

Van paasvuur tot stille tocht

Over interferentie van liturgisch en volksreligieus ritueel

Paul Post

Ter opening

Begrafenisfeest in Eersterust

Onlangs (mei 1999, Tilburg) gaf een zwarte Zuid-Afrikaanse theoloog, Nico Botha uit Pretoria (verbonden aan UNISA), een gastcollege over rituelen. Centraal stelde hij het begrafenisritueel in een grote voorstad van Pretoria, het door het apartheidsbewind gecreëerde getto voor kleurlingen, Eersterust. Het was een fascinerend verhaal. Ik was niet alleen geboeid door het college dat twee uur lang in de beste traditie van de rituele 'dikke' descriptie het ritueel fase voor fase beschreef en duidde, maar vooral ook verrast. Die verrassing raakte meerdere zaken. Allereerst het gegeven dat niet doop of huwelijk, Pasen, kerst of een of ander lokaal/regionaal 'inheems' feest het centrale feest was, maar de begrafenis. Vervolgens was er de verrassing dat begraven als 'feest' gevierd werd met alle bekende dimensies van festiviteit. En als derde was er het integrale rituele perspectief. Botha behandelde niet zo zeer losse segmenten of apart te benoemen repertoires (vergeleijk kerkelijk/liturgisch, 'inheems' Afrikaans, religieus, profaan enzovoort), maar één groot ritueel geheel dat begint met het luiden van de klok ten teken dat er iemand overleden is en eindigt met een feestmaal. Daartussen ontrolt zich een kluwen van rituele handelingen. Alleen vanuit dit integrale perspectief worden deelrepertoires behandeld.

Inzet: het integrale rituele perspectief

De integrale, brede contextuele benadering beschouw ik als een gedeeld ideaal van elke rituele studie.¹ Een bepaald aspect van deze benadering wil ik in mijn bijdrage

¹
Zie voor het inmiddels brede podium of platform der 'ritual studies' met name het werk van de pionier Ronald Grimes: Grimes 1982; 1990; 1993. Voorts noem ik als recente exponenten: Alexander 1997; Bell 1997; Rappaport 1999. Buiten het Engelstalige domein kan worden gewezen op het werk van Schilson, Koenot en Voyé.

verkennerwijze centraal stellen, namelijk de wisselwerking of interferentie tussen kerkelijk/liturgisch ritueel repertoire enerzijds en volksreligieus ritueel repertoire anderzijds. Op de terminologie kom ik straks nog kort terug. Deze inzet past – meen ik – in deze aflevering van het *Volkskundig Bulletin* dat op bescheiden wijze een soort ‘feestgeschrift’ voor Ton Dekker wil zijn. Immers op dit terrein van interactie van cultus en cultuur – want zo kunnen we ons thema in algemene zin benoemen – ontmoette ik Ton Dekker en werkte ik op tal van manieren, inhoudelijk en beleidsmatig, nauw met hem samen. Het is ook precies dát terrein waarop het door mij voor de ritenstudie zo gekoesterd adagium van wetenschappelijk grensverkeer en methodenpluraliteit van toepassing was en is.² Hoewel religie, en zeker niet de kerkelijk/liturgische variant, bepaald geen zwaartepunt binnen de volkskundebeoefening op het Meertens Instituut was toen ik in 1988 aantrad als opvolger van Voskuil (om het nog maar eufemistisch uit te drukken), had Ton Dekker een open houding tegenover de kerkelijk-rituele component. Open, maar ook kritisch. Een integrale benadering, aldus leerde Ton Dekker mij bij voortduring, is als programma makkelijk te proclameren, maar in het ambacht van descriptie en analyse moeilijker uit te voeren. Het vergt veel van de onderzoeker. De benadering per repertoire kan bogen op een lange onderzoekstraditie: het paasvuur en de palmpaas is voor de volkskunde, de paaswake en palmzondagviering voor de liturgiewetenschap. Vaak ook zijn de repertoires verbonden met specifieke afgebakende ruimtelijke domeinen zoals kerk, huis, school en dergelijke, waardoor de integrale blik minder vanzelfsprekend is.

Achteraf teruglezend in Dekkers bijdragen over rituelen en feestcultuur, bijvoorbeeld in diens studie over het paasvuur, kom ik tot het oordeel dat de integrale benadering toch nog te weinig handen en voeten kreeg.³ Al geef ik aan de andere kant toe dat ook in andere door mij opgezette projecten van toen (vergelijk carnaval, palmzondag en bedevaart) en nu (vergelijk huwelijk, bedevaart, eerste communie, liturgie-buiten, liturgie-thuis, gregoriaans, rituele ruimte) het integrale ideaal ook niet bereikt werd en wordt.⁴ Het paasvuuronderzoek als voorbeeld nemend, zou met name de kerkelijk/liturgische component nog nadrukkelijker ingebracht kunnen worden naast regionale en lokale identiteiten, de rol van commercie en toeristenindustrie en dergelijke. Ook blijven experts in rituele stu-

² Zie samenvattend en programmatisch voor de volkskunde: Post 1994 en Frijhoff 1997a.

³ Dekker 1993.

⁴ Voor met name lopende en geplande onderzoeksprojecten kan worden verwezen naar het landelijke onderzoeksprogramma liturgiewetenschap dat wordt gecoördineerd vanuit het Liturgisch Instituut te Tilburg; zie samenvattend: Post 1996b; expliciet wijs ik slechts op de volgende projecten: Hoondert 1998 en Hoondert en Post 1999 (gregoriaans); Post, Pieper en Van Uden 1998; Pieper, Post en Van Uden 1999; Post 1996a (bedevaart); Michels en Post 1997; Pieper en Post 1996 (huwelijk); Post en Van Tongeren 1997 (eerste communie); Post 1998c (rituele ruimte).



dies vaak te zeer vastzitten aan een soort van thematische canon waardoor te weinig de actuele dynamiek op de rituele markt in het onderzoek betrokken wordt.⁵

▲
Openluchtmis bij de H. Kruiskapel te Hooidonk, 1981. Foto: P.J. Margry.

Opzet

Het zojuist aangeduide drievoudige thema, van (a) de integrale rituele benadering, (b) de interferentie tussen kerkelijk/liturgisch en ander ritueel repertoire, en (c) de actuele vorm van volksreligieuze riten en de actuele gestalte van de onder (b) genoemde interferentie, wil ik in deze verkennende, sterk theoretisch georiënteerde bijdrage centraal stellen. Het gaat mij om de wisselwerking of interferentie tussen kerkelijk/liturgisch ritueel handelen en het repertoire aan rituelen dat wel wordt aangeduid als volksreligieus of 'liturgie-nabij'. Het onderscheiden van beide repertoires is vrij klassiek in de historiografie van zowel etnologisch als liturgiewetenschappelijke onderzoek en raakt, zoals we nog zullen zien en uitwerken, vooral ook de benadering en omschrijving van religieuze volkscultuur.⁶ Deze inzet is bijvoorbeeld nauw verbonden met het oude (?) sterk normatieve ontwikkelingsschema van bijgeloof,

⁵ Als een sprekend voorbeeld van een 'integrale grensganger' noem ik het werk van Arno Schilson: vgl. Schilson 1994; 1996ab; 1998. Bewust refereer ik hier en in het voorgaande niet aan de zogenoemde integrale geschiedschrijving. Hoewel in aanleg duidelijk verwant aan de hier bepleite integrale benadering, is er niettemin sprake van een zeer bepaald intern-geschiedwetenschappelijk onderzoeksdesign.

