

Rituelen

Studium Generale reeks 8805



CREDIET EN EFFECTEN BANK

Herculesplein 5, 3584 AA Utrecht, 030-560911.
Kromme Nieuwe Gracht 6, 3512 HG Utrecht, 030-560911.
Boulevard 1, 3707 BK Zeist, 03404-81211.

Rituelen

Redactie en samenstelling : Suzette Haakma

**Uitgave: Bureau Studium Generale, Rijksuniversiteit Utrecht,
Heidelberglaan 8, 3584 CS Utrecht.
Broese Kemink B.V., Stadhuisbrug 5, 3511 KP Utrecht**

Studium Generale reeks 8805

Uitgave van het Bureau Studium Generale van de Rijksuniversiteit te Utrecht, februari 1989.

Overname van één of meer artikel(en) of gedeelte(n) daaruit is slechts toegestaan na verkregen toestemming van Bureau Studium Generale R.U.U. en betreffende auteur(s).

Redactie en samenstelling: Suzette Haakma.

Verwerking van de artikelen en lay-out: Käthe Grauenkamp en Saskia van Huisstede.

Foto omslag: Werry Crone.

Ontwerp omslag: Frans Janssen.

Druk: OMI Grafisch Bedrijf RUU.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Rituelen

Rituelen / samenst.: Suzette Haakma; m.m.v. Saskia van Huisstede, Käthe Grauenkamp. - Utrecht: Bureau Studium Generale, Rijksuniversiteit Utrecht. - (Studium Generale reeks 8805)
ISBN 90-72145-04-6
SISO 910 UDC 39
Trefw.: rituelen.

Bureau Studium Generale
Postbus 80.125
3508 TC Utrecht

Inhoudsopgave

	Pag.
Inleiding <i>S. Haakma</i>	7
Ritueel: enige inleidende opmerkingen <i>R. Kloppenborg</i>	11
Antiek ritueel in Egypte en Griekenland <i>J. Zandee</i>	23
Semiotiek en ritueel <i>A. de Ruijter</i>	49
Ritueel als esthetische methode <i>S. Kersenboom</i>	67
Vormen van ritueel <i>W.E.A. van Beek</i>	91
De eredienst als viering van een geheimenis <i>G. Quispel</i>	111
Seculaire rituelen <i>W.V.M. de Roy</i>	125
Over rituelen, wetenschap en het brein van een reptiel <i>P.A. Vroon</i>	147
Wetenschap en mythe <i>A. de Ruijter</i>	165
Theater en de eigenaardigheden van gedrag <i>K.P. Epskamp</i>	177
Personalia	199
Verantwoording	204

Inleiding

Elke cultuur kent haar eigen rituelen, in een gesloten cultuur duidelijker afgebakend en herkenbaarder dan in een open cultuur. In een industriële samenleving anders van aard dan in een agrarische samenleving.

Rituelen zijn te zien als markeringspunten in het menselijk/sociaal bestaan. Of anders gezegd: gebeurtenissen die omgeven zijn met rituele gedragingen, zijn gebeurtenissen die essentieel zijn voor het handhaven van een bepaalde cultuur.

Bijvoorbeeld in onze eigen cultuur kun je nog steeds de geboorte, het huwelijk en de begrafenis herkennen als overgangsmomenten, die gepaard gaan met ritueel gedrag. In het universitaire leven kennen we initiatie-rituelen bij ontgroeningen en promoties. Ook kennen we nog overgangsrituelen bij het wisselen der seizoenen, zoals de jaarwisseling waarbij de boze geesten het jaar uitgeknaald worden; de paasvuren bij de aankondiging van de lente en het carnaval, wat nog connecties heeft met de griekse Dionysosfeesten (zie Zandee).

Quispel vertelt over de rite en de mythe van het Christendom: het heilige verhaal, de mythe gaat over het lijden en sterven van Jezus, en is gekoppeld aan de heilige handelingen: de doop en het avondmaal.

Tot zover is het allemaal nog redelijk te volgen. Moeilijk wordt het wanneer men zich gaat afvragen waaróm de mensen in alle culturen rituelen uitvoeren en wat de betekenis van deze rituelen is.

Bij het bestuderen van rituelen stuiten onderzoekers op drie afzonderlijke gelaagdheden van het verschijnsel: de functie, de betekenis en de handeling/verschijningsvorm.

Over de gemeenschappelijke kenmerken van de uiterlijke verschijningsvorm is men het over het algemeen wel eens. (Epskamp, Zandee, Kersenboom, Staal en Schipper): "Ritueel is een vaste opeenvolging van handelingen, waarvan de regels bekend zijn (onuitgesproken) en vindt plaats op een vastgestelde plaats en ruimte. De handelingen hebben een omschreven volgorde met een begin- en eindpunt, waarbij de handelingen gestileerd zijn. De handelingen zijn in zichzelf be-

sloten en lopen in zichzelf af, dus ogenschijnlijk doelloos en zonder betekenis, Voor de uitvoerders schept de handeling orde en is tegelijk orde (Epskamp, Vroon, Staal).

De zeggingskracht berust op de expressiviteit van de rituele handeling. De formele eigenschappen van het ritueel vinden een overlapping met andere culturele verschijnselen zoals spel en toneel. Het specifieke van het ritueel is dat het middel deel van de boodschap is."

Tot zover deze definitie van de rituele handeling. De functie van het ritueel zou het best omschreven kunnen worden in termen van "het scheppen van orde in een chaotische wereld; meestal een sociaal-culturele bezigheid".

Over de betekenis van de rituelen zijn de meningen verdeeld. De definiëring is afhankelijk van de manier waarop men rituelen beschouwt. Beschouwt men rituelen als uitsluitend behorend bij een religie (Van Beek, Zandee, Quispel, Kersenboom e.a.) dan is er pas sprake van een rituele handeling, wanneer die gericht is op het contact met het bovennatuurlijke en deze handeling maakt per definitie altijd deel uit van een religie.

De kwaliteit ligt in het onzegbare, in hetgeen wat boven ons uitstijgt en ontsnapt aan rationele analyse: 'het smaken van het zijn'.

Maar wanneer men vanuit een sociaal-culturele benadering de seculaire (wereldse) rituelen onderzoekt, dan vindt men rituelen zonder bovennatuurlijk element. Deze rituelen kunnen alles behelzen, van individueel geritualiseerd gedrag tot collectieve ceremonie. Rituelen propageren in deze opvatting culturele ideeën en bevestigen ze. Ze weerspiegelen bestaande sociale verhoudingen, maar organiseren en scheppen ze ook. Deze rituelen hoeven niet verbonden te zijn met een ideologie, maar wel met specifieke ideeën van een sociaal-culturele achtergrond, eerder dan alles omvattende universalia (De Ruijter, De Roy). De grenzen tussen deze twee soorten rituelen liggen in de opvattingen dat het religieuze ritueel de 'andere' wereld beweegt om 'onze' wereld te beïnvloeden, terwijl het seculaire ritueel alleen 'deze' wereld beweegt. Toch tonen ze beiden bepaalde dimensies van het onzichtbare n.l. respectievelijk het bestaan van een 'andere' wereld en het bestaan van 'sociale ideeën', die ook onzichtbaar zijn. Het gemeenschappelijk doel blijft: het ordenen van deze wereld.

Frits Staal gaat nog verder in zijn bewering in 'zin en onzin in

filosofie, religie en wetenschap' (1986), door te stellen dat rituelen in zijn onderzoek naar Vedisch ritueel geen enkele betekenis hebben, maar dat het daar uitsluitend gaat om de exacte uitvoering van de handelingen. De betekenissen zijn verdwenen of slechts nog in oude vergeelde boeken terug te vinden. Alleen de rite, de handeling is nog blijven bestaan.

Een interessante vraag hierbij is waarom, als de betekenis en de mythe verdwenen zijn, tóch de rite, de handeling gehandhaafd blijft. Is het een plezier in het spel van de stilering geworden? Krijgen belangrijke gebeurtenissen een speciale lading door een theatrale omlijsting?

Epskamp verklaart in zijn artikel over moderne theateropvattingen de fascinatie voor rituelen. In moderne theatervoorstellingen zijn de elementen losstaande (taal-)handelingen op zichzelf, die niets betekenen, maar betekenis krijgen in de afgebakende context van het optreden zélf. Het optreden verwijst naar zichzelf als een autonoom kunstwerk (Beckett, Ionesco).

De fascinatie voor rituelen komt voort uit de manier waarop binnen optredens met taal en handeling gespeeld kan worden. Omdat de elementen en randvoorwaarden voor een ritueel en theatraal optreden hetzelfde zijn, is het de speciale omgang met taal en handeling, die mensen doet spreken van ritueel in het theater. Het gaat met name om de ontkoppeling van taal en handeling.

Goed, rituelen hebben dus alles te maken met religie, cultuurgoederen en de kunsten, maar toch hopelijk niets met ons meest evidente en heldere cultuurproduct; de wetenschap?

Afgezien van het feit dat het bereiken van bepaalde niveau's van wetenschapsbeoefening gepaard gaat met rituele ceremonieën (ontgroeningen, examens, promoties en oraties), heeft de inhoud van de wetenschap zich allang ontdaan van dit bijgeloof, en zijn de 'onzichtbare' dimensies voor de ordening van deze wereld verdwenen.

Integendeel. De Ruijter wil aantonen dat wetenschap en mythe geen opposities zijn, maar analoge verschijnselen. Hij bestrijdt de tweedelingen: modern versus primitief; logisch versus prelogisch en wetenschappelijk versus magisch ritueel.

Overall bestaat behoefte aan ordening: het mythisch denken wordt gekarakteriseerd door de rite, en de wetenschap door het experiment. Het doel van de westerse wetenschap is verklaring, voorspelling en beheersing. Deze doelen zijn ook aan de traditionele geloofssystemen toe te wijzen.

Zowel de wetenschap als de mythologie zitten gevangen in het spanningsveld tussen traditie en vernieuwing, bevestiging en weerlegging van het bestaande. Er is hooguit sprake van graduele verschillen.

Volgens Vroon zit de wetenschap vol met rituelen en rituele gedragingen. Rituelen en wetenschap kunnen vaak niet principieel gescheiden worden, zie bijv. ritueel-magische procedés bij Medische wetenschappen, Psychotherapie en Scheikunde (Alchemie).

Vroon levert een neurofysiologische verklaring voor het verschijnsel ritueel. "Naar McLean zijn de hersenen van de mens onder te verdelen in drie subsystemen: het reptielen-, het zoogdieren- en het menselijk bewustzijn. De eerste twee systemen zijn rudimentaire overblijfselen van vroegere, atavistische verschijningsvormen. Deze systemen treden autonoom van elkaar op. Het verrichten van rituelen zou een overblijfsel zijn uit het reptielen bewustzijn, de emoties passen bij het zoogdieren bewustzijn en de rationele handelingen bij het menselijk bewustzijn.

In de volgende artikelen vindt u bovenstaande problematiek uitgewerkt met voorbeelden uit verschillende culturen.

Suzette Haakma
maart 1989

Ritueel: enige inleidende opmerkingen

In deze inleiding worden een aantal aspecten van ritueel en ritueel gedrag besproken. Verder zullen er enkele definities aan bod komen, die, ieder voor zich, enkele aspecten van het verschijnsel ritueel als kenmerkend beschouwen. Ons uitgangspunt is het om die aspecten naast elkaar te beschrijven om daarmee enig idee te geven van de omvang van het verschijnsel. Ter verduidelijking zullen voorbeelden worden gegeven vanuit de vergelijkende godsdienstwetenschap en het eigen onderzoek dat zich concentreert op de Indische religies, met name het Boeddhisme. Tevens zal er gepoogd worden om, op basis van het besproken materiaal, te komen tot een afbakening.

Waardenburg is een van de godsdienstwetenschappelijke onderzoekers, die de nadruk legt op het belang van ritueel handelen als een middel om het persoonlijk leven van een individu en het sociale leven van een gemeenschap te structureren (Waardenburg 1986: 173 e.v.). Rituele handelingen kunnen aldus een belangrijke rol spelen in het scheppen van evenwicht, binnen de gemeenschap, binnen het persoonlijk leven van leden van de gemeenschap, en daarmee ook binnen een cultuur.

Wanneer men spreekt over het structureren van het persoonlijk leven, spreekt men in eerste instantie over de zogenaamde overgangsriten, de *rites de passage* (zie bijv. Eliade, 1964: 89 e.v.), rituele handelingen en vieringen die de overgang van een levensfase naar een andere begeleiden.

Binnen de Westerse traditie is hierbij te denken aan doop, huwelijk en begrafenissen. Binnen de Indische traditie kent men meer van dergelijke sacramenten, bijvoorbeeld het begin van de (religieuze) leertijd van een jonge man (Upanayana, zie Hoens 29 - 45), gebeurtenissen die ook door de gemeenschap meegevierd worden, omdat zij mede de plaats van het individu binnen de gemeenschap verduidelijken en bevestigen.

Bij overgangsriten kunnen wij ook denken aan het intreden binnen een geheel nieuwe gemeenschap. Het toetreden tot een nieuwe leefgemeenschap of een andere religieuze groep (bijv. de zogenaamde 'secten', en nieuwe religieuze bewegingen) wordt ritueel begeleid. Het is de viering van het opnemen van een nieuw lid binnen de groep, en

van het afscheid van de oude gemeenschap. Dergelijke overgangsriten zijn ook duidelijk aanwezig bij wijdingen van religieuzen. Bij deze rites de passage ligt het initiatief om een nieuwe leefwijze te kiezen bij het individu, maar wordt door het ritueel gesanctioneerd voor de gemeenschap.

Het kan echter ook voorkomen dat men de sanctionering voor de gemeenschap niet wil, omdat men deze gemeenschap afwijst. In de oude Indiase maatschappij hadden de priesters, via de offerrituelen, die zij alleen konden uitvoeren, een vaste greep op het sociale leven. Dit leidde in de periode van 700 - 400 voor Chr. tot een massaal afwijzen van die priesterdominantie (Kloppenborg, 1987 (1)), waarbij velen zich buiten de maatschappij plaatsten. Door een rituele verbranding van de tekenen van de brahmaanse suprematie, stelden zij zich buiten de gemeenschap en gaven daarmee ook hun kritiek erop vorm.

Een tweede aspect van ritueel, dat door Waardenburg wordt genoemd, is het feit, dat de riten voor personen en voor de gemeenschap, een centrum vormen van beleving. Het is datgene waarin men samen is, datgene waarin men persoonlijk hoogtepunten beleeft; het is ook feesten, uitbreken uit de regelmaat in het samen vieren, binnen de veiligheid van de groep.

Onder meer heeft dit kenmerk van de veiligheid van de groep met zijn eigen (gedrags-)codes, godsdienstwetenschappelijke onderzoekers gebracht op een vergelijking met bepaalde vormen van ritueel gedrag bij dieren (zie Sierksma 1966: 198 e.v. en Staal 1986: 309).

Het onderzoek op het gebied van de ethologie wil menselijk ritueel gedrag bestuderen vanuit de studie van het gedrag van dieren en gaat daarbij uit van de vooronderstelling dat rudimenten van 'dierlijk' gedrag een rol spelen in de menselijke gevoeligheid voor en behoefte aan ritueel.

Men heeft daarbij een verband kunnen aantonen tussen ritueel gedrag en situaties van stress, situaties waarin men het eigen gedrag, het individuele gedrag ten opzichte van de groep, niet meer in de hand heeft. Sierksma verbindt ritueel gedrag bij dieren met situaties waarin agressie en sexuele driften opkomen, en bij een zodanige overwelddiging door angst en onzekerheid, dat daarvan een bedreiging voor het voortbestaan van de groep uitgaat. Ook bij mensen zien wij het ontstaan van codes, conventies en ritueel gedrag bij het uiten van agressie, het vechten, de oorlog.

De betekenis die de deelnemers aan het ritueel geven, kan verschillen en wordt vaak persoonlijk ingekleurd. De ene persoon zal eenzelfde ritueel anders beleven en duiden dan een andere deelnemer. In de zg. grote religies vinden wij uitgebreide beschrijvingen van rituelen, waarin precies wordt aangegeven welke persoon, wanneer, wat zegt, met welke bewegingen, en waarom. Toch blijkt dat deze beschrijvingen van rituelen een enorme literatuur aan verklarende teksten nodig hebben gehad, vele verschillende interpretaties, die naast elkaar voorkomen en die zelfs elkaar kunnen tegenspreken. Men kan zich afvragen wat de oorzaak hiervan is. De individueel verschillende beleving is een belangrijke reden, maar ook het feit dat het rituele gebeuren op zich belangrijker blijkt te zijn dan de interpretatie die eraan gegeven wordt en het feit dat de rituelen meestal al zo oud zijn, dat de oorspronkelijke verklaring (zo die er was) vergeten is. In de lange geschiedenis van hun bestaan veranderden de omstandigheden waaronder het ritueel plaatsvond. En wanneer de omstandigheden veranderden, ontstond er een daaraan aangepaste interpretatie.

Een andere Nederlandse godsdienstwetenschappelijke onderzoeker, die in dit verband genoemd moet worden, is Th.P. van Baaren, die een definitie van ritueel geeft, waarin hij, evenals Waardenburg, gemeenschap en vieren centraal stelt, ook nog enkele andere aspecten naar voren haalt.

Van Baaren (1983) stelt: ritueel is gebruikelijke benoeming van die variant van conventionele relaties, die in wederzijdse sociale relaties tussen mensen gewoonlijk ceremonieel wordt genoemd, maar die in de religie ook kan voorkomen als een geheel van tot conventies gemaakte regels voor de relaties tussen menselijke wezens en goden of andere te vereren wezens.

Hier vinden wij, naast de nadruk op gemeenschap, communicatie als belangrijk element in het rituele gebeuren. Dat houdt ook in de relatie tussen mensen en de boven-empirische werkelijkheid (zie ook Lanczkowski 1978, 114 e.v.). Van Baaren maakt ook een duidelijk onderscheid tussen aan de ene kant sociaal ritueel, d.w.z. de vormen van gedrag, die overgeleverd worden van generatie op generatie als norm van handelen, en aan de andere kant religieus ritueel, waarbij de boven-empirische werkelijkheid een rol speelt. Bij beide gaat het om vormen van communicatie, die geregeld zijn door een code, een af-

spraak tussen de deelnemers. De deelnemers aan de ene kant zijn, doordat zij zich aan die code houden, in staat om een bepaalde intentie over te dragen aan de deelnemers aan de andere kant. Dit is duidelijk binnen het sociaal ritueel, maar geldt evenzeer voor het contact tussen mensen en goden. Mensen menen door middel van het toepassen van de rituele code hun intentie over te kunnen dragen aan de andere werkelijkheid.

Meestal zijn sociaal en religieus ritueel niet duidelijk van elkaar los te koppelen. Hun verwevenheid kan geïllustreerd worden aan de hand van een voorbeeld uit Sri Lanka (Kloppenborg 1985).

Een belangrijke boeddhistische voorman in deze eeuw, de anagarika Dharmapala, gaf een boekje uit dat snel een handleiding werd voor religieus en sociaal correct gedrag: *The Daily Code for the Laity*. Het bevat religieus-rituele voorschriften zoals het juiste gedrag bij een bezoek aan de tempel of bij een ontmoeting met een monnik, maar daarnaast ook sociaal-rituele voorschriften zoals die betreffende de relatie kinderen-ouders, man-vrouw en algemene regels van goed gedrag op het gebied van bijvoorbeeld voeding en persoonlijke hygiëne. Alles onder die noemer van de 'daily code', de dagelijkse gedragscode, waarbij geen onderscheid wordt gemaakt tussen religieuze (rituele) gedragscodes en sociale.

In vrijwel alle studies over ritueel gedrag vinden wij opmerkingen over de symbolische betekenis van ritueel. In dit verband wil symbolisch zeggen, dat het rituele gedrag verwijst naar andere, als belangrijker beschouwde, waarden. Een dergelijke verwijzing is binnen het idioom van de betreffende cultuur voor de betrokkenen duidelijk, maar wordt vaak ook door buitenstaanders begrepen.

Een voorbeeld voor een dergelijke symboliek vinden wij in het boeddhistische ritueel van het intreden in het religieuze leven (pabbajjā). Daarbij maakt men het afstand doen van het leven in de wereld duidelijk door het afscheren van haar en baard, hetgeen symbolisch is voor het wereldse leven. Vrouwelijke religieuzen gingen in het verleden soms nog verder. Zij schoren niet alleen hun haar af, maar probeerden ook hun uiterlijk zo onaantrekkelijk mogelijk te maken, soms zelfs door zelfverminking, om daarmee aan te geven, dat men een wereld waarin fysieke schoonheid bij een vrouw hoog aange-

schreven staat, afwijst. Dergelijke symbolische handelingen worden vaak verbonden met niet-symbolische. Ook in de sociaal-rituele context zijn daarvoor voorbeelden te vinden, in de vaste begroetingscodes, de vaak omslachtige gesprekken en diners tussen handelspartners, tussen politici, bij conferenties en vergaderingen. Ook daar gaat het om symbolische uitingen, die een voor de deelnemers bekende intentie overbrengen, en daarmee de mogelijkheid van mislukking of onbegrip verkleinen. Deze sociale codes en vormen van gedrag kunnen gemakkelijk afslijten. De zovelse persoon, die op een receptie de bekende beleefde woorden uitspreekt, wordt niet meer gehoord. Hetzelfde kan plaatsvinden met religieuze rituelen. Versterkte overblijfselen daarvan kunnen wij terugvinden in maatschappelijke conventies, liedjes en kinderspelletjes.

Een volgend kenmerk van ritueel gedrag is het feit dat het voorgescreven gedrag is. Het staat beschreven, en men dient die beschrijving zo nauwkeurig mogelijk te volgen, want slechts een exacte uitvoering zal het gewenste resultaat opleveren (zie ook Staal 1986: 304 e.v.).

Vooraf handelingen in zogenaamde grenssituaties zijn gedetailleerd beschreven. Zij voorkomen aldus onzekerheid en garanderen een goede afloop van de overgang, waarbij de bekende, veilige situatie wordt ingeruild voor een nog onbekende, nieuwe. Ritueel in grenssituaties omvat o.a. de rites de passage, initiaties, het overschrijden van grenzen van de ene gemeenschap naar de andere (zoals bijvoorbeeld in geheime genootschappen en mysteriegodsdiensten).

Van Baaren noemde communicatie een belangrijk kenmerk van ritueel gedrag, beschreven of anderszins overgeleverd. Binnen de religieuze riten gaat de gelovige er daarbij van uit dat de meta-empirische werkelijkheid, de goden, 'objectief' bestaat. En pas die zekerheid, dat deze meta-empirische werkelijkheid reëel bestaat, zou voorwaarde zijn voor de omgang ermee. Van Baaren besluit met de opmerking: misschien is het wel zo dat deze (goden) alleen bestaan als beelden in de geest van de gelovigen.

De vraag is, of het inzicht, dat de meta-empirische werkelijkheid slechts in de geest van de gelovige bestaat, religieus-rituele communicatie daarmee uitsluit. Hier is een voorbeeld uit de Tibetaans

boeddhistische wereld illustratief. Het betreft een ritueel onderdeel van de visualisatiemeditatie. In de meditatie scheidt de mediterende, volgens de bekende iconografie, het beeld van de door hem gekozen godheid. Tijdens de schepping van dat beeld dient hij zich bewust te blijven van het feit dat hij een beeld waarneemt, dat hij zelf heeft gecreëerd, en niet een werkelijke manifestatie van de godheid. Op een bepaald moment in de meditatie, verschijnt het beeld van de godheid vóór de mediterende die het heeft gevisualiseerd en wordt als het ware even losgelaten. Er vindt een verering plaats via een in detail beschreven ritueel, met onder meer een zondenbelijdenis, offers, rituele handhoudingen en gebeden. Op het eind van deze meditatie dient echter de mediterende zich opnieuw bewust te worden van het feit dat die godheid, die daar vóór hem staat in zijn meditatie en waarmee hij een rituele communicatie heeft opgebouwd, in feite alleen maar bestaat in zijn eigen geest. In de meest gevallen eindigt de meditatie dan ook met het 'terugtrekken' van het beeld van de godheid in de persoon van de mediterende. Men dient zich bewust te worden dat de godheid, die op deze wijze geschapen is en met wie men binnen het ritueel een relatie heeft gehad, slechts de mediterende zelf is (Kloppenborg en Poelmeyer 1987 (2)).

Rituele handelingen kunnen zo ook onderscheiden worden waar het de functie betreft die zij hebben ten opzichte van de goden, zoals in offerrituelen (geven om iets terug te krijgen), en waar zij een functie vervullen voor de deelnemers. Dit laatste element is belangrijk wanneer wij willen nagaan waarom mensen 'gevoelig' zijn voor rituelen en waarom er, ook in de gesecculariseerde samenleving, rituele handelingen blijven bestaan (het auto wassen op zaterdag, het voetbalveld, vergaderingen enz.), ritueel gedrag waarbij het niet gaat om een relatie met hogere machten, maar om de persoon die de handeling verricht.

Willen wij ritueel begrijpen, dan moeten wij naar het individu kijken. Waar is die mee bezig, waarom handelt hij op deze wijze en waarom is dat belangrijk voor hem.

Ook vanuit de (godsdienst)psychologie is men geïnteresseerd in deze vraag. Wanneer men bij de psychologie te rade gaat, wordt men geconfronteerd met de opvatting dat 'mensen zichzelf bevestigen door middel van ritueel handelen' (Streng 1976: 83 e.v.).

Er is dan sprake van zelf-identificatie. Vanuit deze visie zou ritueel handelen dan ook de basis hebben gevormd voor cultuur en cultuurpatronen. Het feit dat rituelen overal ter wereld voorkomen, met door de cultuur bepaalde, verschillende vormen, maar ook veel overeenkomsten vertonen, kan verklaard worden door, aan de ene kant, hun cultureel bepaald zijn, en aan de andere kant, dat zij voor mensen functioneren en door mensen worden uitgevoerd, met een gelijke fysieke basis, een vergelijkbare persoonlijke geschiedenis, vergelijkbare levensfasen en problemen.

Wanneer bijvoorbeeld binnen een rituele context aanrakingen, zegeningen, handopleggingen e.d. voorkomen, is het opvallend dat het steeds dezelfde plaatsen van het lichaam zijn die daarbij een rol spelen. De ervaring en gevoeligheden van het lichaam zijn gelijk. Dergelijke overeenkomsten over cultuurgrenzen heen vinden wij ook in de mystiek.

Aansluitend kan de vraag naar de menselijke 'gevoeligheid' voor ritueel worden gesteld. Eerder reeds noemden wij de grens- en overgangssituaties in persoonlijk en sociaal leven.

Wanneer men met een overlijden wordt geconfronteerd, hoezeer men zich ook gedistancieerd heeft van de bestaande geïnstitutionaliseerde religieuze gemeenschap, blijkt er behoefte te zijn aan structuur. Emoties dreigen oncontroleerbaar te worden, en kunnen slechts geïncanaliseerd worden binnen een bekende en daarmee als veilig ervaren structuur van het rouwproces. Een van de belangrijkste redenen voor de menselijke behoefte aan rituele structuur is dan ook te vinden in situaties die voor personen of de gemeenschap als beangstigend, onbekend of bedreigend overkomen.

In het Duits spreekt men over het zogenaamde 'Vierräder'-Christendom. Een christendom, dat met vier wielen wordt verbonden. Het is een gesecculariseerde vorm van christelijke beleving, op die momenten in het leven, waarop men behoefte heeft aan een rituele structuur. De vier wielen van de kinderwagen: het kind wil men als lid in de gemeenschap zien worden opgenomen. De vier wielen van de trouwauto, en de vier wielen van de begrafenisstoet.

Geboorte, huwelijk en dood blijken dan voor personen, de familie, de gemeenschap, kritieke momenten te zijn, waarop men behoefte heeft aan een ritueel gestructureerde context.

De psycholoog Erikson (Erikson 1966: 603) heeft gepoogd de reden

van de menselijke behoefte aan ritueel in de ontwikkelingsgeschiedenis van het individu op te sporen. Hij komt tot de conclusie dat de gevoeligheid voor ritueel en de behoefte eraan in grenssituaties terug zou kunnen gaan op de vroege relatie van de baby met de moeder. In zijn artikel beschrijft hij het ritualiserende gedrag van de moeder met haar baby, het dagelijks wassen, voeden, troosten, verzorgen en knuffelen. Dit verloopt via vaste lijnen en wordt daardoor geformaliseerd. Er ontstaat voor de baby, voor wie alles nog ongestructureerd en chaotisch lijkt, een formele routine, een regelmaat, waarvan de baby voor zijn overleven afhankelijk is. Erikson ziet dan, in de chaotische wereld van de baby, waarin nog niets te duiden valt, twee dingen gebeuren: een 'heilige' aanwezigheid, namelijk de voedende en verzorgende moeder, en het feit van ordening van de chaos. Er komt orde in het leven. Er komen vaste tijden waarop de verschillende fysieke en psychische behoeften worden bevredigd. Er ontwikkelen zich duidelijke structuren en eigen vormen (een eigen bad- en bedritueel bv.). Zo komt er orde in een beangstigende, ongedifferentieerde wereld.

Waar Erikson zijn verklaring zoekt in de ontwikkeling van het individu, poneert Staal (1986: 316 e.v.) de hypothese dat ritueel ontstaan zou zijn in een vroeg stadium van de ontwikkeling van de mensheid, een stadium dat vooraf zou zijn gegaan aan de ontwikkeling van taal.

Wanneer mensen en groepen van mensen voortdurend geconfronteerd werden met situaties die beangstigend en oncontroleerbaar bleken te zijn, waarin men afhankelijk was van de natuur en op overleven gericht, vormde ritueel gedrag, dat geregeld en bekend is en waarbij men precies wist hoe te handelen, een veilige wereld, waarbinnen het onbekende en oncontroleerbare hanteerbaar werd gemaakt. Ritueel zou dan ordening, een eigen, gestructureerde wereld scheppen. Binnen het ritueel doet men exact wat voorgeschreven of geleerd is en daarmee heeft men er greep op. Er kunnen geen onverwachte en beangstigende gebeurtenissen in voorkomen.

Ook hier wordt chaos tot orde, niet alleen binnen het ritueel, maar ook door het ritueel, door de strenge eisen aan de deelnemers, ontstaat er ordening binnen de gemeenschap en de persoonlijke leefwereld.

Op eenzelfde wijze wordt ritueel gedrag bij geesteszieken verklaard,

als het orde scheppen in de chaos waarmee zij worden geconfronteerd. Daarbij kan echter een zo dwangmatige manier van handelen ontstaan, dat het op de omgeving als benauwend en obsessief overkomt. In die zin heeft ook Freud ritueel beschreven als een neurose, die het directe gevolg is van de confrontatie met zinloosheid en chaos.

In veel rituelen vinden wij een her-opvoering van een 'heilige werkelijkheid' (Eliade 1964: 51 e.v., Heiler 1961: 154 e.v.). Binnen het rituele theater wordt de ideale oertijd of ideale ordening herhaald en daarmee weer actueel gemaakt. In het oude India was dit het offerritueel, dat verwijst naar het oeroffer waaruit het universum ontstond. Een van de belangrijkste scheppingsmythen beschrijft de zelf-opoffering van de oermens, de purusa, die daardoor het universum creëert. De Indiase verklaring van het offerritueel legt een verband tussen de herhaling van het oeroffer en het in stand houden van de orde in de wereld. Als het offer niet zou worden uitgevoerd, zou alles weer terugkeren tot chaos.

Hoewel Staal ritueel in de evolutie van de mensheid plaatst vóór de ontwikkeling van taal, speelt het woord een belangrijke rol in het ritueel. Woorden bezitten een extra kracht, als zij gebruikt worden binnen de rituele context. Worden bijvoorbeeld zegeningen en vervloekingen ritueel uitgesproken, dan moeten zij ook gerealiseerd worden. Een dergelijke absolute waarde van woorden vinden wij niet binnen het sociale ritueel. 'Goedendag' betekent nog niet dat de dag van de zo toegesprokene inderdaad goed moet worden. Ritueel uitgesproken, zou een dergelijke wens onvermijdelijk effect moeten krijgen. Daarom is men binnen rituelen zeer voorzichtig met het gebruik van woorden. Binnen de Indiase offerrituelen wordt het woord beschouwd als gelijk aan het ding waarnaar het verwijst. Het woord zelf zou de kracht, de waarheid bezitten die het uitdrukt. En daarmee werd het gebruik van een woord een zwaar belaste opgave. De kracht van het woord wordt 'brahman' genoemd. En de priesters die het, binnen het offer, gebruikten en beheersten, brahmanen; degenen die de kracht van het woord bezitten.

