

Kritische reflectie op liturgisch ritueel in heden en verleden

Een bijdrage vanuit de *ritual studies*

Louis van Tongeren

1. Inleiding

Sinds de opkomst van de *ritual studies* en de herontdekking en herwaardering van rituelen in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw, is de aandacht voor rituelen overvloedig gebleven.¹ Er wordt gewezen op het belang van rituelen voor iemands persoonlijke ontwikkeling en op de waarde ervan bij de verwerking van rouw en verlieservaringen. Nieuwe vormen van ritualiteit (*emerging ritual*) worden gesignaleerd, en in commentaren wordt de aandacht gevestigd op de samenbindende kracht van rituelen die zichtbaar wordt wanneer de samenleving haar vreugde of haar onmacht, woede of verdriet massaal ensceneert in (nieuwe) rituelen zoals bij pop- en dancefeesten, bij grote sporttoernooien, bij ongevallen door zinloos geweld, na een ramp, of bij de dood van een populair publiek figuur. Doorgaans wordt deze rituele overvloed positief bejegend en als weldadig beoordeeld. Dat neemt niet weg dat er ook wetenschappers zijn die de zin, de functie en de betekenis van rituelen afwijzen,² en dat er soms ook door

¹ Dit artikel is een uitgebreide en bewerkte versie van een lezing die ik als openingsreferaat hield op 25 januari 2013 tijdens een tweedaagse *interdisziplinäre Arbeitstagung der Nachwuchsforschergruppe 'Religiöse Rituale in historischer Perspektive' und des Theologischen Forschungskollegs* aan de Universiteit van Erfurt onder de titel 'Ritual und Reflexion'. Ik dank prof. dr. Gerard Lukken en prof. dr. Paul Post voor hun commentaar bij een eerdere versie van deze bijdrage. Zie in verband met *ritual studies* en de relatie ervan met de liturgiewetenschap R. GRIMES: *Beginnings in ritual studies* (Washington DC 1982); IDEM: *Ritual criticism. Case studies in its practice, essays on its theory* (Columbia 1990); IDEM: *Reading, writing and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical, and public places* (Washington DC 1993); IDEM: *Marrying and burying. Rites of passage in a man's life* (Boulder, CO 1995); IDEM: *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage* (= Life Passages 1) (Bekeley / Los Angeles / London 2000); C. BELL: *Ritual theory, ritual practice* (New York / Oxford 1992); IDEM: *Ritual. Perspectives and dimensions* (New York / Oxford 1997); G. LUKKEN: *Rituals in abundance. Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture* (= Liturgia condenda 17) (Leuven / Dudley, MA 2005); P. POST: 'Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft', in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003) 21-45; B. KRANEMANN & P. POST (Hrsg.): *Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies* (= Liturgia condenda 20) (Leuven / Paris / Dudley, MA 2009).

² F. STAAL: 'The meaninglessness of ritual', in *Numen* 26 (1979) 2-22 (= IDEM: *Over z'n en onz'n in filosofie, religie en wetenschap* (Amsterdam 1986) 295-321). Zie ook A. MICHAELS: 'Ritual and meaning', in J. KREINATH, J. SNOEK & M. STAUSBERG (eds.): *Theorizing*

journalisten met enige scepsis gereageerd wordt bij het zien van weer een tafereel van verontwaardigde en onthutste omstanders die de plaats delict van een hun onbekend slachtoffer in de kortste keren omtoveren tot een zee van bloemen, lichtjes en knuffelberen.

Soms echter bestaat er weerstand tegen een ritueel en trekt men tegen een rituele praktijk ten strijde. Vorig jaar gebeurde dat in Nederland toen er een heftige discussie werd gevoerd in de media en in de politiek over ritueel slachten omdat er nieuwe wetgeving in de maak was die onverdoofd slachten moest verbieden.³ En onverdoofd slachten maakt deel uit van de rituele slacht zoals die binnen islam en jodendom wordt voorgeschreven. Tegenstanders van de bestaande praktijk verwierpen het religieuze ritueel vanwege het dierenleed dat ermee gepaard gaat. Ook een andere religieuze rituele praktijk binnen deze twee religies wordt met enige regelmaat ter discussie gesteld, de besnijdenis.⁴ Wie niet tot deze religies behoort of er afstand van genomen heeft, bestrijdt de besnijdenis als een overbodige verminking waar geen medische of hygiënische noodzaak toe bestaat. En wanneer het de besnijdenis van vrouwen betreft wordt deze niet alleen vanwege de ernstige en ingrijpende fysieke verminking ten zeerste verworpen maar ook vanwege de onderdrukking van de vrouw en de afwijzing van vrouwelijke lichamelijkeheid en seksualiteit. Hoewel in deze hoog oplopende en verhitte discussies soms ook sentimenten tegen specifieke religies of de multiculturele samenleving meespelen, maken ze in ieder geval duidelijk hoezeer rituelen tegelijkertijd onaantastbaar en kwetsbaar zijn. Voor de een zijn ze vanzelfsprekend en sacrosanct, en voor een ander verderfelijik en verwerpelijk.

Binnen de *ritual studies* worden rituelen bestudeerd in hun alomvattendheid, waarbij het accent ligt op het ritueel als handeling, als performance; het gaat om de feitelijke rituele praktijk in zijn integrale culturele en antropologische context.⁵ Deze invalshoek, waarbij het ritueel *in actu* of het voltrekken van het ritueel centraal staat, is verwant met de benadering binnen de wetenschapsgebieden waar de *ritual studies* uit voortkomt, zoals de sociaal- en menswetenschappen en vooral de cultureel antropologie. Op basis van observatie en participatie en aan de hand van gesprekken met deelnemers en betrokkenen wordt de concrete rituele praktijk beschreven. Dit betekent op de eerste plaats dat *ritual studies* vooral gericht is op de actualiteit, op hedendaagse vormen van ritualiteit.⁶ Ten tweede heeft dit tot gevolg dat het accent ligt op de vormgeving, de expressie

rituals. Issues, topics, approaches, concepts (= Studies in the history of religions 114, 1) (Leiden / Boston 2006) 247-261.

³ Zie voor het besluit www.wetten.overheid.nl/BWBR0008316 (20 december 2012).

⁴ Zie in verband met het debat over ritueel slacht en besnijdenis E. HIRSCH BALLIN et al.: *Religie achter de voordeur vandaan* (Heeswijk 2012).

⁵ POST: 'Ritual Studies' 23.

⁶ Dit neemt overigens niet weg dat ook sommige historische benaderingen tot de *ritual studies* gerekend kunnen worden, zoals bijvoorbeeld geldt voor de mentaliteitsgeschiedenis en verwante benaderingswijzen; zie ook hieronder paragraaf 5.

en de uitvoering, op het doel en de intentie, op de inhoud en de betekenis, en op de uitwerking en het effect van de rituelen. Deze sterk descriptieve werkwijze is daarmee inductief van aard en brengt vooral de feitelijkeheid in beeld. Voor zover er sprake is van normativiteit is deze daaraan ondergeschikt. Het is in dit verband dan ook opmerkelijk dat Ronald Grimes niet spreekt over kenmerken, eigenschappen of karakteristieken waar rituelen aan moeten voldoen, laat staan over criteria, maar dat hij de verschillende facetten die ten aanzien van rituelen onderscheiden kunnen worden op een neutrale manier aanduidt als kwaliteiten; op vergelijkbare wijze spreekt Gerard Lukken over dimensies.⁷

2. *Ritual criticism*

Dat het accent binnen de *ritual studies* ligt op de feitelijke voltrekking van het ritueel wil nog niet zeggen dat een kritische benadering achterwege moet blijven. En wanneer rituelen als waardevol en relevant worden beschouwd en zelfs als heilig worden ervaren, betekent dat nog niet dat ze boven alle kritiek zijn verheven. Zoals iedere wetenschap geacht wordt zich kritisch te verhouden ten opzichte van haar object en methode, geldt dat uiteraard ook voor de *ritual studies*. Grimes heeft zelfs een apart boek geschreven over *ritual criticism*. Voor hem – en ik volg hier vooral zijn benaderingswijze – is het vooral een houding, een attitude die je je eigen moet maken en die relevant is bij het proces van ritualiseren (*ritualizing*), dat wil zeggen bij het dagelijkse ritueel gedrag en bij het creatieve traject van het ontwikkelen en ontwerpen van rituelen.⁸ Hij hanteert daarbij geen set van min of meer objectieve criteria of normen op grond waarvan een ritueel positief of negatief beoordeeld kan worden. Een overkoepelend theoretisch kader ontbreekt echter.⁹ Het gaat Grimes er veeleer om te bezien wat het effect of de uitwerking van een ritueel is. Voor hem is *ritual criticism* ‘the interpretation of a rite or a ritual system with a view to implicating its practice’.¹⁰ Iedere rituele handeling en elke vernieuwing of aanpassing van rituelen veronderstelt een houding die erop gericht is om te reflecteren op de gevolgen en om te doordénken wat de effecten zijn.

Een dergelijke reflectie en kritische houding zijn blijvend noodzakelijk omdat rituelen geen statische grootheden zijn. Hoewel rituelen soms een sacrosancte status hebben, zijn ze niet onaantastbaar en ondanks hun herhaalbaarheid zijn ze toch aan verandering onderhevig. Dergelijke veranderingen kunnen zich

⁷ GRIMES: *Ritual criticism* 13-14; LUKKEN: *Rituals in abundance* 54-73.

⁸ GRIMES: *Beginnings in ritual studies* 35-51; IDEM: *Ritual criticism* 9-13; IDEM: *Reading, writing and ritualizing* 5, 23-32; IDEM: *Marrying and burying* 11-12, 225-226; IDEM: *Deeply into the bone* 21-29, 91.