⁶ Vgl. Post 1998a; Malloy 1998; Nissen, in druk; zie voor de vele wat oudere studies over volksreligiositeit en volksvroomheid exemplarisch: Vovelle 1985, 84-125, m.n. 85-92.

religie en christendom, maar ook met meer genuanceerde pogingen om in een bepaalde periode en context de repertoires ten opzichte van elkaar te positioneren zoals bijvoorbeeld Scribner deed in zijn onderscheiden van officieel liturgisch, gedevotionaliseerd en gefolkloriseerd ritueel repertoire.⁷

De opzet van mijn verkenning van interferentie kent drie opeenvolgende stappen. Eerst ga ik in op een opmerkelijke studie van Walter Hartinger die een uitgesproken visie op de gezochte interferentie biedt. Vervolgens lees ik kritisch verder als de auteur in zijn slotbeschouwing de vraag naar hedendaagse dwarsverbanden tussen kerkelijk/liturgische en algemeen ritueel repertoire aanroert. Als derde stap maak ik op kritische wijze de balans op.

Termen

Ik las hier geen excurs in over termen en begrippen. Ik volsta met het geven van enkele relevante werkdefinities. Ritueel, of ritualiteit, duidt geordend symboolhandelen van mensen en groepen aan; daarmee wordt cultuur op bijzondere wijze vormgegeven; herhaalbaarheid is een van de kerneigenschappen van dit handelen. Vaak zal in plaats van het zeer algemene ritueel en ritualiteit gesproken worden van rituele repertoires. Met deze term, gemunt door Gerard Rooijackers, wordt het algemene perspectief meer toegesneden op bepaalde vormen en contexten.⁸ In ons geval vormt bijvoorbeeld kerkelijk-liturgisch ritueel zo'n samenstel. Liturgie is symboolhandelen (in woord en gebaar) waarmee christelijke geloofsgemeenschappen hun geloof tot uitdrukking brengen.⁹ Met 'liturgie-nabij' ritueel wordt geduid op het geheel van belendend ritueel dat ook kan worden aangeduid met de term volksreligieus ritueel.¹⁰ Rituelen uit dat domein omvatten breed en algemeen verspreide uitingen en vormgevingen van religiositeit in verleden en heden zoals bidden voor het eten, het kruisteken, vrijdags vis, de zondag als rust- en vierdag, allerlei riten op scharnierpunten op de assen van jaar en leven. Het repertoire omvat 'traditioneel' symboolhandelen zoals feest, heiligenverering, paasvuren, bedevaart en dergelijke, maar in mijn ogen ook opkomende repertoires (in de 'ritual studies' spreekt men graag van 'emerging rituals'¹¹) zoals stille tochten, riten in stiltecentra, AIDS-memorial day en zo meer. Over het doortrekken van het spoor van

7

Vgl. Scribner 1987; 1994; Scribner en Johnson 1996.

8

Rooijackers 1994.

9

Zie samenvattend met literatuur Post 1995b; deze werkdefinities van ritueel en liturgie keren terug in het landelijke onderzoeksprogramma liturgiewetenschap, vgl. Post 1996b.

10

Voor de invulling van religieuze volkscultuur verwijs ik in eerste instantie naar het ruim geannoteerde Post 1998a; voorts noem ik: Brückner 1986, 1993; Lamberts 1998; Leijssen 1998; Malloy 1998; Scribner 1994; Walther-Sollich 1996.

11

Vgl. Mitchell 1995; Grimes 1993, hoofdstuk 2, 23-38; zie ook Lukken 1997.

volksreligieuze rituelen via vormen van (post)moderne devotie komen we in onze balans nog apart te spreken. In dat verband komt tevens aan de orde of de term 'liturgienabij' nog van toepassing is.

Met voorkeur hanteer ik ten slotte de term 'interferentie' om het samenspel en de dwarsverbanden tussen repertoires aan te duiden. Deze voorkeur wordt vooral ingegeven omdat met de term treffend de in het spel zijnde contextwisselingen, citeringen en ontleningen in algemene zin (dus zowel congruenties, convergenties als divergenties) kunnen worden aangeduid.¹²

Hartinger: het liturgisch primaat

Nagenoeg onopgemerkt verscheen in 1992 het boek *Religion und Brauch* van de Duitse volkskundige Walter Hartinger.¹³ Wat op het eerste gezicht een overzichtsboek lijkt over religieuze gebruiken in jaar en leven zoals er de laatste jaren zoveel verschenen, is echter bij nadere beschouwing een uitdagend en programmatisch boek over de interferentie tussen religieuze rituele repertoires.

Hartinger is hoogleraar volkskunde te Passau, specialist in religieuze volkskunde en behoort tot de zogenoemde school van München met grote namen als Dünninger en Brückner (zijn leermeesters). Voor zijn boek over religieus 'habitualisiertes Verhalten' richt hij zich op ritueel handelen dat hij typeert als 'liturgienähes Brauchtum'.¹⁴ Dat veld wordt in het boek op een verrassende wijze in beeld gebracht en gethematiseerd. Kort gezegd wordt niet de jaar- en levenskring gevolgd, maar komen aan de orde: beeldverering, religie thuis, het zogenoemde 'Geistliche' landschap, gebruik van beelden en tekens, het bedevaartwezen en de processiecultuur, de zeven sacramenten (waarbij niet zozeer de rituelen van de sacramenten zelf centraal staan als wel de levenssituatie waarin ze ingebed zijn), toneel en spel ('geistliche Spielbrauchtum'). Het boek eindigt met een exemplarisch bedoelde behandeling van een reeks 'Einzelelemente in Kult und Brauch'; gekozen is daarbij voor brood, water en vuur.

Hartinger richt zich uitdrukkelijk op de zojuist door ons geformuleerde drievoudige thematiek waarbij de interferentie van twee rituele repertoires – volksreligieus ritueel ('liturgie-nabij' ritueel) en kerkelijk/liturgisch ritueel – centraal staat. Ook wordt bij voortduring de actu-

12

Ik sluit daarmee aan bij de intrede van Frijhoff gehouden aan de Vrije Universiteit 1998: Frijhoff 1998, 46 e.v. en passim. Het gebruik van de term kent overigens verschillende nuances bij auteurs. Zo lijkt Frijhoff er vooral de congruentie en het samenvallen mee aan te willen duiden, terwijl bijvoorbeeld Margry eerder ontleningen op het oog heeft (vgl. Margry, in druk, sub 7.5. rituele interferentie). Ik kies zoals gesteld voor een open aanduiding van wisselwerking en dwarsverbanden.

13

Hartinger 1992; zie voor uitgebreidere besprekingen van dit boek: Post 1998a. Bij mijn weten kreeg het boek internationaal gezien geen ruime aandacht. Met hulp van dr. Michael Simon (Münster / Dresden) traceerde ik slechts enkele (Duitstalige) besprekingen uit het Duitse taalgebied: H.M. Wolf, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1992) 559-560; W. Seidenspinner, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (1994) 297-298; R.-E. Mohrmann, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 131 (1995) 498. Hoewel de (rk) liturgie en de liturgiewetenschap zeer nabij, heeft Hartinger zich bij mijn weten nooit op het liturgische erf begeven. Dit in tegenstelling tot naaste collegae als Brückner en vooral ook Klaus Guth (Bamberg).

14

Ibidem: 'Liturgienähes Brauchtum' is de titel van hoofdstuk 2, 73 e.v.

ele situatie in het project betrokken. In zijn bespreking van de genoemde thema's kiest hij meestal een actueel uitgangspunt. In de slotbeschouwing herneemt hij dit actuele perspectief in meer algemene zin.