Offer is dan niet alleen een ceremonie waarbij geofferd wordt aan de goden om er een goddelijke gunst voor terug te kunnen vragen, of zijn niet slechts symbolisch voor het oeroffer. Zij zijn het oeroffer,

zij zijn de manifestatie van die werkelijkheid. Uit de kracht van de woorden wordt die werkelijkheid, die ordening, (her)schapen.

Staal (1986: 318 e.v.) is van mening, dat het woord in de Indiase offercultus veelal zonder betekenis is. Hij duidt daarmee op mantras, woorden, klanken en verzen, die naar men aanneemt grote invloed hebben, maar die in de dagelijkse taal geen betekenis hebben.

In zijn artikel *Mantras as Bird Songs* (1985: 105), bouwt hij daarom voort op zijn eerder genoemde hypothese dat ritueel ontstaan zou zijn in een stadium dat voorafgaat aan dat van de ontwikkeling van taal.

Staal beschouwt ritueel als zinloos. Binnen de oud-Indiase traditie, waarop Staal zijn hypothese baseert, betekent dat, dat het ritueel in zichzelf besloten is, dat het alleen zin heeft voor zichzelf.

Wanneer wij echter uitgaan van de positie en de intentie van de deelnemers, lijkt een dergelijke visie niet houdbaar.

Eerder aangehaalde zingevingen kunnen wij beschouwen als mogelijke uitgangspunten voor afbakening. Aanleidingen voor het ontwikkelen van ritueel gedrag kunnen dan gevonden worden in de behoefte om orde te scheppen in chaos, om emoties te kanaliseren, om angst hanteerbaar te maken. Wanneer vanuit dergelijke motieven ritueel ontstaat en functioneert, kan het zowel voor het individu als voor de gemeenschap wel degelijk zin hebben.

R. Kloppenburg

Literatuur

- TH.P. VAN BAAREN, 'A Short Meditation upon the Theme of Ritual', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 37, 3, 1983, p. 189.
- M. ELIADE, *Het Gewijde en het Profane*, Hilversum 1964.
- M. ELIADE, *De Mythe van de Eeuwige Terugkeer*, Hilversum 1964.
- E. ERIKSON, 'Ontogeny of Ritualization', in R.M. Loewenstein e.a., *A General Psychology: Essays in Honour of Heinz Hartmann*, New York 1966.
- F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 154 e.v. (ritueel: p. 176 e.v.).
- D.J. HOENS, 'Rites of Initiation. A Contribution to the Methodology of Comparative Religion', *Explorations in the Anthropology of Religions, Essays in Honour of Jan van Baal, Verhandelingen Taal-, Land- en Volkenkunde* 74, 29-45.
- R. KLOPPENBORG, *The anagarika Dharmapala and the Puritan Pattern*, *Proceedings of the 7th International Conference of the International Association of Buddhist Studies*, Bologna 1985.
- R. KLOPPENBORG, *The Buddha's Redefinition of the Concept of Tapas (Ascetic Practice)*, P. Staples and G.J.F. Bouritius (eds.), *Religion and Change in Historical and Regional Perspective* (in druk) 1987 (1).
- R. KLOPPENBORG and R. POELMEIJER, *Visualization in Buddhist Meditation*, in *Effigies Dei, Studies in the History of Religion*, Leiden, E.J. Brill 1987 (2).
- G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978.
- F. SIERKSMA, *Tibet's Terrifying Deities. Sex and Aggression in Religious Acculturation*, Den Haag, Mouton 1966.
- F. STAAL, 'Mantras as Bird Songs', in *Journal of the American Oriental Society*, 1985.
- F. STAAL, 'De Zinloosheid van het ritueel', in *Over Zin en Onzin in Filosofie, Religie en Wetenschap*, Amsterdam 1986, 295-322.
- F.J. STRENG, *Understanding Religious Life*, Encino Calif., Dickenson 1976.
- J. WAARDENBURG, *Religionen und Religion*, Berlin-New York, De Gruyter 1986.

Antiek ritueel in Egypte en Griekenland

Wanneer wij met elkaar over ritueel gaan spreken, is het goed, eerst in het kort een definitie te geven, zodat wij weten, waarover wij het hebben. Elke definitie is aanvechtbaar, want deze is een grootste gemene deler, die niet alle concrete gevallen includeert. Wijziging en aanvulling al naar gelang van omstandigheden zijn mogelijk. Met dit voorbehoud is ritueel te omschrijven als een vaste reeks van handelingen, door traditie of sociaal gezag gesanctioneerd, die men verricht, om een doel na te streven, dat buiten het bereik van gewone empirische middelen ligt. Ritueel is een verzamelwoord, dat een geheel van riten aanduidt. Ritueel is een uiting van religie, hier gedefinieerd als een relatie van een mens tot een niet-empirische werkelijkheid in een houding van respectvolle observantie. Het ritueel is vol symboliek, die boven zichzelf uitwijst en die er zin aan geeft. Wanneer het de taak van de godsdienstwetenschap is, het geloof van gelovige mensen te verstaan, dus de zin van een ritueel voor hen, die eraan deelnemen, trachten te doorgronden, dan levert dat voor de onderzoeker in de praktijk vele uitlegkundige, hermeneutische problemen op. Dit alles betreft het eigenlijke gebruik van het woord 'ritueel'.

Daarnaast is er een oneigenlijk gebruik in zwang gekomen, dat samenhangt met het secularisatieproces, waar wij nog middenin zitten. Wanneer ik mij in het ziekenhuis moet laten onderzoeken, begint het daarmee, dat ik 's morgens vasten moet en alleen thee zonder suiker mag drinken. Ik meld mij bij de receptie van de polikliniek. Ik laat een ponskaartje maken en lever het rapport van de huisarts in. Ik krijg aanwijzingen naar welke kamers ik mij moet begeven. Daar krijg ik weer een aantal voorgeschreven handelingen te verrichten zoals ontkleden, op een bank gaan liggen, adem inhouden, enz., enz.. Ik kom thuis en ik zeg tegen mijn vrouw: "Ik heb het hele ritueel afgewerkt." De handelingen hadden geen symboolwaarde, wezen niet boven zichzelf uit naar een niet-empirische wereld. Wel hadden zij een zin, n.l. de zorg voor mijn gezondheid. De enige overeenkomst met een religieus ritueel was het vast liggend en geordend geheel, de reeks van handelingen in bepaalde volgorde, die ik verplicht was, te verrichten. Dit kan aangeduid worden als een pseudo-ritueel. Wanneer

men beide soorten ritueel wetenschappelijk, b.v. sociologisch of psychologisch, onderzoekt, dan zullen er wel gemeenschappelijke trekken te voorschijn komen, zoals het min of meer in zichzelf gesloten geheel van de cyclus.

Dan is er nog een vorm van pseudo-ritueel in onze samenleving, n.l. stukken van riten, die in een voorbije maatschappij wél een eigenlijke zin hadden, maar die oneigenlijk zijn geworden. Te denken valt aan paasgebruiken zoals de paasvuren en het vlöglen in Twente. Het vuur zal misschien bij de oude Saksen de zin hebben gehad, het duister van de winter te verjagen en de zon met licht en warmte te helpen rijzen. Het vlöglen was wellicht een omwegang, een lustratio zouden de Romeinen gezegd hebben, rond de boerenerven, om vruchtbaarheid aan huis en hof te geven. Deze eigenlijke zin is niet meer aanwezig. Wij noemen zulk een ritueel in de godsdienstwetenschap een 'survival'. Hier is het ritueel een in zich zelf gesloten geheel van handelingen, waarvan de deelnemers de zin niet meer verstaan.

Volgens het programma zou dit college moeten gaan over gedrag en dynamiek van het ritueel. Nu is gedrag bij ritueel iets vanzelfsprekends. Het gaat om een reeks handelingen en dus om uitingen van menselijk gedrag. Wanneer u met de gedachte aan 'gedrag' uitingen van emotionele aard in uw verwachtingspatroon hebt opgenomen, moet ik u teleurstellen. Zulke gedragingen kunnen wij wel gadeslaan bij nog levende godsdiensten, een rituele dans van een Afrikaanse stam, de gebedshouding van een Zen-monnik, enz... Dat is voor wat betreft de oude Egyptenaren of Grieken onmogelijk. Hier zijn wij aangewezen op afbeeldingen en teksten. Misschien is het mogelijk dat een enkele keer een tipje van de sluier wordt opgelicht. We zien het ritueel niet meer in bedrijf. In wandrelief of muurschildering hebben we nog slechts momentopnamen.

Hetzelfde geldt voor de dynamiek. Wanneer het materiaal niet uit levende mensen bestaat, maar slechts uit monumenten, afbeeldingen, teksten en archeologische vondsten, dan is de dynamiek eruit. Wat wij wel kunnen doen is, trachten de zin van rituele handelingen te achterhalen. Wat was voor hen, die ze bedreven, de motivatie, wat was het doel, dat hun voor ogen stond? Ik moet u dus helaas teleurstellen met een zeer beperkte opvatting van de woorden gedrag en dynamiek.

Met deze inleiding heb ik meer dan genoeg getheoretiseerd. Ik had mij voorgenomen, met u iets van oud-Egyptisch en oud-Grieks ritueel door te nemen en daarbij vooral te trachten, de vraag te beantwoorden: Wat hebben degenen, die het ritueel toen bedreven, ermee bedoeld? Wat was het, waarheen de door hen gebruikte symbolen boven zichzelf uit wezen? Het object van ons onderzoek is het geloof der gelovigen, in dit geval van mensen met heel andere levensbeschouwingen dan de onze.

Wat Egypte aangaat, bepaal ik mij tot twee rituelen, die voor de mensen van weleer heel belangrijk waren en waarover veel gegevens ter beschikking staan: het tempelritueel en de begrafenisgebruiken.

Bij de Egyptenaren was de deelname van de mensen aan de eredienst anders dan bij ons. De gemeente vulde daar niet het heiligdom, om naar een preek te luisteren of een sacrament te ontvangen. Zoals dat later in de Joodse tempel van Jeruzalem het geval was, waren het heilige en het heilige der heiligen alleen toegankelijk voor priesters. De gelovigen kwamen niet verder dan de voorhof. Uitsluitend de hogepriester ging het heilige der heiligen binnen, waar het godsbeeld stond. Slechts bij een processie, wanneer het godsbeeld op de schouders van priesters buiten het heilige gedragen werd, kwamen de individuele gelovigen nauwer met de cultus in contact. Hoofdzaak was, dat de riten door bevoegd personeel strikt in acht werden genomen en dat de godheid ermee werd geeerd. De gemeente vertrouwde erop, dat dit land en volk ten goede kwam.

In hoogkerkelijk denken komt zoiets tegenwoordig nog wel voor. Een Nederlander bezocht eens met een Engelse vriend een dienst in de Church of England. Enkele geestelijken verrichtten het ritueel bij het altaar, terwijl er vrijwel niemand in de kerk was. De Nederlander drukte zijn verwondering hierover uit, waarop de Engelsman antwoordde: "They don't bother about men." Hoofdzaak is, dat het ritueel doorgaat en dat God aan zijn eer komt.

Voor een Egyptenaar betekende dit niet, dat er een grote afstand was tussen de gewone gelovige en de eredienst. Er rest ons een votiefsteen uit een plaatselijke tempel, gewijd aan de god Amon-Re, de

hoofdgod van het Egypte van het Nieuwe Rijk, in de stad Thebe ver-eerd. Een vader, Nebre, heeft die opgericht uit dankbaarheid voor een genezing van zijn zoon Nachtamon. Hij heeft zichzelf laten af-beelden in gebed neergehurkt voor de god Amon-Re, die op een troon zit vóór zijn tempel. De god is te voorschijn gekomen, om de woorden van de bidder aan te horen. Bij de scene staan woorden, die laten horen, wat er in het hart van Nebre omging:

Amon-Re, de Heer van Thebe,
de grote god, de eerste van Karnak;
de doorluchte god, die het gebed verhoort,
die komt op de stem van de arme, als hij bedroefd is,
die lucht geeft aan hem, die in benauwdheid is.

(Berlin, Stele 20377; K.A. Kitchen, Ramesside Inscriptions III, 653; Oxford, 1980.)

Hier zien wij dan toch iets van het gedrag van de individuele vrome en van de dynamiek van zijn gebed.

Keren wij tot de tempeldienst terug. Daarbij moet nog iets gezegd worden over het gehele referentiekader. De Egyptische religie is letterlijk en figuurlijk kosmisch georiënteerd. Niet een heilig boek, maar de kosmos is primair openbaringsmedium. De zonnegod manifesteert zich elke morgen in het Oosten. De slapenden waren als doden, maar hij doet hen herleven. Alle activiteiten beginnen opnieuw. Theoretisch moest elke tempel met de ingang naar het Oosten gekeerd staan en waren de twee tempeltorens de bergen, waartussen de zon opging, het 'Lichtland', de Achet, zoals de Egyptenaren zeiden. Boven de ingang van de poort tussen de pylonen is meestal een gevleugelde zonnescijf afgebeeld. De vloeren van de tempel lopen trapsgewijs naar het heilige der heiligen op. Deze trap stelt de heuvel voor, die in de oertijd uit de baaierd der wateren verscheen en waarvandaan de zon voor het eerst opging. Met deze symboliek van de architectuur is tevens de zin van het ritueel gegeven. De eredienst speelt zich af in het verband van de kosmos. De ritten hebben ten doel, de periodieke verschijning van de zon in stand te houden. Cha, 'verschijnen' is een werkwoord, dat tevens de naam van de oerheuvel weergeeft. In het Grieks luidde deze uitdrukking 'Epi-phanie'. Vele vorsten uit de Hellenistische tijd en ook farao's heetten Epiphanes, de Verschijnende. De Oosterse kerken kennen nog het Epiphanien-feest aan het begin van het nieuwe jaar, dat gevierd wordt, wanneer de dagen gaan lengen.

Hoe verliep een Egyptische tempeldienst? Voor dag en dauw zijn de priesters al opgestaan en beginnen met een ritueel bad in de tempelvijver. Het water daarvan stelt het oerwater voor, waaruit de zon in den beginne van de oerheuvel verrees. Ook voor de priester betekent dit bad een regeneratie, een wedergeboorte tot nieuw leven. De priesters brengen de offers in gereedheid, die straks gebracht zullen worden en zetten die in de tempelruimte klaar. Zalven worden in een aparte afdeling bereid. Groot was de kennis van de samenstelling daarvan. Onze chemie gaat erop terug en is afgeleid van het woord Kemet, dat 'Egypte' betekent. De zalkamer was de voorloper van het laboratorium.

De horoloog, uurpriester en sterrenkijker, de man met astronomische kennis, had plaats genomen op het tempeldak. Op het moment, dat de zon boven de horizon verschijnt, geeft hij een teken, dat aan de hogepriester wordt doorgegeven, die het donkere heilige der heiligen opent en er een kaars aansteekt voor de kapel met het godsbeeld. Dit moet precies op tijd gebeuren. Macro- en microkosmos moeten op elkaar zijn afgesteld, anders werkt de rite niet. Het ontsteken van het licht helpt de zon op te gaan.

De hogepriester van Amon heet "hij, die de deuren des hemels opent, om te zien degene, die erin is" (A. Erman und H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache I 311, 5; Leipzig, 1925. C.R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien III 237, e 7). De kapel met het godsbeeld is dus een beeld van de hemel, de woonplaats van de zonnegod. In deze hemel op aarde, in kosmisch verband opgenomen, verricht de hogepriester zijn dienst aan het godsbeeld. Zo wordt het kosmische leven in stand gehouden en is het welzijn van land en volk verzekerd. Deze rituele handelingen hebben alleen zin, wanneer zij boven zichzelf uit wijzen en een kosmische werking hebben. Zo gezien, zijn de ritens vervuld van een enorme dynamiek.

Elke handeling, die de hogepriester verricht, heeft een symbolische meerwaarde en verwijst naar wat de mythen over het gebeuren in de godenwereld zeggen. Zo is er telkens een nauwe relatie tussen rite en mythe.

In het tempelritueel is er een spreuk bij het openen van de naos met het godsbeeld, woorden door de priester daarbij gesproken. De titel is 'Spreuk, om het zegel te verbreken' (r3 n sfh db3t; Amonritueel, papyrus Berlin 3055, III, 8; Wörterbuch V 566,7). De hogepriester zegt daarbij: "De vinger van Seth wordt weggetrokken uit het oog van Horus, zodat het gezond wordt, de vinger van Seth wordt losgemaakt uit het oog van Horus, zodat het gezond wordt". Wat heeft dit te betekenen? De mythe zegt, dat twee elkaar vijandige goden, Horus en Seth, met elkaar streden. Horus ontrukte aan Seth zijn testikels en Seth beschadigde het oog van Horus. Testikels en oog zijn beide levenssymbolen. Zij ontnamen elkaar de levenskracht. De mythe zegt, dat het oog van Horus genezen werd, en zo is het oog van Horus een symbool geworden van het leven, dat zich uit de dood regenereert. Zelfs in toeristische winkeltjes kunt u nu nog een amulet kopen in de vorm van een Horus oog als souvenir. De hogepriester verricht met het wegschuiven van de grendel een daad van herstel van het leven. Herstel van het leven van de god, dat is eigenlijk de zin van de gehele offerdienst.

Bij de rite van het wegschuiven van de grendel is er in de spreuk, die daarbij gezegd wordt een woordspel. Zegel is n.l. in het Egyptisch db^ct en een vinger heet db^c. De spreuk heet 'de db^ct verbreken' en de hogepriester zegt: "de db^c, de vinger, wordt weggetrokken". Voordat de grendel weggetrokken wordt, moet n.l. eerst het zegel verbroken worden, waarmee de deur van de kapel bij een vorige gelegenheid verzegeld is. Voor een Egyptenaar is overeenkomst van klank al een wezenlijke overeenkomst. Alleen al door het gebruik van het woord db^c(t) wordt een relatie gelegd tussen rite en mythe.

De rite van het openen van de kapel is een van de 66 episodes, waarin het gehele ritueel van de morgendienst is verdeeld, elk met een eigen betekenis en een eigen spreuk. Voldoende stof om een heel jaar college over te geven.

Op het moment, dat de kapel geopend wordt en de hogepriester het godsbeeld te voorschijn haalt, en terwijl de zon daarbuiten bezig is, zich boven de horizon te verheffen, zet een priesterkoor een morgenhymne in: "Ontwaak, grote god, in vrede. Ontwaak, gij zijt vre-

dig". Deze regels worden als een litanie herhaald (Amonritueel, papyrus Berlin 3055 XIII, 11-XIV, 6). Zij zijn een wekroep tot de zonnegod gericht. De ogen, de wenkbrauwen, het gezicht en alle 45 lichaamsdelen van de god worden afzonderlijk met deze wekgroep tot nieuw leven gebracht.

In het heilige der heiligen bevindt zich de kleine kapel, waaruit de hogepriester het beeld van de god te voorschijn haalt. Verder zijn daar een kleine boot, beeld van het schip, waarin de zonnegod langs de hemel vaart, en die ook bij processies wordt gebruikt, een kist met cultusvoorwerpen en stukken linnen, een kandelaar voor de kaars, die de priester bij zijn handelingen licht verschaft, en een offertafel.

De hogepriester gaat met een schaal terug naar de afdeling van de tempel, waar priesters op ronde tafeltjes de offers hebben gereed-gezet. Zij bestaan uit broden, koeken, stukken vlees, groenten en vruchten. De hogepriester neemt alleen een brood en een koek als pars pro toto op de offerschaal mee terug en plaatst die voor de god in het heilige der heiligen. Wat gebeurt er nu feitelijk? Wat aan de god als materieel voedsel wordt voorgezet, wordt immers door het godsbeeld niet werkelijk geconsumeerd. Het offerbrood wordt gecon-sacreerd met wierook en libaties van wijwater. Wierook heet in het Egyptisch sntr en het woord voor god is ntr. De causatiefstam sntr betekent dus letterlijk 'goddelijk maken'. Door de rituelen van wieroken en libaties wordt het gewone brood goddelijk gemaakt. De rituelen bewerken zoets als een transsubstantiatie. Wat aan de god wordt aangeboden, is zijn eigen goddelijke substantie. De god wordt met het goddelijke versterkt. In het offer ontvangt de god zijn eigen wezen.

Er is nog een andere Egyptische visie op het offer. Het eigenlijke van het offer is niet de stoffelijke empirisch waarneembare buitenkant. Het brood is drager van een onzichtbare levenskracht, de ka. Ook een mens en een god zijn dragers van ka. De teksten zeggen van tempel- en dodenoffers, dat ze aan de ka worden aangeboden. De ka van de god wordt met de ka van het offer gesterkt en de god kan weer als god functioneren. Dit zou de innerlijke dynamiek van het offer genoemd kunnen worden. Het woord ka is soms ook een term voor voedsel. Het wezenlijke van het offer is niet empirisch.

De god is voor zijn functioneren op het offer aangewezen. Dat betekent niet een simpele do-ut-des-verhouding: ik geef iets aan de god, opdat hij wat terug zal geven. God en mens zijn wederzijds van elkaar afhankelijk. Ich kann nicht ohne Gott, er ohne mich nicht leben. Deze opvatting kon soms tot krasse uitspraken leiden. Men kon de god ermee bedreigen, dat hij geen offers zou ontvangen, wanneer hij een gebed niet verhoorde, een staaltje van theurgie, het dwingen van de god. In een dodenspreuk (Sarcofaagteksten Spreuk 146) gaat het over de wens, na de dood met zijn familie verenigd te worden in het hiërnaamaals. Goden van Heliopolis worden aangeroepen met de woorden: "O Re, O Atoem, O Geb, O Noet, ziet deze NN, die naar de hemel, de aarde en de wateren gaat, om zijn familie te zoeken ... Mogen met NN zijn kinderen en zijn concubines verenigd worden ... Maar als er vertraging, verhindering of aarzeling is, om aan NN zijn vader terug te geven en zijn moeder vrij te laten ..., dan zal men de scepter van Re wegnemen, dan zal men de stukken vlees van de offer- tafels der goden verwijderen, dan zal men geen koeken meer offeren, dan zal men geen wittebrood meer bereiden, dan zal men geen rib- stukken meer leveren aan de slachtplaats van de god". Zulke teksten werpen een bepaald licht op het gedrag van de offeraar en zijn houding tegenover de goden.

Wat een priester voor de god doet, is hetzelfde als wat een dienaar voor zijn heer doet bij diens verzorging in de morgen: baden, aankleden, zalven en spijzigen. In de tempeldienst heeft dit alles een rituele meerwaarde. Het aankleden van het godsbeeld bestond uit het bekleden met vier banden van het fijnste linnen in de kleuren wit, blauw, groen en rood.

Behalve van het oog van Horus als levenssymbool, waarbij vele offers alleen als 'oog van Horus' werden aangeduid, is er nog sprake van het Maät-offer. Maät is een woord, dat juistheid of gerechtigheid kan betekenen, maar dat ook een aanduiding is van de vaste kosmische orde, waardoor de schepping in stand blijft. Het is die orde en regelmaat, die door de vaste omloop van de zon wordt gevestigd. Maät wordt dan ook de dochter van Re genoemd. Zij behoort tot het wezen van de god. Ook hier wordt in het offer aan de god aangeboden wat wezenlijk voor hem is. Soms wordt dit offer zo afgebeeld, dat de

koning een klein beeldje van de godin Maät aan de god aanbiedt. Re, de zonnegod, vestigt Maät, maar hij leeft ook door Maät. De woorden, die de priester bij dit offer in het ritueel spreekt, luiden (Amon-ritueel, papyrus Berlin 3055 XX, 2-XXII, 4): "Ik kom tot u, ik ben de god Thoth, mijn beide handen dragen Maät ... Maät is gekomen, opdat zij met u zij. Maät is overal, waar gij zijt, opdat ge tevreden met haar zijt ... Gij komt te voorschijn uit Maät, gij leeft van Maät, uw beide armen verenigen zicht met Maät, gij maakt, dat Maät op uw hoofd rust en dat zij haar plaats inneemt op uw kruin. Wat uw dochter Maät betreft, gij verjongt u door het zien van haar, gij leeft door de geur van haar dauw ... gij zalft uw hoofd met Maät ..., uw kraag en uw lint zijn Maät, de kleding van uw lichaam is Maät. Gij eet en drinkt Maät. Uw brood is Maät, uw bier is Maät. Gij ruikt wierook als Maät, de adem van uw neus is Maät". Uiterlijk is het offer materieel, maar in feite gaat het om een immateriële waarde, zoals Maät, de kosmische orde, waardoor de god leeft. Maät is de dochter van Re, zij komt uit hem voort, daar Re door zijn vaste loop de kosmische regelmaat vestigt. Zo offert men ook in het Maät-offer aan de god zijn eigen wezen. Een late tekst in de tempel van Philae zegt van de koning, die Amon het Maät-offer brengt, dat "hij tot voor het aangezicht van de god diens doorluchte wezen doet naderen" (Wörterbuch V 505, 11, Belegstelle, Philae (2176), Photo 957; s^cr dt.f špst r hr.f).

Nadat alle handelingen volbracht zijn, plaatst de priester het beeld van de god weer terug in de kapel, die hij nog een keer bewierookt. Hij verlaat het heilige der heiligen achteruitlopend en zijn voetsporen met een bezem uitwissend, zodat niets menselijks achterblijft.

Behalve deze morgendienst waren er ook dagelijks een middag- en een avonddienst. De ritën daarbij waren veel beperkter en het heilige der heiligen bleef gesloten. Hoofdzakelijk ging het om plengoffers en wierookoffers bij de kapellen van de nevangoden, die in de tempel van de hoofdgod werden vereerd.

Terwijl de hogepriester zijn taak in het heilige der heiligen gedurende de morgendienst vervulde, verzorgden de lagere priesters de nevangoden, die in kleine kapellen in de grote tempel werden vereerd.

Daar brachten zij de offers heen. Ook ging een deel van de offers naar de beelden van particulieren, die in de tempels stonden opgesteld. Meermalen lezen wij in de teksten, dat zij na hun dood offers hopen te krijgen, die van het altaar van de god komen.

Wat gebeurde er tenslotte met de offeranden, die niet materieel door de goden of de doden genuttigd waren? Die werden naar bepaalde vastgestelde regels over de priesters verdeeld. Men zou die het salaris van het tempelpersoneel in natura kunnen noemen. De priesters deden dienst tegen een vergoeding bestaande in kost en inwoning. Hun woningen stonden op het terrein van het tempelcomplex. De goden hadden het wezenlijke aan immaterieel voedsel, de ka-kracht, Maät, het oog van Horus, eruit genoten. Het stoffelijk overschot was goed genoeg voor het tempelpersoneel. Het laatste beetje ka-kracht zal er wel niet uit verdwenen zijn, naar men dacht. Er zijn gevallen van misbruik bekend, waarbij de priesters zich de offers toeigenden, voordat ze aan de goden aangeboden waren. Een tekst uit de tempel van Edfoe spreekt nadrukkelijk uit, dat de priesters mogen leven van de rantsoenen der goden, waarmee bedoeld wordt dat, wat van het altaar komt, nadat de god zich verzadigd heeft.

Door welke gevoelens werd de hogepriester bewogen, wanneer hij zijn taak in het heilige der heiligen vervulde? Volgens het Amonritueel spreekt hij voor het godsbeeld staande de woorden uit: "Ik werp mij neer uit vrees voor u, ik kijk op uit liefde tot u" (Amonritueel, papyrus Berlin 3055, V, 4). Dit beantwoordt aan de beide aspecten van het heilige, die Rudolf Otto heeft aangeduid als *mysterium tremendum* en *fascinans*. Aan de ene kant is het heilige het huiveringwekkende, dat, wat de mens te boven gaat en wat hem met ontzag vervult. Aan de andere kant voelt de mens zich ertoe aangetrokken, weet zich bij de godheid geborgen. Vrees en liefde mengen zich in het innerlijk van de officiant en bepalen zijn gedrag ten opzichte van de godheid.

Tenslotte nog dit: op de monumenten is het vrijwel altijd de koning, die als dienstdoend priester in het heilige der heiligen op de tempelreliefs is afgebeeld. Hij was er de aangewezen persoon voor. Naar

zijn zichtbare gestalte was hij een mens, maar naar de dogmatische opvatting zoon van de god, door zijn goddelijke vader zelf verwekt. Daarom was hij bij uitstek geschikt, als middelaar tussen god en mens in de cultus dienst te doen. In de praktijk kon hij natuurlijk niet in alle tempels tegelijk aanwezig zijn en werd zijn taak door de koningspriester waargenomen.

In de tempelliturgie werden door een koor hymnen ter ere van de god gezongen. Ook deze hymnen hadden een uitwerking: zij brachten iets op gang in de niet-empirische wereld. Wat de hymnen bezingen, wordt gerealiseerd. Zij werken hetzelfde uit als de offers: de god wordt met lofzangen verzadigd, zoals de teksten zeggen.

Amon wordt vooral gehuldigd in zijn aspekt als zonnegod, dat hij van de oude Heliopolitaanse god Re heeft overgenomen. Hij gaat op in stralend licht. Als schepper brengt hij oneindig veel schepselen uit zich te voorschijn. Hoewel zichtbaar aan de hemel blijft hij toch naar zijn wezen verborgen. Zo is hij tegelijk de deus absconditus en de deus revelatus uit de theologie van Maarten Luther ante litteram. Ondergang en opgang van de zon verlopen volgens een vaste periodiciteit. Elke nieuwe morgen is gelijk aan de eerste opgang bij het begin van de schepping, toen de zonnegod verscheen uit het oerwater. Aan het begin van de dag wordt de zonnegod als kind herboren. Zijn loop is er een van periodieke zelfvernieuwing. Hij bracht de goden voort door zich te bevuchten met zijn eigen zaad en zijn mond diende hem tot moederschoot. Hij is een androgyne god, man en vrouw in één gestalte. Wanneer hij iets voortbrengt, is hij onafhankelijk van een partner. De mensen ontstonden uit de tranen van zijn oog, toen hij weende, een woordspel van het woord mensen, rmj, en wenen, rmj. De goden zijn dus evenzeer zijn schepselen als de mensen en aan hem ondergeschikt. Hij is bij uitstek god, de unieke. Hier is de Egyptische godsdienst niet ver van het monotheïsme. Bij zijn verschijnen begroeten de mensen hem met gejuich. Zij behoeven dus niet naar een tempel te gaan, om de god eer te bewijzen. Zij kunnen dat overal doen, waar zij hem aan de hemel zien opgaan. Het fragment van de hymne luidt aldus:

Wees gegroet, zielevogel, onderscheiden van verschijningsvorm,
zonnescijf, stralend van licht,
heer van verschijning met fonkelend ornaat,
goddelijkste god, die zichzelf heeft gebaard.
Die kwam als één enkele en tot millioenen schepselen werd.
Elke andere god ontstond uit hem.
Grote verborgene, wiens beeld men niet kent,
die aan het hoofd staat van het gehele negental goden.
Die opgaat aan de hemel, opdat hij zijn stralen vertoont
en de aarde verlicht met gouden schijn.
Die in de morgen komt en zichzelf opnieuw tot kind maakt,
die zich verjongt en de eeuwigheid doorloopt.
Die uit het oerwater opkwam, toe de aarde nog in het duister
was.
Door de stralen van wiens pupil men ziet.
De goden komen uit zijn mond te voorschijn
en de mensen uit zijn oog.
Zij kussen de aarde uit ontzag voor hem.
Hij schiep de aardbodem, om zich daarop neer te laten,
de eerste maal, dat hij ontstond.
Die dit land schiep en alle dingen baarde,
die zorgt voor het levensonderhoud van zijn bewoners.
Men heft gejuich aan, omdat gij opgaat uit het oerwater,
en lofgezag uit ontzag voor u.
De goden van de omtrek des hemels werpen zich voor u neer.
Allen, die door u zien, wanneer gij u vertoont in het lichtland,
zijn vroeg op, om u te aanbidden.
Het welgevallen aan u vergaat niet in de harten,
sedert gij de aarde bevolkt hebt met dat, wat uit u voortkwam.
Gij zet hun handen aan het werk.
Wat gij bevolen hebt beklijft.
Wat gij voleindigd hebt, is voleindigd.
(papyrus Berlin 3049 II, 2-III, 1)

Een hymne uit het Amonritueel luidt aldus:

Hoog, hoog, hoog zijt gij in het lichtland.
Re heeft u het scheppingswoord en kennis gegeven.
Welbeminde, gij hebt offers en spijzen ontvangen.
Gij verzadigt u in het offerveld.
De hemelingen komen tot u in gejuich.
Zij beschouwen u als hun vader, zij onderkennen u als hun
heer.
Gij zijt ontstaan als hun meerdere in uw naam van Chepre.
Zij naderen tot u in uw naam van Re.
Zij zijn niet verre van u in uw naam van Atoem.
(papyrus Berlin 3055 XIV, 8 vv.)