⁹ Zie uitvoerig E.L. SCHIEFFELIN: ‘Introduction’, in U. HÜSKEN (ed.): *When rituals go wrong. Mistakes, failure, and the dynamics of ritual* (= *Studies in the history of religion* 115) (Leiden / Boston 2007) 1-23; hier 4.

¹⁰ GRIMES: *Ritual criticism* 16, 18; IDEM: *Deeply into the bone* 293.

geleidelijk en subtiel voltrekken, maar kunnen ook met grotere breuken gepaard gaan, zoals de geschiedenis laat zien. Het zijn echter niet alleen de rituelen die veranderen, ook de receptie en toe-eigening wijzigen in de loop van de tijd en zijn afhankelijk van uiteenlopende en zich wijzigende omstandigheden. Ook al zou het ritueel hetzelfde blijven, dan zal de perceptie ervan niet altijd en overal en voor iedereen hetzelfde zijn; gewijzigde contexten, anders geduide ervaringen en nieuwe inzichten zijn immers van invloed op een veranderende interpretatie en betekenisgeving.¹¹ Een voorbeeld van een subtiële verandering laat de praktijk van de ziekenzalving zien, een ritueel waar in ziekenhuizen en verpleeghuizen dikwijls naar gevraagd wordt. Voor dit ritueel is niet altijd een priester beschikbaar, maar wel een professioneel pastoraal werkende die echter het ritueel niet mag voltrekken vanwege het ontbreken van een wijding. Desondanks prevaleert in veel gevallen, zowel voor de stervende als voor de familie, de wens voor het ritueel boven de beschikbaarheid van een priester. Uitstel is doorgaans geen optie zodat men er dikwijls mee instemt om het ritueel toch te voltrekken of het enigszins aan te passen. Met name het zalven van de ledematen en de zintuigen wordt als aangrijpend, aansprekend en mooi ervaren. Wanneer pastores geen zalf willen gebruiken omdat ze niet gewijd zijn, zoeken ze naar andere vormen die niet verboden zijn maar die het ritueel zo dicht mogelijk naderen. Zij voltrekken het ritueel zonder daarbij zalf te gebruiken, of ze vervangen de zalf bijvoorbeeld door water. Voor de stervende en de omstanders is er niet zo'n groot verschil. Men lijkt meer belang te hechten aan een zinvol ritueel dat bij voorkeur het origineel zo dicht mogelijk nadert, dan aan een kerkelijk gelegitimeerd ritueel. Aan de hand van een kritische houding ten opzichte van wat mogelijk, toegestaan en wenselijk is, vindt er een geleidelijke transformatie van het ritueel plaats. Vanuit de concrete praktijk ontstaan aanpassingen en vindt men een nieuwe vorm die beantwoordt aan de gewijzigde context maar die de inhoudelijke beleving ongemoeid laat. Dit type verandering die zich van onderop voltrekt zou ik willen kwalificeren als impliciete *ritual criticism*. Deze vorm onderscheidt zich van expliciete *ritual criticism*, een vorm die gebaseerd is op reflectie en aan de hand daarvan nadrukkelijk streeft naar hervorming of verandering; een breuk ten opzichte van het verleden is dikwijls het gevolg. Zo zijn als gevolg van inhoudelijke bezwaren veel liturgische rituelen sinds de Reformatie binnen de protestantse kerken verdwenen of gewijzigd. En Vaticanum II heeft welbewust het hele liturgisch repertoire aan de grootste en meest ingrijpende veranderingen ooit onderworpen op grond van kritische studies over de ontwikkeling en de inhoud van de liturgie en over het functioneren van de rituelen. Door nieuwe inzichten, andere ervaringen en gewijzigde omstandigheden evolueren rituelen en hun betekenisgeving. Om die veranderingen te kunnen situeren en te kunnen interpreteren is kritisch reflectie nodig.

¹¹ R. GRIMES: *Rite out of place. Ritual, media, and the arts* (Oxford / New York 2006) 58.

3. *Ritual criticism* en de ambiguïteit van rituelen

Ritual criticism is gebaseerd op het gegeven dat rituelen menselijke artefacten zijn. Rituelen worden verondersteld constructen te zijn die onderworpen zijn aan de menselijke zwakte en kwetsbaarheid. Ze zijn dus niet volmaakt, ook al zijn ze edel in intentie en goddelijk of heilig qua oorsprong.¹² Daarom kunnen ze ook mislukken, zijn ze niet onaantastbaar, kan er mee gemanipuleerd worden en kan er misbruik van gemaakt worden. Maar het betekent ook dat ze beoordeeld en kritisch bejegend kunnen worden. Daartoe is het nodig dat men de betekenis, de impact en het effect van rituelen kritisch tegen het licht houdt en zich afvraagt of de uitwerking, de gevolgen en het functioneren van de rituelen gewenst zijn en op grond waarvan deze wenselijkheid gemotiveerd kan worden. Dat is in meerdere opzichten een complexe zaak omdat rituelen evenals de effecten en interpretaties ervan kunnen evolueren en transformeren, maar ook omdat rituelen onbedoelde of ongewenste effecten of bijwerkingen kunnen hebben die niet voorzien waren.¹³ Ook kunnen rituelen op verschillende niveaus beoordeeld worden door te vragen naar de politieke, religieuze, theologische, therapeutische, ethische, esthetische, sociale, enz. betekenis. En tenslotte kan de uitwerking van een ritueel vanuit verschillende perspectieven benaderd worden: vanuit het perspectief van degene die het ritueel aanbiedt, van degene die het recipieert en van degene die het bestudeert.¹⁴ Bovendien is het van belang om terughoudend te zijn met kwalificaties als ‘geslaagd’ of ‘mislukt’ ritueel omdat het oordeel sterk afhankelijk is van het perspectief dat men inneemt en omdat een oordeel dan snel een morele kwalificatie insluit als ethisch juist of fout, (in)competent, (in)capabel, al dan niet integer of authentiek. Zie in dit verband het voorbeeld van de besnijdenis, een ritueel dat positief geduid kan worden als mooi makend en zuiverend of als teken van het verbond met God, maar tevens negatief als genitale verminking en onderdrukking.¹⁵ Het is dus van belang bij een kritische reflectie om rituelen te situeren in hun tijd en om oog te hebben voor de context en de omstandigheden waarin ze functioneren.

Dat rituelen op zo uiteenlopende wijzen beoordeeld en ingezet kunnen worden hangt samen met de ambiguïteit van het ritueel. En juist die ambiguïteit vraagt om een kritische houding, om *ritual criticism* met behulp waarvan deviaties kunnen worden gesignaleerd en het misbruik maken of het mislukken van rituelen mogelijk kan worden voorkomen.

¹² GRIMES: *Ritual criticism* 9; IDEM: *Deeply into the bone* 293.

¹³ Zie in dit verband de vele voorbeelden en reflecties in HÜSKEN: *When rituals go wrong*. Vgl. ook C. AMBOS, S. HOTZ, G. SCHWEDLER & S. WEINFURTER (Hrsg.): *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute* (Darmstadt 2005) 221-267.

¹⁴ Zie in verband met de spanning tussen aanbod en toe-eigening W. FRIJHOFF: ‘Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving’, in *Trajecta* 6 (1997) 99-118.

¹⁵ Zie GRIMES: *Deeply into the bone* 294-299.

Door deze ambiguïteit kan de positieve duiding van rituelen die de huidige aantrekkelijkheid en populariteit ervan verklaart, gemakkelijk omkeren in het tegendeel waardoor rituelen een negatieve waardering krijgen. Dit gebeurt wanneer rituele handelwijzen als louter formeel en conventioneel worden opgevat, wanneer ze als leeg en zonder inhoud worden beschouwd, of wanneer ze leiden tot misleidend, oneerlijk of huichelachtig gedrag. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de politiek wanneer een minister het debat in het parlement spreekwoordelijk kwalificeert als een rituele dans of als een ritueel spel. Hij bedoelt dan te zeggen: je moet het niet al te serieus nemen, maar het hoort er nu eenmaal bij; ik zal ik erbij zijn want iedereen moet zijn zegje kunnen doen, maar de echte zaken doe ik elders. De taak van *ritual criticism* is om ons scherp en alert te houden en ons voortdurend bewust te laten zijn van deze dubbelheid die overal op de loer ligt.

In zijn uitvoerige studie over de ritualiteit in de huidige cultuur onderscheidt Gerard Lukken een tiental dimensies die beschouwd kunnen worden als even zovele kenmerken of eigenschappen van ritueel.¹⁶ Al deze dimensies dragen er toe bij dat het ritueel een heilzame betekenis en een krachtige, weldadige uitwerking heeft. Maar al deze dimensies kunnen ook omkeren in hun tegendeel. Het ritueel kan doorslaan of ontaarden; de kracht van rituelen blijkt dan hun zwakte te zijn. Ik noem ze kort.¹⁷ (1) De herhaalbaarheid van rituelen kan doorslaan en verworpen tot routine en automatisme, wat ten koste gaat van beziening en creativiteit en zelfs kan leiden tot dwangmatig en scrupuleus gedrag. (2) In het ritueel kunnen emoties geordend en gekanaliseerd worden waardoor ze beheersbaar en hanteerbaar zijn, maar het kan ook veronachtzamen en ridiculiseren of als leeg en oppervlakkig aan zijn doel voorbij schieten. (3) De heilzame en genezende betekenis van rituelen kan leiden tot magisch gebruik, tot een instrument om gezondheid af te dwingen. (4) Door het expressieve aspect van rituelen kan men er zichzelf in tot uitdrukking brengen. Maar wanneer dit leidt tot een al te subjectieve uitdrukking van de meest individuele emotie doet dit afbreuk aan de sociale betekenis en aan de herkenbaarheid en invoelbaarheid van het ritueel voor anderen. (5) In het ritueel wordt de werkelijkheid gecondenseerd of verdicht gepresenteerd; in zijn compactheid kan het een andere werkelijkheid oproepen en symboliseren. Niet een overvloedige maaltijd maar een beker wijn en een stuk brood zijn voldoende om het perspectief te laten verspringen. Wanneer het verstrikt en geïsoleerd raakt in zijn verwijzing kan het zijn contact met de werkelijkheid verliezen en in zichzelf gekeerd vervallen tot ritualisme. (6) Rituelen bemiddelen het verleden. Ze houden de band met het verleden in stand door herhaling of door omvorming en aanpassing aan de nieuwe context waarbij het verleden mee resoneert. Ook in aangepaste vorm kunnen ze de herinnering levend houden, zoals dat gebeurt bij veel kerkelijke rituelen maar bijvoorbeeld ook bij de wisseling van de wacht in Engeland. Maar wanneer het koesteren van het verleden doel in zich wordt, leidt dat tot verstar-

¹⁶ LUKKEN: *Rituals in abundance* 54-73.