Als een rode draad loopt door het boek een bijzonder uitgesproken these aangaande de interferentie tussen officieel-liturgisch en volksreligieus of liturgie-nabij ritueel. Hartinger gaat uit een dominante parallellie tussen rituele vormgeving van religieuze volkscultuur en die van de officiële liturgie. Hij benadrukt daarbij het liturgisch primaat sterk. Veel meer dan doorgaans onderkend wordt is er sprake van een dominante richting van het samenspel van repertoires in de zin van een dominante invloed van de liturgie. Hartinger introduceert eigenlijk een omkering van een doorgaans gangbaar perspectief. Hij zoekt niet naar volksculturele elementen in christelijk liturgisch handelen. Hij zoekt ook niet naar de niet-christelijke ('heidense') achtergronden en dimensies ervan. Neen, hij draait de zaak om en hij verklaart in met name formele zin gebruiken en rituelen uit het domein religieuze volkscultuur door te tonen hoe kerkelijke liturgie doorwerkt in het buitenkerkelijke leven. Het beeldgebruik thuis heeft de beeldcultuur in de kerkruimte als parallel. De bedevaart, liturgische processies, de rozenkrans: ze komen alle oorspronkelijk uit de klerikale kloostercontext. Bovenal is er de voortdurende fascinatie voor hostie en eucharistie in de religieuze volkscultuur als het bewijs voor het liturgisch primaat. Steeds blijkt de structuur van bepaald ritueel 'Alltagshandeln' bepaald door kerkelijke vaak sacramentele handelingen.

Het nadrukkelijkst hanteert Hartinger dat perspectief in het laatste hoofdstuk als hij drie elementen die dominant een rituele plaats hebben in de liturgie (te weten brood, water en vuur) beziet op hun rol in para- en buitenliturgisch ritueel handelen.¹⁵ Hij is daarbij op zoek naar dwarsverbanden tussen liturgie en religieuze volkscultuur. De conclusie is steeds dezelfde: broodriten zijn niet bepaald door oeroude mythen en rituelen van Azteken, Mythrascultus, Germanen, Kelten en dergelijke, maar kennen als enige rituele analogie de christelijke, kerkelijke liturgie. Voor het vuur geldt hetzelfde: 'Gegenüber dieser massiven Repräsentanz der Feuer- und Lichtverwendung durch die christliche Kirche muß der Bezug zu vorchristlichen Sinngebungen (Sonnenkult, Fruchtbarkeitszeremonien), der in der volkskundliche Literatur teilweise auch in allerjüngster

¹⁵ Ibidem, hoofdstuk 5: 'Beispielhafte Einzelelemente in Kult und Brauch', 223 e.v.

Zeit noch bemüht wird, als sekundär oder vernachlässigbar bezeichnet werden.¹⁶ Een enkele maal is Hartinger zeer stellig, bijvoorbeeld als hij kortweg de stelling poneert dat de belangrijkste religieuze kracht voor gedragsregulering en rituele vormgeving in het leven van alledag de laatste honderd jaar de christelijke kerk is. Soms gaat de beweging van onder naar boven en van buiten naar binnen, bijvoorbeeld als na aanvankelijk tegenstribbelen en vervolgens na aanpassingen bepaalde vormen van beeldverering, bedevaart of drama in de kerkelijke liturgie worden opgenomen. Maar meestal is de beweging andersom: van binnen naar buiten, van boven naar onder. De kerkelijke liturgie is de belangrijkste producent van de symbolische vormtaal die we in de bonte wereld van de religieuze volkscultuur tegenkomen.¹⁷

Die levering van ideeën en vormen vanuit de liturgie kent bepaalde patronen en verschilt qua diepgang en duur. Bepaalde signalen kunnen ons op het spoor zetten van de invloed van de liturgie en vooral van de diepgang en reikwijdte ervan. Verschillende signalen wijzen op een diepgaande integratie of internalisering van liturgisch en theologisch materiaal in de culturele vormgeving van feest en alledag. Zo'n signaal is bijvoorbeeld de omkering van liturgische praxis of 'Travestierung', ook wel 'travestierende Nachahmung'¹⁸ genoemd. Bedoeld zijn riten als huwelijken op oogstfeesten en carnaval, het ritueel begraven van carnaval, de winter, het vrijgezellenleven, het dopen van schepen en huizen. In plaats van 'oeroude' Germaanse, Keltische of andere voor- of niet-christelijke cultusgebruiken (met name vruchtbaarheidsriten, lenteriten en dergelijke), staat de kerkelijke liturgie hier model. Maar ook de dominante plaats van vooral de Heilige Familie in de beeldcultuur van het woonhuis toont een hoge mate van internalisering volgens Hartinger.¹⁹

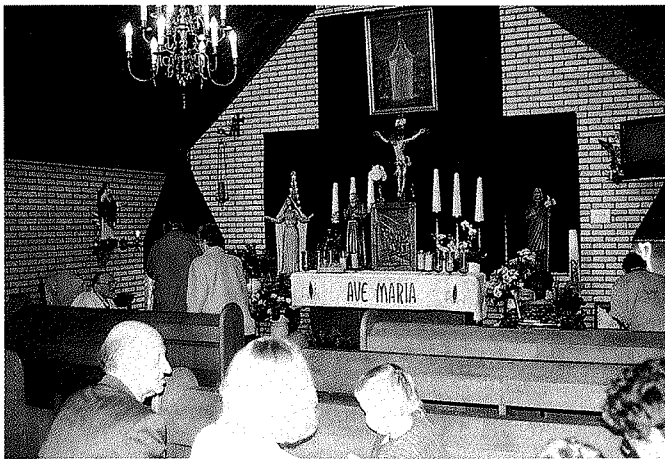
Andere aspecten die Hartinger in dit verband uitwerkt, zoals zintuiglijkheid en drama, laat ik in dit verband verder rusten. Het gaat mij om de stellige diagnose inzake de interferentie van de beide repertoires. Op die diagnose wil ik kritisch doordenken, voor een deel ook door verder dan Hartinger te gaan. Allereerst moet het algemene karakter van de interferentie worden gerelativeerd door deze te relateren aan plaats en tijd. De studie lijkt op te gaan voor een zeer bepaalde periode van de Europese, en dan vooral Duitse, cultuur. Hoewel vaak het uitgangspunt wordt gezocht in de actualiteit van de secularisatie, richt de be-

16
Ibidem, 236 e.v.

17
Ibidem, 240 e.v.

18
Vgl. o.a. ibidem, 191.

19
Ibidem, 83.



De cultus van Padre Pio manifesteert zich in toenemende mate te midden van andere devoties: het beeld van de zalige op het altaar in het Maria-heiligdom te Berlicum, 1995. Foto: P.J. Margry.

schrijvende en analyserende blik zich evenwel op de periode dat cultus, en dan vooral de katholieke cultus, in hoge mate samenviel met de cultuur, waarbinnen dan vervolgens op een vrij statische wijze het kerkelijk/liturgisch repertoire kan worden onderscheiden van volksreligieus ritueel dat zich in verschillende posities nabij dit repertoire bevindt. Grofweg is dat het tijdvak van de hoge middeleeuwen tot de negentiende eeuw. Nog nader toeziend heeft de diagnose met name betrekking op het tijdvak van ca. 1850 tot 1960. Daarna verandert het beeld. De aanzetten van fundamentele veranderingen van de (post)moderniteit worden volgens velen in de actuele en toekomstige (post)moderniteit op radicale en onomkeerbare wijze opengebrouwen. Volgens sommigen zozeer dat in onze wetenschappelijke bestudering ervan totaal nieuwe onderzoeksmodellen en paradigma's noodzakelijk zijn. Dit soort kritisch zelfonderzoek is duidelijk niet aan Hartinger besteed. Toch wordt men uitgedaagd om de lijnen van Hartingers analyse door te trekken. Op tal van plaatsen, en met name in zijn slotbeschouwingen, betreft – zoals gezegd – Hartinger het heden in zijn project. Hij lijkt te suggereren dat we in de actualiteit van de secularisatie lijnen van zijn analyse van interferentie kunnen doortrekken, maar dat het verschil ligt in het feit dat men zich steeds minder bewust is van de verbindingen met het primaire liturgische repertoire.²⁰ Niet zozeer de dwarsverbanden tussen de repertoires verdampen, als wel het besef ervan. Die diagnose ontmoet ik ook in de vaak intuïtieve beschouwingen over actueel (volksreligieus) ritueel zoals in de analyses van de herdenkingsritten na de dood van Diana en ander ritueel rond een

²⁰ Zie hiervoor met name de conclusie, ibidem, 238-244, m.n. 244.

plotselinge dood, met name na zogenoemd zin- of reedeloos straatgeweld. Steeds refereert men daarbij aan kerkelijk/liturgisch repertoire. Ook wordt de aanhoudende of juist ook toenemende populariteit van volksreligieuze ritën (heiligendevoties, Padre Pio, bedevaarten en pelgrimages) nadrukkelijk in verband gebracht met bepaalde diskwaliteiten van het kerkelijk/liturgisch repertoire na de liturgiehervormingen sedert de jaren zestig, die – zo is de redenering – de kwaliteiten van volksreligieuze ritën weer gewild en gezocht maken.²¹ In beide gevallen trekt men het algemene perspectief van Hartinger als het ware door. Terecht?