De zonnegod wordt hier met verschillende namen genoemd als mor-
gen-, middag- en avondzon. Op deze namen worden woordspelingen
gemaakt, die in een vertaling niet tot hun recht komen.

Een ander belangrijk ritueel is dat van de begrafenis. In confrontatie

met de dood bevindt de mens zich in een grenssituatie. Ook hier zoals bij de goden raakt hij aan een wereld, die over de grenzen van het empirische ligt. Het begrafenisritueel is een rite de passage, een van overgang naar een nieuwe fase van het bestaan, zoals ritën bij geboorte, puberteit en huwelijk.

De Egyptenaar was zich zeer bewust van zijn eindbestemming aan gene zijde van de dood. In de geschiedenis van Sinuhe, die om politieke redenen was geëmigreerd, wordt hem een koninklijk schrijven toegezonden: Keer terug, denk aan de dag van de begrafenis! Alleen bij een rituele begrafenis in Egypte was men zeker van een goed lot in het hiërnamaals. Zeer sterk was het geloof, dat het leven na de dood werd voortgezet. Wij zien in de graven afbeeldingen van oorden in het hiërnamaals, waar het goed toeven is, waar het koren hoog groeit en overvloed van water is. Maar daar te komen, ging niet vanzelf. Een zeer vaststaand ritueel moest dit realiseren. Dat ritueel is in de loop der tijden aangevuld en gedemocratiseerd, maar is in grote trekken, zoals dat bij een ritueel past, zichzelf gelijk gebleven. Alles hangt af van het nakomen van de voorschriften, Ook hier bestaat het ritueel uit een vaste orde van traditionele handelingen, die naar de zin boven zichzelf uitreiken en uitwerking hebben tot over de grenzen van het eindige.

Tot de ritën behoorde de mummificatie, die niets anders is dan een duurzaam maken van het lichaam, dat voor een voortbestaan nodig was. In Egypte gaat het niet om een onsterfelijke ziel, die zoals bij de Grieken de kerker van het lichaam verlaat en dit als minderwaardig stoffelijk overschot achterlaat. Wat dit betreft, staan de Egyptenaren dichter bij het christelijk geloofsartikel van de resurrectio carnis, de wederopstanding van het vlees. Eigenlijk is het een zeer moderne gedachte, dat het lichaam een essentieel deel is van de totale mens. Van Sartre is de uitspraak: "J'existe mon corps". Daarmee zou een oude Egyptenaar het van harte eens zijn geweest.

Om te kunnen leven, moet iemand een huis hebben. Zo is ook voor de dode het grafgebouw van betekenis. Het graf noemde de Egyptenaar zijn 'eeuwig huis'. Gewone huizen werden van kleitichels gebouwd. Zij waren vergankelijk. Maar het graf werd van duurzame natuursteen

gemaakt of uitgehouwen in een rots en men begon al tijdig gedurende zijn leven met de aanleg. De dode woonde in zijn graf. Daar brachten nabestaanden de spijsoffers, die hem in leven moesten houden. In het tegenwoordige Mohammedaanse Egypte wees een jongetje mij eens op het grafgebouwtje van een sheich en probeerde me duidelijk te maken, dat de sheich nog altijd onder hen woonde.

Het gehele begrafenisritueel omvatte niet minder dan 16 fasen, die hier alleen beknopt aangeduid kunnen worden.

1. Het verlaten van het sterfhuis, waarin een emotionele dodenklacht had plaatsgevonden, zoals men nog in de hele wereld van het Nabije Oosten bij een begrafenis luid uiting geeft aan zijn gevoelens.
2. De sarcofaag wordt op een schip gezet en naar de balsemingsplaats getrokken, die reinigingstent of godshal wordt genoemd. Daar wacht de dodengod Anubis in de gestalte van een priester met een jakhalsmasker. Het is deze god, die over de balseming waakt en die ook het dode lichaam van de god Osiris geconserveerd heeft.
3. In de 'Hal der Vereniging' worden offers ten gunste van de dode gebracht. Hierbij zijn ook twee roofvogels, twee vrouwen, betrokken, die Isis en Nephthys voorstellen, de zusters van Osiris, die hun dode broeder door zangen opwekten uit de dood.
4. De processie gaat op weg naar een heilige stad in de Delta, Sais. Dit alles stamt uit een zeer oud koningsritueel, waarbij de gestorven koning een rituele reis maakte naar de vier heilige steden van Noord-Egypte, Sais, Buto, Mendes en Heliopolis, bekend als Butische begrafenis.
5. De volgende episode was dan ook de reis naar Buto. De sarcofaag wordt op een slede gezet en door runderen over land voortgetrokken. Voor de dode wordt melk geplengd en hij wordt bewierookt.
6. Een bijzonder soort dansers, de Muu, ontvangen de sarcofaag met de dode. Zij dragen rieten kronen. Het zijn de gestorven Butische koningen, die hun overleden opvolger in hun midden ontvangen.
7. De processie begeeft zich naar Heliopolis, de zonnestad. De dode bevindt zich in een schrijp op een boot, die door vier mensen

getrokken wordt. Aan boord bevinden zich priesters.

8. Deze scene is een van de meest afgebeelde. De mummie wordt uit het begrafenisschip getild. Vaak zien we de mummievormige doodkist naar het graf gedragen worden. Daar wordt deze recht-op gezet. Recht-op gezet worden is op zich zelf al een rite van verrijzenis. De weduwe is in een grauw en gescheurd rouwgewaad gekleed. Nu zien we te midden van het ritueel een zeer menselijk gebeuren. De weduwe omklemt de voeten van de mummievormige doodkist en laat haar tranen de vrije loop. Er zijn dodenklachten van weduwen bekend, die luiden: Hoe kon je me toch alleen laten en gaan naar het oord van het zwijgen? Het is, of het ritueel bij de ontroostbare vrouw niets uitwerkt. In elk geval is dit een merkwaardigheid in het gedrag van de deelnemers. Een priester verricht de reiniging van de mummie door er water over te plengen uit de nemset-kruiken. Ook wordt voor de dode gewierookt. In het Rooms-Katholieke begrafenisritueel heeft ook de bewieroking van het lijk in de kist plaats. Ongetwijfeld heeft men in het oude Egypte hierbij gedacht aan leven schenken. Voor de kist staan grote boeketten opgesteld. Hier had het geven van bloemen aan de dode meer zin dan bij ons, waar het vaak een 'verbloemen' van de dood is. Een boeket heet in het Egyptisch anch, een woord, dat ook 'leven' betekent. De boeket was een drager van leven en deelt dit aan de dode mee. Het geven van een boeket was dus een uiterst zinvolle rite de passage.

Een zeer bijzonder onderdeel is de rite van de mondopening. Een bepaalde dodenpriester, de sem, gekleed in een pantervel, raakt met een beeldhouwersdissel de mond van de mummie aan. Daardoor wordt de mond geopend en kan weer spreken. Dit is zeer belangrijk voor de dode, want hij krijgt in zijn dodenboek spreuken mee, die hem in het hiërnamaals tegen gevaren moeten beschermen en hem moeten laten participeren in een gelukkig leven. Hij is nu in staat deze spreuken te reciteren. Eigenlijk is dit een ritueel, dat aan de begrafenis voorafging en in de beeldhouwerswerkplaats thuis hoort. Daar werden de grafbeelden gemaakt, die als dubbelganger, ka, van de dode gelden. Zij zijn een tweede ik en dragers van ka-kracht. Evenals bij de goden in de tempelcultus wordt de ka, de levenskracht in de offers, op

de ka van de dode overgedragen en zo wordt hij bewaard in het leven. Een beeldhouwer heet in het Egyptisch seanch, d.w.z. levendmaker. Hij bewerkt niet slechts een stuk steen, maar schept leven. Hij is in de meest letterlijke zijn creatief. In het beeldhouwersritueel klinken dan ook de woorden: Pas op, kwets hem niet, sla zijn hoofd niet. Als de beitel uitschiet, zou hij de persoon kunnen doden en meer kwaad dan goed doen. Het mondopeningsritueel laat niet alleen de mond functioneren, maar het hele lichaam. De armen kunnen zich weer bewegen, de voeten reppen zich. Zo wordt de dode tot nieuw leven gewekt. De werking van de rite is uitermate dynamisch.

9. In de negende fase wordt de sarcofaag door priesters in verschillende richtingen heen en weer getrokken, naar het Noorden en naar het Zuiden. Misschien wijst dit op contact met kosmisch leven.
10. De tiende episode is een ceremonie van de tekenu, een merkwaardige hurkende figuur in een dierenvel gehuld, door een priester voorgesteld. Hij stelt de stieregestalte van de zonnegod voor.
11. De elfde scene is het aandragen van de canopenkruiken. Dit zijn vier kruiken met als stoppen het hoofd van de dode. Zij bevatten de afzonderlijk geprepareerde ingewanden. Ook die moeten bewaard blijven, want de spijsvertering moet doorgaan bij het nuttigen van het offermaal.
12. In de twaalfde fase worden voor de mummie dodenoffers gebracht. Dit zijn spijs- en drankoffers, zoals ze aan de goden aangeboden werden. Door hun ka-kracht wordt de dode gevoed. Bij een graf behoorde soms een hele stichting met landerijen, om de dode van voedsel te voorzien. Afzonderlijke ka-priesters onderhielden deze voedseloffers. In grafspreuken worden lieden bedreigd, die het graf zouden willen schenden of de offers zouden onderbreken. Hierop berusten verhalen, dat archeologen, die graven hebben geopend, door de vloek van de dode getroffen zouden zijn. De voedseloffers gaan dus na de begrafenis door. Soms is het al voldoende, de offerformule hardop te lezen: 1000 broden, 1000 kruiken bier voor de dode NN, die hier begraven ligt. Oproepen daartoe aan grafbezoekers of passanten staan op de graven: Lees voor mij de offerformule. Adem van de

mond, d.w.z. enkel woorden, is nuttig voor de dode en het kost u niets.

13. Bij de dertiende episode wordt de grafuitrusting aangedragen. Het graf als huis van de dode moet van meubilair voorzien worden. Daarbij zijn bergkisten, vaatwerk, amuletten, kleren en zalven. Ook worden de grafbeelden van de eigenaar meegevoerd. Deze functioneren als reservelichaam en hebben dezelfde zin als de geconserveerde mummie. Er zijn ook beelden van mythische figuren bij zoals de leeuwegodin Sechmet, die in het kroningsritueel de kroon bewaakte. Dit gedeelte wordt afgesloten met het slachten van een offerrund, waarvan het hart en een schenkelstuk naar het brandofferaltaar in het graf worden gebracht.
14. In de veertiende scene wordt de sarcofaag het graf ingedragen door de traditionele 9 vrienden. Zij roepen: Naar het Westen, naar het Westen, het land der rechtvaardigen, na het uitvoeren van een schone begrafenis.
15. De vijftiende episode is de vaart naar Abydos, een heilige stad van de dodengod Oriris. Deze rituele vaart wordt uitgevoerd met een beeld van de dode, dat in het graf wordt bijgezet.
16. De zestiende en laatste rite is een slotrite ter bescherming van de dode. Deze vindt plaats in een apart gebouw, 'het huis van de tentpalen'. Er worden wierookoffers gebracht. De leespriesters citeren spreuken uit het boek getiteld 'De bescherming van de god is om mij heen'. De leespriesters kenden het hiërogliefenschrift en schreven de heilige boeken over. Zij kenden de teksten met magische uitwerking.

Veel uit dit ritueel was oorspronkelijk voor de koning bestemd. Voor minder goed gesitueerde mensen was het te kostbaar en werd het in verkorte vorm uitgevoerd, waarom het niet minder effectief behoefde te zijn. Het oorspronkelijke koningsritueel werd steeds meer gedemocratiseerd.

Het balsemingsproces duurde 70 dagen. Het bijbelse bericht van de dood van Jacob in Egypte is daarmee in overeenstemming, want we lezen in Genesis 50:3: "De Egyptenaren beweenden hem 70 dagen".

Alle riten hadden ten doel, het voortbestaan van de dode mogelijk te

maken. Rituele vaarten met de mummie of met een beeld van de dode namen een voorname plaats in. Zij hadden ten doel reizen naar de heilige steden van Osiris, Busiris in het Noorden en Abydos in het Zuiden. Evenals deze dodengod zou de overledene sterven en herleven. Het varen werd ook in verband gebracht met de vaart van de zonnegod in een boot langs de hemel. Deze boot deed hem zegevieren over gevaren, die hem bedreigden, en gold dan op zich zelf als een redder van de dood. In teksten van het dodenboek, dat met de mummie werd meegegeven, komt een spreuk voor, die hem een plaats bij Re in de zonneboot garandeert, zodat hij met de god de macht van de duisternis overwint en in de cyclus van het kosmische leven wordt opgenomen (Dodenboek, spreuken 130 en 131).

Wat het gedrag van de deelnemers betreft, dit zal zeer emotioneel zijn geweest. De leden van het cortège laten korte oproepen horen, wensen voor een goede reis naar het Westen, het dodenrijk en de necropolis op de westelijke oever van de Nijl tegenover Thebe.

Het ritueel werd gedragen door een grote dynamiek. Het diende immers, om dat te bewerken, wat met eindige middelen onmogelijk was: de overwinning op de dood. Naar het geloof van de deelnemers reikte de kracht van het ritueel en van de heilige spreuken daarin vervat tot over de grenzen van de eindigheid. Een grotere dynamiek van menselijk handelen is nauwelijks denkbaar.

Des te merkwaardiger is de inhoud van een aantal liederen, die door blinde harpisten bij de uitvaart werden gezongen. Zij getuigen van scepsis aan de doeltreffendheid van de dodenverzorging. De moraal is "carpe diem", "pluk de dag", "freut euch des Lebens, wenn noch das Lämpchen glüht, pflücket die Rose eh'sie verblüht". Een van deze liederen zou stammen uit het graf van koning Antef, die regeerde aan het begin van de tweede tussenperiode ± 1640 v.Chr.

Hij is gelukkig, deze goede vorst, de dood is een gunstig lot.
De ene generatie gaat voorbij, een andere blijft
sedert de tijd van de voorouders.
De goden, die weleer waren, rusten in hun graven,
gezegende edelen zijn ook begraven in hun tomben.
En toch, zij, die graven bouwden, hun plaatsen zijn vergaan.
Wat is er van hen geworden?
Ik heb de woorden van (de oude wijzen) Imhotep en Hardedef
gehoord,

wier uitspraken in hun geheel worden geciteerd.
Wat is er van hun plaats en geworden?
Hun muren zijn ingestort, hun grafsteden zijn vergaan,
alsof zij er nooit waren geweest.
Niemand komt terug van daarginds,
om van hun toestand te vertellen,
om te verhalen van hun noden
en onze harten gerust te stellen,
totdat wij daarheen gaan, waar zij heengingen.
Daarom: Verblijd u van harte,
vergeten doet u goed.
Volg uw wensen, zo lang geleefd!
Plaats myrrhe op uw hoofd,
kleed u in fijn linnen.
Zalf u met olie, zoals die bij een god past.
Stapel uw vreugde op,
laat de moed niet zinken!
Volg uw wensen en uw geluk,
doe dingen op aarde, naar uw hart u ingeeft.
Wanneer die dag van getreur tot u komt,
de Vermoeide van Hart (de dodengod Osiris)
hoort hun rouwklacht niet.
Gewezen redt niemand van de groeve.
Vier een blijde dag,
Word er niet moede van.
Zie, niemand mag zijn bezittingen met zich mee nemen,
zie, niemand, die heengaat, komt terug.

De laatste regels gaan lijnrecht tegen het ritueel in. Ook wij zeggen van ons bezit tegen de achtergrond van de dood: Je kan het niet meenemen. De rituelen zijn juist gebaseerd op het geloof: je kan het wél meenemen. De dode had alles bij zich in zijn graf, wat hij ook in het aardse leven gebruikt had, een tafel en een stoel, een rustbed en landbouwgereedschap en alles voor een goede maaltijd, zodat het leven voortgang kon hebben.

Gaan wij nu over tot iets uit het Griekse ritueel, en wel de cultus van Artemis in Brauron.

Aan de oostzijde van de zuidelijke punt van Attica, waar de rivier de Erasinos in de Egeïsche Zee uitmondt, ligt het plaatsje Vraona, het oude Brauron. Je bereikt het met de lijnbus uit Athene naar Markopoulon, om het laatste stukje met een taxi af te leggen. Eens was het een welvarende havenstad, maar de monding van de rivier verzandde en de grootte van de stad liep terug. Door deze gang van zaken werd het gebied slecht te ontwateren, wat een gevaar voor de oude gebouwen inhield.

Van 1948-1963 werden hier opgravingen gedaan en werd een oud tempelcomplex blootgelegd. Er werden zo veel vondsten gedaan, dat daarvoor ter plekke een klein maar zeer belangrijk museum in 1969 werd geopend. De tempels dateren uit de 5de en 4de eeuw v.Chr., maar reeds in de prehistorie waren hier culten.

De godin, die hier werd vereerd, was Artemis. Zij was godin van het natuurleven, van de vruchtbaarheid, van leven en dood en in het bijzonder met dieren verbonden. Volgens sommigen was zij oorspronkelijk zelf theriomorf. Het gaat vooral om in het wild levende dieren, vogels, evers, reeën, herten, wolven- en berenjongen. Zij wordt dikwijls met een hinde afgebeeld. Een van haar namen is Potnia Thèrôn, Meesteresse der Dieren. Zij is ook godin van de jacht. In de stad Laphria werd haar een groot offer gebracht, dat vooral uit wilde dieren bestond. Zoals in Egypte geldt ook hier de rituele wet: aan de god wordt geofferd wat bij diens wezen past. Zo wordt het leven van de god door het offer geconsacreerd. Een andere naam van Artemis is Tauropolos, zij, die de stieren ment.

Als godin van de vruchtbaarheid schenkt zij kinderzegen en wordt zij door moeders vereerd. Zij heet Kourotrophos, voedster van het kind, en wordt wel als een kind zingend afgebeeld.

Haar tempel in Brauron lag bij een heilige bron. Daarvoor stond een altaar, waaromheen volgens een vaastekening meisjes een heilige dans uitvoerden.

Deze tempel van Artemis Brauronia had een dépendance op de Acropolis in Athene. Eens in de vijf jaar werd een processie gehouden van Athene naar Brauron bij een feest, dat Brauronia heette.

Iets ten zuid-oosten van de tempel van Artemis in Brauron ligt een merkwaardig heiligdom, gedeeltelijk in de rotsen van een kleine acropolis uitgehouwen. Dit is het Heroon van Iphigeneia, de dochter van de Atride Agamemnon, die hier een heroëncultus had. Hier was haar graf, dat als cenotaaf werd aangeduid. De oudste bouwsels gaan terug tot het jaar 700 v.Chr. en hebben de vorm van een grot, symbool van de onderwereld. We hebben hier dus te maken met een chtho-

nische cultus. Iphigeneia werd vereenzelvigd met Hecate, godin van de onderwereld. Enkele regels (1462 vv.) aan het slot van de tragedie Iphigeneia in Taurica van Euripides zijn aan haar gewijd:

Gij, Iphigeneia, bij de heilige sterren van Brauron,
moet de bewaker zijn van deze godin Artemis.
Daar zult gij sterven en begraven worden
en men zal aan u offeren weefsels van alle gewaden,
die vrouwen, die ten onder gaan in hun tijd van barensnood,
achterlaten in hun huizen.

Ook de verhalen over Iphigeneia brengen haar in verband met de dood. Haar vader Agamemnon was op weg naar Troje. Bij een jachtpartij beweerde hij, dat hij niet voor de godin Artemis onderdeed. Over deze hybris werd Artemis zo toornig, dat zij als godin van de natuurkrachten windstilte veroorzaakte, zodat de vloot van de Grieken op de rede van Brauron niet kon uitvaren. En nu het tragisch motief: Agamemnon moest zijn dochter Iphigeneia aan Artemis offeren, om de godin te verzoenen. Zo wijst in de tragedie de door menselijke overmoed beledigde godheid de mens binnen zijn grenzen terug. Ook vinden wij het motief, dat zij geofferd moest worden als het schoonste, dat geboren was. De godin nam evenwel genoegen met een hert als plaatsvervanging, zoals Abraham in plaats van zijn zoon Isaäk een ram mocht offeren. Toch bleef Iphigeneia gelden als een ten dode gewijde. De peploi, de gewaden van de in het kraambed gestorven moeders, werden haar gewijd. De chitons, de onderkleding van de vrouwen, die de bevalling goed doorstaan hadden, werden aan Artemis geschonken. Iphigeneia is het doodsaspect van Artemis. In Brauron zijn bij opgravingen inscripties met inventarislijsten van kleren gevonden.

Aan de genoemde twee tempels, die van Artemis en die van Iphigeneia, werd nog een derde gebouw toegevoegd van ongeveer 50 meter breed. Het geheel is gegroepeerd om een vierkant plein, dat open is naar de kant van de tempels en dat met de westelijke flank reikt tot aan de tempel van Artemis. Langs de drie gesloten zijden werd aan de binnenkant een stoa, een zuilengang, ontworpen. Het gebouw werd in het jaar 420 door rijke Atheners geschonken, maar door gebrek aan geld in de Peloponnesische oorlog (431-414) werd de zuilengang alleen langs de noordzijde voltooid. In het noorden en in het westen werden in totaal 9 vierkante kamertjes gebouwd. In elk daarvan konden langs

de wanden 11 houten kinderbedjes staan. Per vertrek was er ook nog ruimte voor 7 marmeren tafels, waarvan er nog veel overgebleven zijn. Achter de noordelijke vertrekken is een open corridor, aan de achterzijde afgesloten door een stoa. Men heeft gedacht, dat dit de garderobe was voor de door de moeders aan Artemis geschonken gewaden, maar dit is niet zeker. Binnen de stoa en voor de kamertjes werden veel marmeren beeldjes van kinderen gevonden, jongens en meisjes in de leeftijd van ongeveer 10 jaar. Veel kinderen glimlachen. De meisjes dragen een konijntje of een vogeltje op de arm en de jongetjes hebben een appel in de hand.

Dit moeten de kinderen zijn, die in schriftelijke mededelingen bedoeld zijn met de arktoi, de berinnetjes, die de rite van de arkteia uitvoerden, eens in de vijf jaar op het feest van de Brauronia. Als berinnetjes behoorden zij bij Artemis, de Meesteresse der Dieren. De meisjes droegen saffraan-gele kleertjes, een himation al of niet met een chiton. Wat zij in de handen dragen, zijn offers aan de godin. Weer wordt een offer gebracht, dat bij het wezen van de godheid past. Aan de Meesteresse der Dieren offert men dieren en aan de godin van vruchtbaarheid en vegetatie, zoals Artemis ook was, fruit. Zo wordt door het offer haar wezen gesterkt.

Deze kinderen moeten in het gebouw een tijdlang intern zijn geweest en door de gelukkige moeders aan de godin zijn gewijd, zoals in het Oude Testament Hanna haar op het gebed verkregen zoon Samuel, wat 'God verhoort' betekent, aan de tempel van Silo heeft gewijd. Deze berinnetjes deden tussen hun 5de en 10de jaar dienst in de cultus blijkbaar als een bewijs van dankbaarheid van de gelukkige moeders aan de godin. Dat hoort bij een godin, die als Eukleia, 'die van goede roep' bekend stond, of als de geboortegodin Eileithya.

De bewoners van Brauron hebben ook een verband gelegd tussen Artemis en Iphigeneia. Ze vertelden nl., dat hun tempelbeeld van Artemis door Orestes en zijn zuster Iphigeneia aan de Tauriers ontstolen was.

Bij het Heroon van Iphigeneia zijn graven van priesteressen gevonden. Veel vazen, sieraden, bronzen spiegels en beeldhouwwerken zijn hier opgegraven.

Wanneer wij dit alles overzien, is het duidelijk, dat wij hier te maken hebben met een cultus van een godin van vruchtbaarheid en kindergezegen. De kinderen, die haar gewijd werden, dragen de naam van dieren, over wie zij in het bijzonder waakt. Ook in de wijding van de kinderen werd een tijdelijk offer gebracht, dat bij het wezen van de godheid paste. De rituelen wijzen op een situatie, die kenmerkend is voor de tijd. Veel moeders stierven in het kraambed en de kindensterfte was groot. Ook hier stond men in een grenssituatie tussen leven en dood. Op die grens grijpt een mens naar de rite, om het leven over de doodsgrens heen te tillen. De rite legt het contact met de godin, die dit mogelijk maakt.

Een merkwaardig geval van een nog functionerende geboortegodin valt in Athene waar te nemen. Op een centraal gelegen plein staat de hoofdkerk, de grote Metropolis, de kathedraal van de Metropoliet. Veel interessanter is echter een klein kerkje, dat er direct naast staat, de kleine Metropolis of Agios Elefterios, gewijd aan de maagd van de vlugge verhooring Panhagia Gorgoepikoos. Dit kerkje dateert uit de 12de eeuw en bevat stenen uit een oudere Griekse tempel uit de 4de eeuw v.Chr., die daar eerst stond. In de muurreliefs herkennen we symbolen, die ook in de tempel van Eleusis te zien zijn. Daar werd eertijds eveneens een Eileithyia-godin vereerd en om moedergezegen aangeroepen. Voor haar is de Theotokos, de Moeder Gods, in de plaats gekomen, de Maagd Maria, maar nog steeds gaat hetzelfde gebed voort en de vrouwen verwachten hulp van de Maagd, die het gebed verhoort. Een treffend geval van een survival van een rite uit de oudheid, dat voortleeft tot in het Christendom.

Tenslotte nog iets over rituelen in verband met de Griekse god Dionysus. Dit was een godheid van vruchtbaarheid en vegetatie, evenals Artemis. Beiden waren godheden van het natuurleven. De plantengroei werd bij Dionysus aangegeven door de symbolen van wijnrank en klimop. De wijnrank geeft zijn vruchten in de zomer en de klimop in de winter. Zo vertegenwoordigen zij de vruchtbaarheid van de vegetatie het gehele jaar door. De cultus van Dionysus ging gepaard met extase. Razende Maenaden en Saters waren zijn gezelschap. Dans en wijn brachten de mensen buiten zichzelf. Ze werden enthousiast, letterlijk 'van de god vervuld'. Van Dionysus vertelt de 7de Home-

rische hymne het volgende: De god van de vegetatie maakte een zee-reis. De zee is het water van de dood. Het schip werkt als een Redder, een Sôtèr, die de god veilig over de wateren van de dood brengt. Hij is door Tyrreense zeerovers met geweld aan boord gebracht. Zij trachten hem te binden, maar de touwen vallen hem van de handen. De stuurman begrijpt de situatie en waarschuwt: Hoe kunnen we een god binden? De zeerovers gaan door. Dan gebeurt er een wonder: wijnranken en klimop groeien langs de mast. De god werpt zich als een leeuw op de boosdoeners. Alleen de stuurman blijft gespaard. Dionysus verandert de schepelingen, die overboord zijn gesprongen, in dolfijnen. Als Dionysus Delphinus wordt de god soms zelf op een dolfijn afgebeeld, die dan als redder geldt. Hier valt te denken aan ichthus, de vis als symbool van Jezus de Redder. De dolfijnen gelden als vrienden van de mens en zouden zelfs drenkelingen aan land hebben gebracht.

Het schip van Dionysus met ranken en vruchten bedekt, is het symbool van de vegetatie. Het is beladen met de rijkdom der aarde, die de god met zich aan land brengt. De boot komt aan land en wordt door een feestelijke stoet ingehaald. Hier is een vergelijking te maken met de boot als heilbrenger bij de Egyptische begrafenissen, die het lijk overbrengt naar de plaats des levens. De bootritten met Dionysus werden op het Anthesterienfeest in Athene herhaald. Anthos is 'bloem'. Het ging om een lentefeest en de viering van de terugkeer van het leven in de ontluikende bloemen. De boot moet zijn functie van heilbrenger blijven vervullen. Op Griekse vaasbeschilderingen zien wij de boot van Dionysus afgebeeld op een wagen. Het lijkt een boot op wielen. Dionysus zit erin, soms met een hoorn des overvloeds in de hand. De extatische menigte, door de god bezielde, omstuwt de wagen met feestelijke zang en dans. Dat is de epiphanie, de verschijning van de god met nieuw leven. De boot behoort erbij en moet dus maar op een wagen over land verder gereden worden.

Zulk een boot op een wagen speelde ook een rol bij de Isisdienst. Deze Egyptische godin voer van haar tempel op het eiland Philae over naar het eiland Bige, om haar broer Osiris, die daar vereerd werd, uit de dood op te wekken. In de Hellenistische tijd werd de cultus van Isis door het gehele Romeinse rijk verspreid. Daarbij behoorde

ook deze heilbrengende vaart van de godin, het navigium Isidis. Zij werd afgebeeld met een roer in de hand en gold als beschermster van de zeevaart. Zij was zo populair, dat zij in de Christelijke tijd werd opgevolgd door Maria Stella Maris, de Sterre der Zee. Zo werd ook overal in het rijk het feest met de scheepswagen, de carrus navalis, van Isis gevierd.

Van dit woord is ons carnaval afgeleid, een teken, dat de oude rituelen niet kapot te krijgen zijn. Een andere etymologie van carnaval is carne vale, vaarwel vlees, een uitspraak bij het ingaan van de vasten. Maar carnaval verloochent, ondanks de Christelijke herinterpretatie, zijn ware aard niet. In de feestvierende en joelende stoet herkennen we de entusiasmos, de extatische toestand, van de Dionysische maenaden en saters. Wanneer we dan nog bedenken, dat de vruchtbaarheidsgod per schip over zee komt en rijke geschenken met zich mee brengt, dan denken we, nu december voor de deur staat, aan een ander schip, dat vol cadeautjes over zee nadert, en dat onder bescherming staat van een bisschop uit Myra in Klein-Azië, een omgeving, waar de Griekse Dionysus op zijn boot kwam aanvaren. Volgens bepaalde bronnen zou ook Dionysus uit Klein-Azië afkomstig zijn (M.P. Nilsson, Geschiede der Griechischen Religion, Band I, 578; München, 1967). Wanneer u dit overdenkt, zal uw ritueel St. Nicolaas-gedrag ongetwijfeld met nieuwe dynamiek gevuld worden en een diepere zin ontvangen vanuit het ritueel van de oude wereld.

J. Zandee

Semiotiek en ritueel

Inleiding

Eerst behandel ik kort kernnoties en basisbegrippen uit de semiotiek. Hierna geef ik als voorbeeld een op semiotische leest geschoeide deelanalyse van een ritueel. Ik ontleen dit voorbeeld aan Mary Lecron Foster (1983: 127-155). Ik omschrijf ritueel hier in zeer algemene termen als een gestandaardiseerd cyclisch patroon van praktijken waarbij een vaste rolverdeling tussen participanten gekoppeld is aan gefixeerde tijden en plaatsen. Ik eindig met een beknopte uiteenzetting van problemen waarmee de semiotiek worstelt.