¹⁷ LUKKEN: *Rituals in abundance* 132-147.

ring. (7) Rituelen kunnen kwaad en angst bezweren of verdrijven. Door ze bij de naam te noemen of lawaai te maken worden kwaad en angst verbannen of overwonnen. Wanneer rituelen met dit doel al te instrumenteel worden ingezet kan dit leiden tot magisch gebruik of tot exorcistische excessen waarbij met goede bedoelingen de verkeerde dingen worden gedaan. (8-9) De sociale en politieke dimensies van rituelen kunnen ontaarden en ten dienst van de macht en door machthebbers worden ingezet en zo onrecht en onderdrukking legitimeren en in stand houden. Evenzo kunnen ook in maatschappelijk opzicht rituelen sociale verhoudingen manipuleren, zoals die tussen man en vrouw. (10) Wanneer rituelen hun symbolische en verwijzende betekenis verliezen kunnen ze vervallen tot oppervlakkigheid, tot louter formeel handelen en tot lege instrumenten die een doel in zichzelf zijn geworden.

Al deze mogelijke deviaties laten zien dat er veel manieren zijn waarop rituelen kunnen mislukken, niet doen wat ze beogen en pretenderen of wat van ze verwacht wordt. Maar de meest duistere kant van rituelen komt aan het licht wanneer er misbruik van ze gemaakt wordt door ze niets ontziend in te zetten tegen mensen. Totalitaire organisaties en bewegingen maken op een dergelijke diabolische wijze gebruik van rituelen en rituele systemen om hun verwerpelijke ideologie te verbreiden en hun organisatie in stand te houden. Het fascisme en het communisme zijn wat dit betreft uitgesproken voorbeelden,¹⁸ maar als totalitair systeem is ook de kerk niet onbekend met rituelen die mensen onderdrukken en knechten omwille van het eigen voortbestaan. Ook in religieus opzicht zijn er voorbeelden van ritueel misbruik en nog steeds worden religieuze rituele praktijken als verderfelijk, diabolisch en afkeurenswaardig aan de kaak gesteld. Wat betreft het verleden kunnen we denken aan de heksenvervolging in de middeleeuwen en aan de praktijken van de inquisitie. En in onze huidige tijd zijn de besnijdenis en steniging van vrouwen schrijnende voorbeelden. Wanneer rituelen worden gebruikt om onjuiste of gefingeerde beschuldigingen te rechtvaardigen of om vrouwen te verminken, hun eigenwaarde te ontnemen en te onderdrukken, dan stuiten we op de verwerpelijke diabolische zijde van het ritueel die erom vraagt bestreden te worden. Het is de taak van *ritual criticism* om rituelen kritisch tegemoet te treden vanwege hun ambiguïteit. Alertheid is nodig om de keerzijde van het ritueel te signaleren en om in te kunnen grijpen en tijdig bij te sturen, zodat misbruik of mislukken wordt voorkomen.

¹⁸ Zie A. WENGER: 'La nouvelle campagne antireligieuse en URSS', in *La Croix* 85 (1964) Februar 17-19; H.J. BECKER: 'Liturgie im Dienst der Macht. Nationalsozialistischer Totenkult als säkularisierte christliche Paschafeier', in H. MAIER & M. SCHÄFER (Hrsg.): '*Totalitarismus*' und '*Politische Religionen*', *Konzepte des Diktaturvergleichs* 2A (Paderborn 1997) 37-73; W. FREITAG & C. POLL (Hrsg.): *Das dritte Reich im Fest. Führermythos, Feierlaune und Verweigerung in Westfalen 1933-1945* (Bielefeld 1997).

4. *Ritual criticism* en liturgie(wetenschap)

De kritische houding die bepleit wordt ten aanzien van de uitwerking en de gevolgen van rituelen is binnen de liturgiewetenschap evenzeer van belang als binnen de *ritual studies*. Ook de christelijke rituelen, die het onderzoeksobject van de liturgiewetenschap vormen, vragen om een kritische analyse, interpretatie en reflectie. Op die manier kunnen de kracht en de zwakte van het liturgisch ritueel aan het licht worden gebracht, kunnen verschuivingen in de betekenisgeving worden gesignaleerd en geanalyseerd, en kan het mislukken van rituelen hopelijk zoveel mogelijk worden voorkomen en het misbruik worden uitgesloten.

In vergelijking met *ritual studies* stuit *ritual criticism* binnen liturgiewetenschap echter op enkele complicaties. Daar zal ik eerst op ingaan om vervolgens aan te geven dat er zich nog meer complicaties voordoen wanneer we ons richten op *ritual criticism* met betrekking tot de bestudering van rituelen in het verleden.

Zoals het rituele handelen het centrale object van de *ritual studies* is,¹⁹ zo veronderstelt ook *ritual criticism* een houding die heel dicht op de praktijk betrokken is. Het gaat om de voltrekking van rituelen, om de wijze waarop ze uitgevoerd en in praktijk gebracht worden: de rituelen *in actu*. De liturgiewetenschap is echter nooit zozeer gericht geweest op de analyse van de concreet gevierde liturgie of op liturgie *in actu*, maar vooral op de bestudering en kritische reflectie van de liturgische boeken. Wie – in lijn met de definitie die Grimes hanteert van *ritual criticism* – de liturgie wil interpreteren vanuit het perspectief van de effecten en de consequenties van de uitvoering ervan, zal zich op de concrete praktijk moeten richten. Participatie, observatie en interviews met betrokkenen geven inzage in de feitelijk voltrokken liturgie en in de betekenissen die eraan worden toegekend. Met behulp van dergelijk veldonderzoek komen uiteenlopende facetten aan de orde die van betekenis zijn voor de uitwerking en de receptie de liturgie. Alles wat de zintuigen waarnemen speelt daarbij een rol: de dramatisch personae, hun rolverdeling, hun bewegen en hun kledij; de architectuur, de maatvoering, de indeling en de aankleding van de ruimte; de lichtinval; de klank, de akoestiek, de muziek en de stilte; de geur van kaarsen, wierook en bloemen, maar ook van natte jassen; het comfort of het ontbreken ervan, zoals de temperatuur, de harde (kniel)banken, enz. Al deze aspecten interfereren met elkaar en geven een veel vollediger beeld van het liturgisch ritueel dan de bestudering van alleen de teksten die worden gezegd, gelezen, gezongen of gebeden. Bovendien is de interferentie van al deze elementen in elke viering anders; er zijn geen twee vieringen hetzelfde. Daar komt nog bij dat de liturgie *in actu* ook deelnemers kent en dat hun perceptie van grote betekenis is voor de interpretatie en duiding van de uitwerking van het liturgisch ritueel. De liturgische boeken als missaal en lectionarium verhouden zich tot de liturgie als de partituur tot het concert. Tijdens het concert komt de partituur pas tot leven en wordt zij mu-

¹⁹ POST: 'Ritual Studies' 29.

ziek. Dan krijgt zij betekenis en die betekenis is afhankelijk van het tempo, de akoestiek, de juiste stemming van de instrumenten, de interactie tussen orkest en publiek, enz. Wanneer de liturgiewetenschap zich de houding van *ritual criticism* eigen wil maken, zal ze zich middels veldonderzoek moeten richten op de concrete liturgie, zal ze meer casus-gericht te werk moeten gaan. Vanuit een concrete casus komen als vanzelf ook de liturgische boeken aan bod, maar dan als onderdeel van die gehele viering. Het vertrekpunt ligt dus niet bij de boeken maar bij de viering *in actu*, de liturgie als performance.

Deze inductieve invalshoek richt zich op de praktijk en legt haar uitgangspunt niet bij de kerkelijke instantie of autoriteit en het door haar voorgeschreven liturgisch draaiboek. Binnen deze optiek valt liturgie niet samen met de liturgische boeken en liturgiewetenschap niet met de bestudering van deze boeken. Deze benadering die door de *ritual studies* gemeengoed is geworden en die door *ritual criticism* wordt geïmpliceerd, gaat van enkele veronderstellingen uit en heeft ingrijpende consequenties voor de liturgiewetenschap.

Zoals hierboven al werd aangegeven neemt de aandacht voor zintuiglijkheid en lichamelijkheid een belangrijke plaats in bij de analyse, de interpretatie en de beoordeling van de liturgie. Liturgie is principieel *embodied*,²⁰ en kan met het oog op haar uitwerking en effect ook alleen maar als *embodied liturgy* zinnig bestudeerd worden.