Als tweede stap in deze bijdrage wil ik naar de actuele ritualiteit kijken en voorbij Hartinger lezen. Hoewel de interferentie tussen de beide repertoires het perspectief blijft vormen, zet ik (de integrale benadering!) breed in.

Actuele rituele interferenties

Voor een schets van een actuele diagnose inzake de interferentie van kerkelijk/liturgisch en volksreligieus ritueel repertoire, kunnen we nauwelijks of niet op overzichtsstudies terugvallen. Hoogstens zijn er verspreide, vaak verkennende en kwalitatieve, studies voorhanden over deelrepertoires. Toch meen ik dat enkele impressies mogelijk zijn, die ik noodzakelijkerwijs met een grove toets opzet. Ze hangen niet helemaal in de lucht, ik baseer me op een reeks van uitgevoerde, lopende of geplande deelstudies op het terrein van actuele ritualiteit (huwelijk, eerste communie, rituele ruimte, toe-eigeningen van gregoriaans, de liturgische marge, processiecultuur).²² Ik beperk mij daarbij uitdrukkelijk tot de vorm, en laat inhoud, ervaring en beleving grotendeels buiten beschouwing.

Dynamiek, uitwaaiëring, contextwisseling

Allereerst zou ik in algemene zin de rituele markt als volop in beweging, als dynamisch willen betitelen. Enige orde in die dynamiek kan worden aangebracht door de dynamiek te zien als een voortdurend samenspel van drie sporen van ritualiteit. Er is (a) het kerkelijke christelijke spoor, (b) het meer algemeen-religieus te noemen spoor dat zich soms laat inspireren door de christelijke rituele traditie, maar ook soms tegelijkertijd niet-christelijke ele-

²¹ Zie voor deze these Malloy 1998; vgl. ook Post 1995a.

²² Zie noot 6; aanvullend: Margry 1993; 1995 (processiecultuur); Post, Pieper en Nauta 1998 (rituele marginaliteit). Zie voor eerdere verkenningen van de actuele rituele markt: Post 1997, met ruime literatuur op p. 29 e.v.; 1998b.

menten opneemt, en er is (c) het seculiere, profane spoor. Een in het oog springende tendentie is nu dat de huidige ritualiteit zich kenmerkt door een toenemende interactie tussen deze drie sporen en door het fundamentele aspect dat niet iedereen op gelijke wijze de basale culturele codes deelt. Dit laatste gegeven leidt vaak tot onbegrip, tot geheel nieuwe en vaak eigenzinnige toe-eigeningen²³ van rituelen of tot de roep om trajecten van catechese, mystagogie en inwijding. Vooruitlopend op de balans ten aanzien van de interferentie kan nu al worden gesteld dat er sprake is van voortdurende wisselingen van context en dat in feite de benaming 'liturgie-nabij' ritueel niet meer voldoet.

Een soort van model voor de genoemde interactie van repertoires en contextwisselingen kan de herdenkingsdienst van Diana zijn.²⁴ In de herdenkingsdienst was er het christelijke repertoire via hoogkerkelijke *Church of England*-elementen als liturgische ruimte, ambtsdragers, kazuifels, hymnen en gebeden, maar ook het algemeen-religieuze spoor was er via de lezing over de liefde uit 1 Kor 13 door Blair, en het profane via de mierzoete 'populaire' lofzang 'Candle in the wind' van Elton John (dat in oorsprong was bedoeld voor Marilyn Monroe). Dit model kan men met name in allerlei vormen terug zien keren in de actuele riten op de as van het leven.

Een grote uitdaging en opdracht voor de ritenstudie zijn gelegen in het empirisch onderzoeken van de patronen van dynamiek en contextwisselingen via casussen. Het is via dergelijk onderzoek mogelijk allerlei in omloop gebrachte verklarende koepeltermen inzake contextwisselingen en rituele dynamiek te toetsen. Ik denk hier aan secularisering, individualisering, folklorisering, musealisering, liturgisering, historisering en dergelijke.²⁵

In dit verband kan ik slechts wijzen op mogelijke casussen. Ik denk bijvoorbeeld aan het huwelijksritueel. Hier kunnen de drie feestrepertoires van het huidige huwelijksritueel (vergelijk burgerlijke huwelijksluiting, kerkelijk huwelijksluiting, huwelijksfeest met receptie, diner en feest) integraal worden onderzocht en vergeleken. Het is dan opmerkelijk te zien hoe het zakelijke contractafsluitende huwelijk religieus-rituele dimensies naar zich toetrekt.²⁶ Ik kan voorts wijzen op het gregoriaans. De liturgische 'plain song' verlaat de liturgische ruimte van kloosters en is beland in de context van populaire muziek of wordt gekoesterd als 'oude muziek' door koren en festivals. Gregoriaans fungeert volgens velen als een ritueel gezocht

²³
Zie voor dit kernbegrip: Frijhoff 1997b.

²⁴
De viering van de Funeral Service gehouden op 6 sept. 1997 in de Westminster Abbey te Londen kwam uit op video en cd: Decca / BBC 1997, 460 000-2 PV 925.

²⁵
Voor de typering van deze procesbenamingen en -typeringen volsta ik met een algemene verwijzing naar de duiding van het fenomeen bedevaart, Post, Pieper en Van Uden 1998, met ruime literatuuropgave, en Post 1998c.

²⁶
Vgl. Pieper en Post 1996; Michels en Post 1997.



◀
 Sacramentsprocessie te Wyck-
 Maastricht, 1998. Foto: D. en B.
 Hoeks-De Laat.

contrast: gregoriaans als gemoduleerde magische stilte.²⁷ Die stilte zien we terug in de postmoderne veldkapellen: de aandachts- en stiltecentra.²⁸ Terwijl kerken gesloten en gesloopt worden, is er inmiddels een netwerk van honderden stiltecentra ontstaan. Ook hier zien we vaak het samenspel van de drie sporen van ritualiteit die we onderscheidde. Oude en nieuwe rituele religieuze tradities, oost (Feng Shui!²⁹) en west, religieus en niet-religieus: het komt allemaal samen in de vormgeving van de postmoderne uitgespaarde plekken. Ritualiteit lijkt hier vaak teruggebracht tot een grondcategorie, in dit geval de stilte. Stilte als contrasterend element in onze haastige samenleving wordt inmiddels ook door kerken met graagte naar voren geschoven zoals blijkt uit de 'stilteatlas' met een overzicht van plekken voor rust en bezinning zoals kloosters, kerken en stiltecentra die de Nederlandse Raad van Kerken op stapel heeft staan voor het komende jubeljaar 2000.

27

Vgl. Hoondert 1998; Hoondert en Post 1999; Janssen 1996.