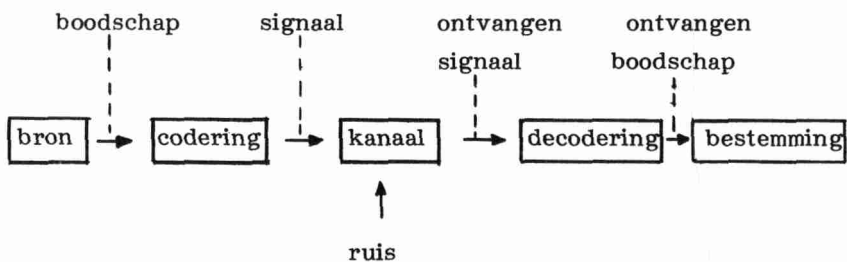
Semiotiek

Samen praten, samen eten, samen feesten, samen slapen, kortom samenleven is communiceren. Samenleving en cultuur zijn dan ook meermalen omschreven als één grote machinerie voor het op gang brengen en houden van communicatie. Het omschrijven van communicatie als grondslag voor het zingeven aan het bestaan of als mechanisme voor het herleiden van chaos tot orde geeft evenwel nog geen antwoord op vragen omtrent aard en vormen van communiceren. Verschillende disciplines - taal - en tekstwetenschap, filosofie, psychologie, antropologie - hebben zich direct en diepgaand met deze vragen beziggehouden. In belangrijke mate ontlene deze wetenschapsgebieden zelfs hun bestaan aan deze vraagstelling. Kernprobleem hierbij is of men de vormen van het uitwisselen van boodschappen - zoals schrift, spraak, gebaren, signalen, voorwerpen, symbolen, riten, handelingen - in één algemene theorie kan vatten. Al heel lang is er impliciet of expliciet van uitgegaan dat dit mogelijk is. Vanaf Aristoteles tot en met de moderne semiotiek zijn communicatie-theorieën gebaseerd op het zgn. code-model. De taal (schrift en spraak) heeft hierbij model gestaan. Zo stelt De Saussure (1972:33) "Taal is een tekensysteem dat ideeën uitdrukt. Zij is daarom vergelijkbaar met een schriftsysteem, het doofstommenalfabet, symbolische riten, beleefdheidsvoorschriften, militaire signalen enz.. Maar zij is het belangrijkste van al deze systemen." Dit semiotische programma, zoals geformuleerd door o.a. De

Saussure, is met open armen ontvangen in een reeks disciplines. Zo drukt de antropoloog Edmund Leach zich op dit punt heel direct en scherp uit. "Ik zal ervan uitgaan dat alle verschillende non-verbale cultuurdimensies zoals kledingstijl, ruimte-indeling, architectuur, meubilair, voedsel en voedselbereiding, muziek, lichaamsgebaren, lichaamshoudingen enz., georganiseerd zijn in configuraties ('patterned sets') om zodoende gecodeerde informatie te incorporeren op een wijze die analoog is aan de geluiden en woorden van een natuurlijke taal. Ik ga er daarom vanuit dat het even betekenisvol is te spreken over de grammaticale regels die het dragen van kleren beheersen als over de grammaticale regels die spraakuitingen beheersen" (Leach 1976: 10).

De semiotiek lijft op deze wijze alle kennis en ervaring in: alles wordt aangeduid, alles betekent iets, zoals Guirand het in zijn 'La semiologie' formuleert.

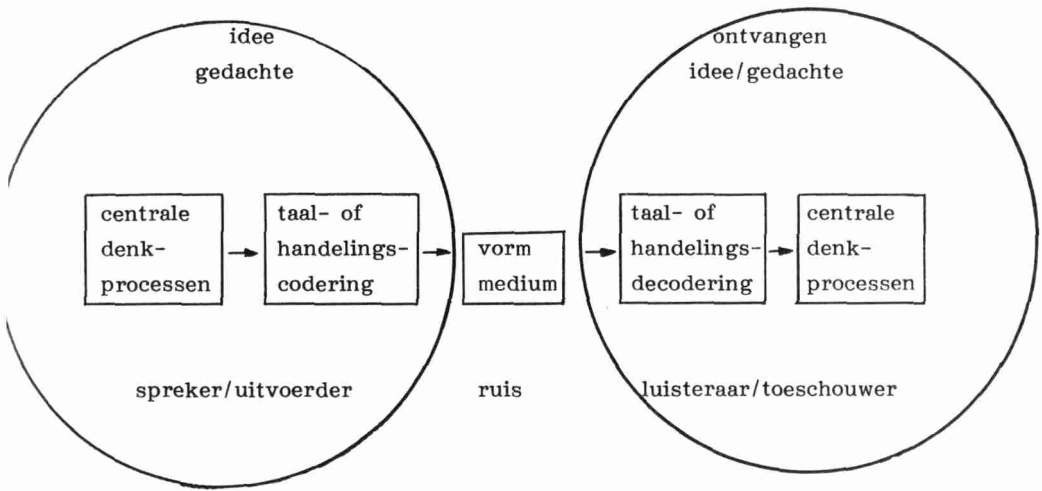
Volgens het code-model bestaat communicatie uit het coderen en decoderen van boodschappen. Een code is een systeem dat boodschappen combineert met signalen, waardoor twee informatie-verwerkende middelen (organismen: dier/mens of machines) in staat gesteld worden te communiceren. Een boodschap is een interne voorstelling van het communicatie-middel, een signaal is een modificering van de externe omgeving, die voortgebracht kan worden door het ene communicatiemiddel en erkend door het andere. M.a.w., communicatie bestaat uit het omzetten van een boodschap die niet kan reizen in een signaal dat dit wel kan, en uit het decoderen van dit signaal door een ander. Ruis tijdens het transport van het signaal kan dit signaal vernietigen of vervormen (Sperber & Wilson 1986: 4-5). Ter verduidelijking kan het veel gebruikte diagram van Shannon & Weaver (1949), geïnspireerd door de telecommunicatietechnologie, dienen.



Dit model kan qua grondvorm ook gehanteerd worden voor menselijke (gesproken) communicatie.

acoustisch of ander-
soortig signaal

ontvangen acoustisch
of andersoortig signaal

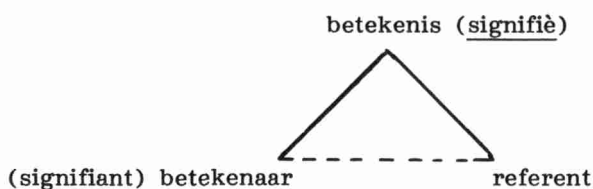


Volgens dit model is succesvolle communicatie gegarandeerd zolang de communicatiemiddelen in orde zijn en de codes identiek aan beide zijden van het proces. Men ziet dus dat vanuit dit code-model - ook wel genoemd het semiologisch of semiotisch perspectief (respectievelijk De Saussure en Peirce) - het bestaan van een funderende code de enig mogelijke verklaring vormt van communicatie. De taak van de semioticus is dan ook dit gepostuleerde, gemeenschappelijke onderliggende tekensysteem te reconstrueren.

Semiotiek als leer van uitdrukken en in zekere zin dus tevens verbergen - Umberto Eco heeft de semiotiek eens omschreven als de wetenschap van alles dat gebruikt kan worden om mee te liegen - heeft als kernbegrip teken. Het doel van semiotiek is het in kaart brengen van de aard van en de relatiepatronen tussen tekens. De vraag is anders gezegd: op basis van welke principes zijn tekens t.o.v. elkaar onderscheidbaar, combineerbaar en transformeerbaar?

Een algemene definitie van teken is de verbinding tussen betekenis (signifié) en betekenaar (signifiant). De betekenis is hierbij niet het ding of het verschijnsel of de gebeurtenis in de werkelijkheid zelf, maar het begrip, het concept hiervan: het beeld dat dit in ons hoofd oproept. Met behulp van de betekenis kan men verwijzen naar dingen in de werkelijkheid. De betekenaar op zijn beurt is niet het hoorbare geluid, maar het klankbeeld. Beide delen van het teken zijn dus psychisch, zij zijn echter niet in dezelfde mate onwaarneembaar. De betekenaar kan worden gerealiseerd in b.v. een concreet geluid of een concrete handeling. Dit geldt niet voor het begrip. De betekenis kan niet op analoge wijze waarneembaar worden gemaakt.

De verhouding van teken tot realiteit drukt men wel uit in de zgn. semiotische driehoek.



Drie met elkaar verbonden aspecten van tekens moeten hier in elk geval nog genoemd worden: het systemische, het diacritische en het arbitraire. Men kan tekens niet als onafhankelijke eenheden definiëren. Een teken is van en op zichzelf niets, kan niet als zodanig bestaan. Het ontleent zijn existentie en waarde aan het onderdeel uitmaken van een omvattender geheel. De relaties tussen tekens vormen de basis voor analyse. Tekens ontlenen hun waarde aan relaties van wederzijdse en gelijktijdige afhankelijkheid. Dit impliceert dat de relaties met name gebaseerd zijn op verschil. Het teken functioneert door in zeker

opzicht anders te zijn dan overige tekens, het is diacritisch. Er zijn verschillen enerzijds tussen betekenaar van het teken, anderzijds tussen inhoud/betekenis van het teken. Er zijn ook verschillen tussen de betekenaren onderling (en volgens velen zijn deze verschillen het meest fundamenteel en elementair). Ook tussen de betekenissen onderling zijn er verschillen. Verder zijn er verschillen tussen de tekens en de tekenrelaties. Al deze verschillen vormen een netwerk van differentiële relaties. Deze netwerken van differentiaties zijn in elkaar vertaalbaar. Ze vormen m.a.w. subsystemen van een omvattender geheel. Voor een goed beeld is het nodig de relaties tussen deze verschillende systemen in kaart te brengen. Het gaat om het aangeven van het systeem der subsystemen. Dit geheel van in elkaar grijpende, verbonden systemen - of codes - vormt een hiërarchisch stelsel, waarbij elk specifiek (sub)systeem een specifieke combinatie en uitwerking vormt van een beperkt aantal basisprincipes. Deze basisprincipes zouden geworteld zijn in de menselijke natuur. Dit gemeenschappelijk substraat zou dan tevens de uiteindelijke grondslag vormen voor de geponeerde algemene communicatietheorie (Chomsky 1975, Lévi-Strauss 1958).

Het gaat dus vooral om het blootleggen van het grondpatroon van relaties tussen tekens. Deze regelstructuur is niet direct empirisch gegeven. Zij is echter wel uit de empirie af te leiden. Men kan de interne samenhang ontdekken door te onderzoeken of er gelijksoortige overeenkomsten en verschillen tussen tekens bestaan, zodat men de tekens als transformaties van elkaar mag zien. De totaliteit aan betekenissen van een bepaald teken wordt afgeleid uit de toegestane, dus zinvolle verschillende substituties (vervangingen) en contexten voor substituties. Die verschillende substituties in verschillende contexten leveren de transformatieregels. Het blootleggen van betekenis is afhankelijk van het ontdekken van transformaties. Voor het breken van de 'code' waardoor het mogelijk wordt de boodschap van de communicatie te ontcijferen is intra- en intersystemische vergelijking essentieel. Overigens draagt elke boodschap andere verborgen, impliciete boodschappen in zich en welke precies geactiveerd wordt is van de context afhankelijk. Door de vergelijking kan men leren de toevallige contigente aspecten (de ruis) te onderscheiden van de structurele. Ook de afgrenzing en overgang tot andere codes kan men zodoende leren kennen. Met behulp van deze zgn. transformatiemethode kan

men pogen het ene systeem in het andere te vertalen. Kan men tekens als varianten van elkaar zien, dan heeft men de grammatica van hun transformaties ontdekt. Deze regels liggen ten grondslag aan de variabiliteit van tekens. Deze tekens zijn zelf slechts de gedeeltelijke, onvolledige uitdrukking van onderliggende combinatieregels. Van essentieel belang hierbij is het onderscheid tussen paradigmatische en syntagmatische relaties. De relaties van een teken t.o.v. andere tekens die aan dit teken voorafgaan, het insluiten of er op volgen zijn syntagmatisch. Tekens die potentieel in eenzelfde context kunnen voorkomen vormen paradigmatische ketens. In de zinsnede: 'het glas bier' staat glas in een paradigmatische relatie tot fles, pul en beker. Glas staat in een syntagmatische relatie tot het en bier. Men kan ook stellen dat de paradigmatische relatie berust op het herkennen van overeenkomst en de syntagmatische op contiguitéit (nabijheid). Dit onderscheid paradigmatisch-syntagmatisch loopt parallel aan de ook wel gebruikte indeling metaforisch-metonymisch.

Ook al wordt een gemeenschappelijk fundament gepostuleerd, tegelijkertijd wordt erkend dat concrete codes verschillen. Dit vloeit voort uit het gegeven dat codes context-gebonden zijn. Een teken is het toevallig product van de relaties die signifiant en signifié zijn aangegaan. Het teken is m.a.w. arbitrair, evenals de relatienetwerken tussen tekens. Men spreekt in dit verband ook wel van het conventionele karakter. De codes regelen het toegestane, dus afgesproken mogelijke verkeer tussen begrippen en representaties (signifiées en signifiants). Een van de eigenschappen van een code is dan ook dat zij een gemeenschap etableert. Het sluit ingewijden in en oningewijden uit.

Voorbeeld

De observatie

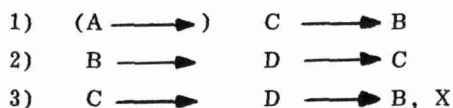
Stelt u zich voor dat u zich bevindt in Tzintzuntzan, een Taraskisch dorp in de staat Michoan in het zuidwesten van Mexico. U staat op het dorpsplein. U ziet allerlei mensen met elkaar interacteren: zij praten met elkaar, geven elkaar dingen, eten en drinken samen en gaan dan uit elkaar. In eerste instantie vindt u dit geheel van activiteiten

chaotisch. U kunt geen patroon herkennen. De zin ontgaat u, ook al is uw belangstelling gewekt. Als u nu langer in Tzintzuntzan blijft, ontdekt u dat bepaalde activiteiten en gebeurtenissen telkens terugkomen. U gaat wat systematischer observeren en vragen stellen. Langzaam maar zeker begint het u te dagen. U ziet weliswaar steeds andere mensen, maar zij voltrekken steeds soortgelijke handelingen en staan blijkbaar in dezelfde relaties tot elkaar. De structuur - een bepaalde volgorde van gebeurtenissen op gefixeerde tijden en plaatsen met vaste rolverdelingen - wordt zichtbaar achter de steeds wisselende verschijningsvormen. Ook de betekenis, de zin hiervan dringt tot u door. Kortom, u legt encscenering, opbouw en plot bloot. Men is bezig met het opvoeren van een ritueel, in dit geval een bruiloft. Ik richt mij hierbij op twee in het oog lopende zaken: uitwisselingen en participanten.

Belangrijke uitwisselingen bij een bruiloft betreffen voedsel, alcoholische dranken en rookwaren. Het uitwisselen van voedsel verschilt van dat van drank en sigaretten. Voedsel wordt aangeboden en genuttigd op vaste tijden, terwijl drank en sigaretten voortdurend gedurende de hele bruiloft worden uitgewisseld. Alcohol en tabak worden beide als zeer 'warm' beschouwd. Blijkbaar is de uitwisseling van 'warmte' een dominerende factor in het gehele bruiloftsgebeuren.

Het uitwisselingsmodel heeft de vorm van een dubbele transformatie. Dit kan in een diagram worden weergegeven. A en B stellen respectievelijk de gever en de ontvanger voor. C en D zijn respectievelijk hun bemiddelaars. X representeert alle andere leden van het gezelschap. A, B, C, D en X zijn altijd van hetzelfde geslacht. C is alleen, D omvat twee personen, één is bemiddelaar voor de drank (D1) en de ander voor de sigaretten en de lucifers (D2). Hoewel drank en sigaretten van A afkomstig zijn, neemt hij of zij niet actief deel aan het uitwisselingsritueel, daarom staat A in het diagram tussen haakjes.

In het diagram geven de pijlen de richting van de uitwisseling aan en de getallen de volgorde van de stappen in de uitwisseling.



Het omkeren van de rollen van gever en ontvanger vereist een transformatie, waarin de oorspronkelijke B in A verandert en waarin C dan D wordt.

De feitelijke gang van zaken verloopt als volgt:

- 1) Voordat de openlijke uitwisseling plaatsvindt, heeft A op discrete manier de fles aan C gegeven. C heeft de nog niet geopende fles in de hand en gaat voor B staan en zegt: "Hier, ik geef je iets van deze kleine gift, die je vriend voor ons heeft meegebracht".
- 2) B (die de fles aan D1 geeft en de sigaretten aan D2), antwoordt hierop: "Hartelijk dank mijnheer". D1 (die nu de fles openmaakt en een klein glas voor C inschenkt), zegt dan: "Drink eens iets van hetgeen je voor ons hebt meegebracht, dan kunnen we zien wat er in die fles zit". D2 geeft het geopende pakje sigaretten aan C, die er eentje van neemt.
- 3) C neemt de fles en schenkt D1 een glas in. D1 schenkt vervolgens (vanuit hetzelfde glas) B, (A), en X, in, terwijl D2 op zijn beurt iedereen een sigaret aanbiedt. Na ieder rondje schudt D1 de druppels die in het glas zijn achtergebleven op de grond uit.

Tijdens een bruiloft, die volgens de regels verloopt, worden minimaal 54 flessen brandewijn aangeboden en opgedronken. Het aantal flessen dat door ieder van de compadres - ik kom later op dit begrip terug - wordt aangeboden wordt steeds groter, afhankelijk van de positie die men inneemt in het schema van gastgever en gast en de daarbij behorende eer die men elkaar verschuldigd is.

De huwelijks-weetouders van de huwelijkspeetouders geven ieder twee flessen, elk compadres de grado-paar geeft 6 flessen. Peetouders van bruid en bruidegom ieder 8 en de ouders van het bruidspaar ieder 10.

Van de gasten wordt verwacht dat zij iedere keer als zij een glas aangeboden krijgen dit opdrinken. Zij mogen niet weigeren. Veel drinken wordt als positief gezien. Sigaretten kunnen echter worden aangenomen zonder dat ze direct opgerookt moeten worden. Trouwpartijen kunnen op deze manier zeer veel uitgewisselde "warmte" voortbrengen.

De uitwisseling van drank/sigaretten begint al voor de bruiloft met het aanbieden van drank/sigaretten door de vader van de bruidegom, waarbij de peetvader van de bruidegom als bemiddelaar optreedt, aan

de vader van de bruid die door haar peetvader wordt bijgestaan. De aanleiding is óf een formeel verzoek om de hand van het meisje zodat zij met de jongen kan trouwen, óf een vredesaanbod tussen de beide families, nadat het meisje door de jongen is "geschaakt" (overigens meestal met wederzijdse goedkeuring). De beide vaders worden op hun beurt bijgestaan door hun doop- en confirmatie-peetvaders die als bemiddelaars optreden. De doop-peetvader van de bruidegom moet het eerste formele verzoek doen als de vertegenwoordiger van zijn petekind. Het accepteren en nuttigen van zijn drank/sigaretten door de vader van het meisje is een teken van instemming. Op de ochtend nadat er overeenstemming is bereikt met de ouders van de bruid, moet de bruidegom's vader via een bemiddelaar de moeder van de bruid een "batea" (d.i. een houten schaal) sturen met daarin verschillende cakes met een kaneel- (warm) en chocolade- (warm) smaak, een aantal broden (warm) en een tamelijk grote hoeveelheid suiker (warm).

Deze initiële uitwisseling van voedsel, "koud" van de zijde van de bruid en "warm" van de kant van de bruidegom's vader, is een indicatie voor de aard van het voedsel dat wordt uitgewisseld in de reeks van de vier huwelijksfeesten. "Warm" voedsel wordt aangeboden aan die gasten die bij de huwelijksfeesten door de ouders van de bruidegom als hun eregasten worden beschouwd, "koud" voedsel wordt aangeboden door de ouders van de bruid en een combinatie van "warm" en "koud" voedsel wordt door de bemiddelaars bij het huwelijk - de huwelijkspeetouders - aangeboden.

Het tijdstip van het feest correleert geheel met de aard van het aangeboden voedsel. De twee feesten die door de ouders van de bruidegom worden gegeven, worden in de vroege middag gehouden, als de zon op het hoogste punt staat. De avondlucht wordt als "koud" beschouwd; de avond is dan ook de tijd waarop de ouders van de bruid het feest geven. De maaltijd die door de huwelijks-peetouders wordt aangeboden is een ontbijt dat geserveerd wordt direct na het kerkelijk huwelijk, een tijdstip waarvan men aanneemt dat het een goed evenwicht vormt tussen "koud" en "warm".

Het feest ter ere van de ouders van de bruid of bruidegom wordt ook ter ere van hun bemiddelaars, hun doop- en confirmatie-peetouders en de grootouders van de bruidegom gehouden, voor de laatste twee groepen in een wat mindere mate. Het slotfeest, dat door de ouders van de bruidegom wordt gegeven, wordt ook gegeven ter ere

Tabel I: de formele kermerken van het huwelijksfeest
(Foster 1983: 141-142)

	1	2	3	4
Volgorde Tijdstip	's-middags na de presentatie	's-avonds de dag voor het kerkelijk huwelijk	's-morgens vlak na het kerkelijk huwelijk	's-middags na het kerkelijk huwelijk
gastgevers	ouders bruidegom	ouders bruid	huwelijks-weet- ouders	ouders bruidegom
bemiddelaars	doop-weetouders bruidegom	doop-weetouders bruid	huwelijks-weetouders van weetouders	doop-weetouders bruidegom
primaire eregasten	ouders bruid	ouders bruidegom en huwelijks-weetouders	ouders bruid en bruidegom	huwelijks-weetouders ouders bruid
secondaire eregasten (bemiddelaars)	doop-weetouders bruid	doop-weetouders bruidegom	doop-weetouders bruid en bruidegom	huwelijks-weetouders van huwelijks-weetouder- doop-weetouders van bruidspaar
tertiaire eregasten (bemiddelaars en grootouders)	confirmatie-weet- ouders bruid	confirmatie-weet- ouders bruidegom en grootouders	confirmatie-weet- ouders bruidspaar	confirmatie-weetouders ouders bruidspaar en en grootouders
geserveerd voedsel	kippen-, kalkoen-soep (neutraal) rijst (warm) kip/kalkoen in <u>mole</u> saus (warm) <u>tortillas</u> (neutraal) bonen (warm)	kippen-, kalkoen-soep (neutraal) rijst (warm) kip/kalkoen in <u>mole</u> saus (warm) <u>tortillas</u> (neutraal) bonen (warm)	kippen-, kalkoen-soep (neutraal) rijst (warm) kip/kalkoen in <u>mole</u> saus (warm) <u>tortillas</u> (neutraal) bonen (warm)	kippen-, kalkoen-soep (neutraal) rijst (warm) kip/kalkoen in <u>mole</u> saus (warm) <u>tortillas</u> (neutraal) bonen (warm)
hoofd	gehele kip/kalkoen in mole i bord soep 1 bord rijst 1 bord bonen ongeveer 20 <u>tortillas</u>	één pot (3½ liter) en een bord <u>pozolo</u> <u>blanco</u> (koud)	2-3 stukken chocolade (warm) 10 sneetjes brood, 1 pot (3½ liter) <u>pozolo blanco</u> (koud) of glazen melk en gelatine	2-3 stukken chocolade (warm) 10 sneetjes brood, 1 pot (3½ liter) <u>pozolo blanco</u> (koud) of glazen melk en gelatine

van de peetouders die bij het huwelijk als hun bemiddelaars zijn opgetreden. Passende bemiddelaars fungeren ook als surrogaat gastheer/gastvrouw door mee te helpen bij koken, bedienen en naar tafel geleiden van de gasten, tijdens de maaltijden, waarbij hun eigen fictieve familieleden de eigenlijke gastgevers zijn.

De manier waarop aan iedere tafel de gasten bij elkaar worden gezet, geeft een van te voren voorziene verschuiving in positie van het bruidspaar weer. De uitkomst hiervan integreert de bruid met haar bruidegom en met zijn ouders en peetouders. Deze worden in dit proces gelijkgeschakeld met, maar tevens gescheiden van, de ouders en peetouders van de bruid.

De eregasten en hun bemiddelaars ontvangen een 'bajada' van de gastgever van hetzelfde geslacht aan het einde van de maaltijd. De bajada is een aangepaste kleine portie van het voedsel dat tijdens de maaltijd geserveerd is. De ontvanger wordt verondersteld dit mee te nemen in de voor dat doel meegebrachte potten en pannen. Andere gasten doen hetzelfde met porties die op de borden van hun familie achterblijven. Ook degenen die geholpen hebben met het voorbereiden van de maaltijd - deze kunnen echte of fictieve familieleden van de gastgevers zijn - krijgen een portie mee om thuis op te eten. Overigens wordt slechts het voedsel voor de eregasten 'bajada' genoemd.

Tabel I laat de formele structuur van huwelijksfeesten zien. Er zijn altijd 2 gastgevers met twee surrogaat-gastgevers. Ere-gasten nemen per feest in aantal toe. Dit zijn veelvoud van 4, 5, 6 en 9 maal het aantal werkelijke gastgevers. De ouders van de bruidegom beginnen op deze manier met het kleinste aantal ere-gasten (8) en eindigen met het grootste aantal nml. 18, waarbij een ieder die bij de bruiloft een ere-rol vervult is inbegrepen (behalve de ouders van de bruidegom).

De analyse

Vragen die zich opdringen betreffen het waarom van de belangrijke rol van enerzijds de warm-koud oppositie van de voedselcode.

De "compadres de grado" zijn bemiddelaars die optreden namens de ouders, ter gelegenheid van doop, confirmatie, huwelijk en dood van de kinderen (indien ongetrouwd).

De belangrijke compadres de grado zijn diegenen, die het kind ten doop houden. Zij worden kort na de geboorte van het kind verworven. Als het kind ongeveer 1 tot 2 jaar oud is, krijgt het nog een paar peetouders. Een speciaal voor de gelegenheid uitgekozen peetouder, van hetzelfde geslacht, draagt het kind de kerk binnen waar het door de priester wordt aangenomen op de dag van een belangrijke kerkelijke feestdag. Strikt gesproken heeft het kind maar één confirmatie-peetouder, maar de echtgenoot/-note wordt er voor andere rituele doeleinden bij betrokken en beiden worden als "de grado" beschouwd.

Deze peetouders worden geacht om de taken van de doop-peetouders waar te nemen, als deze op de een of andere manier niet aan hun verplichtingen kunnen voldoen. Peetouders bij het huwelijk bemiddelen tussen de mannelijke kant en de vrouwelijke kant bij een huwelijk.

Compadres worden vooral gekozen op grond van de financiële status, zodat zij er voor kunnen zorgen dat hun petekinderen de juiste geschenken krijgen. De uitwisselingsrelatie die tussen compadres bestaat, vormt wat G. Foster (1961) het "dyadische contract" heeft genoemd. Dit contract is vooral een mediëringscontract want de etiquette vereist dat uitwisselingen worden uitgevoerd door een compadre als intermediair/bemiddelaar.

De doop-peetouders, of als vervangers de confirmatie-peetouders, zijn de belangrijkste bemiddelaars voor de ouders bij het huwelijk van hun petekind, of bij de begrafenis als het kind komt te overlijden als 'angelito' (nog niet tot sexuele wasdom gekomen kind). De confirmatie-peetouders zijn normaal gesproken de 'secondaire bemiddelaars' bij het huwelijk van hun petekind. Huwelijk- en doop-ritueel zijn gebaseerd op een metafoor van voortplantingswisseling. Verantwoorde volwassenheid neemt een aanvang bij de geboorte van het eerste kind als een pas getrouwd paar zijn eerste compadres verwerft. Het huwelijks-ritueel symboliseert een formalisering van een sexuele relatie die tot de status van volledige volwassenheid van de ouders van het kind leidt. De jonggehuwden worden nu sociaal gelijkwaardig aan hun ouders, grootouders en peetouders. Peetouders die bij de doop worden verworven dienen als de verbindende schakel tussen jeugd en volwassenheid, zodat hun verplichting zich uitstrekt over de hele periode die bij de geboorte begint en die eindigt bij het bereiken van sexuele volwassenheid.

Aan al die rituelen ligt een ideologie ten grondslag die George Foster het evenwichtsmodel heeft genoemd. De ideologie vereist een herstel van verschillende hiërarchische ongebalanceerde relaties via symmetrie-metaforen. In Tzintzuntzan wordt het verwerven van een bruid gezien als een verstoring van het sociale evenwicht, omdat een dochter bij haar ouders en familie wordt weggehaald en omdat zij zowel fysiek als in termen van toekomstige sociale afhankelijkheden wordt overgebracht naar het huis en de familie van de bruidegom. Het huwelijksritueel is een ingewikkelde metafoor voor het herstel van het sociaal evenwicht. In dit opzicht is het een vorm van genezen die evenals bij gewone ziektebestrijding gebruik maakt van warme en koude symbolen. Voedsel heeft bepaalde 'natuurlijke' eigenschappen, alhoewel deze veranderd kunnen worden door de wijze van bereiden. Ritueel en medicinaal voedsel wordt onvermijdelijk gekarakteriseerd als respectievelijk 'warm' en 'koud'. In Tzintzuntzan wordt de rituele uitwisselings-symboliek bij het huwelijk gezien als een manier om de sociale onrust die ontstond door het 'nemen van een vrouw als echtgenote' te beëindigen. Hiertoe worden in het huwelijksritueel voedsel en drank met 'warme' en 'koude' eigenschappen op een voorgeschreven manier verstrekt en genuttigd tijdens een serie van vier feesten waarbij de ouders van bruid en bruidegom, de huwelijks-peetouders en nogmaals de ouders van bruidegom elkaar opvolgen in de rol van gastgever, terwijl de anderen dan de rol van eregasten op zich nemen.

In deze context ligt ook het metaforisch belang van de bajadas. Net zoals het aantal eregasten dat bij iedere maaltijd aan zit steeds groter wordt, zo neemt ook het aantal bajadas steeds toe. Op basis van tafelrangschikking alsmede hoeveelheid en aard van het voedsel van zowel bajadas als gewone porties, kan men deze bajadas naar mate van belangrijkheid in vier categorieën indelen.

A: bajadas ouders en huwelijks-peetouders

B: bajadas doop-peetouders

C: bajadas confirmatie-peetouders

D: bajadas grootouders

Feest 1: 2a - 2b - 2c - 2d

Feest 2: 4a - 2b - 2c - 2d

Feest 3: 4a - 4b - 4c - 4d

Feest 4: 6a - 4b - 4c - 4d

De pijlen geven de kwantitatieve veranderingen aan als de huwelijks-voltrekking voortschrijdt. Er is sprake van een toename in de hoeveelheid 'warmte' die vrijkomt en in het aantal personen dat deze 'warmte' ontvangt. Slechts de ouders van de bruidegom als uiteindelijke gastgevers maken geen deel uit van de laatst ontvangende kant. Zij zijn echter degenen die uiteindelijk de baby 'ontvangen', omdat de moeder in hun familie is terechtgekomen. Daar zij uiteindelijk de leveranciers van het 'voortplantingsprincipe' zijn - warmte wordt geassocieerd met de mannelijke kant - is het passend dat zij dit symbolisch overdragen aan alle nieuwe compadres.

Samenvattend, de uitwisseling van voedsel, drank en tabak is niet zozeer gericht op het verschaffen van middelen voor het samen vieren van het bruiloftsfeest. De uitwisseling geeft uiting aan een onderliggende symboliek, aan een logisch coherent conceptueel systeem waarin evenwicht, gelijkwaardigheid en harmonie centraal staan. Het ritueel is gericht op het in stand houden van een door het huwelijk bedreigd evenwicht. Het is dan ook begrijpelijk dat kernsymbolen die evenwicht en harmonie uitdrukken en die zijn vastgelegd in allerlei codes - zoals compadrazgo in de sociale rode en de warm-koud oppositie in de culinaire code - in het huwelijksritueel van eminent belang zijn.

Problemen

Het eenduidig decoderen van symbolenstelsels is zeer lastig gebleken. Men is er dan ook nog niet echt in geslaagd bij niet-linguïstische uitingen een code in strikte zin te ontdekken, d.w.z. een systeem van specifieke signaal-boodschap paren. Hiervoor zijn verschillende redenen aan te wijzen. Allereerst is de verhouding tussen betekenaar en betekenis niet duidelijk. De in de orthodoxe semiotiek gehanteerde gelijkwaardigheid tussen betekenaar en betekenis (resp. signifiant en signifié) is twijfelachtig. Steeds meer komt men tot de overtuiging dat een teken primair een betekenaar is. Alleen secundair, in de interactie tussen een betekenaar, een subject en een andere betekenaar ontstaat de betekenis. Deze herformulering van teken naar betekenisproces impliceert het terzijde schuiven van de statische benadering. De dynamiek van het teken berust op zijn contextuele plaatsing van of door een subject. De mens wordt gezien als een actief optredend

agens, gewikkeld in een voortdurende scheppende en herscheppende betekenisverlening. Hiermee is een verschuiving opgetreden van de meer semiotische naar de meer semantisch-praxeologische benadering (zie onder meer Pinxten 1986). De nadruk valt op het procesmatige van betekenisverwerving, waarbij codes als pragmatisch en evocatief (Sperber, 1975) worden omschreven. Tekens zijn dan niet zozeer verwijzend als wel implicerend.