Omdat de liturgie verweven is met geloofszaken wordt de analyse en interpretatie van de liturgie gestuurd door een theologische normativiteit waarbij de christelijke traditie een dominante rol wordt toegekend. Dit kan er toe leiden dat creativiteit en kritiek weinig ruimte krijgen, wat nog versterkt wordt door de visie op liturgie als een voorgegeven, geopenbaarde grootheid. Maar hier staat tegenover dat naast deze ‘van boven’ benoemde theologische duiding en relevantie liturgie altijd ook een maatschappelijke inbedding heeft, zoals blijkt uit vele devoties, levensrituelen en kalenderfeesten, en dat zij verweven is met de cultuur. Het gaat hierbij om veelzinnige performances die ‘van onderop’ worden gevonden en hervonden en die op een eigen wijze worden beleefd en toegeëigend. Lukken spreekt in dit verband niet meer over inculturatie, maar over culturatie van de liturgie, waarbij het uitgangspunt is *dass Ritual, auch christliches Ritual, immer auch ein kulturelles Phänomen ist und dass dieses mit der Dynamik der Kulturen und den damit verbundenen Änderungen verknüpft ist*.²¹ In haar expressieve vormgeving is liturgie niet alleen een geïsoleerd theologisch construct, maar is zij evenzeer een menselijk en een cultureel artefact. Dat betekent dat er meer interpretaties mogelijk zijn dan alleen theologische. De cultuur zal meegenomen moeten worden bij de theologische interpretatie. De liturgie staat boven geen

²⁰ GRIMES: *Ritual criticism* 42.

²¹ G. LUKKEN: ‘Kritische Sichtung der heutigen rituellen Landschaft, im Blick auf das christliche Ritual’, in KRANEMANN & POST (Hrsg.): *Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* 87-110; hier 95.

enkele kritiek verheven en zal ook de toets van de esthetische, maatschappelijke en culturele kritiek moeten kunnen doorstaan.²²

Een gevolg van dit alles is dat er meer aandacht is voor variatie, en wel in verschillende opzichten. Iedere liturgische viering of performance is uniek wat betekent dat de praktijk een grote verscheidenheid kent. Door niet bij voorbaat met een geïsoleerde normatieve theologische bril te selecteren, maar vanuit een open ontvankelijke houding de praktijk tegemoet te treden, kan deze verscheidenheid in kaart gebracht worden en op haar eigen merites beoordeeld worden.

Dan zal niet alleen blijken dat liturgische rituelen veranderlijk en veranderbaar zijn zoals aanpassingen en wijzigingen laten zien die op lokaal niveau zijn doorgevoerd, maar ook dat de perceptie, de beleving, de betekenisgeving en de doorwerking niet uniform zijn, maar zeer uiteenlopend kunnen zijn. Er is meer dan alleen een vormverschil tussen mensen die staand op de hand de communie ontvangen of knielend op de tong. Wanneer beide vormen van communiceren in een en dezelfde viering worden gepraktiseerd duidt dit op verschillende belevingen van dezelfde viering.

De variatie komt op een andere manier naar voren wanneer bestaande rituelen door de deelnemers van een andere of een eigen inhoud worden voorzien. Zo zijn er veel en uiteenlopende motivaties op grond waarvan ouders een kind laten dopen en evenzo vele betekenissen die de betrokkenen aan de doop toeschrijven. Deze motieven en duidingen maken lang niet allemaal deel uit van het ritueel volgens het liturgisch boek en omgekeerd kent dit boek elementen die velen zich niet toe-eigenen. Dat de doop de erfzonde afwast speelt bijvoorbeeld nauwelijks nog een rol.²³ Het doopritueel is populair maar heeft in veel

²² GRIMES: *Ritual criticism* 56-57.

²³ Zie voor het doopsel als vergeving van de (erf)zonde, 'Algemene inleiding' nrs. 2, 5, 6; 'Inleiding' nrs. 5, 18, 24; 'Orde van dienst voor het doopsel van meerdere kinderen of van een groot aantal kinderen' nrs. 49, 56, 57, 62, in *Het doopsel van kinderen* (= Liturgie van de sacramenten en andere kerkelijke vieringen 1) (Zeist 1993); *Katechismus van de katholieke kerk* (Utrecht 1995) 1250, 1263, 1279. Zie voor de historische achtergrond G. LUKKEN: *Original sin in the Roman liturgy. Research into the theology of original sin in the Roman sacramentaria and the early baptismal liturgy* (Leiden 1973) 187-200, 260-265, 292-296. Recentere gegevens over doopmotieven ontbreken, maar al in de jaren zeventig van de vorige eeuw speelde de bevrijding van erfzonde een ondergeschikte rol in Nederland, en in onderzoek naar doopmotieven in Vlaanderen in de jaren negentig van de vorige eeuw komt de bevrijding van de erfzonde als motief voor de doop zelfs niet meer ter sprake. Zie L. SPRUIT & H. VAN ZOELN: *Dopen... Ja, waarom eigenlijk? Onderzoek naar de motieven die ouders hebben om hun kind al dan niet te laten dopen in de katholieke kerk* (= Kaski-rapport no. 362) (Hilversum 1980); A. VAN MEERBEECK: 'Dopen: waarom niet? Een sociologische verkenning van de betekenis van dopen in Vlaanderen', in L. LEIJSEN, M. CLOET & K. DOBBELAERE (red.): *Levensrituelen. Geboorte en doopsel* (= Kadoc-studies 20) (Leuven 1996) 199-216. Zie ook J. STRAVER: *Dopen? Wat een vraag... Pastorale ervaringen rond de kinderdoop* (Hilversum 1975) 24-30. Hoewel de genoemde literatuur al enigszins gedateerd is, zijn er geen aanwijzingen dat het belang dat aan de erfzonde wordt toegekend sindsdien weer is toegenomen.

gevallen een getransformeerde betekenis gekregen. De gebruikers hebben het als het ware omgeduid. Ook dit kunnen we een vorm van impliciet *ritual criticism* noemen. Het gaat in dit voorbeeld om de discrepantie tussen enerzijds de voorgeschreven liturgie en de betekenis die er door de kerk aan toegekend wordt en anderzijds de gevarieerde manieren waarop dit liturgisch ritueel van de doop in de praktijk wordt toegeëigend. Wanneer het voorgegeven ritueel niet meer voldoet, past men de vorm ervan aan of men kent er een andere zinvolle betekenis aan toe zodat het weer op een adequate wijze gebruikt kan worden.

5. *Ritual criticism* en liturgiegeschiedenis

Rite, ritueel en ritualiseren maken ook al langere tijd deel uit van het historisch en liturgie-historisch onderzoek.²⁴ Wat betreft de bestudering van liturgische rituelen in de geschiedenis heeft dit onderzoek processen van kritiek, verandering en vernieuwing aan het licht gebracht en daarmee vertoont liturgie-historisch onderzoek samenhang met *ritual criticism*. *Ritual criticism* is immers gericht op de implicaties van de voltrekking van rituelen en is ontwikkeld met het oog op het proces van ritualiseren en het voltrekken van concrete rituelen, en wil ertoe bijdragen dat rituelen zo adequaat mogelijk vorm krijgen en gebruikt worden en voor mislukken of misbruik worden behoed. Er is echter een complicatie voor zover *ritual criticism* zich evenals *ritual studies* richt op de feitelijke rituele praktijk, op de uitvoering van het liturgisch ritueel *in actu*. Om op een vergelijkbare manier *ritual criticism* in te kunnen zetten bij de bestudering van de geschiedenis van de liturgie moet de voltrekking, de performance van de liturgische rituelen in het verleden in kaart gebracht worden. Maar daar zitten de nodige haken en ogen aan. Is het ten aanzien van het heden al moeilijk om de verschillende elementen, factoren en actoren die binnen een ritueel interfereren te beschrijven en te duiden, ten aanzien van het verleden is een dergelijke onderneming niet alleen nog veel complexer maar ook problematisch. Dat roept zowel de vraag op naar de wenselijkheid en de relevantie van *ritual criticism* binnen de liturgiegeschiedenis als de vraag naar de mogelijkheden en de grenzen

²⁴ M. HAGEMAN: *De kleren van de keizer. Rituelen en media in de tijd van Karel de Grote* (Amsterdam / Antwerpen 2006); E. MUIR: *Ritual in early modern Europe* (Cambridge 2005²); Ph. BUC: *The dangers of ritual. Between early medieval texts and social scientific theory* (Princeton / Oxford 2001); AMBOS, HOTZ, SCHWEDLER & WEINFURTER (Hrsg.): *Die Welt der Rituale*; G. ALTHOFF: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter* (Darmstadt 2013²); A. ANGENENDT: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (= Quaestiones disputatae 189) (Freiburg i.Br. 2001). Zie in dit verband ook het liturgiehistorisch handboek van Herman Wegman en de hoofdtitel ervan (die overigens in de Duitse vertaling is weggelaten), H. WEGMAN: *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom* (Kampen 1991), in Duitse vertaling: *Liturgie in der Geschichte des Christentums* (Regensburg 1994).

ervan. Alvorens daar op in te gaan zal ik eerst de problematische kanten naar voren brengen.