28

Een eerste overzicht en typologie geeft: Kroesen 1997.

29

Feng shui is de kunde en kunst optimale levensenergie te verkrijgen en te bewaren door optimale ruimtelijke ordening of plaatsing van dingen. Dat geschiedt vanuit inzichten afkomstig uit oude Chinese filosofische tradities in het klein (woonhuis, kamers, tuin, kantoor) en in het groot (landschap, stad).

Een laatste casus kan de processiecultuur zijn.³⁰ Terwijl devotieel gaan en komen, de ommegang in de openbare ruimte lange tijd conflictstof was in ons land en er sprake was van de processiekwestie en het processieverbod, is het processieritueel met name in de vorm van de stille omgang gewild als rituele herdenking bij rampen, zoals blijkt uit de vele ommegangen ter herdenking van slachtoffers van zogenoemd zinloos geweld.

Vele andere casussen zouden hieraan kunnen worden toegevoegd. Ik noem slechts het domein van feesten, vieren en herdenken dat wat het onderzoek naar de actualiteit betreft grotendeels braak ligt. Hoogstens kan hier worden gewezen op recente en brede aandacht voor de zondag als feestdag.³¹

Een belangrijke tendentie is, met name met het oog op de door ons centraal gestelde interferentie, de homogenisering van onze riten. Ik bedoel hiermee dat al shoppend, knippend, plakkend en citerend er een soort grootste gemene deler lijkt te ontstaan. Het gevarieerde, vaak uiterst gelaagde en complexe rituele/liturgische repertoire lijkt teruggebracht tot enkele algemeen inzetbare grondvormen die wel beschouwd kunnen worden als casco's (maaltijd, stilte, tocht/omwegang, bloemenhulde, licht en vuurriten). Een treffend voorbeeld is de algemeen ingezette rituele grondvorm van de rituele stilte en processie of devotieele omwegang. Vanuit het perspectief van de interactie van liturgisch en volksreligieus repertoire zou ik dit casco ook willen benoemen als een gemankeerd ritueel. Immers processie maakte steeds onderdeel uit van een breder en samengesteld ritueel: de processie voert van kerk naar kerk om daar te vieren, de processie opent een viering, of is er een onderdeel van zoals met Palmzondag, of de processie verplaatst de rituele handeling van de begrafenis van het huis van de dode, naar de kerk en dan ten laatste naar het kerkhof.³² Maar inmiddels is de processie geen uitgewerkt en gelaagd relatief of gereleerd ritueel handelen meer, maar een casco. De Leidse godsdienstsocioloog Ter Borg spreekt hier van een 'verwilderd' of losgezongen liturgisch ritueel.³³

Balans

Met die 'verwilderding' zijn we eigenlijk reeds toe aan de balans inzake het in deze bijdrage centraal gestelde thema

³⁰
Vgl. voor processiecultuur: Felbecker 1995; begin 2000 zal P.J. Margry promoveren op een studie naar de Nederlandse processiecultuur in de negentiende eeuw; Margry, in voorbereiding; zie nu al: Margry 1993, 1995.

³¹
Zie bijvoorbeeld De Jonge en Blok 1997. Vooral ook door de belangstelling voor de thematiek van ritueel en tijd komt de zondag in verschillende disciplines aan bod; in 1998 werd in Tilburg een postacademische cursus aan 'Sabbat en zondag' gewijd (maart 1999); de bijdragen zullen gebundeld verschijnen in 2000. Ook zullen enige studies naar de zondag worden opgenomen in de bundel: P. Post e.a. (ed.), *Christian feast and festival*, die voor 2000 staat gepland (Leuven, serie Liturgia condenda). Ook de volkskundevragenlijst nr. 69 (1998) van het Meertens Instituut was aan de zondag gewijd.

³²
Zie voor een overzicht van fenomenologie en typologie van de processie nu: Felbecker 1995.

³³
Ter Borg 1999.

van het samenspel van liturgisch en belendend ritueel. Met het predikaat 'verwilderd' of 'losgezongen' wordt immers een actuele diagnose inzake gezochte interferentie gegeven. Ik zet vanuit bovenstaande impressies enkele zaken bij wijze van kritische balans en slot op een rij.

(a) Een eerste conclusie kan zijn dat de diagnose inzake de interferentie van rituele repertoires voor de actuele situatie problematisch is. We kunnen nu onmogelijk nog uit de voeten met Hartingers schema van liturgisch en liturgie-nabij ritueel handelen en de benoeming van de interferentie ertussen als liturgisch primaat of rituele travestie en dergelijke. Het kerkelijk/liturgische referentiekader is niet langer dominant en bovendien is er door de dynamiek op de rituele markt van eenrichtingsverkeer geen sprake meer. Hiermee stelt zich vervolgens de principiële vraag of er nog wel gewerkt kan worden met het concept volksreligieus ritueel of nog algemener religieuze volkscultuur. Ik zie hier drie wegen.³⁴

De eerste weg ziet onverminderde kansen voor het werken met het concept religieuze volkscultuur. De situatie in onze cultuur is anders, vooral is het samenspel van religie en cultuur veel dynamischer en complexer dan voorheen. Niettemin acht men het mogelijk de geschetste moderne uitwerking en invulling van religieuze volkscultuur erop te kunnen toepassen. Zowel traditionele terreinen (vergeleijk bedevaart, religieuze beeldcultuur, Christoffelmedailles, engelen) als nieuwe velden komen in beeld. Er zijn ook auteurs die in dit verband spreken van een opleving van de volksreligie. Onze tijd, zo stelt men, biedt in religieus en ritueel opzicht een uitermate gunstig kader voor volksreligie. De Belgische godsdienstsociologe Liliane Voyé verwoordde dit onlangs treffend.³⁵

Als meer radicale diagnose is er het opblazen van het concept religieuze volkscultuur überhaupt en derhalve de principiële ontkenning van continuïteit. De postmoderniteit als een cultureel raamwerk brengt de verdamping van religieuze volkscultuur met zich mee. Onlangs verwoordde de Leuvense liturgist Van Den Bossche dit standpunt.³⁶ Hij stelt dat hoe ook geformuleerd en genuanceerd volksreligiositeit als speciale traditie verbonden is met de christelijke geloofstraditie. Zij functioneert als een cultuurreligie en als populaire vorm van religiositeit om de contingentie te beheersen. Veel postmoderne religiositeit is nu religiositeit zonder een dergelijk omvattend raamwerk. Een veelzeggend signaal acht hij het feit dat volks-

³⁴ Deze kwestie stelde ik centraal op mijn referaat op het Studium Generale van het Volkskundig Overleg van 24 september 1998 te Nijmegen / Heilig Landstichting; binnenkort zal het voorzien van literatuuropgaven verschijnen in het verslagboek van de dag onder de titel: 'Religieuze volkscultuur: tussen traditioneel religieus repertoire en postmoderne religieuze ruis'.

³⁵ Voyé 1998; zie ook Malloy 1998.

³⁶ Van Den Bossche 1997, 1998ab; zie ook de discussie in *Rituelen en religie* 1997.

religieus ritueel in klassieke zin ontbreekt in de jeugd-cultuur.³⁷ Hier zien we de vermoede overgang van traditionele religieuze volkscultuur naar niet traditie gebonden religiositeit van de postmoderne cultuur. Hij verwijt wetenschappers die de term volksvroomheid, volkskatholicisme of volksreligiositeit inwisselden voor religieuze volkscultuur eigenlijk de echo van deze diagnose al te vermoeden, maar de uiterste consequentie ervan niet durven te trekken. Uiteindelijk zal religieuze volkscultuur verdwijnen samen met cultureel christendom. Hoogstens zal er de open kwestie zijn of een gemarginaliseerd binnen de kerkmuren teruggedrongen keuzechristendom plaats zal bieden aan vormen van religieuze volkscultuur. Wat rest zijn cultuurdomeinen waar de postmoderniteit nog niet heerst: dat zijn de subculturen van de marge. Men kan dan denken aan de cultuur van zigeuners en zwervers, aan religieuze en rituele reservaten zoals die bestaan in elke cultuur. Maar voor het overige is religieuze volkscultuur iets van elders, elders qua tijd en plaats. Het hoort bij vroeger, bij oude mensen, bij de derde en tweede wereld. Willen antropologen, sociologen, volkskundigen, theologen zich blijven bezighouden met religieuze volkscultuur, dan moeten ze gaan werken in historische musea, of vertrekken naar de tweede en derde wereld.