De niet-linguïstische culturele verschijnselen dienen er in het algemeen niet toe om precieze en voorspelbare boodschappen over te dragen. Zij richten de aandacht van de luisteraar/toeschouwer. Zij leggen enige structuur op aan de ervaring. In dit opzicht is er enige gelijksoortigheid van representaties tussen de spreker/uitvoerder en de luisteraar/toeschouwer. Vandaar dat er ook in zekere vorm en mate communicatie tot stand komt. Dit is echter ver verwijderd van de identiteit van representaties die in gecodeerde communicatie zou liggen opgesloten. In plaats van nu te pogen de ene vorm te herleiden tot de andere - wat de klassieke semiotiek poogt - is het beter naast het code-model het gevolgtrekking/afleiding-model (inference-model) te hanteren. Sperber & Wilson hebben in hun nieuwste boek (1986) dit laatste model onderbouwd en uitgewerkt. Een decoderingsproces start met een signaal en resulteert in het ontdekken van een boodschap die geassocieerd is met het signaal via een onderliggende code; een inferentieel proces daarentegen start met een stelsel van aannames en resulteert in een set conclusies die logisch voortvloeien uit de aannames of hierdoor tenminste worden gerechtvaardigd. Het stelsel van assumpties constitueert wat men de context noemt. Een context is een psychologische constructie, een onderdeel van het totaal aan assumpties over de wereld dat de luisteraar/toeschouwer heeft. Context in deze zin is niet beperkt tot informatie over de onmiddellijke materiële en sociale omgeving of de direct daaraan voorafgaande uitingen: verwachtingen omtrent de toekomst, wetenschappelijke hypothesen, religieuze opvattingen, anecdotische herinneringen, algemene culturele vooronderstellingen kunnen alle een rol spelen in de interpretatie (zie Sperber & Wilson 1986: 15-16). Het hele leven bestaat uit het verkrijgen van informatie uit deze context en het construeren van het best mogelijke mentale beeld hiervan. Uit deze informatie wordt echter niet door ieder een zelfde beeld geconstrueerd, in de eerste plaats door verschillen in concrete omgeving en in de tweede plaats door verschil-

len in cognitieve vermogens, inclusief het vermogen tot het maken van gevolgtrekkingen. Vandaar dat zelfs al wonen mensen in dezelfde omgeving de zgn. 'cognitieve omgevingen' verschillen. De totale cognitieve omgeving van een individu is te omschrijven als het geheel van alle feiten die het individu kan waarnemen of afleiden, oftewel alle feiten die manifest voor het individu zijn.

Het probleem is nu vast te stellen of de context die de luisteraar/toeschouwer gebruikt identiek is aan de context die door de spreker/uitvoerder is bedoeld.

Op deze vooronderstelling is namelijk het code-model gebaseerd. Men spreekt hier van de gemeenschappelijke of wederzijdse-kennis-hypothese (resp. common knowledge en mutual knowledge, Lewis 1969 en Schiffer 1972).

"Als de enige manier om een boodschap te communiceren bestaat uit het coderen en decoderen en als tegelijkertijd erkend wordt dat gevolgtrekkingen deel uitmaken van communicatie en moeten passen in het code-model, dan moet de context waarin de uiting begrepen moet worden strikt beperkt zijn tot wederzijdse kennis, anders kan afleiding/gevolgtrekking niet functioneren als een effectief aspect van decoding" (Sperber & Wilson 1986: 18). Als men ervan uitgaat dat twee personen in elk geval enkele assumpties over de wereld delen, dan zou men kunnen stellen dat ze alleen deze gemeenschappelijke assumpties in hun communicatie gebruiken. Dit genereert echter direct de nieuwe vraag: hoe kunnen ze de assumpties die ze gemeenschappelijk hebben onderscheiden van degene die zij niet delen? Hiervoor moeten ze tweede-orde assumpties maken over welke eerste-orde assumpties ze gemeenschappelijk hebben. De vervolgvraag ligt voor de hand: welke tweede-orde assumpties delen ze dan? Beantwoording van deze vraag vereist weer derde-orde assumpties enz.. Als men de wederzijdse kennis-hypothese afzwakt en terugvalt op de stelling dat het gaat om een klasse van potentiële contexten, dan zegt dit niets over de selectie van de actuele context. De notie van wederzijdse kennis is dus ontoereikend. Als men deze hypothese als basis accepteert - en dat doen semiotici - dan wordt men onvermijdelijk tot de conclusie gedwongen dat als mensen met elkaar pogen te communiceren zij iets willen realiseren dat in feite onmogelijk is.

Men kan dan ook beter spreken van wederzijdse manifestheid (mutual manifestness). Deze hypothese stelt dat een feit zonder dat het "geweten" wordt, toch manifest kan zijn. In de sterke betekenis van het woord wil kennen/weten zeggen dat men van een feit een mentale voorstelling nodig heeft. In de zwakke betekenis van weten/kennen is het echter niet nodig hier stilzwijgend vanuit te gaan (Sperber & Wilson 1986: 40). Daar 'manifest zijn' zwakker is dan weten/kennen

kan men de notie van 'wederzijdse manifestheid' hanteren zonder in dezelfde problemen als met wederzijdse kennis verzeild te raken. Men geeft dan echter het idee van een universele, alomvattende, code-theorie van communicatie op. Overigens is deze opvatting van Sperber en Wilson al in 1961 in andere bewoordingen te vinden bij A. Wallace. In 'Culture and Personality' heeft Wallace zich de vraag gesteld of het hebben van dezelfde cognities wel een functionele voorwaarde voor communicatie en samenleving is. Is het nodig dat alle participanten in een stabiel sociocultureel systeem dezelfde kaart hebben van dat systeem om het juiste overte gedrag onder de verschillende relevante omstandigheden te selecteren. Ter beantwoording van deze vraag schetst hij de kenmerken van de zgn. 'secondaire equivalente structuur' als minimaal bruikbaar model van de samenleving, bestaande uit twee interacterende partijen waarbij ieders instrumentele handelingen voltooi- of vervolghandelingen (consummatory acts) in het leven roepen. Deze keten van handelingen kan echter het resultaat zijn van verschillende opvattingen (cognitive maps), dus het is blijkbaar niet nodig dat beide participanten dezelfde kaart delen (Wallace 1961: 32). De twee partijen behoeven elkaars motieven niet te kennen, ze behoeven zelfs niet te weten wie hun partner is. Wallace gaat zelfs zover te beweren dat niet alleen stabiele interactiepatronen gebaseerd kunnen zijn op verschillende cognitieve achtergronden van de participanten, maar dat 'cognitive nonsharing' een voorwaarde is voor het goed verlopen van processen in de samenleving. Niet alleen zullen verschillende subsystemen in een samenleving niet functioneren als alle participanten dezelfde kennis van hetzelfde systeem hebben, maar deze 'cognitive nonsharing' of 'cognitive nonuniformity' staat ook het ontstaan toe van een complexer systeem dan de meeste participanten kunnen bevatten, terwijl het tevens de participanten bevrijdt van de zware last de motieven en cognities van elk ander te leren en te kennen (Wallace 1961: 35). Vanuit dit standpunt kan cultuur omschreven worden niet als een systeem van gemeenschappelijke codes, maar als iets dat maximale organisatie van motivationele en cognitieve diversiteit mogelijk maakt (Wallace 1961: 36). Cultuur vormt met andere woorden een impliciet contract ten aanzien van gedragsverwachtingen (behavioral expectancies). Men moet kunnen anticiperen op het gedrag van de ander, ook al heeft men geen of een verkeerd beeld van de cognities van waaruit de ander handelt.

A. de Ruijter

Literatuur

- CHOMSKY, N., Reflections on language. New York. Random House. 1975
- ECO, U., A Theory of semiotics. London, Mac Millan Press. 1977.
- FOSTER, G., The dyadic contract, a model for the social structure of a Mexican peasant village. American Anthropologist 63: 1173-1192.
- FOSTER, M. LECRON, Tzintzuntzan marriage: an analysis of concordant structure in J.C. Oosten & A. de Ruijter (eds.), The future of structuralism. Gottingen. Herodot. 1983: 127-155.
- GUIRAUD, P., La sémiologie. Paris. Presses Univ. Francaises. 1971.
- LEACH, E., Culture and communication. Cambridge. Cambridge Univ. Press. 1976.
- LEVI-STRAUSS, CL., Anthropologie structurale. Paris. Plon. 1958.
- LEWIS, D., Convention. Harvard. Harvard Univ. Press. Cambridge Massachusetts.
- PINXTEN, R., Praxiologische analyse van mythe en ritueel, in F. Decreus en F. Vandamme (reds.) Taal, religie en cultuur, Huldeboek Roger Thibau. Gent.
- SAUSSURE, F. DE, Cours de linguistique générale (ed. par Tullio de Mauro) Paris, Payot, 1972.
- SHANNON, C. & W. WEAVER, The mathematical theory of communication. Urbana. Univ. of Illinois Press. 1949.
- SCHIFFER, S., Meaning. Oxford. Clarendon Press. 1972.
- SPERBER, D., Rethinking symbolism. Cambridge Univ. Press. 1975.
- SPERBER, D. & D. WILSON, Relevance. Communication and cognition. Oxford. Basil Blackwell. 1986.
- WALLACE, A.F.C., Culture and personality. New York. Random House. (sec. ed. 1970). 1986.

Ritueel als esthetische methode: illustratie uit de Hindoe-traditie

Inleiding

"Ritueel als esthetische methode" - wat betekenen deze drie woorden en wat is hun samenhang in de context van dit Studium Generale over rituelen?

Een veilig begin in het zoeken naar betekenissen is de etymologische basis van de gebruikte termen. In de titel 'Ritueel als esthetische methode' verwijzen alle termen naar een proces, een voortgang, niet naar een resultaat of doel; dat zal dan ook de kern van ons betoog blijken.

Ritueel, dat met het woord ῥυτός (Grieks: stromend, vloeiend) ῥυθμός (Grieks: ritme, maat, schone lijn, evenredigheid) is afgeleid van het Griekse ῥέο (stromen, bloeien, veranderen) en methode, waarin we nog het Griekse woord ὁδός 'weg, pad' horen, leiden tot de esthetische ervaring: het αἰσθάνομαι (Grieks), dat zowel 'met de zintuigen waarnemen/begrijpen' als 'proeven, smaken' betekent. Kortom de kennis, die verworven wordt via de esthetische methode is van een andere orde dan het resultaat van de rationele analyse. Niet het resultaat staat centraal in ritueel als esthetische methode, maar het proces zelf, het 'smaken van de ervaring'. Een nadere definitie van de titel zou kunnen luiden: "een proces van 'gestileerde handelingen' (ritueel) 'voortgaand' (methode) 'door middel van de zintuigen' (esthetisch)".

Nieuwe vragen doemen nu direct op. Voortgang vereist beweging. Kunnen we spreken van een beweging tussen twee punten of polen, één vertrekpunt en één bestemming, bijvoorbeeld als volgt:



en verder, wat gebeurt er 'onderweg', afgezien van de vraag 'waarom' is er iets 'gaande'?

Semiotiek

Eerder werden deze vragen benaderd vanuit de semiotiek (prof.dr. A. de Ruijter 'Ritueel als taal. Linguïstiek, structuralisme en semiotiek'). Noch het vertrekpunt, noch het doel konden duidelijk gemarkeerd worden, maar wel het spoor, de weg van de voortgang van punt A naar punt B. De handelingen, die zich daar afspelen kunnen geregistreerd en geanalyseerd worden; hun onderlinge verhoudingen nodigen uit tot velerlei interpretaties. Echter, de impuls, de motivatie, die punt A vormde, is niet duidelijk evenmin als (in de meeste gevallen) het doel, punt B. Ook het 'waarom' ontglipte aan de observatie.

De semiotiek lijkt dus tekort te schieten in het sluitend in 'kaart brengen' van de motivatie, het doel en de betekenis van het ritueel. Kunnen we daarom stellen, dat het ritueel geen 'zin' zou hebben - een vraagstelling, die later ter sprake zal komen (prof.dr. F. Staal 'Zin en onzin van het ritueel', en samenvatting van het debat 'Waar naar verwijst het ritueel?') -, of, zoals eerder voorgesteld werd, dat het juist gericht is op het markeren van de diversiteit? Geen van beide suggesties is aannemelijk. De ontkrachting van het streven om het doel en de betekenis van ritueel te formuleren in rationeel-analytische termen, ligt besloten in de aard van de esthetische ervaring. Het doel van de rituele handeling ligt niet in het resultaat, maar in het 'smaken' van de handeling zèlf. Het 'teken' van de rituele handeling verwijst naar geen helder omljnd doel, maar nodigt uit tot een ervaren via de zintuigen - niet via de ratio - van het gebeuren.

Het doel van het ritueel lijkt uit te stijgen boven de verbale articulatie, boven de analytische helderheid, waardoor zelfs de semiotiek tekort schiet in het registreren van motivatie, doel en betekenis van het ritueel.

Indiase opvattingen

Wanneer we antwoord proberen te geven op de drie vragen, die wij ons aan het begin gesteld hebben:

- wat is het vertrekpunt (A)
- wat is de bestemming (punt B)
- waarom ritueel,

in de geest van de klassieke filosofie van India, dan is het van groot

belang om eerst de basisideeën omtrent het menselijk bestaan te begrijpen. In tegenstelling tot algemeen bekende Europese denkmodellen zoals het Freudiaanse, waarin het individu:

"is above all a partitioned subject, incapable of exhaustive self-knowledge. Its parts do not exist harmoniously; they speak different languages and operate on the basis of conflicting imperatives" (Silverman, 1983, p. 32),

vertegenwoordigt de Indiase filosofie juist het standpunt, dat de mens wèl in staat is om zichzelf volledig te leren kennen. De vraag naan jaar (Tamil 'Ik wie?'), werd door de XXe eeuwse filosoof-en-heilige Śrī Ramaṇa Mahārṣi aangeraden als de effectieve oefening om tot deze "exhaustive self-knowledge" te komen. Door in meditatieve stilte deze vraag uit te putten stoot men uiteindelijk voorbij de grenzen van de ratio, voorbij de grenzen van de analyse, dóór tot die laag van bewustzijn waarin integratie in de totaliteit van het 'Zijn' niet waargenomen, maar ervaren wordt. Deze totale harmonisatie van individuele levensvormen met het Al, die het Indiase denken als een mogelijkheid voorhoudt, is geworteld in het geloof, dat 'Zijn', 'Bestaan', de enige Realiteit is. Realiteit duidt hier geen statische entiteit aan, maar een eeuwig dynamisch proces. Leven en dood zijn beide een onderdeel van dit proces, dat zich cyclisch en eeuwig herhaalt. De dood is slechts een transformatie van het leven, niet een definitief einde; het is een modus vivendi, een manier van leven. Dit is een heel andere visie dan onze traditioneel christelijke, waarin na één leven, de dood de eeuwige lotsbestemming van hemel of hel inluit en waarin één schepping beëindigd wordt door één dag des oordeels. Deze dreiging van een binaire keuze tegenover een cyclische eeuwigheid is van groot belang voor het begrijpen van cultuuruitingen zoals ritueel. Terwijl de traditioneel christelijke visie sterk gericht is op doelmatigheid ("leidt deze handeling tot hemel of tot hel?"), concentreert de Indiase geest zich meer op het besef van "wat is". Dit besef is het doel op zich.

Vertaald in Indiase termen ziet dit denken er als volgt uit. Dit dynamische proces, dat zich in de eeuwigheid in cycli aftekent, wordt gekenmerkt door een beweging van evolutie naar involutie en omgekeerd. De bron van alle 'Zijn' is het Brahman, dat nirguna brahman wordt genoemd in zijn essentiële, niet-geconditioneerde, niet-geconcretiseerde vorm. Het is puur potentieel waaruit alles nog kan ont-

staan. De staat nir-guṇa d.w.z. zonder kwalificaties, zonder conditionering, is de meest vrije, ongehinderde en gelukzalige vorm van bestaan. Daarom ervaart alle gemanifesteerde vorm van leven de tendens om terug te willen 'involveren' tot deze bron-vorm. Echter, het cyclisch-dynamische karakter van het 'Zijn' brengt met zich mee, dat het nir-guṇa brahman - het ongeconditioneerde brahman - de natuurlijke tendens ervaart om te evolueren in steeds meer geconditioneerde, concreet gemanifesteerde vormen van leven (sa-guṇa brahman: brahman met kwalificaties, kenmerken). We zouden ons dit voor moeten stellen als een soort "kernsplitsing", die steeds meer gedifferentieerde vormen aanneemt; figuur 1 probeert dit weer te geven.

De eerste splitsing is de splitsing tussen het mannelijk (Śiva) en vrouwelijk (Śakti), die beide gekenmerkt worden door bewustzijn (cit), nog niet door concrete vormgeving. Dit laatste vindt plaats door de werking van māyā-śakti, de 'kracht van conditionering', die alle gemanifesteerde levensvormen van kenmerken (guṇa) voorziet. Opvallend is, dat in dit proces van 'conditionering' de entiteiten 'lichaam' en 'geest', oftewel physis en psyche, volledig op één lijn staan. Beide, zowel lichaam als geest zijn in essentie beperkingen, belemmeringen ten gevolge van de staat van geëvolueerd zijn (sa-guṇa brahman). De natuurlijke tendens van het geëvolueerde brahman is terug te willen involveren tot nir-guṇa brahman.

Men zou zich dit proces als volgt voor kunnen stellen: het nirguṇa brahman is niets anders dan vloeibaar, gesmolten goud, dat nog de capaciteit heeft om alles te worden. In potentia is het ieder sieraad, betaalmiddel, dat men zich kan wensen, maar nu - als nirguṇa brahman - is het tegelijkertijd alles en niets, alleen de mogelijkheid. Zodra de kracht van evolutie inzet, treedt een verhardingsproces in. Na het ontstaan van het innerlijke spanningsveld tussen het mannelijk en vrouwelijk, smeedt māyāśakti van het goud een armband, of een ring, of een munt en graveert er betekenisvolle patronen in. Op deze manier komt de interactie tussen physis en psyche in beweging: het lijkt een besloten wereld op zich. Dit is het toneel, waarom het menselijk bestaan vorm, kleur en klank aanneemt. Alhoewel dit terrein, in essentie, niets anders is dan het Brahman en daardoor deelt in de kwaliteit van onbegrensd geluk (ānanda), dat een equivalent is van het nirguṇa brahman, kent het geëvolueerde, concreet gemanifesteerde en

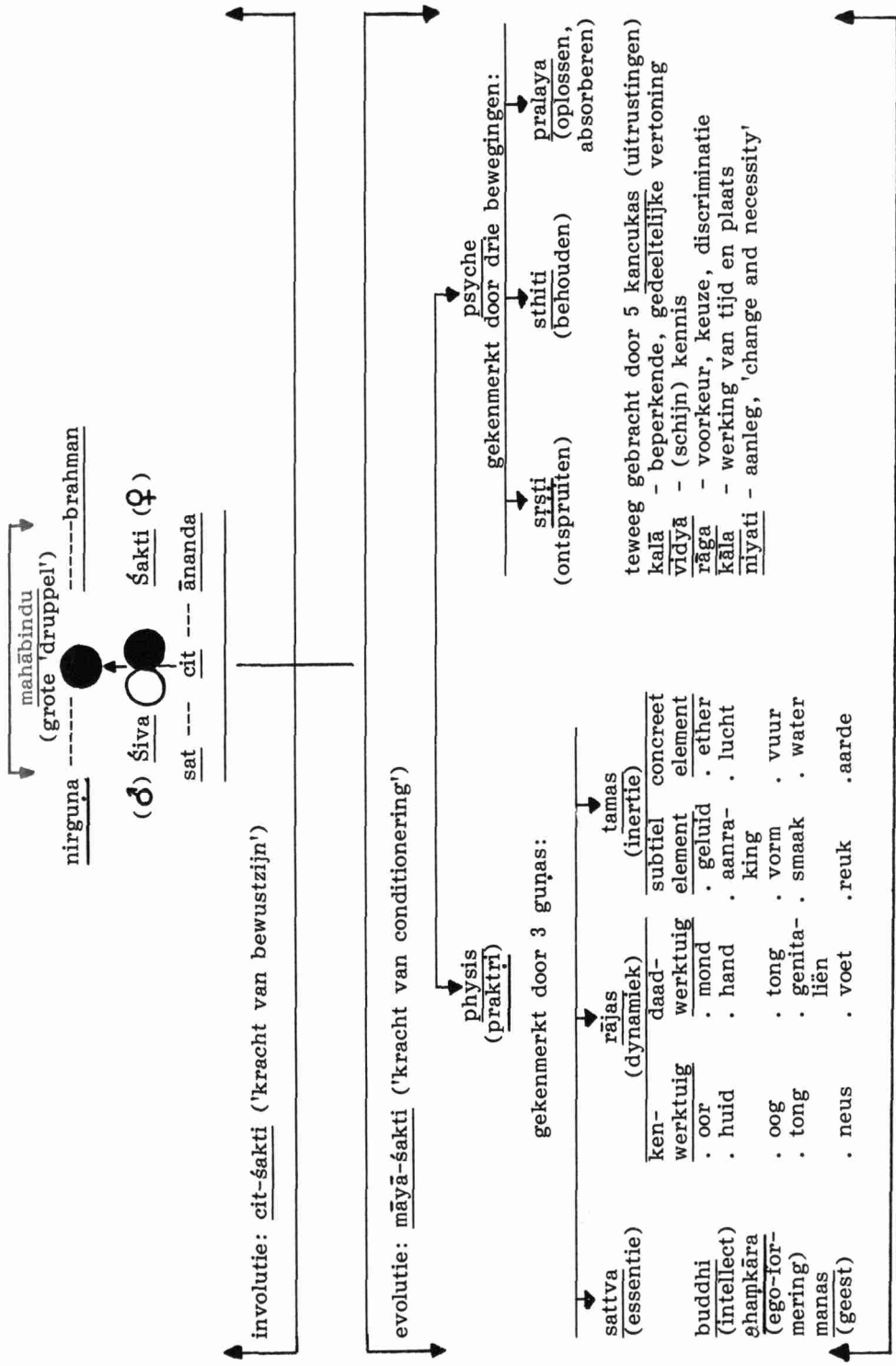


Fig. 1: het evolutie - involutie model

geconditioneerde saguna brahman beperkingen en daarmee het contrast tussen aangenaam (sukha) en onaangenaam (duḥkha) tussen geluk en leed. Een ring kan breken, op een armband kan een kras komen, geld kun je verliezen, of begeren maar niet verwerven. Dit is de essentie van het net waarin de mens in de keten van (wedergeboorten) zich voelt. De weg terug, de route van involutie is echter altijd open voor ieder gemanifesteerd wezen. De vraag naan jaar 'Ik wie?', of in andere woorden 'Vindt de bron van waaruit je kwam', herinneren aan de éénheid van saguna brahman en nirguna brahman, het continuum van geconditioneerd bestaan en ongeconditioneerd bestaan, beide verbonden door minder of meer gerealiseerde mate van besef van de essentie van het Zijn, namelijk ānanda - gelukzaligheid. Om terug te keren naar de vergelijking met het goud: de essentiële aard van het goud verandert niet, of het nu vloeibaar is of gesmeed in vormen. De aard blijft steeds dezelfde, maar in de wereld van concrete vormgeving verschuift de waardering van wat goud is naar wat de gouden vorm voor de makers en gebruikers is gaan betekenen. Op dezelfde manier evalueren wij het leven om ons heen, onszelf; een bont schouwspel van machten, krachten en passies houdt zichzelf zo in stand.

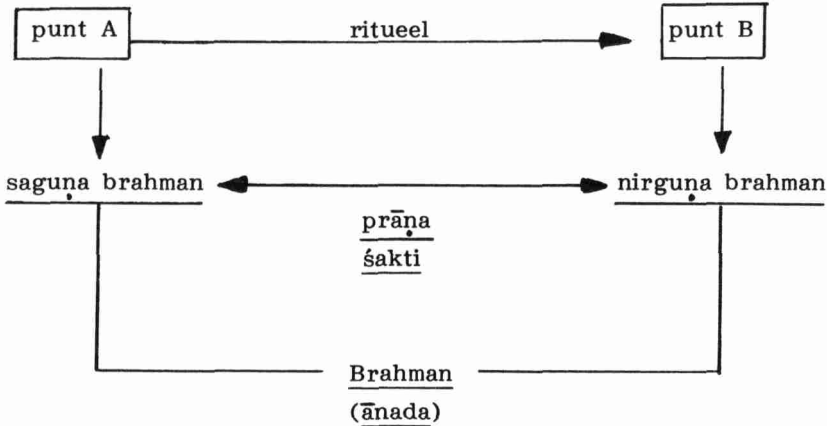
De weg terug - de involutie - vanuit de gemanifesteerde vorm van bestaan, lijkt op het proces van het smelten van de diverse vormen van goud, terug tot vloeibaar goud. In dit leven, dat deel uitmaakt van het saguna brahman, worden wij gekenmerkt door bijvoorbeeld ons ego (aham), door onze zintuigen, door onze psychische kwaliteiten zoals voorkeur (rāga), en daardoor ook beperkt. Deze beperkingen bepalen onze vorm en onze individuele 'versieringen'. Om terug te kunnen keren tot het nirguna brahman moeten al onze kwaliteiten eerst 'ontdekt', gebundeld en daarna geleidelijk 'gesmolten' worden. In andere woorden: deze 'ontdekkingsstocht' is niets anders dan de esthetische methode van het ritueel.

Via deze lange omweg komen we tot het Indiase antwoorde op de drie vragen, die wij ons eerder stelden m.b.t. het ritueel:

- wat is het vertrekpunt (A)
- wat is de bestemming (B)
- waarom.

Het vertekpunt (A) is het gemanifesteerde leven (saguna brahman), waarin de mens zich bevindt, de bestemming (B) is het besef, het er-

varen, en uiteindelijk de realisatie van het ongeconditioneerde Zijn (nirguṇa brahman), het 'waarom' is de spontane tendens van het Brahman om cyclisch-eeuwig te evolueren vanuit een gebundelde staat om daarna weer terug te involueren. Deze beweging is even natuurlijk als de ademhaling; het is de ademhaling (prāṇa) van de eeuwigheid, gestuwd door de daaraan inherente kracht van śakti.



Toepassing

In de inleiding formuleerden wij onze werk-definitie van de titel, namelijk: "een proces van 'gestileerde handelingen' (ritueel) 'voortgaand' (methode) 'door middel van de zintuigen' (esthetisch). Van de daarop volgende vragen hebben wij er tot nu toe drie beantwoord, de vierde vraag 'wat gebeurt er onderweg' tussen punt A en punt B, moet beantwoord worden vanuit de praktijk, vanuit de praktische toepassing van de opvattingen, die hierboven uiteengezet werden.

Filosofie - in India - is met nadruk een praktische bezigheid. Een filosoof is niet iemand, die alleen helder kan denken, verbanden kan leggen en abstraheren, maar vooral iemand, die deze denkbeelden gestalte kan geven in de vorm van zijn eigen leven. Een filosoof zoals Śrī Ramaṇa Mahārṣi wordt niet alleen beschouwd als een exponent van het Upanishadische en Advaita-Vedantische denken, maar ook als een heilige, omdat hij de belichaming van deze wijsheden was; hij had ze in zijn 'bloed' opgenomen zou men in India zeggen. Na zijn dood werd hij begraven, niet gecremeerd, omdat men ervan uitging, dat dit leven voor hem het laatste was in de keten der wedergeboortes. Hij had het nirguṇa brahman 'gerealiseerd'.

De praktische toepassing van filosofische denkbeelden, of juist het verwerven van filosofische inzichten op basis van praktische oefening, staat centraal in het Indiase streven naar 'wijsheid'. Ritueel is een vruchtbare discipline om lichaam en geest te bundelen tot een grotere ontvankelijkheid. De methode, die gehanteerd wordt om deze verhoogde ontvankelijkheid aan te wenden voor de terugkeer naar het nirguna brahman, is de praktijk van het ritueel, het antwoord op de vraag 'wat gebeurt er onderweg'. Uiteraard kan niet één methode als alléénzaligmakend bestempeld worden, alhoewel het wel in de menselijke aard ligt om dit te wensen. De Indiase traditie biedt plaats aan verschillende methodes van 'toegepaste' filosofie'; hieruit zullen we die twee methodes bespreken die voor het begrip van onze 'illustratie uit de Hindoe-traditie' van 'ritueel als esthetische methode' van belang zijn.

Yoga:

1. Haṭha yoga

Het doel van (haṭha) yoga is om de werking van māyāśakti (de 'kracht van conditionering') te bundelen en terug te stuwen naar het terrein waar citśakti (de 'kracht van bewustzijn') in werking treedt. Deze twee 'kosmische krachten' kunnen geactiveerd worden binnen ieder individueel lichaam door middel van het doen ontwaken van kuṇḍalinī śakti, dat als 'deel van het geheel' volledig identiek is met citśakti. Nadat een leven door de werking van de evolutie individuele vorm heeft aangenomen slaapt kuṇḍalinī śakti als het ware in; daarna is het aan de individu om zelf door middel van yoga-discipline, de bundeling van fysieke en psychische conditioneringen te bewerkstelligen, en zo kuṇḍalinī śakti weer te herenigen met citśakti. Men stelt zich kuṇḍalinī śakti voor als een slang, die opgerold onderaan de wervelkolom sluimert. Wanneer kuṇḍalinī gewekt wordt, begint zij haar reis omhoog langs de wervelkolom door de verschillende zenuwcentra, die cakras genoemd worden.

Fig. 2 geeft dit proces duidelijk weer. Yoga is niet alleen een filosofisch systeem, een denkwereld, het is een praktische toepassing van deze denkbeelden in het stellige geloof, dat lichaam en geest uitlopers zijn van één, zelfde 'Zijnsproces', dat op ieder moment van binnenuit

plaats en
functie

cakras

werktuigen en
elementen

fontanel

sahasrāra

- transcendentie
sat-cit-ānanda

voorhoofd/
schedel
hypofyse
pijnappelklier

ājñā

- īda (♀) en
piṅgala (♂)
verenigd; ken-
organen uitge-
blust;

strottehoofd-
keelholte;
schildklier

viśuddha

- oor, mond;
geluid, ether;

hart
thymus

anāhata

- huid, hand;
aanraking,
lucht;

maag
alvleesklier

manipura

- oog, darmen;
vorm, vuur;

bekken;
hormonen

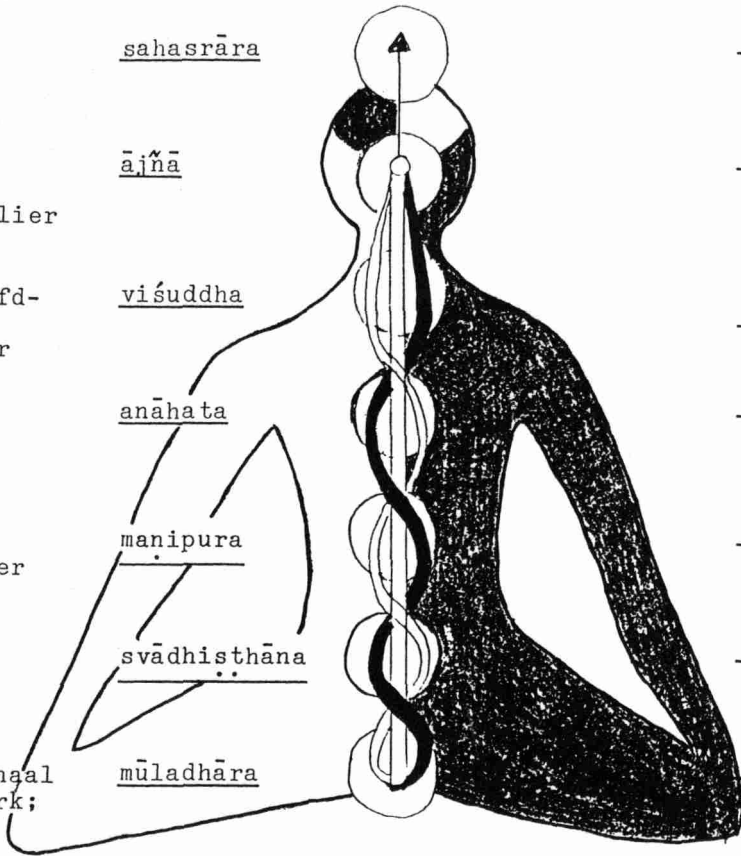
svādhīsthāna

- tong, genitalia
smaak, water;

sacrocygenaal
zenuwnetwerk;
adrenaline

mūladhāra

neus, voet;
reuk, aarde;



piṅgala īda
(♂) (♀)
rechts van links van
susumnā
(wervelkolom)

Fig. 2: het stijgen van kundalinī śakti, oftewel
de beweging vanuit evolutie naar involutie

aangesproken kan worden. In andere woorden: iedere individuele, gemanifesteerde levensvorm is deel van het geheel. Dit geheel is eeuwig-cyclisch in beweging: van involutie naar evolutie, van evolutie naar involutie. Evolutie wordt gekenmerkt door conditionering, beperking en daardoor contrast tussen geluk (sukha) en leed (duḥka); de staat van involutie is de staat van ongeconditioneerdheid, onbelemmerdheid, van puur besef (cit - bewustzijn) van gelukzaligheid (ānada), dat de essentie van het Zijn is. De tendens om terug te willen keren tot involutie is daarmee een uiterst natuurlijke, en omdat alle leven geëvolueerd of geïnvolueerd deel uitmaakt van éénzelfde continuum, één verbonden circuit, is deze wens een heel reëel vervulbare. De methode om deze wens te vullen is yoga, dat afgeleid van het Sanskrit yuj - 'verbinden' betekent. Haṭha yoga is één van de disciplines, die gebruik maakt van een aantal fysieke-cum-meditatieve oefeningen waardoor kunḍalinī śakti zenuwcentrum voor zenuwcentrum (cakras) omhoog gestuwd wordt. Door bundeling en verstillen van de werking van de verschillende elementen, werktuigen en passies, die in een cakra gelocaliseerd zijn, komt de involutie geleidelijk tot stand, en wordt de individuele levenskracht (ātman) herenigd (yoga) met het Al (Brahman).