5.1. Rituelen in het verleden²⁵

Een eerste problematische vraag is of we wel kennis kunnen nemen van de feitelijk voltrokken rituelen in het verleden. De performance van rituelen wordt bestudeerd aan de hand van gegevens die verzameld zijn op basis van participerende observatie en gesprekken met betrokkenen. Dergelijk veldwerk is ten aanzien van het verleden niet mogelijk. De betrokken actoren zijn er niet meer en kunnen niet geraadpleegd worden; en zelf kunnen we het ritueel niet meer ondergaan omdat het reeds heeft plaats gevonden. Er zijn weliswaar allerlei materiële bronnen en sporen uit het verleden bewaard gebleven op basis waarvan we ons een voorstelling kunnen maken, maar deze verbeelding is altijd in hoge mate een interpretatie van ons. Vooral de impact en de uitwerking van rituelen op betrokkenen is afhankelijk van factoren die door het moment, de setting en de context bepaald zijn, en juist die factoren zijn niet te achterhalen. De lichtinval, de kwaliteit van de muziekuitvoering, de temperatuur, de verstaanbaarheid, de voorwerpen en voorstellingen die te zien waren, allemaal elementen die van invloed zijn op de uitvoering en de perceptie van het ritueel, maar die nu niet meer toegankelijk zijn. Er ontgaat ons dus veel omdat we het verleden niet op dezelfde manier tegemoet kunnen treden als het heden. En dat betekent dat we niet volledig recht kunnen doen aan rituelen uit het verleden.

Een hiermee samenhangende tweede problematische kwestie betreft de bronnen waar we op zijn aangewezen voor onze kennis over rituelen uit het verleden. Tot deze bronnen behoren voorwerpen, kerkgebouwen en afbeeldingen, maar het zijn vooral geschriften waar we ons op baseren, geschriften met beschrijvingen, voorschriften en regelgeving, en met teksten die in de liturgie moesten worden gezegd, gebeden of gezongen. Laatstgenoemde teksten (waarvan de bestudering lange tijd centraal stond binnen de liturgiewetenschap en de liturgiegeschiedenis in het bijzonder) betreffen slechts een deel van het ritueel; ze hebben dus een beperkte reikwijdte en kunnen daarom geen recht doen aan de veelzijdigheid en de gelaagdheid van een volwaardig liturgisch ritueel. De waarde die de afbeeldingen en de andere teksten met beschrijvingen en voorschriften hebben voor de duiding van rituelen zoals die in het verleden zijn voltrokken, is afhankelijk van hun status en aard en van de intentie van de auteur of de instantie die ze verspreid heeft. En al deze bronnen kunnen op een andere wijze naar de feitelijke praktijk verwijzen. Een voorschrift geeft niet vanzelfsprekend de feitelijke praktijk weer, maar wel de gewenste praktijk; en beschrijvingen van een ritueel met het oog op een allegorische uitleg, een theologische duiding of een historische verklaring zullen niet op dezelfde wijze aan dat ritueel refereren; en in een schotschrift kan een op spotternij beluste auteur een

²⁵ Vgl. MUIR: *Ritual in early modern Europe* vooral 1-19, 294-301; BUC: *The dangers of ritual* vooral 1-12, 203-261.

ritueel beschrijven als een karikatuur. Er is dus sprake van een discrepantie tussen de weergave in tekst of beeld van een ritueel en wat er feitelijk plaats vond. Daarom vraagt Edward Muir zich af of de historicus elke tekst moet geloven die beweert een ritueel te beschrijven. Het is daarom gevaarlijk in zijn ogen om aan te nemen dat een tekstuele beschrijving van een ritueel iets heeft uit te staan met het daadwerkelijk voltrokken ritueel en de beleving ervan. Ter onderstreping citeert hij Philippe Buc die zegt dat we het gevaarlijke woord ritueel moeten vergeten.²⁶ Deze problematische verhouding tussen de beschrijving en de feitelijke voltrekking van een ritueel raakt het uitgangspunt van *ritual studies* dat gericht is op de performance, op het ritueel *in actu*. In de geschiedenis is die performance onbereikbaar, want voltooid verleden tijd.

Een derde fundamentele kwestie betreft het spanningsveld tussen aannames en concepten omtrent ritualiteit vroeger en nu. Kunnen wij met onze huidige theorieën, modellen en concepten spreken over rituelen in het verleden? Is onze hedendaagse visie op ritualiteit toepasbaar op of vergelijkbaar met de ervaringen en aannames in de tiende of de veertiende eeuw? Zijn de categorieën en eigenschappen die we nu ten aanzien van rituelen hanteren ook adequate kwalificaties voor rituelen in het verleden? Gemeenschapsvorming en het bevorderen van saamhorigheid, bijvoorbeeld, zijn uitwerkingen die vooral sinds E. Durkheim aan rituelen worden toegeschreven.²⁷ Kunnen deze effecten ook voor de middeleeuwen aan rituelen worden toegeschreven of zijn zij het resultaat van sociologische inzichten die sinds een eeuw dominant zijn geworden en die vooral toe te schrijven zijn aan de moderne samenleving? Ook de afstemming van (liturgische) rituelen op de persoonlijke beleving en de individuele existentiële ervaring lijkt vooral een behoefte van de huidige postmoderne tijd en het is maar de vraag of dergelijke kwaliteiten ook in een ver verleden van rituelen werden verlangd of eraan werden toegeschreven. Kortom: er is een discrepantie tussen (beoogde) plaats, betekenis, functie en effect van rituelen vroeger en nu.

De geschetste complicaties ten aanzien van de bestudering van rituelen in het verleden, kan de positie van historici problematiseren. Wat kunnen zij immers weten over die rituelen? En dat geldt voor ons, liturgiewetenschappers nog meer. In ons vakgebied staat immers de bestudering van liturgische rituelen centraal en tot enkele decennia geleden gebeurde dat vrijwel uitsluitend in historisch perspectief aan de hand van overwegend tekstkritische uitgaven van schriftelijke bronnen. Het ritueel werd gereduceerd tot tekst en de historische ontwikkeling en de inhoudelijke interpretatie van rituelen was gebaseerd op de bestudering van het draaiboek of de orde van dienst, en op de analyse van vooral gebedsteksten en gezangen. Een dergelijke analyse kan heel goed inzicht geven in de uitwerking van een theologische thematiek, maar ze geeft geen inzicht in de werking van het ritueel. Door deze inperking van het ritueel tot

²⁶ MUIR: *Ritual in early modern Europe* 7; BUC: *The dangers of ritual* 247.

²⁷ Zie bijvoorbeeld BELL: *Ritual* 23-29.

teksten die in het ritueel functioneren, blijven veel wezenlijke elementen van ritualiteit buiten beeld. *Ritual studies* en *ritual criticism* wijzen op het belang van een brede benadering van rituelen, ook in historisch perspectief en doen daarmee impliciet een appel op de liturgiegeschiedenis tot een kritische bezinning op de eigen discipline.

5.2. Relevantie en wenselijkheid

De complexiteit van de bestudering van rituelen in het verleden neemt het belang ervan niet weg. En ook een kritische reflectie op de ontwikkeling van de betekenis en de vormgeving van rituelen en op de transformatie van hun functie en uitwerking in de loop van de tijd is relevant hoezeer die relevantie met betrekking tot het verleden ook verschilt van de relevantie met betrekking tot het heden. *Ritual criticism* kan er immers niet op gericht zijn om rituelen in het verleden aan te passen of te optimaliseren tot een zo adequaat mogelijke toepassing en om te voorkomen dat er misbruik van gemaakt werd of dat ze mislukten. Want die rituelen hebben al plaatsgevonden en zijn al voltrokken; ze hebben hun werk al gedaan en kunnen niet meer verbeterd of voorkómen worden. Toch is *ritual criticism* ook ten aanzien van het verleden een bruikbaar concept.

Het is zowel voor ons beeld van de geschiedenis als voor de doorwerking van het verleden wel degelijk relevant om inzicht te krijgen in de wijze waarop er van rituelen misbruik is gemaakt of ze zijn mislukt. Bestudering van de rituele praktijken die door de inquisitie en tijdens de heksenvervolgingen werden gebruikt geven inzicht in de achtergronden en motieven van het onrechtmatig en onrechtvaardig inzetten van rituelen om het eigen gelijk te bevestigen en te versterken.

Een zo nauwkeurig mogelijke weergave en kritische analyse van rituelen in het verleden kan argumenten opleveren die motiveren waarom er deviaties in rituele praktijken optraden en waarom rituelen hun doel voorbij schoten en mislukten. Dit geldt bijvoorbeeld voor het scrupuleus gedrag ten aanzien van sacramentele formules, en vooral de instellingswoorden tijdens de eucharistie, wat leidde tot een ingenieuze en uitgebreid uitgewerkte casuïstiek voor de meest uitzonderlijke omstandigheden en tot een praktijk waarbij de instellingswoorden meermalen werden herhaald om zo extra garanties in te bouwen dat in geval van een onopgemerkte verspreking de formule in ieder geval een keer op de juiste wijze was gezegd.²⁸

Een kritische toets van een rituele praktijk in het verleden geeft inzicht in een verschuiving in functie en betekenis van rituelen. Een ritueel transformeert om in veranderende omstandigheden adequaat te kunnen zijn. Een wijzigende con-

²⁸ Zie in verband met mogelijke fouten en misbruiken H. SCHMIDT: *Introductio in liturgiam occidentalem* (Romae / Friburgi Brisg. / Barcinone 1955) 371-377. Zie in verband met het fenomeen van de *Formensstrenghe*, de werkzaamheid en het juiste verloop van een ritueel, A. ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 1997) 378-387.