Dit standpunt, dat ik hier verder niet kritisch commentarieer, staat overigens dicht bij een andere radicale diagnose: immers, we kunnen ook stellen dat wanneer we religieuze volkscultuur benaderen zonder omvattend traditioneel religieus kader van een bepaalde religieuze traditie, en afgaan op rituele kwaliteiten, dat postmoderne religiositeit dan in belangrijke mate samenvalt met religieuze volkscultuur. Dit eveneens betrekkelijk radicaal perspectief dringt zich steeds vaker aan mij op. Elders werkte ik dit perspectief nader tastend uit.³⁸ Ik zie hier mogelijkheden om de tegenstelling tussen de twee eerstgenoemde wegen te overstijgen. Veel hangt hierbij af van de invulling van de gebruikte termen en begrippen. Dat geldt voor het liturgiebegrip dat bijvoorbeeld bij Hartinger zeer traditioneel en toegesneden is: de officiële kerkelijke rituele boeken, alsook voor religieuze volkscultuur dat bijvoorbeeld bij Van Den Bossche nauwelijks beïnvloed lijkt door moderne debatten over volkscultuur, maar nog bepaald lijkt te worden door oude dichotomieën als volk versus elite. Als attenderend concept zou ik religieuze volkscultuur betrekkelijk onbevangen en open willen benade-

37

Hoewel het mooie essay over jongerensubcultuur van Koenot (Koenot 1996) een andere richting op lijkt te wijzen.

38

Vgl. de verwoording ervan in Post 1998b.

ren via vormen van samenspel van religie en cultuur, in wier context toch ergens de coördinaten gezocht en gevonden moeten worden van religieuze volkscultuur.³⁹ Erkend wordt daarbij dat de huidige situatie fundamenteel verschilt van eerdere cultuurfasen waar sprake kon zijn van een kerkelijk/liturgisch primaat. Van belang is hierbij, zoals herhaaldelijk al werd benadrukt, oog te hebben voor de voortdurend wisselende processen van (re)contextualisering en toe-eigening. Er is met andere woorden niet alleen het komen en gaan van rituele vormgevingen, maar ook het wisselen en verschuiven van contexten, betekenisgeving en toe-eigening.

(b) In dat kader dient de vraag naar interferentie tussen repertoires geplaatst te worden. Die interferentie, zo maakten we duidelijk, is voor de actualiteit van een geheel andere aard en orde door de rituele dynamiek. De rituele repertoires zelf bestaan nu bij de gratie van interferentie. Samenspel, dwarsverbanden, congruentie, convergentie en divergentie tussen culturele en rituele domeinen bepalen voor belangrijk deel het beeld. Denk in dit verband aan kerk en museum, kerk en theater, kerk en rituelen van de vrije tijd, religie en natuur. Het museum kan religieuze liturgische allures krijgen of zelfs liturgisch/rituele ruimte worden zoals te zien in de 'kunstdiensten' van dominee Barnard in Museum Boijmans Van Beuningen te Rotterdam, en kerkelijke rituelen kunnen museale opvoeringen worden met toegangsgelden, plaatsbespreking en applaus na afloop.⁴⁰ De laatste tijd doordenkt men ook op tal van plekken de interferentie tussen liturgie en theater.⁴¹ Recent werkte ik de wisselwerking tussen bedevaart/pelgrimage en andere vormen van 'topolatrie' uit.⁴²

(c) Er is kortom geen sprake meer van liturgisch primaat, zelfs niet in onbewuste zin. Dat het verband met kerkelijk/liturgisch ritueel wel nog steeds wordt gelegd komt – zo vermoed ik – doordat er op het niveau van de basale vorm van het ritueel sprake lijkt van continuïteit. Door de genoemde basale rituele casco's wordt zicht op beweging en discontinuïteit ontnomen. De overgebleven verbinding tussen de beide repertoires lijkt hoogstens op een zeer algemeen gedecontextualiseerd fenomenologisch niveau aanwezig, getuige bijvoorbeeld de benoeming en soms ook duiding via eveneens zeer algemene religieus/liturgische referenties (bedevaart, processie). In dit verband is het dan ook niet verrassend dat binnen de rituele studies veel aandacht uitgaat naar dit fenomenologische

39

Zie samenvattend: Post 1998a.

40

Zie voor deze rituele bewegingen samenvattend: Post 1997, 1998b.

41

Uit het ruime aanbod van studies op dit terrein noem ik slechts Lukken 1996b.

42

Post 1998c.

niveau en dat bijvoorbeeld een recente liturgiegeschiedenis wordt geschreven aan de hand van zes grondvormen van 'heilig spelen'.⁴³

(d) Een volgende deelconclusie betreft de rol en positionering van het kerkelijk/liturgisch repertoire in de nieuwe situatie. Het liturgisch primaat wordt voor een deel door de kerkelijk/liturgische positionering zelf onttakeld. Het liturgisch repertoire, vernieuwd en herschreven tot het traditionele ritueel van het exorcisme toe, ziet zich geplaatst in de zojuist kort opgeroepen context van rituele dynamiek en interactie tussen uiteenlopende repertoires en staat daarbij voor de uitdaging 'relevant' te blijven en te incultureren.⁴⁴ Maar in plaats van het spoor van incultureren, van connecties zoeken met die rituele context, ziet men vrij algemeen een terugtrekkende beweging. Het kerkelijk/liturgisch repertoire trekt zich terug binnen de eigen kerkmuren en laat alle domeinen waar vroeger, zie Hartinger, een levendige interactie van cultus en cultuur plaatsvond, achter: het huis, de school, het leger, werksituaties, zorginstellingen, de media, de openbare ruimte vooral ook, de straten en pleinen, het landschap. In plaats van de veelvuldig geopperde ontkerkelijking zien we een proces van verkerkelijking. Dit proces van verkerkelijking is complex. Zo gaat ze soms samen met opmerkelijke missionaire en evangeliserende tendenties. Op de achtergrond spelen diverse zaken een rol. Dominant is het streven het rituele erfgoed onversneden te behouden en te midden van de rituele religieuze ruis de eigen identiteit en traditie te handhaven.⁴⁵ Ook speelt bewust en onbewust zeker mee dat de omringende rituele context voor een deel getypeerd zou kunnen worden als volkscultuur. Vanouds is men vanuit het officiële repertoire kritisch ten aanzien van de subjectieve, instrumenteel-bezwerende en andere dimensies van het volksreligieuze ritueel.⁴⁶

(e) Deze laatst genoemde, vaak kritische kijk op (volksreligieuze) ritueel vanuit kerkelijk-liturgische kaders geeft mij nog aanleiding tot een laatste zeer fundamentele kritische kanttekening bij de diagnose van Hartinger. De visie op de door ons gezochte interferentie blijkt soms direct verbonden te zijn met de wijze van benaderen van religieuze volkscultuur. Een van de benaderingswijzen betreft het zogenoemde reactie- of compensatiemodel. Dit model kwam onlangs treffend naar voren in een studie van Patrick Malloy naar de opmerkelijke opbloei van devoties

⁴³ Lang 1998; vgl. ook: De Visscher 1996.