2. Esthetische vormgeving als yoga.

Volgens Indiase opvattingen is kunstbeoefening een andere vorm van yoga, van het herenigen van de individuele levenskracht (ātman) met het Al (Brahman). Het proces, dat in Haṭha yoga an-iconisch in de verschillende cakras (zenuwcentra) wordt gelocaliseerd, wordt in het geval van danskunst concreet aangegeven in de vorm van de traditionele sieraden: kunḍalinī śakti wordt voorgesteld door de 'slangenstaart' langs de haarvlecht, die tot het middel reikt (Tamil: jaṭānakai), de īda (♀) en piṅgala (♂) door middel van de sieraden, die op het hoofd links en rechts van de haarscheiding gedragen worden - de zon (sūrya) en de maan (candra) - ; maar vooral door het sieraad, dat op het einde van de fontanel wordt gedragen, de haṃsa 'de zwaan' (lett. 'gans'). Juist de symboliek van de haṃsa is onthullend. Volgens de Indiase mythologie rijden alle goden en godinnen op een 'rijdier', dat een dierlijke weergave van hun eigen essentie is. Deze poëzie volgend rijdt de godin van de kunst, Sarasvatī, op de haṃsa.

Tegelijkertijd wordt in de 'algemene' yoga-symboliek het ātman (eerder vertaald als 'individuele levenskracht' of, in onze Euopese termen, 'ziel') voorgesteld als een hamsa ('gans/zwaan'), die in de sahasrāra cakra, dw.z. aan het einde van de fontanel het lichaam verlaat om zich te herenigen met het Al - het Brahman. In andere woorden, de godin van de kunst is gezeten op de menselijke ziel, die poogt het aardse, geconditioneerde bestaan te ontstijgen. Die poging vinden we terug in het kostuum van de danseres, dat door de sieraden overduidelijk de yoga-symboliek uitdraagt.

Kunst is een vorm van yoga; het is het voertuig van de ziel (ātman) in haar terugkeer tot het Al (Brahman); de discipline is de esthetische vormgeving.

Nu zijn we bij de laatste schakel voor de verklaring van onze werkdefinitie aangekomen: 'Ritueel als esthetische methode' - d.w.z. "een proces van 'gestileerde handelingen' (ritueel) 'voortgaand' (methode) 'door middel van de zintuigen' (esthetisch)". In het voorbeeld uit de Hindoe-traditie zullen we zien hoe een danscompositie niets anders is dan yoga volgens de discipline van esthetische vormgeving als onderdeel van een tempelritueel, dat zelf een vorm van yoga is. Het is een soort van yoga binnen yoga, een soort methode binnen de methode om individu en Al te herenigen. In andere woorden, ritueel - op zich - is een methode tot reïntegratie van het individuele in het Al, en daarbinnen is de esthetische vormgeving een deel-methode. Beide komen voort uit hetzelfde punt A, beide hebben hetzelfde doel (punt B) als ook dezelfde vanzelfsprekendheid. Alleen het medium verschilt: in het tempelritueel worden de 'gestileerde handelingen' gevormd door het installeren, verzorgen van een god(in) en de identificatie daarmee, in hatha yoga zijn de 'gestileerde handelingen' een aantal fysiek-meditatieve lichaams- en geestesoefeningen en in esthetische vormgeving door dans zijn de 'gestileerde handelingen' het door middel van dans en mime 'onderzoeken' en poëtisch uitbeelden van de belevingswereld van de mens en zijn streven tot terugkeer en versmelting met de bron van zijn bestaan.

Het proces van yoga d.m.v. esthetische vormgeving is al meer dan 2.000 jaar een onderwerp van speculatie, theorieën, erudiete discussies en 'proeven' door kenners (rasikas). Dit soort yoga-proces, dat we nu voor ons gemak het 'esthetische proces' zullen

noemen, is weergegeven met de verschillende stadia van verandering van het woord bhū- (Sanskrit 'ontstaan, worden, zijn, gebeuren'). De geleidelijke transformatie van dit bhū- in de loop van een drama-muziek-dans voorstelling vinden we al uiteengezet in het Nāṭyaśāstra - een handboek voor podiumkunsten uit ca. 200 A.D., dat overgeleverd is in de vorm van Sanskrit manuscripten, maar dat waarschijnlijk op oudere en verscheidene (niet-Sanskrit) orale tradities berust. Het esthetische proces verloopt volgens deze bron als volgt:

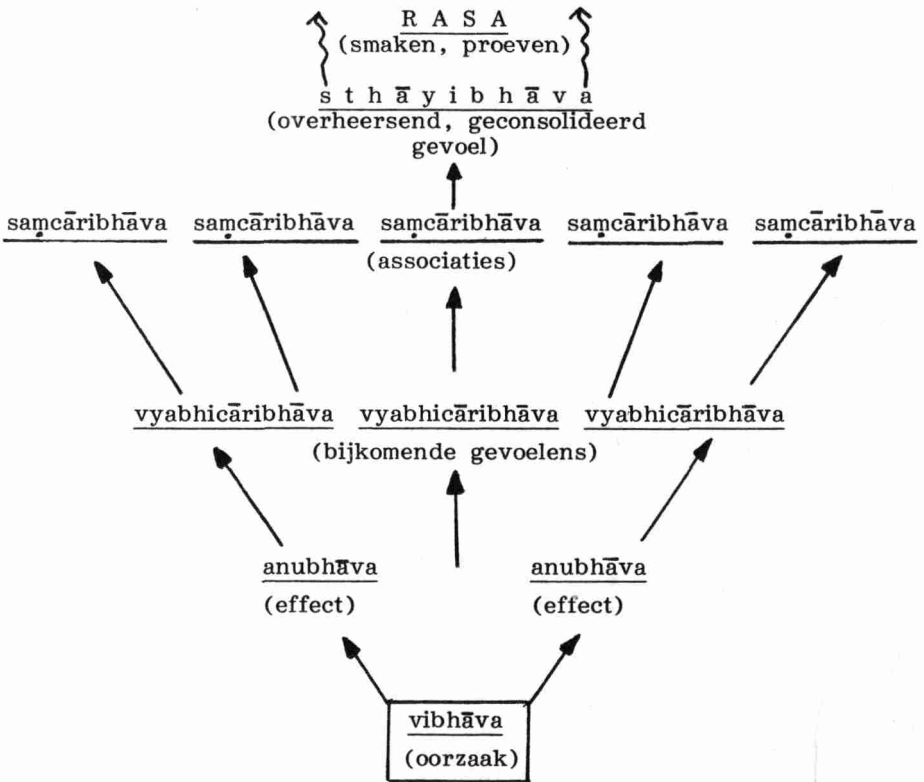


Fig. 3: het esthetische proces

Ook in deze schets komt het yoga-denken naar voren: de impuls, de oorzaak of aanleiding tot het esthetische proces is, bijvoorbeeld, verliefdheid (moha); het effect is, dat het slachtoffer zijn/haar passies beantwoord wil zien. Op deze manier geraken we direct in het hele

terrein van māyāśakti, de verwickelingen van physis en psyche (zie Fig. 1. en daarmee corresponderende cakras in Fig. 2.). Deze verwickelingen worden 'onderzocht' en - indien succesvol - daarmee gebundeld, tot een beheerster, rustiger en stabielere 'overheersend gevoel', een soort 'stemming' (sthayibhava). In het laatste stadium wordt deze stemming ervaren als het 'smaken' of 'proeven' van de eeuwige essentie in dit allereerste oorzaaks-gevoel. In het geval van de dronken verliefdheid, die mōha aanduidt, verhoudt mōha zich tot śṛṅgāra rasa als verliefdheid tot Eros (sub specie aeternitatis).

Het Nāṭyaśāstra onderscheidt acht rasas: śṛṅgāra (eros), hāsya (humor), karuṇa (empathie, medeleven), raudra (woede), vīra (moed), bhayanaka (vrees), bibhatsa (walging), adbhuta (verwondering); hieraan werd later, op basis van filosofische speculaties, een negende rasa toegevoegd: śānta (vrede, harmonie). Het opmerkelijke is, dat de rasas, de 'existentiële smaken', niet alleen het doel zijn van een esthetische oefening, zij zijn tevens inherent aan het bestaan, en vormen de basis van waaruit bhāvas ontspruiten. Evenals in het yoga-proces ervaart men in het esthetische proces datgene wat men eigenlijk al voortdurend is. Hetzelfde cirkel-denken ligt ten grondslag aan het evolutie-involutie model, waarin transformatie geen blijvende verandering tot gevolg heeft, maar enkel het besef van het proces zelf.

Het is dan ook niet verwonderlijk, dat 'succes' (siddhi) in een drama-dans-opvoering als volgt gedefinieerd wordt: daivikī siddhi 'goddelijk succes' en mānuṣī siddhi 'menselijk succes'. Het laatste is herkenbaar aan tien karakteristieke zoals, glimlach, volle lach, bewonderende kreten, applaus en dergelijke; het 'goddelijke succes' openbaart zich in geconcentreerde stilte, vredig verloop van de voorstelling, maar vooral door het ervaren van een hoge mate van sattva. De kwaliteit sattva is in feite de sleutel tot de opvoering, tot de esthetische oefening.

Zoals eerder uiteengezet is het esthetische proces, een yoga-proces dat de individuele realiteit (ātman) in de 'onderliggende' realiteit, het Al (Brahman) poogt te reïntegreren via de zintuigen en de verschillende lagen van emoties (bhāva). De realiteit, die uiteindelijk ervaren wordt (rasa) wordt gekenmerkt door sattva. Sattva betekent letterlijk sat - tya 'Zijn-heid': de aard van het Zijn, de uiteindelijke, eeuwige realiteit. Wanneer het 'smaken' van een voorstelling gekenmerkt wordt door sattva kan men spreken van 'goddelijk succes'. In andere woor-

den, het yoga proces van de esthetische methode is tot volledige bloei gekomen.

Wanneer we teruggaan naar de titel van deze lezing 'ritueel als esthetische methode' en de daarop volgende uiteenzetting, kunnen we de definitie, die het Nāṭyaśāstra geeft van de aard van sattva, beschouwen als de kern van ons betoog. Het duidt zowel het doel en de motivatie aan van de menselijke bezigheid, die wij ritueel noemen, als biedt een verklaring waarom de puur rationeel-analytische observatie het wezen van deze bezigheid niet in verbale articulatie kan weergeven. De legendarische auteur van het Nāṭyaśāstra, Bharata, geeft in hoofdstuk XXIV, 3. de volgende definitie:

avyaktarūpam sattvam hi vijñeyam bhāva saṃśrayam

"Sattva wordt beschouwd als van niet-gemanifesteerde vorm waaruit bhāva voortkomt."

Hiermee is de cirkel compleet, en tegelijkertijd ongrijpbaar: het esthetisch proces is een vorm van yoga, waarin de verschillende lagen en uitlopers van emotie (bhāva) gebundeld (yuj-) worden tot ervaring van rasa ('smaak'), die zelf een existentieel gegeven is, inherent aan het bestaan; daarom, wanneer dit proces van 'bundelen-en-smaken' succesvol verloopt ontstaat de kwaliteit sattva ('zijn-heid', realiteit, 'waarheid'), die volgens de definitie de basis is van bhāva. De punten A en B, waarnaar wij in het begin van dit betoog zochten, blijken niet lineair van elkaar gescheiden te zijn, maar zijn met elkaar verbonden door een cirkelvormige beweging.



Het 'waarom?' ontstijgt de menselijke articulatie, omdat het de natuurlijke, eeuwige beweging is van het Zijn. De oefening - of we deze nu ritueel, yoga, of de specifieke vorm van yoga 'de esthetische methode' (nāṭya) noemen, is een reflectie van deze natuurlijke 'adem-beweging'

van het Zijn (van involutie naar evolutie en omgekeerd) - hoopt te leiden tot het door-en-door ervaren, het smaken (rasa) van het wezen, de realiteit (sattva) van deze Realiteit (Brahman). Dit 'ervaren' begint daar waar analyse en determinatie achtergelaten worden. De rituele handelingen vormen geen sluitende, eindige betekenis op zich; zij vormen een vertrekpunt, op zijn hoogst een suggestie van het smaken, dat uit de handelingen moet resulteren. Het 'smaken' dient geen ander doel dan zichzelf: het is existentie in optima forma, niet meer, niet minder.

3. Illustratie uit de Hindoe-traditie.

Toepassing (prayoga) van filosofische principes, concepten en inzichten, is in de Indiase traditie een eerste vereiste. De illustratie, die wij gekozen hebben voor deze gelegenheid, is afkomstig uit de danstraditie van de tempeldanseressen van Zuid-India. Sinds ca. de zevende eeuw A.D. maakten zang en dans onderdeel uit van het tempelritueel voor Hindoe-goden en -godinnen. Binnen de structuur van het dagelijkse en het festival-ritueel werden niet alleen zang en dans maar ook andere zinnestrelende offerandes aangeboden. Helaas kunnen we hier niet op de structuur en vormgeving van deze rituelen ingaan. De compositie, die op de volgende pagina's uiteengezet is, stamt uit het festival-ritueel ter ere van de god Śrī Tyāga-rājāsvāmi in de grote tempel van Tiruvarur (Tamilnadu, Zuid India). Danscomposities zoals deze werden uitgevoerd tijdens een processie van de god en godin, gezeten in een enorme tempelwagen (ratha), rond de tempel. Op punten waar de tempelwagen halt hield dansten de tempeldanseressen composities uit het zgn. 'concertprogramma' (kaccēri).

De thematiek illustreert zowel het filosofische concept van een continu evoluerend-involuerend universum, als de praktische methodes hiertoe: hāṭha yoga en nāṭya yoga ('esthetische proces'). De wens tot involutie uit zich binnen de symboliek van deze danstraditie, die het beste beschreven kan worden als 'lyrische devotie' (bhakti), als intense verliefdheid op de god Tyagaraja. De aanleiding (vibhāva) tot de terugkeer is moha 'verliefdheid, dronkenschap, hartstocht, begeerte'; in termen van hatha yoga bevinden we ons dan in de mūla-dhāra cakra en volgens het evolutie-involutie-model in het gebied van

māyaśakti (vergelijk Fig. 1 en Fig. 2). Volgens de esthetische methode (nāṭya yoga) onderzoekt, zuivert en bundelt de danseres alle zintuigen en emoties, die op deze 'weg terug' werkzaam zijn. In de loop van Deel I van deze compositie en in het begin van Deel II verruimt haar Ego zich meer en meer: het kan steeds meer insluiten, en vat tenslotte de aard van haar geliefde: sa-rasa (open voor een totaal-beleving) en sat-guṇa (wiens kwaliteit het Zijn is).

Een kritiek punt vormt het refrein: Māraṇ kaṇaikaḥ tūvaraṇ... 'de dood (een andere naam voor Kāma, de god van de liefde) werpt pijlen ...'. De symboliek van Māraṇ 'de dood' als god van de liefde en het afschieten van (vijf) pijlen (Pañcabāṇa), verwijst naar het punt van de ājñā-cakra. Hier vindt de kritieke wending plaats: ofwel omhoog, verder in de evolutie, definitief los van de werking van de zintuigen en de werking van māyaśakti, of juist terug, opnieuw ten prooi aan de (vijf) zintuigen en de kracht van de evolutie. Māraṇ moet dan ook niet opgevat worden als de god van de 'absolute' dood, maar als de 'verleider' tot nieuwe wedergeboorten. Geeft men op dit punt weer toe aan de vijf zintuigen (de vijf pijlen, die Māraṇ afschiet), dan keert men terug in de evolutie. We zien dan ook, dat de danseres in Deel II, na het refrein, afscheid neemt van diezelfde zintuigen, die haar in Deel I dichter bij haar geliefde brachten.

De versmelting met het Al, de ervaring in de sahasrāra cakra, wordt gesuggereerd door de laatste regel. In deze laatste zin schildert de danseres de transcendente kwaliteit van God - haar geliefde: hij is heer van alle goden, 'speelt' in het grenzeloze uitspansel, zelfs zulke 'grote goden' als Vishnu en Brahma konden zijn omvang niet meten, hij woont hoog en ver weg op de mythische berg Kailasa; en toch, de versmelting van haar eigen individualiteit met dit Al is concreet mogelijk: nu. Deze laatste woorden entanai aṇaiya ippō 'omhels mij nu' suggereren het 'doen ophouden', het 'uitblazen van de vlam van een kaars' door de keuze van het werkwoord aṇaiya, dat omhelzen maar ook beëindigen betekent. Hiermee is de involutie compleet, en de cirkel rond.

componist: Ponniah Pillai (1887-1945); taal: Tamil

Deel I

- technische, abstracte dans (tirmāṇa 1)

1. Mōhamāna enmītil nī inta vēḷaiyil.

vert.: Vol verliefdheid ben ik voor jou op dit moment.

mime:

- . verwarring - ik - voor jou - nu
- . opwellende emotie in hart - ik - jij - nu
- . moedeloosheid - ik - jij - nu
- . bloemen - geur - bij boven bloesem
- . zachte bries - aanraking - twee gezichten (omhelzing geliefden)
- . vogels - horen + vorm - vogels tortelen (geliefden minnen)

- technische, abstracte dans (tirmāṇa 2)

2. Mōṭi ceyyalāmō en cāmi?

vert.: kun je onverschillig zijn mijn Heer?

mime:

- . samenzijn - los - waarom - mijn geliefde
- . bij de hand vatten - terugtrekken - waarom - mijn geliefde
- . sandal bereiden - aanbrengen - nee - waarom - mijn geliefde
- . bloemen plukken - bloemenkrans maken - aanbieden - afwijzen - waarom mijn geliefde (geur)
- . melken van koe - gieten in beker - aanbieden - nee - waarom - mijn geliefde (smaak)

- technische, abstracte dans (tirmāṇa 3)

3. Nākarīkamāṇa tirunakaril vācarē.

vert.: als een verfiynd kenner woon jij in de heilige stad

mime:

- . mooi - jij - Śiva Tyāgarājā - stad - in - woon jij
- . elegant - jij Śiva Tyāgarājā - gezeten op de stier Nandi - stad - in - woon jij
- . vrouwen van verschillende leeftijden - meisjes - jonge vrouwen in sāri - kumkumam aanbrenghend

- . vrouwen met waterpot - tempelbassin met lotus - water put-tend
 - . vier Vedas - door en door kennend - Brahmanen - voorlezend uit purāṇas voor mensenschare
 - . drie-voudig Tamil - dierbaar - geschreven - gezongen - gedanst
 - . grote tempelwagen - gezeten in - getrokken door de straat - mensenmassa - tempelmusici: nāgasvara (hobo) en trom
- technische, abstracte dans (tirmāṇa 4)
4. Bhogatyāgeśa (Pōkatiyākēcaṅ) anupōkam ceyya vā kiṭṭe.
vert. Tyāgeśa vol geluk kom om geluk (terug) te schenken
mime:
- . jij Tyāgeśa - om te omhelzen - kom alsjeblieft
 - . jij Tyāgeśa op Nandi - vogels samen - vliegen hierheen
 - . jij gesierd met bloemen - oorkingen - aanbieden van bloemen - krans - uitwisselen van bloemenkransen
 - . jij Tyāgeśa de mooie - zang - muziek - dans - kom
 - . jij Tyāgeśa - neem plaats op de schommel - schommelen
 - . jij Tyāgeśa wonend in mijn hart - ik vereer jou
- technische, abstracte dans (tirmāṇa 5)

Deel II

- solfège: technische, abstracte dans
5. Contamuṭaṅ ennaikkūṭiṅa vintaiyai nāṅ ninaintē tinam vāṭi manam-nāṭi, unṅaittēṭi uravāṭa mikavum; enaṭuḷatu patarutē iṅi arai nimicamum yukamākutu; ataracamatu tara itē camayam caraca catkuṅaṅē.
vert.: Aan het wonder dat je mij als jouw eigen omhelsde denk ik en kwijnt mijn geest weg van verlangen, dagelijks, ik zoek jou zo zeer alsof je een (familie)band met mij hebt; binnen in (mij) trilt alles, nu wordt een halve minuut een eeuw; geeft nu de zoetheid (van je lippen), jij, die sa-rasa (ervaren kan worden) en sat-guṇa (de kwaliteit van het Zijn hebbend) is.

6. refrein: Māraṇ kaṇaikaḷ tūvaraṇ caramāriyāka.

vert.: De god van de liefde (lett. 'dood') schiet (zoveel) pijlen af als regen.

sofège: technische, abstracte dans

7. Māvēril kuyilkaḷ kūvutē iṇi eṇ cēy kuvēṇ.

vert.: In het mango-bos tjlpen de vogels, wat moet ik doen?

sofège: technische, abstracte dans

8. Mārutam orupuram vīcutē iraviṇiḷ tāmataṁ eṇnai aṇaivāy iṇi vacamāy.

vert.: De zachte bries blaast van één kant; in het avonduur moet er geen uitstel van omhelzen zijn; mijn kracht verlaat mij nu.

sofège: technische, abstracte dans

9. Cōmaṇ taṇal mika coriyayil rāma iṇi cakiyēṇaṭā Kāmaṇ kalaivikku cintaiyai nāṇ cāmi eṇ maṇatu vimmutaṭā.

vert.: De maan glitert als vuur-vonken; de schoonheid ervan kan ik niet verdragen; Kāmaṇ (liefdesgod) zijn plan om ons te verenigen doet mijn geest overstromen, o Heer.

sofège: technische, abstracte dans

10. Suṛēśa aṇutiṇamu pukaḷ Vareśa muṇivar paṇiya Jagadīśa akaṇṭa pūraṇa vilācaṇ, aṭiyavarkkaruḷ puriyum Tīśa, akila puvaṇamatiṇil vācaṇ, Hari Ayan aṇiyāta Tīśa varaṅkaḷ tarum tiru Tyāgeśa kayilē puvaṇamatiṇil vācaṇ, eṇtai aṇaiya ippō.

vert.: Heer der goden, dagelijks geprezen, Heer der besten, door heiligen vereerd, Heer over de wereld, spelend in het grenzeloze uitspannel, gratie verlenend aan de toegewijden, Heer, alle werelden bewonend, Heer wiens omvang noch Vishnu noch Brahmā konden meten, Heer, heilige Tyāgeśa, die wensen vervult, wonend op de berg Kailāsa, om mij te omhelzen, kom nu.

sofège: afsluitende technische, abstracte dans.

Samenvatting

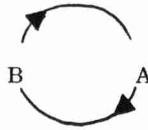
In de titel 'Ritueel als esthetische methode' geven alle gebruikte termen een proces aan. De eerste vraag, die bij ons opkomt is: methode tot wat? De vraag is daarmee ook direct de kern van het antwoord.

Ritueel is een proces van menselijke handelingen, dat - volgens de Indiase opvattingen - uitgevoerd wordt uit een - aan het leven inherente - impuls om te versmelten, te reïntegreren in eenzelfde, identiek proces, dat op kosmische schaal plaats vindt.

Vragen, die wij ons stellen, zoals: vanuit welk verlengstuk (A) naar welk doel (B) en waarom, beweegt het rituele proces zich?,



beantwoordt het Indiase denken, en de daarbij behoren praxis, als een eeuwig cyclisch proces, waarbij de punten A en B zich op dezelfde cirkel bevinden; de verbindende beweging is inherent aan het Zijn:



Het ritueel dient tot niets anders dan dit besef door praxis te realiseren, zowel in geest als in een totaal-beleving, die rasa 'smaken, proeven' wordt genoemd. Doel is de reïntegratie van het beperkte deel (het individuele, gemanifesteerde leven) in het geheel (het Al, ongeconditioneerd, in essentie alles in potentia). Deze involutie maakt deel uit van de cirkelgang evolutie-involutie-evolutie.

In het menselijk, d.w.z. geëvolueerde, bestaan heet het proces van reïntegratie yoga, afgeleid van vuj- 'verbinden'. Twee yoga-methoden zijn hier besproken. Het zijn praktische toepassingen van filosofische denkbeelden, die door fysiek-meditatieve oefeningen het besef van de realiteit (sattva) gestalte geven. Dit besef van wat is, het smaken van de realiteit in lichaam en geest, is zowel de aard als het doel van ritueel, waarin de handelingen slechts instrumentaal zijn.

S. Kersenboom

Literatuur

- SILVERMAN, K., The Subject of Semiotics, New York, Oxford University Press, 1983.
- MOOKERJEE, A., Kundalini, Thames and Hudson, London, 1982
- GUPTA, S., in: Gupta, Hoens, Goudriaan, Hindu Tantrism, E.J. Brill, Leiden/Köln, 1979
- HIRIYANNA, M., Essentials of Indian Philosophy, Unwin Paperbacks, London 1978
- OSBORNE, A., ed., The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi in His Own Words, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1977
- GHOSH, M., The Nāṭyaśāstra, text and translation, Vol. I, Calcutta, 1967.
- ZVELEBIL, K.V., The Poets of the Powers, Rider, London, 1973

Verklarende lijst van termen

<u>aham</u>	-	Ego
<u>aīsthānōmai</u>	-	met de zintuigen waarnemen
<u>ānanda</u>	-	gelukzaligheid
<u>ātman</u>	-	individuele levenskracht, 'ziel'
<u>bhakti</u>	-	devotie
<u>bhāva</u>	-	emotie, gevoel
<u>Brahman</u>	-	Al, zijn
<u>cakra</u>	-	zenuwcentrum
<u>cit</u>	-	bewustzijn
<u>citśakti</u>	-	kracht van bewustzijn
<u>duḥkha</u>	-	leed
<u>guṇa</u>	-	kwaliteit, conditionering
<u>haṃsa</u>	-	gans, 'zwaan'
<u>haṭha-yoga</u>	-	systeem van fysiek-meditatieve oefeningen
<u>īḍa</u>	-	vrouwelijk circuit/kanaal
<u>Kāma</u>	-	god der liefde
<u>kuṇḍalinī</u>	-	kracht tot reïntegratie in Al, binnen ieder individu
<u>śakti</u>	-	Al, binnen ieder individu
<u>Māraṇ</u>	-	god der liefde, lett.: 'dood'
<u>māyaśakti</u>	-	kracht van conditionering
<u>mōha</u>	-	verliefdheid, bedwelming
<u>mūladhāra cakra</u>	-	eerste zenuwcentrum; rustplaats van <u>kuṇḍalinīśakti</u>
<u>naan jaar</u>	-	'Ik wie?'
<u>nāṭya</u>	-	esthetisch proces; podiumkunsten
<u>nāṭya yoga</u>	-	esthetische methode
<u>nirguṇa brahman</u>	-	ongeconditioneerde <u>brahman</u>
<u>ódós</u>	-	weg
<u>piṅgala</u>	-	mannelijk circuit/kanaal
<u>prāṇa</u>	-	(vitale) adem
<u>prayoga</u>	-	toepassing
<u>rāga</u>	-	voorkeur
<u>rāga</u>	-	melodie
<u>rasa</u>	-	smaak
<u>rasika</u>	-	kenner
<u>ratha</u>	-	tempelwagen
<u>féoo</u>	-	stromen

<u>ṛuthmós</u>	-	ritme, maat; schone lijn; evenredigheid
<u>ṛūtós</u>	-	stromend, vloeiend
<u>saguṇa brahman</u>	-	geconditioneerde, gemanifesteerde <u>brahman</u>
<u>sahasrāra cakra</u>	-	laatste zenuwcentrum; transcendentie
<u>Śakti</u>	-	Godin, vrouwelijk principe
<u>śakti</u>	-	kracht
<u>Sarasvatī</u>	-	godin der schone kunsten; vrouw van <u>Brahmā</u> ; rijdt op <u>haṃsa</u> - symbool van <u>ātman</u>
<u>sattva</u>	-	'zijn-heid', realiteit, waarheid, essentie; kwaliteit van succes
<u>Śiva</u>	-	God, mannelijk principe
<u>śṛṅgāra</u>	-	Eros
<u>sthāyibhāva</u>	-	geconsolideerd gevoel, stemming
<u>sukha</u>	-	geluk
<u>tāla</u>	-	ritme-cyclus
<u>yoga</u>	-	discipline van toegepaste filosofie
<u>yuj-</u>	-	verbinden

Vormen van ritueel

Rituelen vertonen een verbluffende verscheidenheid. Daarom willen wij in dit artikel een aantal soorten rituelen beschrijven, om zo een indruk te geven van de grote mate van variatie enerzijds, anderzijds om enige orde te brengen in die grote verscheidenheid in het handelen van mensen met het bovennatuurlijke. Voor deze bescheiden poging tot rubricering worden in dit artikel enige hulpmiddelen aangereikt.

Religie: schriftloos of schrifthebbend

Ritueel maakt deel uit van een religie. Het type rituelen hangt mede af van het type religie. Nu onderscheidt men twee hoofdvormen van religie die afhangen van de aanwezigheid van het schrift. Aan de ene kant zijn er de geschreven religies, ook wel grote religies genoemd; aan de andere kant de ongeschreven religies, vaak ook tribale, stam- of soms in een onbewaakt moment "natuur"-religies genoemd. Dat laatste is uiteraard onjuist, omdat er niets natuurlijks is aan religie; het is een volslagen cultureel proces. Wat zijn nu de belangrijkste verschillen tussen religies met en zonder schrift. Deze indeling lijkt op het eerste gezicht wat arbitrair, maar zij is het niet. Geschreven religies baseren zich (uitzonderingen daargelaten!), op een vaste onveranderlijke tekst. Vanuit het grijze verleden is de oude tekst overgeleverd, die niet veranderd maar hooguit opnieuw vertaald kan worden als bron van inspiratie voor de gelovigen. De Bijbel, de Koran of de Vedische geschriften zijn voorbeelden van dergelijk geschreven tradities. Het schrift als verschijnsel komt vooral voor in culturen met een vrij hoge mate van centralisatie en staatsvorming, dat wil zeggen maatschappijen waarin de primaire productie - landbouw met name - zo efficiënt is dat een aanzienlijk deel van de bevolking daarvan is vrijgesteld. In de eerste fase van de staatsvorming zijn deze vrijgestelden overwegend religieuze specialisten geweest, priesters, schriftgeleerden en dergelijke. Hun taak was het om de erediens ten te verzorgen, de oude geschriften te interpreteren en bovenal om zelf te schrijven. De heilige teksten zijn in de meeste tradities oud en onbegrijpelijk. Voor een deel waarschijnlijk zijn hun functies alleen te vervullen dankzij die onbegrijpelijkheid; religie

zou zonder enige vorm van ambiguïteit nauwelijks kunnen bestaan. Dat betekent dat er in schrifthebbende religies een beroepsklasse van schriftuitleggers is, mensen - doorgaans mannen - die er hun beroep van maken om duistere teksten te verduidelijken, rituelen uit te voeren en regels, gedrags- en handelingsregels voor te schrijven aan de niet-professionele gelovigen. Kortom, een klasse van theologen. Deze uiteraard hebben niet alleen contact met de leken gelovigen, maar ook met elkaar. Discussies en disputen tussen theologen zijn een wezenlijk onderdeel van de beroepsuitoefening.