text is van invloed op het ritueel en kan zelfs tot gevolg hebben dat rituelen verdwijnen nadat ze lange tijd deel hadden uitgemaakt van het kerkelijk en maatschappelijk leefpatroon. Dit geldt bijvoorbeeld voor de kerkgang van de vrouw, een reinigingsritueel na de bevalling. Om weer opgenomen te worden in de gemeenschap en weer aan de kerkelijke vieringen te kunnen deelnemen moest de kraamvrouw een reinigingsritueel ondergaan.²⁹ Volgens de ritus zoals beschreven in het *Rituale Romanum* van 1614 werd de jonge moeder bij de ingang van de kerk door de priester met wijwater besprenkeld en na het lezen van Psalm 24 werd zij door de priester naar het altaar geleid terwijl ze de stola van de priester vasthield. Daar werd het Kyrie eleison en het onzevader gebeden, werd Maria als voorbeeld en voorspreekster aangeroepen en ontving de vrouw de zegen. Hoewel dit ritueel oude religieuze wortels heeft en in het verlengde ligt van de joodse wet om de eerstgeborene in de tempel aan God op te dragen (vgl. Jezus' opdracht in de tempel; het feest van Maria Lichtmis op 2 februari), verdween het ritueel in de jaren zestig van de vorige eeuw. Het ritueel paste binnen een religieuze en maatschappelijke context waar lichamelijkheid, seksualiteit en bloed als onzuiver werden beschouwd en met taboes waren omgeven waardoor men onaanraakbaar was en buiten de samenleving werd geplaatst.³⁰ Reinigingsrituelen dienden om die ongelijkheid op te heffen en de oorspronkelijke situatie te herstellen. Maar in de veranderde maatschappelijke setting werd het ritueel niet als heilzaam en zuiverend ervaren, maar als vernerdend en als een machtsmiddel dat de door mannen gedomineerde kerk misbruikte om vrouwen te onderdrukken en in haar greep te houden. Het ritueel had een volledig andere betekenis gekregen.³¹ De kritiek op de praktijk en de gewijzigde duiding van dit ritueel, die halverwege de vorige eeuw manifest wer-

²⁹ Zie M. WISSE: *De kerkgang van de moeder na de geboorte van een kind* (niet gepubliceerde docoraalscriptie) (s.l. [Utrecht / Wolvega] 1984); B. KLEINHEYER: 'Segnung von Mutter und Kind nach der Geburt', in IDEM, E. VON SEVERUS & R. KACZYNSKI: *Sakramentliche Feiern 2* (= Gottesdienst der Kirche 8) (Regensburg 1984) 152-156; F. KOHLSCHIEIN: 'Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zweispaltige Situation?', in: T. BERGER & A. GERHARDS (Hrsg.): *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht* (= Pietas liturgica 7) (St. Ottilien 1990) 269-288; J. PIERCE: "'Green Women" and blood pollution. Some medieval rituals for the churching of women after childbirth', in *Studia liturgica* 29/2 (1999) 191-215; GRIMES: *Deeply into the bone* 55-57.

³⁰ Cfr. M. DOUGLAS: *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo* (London 1978).

³¹ Zie de ervaringen die enkele vrouwen beschreven in M. KERKLAAN (red.): *Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen'. 300 brieven over het roomse huwelijksleven* (Baarn 1987) 46, 57, 113-114; zie ook WISSE: *De kerkgang van de moeder* 132-148; KOHLSCHIEIN: 'Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau' 283, noot 52 waar hij de ervaringen van zijn moeder beschrijft.

den, kunnen opgevat worden als een vorm van *ritual criticism* door de gebruikers. Het gevolg was dat het als niet passend in korte tijd verdween.³²

Een kritische bestudering van een uitvoerig weergegeven ritueel-liturgische praktijk zal oog hebben voor meer dan theologische en rationele inhouden (die vooral aan tekstuele analyse worden ontleend) en meer gewicht hechten aan devotionele en emotionele betekenissen. Over theologische concepten, opvattingen en disputen in het verleden zijn we goed geïnformeerd, maar over de performance en de impact van de liturgische rituelen en over de verhouding tussen theologie en ritueel ontbreekt nog veel kennis. Alles wat ons inzicht in de concrete rituele praktijk kan vergroten, draagt bij aan ons beeld van het verleden en aan de interpretatie van dat verleden, wat ook voor de liturgie van het heden weer relevant kan zijn. De liturgische rituelen bemiddelen niet alleen een kerkelijke theologische inhoud, maar zijn vooral ook voertuigen van de geleefde praktijk van het geloof. De toe-eigening door de deelnemers, hun wijze van participeren en de impact op de samenleving geven inzicht in de plaats, de betekenis en de vormgeving van geloof en religie in het verleden. Een brede benadering waarbij ook de liturgische rituelen uit het verleden vanuit het perspectief van *ritual studies* en *ritual criticism* worden bestudeerd, zal die rituelen meer op hun merites proberen te beoordelen. De theologische en historische normativiteit, die lange tijd zo dominant is geweest binnen de liturgiewetenschap, zal ze relativeren en ondergeschikt maken aan de vele andere facetten en aspecten die deel uitmaken van het ritueel en die geschikt zijn om de beeldvorming van het geleefde geloof in een betreffende periode bij te stellen en aan te passen. Om te achterhalen wat in een bepaald tijdvak bijvoorbeeld de impact was van de eucharistie is het minder interessant om te weten of een oratie al dan niet door Leo de Grote is geschreven of door Benedictus van Aniane is ingevoerd. Het is dan veel belangrijker om aandacht te schenken aan het rituele verloop, aan de plaats en de houding van de deelnemers, aan de vraag of zij (geestelijk) communiceerden, enz. Zoals de huidige liturgie voor ons een zintuiglijke ervaring is waarvan de interpretatie en duiding niet samenvalt met theologische themata, zo was dat in het verleden ook het geval. Om die ervaring in het verleden zoveel mogelijk te kunnen achterhalen en duiden is een brede rituele benadering van de liturgische praktijk in het verleden noodzakelijk.

5.3. Mogelijkheden en grenzen

Bij de benadering van de geschiedenis, en in ons geval van de liturgiegeschiedenis, vanuit het perspectief van *ritual criticism* blijft de centrale kwestie in hoeverre

³² In de praktijk verdween dit ritueel van de *Benedictio mulieris post partum* zoals het in het *Rituale Romanum* van 1614 werd aangeduid. In een gewijzigde versie maar onder dezelfde naam is een dergelijke zegening ook opgenomen in het nieuwe *De Benedictionibus* (Typis Polyglottis Vaticanis 1985) 92-98; hierin zijn dankbaarheid voor de geboorte en Gods bescherming centraal komen staan. Of het ritueel met deze zegening in praktijk wordt gebracht is niet bekend; het is in iedere geval geen wijd verbreid gebruik.

rituelen uit het verleden zo volledig mogelijk in het heden in beeld gebracht kunnen worden. Waar liggen de grenzen en wat zijn de mogelijkheden om de vele aspecten en de gelaagdheid en complexiteit van rituelen in hun historische setting inzichtelijk te maken? Het gaat daarbij niet alleen om de performance, om de uitvoering van het draaiboek of de partituur, maar om het ritueel in al zijn dimensies: de materialiteit, de zintuiglijkheid en de lichamelijkheid zijn in het geding, evenals de beleving, de toe-eigening en de uitwerking. Hoewel we geen sociaalwetenschappelijk empirisch onderzoek naar het verleden kunnen doen, hebben zich binnen de geschiedwetenschap, en in navolging daarvan ook binnen de historische beoefening van de liturgiewetenschap, verschuivingen voorgedaan waardoor het mogelijk is dieper door te dringen tot de voltrekking en de betekenisgeving van rituelen in het verleden, hoewel het nooit mogelijk is het ritueel *in actu* te evenaren. Deze verschuivingen betreffen vier facetten van het historisch onderzoek die nauw samenhangen en elkaar onderling beïnvloeden: een methodische verbreding, een uitbreiding van de bronnen, een andere afbakening van het object en een gewijzigde vraagstelling.³³

In methodisch opzicht maakte de liturgiegeschiedenis gebruik van de vaardigheden en werkwijzen zoals die binnen de klassiek-historische en filologische disciplines ontwikkeld waren. Daarmee had zij een geschikt instrumentarium om haar object als tekstuele bron te ontsluiten en te bestuderen. Voor zover haar object raakvlakken had met andere vakgebieden, werd daar mee samen gewerkt. Dat gold bijvoorbeeld voor de christelijke archeologie, de iconografie, de architectuur, de kerkmuziek en de hymnologie. Vooral in het verlengde van de opkomst van de mentaliteitsgeschiedenis werden ook binnen het liturgie-historisch onderzoek andere bronnen geraadpleegd, ging men andere vragen aan de bronnen en de geschiedenis stellen en werden andere thema's en objecten binnen het onderzoek betrokken. De aandacht verschoof van de bisschoppen, priesters en monniken naar het volk, van het voorgeleefde geloof naar de geleefde praktijk, van de institutioneel opgelegde en voorgeschreven liturgie naar het gevierde ritueel. Het accent werd verlegd van de autoriteiten, de regisseurs, de redacteurs, de commentatoren en de theologen naar de gebruikers en de deelnemers. De liturgie van onderop, het geleefde geloof zoals het plaatselijk gestalte kreeg kwam steeds meer in de belangstelling te staan. Dit was mede mogelijk geworden door de ontsluiting van andersoortige bronnen zoals libri ordinarii, waarin de encensering van de liturgie en de wijze waarop de liturgische rituelen werden voltrokken nauwkeurig en uitvoerig was beschreven.³⁴

³³ Deze verschuivingen en de gevolgen voor het liturgiehistorisch onderzoek heb ik uitgebreider beschreven in L. VAN TONGEREN: 'Eine gemeinsame Zielrichtung. Die *Ritual Studies* und die Entwicklungen in der Liturgiegeschichtsforschung', in KRANEMANN & POST (Hrsg.): *Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* 111-132.