⁴⁴ Zie voor liturgische inculturatie: Lukken 1994, 1996a; Lamberts 1996.

⁴⁵ Niet voor niets zijn de themata van identiteit en ritualiteit en traditie en ritualiteit in tal van rituele studies dominant.

⁴⁶ Een treffend exemplarisch beeld hiervan biedt Malloy 1998. Zie voorts de verschillende benaderingen onderscheiden en besproken in Post 1998a.

zoals die met name in de Verenigde Staten kunnen worden gedocumenteerd.⁴⁷ Deze opbloei wordt verbonden met de liturgische vernieuwingen sedert de jaren zestig: de vernieuwde liturgie van na het Tweede Vaticaans Concilie kent een reeks tekorten waarop men reageert en die men compenseert via de kwaliteiten van volksreligieuze riten. Hierin ligt dus een uitgesproken visie op de interferentie besloten..

Voor onze balans is het nu van belang deze manier van kijken kritisch op een tweetal punten te bezien. In de eerste plaats is er sprake van een zekere decontextualisering. Ritualiteit, in haar liturgische en devotionele vormen, lijkt wel in een ritueel, cultureel vacuüm te staan waardoor een laboratoriumsituatie van twee communicerende vaten wordt gesuggereerd. Maar die situatie bestaat nooit. In de uiterst complexe context van de voortdurende dynamiek van cultus en cultuur hebben mensen geen bepaalde vaste porties 'ritualiteit' nodig.

Een tweede kritische opmerking betreft de indruk dat men een zeer bepaald soort van ritueel tweesporenmodel hanteert. Enerzijds is er de officiële hoofdstroom van kerkelijk-liturgisch repertoire, anderzijds de volksreligieuze riten als een soort van ge vulgariseerde afleiding of variant daarvan. Nu is het binnen het recente brede onderzoek naar religieuze volkscultuur in sociale wetenschappen en cultuurwetenschap inmiddels algemeen aanvaard dat het gevaarlijk is om in termen te denken van twee sporen. Er is niet zoiets als een 'bastaardreligie' of 'second best' ritueel. In heden, maar volgens vele onderzoekers in het spoor van bijvoorbeeld Peter Brown en Bob Scribner ook in het verleden, is er bij religieuze volkscultuur sprake van algemeen gedeelde opvattingen.

Aldus bezien is uiteindelijk de visie op de door mij in deze bijdrage gezochte interferentie verbonden met de visie op liturgie en religieuze volkscultuur. Ik gaf dat reeds eerder aan bij Hartinger en Van Den Bossche. Met enge, en gelet op het debat over (religieuze) volkscultuur gedateerde, benaderingen en definities wordt, wellicht onbedoeld, zowel een tweesporenmodel ingevoerd als het pad betreden van de genoemde decontextualisering. Daarmee is de cirkel rond: immers in wezen is de diagnose inzake het samenspel van de rituele repertoires afhankelijk van het integrale rituele perspectief.

47
Malloy 1998; zie voor dit model
kritisch: Post 1998a, 69-71.

From Easter bonfire to silent procession

On interferences of liturgical and folk religious ritual

The focus of this contribution is the so-called integral approach to ritual. A particular aspect of this approach is central, namely the cohesion, the connections or interferences between ecclesiastical/liturgical ritual repertoire on the one hand, and ethnic religious ritual or 'intimate liturgical' ritual repertoire on the other. The exploration of this interference occurs in two phases. First is a discussion of a remarkable study by Walter Hartinger, who presents a distinct vision of the sought-after interference by basing himself on liturgical primacy. Other literature is subsequently analysed and present-day convergences and divergences between ecclesiastical/liturgical ritual and the ritual market are discussed. Following a general exploration of this subject, stock is taken of how the current dynamic in the area of ritual and religion has fundamentally changed the interference advanced by Hartinger. The matter of the practicability or impracticability of the concept of religious popular culture in the post-modern situation is also considered.

- Alexander, B.C., 'Ritual and current studies of ritual: overview', in: S.D. Glazier, *Anthropology of religion: a handbook* (Westport 1997) 139-160
- Bell, C., *Ritual: perspectives and dimensions* (New York/Oxford 1997)
- Borg, M. ter, 'Vanwaar die gewijde sfeer?', *Trouw* 23 jan. 1999, 33 e.v.
- Bossche, S. Van Den, 'Rituelen van de moderne mens', *Kultuurleven* 64 (1997) nr. 6, 108-111
- Bossche, S. Van Den, 'Youth, liturgy and postmodernity', *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy* 79 (1998) nr. 1-2, 122-151. Ned. vert. 'Jongeren en liturgie in de postmoderniteit', in: Lamberts, *Volksreligie* (1998a) 171-214
- Bossche, S. Van Den, 'Geen wijn in water veranderen: de onherleidbare particulariteit van het christelijk geloof', *Tijdschrift voor theologie* 38 (1998b) nr. 2, 109-119
- Brückner, W., 'Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und ideologische Vor-Urteile in den Kulturwissenschaften', in: W. Brückner e.a. (ed.), *Volksfrömmigkeitsforschung*. *Ethnologia Bavarica* 13 (Würzburg 1986) 5-37
- Brückner, W., 'Zu den modernen Konstrukten "Volksfrömmigkeit" und "Aberglauben"', *Jahrbuch für Volkskunde* NF 16 (1993) 215-220
- Dekker, T., 'Paasvuren: een veranderlijke traditie tussen toerisme en lokale identiteit', *Volkskundig Bulletin* 19 (1993) nr. 1, 78-104
- Felbecker, S., *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdrucksbehandlung*. Münsteraner Theologische Abhandlungen 39 (Altenberge 1995)
- Frijhoff, W.Th.M., *Volkskunde en cultuurwetenschap: de ups en downs van een dialoog*. Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen afd. Lett. NR 60, 3, 89-143 / 5-59 (Amsterdam 1997a)
- Frijhoff, W., 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', *Trajecta* 6 (1997b) 99-118
- Frijhoff, W., *Heiligen, idolen, iconen* (Nijmegen 1998)
- Grimes, R. *Beginnings in ritual studies* (Washington 1982)
- Grimes, R., *Ritual criticism* (Columbia 1990)
- Grimes, R., *Reading, writing, and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical, and public places* (Washington 1993)