De schrifthebbende religies, vaak gekoppeld als ze zijn aan staten, hebben de tendens tot duidelijke ondersteuning van de vigerende staatsvorm. Daarin staan ze overigens niet alleen; dat is immers ook bij de niet-schrifthebbende religies het geval. Wat echter verschilt, is de nadruk op het leven na de dood. In getheologiseerde religies ziet men vaak een grote belangstelling en fascinatie voor het leven na de dood. Dit aardse leven is voor vele schrifthebbende tradities een doorgangshuis waarin men op weg is naar een andere, grotere bestemming; de aard van die bestemming hangt af van de kwaliteit van het leven zoals men dat hier op aarde heeft gevoerd. Er is dus vaak een oordeel en in vele gevallen wordt het leven na de dood interessant, boeiend en belonend voorgesteld. Nu zijn niet alle schrifthebbende tradities zo 'jenseitig' georiënteerd, maar vele wel. Het leven wordt gezien als een fase in een lang proces, zoals het leven van het individu wordt gezien als het onderdeel van een grote en goed geoliede machine, waar het individu eigenlijk niet telt. Het leven van dit individu nú is relatief onbelangrijk, tegenover het grote staatsverband waarin men verkeert en de lange periode waarin men zelf zal blijven bestaan. Het individu is belangrijk als deel van een organisatie - kerk of een groter religieus verband - of als een schakel in een oneindige keten van levens, zoals bijvoorbeeld het hindoeïsme dat kent.

Tot zover de geschreven tradities. Ongeschreven tradities contrasteren hier sterk mee. Zij hebben geen vaste tekst overgeleverd als 'bruine letters op vergeeld papier'. Zij hebben wel tradities, mondeling overgeleverde teksten en verhalen; maar alleen al door de techniek van mondelinge overlevering zijn die tradities veel meer

fluïde en veel flexibeler dan de geschreven tradities. Soms worden ze in rituele taal overgeleverd, meestal in de dagelijkse taal. Het overleveren van de tradities - het vertellen van verhalen - maakt deel uit van de rituelen: van de kroning, van de initiatie of van het jaarlijkse dorpsfeest. Die contextgebondenheid van de overlevering betekent dat ze zeer makkelijk aangepast kan worden aan de condities van het heden, dat ze doorgaans geen exegetische nodig heeft. In de mondelinge tradities is het heden dominant, niet het verleden. Niet dat er geen historische gegevens doorgegeven worden - dat is zeker wel het geval - maar voorzover ze opgevoerd worden, worden ze zo verpakt of bijgeschaafd dat ze een ondersteuning van het heden betekenen. Er is daarom in schriftloze tradities geen professionele groep van uitleggers. Dergelijke tradities, waar het schrift nog niet aanwezig is, vindt men in groepen waar er praktisch geen of heel weinig vrijgestelden zijn. Iedereen is landbouwer, visser, veehouder of jager en de overschotten zijn niet van dien aard dat men een klasse niet-productieven kan onderhouden. Uiteraard zijn er wel religieuze specialisten, priesters, shamanen, divinatoren of wat dan ook, maar zij vervullen deze taken naast hun gewone landbouw- of visserij-activiteiten. Zij zijn niet professioneel, hebben ook geen professionele organisatie, en zijn geen theologen. Zij hebben misschien hun eigen ideeën, ieder voor zich, over de theologie van hun eigen religie, maar hebben geen enkele aanleiding, mechanisme of autoriteit om deze te prediken. Er is dus geen orthodoxie, geen rechtzinnige leer, en er zijn dus ook geen ketters.

Een van de opvallendste aspecten van schriftloze religies is hun grote mate van tolerantie. Waar schrifthebbende religieuze systemen andere meningen binnen hun eigen kringen bestrijden, gebeurt dat nooit in schriftloze religies: geen inquisitie en Heilig Officie, geen heilige oorlog of enig andere verdrukking van andersdenkenden. Dat geldt ook naar buiten toe. De religie van een 'stam' is in principe beperkt tot die stam en vertoont geen neiging tot prediking buiten de grenzen. Er bestaat überhaupt geen neiging tot prediking en zeker niet tot diegenen die niet tot de afstammingsgroep of politieke eenheid behoren. Men weet heel goed dat anderen anders denken en anders geloven en men accepteert dat zonder enig probleem. Want - zoals informanten vaak duidelijk maken - niemand weet precies 'hoe het is'.

Dergelijke religies vormen een integraal onderdeel van het sociaal-politieke leven. Ze zijn gekoppeld aan afstammingsgroepen, politieke structuren, chiefdoms, koningschappen, leeftijdsgroepen en dergelijke; ze kunnen dus niet begrepen en beschreven worden zonder een voortdurende referentie naar de sociale eenheden waarin ze opereren. Het zijn dan ook religies voor levenden; religies waarin de nadruk niet zo zeer ligt op wat er na de dood, maar op wat er vóór de dood gebeurt. Het is minder de vraag of men overleeft ná de dood danwel of er wel een kans van leven is vóór de dood. Rituelen zijn er op gericht het leven hier op aarde wat leefbaarder, draaglijker en wat zekerder te maken. Ze spelen in op tal van onzekerheden en problemen die ervaren worden in het leven van alledag, zoals ziekte, onvruchtbaarheid, onzekerheid over regen en de jacht; zij vormen een uitweg voor spanningen binnen de groepen en geven vorm aan de blijdschap wanneer de komst van een nieuwe generatie de overlevingskansen van de groep weer vergroot. Wat er na de dood precies gebeurt, wordt zelden met grote stelligheid aangeduid en is doorgaans heel vaag omschreven. Eigenlijk interesseert het de meesten niet; wat er aan omschrijving is, is ook niet zo vreselijk boeiend. Er is vaak een soort schaduwwereld die een flauwe afspiegeling is van het leven van nu, doorgaans zonder beloning voor goed gedrag (hoewel mensen die zich in dit leven voortdurend slecht gedragen, na hun dood verwijderd worden uit de groep, als dat al niet gebeurd is).

Hetzelfde geldt voor ideeën over de bovennatuur. (Het begrip "bovennatuur" wordt hier gemakshalve gebruikt; men gelieve er niet het onderscheid hoger-lager in te lezen.) Wat precies de goden of god mogen zijn, wordt voor een aanzienlijk deel aan de individuele speculatie overgelaten. Allerlei tegenstrijdige noties geven geen enkel probleem omdat ze nooit uitgeschreven, uitgepraat of gesystematiseerd worden. Zo is het niet ongewoon dat in het ene verhaal over God er één enkele God is en in een ander verhaal er net zo veel goden als er mensen zijn binnen dezelfde religie. Dit soort "structurele vaagheid" vormt een essentieel onderdeel van de voorstellingswereld van de schriftloze religies. Ze zijn niet getheologiseerd, niet gesystematiseerd en ze zijn niet in een intern consistente beschrijving gevat. Men is er ook niet zo vreselijk in geïnteresseerd en beseft vaak de beperktheid van dergelijke ideeën en systemen. Of zoals mijn informant in de

Mandarabergen in Noord-Kameroen mij eens toevoegde na dóórvragen van mijn kant: "Ach, waar was de wind vroeger?". In dergelijke tradities accepteert men zijn eigen beperktheid in kennis en zijn eigen existentiële onvermogen om sluitende en bindende uitspraken te doen over een bovennatuur die men eigenlijk niet kan kennen. Deze houding is enerzijds heel sympathiek voor de doorgaans niet dogmatische antropologen, maar maakt anderzijds deze religies door hun tolerantie en vaagheid ook heel kwetsbaar voor verandering: zij hebben nauwelijks verweer tegen missionering of islamisering.

Binnen dit kader van geschreven en ongeschreven religies gaan we kijken naar soorten ritueel. We onderscheiden de soorten ritueel vooral aan hun doel: Waarom en waartoe worden de rituelen gehouden? Wat beogen de participanten van het ritueel, de informanten van de antropoloog, met dit ritueel? Vier hoofdtypen willen we hier onderscheiden:

- Het cyclisch ritueel.
- Het crisis- of overgangsritueel.
- Het individueel ritueel.
- De magie.

Cyclisch ritueel

Het cyclisch ritueel is gekoppeld aan de kalender. Het kan per jaar worden uitgevoerd, maar ook per maand of per week; er zijn ook gevallen bekend van veel langere perioden dan een jaar. In ieder geval is het een ritueel dat gekoppeld is aan regelmatig terugkerende activiteiten. Het duidelijkst zien we dit in landbouwgemeenschappen waar rituelen gekoppeld zijn aan het ritme van de seizoenen, omdat ze de landbouw in al zijn stadia begeleiden: het klaarmaken van de grond, zaaien, wieden, oogsten, opslaan van de oogst, en dergelijke. In onze eigen maatschappij hebben wij dat vroeger ook gekend; tegenwoordig is daar eigenlijk alleen nog een wat onduidelijke 'Biddag voor het Gewas' van over. In bijvoorbeeld een Westafrikaanse landbouwgemeenschap als de Dogon van Mali, wordt jaarlijks een groot feest gehouden, de buro, waarin het jaar wordt afgesloten en wordt gestart met het zaaien van de velden vlak vóór de nieuwe regenperiode. Een dergelijk jaarfeest is een normaal verschijnsel in landbouwende gemeenschappen, al hoeft het niet voor het begin van

de zaaitijd te vallen; vaak gebeurt het aan het einde van de oogsttijd. Bij de Kapsiki van Noord-Kameroen wordt omstreeks oktober/november een groot feest gevierd wanneer de eerste oogst van de rode gierst van het veld komt. Dergelijke feesten zijn echter niet alleen zaai-, oogst- of landbouwfeesten: ze zijn altijd meer dan dat. In beide gevallen, zowel Dogon als Kapsiki, wordt naast de productie van de landbouw ook de productie in mensen gevierd. Men dankt elkaar en de bovennatuur, de goden, voor de nieuwe mensen die erbij gekomen zijn: de nieuwe bruiden, de kinderen die zijn blijven leven en de jongelui die volwassen zijn geworden. Men bevestigt alle onderlinge sociale relaties en versterkt deze weer door het feest. Daarnaast dankt men de goden voor het jaar, voor het feit dat men hetzij de droge periode overleefd heeft, hetzij een nieuwe oogst heeft om van te eten. Als voorbeeld het buro-feest van de Dogon.

Aan het einde van de droge tijd, eind mei-begin juni, geven de oude mannen van het dorp het tijdstip van het Buro-festival aan. Ze letten daarbij op de stand van de zon en op de komst van een vogeltje, dat gaat nestelen in het zand van de vlakte en dat in hun ogen daarmee de komst van de regen aankondigt. Als voorbereiding van het feest worden door de families grote hoeveelheden bier gebrouwen, vooral bij de families waar dit jaar een vrouw is ingehuwd bij haar echtgenoot. Op de eerste dag van het feest wordt op ieder altaar van het dorp een offer gepleegd; meestal een simpele aangelegenheid, waarbij wat gierstepap wordt geplengd op kegelvormige lemen altaartjes die voor de Dogon Ama - altaar of god - heten. Iedereen die zo'n altaar heeft - in principe elk gezin, iedere familie, clan en wijk, dorpsheft en dorp en leeftijdsgroep - offert daarop om te vragen om een goed landbouwseizoen, te danken voor een overleefbaar jaar en te vragen om voorspoed, vrijwaring van ziekte en veel mensen.

De volgende ochtend, wanneer men de sporen van de offers van de voorgaande avond overal nog ziet, gaat men 'begroeten'. Allereerst gaan de vrouwen op bezoek bij de mannen, om hen te danken dat zij het dorp goed hebben gehouden tijdens het afgelopen jaar. De mannen hebben goed geofferd en gebeden; de relaties met Ama zijn op een dusdanig niveau gehouden dat het dorp het heeft overleefd. Elke echtgenote dankt haar eigen man, de vrouwen danken de mannen uit de buurt, de vrouwen uit het dorp danken de mannen uit het dorp. Men gaat op bezoek bij familie, kennissen, vrienden in de eigen en de andere dorpsheft. Bij ieder huis wordt gedronken en zo mogelijk ook gegeten. Ieder is uiteraard op zijn best gekleed. De ochtend daarna is het omgekeerde aan de hand; de mannen danken de vrouwen voor het feit dat zij het dorp hebben laten voortbestaan met kinderen, met hun werk op het land en in de keuken. Hetzelfde patroon weer: een dag van groeten (waar de Dogon mees-ter in zijn), drinken en kletsen.

De dag erop wordt het geheel iets collectiever. Daarin danken namelijk de jonggehuwde mannen hun schoonvaders voor de bruiden die dat jaar bij hen zijn komen wonen. Het Dogon-huwelijk kent een lange aanloop; het echtpaar trouwt heel jong maar de partners blijven nogal lang bij de ouders wonen. Wanneer uiteindelijk de vrouw bij haar man intrekt, is het huwelijk afgerond en zijn man en vrouw sociaal geheel volwassen. Ze hebben dan hun eigen huis. In het buro-feest nu, gaat de leeftijdsgroep van die mannen waar de vrouwen bij zijn komen inwonen, naar hun onderscheiden schoonouders toe om hen te bedanken voor de gift van hun dochter. Alle bruidegommen van de ene dorpsheft trekken, begeleid door trommen en fluiten, zo mooi mogelijk gekleed naar de huizen van de diverse schoonouders; hen eren zij in zang en dans voor de grote gift die zij ontvangen hebben. Daarbij worden geschenken gewisseld en er wordt uiteraard gedronken. Iedere bruidegom probeert zich zo rijk mogelijk te tonen om zijn schoonouders te overtuigen dat hun dochter in goede handen is. De dag daarop is het de beurt aan de andere dorpsheft en eventuele bruidegommen van andere dorpen. De laatste dag wordt het geheel afgesloten met een groot collectief feest. Daarin trekt men zingend en dansend rond het centrale dorpsplein. De dorpspriester verdeelt het rituele zaaigoed onder de mannen van het dorp. Het geheel wordt afgesloten met een speelse show waarin de beide dorpsheften elkaar de loef proberen af te steken: Wie heeft de mooiste dingen, wie ziet er het mooiste uit? De volgende ochtend wordt het rituele zaaigoed gemengd met het gewone en begint het nieuwe landbouwseizoen. Als alles goed gaat, behoort het te regenen tijdens de avond van de grote show.

Een dergelijk jaarfeest vormt allerm minst een uitzondering en is een duidelijk voorbeeld van een cyclisch ritueel. Zo'n feest staat uiteraard nooit alleen omdat een jaarcyclus niet alleen oogsten of zaaien omvat; iedere landbouwgemeenschap kent een aantal rituelen die de landbouw begeleiden, waarvan er doorgaans één het grootste is. In veel religies komen we echter ook andere periodes tegen: maanden of manen (de nieuwe maan kan aanleiding zijn voor een ritueel), weken (onze eigen kalender uiteraard is per week geritualiseerd) maar in sommige gevallen ook veel langere periodes. Zo zijn er rituelen bekend die eens in de twintig, dertig of zelfs eens in de zestig jaar gehouden worden. Deze echter hebben een wat ingewikkelder karakter en nemen een tussenpositie in met het volgende type, namelijk het crisisritueel. Over het algemeen hebben de cyclische rituelen een sterk groeps-karakter; zij accentueren de afhankelijkheid van de groep van de bovennatuur en de natuur. Wel is er grote variatie in nadruk: Sommige gebeuren zonder dat men er wat van merkt, andere zijn het hoogtepunt van het jaarlijks dorpsleven.

Crisis- of overgangsritueel

De tweede vorm van ritueel, het crisis- of overgangsritueel, begeleidt de veranderingen in het leven van het individu. Van de wieg tot het graf maakt de mens vele veranderingen door; elk van die veranderingen kan geritualiseerd worden. Zo kan de geboorte, het doorkomen van de eerste tand, het eerste haarsnijden of het eerste pasje aanleiding geven tot rituelen. De belangrijkste overgangen echter in het mensenleven, althans degene die binnen het ritueel het belangrijkste gevonden worden, zijn het volwassen worden en de dood. De rituelen van het volwassen worden, vinden we in de initiatie (inwijding) en het huwelijk. De initiatie is de overgang van de kindertijd naar de volwassenheid. Dit geeft aanleiding tot de spectaculairste rituelen die de mens heeft bedacht. De jongens of meisjes ondergaan een nieuwe - rituele - geboorte, waarbij ze alle essentiële aspecten van het mens-zijn (in die cultuur) opnieuw moeten leren: zo wordt bijvoorbeeld een aparte taal onderwezen, en worden de mythen en tradities van de groep aan hen overgedragen. Vaak duren dergelijke rituelen heel lang; initiaties van enkele maanden zijn allermindst uitzondering. En zeker even vaak bevatten ze genitale operaties, besnijdenis, subincisie of welke andere pijnlijke ingreep dan ook. Bij meisjes is de initiatie meer gekoppeld aan het huwelijk dan bij jongens en in vele gevallen vormt de voorbereiding van het eerste huwelijk voor de meisjes de initiatie. Ook bij hen, maar minder vaak, kunnen genitale operaties zoals clitoridectomie onderdeel van het ritueel vormen. De hardheid van de rituelen heeft velen al vroeg getroffen; zo merkte Van Gennep ooit op dat bij de initiatierituelen het menselijk lichaam wordt beschouwd als een stuk hout waarin naar willekeur gesneden en geboord kan worden. Bloed is dan ook een wezenlijk onderdeel van de rituele symboliek en het verdragen van de pijn kan deel uit maken van de inwijding.

Antropologen hebben de hardheid van initiatierituelen wel gekoppeld aan de mate waarin de jongen of het meisje gesepareerd moet worden van de vroegere leefomgeving: de jongen moet gescheiden worden van zijn moeder, het meisje van haar ouderlijk huis. Hoe sterker de band vroeger geweest is, hoe belangrijker de mannengroep onderling is en hoe stabiel het huwelijk is, des te zwaarder en des te harder zal de

initiatie zijn. In onze eigen samenleving komen we een dergelijke initiatieritueel tegen bij zeer gesloten groepen, waarin de handhaving van de groepsgrens - dat wil zeggen de afscherming van de groep tegen de buitenwereld - belangrijk is en waarbij tevens een stuk eigen cultuur, taalgebruik en dergelijke overgedragen moeten worden. Zo vinden we initiatie bij studentenverenigingen, bij vrijmetselaars en bij andere gesloten groepen met een semi-sacraal geheim karakter. Over het algemeen zijn er meer beschrijvingen van jongensinitiaties dan die van meisjes gepubliceerd. Die van jongens zijn doorgaans toegankelijker, mede doordat de meeste antropologen mannen zijn.

De algemene symboliek van het opnieuw geboren worden, is in heel veel gevallen duidelijk herkenbaar. Initiatie is een rituele hergeboorte van het individu als volwaardig volwassen lid van de gemeenschap. Nu worden dergelijk initiaties uiteraard niet per persoon gehouden. Dat zou onmogelijk zijn en zou ook weinig effect hebben. Ze worden eens per jaar of eens per enkele jaren gehouden en kunnen als zodanig deel uitmaken van het kalenderritueel. Bij de Kapsiki van Noord-Kameroen vindt de initiatie van de jongens eens per jaar in april plaats, tijdens een ritueel dat tevens een voorbereiding vormt op het nieuwe landbouwseizoen. Daarmee valt het strikte onderscheid tussen crisis- en cyclisch-ritueel wat weg. In veel gevallen echter wordt de initiatie minder frequent uitgevoerd, vooral in die maatschappijen waar leeftijdsgroepen voorkomen, waar dus groepen georganiseerd zijn op basis van leeftijd. Eens in de zes of zeven jaar wordt een groot ritueel gehouden, waarin alle jongens die in die periode de leeftijd des ondersheids hebben bereikt, geïnitieerd worden. Zij zullen dan verder samen door het leven gaan, als één leeftijdsgroep met duidelijk afgebakende, onderlinge banden en eveneens vaste verplichtingen versus oudere en jongere leeftijdsgroepen. Voor de meisjes is dat doorgaans minder het geval. Leeftijdsgroepen hebben namelijk vaak een militair karakter of vormen een mechanisme in de arbeidsdeling en arbeidsorganisatie; het werk van de meisjes en vrouwen is nu eenmaal wat individueler dan dat van de mannen en oorlog voeren zij niet.

Uiteraard zijn er na de initiatie in het volwassen leven ook nog overgangen van betekenis: het krijgen van het eerste kind voor een vrouw of het bereiken van een bepaalde leeftijd voor de man. Ver-

reweg het belangrijkste is echter de dood. Iedere maatschappij wordt geconfronteerd met het feit dat mensen dood gaan. Er dient dus een rituele begeleiding te zijn van sociale volwassenheid naar sociale non-entiteit. In veel gevallen gebeurt dit in twee fasen. De eerste fase is die van de begrafenis, waarin de lijkbezorging plaatsvindt en waarin men afscheid neemt van de overledene als een sociaal persoon. Het is de tijd van intense rouw en het ritueel weerspiegelt dit. Soms vindt de feitelijke lijkbezorging plaats buiten het eigenlijke ritueel om, maar in veel gevallen is het uiteindelijke begraven of het bijzetten van het lijk een wezenlijk onderdeel van het ritueel. De Kapsiki van Noord-Kameroen, bijvoorbeeld, dansen gedurende twee à drie dagen met het lijk, ten overstaan van alle familieleden, aanverwanten, kennissen en vrienden. Het lijk is opgebaard, getooid met de symbolen van wat hij of zij tijdens zijn leven was.

Na de ter aarde bestelling - na de eerste begrafenis dus - volgt een periode van formele rouw. De familie moet zich aanpassen aan het verlies; tijdens deze periode wordt de overledene nog min of meer aanwezig geacht. Hij spookt nog wat rond, is vaak lastig voor de nabestaanden en is nog niet gewend aan zijn eigen dood. Na de rouwperiode, die soms enkele maanden dan weer enkele jaren kan duren, volgt een tweede ritueel. In deze tweede begrafenis verandert de overledene in een voorouder. Soms wordt voor een dergelijk ritueel de schedel opgegraven en in het huis opgebaard, dan weer wordt de overledene geheel herbegraven. Waar men de schedel bewaart, wordt die nog wel eens bepleisterd met klei en versierd met allerlei kralen en schelpen om het een levendig en interessant uiterlijk te geven, een type grafvondst die ook uit de pré-historie bekend is.

Als voorbeeld van een tweede begrafenis geven we hier het maskerfeest van de Dogon. Na het uitgebreide en ingewikkelde ceremonieel van de teraardebestelling volgt bij de Dogon een rouwperiode die tussen de drie en twaalf jaar kan duren. Aan het eind ervan wordt in het dama-ritueel de overgang tot voorouder gevierd en bewerkstelligd van allen die in die periode zijn gestorven en begraven. Het dama-ritueel is het grootste maskerfeest van de Dogon. De essentie van dit complexe ritueel is dat alle jonge mannen beneden de ca. 40 jaar met behulp van maskers een soort theater opvoeren voor de overledene. In die maskers laten zij zien hoe de wereld er uit ziet. Elk belangrijk element in hun omgeving wordt vertegenwoordigd door een masker: er zijn maskers van bomen, geesten uit de bush, mensen, Fulani, Mossi (buurstammen), jonge meisjes, van allerlei soorten dieren die in de bush huizen. Elk masker heeft zijn eigen typische dans, zijn eigen kreten, zijn eigen gezang.

Het geheel van de maskerdansen en -feesten beslaat ongeveer één maand. In die maskerdansen wordt de dode de wereld voorgeschoteld, maar dan de rituele visie erop. Het is een theater van de wereld om de overledene afscheid te laten nemen van diezelfde wereld enerzijds en om anderzijds te benadrukken dat deze in het theater voorgestelde wereld afhankelijk is van de bovennatuur.

Kortom, de overledene wordt van lastpak en revenant tot verantwoordelijke voorouder, iemand dit belangrijk is en redelijk gevreesd wordt, maar ook iemand die het heil en lot van de nabestaanden moeten bepleiten bij god en de bovennatuur. Een dergelijk feest vormt een van de meest spectaculaire rituelen die schriftloze tradities ooit hebben opgeleverd, en is tegenwoordig een toeristische trekpleister van de eerste orde. Dat laatste is uiteraard niet inherent in het ritueel als zodanig, maar het theaterelement is dat wel. Zowel de eerste begrafenis, als het dama-festival is zonder het theatrale element niet te begrijpen. Het is een opvoering of een uitvoering, waarbij zowel de spelers als het publiek essentiële ingrediënten van het ritueel vormen. Het publiek, althans de levenden, wordt vooral gevormd door de vrouwen. Zij worden verondersteld niet te weten dat in de maskers mannen huizen en worden geacht bang te zijn voor die maskers. Nu zijn zij daar doorgaans ook wel bang voor, maar uiteraard weten ze niet alleen heel goed dat er mannen inzitten, ze weten precies wie er inzitten. Echter, zij spelen het spel mee; zij zijn een consciëntieus publiek dat door zijn officiële onwetendheid bijdraagt tot het slagen van het theater en daarmee de effectiviteit van het ritueel verhoogt. Het uiteindelijke effect van het ritueel is dat de doden nu opgenomen worden in de rituele teksten van de offers en dat hun namen opnieuw gebruikt kunnen worden voor de volgende kinderen die geboren worden. Daardoor blijven zij officieel bestaan, als gestorven voorouders en als levenden. Iedere gestorvene krijgt zijn eigen rem-placant hier op aarde.

De tweedeling in de begrafenis geeft de maatschappij gelegenheid om de overlijdingsrituelen in de kalender in te passen. Uiteraard valt het overlijden niet in een kalender in te plannen, en is een eerste begrafenis geen onderdeel van de rituele kalender. De tweede begrafenis

echter kan dat wel zijn en is dat doorgaans ook. In het geval van de Kapsiki is dat een heel simpel ritueel dat elk jaar in januari wordt uitgevoerd. In het besproken geval van de Dogon is het een veel ingewikkelder ritueel dat echter, ondanks de langere periode van drie tot zeven jaar, een vaste maand op de kalender beslaat.

Individuele riten

Het derde type ritueel, dat van de individuele riten, heeft nog sterker het kenmerk van de probleemoplossing dan de voorgaande twee. Naast de bovengenoemde communale zaken zijn er voor het individu aanleidingen genoeg zich extra in te spannen om in een goed blaadje te staan bij de bovennatuur. Immers, iedereen heeft zo zijn eigen problemen die afkomstig kunnen zijn van fouten en overtredingen of van 'toevallige acties van de bovennatuur'. In elk geval is het zo dat men bij de meeste vormen van tegenspoed nagaat wat de oorzaak daarvan is: ziekte, overlijden, kindersterfte, misoogst of een zakelijke transactie die mislukt: alles kan aanleiding zijn om de bovennatuur te vragen naar de oorzaak, naar het waarom. Die 'waarom?'-vraag is heel fundamenteel en existentieel en is niet eenvoudig te beantwoorden. De meeste culturen hebben daar een ingenieus mechanisme op bedacht.

Immers, men benadert de bovennatuur niet makkelijk en krijgt er niet snel antwoord van. Welnu, de meeste samenlevingen kennen technieken van divinatie, 'raadplegen van voortekenen', waardoor men antwoorden kan krijgen op dergelijke existentiële vragen: waarom is mijn kind overleden, waarom ben ik ziek, waarom is mijn vrouw onvruchtbaar, waarom heeft die akker niet goed opgebracht? Divinatietechnieken zijn er in grote getale en iedere cultuur kent er wel een aantal, die als valide worden beschouwd. Divinatie is een techniek om te weten waarom de dingen gebeuren zoals ze in het verleden gebeurd zijn en tevens een techniek om aan te geven wat er aan gedaan kan worden. Belangrijk daarbij is dat het ook preventief kan werken. Men kan in de divinatie vragen naar de nabije toekomst: Wat gaat er gebeuren, welke risico's loopt men en hoe kan men die enigszins vermijden, of minimaliseren?

Elke divinatietechniek maakt gebruik van een toevalligheidsfactor die door divinator wordt geïnterpreteerd als het antwoord van de godheid of de bovennatuur. Dat kunnen heel eenvoudige technieken zijn. Vaak maakt men gebruik van een hoop witte steentjes, waarvan een gedeelte wordt afgenomen; dan kijkt men of de rest even of oneven is. Even betekent dan 'ja' en oneven 'nee'. In een ander geval wordt een stuk bamboe in het vuur gegooid en kijkt men welke kant van de knoop het eerste open springt. Van twee stokjes in een termietenhoop wordt gekeken of rechts dan wel links het meest wordt aangegeten. In veel gevallen echter is de techniek ingewikkelder.

Bij de Kapsiki van Noord-Kameroen wordt een grote aardewerk pot klaargemaakt met zand en water erin, waar langs de rand groepen stokjes worden gestoken, die de cliënt zijn hele sociale omgeving (zijn gezin, het dorp, het graf, zijn werk) vertegenwoordigt. Een aantal kalabasscherven wordt in het midden gelegd, waarna er een zoetwaterkrab in wordt gezet. Deze rommelt tussen de kalabasstukjes en uit de herschikking die hij teweegbrengt, leest de divinator - in dit geval meestal een smid - de toekomst af.

De Dogon van Mali hebben nog minder zeggenschap over hun toevalsfactor. In hun geval is het ook een dier, namelijk een vosje. De divinator gaat met de vraag van zijn cliënt de bush in. Op een vaste plaats in het veld zet hij in symbolen in het zand het probleem van zijn cliënt uiteen, als vraag voor de vos. Hij strooit er wat pinda's omheen en komt de volgende ochtend terug om te kijken waar de vos gelopen heeft. Uit de sporen van het diertje volgt het antwoord op de gestelde vraag.

Het antwoord op de vraag geeft meestal aan wat er gedaan moet worden: hoe een fout te herstellen; hoe een risico dat men in de toekomst ziet te vermijden. In principe kan er namelijk wat aan de situatie van de mensen gedaan worden. De vos (bij de Kapsiki de krab) geeft b.v. aan dat men een kipje moet slachten op een bepaalde plaats, op een bepaalde manier, wat bierdroesem moet offeren, de oude mannen wat cadeautjes geven om zegewensen te krijgen en dergelijke. In het algemeen dus geeft de divinatie aan welk ritueel er volbracht moet worden om de problemen op te lossen. Meestal is dat een offer, een zeer fundamentele vorm van ritueel.

Offers komen in alle typen rituelen voor, maar staan centraal in dit individuele ritueel. Een offer is een geschenk aan de bovennatuur, aan de goden, een geschenk van de mindere aan de meerdere. En als ieder geschenk betekent het dat er een tegengeschenk moet komen, omdat het de wetten van de reciprociteit, de wederkerigheid, in werking zet. Ieder geschenk lokt een tegengeschenk uit en ieder offer lokt een gunstige daad van de bovennatuur uit. Verder is het offer een communie, een gemeenschappelijke maaltijd. Een offer wordt doorgaans besloten met het gezamenlijk eten van het offerdier, waarbij de bovennatuur het belangrijkste element krijgt - vaak is dat het bloed - en de mensen de rest opeten.

Tenslotte is het offer een plaatsvervangende dood. Het prototype van een offer is het doden van een dier: een kip, een geit, een schaap, een rund, een paard of wat dan ook. Dit beest wordt geslacht om de problemen van de eigenaar op te lossen: de moeilijkheden die de eigenaar gaat krijgen of de fouten die hij gemaakt heeft, worden uitgewist door het bloed van het offer. In verschillende offerrituelen wordt dit heel expliciet gezegd, vooral waar het grote en waardevolle offerdieren betreft: de fouten en eventuele zonden van de offeraar worden overgebracht op die van het offerdier en door zijn dood weggewist. Er zijn allerlei symbolische manieren waarop de identificatie tussen offeraar en offerdier teweeg wordt gebracht. Eén ervan kan zijn dat de eigenaar met zijn voorhoofd wrijft tegen het voorhoofd van het rund om zijn eigenschappen en fouten over te brengen op die van het rund. Of, zoals bij de Kapsiki, een uitgebreide toespraak waarin de offeraar aan het rund uitlegt dat het gaat sterven, niet uit eigen fout, maar voor en ten gunste van de mensen. Welnu, deze drie elementen (geschenk, maaltijd en plaatsvervangende dood) maken het offer tot een multifunctioneel ritueel. Het lost allerlei problemen op die er geweest zijn en die gaan komen tussen mensen, omdat het de fouten van de betrokkenen uitwist. Maar het is tegelijkertijd een feest: een maaltijd van vlees - altijd schaars! - die door de hele betrokken gemeenschap, vaak het gezin of de familie, wordt genuttigd.

