drs. Henk van Hout, (030) 253 18 82 / 21 49; luce-crc@uvt.nl.

Tiendaagse cursus 'Levende Liturgie'

Wie zich wil verdiepen en oefenen in liturgie voor vragende en zoekende mensen van deze tijd – liturgie voor een missionaire kerk – kan terecht bij de tiendaagse cursus van Luce/CRC in samenwerking met het Instituut voor Liturgische en Rituele Studies (Tilburg University). Een postacademische cursus voor pastores, predikanten en geestelijk verzorgers die stil durven blijven staan bij lastige vragen en geen genoegen nemen met gemakkelijke antwoorden. Aan deze cursus werk(t)en mee: Marcel Barnard, Martin Hoondert, Paul Post,

Herwi Rikhof, Gerard Rouwhorst, Willem Marie Speelman, Louis van Tongeren. De cursus(bege)leiding is in handen van Henk van Hout en Gerard Rouwhorst.

Vrijdag 11/1; 25/1; 8/2; 8/3; 22/3; 5/4; 19/4; 24/5; 7/6; 21/6 (2013) van 10.00-16.00 uur. Faculteit Katholieke Theologie, locatie Utrecht-Centrum (nabij CS). Kosten: € 1550.
Opgave: luce-crc@uvt.nl; (030) 253 18 82.

Studiedag 'Liturgie vieren met mensen met verstandelijke beperking'

Vanuit het Academisch Centrum voor Praktische Theologie (KU Leuven) wordt op 15 mei 2013 een studiedag georganiseerd met als thema 'Liturgie vieren met mensen met een verstandelijke beperking'. Deze studiedag gaat over de noodzaak en het belang van het liturgisch vieren met personen met een verstandelijke handicap aan de hand van de volgende vragen: 'Is het zinvol of zinloos om liturgie te vieren met personen met een verstandelijke beperking? In welke mate kan of mag de liturgie aangepast worden? En hoe en waar vieren we dan liturgie met personen met een verstandelijke beperking?'

Op 15 mei 2013 van 9.00-17.00 uur in het Maria Theresiacollege (kleine aula), Sint-Michielsstraat 6 te Leuven; angeline.demoor@theo.kuleuven.be; www.theopraxis.eu.