- Hartering, W., *Religion und Brauch* (Darmstadt 1992)
- Hoondert, M., *De restauratie van het gregoriaans: toewijding van een traditie in Nederland, 1903-1930*. Doctoraalscriptie Theologische Faculteit (Tilburg 1998)
- Hoondert, M., en P. Post, 'De dynamiek van het gregoriaans', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* (1999) 7-26
- Janssen, J., 'Het moduleren van de stilte. De magie van het gregoriaans', *Streven* 63 (1996) 11-23
- Jonge, H. de, en A. Blok, 'Open of dicht. Winkeltijden en de Nederlandse cultuur in de twintigste eeuw', in: H. de Jonge (ed.), *Ons soort mensen. Levensstijlen in Nederland* (Nijmegen 1997) 185-214
- Koenot, J., *Voorbij de woorden. Essay over rock, cultuur en religie* (Averbode/Baarn 1996)
- Kroesen, J., 'Stiltecentra', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13 (1997) 93-134
- Lamberts, J., (ed.), *Liturgie en inculturatie*. Nikè-reeks 37 (Leuven/Amersfoort 1996)
- Lamberts, J., (ed.), *Volksreligie, liturgie en evangelisatie*. Nikè-reeks 42 (Leuven/Amersfoort 1998)
- Lang, B., *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes* (München 1998). Oorspr. *Sacred games. A history of Christian worship* (New Haven 1997)
- Leijssen, L., 'Religion populaire et postmodernité', *Question Liturgiques / Studies in Liturgy* 79 (1998) nr. 1-2, 79-94
- Lukken, G., *Inculturatie en de toekomst van de liturgie*. Liturgie in perspectief 3 (Heeswijk-Dinther 1994)
- Lukken, G., 'Inculturatie en liturgie. Theorie en praktijk', in: J. Lamberts (ed.), *Liturgie en inculturatie*. Nikè-reeks 37 (Leuven/Amersfoort 1996) 15-56; ook verschenen als 'Inculturation de la liturgie: théorie et pratique', *Questions liturgiques* 77 (1996a) nr. 1-2, 10-39
- Lukken, G., 'Wat heeft liturgie met theater te maken? Een verheldering vanuit de semiotiek van de verschillen, overeenkomsten en raakvlakken,' in: G. Lukken en J. Maas, *Luisteren tussen de regels. Een semiotische bijdrage aan de praktische theologie* (Baarn 1996b) 134-166
- Lukken, G., 'Rituelen rond geboorte en doop: nieuwe ontwikkelingen', in: G. Lukken en J. de Wit (ed.), *Nieuw leven. Rituelen rond geboorte en doop*. Liturgie in beweging 1 (Baarn 1997) 9-31
- Malloy, P.L., 'The re-emergence of popular religion among non-Hispanic American Catholics', *Worship* 72 (1998) nr. 1, 2-15
- Margry, P.J., 'Processie versus stille omgang. Het probleem van de openbare godsdienstuitoefening buiten gebouwen en besloten plaatsen in Holland', *Historisch Tijdschrift Holland* 25 (1993) nr. 3-5, 174-196
- Margry, P.J., 'Accommodatie en innovatie met betrekking tot traditionele rituelen. Bedevaarten en processies in de moderne tijd', in: M. van Uden, J. Pieper en P. Post (ed.), *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek*. UTP-Katernen 17 (Baarn 1995) 169-202
- Margry, P.J., 'Teedere Quaesties'. *Religieuze rituelen in conflict. Confrontatie tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19^{de}-eeuws Nederland* (Hilversum 2000) [in voorbereiding]
- Michels, T., en P. Post, 'Huwelijk: dynamiek van feest en sacrament', *Tijdschrift voor liturgie* 81 (1997) nr. 5, 327-343
- Mitchell, N., 'Opkomende nieuwe rituelen in de hedendaagse cultuur', *Concilium* 31 (1995) 138-147
- Nissen, P., 'Percepties van sacraliteit. Over religieuze volkscultuur', in: Ton Dekker, Herman Roodenburg en Gerard Rooijakkers (ed.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 1999) [in voorbereiding]
- Pieper, J., en P. Post, 'Rituele veranderingen met betrekking tot de huwelijksluiting. Een onderzoeksvoorstel', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) 136
- Pieper, J., P. Post en R. van Uden (ed.), *Pelgrimage in beweging. Een christelijk ritueel in nieuwe contexten*. UTP-Katernen 22 (Baarn 1999)
- Post, P., 'Volkskunde in Nederland. Notities over disciplineaire eigenheid', *Volkskundig Bulletin* 20 (1994) nr. 3, 229-244
- Post, P., 'Goede tijden, slechte tijden: devotie rituelen tussen traditie en moderniteit', in: P.J. Margry (ed.), *Goede en slechte tijden: het Amsterdamse Mirakel van Sacrament in historisch perspectief* (Aerdenhout 1995a) 62-80
- Post, P., *Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood*. Liturgie in perspectief 5; inaugurele rede Theologische Faculteit Tilburg (Heeswijk-Dinther 1995b)
- Post, P., 'De moderne pelgrim: (een) christelijk ritueel tussen traditie en (post)moderniteit', *Concilium* 4 (1996a) 114-125
- Post, P., 'Liturgische bewegingen en feestcultuur. Een landelijk liturgiewetenschappelijk onderzoekprogramma', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996b) 21-55

- Post, P., 'Alle dagen feest, of: de ritencrisis voorbij. Een verkenning van de rituele markt', in: P. Post en W.M. Speelman (ed.), *De Madonna van de Bijenkorf. Bewegingen op de rituele markt*. Liturgie in perspectief 9 (Baarn 1997) 11-32
- Post, P., 'Religious popular culture and liturgy: an illustrated argument for an approach', in: *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy* 79 (1998a) nr. 1-2, 14-58; Ned. vert. 'Religieuze volkscultuur en liturgie. Geïllustreerd pleidooi voor een benadering', in J. Lamberts (ed.), *Volksreligie, liturgie en evangelisatie*. Nikè-reeks 42 (Leuven/Amersfoort 1998) 19-78
- Post, P., 'Het rituele perspectief', in: A. van Harskamp e.a. (ed.), *De religieuze ruis in Nederland. Thesen over de versterving en de wedergeboorte van de godsdienst* (Zoetermeer 1998b) 47-55
- Post, P., 'Post-modern pilgrimage: Christian ritual between liturgy and "topolatry"', in: A. Houtman, M. Poorthuis en J. Schwartz (ed.), *Sanctity of time and space in tradition and modernity*. Jewish and Christian Perspectives Series 1 (Leiden 1998c) 299-316
- Post, P., J. Pieper en R. Nauta, 'Om de parochie. Het inculturerende perspectief van rituele marginaliteit. Verkenning van een onderzoeksperspectief', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14 (1998) 113-140
- Post, P., J. Pieper en M. van Uden, *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage*. Liturgia condenda 8 (Leuven 1998)
- Post, P., en L. van Tongeren, 'Het feest van de eerste communie. Op zoek naar de identiteit van het christelijk ritueel', in: K.-W. Merks en N. Schreurs (ed.), *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium* (Baarn 1997) 249-266
- Rappaport, R.A., *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge 1999)
- Rituelen en religie*. Themanummer *Kultuurleven. Tijdschrift voor cultuur en samenleving* 64 (1997) nr. 6
- Rooijackers, G., *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (Nijmegen 1994)
- Schilson, A., 'Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht', *Liturgisches Jahrbuch* 44 (1994) 3-32
- Schilson, A., 'Das neue Religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung?', *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996a) nr. 2, 94-109
- Schilson, A., 'Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren? Die Verantwortung der Liturgie angesichts des "Medienreligiösen"', *Stimmen der Zeit* 8 (1996b) 534-546
- Schilson, A., 'Musicals als Kult. Neue Verpackung religiöser Symbolik?', *Liturgisches Jahrbuch* 48 (1998) nr. 3, 143-167
- Scribner, B., en T. Johnson (ed.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*. Themes in focus (Basingstoke enz. 1996)
- Scribner, R.W., 'Ritual and popular religion', in: Idem, *Popular culture and popular movements in Reformation Germany* (Londen/Ronceverte 1987) 17-48
- Scribner, R.W., 'Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie', in: H. Molitor en H. Smolinsky (ed.), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit* (Münster 1994) 121-138
- Verhoeven, C., 'Wat moeten die bloemen verbloemen?', *Trouw*, 33 januari 1999, 33
- Visscher, J. De, *Een te voltooiën leven. Over rituelen van de moderne mens* (Kapellen/Kampen 1996)
- Vovelle, M., 'De volksreligiositeit', in: Idem, *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld* (Nijmegen 1985) 84-125
- Voyé, L., 'Effacement ou relégitimation de la religion populaire?', *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy* 79 (1998) nr. 1-2, 95-109; ook verschenen als: 'Uitwissing of nieuwe legitimatie van de volksreligie? Een sociologische benadering', in: in J. Lamberts (ed.), *Volksreligie, liturgie en evangelisatie*. Nikè-reeks 42 (Leuven/Amersfoort 1998) 129-152
- Walther-Sollich, T., *Festpraxis und Alltagsverfabung. Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrh.* Praktische Theologie Heute 29, dissertatie Göttingen (Stuttgart 1996)