³⁴ Zie in verband met dit type bron A.-G. MARTIMORT: *Les 'Ordines', les ordinaires et les cérémoniaux* (= Typologie des sources du moyen âge occidental 56) (Turnhout 1991); F. KOHLSCHIEIN & P. WÜNSCHE (Hrsg.): *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in*

Ook werden getuigenissen geraadpleegd die van oudsher niet tot de canon van liturgische bronnen werden gerekend, maar die toegang verschaffen tot de uitvoering en de beleving van rituelen. Het gaat hier om zogenaamde egodocumenten zoals autobiografische geschriften, om *ritual narratives* of om *oral history* – waarbij men zich overigens bewust is van de complicaties aangaande betrouwbaarheid en subjectiviteit.³⁵ Volgens een toenemend inzicht werd de religieuze rituele leefwereld niet afgedekt door de teksten in de liturgische boeken. De wijze waarop de liturgie functioneerde en werd toegeëigend kan daar niet uit worden afgeleid en bovendien zouden heel vitale ritueel-liturgische expressies buiten beeld blijven die het hart vormen van de religieuze volkscultuur, zoals de devoties en de volksvroomheid of de bedevaart en de pelgrimage. Deze herorientatie en verbreding met betrekking tot de bronnen, het onderzoeksobject en de vraagstelling en benadering werden versterkt door een toenemende inter- en multidisciplinaire samenwerking met de historische antropologie, de cultuurschiedenis en de etnologie.

Samenvattend kunnen we zeggen dat deze ontwikkeling resulteerde in een verschuiving in aandacht en belangstelling van *Textgestalt* naar *Feiergestalt*. Door ook in het liturgie-historisch onderzoek het accent te verleggen naar de *Feiergestalt* sloot men aan bij de benaderingswijze die binnen de bestudering van de actuele liturgisch-pastorale praktijk reeds dominant was geworden. In beide benaderingen was het accent op de ritualiteit van de liturgie komen te liggen. De verwantschap met de *ritual studies* die in dezelfde periode opkomt, is evident. Door de aandacht te verschuiven naar de *Feiergestalt* is ook binnen het liturgie-historisch onderzoek *ritual criticism* binnen het vizier gekomen. De zojuist genoemde ontwikkelingen binnen de historische bestudering van de liturgie hebben het mogelijk gemaakt dieper door te dringen tot de concrete ritueel-liturgische praktijk in het verleden. Er zijn voorwaarden geschapen voor een kritische reflectie op de liturgie in de geschiedenis vanuit ritueel oogpunt.

Een heel eigen benadering om nog dieper door te dringen tot de daadwerkelijk voltrokken rituelen in het verleden wordt uitgewerkt en getest binnen een groot Engels project onder leiding van John Harper met als titel ‘The Experien-

mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen (= Liturgiswissenschaftliche Quellen und Forschungen 82) (Münster 1998); J. BÄRSCH: ‘*Liber ordinarius*. Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters’, in *Archäologie der Religion* 2 (2005) 9-58; T. LOHSE: ‘Stand und Perspektiven der *Liber ordinarius*-Forschung’, in K.G. BEUCKERS (Hrsg.): *Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Forschungen zum Liber ordinarius* (= Essener Forschungen zum Frauenstift 10) (Essen 2012) 215-255.

³⁵ Zie bijvoorbeeld F. LURZ: *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (= Ästhetik, Theologie, Liturgie 28) (Münster 2003); P. VAN ROODEN: ‘*Oral history* en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom’, in *Bijdragen en mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119 (2004) 524-551; S. BÖNTERF: *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts* (= Liturgia condenda 27) (Leuven / Paris / Walpole, MA 2013).

ce of Worship in late medieval Cathedral and Parish Church'.³⁶ Binnen dat project probeert men het verleden naar het heden te halen om zo toch antropologisch veldwerk m.b.t. de geschiedenis te kunnen verrichten. Dat gebeurt op basis van praktijk-gestuurd onderzoek door middel van wat genoemd wordt *liturgical enactment*, het naspelen van liturgische rituelen uit het verleden waarbij alle beschikbare informatie uit de bronnen gebruikt wordt om een zo getrouw mogelijke imitatie van het ritueel uit het verleden te realiseren.³⁷ Voorwerpen worden exact nagemaakt, de ruimte wordt aangekleed, ingericht en gebruikt conform de aanwijzingen in liturgische bronnen, afbeeldingen, enz. Om zich als deelnemer te kunnen inleven dragen voorgangers, zangers en kerkgangers de historische kledij en verrichten zij de handelingen conform de beschikbare informatie. Het ritueel wordt zo nauwkeurig mogelijk 'nagespeeld' en bovendien wordt het gefilmd om het naderhand gedetailleerd te kunnen analyseren en bestuderen.³⁸ De ervaringen van de deelnemers worden uitgewisseld en bevraagd om zo inzicht te krijgen in de uitwerking van het ritueel. In een poging het verleden in het heden te representeren, verplaatst men zich als het ware in een tijdmachine. Men is zich ervan bewust dat de benadering omstreken is en met scepsis wordt bekeken. Iedere geschiedenis en ook iedere *enactment* van een gebeurtenis uit het verleden is immers een weergave van de verleden actualiteit die als actualiteit echter onbereikbaar en niet herstelbaar is. De actualiteit van toen is niet meer.³⁹ Al onze kennis over het verleden is interpretatie. Ook al is de informatie nog zo uitvoerig, iedere poging om op basis daarvan een ritueel

³⁶ Zie in verband met dit project www.bangor.ac.uk/music/AHRC/index.php.en (10 januari 2013); J. HARPER: 'Investigating medieval ritual through liturgical enactment' (in druk); IDEM: 'Sonic ceremonial in sixteenth-century English liturgy' (in druk). Zie ook de bijdragen die elders in dit nummer van het *Jaarboek voor liturgieonderzoek* zijn samengebracht onder het cluster 'Performances of religious music in medieval and late modern culture'.

³⁷ Deze vorm van *liturgisch enactment* staat in een lange traditie van uitvoeringen van geësceneerde reconstructies van liturgievieringen uit het verleden. In dit verband is de opvoering vermeldenswaard van een reconstructie van de pausmis volgens *Ordo romanus 1* door 33 franciscanen tijdens het Liturgisch Congres in Maastricht in 1946; zie *Verslagboek van het internationaal liturgisch congres gehouden te Maastricht van 27 juli tot 2 augustus 1946* (Maastricht / Vroenhoven [1947]) 19 en enkele foto's tussen pag. 32-33 en 80-81. Ook de zogenaamde liturgische spelen en de geësceneerde reconstructies van middeleeuwse liturgische vieringen tijdens muziekfestivals liggen in deze traditie; zie bijvoorbeeld W. VAN GERVEN & K. POUDEROIJEN: *Officie van het feest van 14 september* (programmaboekje Holland Festival Oude Muziek) (Utrecht 1991); J. SCHOENMAKERS: 'Het *Officium Pastorum*, drama of liturgie?', in *Tijdschrift voor gregoriaans* 21 (1996) 16-31. Zie in dit verband ook E. GERTSMAN (ed.): *Visualizing medieval performance. Perspectives, histories, contexts* (Aldershot / Burlington 2008).

³⁸ Audio-visuele weergaven van *enactments* zijn online beschikbaar. Zie www.projects.exeter.ac.uk/mlnetwork/workshop3.php (10 januari 2013).

³⁹ A. SMEETS: *Conversio. Bekering en missionering bij Gregorius de Grote. Een semiotiek van het verleden* (z.p. [Nijmegen] 2007) 31.

uit het verleden opnieuw te voltrekken, is een verbeelding of een interpretatie vanuit hedendaags perspectief, waarbij onze leefwereld en ons referentiekader onvermijdelijk een rol spelen. Dat geldt niet alleen voor de reconstructie van een historisch ritueel, maar nog veel meer voor de beleving van dat ritueel. Hoezeer we ook in de huid van een ander proberen te kruipen bij het naspelen van een ritueel uit het verleden, we kunnen onze eigen subjectiviteit en reflexiviteit en onze eigen ervaringswereld niet uitschakelen en vervangen door de gesteldheid van iemand die leefde in de Middeleeuwen of tijdens de Verlichting. De ervaring en beleving van de deelnemers toen kan door de acteurs van nu niet worden geïmiteerd. Iedere nabootsing middels *liturgical enactment* kan dan ook alleen maar een ideaaltypische en artificiële reconstructie zijn. Dat is niet erg zolang maar niet de suggestie gewekt wordt of men de intentie of de pretentie heeft om een objectieve weergave te geven van de uitvoering en de beleving van een liturgisch ritueel.

Dat gevaar is minder groot wanneer je niet de intentie hebt om het verleden zo getrouw mogelijk in het heden na te bootsen, maar wanneer je jezelf in een gedachtenexperiment naar het verleden verplaatst, zoals Edward Muir voor ogen staat.⁴⁰ Zoals hij zich probeert voor te stellen en in te beelden wat geloof in duivelse machten betekende voor iemand in de middeleeuwen, zo kun je je ook proberen in te leven in wat het voor iemand betekende die een liturgisch ritueel onderging. Een heel eigen benadering biedt de semiotiek die zoveel mogelijk recht wil doen aan de subjectiviteit van het verleden en die de historische bron bestudeert als een geschiedenis *in actu*.⁴¹

6. Tot slot

Omdat rituelen van fundamentele betekenis zijn voor het verstaan van een cultuur en van religie als een centrale component binnen de cultuur, is het van groot belang om ook de geschiedenis van cultuur en religie, en daarmee ook de geschiedenis van de liturgie, vanuit ritueel perspectief te benaderen. Onze interpretatie en onze verbeelding van de liturgie in de geschiedenis kunnen niet voorbijgaan aan het door de liturgische rituelen geïmpliceerde gedrag van mensen. Daarom is het wenselijk om ook de geschiedenis van de liturgie meer vanuit haar ritualiteit te bestuderen. De *ritual studies* laten zien dat dat geen eenvou-

⁴⁰ MUIR: *Ritual in early modern Europe* 11.

⁴¹ Zie SMEETS: *Conversio* vooral 31-44, 269-282. Lange tijd werd de semiotiek verweten dat ze zich alleen op de synchronie richtte en geen bijdrage kon leveren aan de geschiedwetenschap. Inmiddels is dat inzicht gewijzigd en zijn er ook voorbeelden van semiotische analyses van objecten uit het verleden en van historische bronnen. Zie *Ibidem* en G. LUKKEN: 'Les transformations de rôle liturgique de peuple. La contribution de la sémiotique à l'histoire de la liturgie', in Ch. CASPERS & M. SCHNEIDERS (eds.): *Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy* (Kampen 1990) 15-30.

dige opgave is vanwege de complexiteit van rituelen die veroorzaakt wordt door de interferentie van vele en uiteenlopende factoren. We stoten op die complexiteit bij de bestudering van de actuele rituele praxis, maar de complexiteit neemt toe bij onderzoek naar de vormgeving, uitvoering en betekenis van rituelen in de geschiedenis.

Ritual criticism signaleert de tweeslachtigheid van rituelen en wil ons attenderen op de keerzijde van het ritueel. Ze maakt ons alert op ontsporingen en mislukkingen en op het misbruik dat van rituelen gemaakt wordt. Een ritueel moet beoordeeld en geïnterpreteerd worden vanuit het perspectief van de uitwerking en de gevolgen van het ritueel. Daar zijn een kritische houding en reflectie voor nodig. Maar omdat een ritueel een complex en gelaagd geheel is zijn er vele factoren van invloed op de uitwerking van een ritueel en dus op het welslagen of mislukken ervan. Een kritische evaluatie dient aan dit complexe samenstel van factoren recht te doen. Ten aanzien van de actualiteit spelen binnen de *ritual studies* de eigen waarneming en participatie en gesprekken met betrokkenen daarbij een belangrijke rol. Ten aanzien van het verleden kunnen we rituelen echter niet van zo nabij bestuderen. We moeten ons anders informeren en zijn daarvoor aangewezen op bewaard gebleven sporen of restanten. Dit zijn overwegend visuele bronnen, voor het merendeel in de vorm van teksten. Een kritische reflectie op rituelen in het verleden confronteert ons met deze beperking en eenzijdigheid van het bronnenmateriaal. De gelaagdheid en veelzijdigheid van het ritueel zijn slechts gedeeltelijk toegankelijk wat betekent dat onze kennis beperkt is en onze conclusies slechts in alle voorlopigheid geformuleerd kunnen worden. Er zijn nog veel blinde vlekken en menige vraag behoeft nog verheldering. Zonder volledig te willen zijn zal ik er bij wijze van conclusie slechts enkele kort noemen.

In ritueel opzicht zijn we door de liturgische bronnen slechts zeer gebrekkig geïnformeerd. Talloze elementen die van belang zijn om ons een voorstelling te kunnen maken van de voltrekking van een concreet ritueel worden in de liturgische boeken niet gespecificeerd. Blijkbaar was de uitvoering van rituelen vooral gebaseerd op conventie en traditie die voor ons onbekend en ontoegankelijk zijn.

Rituelen werden niet alleen uitgevoerd op basis van gewoonte, maar hun vormgeving was ook afhankelijk van de plaatselijke omstandigheden en werd daaraan aangepast. De ruimtelijke dispositie binnen en buiten het kerkgebouw, het aantal clerici, de beschikbaarheid van relieken, de muzikale mogelijkheden, enz., allemaal factoren die bijdragen aan een gedifferentieerde rituele praktijk. Ook al zouden de teksten die tijdens een ritueel gezegd en gezongen worden in verschillende omstandigheden dezelfde zijn (wat blijkens de liturgische boeken overigens niet het geval is), dan zal de liturgische performance van het ritueel veel varianten kennen.

Vanuit ritueel oogpunt is het niet evident wat hoofd- of bijzaak is, wat kern en wat detail. Verschillende bestanddelen smelten samen en vormen een nieuw samenhangend discours. Het ritueel bestaat uit een samenspel van vele elemen-

ten: teksten, handelingen, mensen met verschillende rollen, aankleding, muziek, gebaren, geluid, voorwerpen, enz. Een interpretatie van het ritueel op basis van de overgeleverde teksten zoals binnen de klassieke liturgiegeschiedenis gebruikelijk was, gaat uit van de dominantie van de tekst ten koste van de volheid van het ritueel en geeft voorrang aan een rationele theologische duiding, boven bijvoorbeeld een theatrale, een devotionele, een rituele of een magische.

Het liturgisch ritueel veronderstelt een interactie tussen de verschillende performers of actanten. De manier waarop die interactie gestalte krijgt is lokaal bepaald en is sterk afhankelijk van de situatie en het moment. De aanwezigheid van zangers of een schola en de beschikbaarheid van een diaken en een subdiaken bepalen mede de dynamiek van het ritueel. Vanzelfsprekend neemt ook het volk bij die interactie een belangrijke positie in. En wanneer *ritual criticism* vraagt om een kritische houding met het oog op de uitwerking van rituelen, dan zal in de liturgische context de aandacht vooral uit moeten gaan naar de rol van het volk. Nu is het opmerkelijk dat in de geschiedenis van de liturgie het volk een ondergeschikte plaats inneemt terwijl het vanuit ritueel perspectief een centrale plaats toekomt. Dat komt omdat we nauwelijks zijn geïnformeerd over het volk en de liturgische boeken er vrijwel geen aandacht aan schenken. Die boeken zijn geen geschikte bron om geïnformeerd te worden over de plaats en de betekenis van het liturgisch ritueel in het leven van de gelovigen. Die boeken beschrijven vooral het aandeel van de verschillende actanten, in het bijzonder van de clerus. Wat de gelovigen deden tijdens de rituelen, in welke mate ze er aan deelnamen en wat ze ervan vonden, we weten het niet. In veel gevallen weten we niet eens óf ze er wel waren. De liturgiegeschiedenis richt zich vooral op de invulling van de rollen van de diverse actanten: wat ze moeten doen, wat ze moeten zeggen, lezen of zingen, welke kleding ze moeten dragen en welke voorwerpen ze vasthouden. Anders gezegd: de focus lag op het aanbod en niet op de toe-eigening of de perceptie door deelnemers. *Ritual criticism* maakt ons daar scherp van bewust.

Hoewel historisch onderzoek veel kennis heeft opgeleverd over de ontwikkelingen en veranderingen die de liturgie in de loop van de tijd heeft ondergaan, is vanuit ritueel perspectief onze kennis niet alleen beperkt maar ook eenzijdig. *Ritual criticism* wijst ons daar op en waarschuwt er bovendien voor om inzichten en conclusies met betrekking tot de geschiedenis van de liturgie in bescheidenheid en met terughoudendheid te formuleren. *Ritual criticism* relateert onze duiding van de liturgie in de geschiedenis omdat veel – vooral niet-tekstuele – elementen nog altijd buiten beschouwing blijven of moeten blijven, of omdat er minder gewicht aan gehecht wordt. Juist waar de overwegend schriftelijke bronnen meestal niet over spreken is van grote betekenis voor de impact, beleving en doorwerking van het liturgisch ritueel. Van de liturgiehistoricus wordt veel creativiteit en inlevingsvermogen gevraagd. Er ligt nog een uitdagend onderzoeksveld open.

Summary

Critical Reflection on Liturgical Rituals Present and Past. A Contribution from Ritual Studies

Because rituals are of fundamental importance for understanding cultures and for understanding religion as a central component within cultures, it is very important to also approach the history of culture and religion, and thus the history of liturgy as well, from a ritual perspective. Our interpretation of liturgy in history cannot disregard the behavior of people as inspired by liturgical rituals. It is therefore desirable to study the history of liturgy from the angle of its rituality as well. Ritual studies show us that this is no easy task due to the complexity of rituals, caused by interference from a great many factors and a great variety of factors as well. We are already confronted with this complexity when we study actual ritual practice, but the complexity only increases when we investigate the form, the execution and the meaning of rituals in history.

Ritual criticism observes and points out the ambiguity of rituals and seeks to draw our attention to the downside of rituals. It alerts us to derailments and failures and to the improper use and abuse of rituals. Rituals should be judged and interpreted from the perspective of the effects they have and the consequences involved. A proper appraisal of these requires reflection and a critical attitude. But since rituals are complex and layered phenomena, there are many factors that influence the effect they have and thus their success or failure. It takes a critical evaluation to do justice to this complex array of factors. With regard to the current situation, ritual studies is very much concerned with personal observation and participation and conversations with people involved in rituals. No such close study is possible of rituals in the past. There we are dependent for our information on the traces left or the remnants that have survived. These are mainly visual sources, predominantly in the form of texts. A critical reflection on rituals in the past confronts us with this limitation and the singular nature of the source material. The layered nature and the versatility of rituals are only partly accessible, which means that our knowledge is limited and that the formulation of our conclusions is necessarily tentative in nature. This contribution shows that there are still many blind spots and that there are many questions still waiting to be cleared up.

Dr. Louis van Tongeren studeerde theologie en liturgiewetenschap in Utrecht en specialiseerde zich in de geschiedenis van de liturgie. Hij is docent Rituele en Liturgische Studies aan de Tilburg School of Humanities van Tilburg University, en *academic coordinator* van het aldaar gevestigde Instituut voor Rituele en Liturgische Studies (IRiLiS). E-mail: a.j.m.vtongeren@tilburguniversity.edu.