In het voorbeeld van de Dogon-divinatie kan aangegeven worden dat de cliënt een offer op het altaar moet brengen. Deze nodigt een aantal oude mannen uit van zijn clan of wat vrienden, die regelmatig dit

soort rituelen uitvoeren. Hij verschaft een kip en zorgt ervoor dat zijn vrouwen wat sesambrood, rijst en andere voedingsmiddelen gereed hebben. Het offer valt meestal in de loop van de middag; de officianten maken het altaar klaar (een lemen kegel) en verrichten het offer. Dat laatste bestaat voornamelijk uit een lange tekst waarin alle goden en voorouders stuk voor stuk in een vaste volgorde worden aangeroept en waarin al hun eigenschappen worden vermeld met de voortdurende dankzegging voor alles wat de mens allemaal aan hen te danken heeft. Tijdens die zogenaamde toro wordt wat gierstepap geplengd over het altaar, en worden de verschillende voedslelementen, die samen het hele menu van de Dogon vormen, op het altaar gelegd. Tenslotte wordt de kip geslacht: men snijdt de nek van de kip door en laat de druppels bloed over het altaar lopen. Dat is het hoogtepunt en meteen het einde van het eigenlijke offer, als gift en als doding. Daarna wordt de kip geplukt en gebraden door de officianten. Als afsluiting wordt wat kippenlever met zout op het altaar geplaatst; de betrokkenen - degenen voor wie het offer wordt gedaan, de officianten plus de aanwezige familieleden - eten gezamenlijk de kip en de rest van het eten op. Tot slot worden zegewensen geuit door de oude mannen om aan te geven dat nu alle problemen opgelost zijn en dat men nu weer vol harmonie de toekomst tegemoet kan zien.

Een dergelijk offer kan, zoals gezegd, met allerlei dieren en met allerlei spreuken en teksten verricht worden. De drie elementen van geschenk, maaltijd en plaatsvervangende blijven telkens aanwezig. Er zijn in feite weinig individuele rituelen die geen offer vergen. Het kan zijn dat het alleen om wat bierdrossem gaat om op de weg te spreken of op een kruispunt te begraven, maar het kan ook zijn dat men een rund moet offeren. Als het om een groot offerdier gaat (een geit, schaap, rund of paard) dan is de procedure wat uitgebreider, alleen al omdat een groter beest gegeten moet worden. Bij grote offerdieren wordt een ruim feestmaal aangericht waarbij vaak ook bier wordt gebrouwen. Het ritueel wordt dan gesloten door alle familieleden en burens uit te nodigen om het rituele bier gezamenlijk te drinken, waarbij allerlei toespraken en zegewensen uitgesproken worden om het effect ervan te verhogen. Voor het individu betekent dit een grotere harmonie met zijn of haar bovennatuur, voor de groep een versterking van de onderlinge solidariteit.

Magie

Het vierde type ritueel, de magie, is eigenlijk een onderdeel van het vorige, het individuele, ritueel. Hoewel in veel oudere antropologische literatuur de magie niet als religie wordt gezien, is dat tegenwoordig niet meer het geval. Onder magie verstaan we dat deel van het individuele ritueel dat het sterkst doelgericht en individueel is. Magie of magisch ritueel heeft geen communiaal aspect meer. Het is het oplossen van een puur individueel probleem door een technisch aandoend middel. Ziekte moet genezen worden; mits men nu maar bepaalde handelingen verricht, een vast omschreven spreuk uitspreekt en de juiste middelen gebruikt, dan geneest men. In de magie staat niet zoals in het merendeel van het individueel ritueel, de relatie met de bovennatuur centraal, maar het individu. De bovennatuur is schijnbaar afwezig in zowel het probleem als de oplossing ervan, reden waarom men vroeger wel dacht dat magie niet tot de religie behoorde. Bij ziekte bijvoorbeeld, een van de meest gebruikelijke problemen voor magisch ritueel, moet de patiënt bepaalde wortels of extracten toepassen op bepaalde tijdstippen met duidelijk voorgeschreven teksten. De kennis daarvan is doorgaans geen gemeengoed. Sommige voorschriften kunnen heel simpel zijn. Een Kapsiki die last van hoofdpijn heeft, neemt een oude potscherf van de grond, draait die drie keer rond zijn hoofd zeggende: "Ga weg, ga weg". Hij gooit die potscherf dan weg en zegt: "Zo dat is afgelopen".

Veel middelen vergen echter meer kennis, zowel van de 'geneesmiddelen' als van de teksten; in dat geval moet men zijn toevlucht zoeken tot een specialist, een medicijnman. Wie bijvoorbeeld een verwant van de bezetenheid wil genezen, zal daartoe een beroep doen op iemand met een gevestigde reputatie, die naar behoren betaald zal moeten worden. Dit is het meest lucratieve specialisme in tribale gemeenschappen. De geheimen van het vak worden dan ook zorgvuldig bewaard. Een andere reden voor geheimhouding is het feit dat dit soort individuele magie, niet communiaal gericht als ze is, anti-sociaal kan zijn. Het heil dat men zoekt in een ander geval van ziekte, is uiteraard sociaal acceptabel, maar in vele gevallen kan het belang voor de één haaks staan op het belang voor de ander; in dat geval kan magie heel goed anti-sociaal zijn. Het anti-sociale loopt van 'hoe

win ik een rechtszaak?' tot het doden van iemand. Nu kán dat laatste gebeuren met sociale instemming, maar dat is lang niet altijd het geval. Een magisch medicijn dat zo gevaarlijk is dat het anderen kan doden, wordt meestal streng veroordeeld door de gemeenschap (hetgeen niet wegneemt dat velen geacht worden er over te beschikken). Dit aspect, de zogenaamde zwarte magie, heeft echter door haar spectaculaire karakter de aandacht wat afgebogen van het feit dat de meeste magie niet schadelijk is, daar zij behoort tot de normale medische verzorging van de groep. Een deel daarvan - en in vele gevallen een aanzienlijk deel - behoort tot wat wij in onze cultuur de normale farmacopee zouden noemen: de kruiden en huismiddelen voor standaardziektes. Een voorbeeld uit Noord-Kameroen.

Medicijn tegen geelzucht. Men neme een ndeweva (Ziziphus)bast en mengt dit met acaciabladeren en citroenbladeren. Dit alles laat men twee uur koken tot men met het aftreksel twee kleine kalebassen kan vullen. De ene kalebas drinkt men 's ochtends, de andere 's middags. Deze behandeling wordt vier dagen voortgezet en dan moet de patiënt genezen zijn.

Andere middelen daarentegen zijn veel ingewikkelder met voor buitenstaanders een duidelijk ritueel element; hiervan een Kapsiki voorbeeld.

Medicijn tegen bezetenheid. Men plukt pehagutuli (een bepaalde struik) om zes uur 's ochtends, een schors van een andere struik om twaalf uur 's middags en tenslotte zwarte aardnoten om zes uur 's avonds. 's Nachts mengt men dit, en wrijft het in de handen tot die stinken. De bezetene ziet de medicijnman al van verre aankomen en probeert weg te komen. De anderen moeten hem vastbinden. De medicijnman wrijft dan met de stinkende handen over de mond en neus van de patiënt, waarna deze inslaapt. Daarna neemt men een bepaald soort ui, kerft het gezicht van de patiënt en wrijft de ui erin. Twee kerven op het voorhoofd, twee op elke schouder, op de rug van de hand en voet en de volgende dag is de bezetene genezen.

Een dergelijk onderscheid tussen de behandeling die wel en niet 'medicinaal' is, is uiteraard een Westerse visie; voor de Kapsiki in kwestie is het exact hetzelfde rhwè, medicijn. De term magie omvat dus zowel handelingen die voor ons ritueel zijn als handelingen die voor ons medicinaal zijn.

Magie is dus ritueel om een heel specifiek effect te bewerkstelligen. Het lijkt alsof in die bewerkstelling de bovennatuur helemaal afwezig

is, alsof er een zeker automatisme in werking gezet wordt door middel van het ritueel waardoor zonder tussenkomst van de bovennatuur het beoogde effect wordt bereikt. Wanneer men nader op de situatie ingaat, is dat niet helemaal het geval. Echter, zowel de symboliek van de magie als de effectiviteit ervan kunnen pas begrepen worden wanneer men de rituelen binnen het geheel van rituelen van die specifieke religie plaatst.

Echter, magie verschilt van alle rituelen doordat haar effectiviteit gezien en gemerkt behoort te kunnen worden. Het ritueel heeft een specifiek doel, dat al dan niet bereikt wordt. Dus het magisch ritueel is, in tegenstelling tot het andere ritueel, toetsbaar. Oude theoretici hebben wel eens gedacht dat de religie ontstaan zou zijn uit het feit dat de magie niet lukte en de beoogde effecten niet bereikt werden. Dat blijkt in de praktijk niet zo te zijn. Magisch ritueel lukt altijd, het effect wordt altijd bereikt. Wanneer dit niet gebeurt, is er wat anders aan de hand: er is tegenmagie of beschermende magie gepleegd door de betrokkene of men heeft het ritueel niet helemaal goed gedaan; misschien is de spreuk niet goed uitgevoerd, het tijdstip niet juist gekozen of waren de ingrediënten niet helemaal correct. Het middel kan uitgewerkt zijn en zijn kracht verloren hebben. Elk van deze verklaringen is afdoende om het geloof in de magie en effectiviteit van de behandeling te behouden. Een voorbeeld uit het Kapsiki gebied.

Een van onze informanten had een oorlogsmedicijn geërfd van zijn vader. Het bestond uit een aantal medicijnkokers, koeien- en antilopenhorens, gevuld met tal van kruiden en bijzondere voorwerpen. Zijn vader had die op een vijand veroverd. Hij had ooit gezien dat die man dat droeg en besloep hem net zo lang totdat hij zag dat zijn vijand een duik in de rivier nam en daarvoor zijn medicijn aflegde. Toen stal hij het. Dat medicijn was volgens onze informant uitgewerkt, het was te oud. Zeker wist hij het niet, dus moest een test het bewijzen. Hij nam een meloen, hing het hele geval er omheen en ramde vervolgens een scherp mes tot aan het heft in de meloen. Het sap spatte in het rond. "Zie je wel", zei hij opgewekt, "het werkt niet meer". En vervolgde toen: "Was het middel nog niet uitgewerkt geweest, had het zijn kracht nog gehad, dan was het mes er geen centimeter ingegaan, maar was het lemmet zo afgebroken".

Zo zijn dus magische rituelen fool-proof, bestand tegen iedere vorm van kritisch nadenken.

Aan de bovenstaande vier types hebben we kunnen zien dat het ritueel in te delen is in een aantal categorieën. Uiteraard vormen deze categorieën allermint een blijvende en restloze beschrijving van de totale variatie van individueel ritueel. Het is slechts een enkel handvat en elk van hen omvat vele andere. Dat neemt niet weg dat deze vier types behoren bij een aantal fundamentele aspecten van het mens-zijn. In het cyclisch ritueel wordt de gemeenschap tussen mensen en de natuur benadrukt. In het crisisritueel wordt de opname van het individu in de gemeenschap verzorgd, een opname die afhankelijk is van de mate van eenheid van die maatschappij en die een garantie kan bieden voor de integratie van die maatschappij. Het individueel ritueel kan problemen oplossen voor onszelf waarbij een deel van de problemen communaal en sociaal zijn en een deel individueel en anti-sociaal. Kortom, de spanning tussen individu en gemeenschap en de existentiële noodzaak voor ieder individu vorm te geven aan zijn eigen persoonlijke bestaan, zouden wel eens de wezenlijke grond kunnen zijn van het bestaan van het ritueel.

W.E.A. van Beek

De eredienst als viering van een geheimenis

De godsdienst toont op het ogenblik een lelijk gezicht. Men behoeft maar op de beeldbuis te zien wat zich afspeelt in Iran, Ierland, Rome, op de westoever van de Jordaan om dat te erkennen.

Daarom zou men bijna vergeten, dat de religie in de eerste plaats gekenmerkt wordt door het heilige verhaal, de mythe, en door de heilige handeling, de rite. Het Christendom vormt geen uitzondering op deze regel. Het heeft een heilig verhaal over het lijden en sterven van Jezus en wat daarop vooruitloopt, het Oude of eerste Testament. Dat is bestemd om in de kerk voorgelezen te worden: de bijbel op het nachtkastje van een hotelkamer is een vervloekte afgoderij. Het Christendom kent ook enige heilige handelingen, waarvan de doop en het avondmaal de belangrijkste zijn. In het Latijn heten zij sacramenta, heilige handelingen. Of sacramentum samenhangt in betekenis met de eed van trouw, ook sacramentum genoemd, die de Romeinse soldaat aflegde wanneer hij tot het leger toetrad, is omstrede. Zeker echter is het dat het woord sacramentum in het Latijn der christenen de vertaling is van het Griekse woord mysterion, geheimenis.

En dat leidt vanzelf tot de vraag of de christelijke sacramenten samenhangen of te vergelijken zijn met de Griekse en Oosterse mysteriën in het Romeinse rijk. Moeder en dochter, Demeter en Kore, werden gevierd in de mysteriën van Eleusis. Kore werd ontvoerd naar de onderwereld en keerde weer naar haar moeder terug. Het was een geheimenis van dood en leven. In de mysteriën van de volgelingen van Orpheus vertelde men hoe Dionysos door de Titanen werd verscheurd, waarop dezen door de bliksem werden getroffen.

Uit hun as werd de mens geschapen, die iets goddelijks en iets titanisch heeft. Dat was een mysterie van de lijdende god, die geofferd werd voor het heil van zijn gemeente. De Egyptische Osiris werd ook in stukken gescheurd, Zijn trouwe echtgenote Isis zocht de brokken bijeen en paarde met de dode Osiris. De mysteriën van Isis gaan over de dood en de herleving van de god.

De vrouwen van Phoenicie beklagden de schone god Adonis, die door een everzwijn werd gedood en de ondergang van de vegetatie in de hete zomer verbeeld. De Perzische Mitras doodt de aardstier, uit wiens lijf het leven der natuur ontspruit. Over het algemeen gaan de mysteriën van de Oudheid over de dood en herleving van een jonge

god of godin, die oerbeeld en voorbeeld is van de ingewijde. In de mysteriën van de Klein-Aziatische Attis riep men: "Vat moed, gij mysten (ingewijden), nu de god is verlost, wacht ook voor u de verlossing uit de nood".

Hebben deze opvattingen invloed gehad op de christelijke sacramenten, die al in het Nieuwe Testament uitvoerig worden besproken?

Als de Latijnse auteur Apuleius zijn inwijding in de mysteriën van Isis beschrijft in elfde boek van zijn 'gouden ezel' zegt hij dat hij "quodam modo renatus" is, "in zekere zin wedergeboren". En in een inscriptie van de Attismysteriën heet het, dat de ingewijde door een bloedbad "in aeternum renatus" is. Dat doet natuurlijk denken aan het gesprek van Jezus met Nikodemus, waarin Jezus zegt, dat iemand het koninkrijk van God niet kan zien (ingaan), tenzij hij opnieuw geboren wordt (Joh. 3, 5).

De dichter Ovidius zegt in zijn *Metamorphosen* (I,726), dat in de mysteriën van Adonis een beeld van de dood (mortis imago) van de god wordt opgevoerd. De apostel Paulus gebruikt soortgelijke woorden, waarin hij zegt dat de gelovige door de doop met Christus één is geworden door het beeld van zijn dood (Rom. 6,5). Er is dus, hoe dan ook, een zekere overeenkomst tussen heidense mysteriën en christelijke sacramenten. De geleerde benedictijner monnik Odo Casel (1886 - 1943) heeft zijn leven aan de bestudering van deze parallelle gewijd.

Zijn opvatting heeft hij samengevat in een fijnzinnig en hooggestemd boekje: *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1922), waaraan ik de titel van dit artikel heb ontleend. Na zoveel jaren vragen wij ons af hoe de geschiedenis, waarvan het heilige verhaal gewaagd, zich werkelijk heeft afgespeeld en of de heilige handeling van de eucharistie werkelijk de viering van een geheimenis is. Daarbij geef ik uiteraard een persoonlijke visie, maar wel op grond van een lang leven van studie. In alle mysteriën ging het over ta dromena, de handeling en ta legomena, het verhaal. Dat is ook het geval in het mysterie van het heilige nachtmaal.

Daarvoor eerst het verhaal ('mythus'), daarna de verschillende aspecten van de handeling ('ritus'), die aldus kunnen worden samengevat:

- De Romana viert het offer van de gemeente voor God;
- De Graeca viert het offer van God voor de gemeente;

- De Aramae vierde het nachtmaal als een voorsmaak van het godsrijk op aarde.

Dit is het verhaal.

In de lente van het jaar dertig verliet Jezus met enige van zijn volgelingen Galilea en trok naar het zuiden om Pesah, het feest van de bevrijding, in Jerusalem te vieren. Hij trok waarschijnlijk de Jordaan door bij de voorde bij Scythopolis, het tegenwoordige Beisan, ging zuidwaarts door het verstikkend hete dal van de rivier driehonderd meter onder de zeespiegel, kwam langs de mooie Hellenistische steden Pella, Gerasa en Philadelphia, het tegenwoordige Amman, en waadde weer door de rivier bij Jericho.

Hij liet Qumran links liggen en kwam in Bethanie, ten oosten van Jerusalem. Toen hij afdaalde van de Olijfberg, zittend op een ezel, omgaf hem een menigte aanhangers. Onverantwoordelijke kreten werden gehoord: "Hosanna", dat wil zeggen: "Heere redt ons (van de Romeinen), gezegend is hij die nu komt in de naam van den Heere (de nationale bevrijder of Messias)". Dit alleen al moet de autoriteiten zorg hebben gebaard, omdat Jerusalem, een kleine stad van ongeveer 55.000 inwoners, overvol was met circa 100.000 pelgrims en er wanordelijkheden konden worden verwacht, omdat men geloofde dat de nationale bevrijder met Pesah op de berg Sion in Jerusalem zou verschijnen.

Jezus moet diep ontroerd zijn geweest toen hij de stad zag. Hij weende toen hij zei dat Jerusalem niet wist wat er moest gebeuren om de vrede te bewaren (Lucas 19, 41-42). Hij voorzag de ramp, die, door het drijven van de fanatieke Zeloten, onverbeterlijke nationalistes, in 70 na Christus over Jerusalem gekomen is.

Diegenen die in de oude stad van Jerusalem geweest zijn, kunnen zich goed voor ogen stellen wat er gebeurd is. Toen hij een van de poorten binnenreed, ging hij niet naar de verblijfplaats van de Romeinse stadhouder aan de andere kant van het stadje, bij de tegenwoordige Jaffapoort. Hij bond de strijd niet aan met de Romeinen. Hij ging niet rechthoekig, maar sloeg linksaf, naar de nabij gelegen tempel. Die was kortgeleden gebouwd door een namaakjood, de Idumaeer koning Herodes, om het vrome volk zoet te houden, toen hij de grote stad Caesarea aan de Middellandse zee tot hoofdstad van zijn koninkrijk

maakte en daar een andere tempel bouwde die gewijd was aan zijn ware god, de Romeinse keizer Augustus. Iedere jood in de hele wereld, er waren er in die tijd naar schatting 10 miljoen, werd geacht ieder jaar een tempelbelasting te betalen voor het heiligdom in Jerusalem. Het bestuur van de tempel beschikte over aanzienlijke kapitalen om te beleggen. Het huis des Heeren was een bank geworden met onmetelijke financiële en economische macht. Bovendien had de priesterschap de alleenverkoop van de nodige offerdieren. Geldoffers moesten gebracht worden in de voorgeschreven munt. Dit was het Tyrische didrachme geldstuk, ook al droeg dat de beeltenis van de heidense god Melkart. Een hele troep van handelaars en geldwisse-laars verdiende in de tempel zijn brood aan de openbare godsdienst. Jezus deed een laatste poging om het huis van God te behoeden voor de verwoesting die hij voorzag. Hij wilde dat de tempel het heiligdom zou worden voor alle volken van de wereld, de Verenigde Naties van het koninkrijk Gods, dat Jerusalem als middelpunt zou hebben. Wat hij zag, was een rovershol. En dat zei hij ook: "Mijn tempel zal een heiligdom van meditatie en aanbidding zijn voor alle volken, maar jullie hebben van dit godshuis een rovershol gemaakt" (Marcus 11, 17).

Hij was niet de eerste die dit oordeel uitsprak. Lang voor hem, in 609, had de profeet Jeremia dezelfde uitdrukkingen gebruikt: "Is dit huis (deze tempel), dat naar mijn naam genoemd is, een rovershol in jullie ogen?" (7,11). Jezus begon de kopers en verkopers van het tempelplein af te jagen. Hij gooide de tafels met geld van de wisse-laars en de zitbanken van de duivenverkopers omver. Onderwijl hielden zijn volgelingen voor enige tijd een deel van de tempel bezet en lieten niet toe, dat nog iemand een voorwerp over het tempelplein droeg. Dit was het heilige protest van een religieuze hervormer tegen de snuisterijen der vroomheid. Hij wilde een commercieel geloof opheffen tot een echte ware religie. Zijn gedrag verontrustte de leiders van het godsdienstig bestel. Zij traden op hem toe en vroegen hem wie hem de bevoegdheid had verleend om te handelen zoals hij deed. Daarop moet Jezus geantwoord hebben terwijl hij op de tempel wees: "Ik zal dit huis verwoesten en niemand zal het weer kunnen opbouwen". Dit staat in het Evangelie van Thomas, logion 71. De latere volgelingen waren kennelijk in verlegenheid gebracht door deze merkwaardige uitspraak. De schrijver van het vierde evangelie, het Evan-

gelie van Johannes, leverde ditzelfde woord over in een enigzins gewijzigde vorm: "Als jullie deze tempel afbreekt, zal ik hem in drie dagen doen herrijzen" (2,19). En dan legt hij uit dat Jezus dat overdrachtelijk bedoelde en liet slaan op zijn lichaam, dat na drie dagen zou opstaan. Maar Jezus moet het letterlijk bedoeld hebben. Volgens de Handelingen van de Apostelen beschuldigen een paar valse getuigen voor het Sanhedrin in Jerusalem een christelijk leider, die Stephanus heet, ervan dat hij blasphemie tegen de tempel pleegt: "Want wij hebben hem horen zeggen dat deze Jezus de Nazoraer deze plaats (semitisme voor deze tempel) zal afbreken" (6,14). Een eenvoudige profeet uit Galilea denkt dat hij persoonlijk de hele tempel van Jerusalem zal verwoesten? Dat zou hoogmoedswaanzin zijn. Maar Jezus was gezond van geest. Marcus (14,53) en Mattheus (26,61) vermelden dat dit woord werd aangehaald tijdens het proces van Jezus. Zij voegen daaraan toe dat dit gedaan werd door valse leugenachtige getuigen. Het is mogelijk dat zij zijn woord verdraaid hebben, maar Jezus moet wel zoiets gezegd hebben.

Het evangelie van Johannes (2,19) legt hem de woorden in de mond: "Als jullie deze tempel afbreekt, dan zal ik hem in drie dagen doen herrijzen". Het vermeldt dat Jezus dit gezegd heeft tijdens zijn actie in de tempel. En dat klinkt zeer aannemelijk. Alles wordt duidelijk, wanneer wij bedenken, dat Jezus een profeet was en dat profeten het woord van God spreken. Niet zij spreken, maar God spreekt door hen.

Jeremia kreeg in 609 het bevel van zijn Heere om in de poort van de tempel in Jerusalem te gaan staan en het woord van den Heere te verkondigen: "Ik zal met dit huis dat mijn naam draagt hetzelfde doen als ik met Silo gedaan heb" (7,14). Dat betekent dat God de tempel van Jerusalem zal verwoesten. En dat is ook inderdaad gebeurd, in 597 door de hand van de Babyloniërs.

Daarop wilden de priesters en alle aanwezigen Jeremia doden. Maar deze profeet verdedigt zich en zegt, dat het in opdracht van zijn Heere was dat hij alle bedreigingen tegen deze tempel heeft uitgesproken (26,12). Zo voorspelt Jezus dat God de tempel zal verwoesten. En dat is ook inderdaad gebeurd, in 70 na Christus, door de hand van de Romeinen. Jezus bewijst door de keuze van zijn woorden dat hij geïnspireerd is door Jeremia. De woorden: dit huis, habbayith hazae, zijn een gangbare uitdrukking om de tempel aan te duiden en worden vaak door Jeremia gebruikt, ook in de aangehaalde hoofdstukken. De

toespeling was duidelijk, vooral voor tijdgenoten van Jezus. Maar volgens hen was het woord van Jezus blasphemie van de tempel. Daar stond de doodstraf op.

Voor of na dit voorval vertelde Jezus een gelijkenis, waarin hij heimelijk waarschuwde voor het doldrieste drijven der Zeloten, die later met hun opstand zoveel rampspoed over het joodse volk hebben gebracht. Hij beschreef met de gebruikelijke aanschouwelijkheid een revolutionaire situatie in Galilea: 'pachters weigeren om de pacht te betalen aan de grootgrondbezitter in de verre stad, een eeuwenoude droom gaat in vervulling, nu wordt de grond eindelijk bezit van hen die haar bebouwen, een edele en gerechtvaardigde opstand, die onherroepelijk tot moord en doodslag leidt'.

"Een goeie man bezat een wijngaard. Hij verhuurde die aan boeren opdat die hem zouden bewerken en hij de pacht ervan zou ontvangen van hen. Hij stuurde één van zijn knechten opdat de boeren dien de pacht van de wijngaard zouden betalen. Zij grepen zijn knecht, zij sloegen hem en het scheelde weinig of zij hadden hem vermoord. De knecht ging terug en vertelde het zijn eigenaar. De eigenaar zei: misschien hebben zij hem niet herkend. Hij stuurde een andere knecht. De pachters sloegen ook die andere. Toen stuurde de eigenaar zijn zoon. Hij dacht bij zichzelf: misschien zullen zij ontzag hebben voor mijn zoon. Omdat de pachters wisten dat dat de erfgenaam van de wijngaard was, grepen zij hem en vermoordden hem."

Aldus de oorsponkelijke vorm, bewaard door het Evangelie van Thomas (65). De gelijkenis maakte Jezus zeker niet geliefder bij de Zeloten en de leiders van het bestel.

Misschien op de dag dat hij de tempel bezette, misschien iets later, twee dagen voor Pesah, trok Jezus zich terug naar de bovenverdieping van het huis van een volgeling. Daar werd, samen met zijn vrienden de avondmaaltijd genuttigd in een gespannen en sombere stemming. Het was de gewone maaltijd van een broederschap, met brood en wijn, niet de viering van Pesah, met een geslacht lam, bittere kruiden en ongezuurd brood, die door de inwoners van Jerusalem pas twee dagen later op de vooravond van de 15e Nisan zou worden gehouden. Zoals altijd sprak hij een zegen uit bij het begin van de maaltijd. Zich er volledig van bewust dat zijn einde naderde, zei hij dat het brood dat hij brak zijn vlees was en de wijn die hij in de

bekers schonk, zijn bloed (vlees en bloed waren een gebruikelijke omschrijving voor het leven, dat hij bereid was te offeren om althans zijn vrienden te redden). Het maal eindigde met een dankgebed dat in het Grieks Eucharistia wordt genoemd. De hele groep, op één na, wandelde door de vallei naar een olijfgaarde, Gethsemane geheten, op de berg ten oosten van Jerusalem. De stad was vol toeristen: op het eind van zijn leven was er, als bij het begin, geen plaats voor hem in de herberg.

Jehuda, beter bekend als Judan Iskarioth, was zijns weegs gegaan. Als hij werkelijk een sicarius, het Latijnse woord voor Zeloot, was, zoals zijn bijnaam schijnt aan te duiden, moet hij ontgoocheld zijn geweest. Jezus had niet de Romeinen weggejaagd, zoals van de Messias verwacht mocht worden, maar zich tegen de tempel gericht. De opmerking dat niemand, zelfs niet de Messias, ooit de tempel zou opbouwen, was in de oren van de Zeloot onvaderlandslievende taal. Daarom lichtte de teleurgestelde volgeling de autoriteiten in en leidde een troep gewapende mannen naar de verblijfplaats van de groep. Jezus gaf zich zonder enig verzet over en redde zo het leven van zijn vrienden, die toen niet aangehouden en later niet opgespoord werden. In een stilzwijgende afspraak tussen hen die het meeste belang hadden bij wet en goede orde, de Sadduceeëse priesters en de Romeinse landvoogd Pontius Pilatus, werd Jezus ter dood veroordeeld. Zijn misdaad was zuiver religieus, een tragische botsing van plichten als geen ander: hij had zich schuldig gemaakt aan blasphemie tegen de tempel, omdat God hem daartoe noopte. Volgens de evangeliën slaagden de Sadduceeëen van het Sanhedrin erin iedere bepaling van de Wet in een enkele zitting te overtreden. Dat bewijst nog niet dat de evangelisten het mis hebben. De ervaringen, voor, tijdens en na de bezetting hebben ons geleerd, dat geen enkel Bestel zich aan de wet houdt, als zijn belangen in gevaar komen. Bij zenuwachtige toestanden zijn altijd onschuldige mensen gedood na schertsprocessen. "Christ's real crime was simply that he spoke the truth, which is intolerable to all forms of authority, but especially ecclesiastical", zegt Malcolm Muggeridge. Daarom werd Jezus aan een kruis genageld, alsof hij een leistes, een opstandeling was: "En met hem kruisigden zij twee opstandelingen, de een aan de rechterkant, de ander aan de linkerkant van hem" (Marcus 15,27). Na enige tijd doorboorde één van de Romeinse soldaten zijn zijde met een lans en bloed en water spoot uit de wond.

Johannes (19,34) zegt dat Jezus toen al dood was, maar volgens een betrouwbare overlevering buiten de bijbel, in het Diatessaron van Tatianus, gebeurde dat toen Jezus nog in leven was. Hij kreeg de doodssteek. En zo gebeurde het in de namiddag van vrijdag de 14e Nisan, 8 april van het jaar onzes Heeren 30, de dag voor Pesah, op het ogenblik dat het bloed van duizenden paaslammeren in de tempel stroomde, dat niet ver daarvandaan op een heuvel, Golgotha genaamd, dit volstrekt enige Lam Gods is doodgebloed.

Het verhaal van het heilige nachtmaal wordt opgevoerd en gevierd in de christelijke eredienst, die eucharistia, dankzegging, wordt genoemd. Deze bevatte oudtijds, altoos twee delen: eerst werd er gebeden, uit de bijbel gelezen en gepreekt.

Dit stuk werd duidelijk ontleend aan de synagoge, waar iedere sabbath hetzelfde plaats vond. Daarna vond een maaltijd plaats, agape of liefdemaal, waarbij ook de tekenen van brood en wijn een rol speelden. Al gauw werden agape en eucharistia gescheiden. Dit gedeelte van de eredienst is ontstaan uit de joodse maaltijd van een broederschap. Het is niet de voortzetting van het paasmaal, waarbij een lam werd gegeten en bittere kruiden werden gesmaakt. Waar en wanneer deze verbinding tot stand is gekomen, is niet bekend. Binnen dit kader hebben de Latijnse, Aramese en Griekse christenen hun eigen versie van het verhaal van Jezus gegeven. De Romeinse mis is een offer van de Romeinse gemeente aan God. Nadat de priester in de voormis heeft gebeden, gelezen en gepreekt, spreekt hij het voorwoord,

de praefatio:

- dominus vobiscum
de Heere is met u
- sursum corda
de harten omhoog
- gratias agamus domino
laten wij den Heere danken

antwoord:

- et cum spiritu tuo
en met uwen Geest
- habemus ad dominum
wij hebben het bij den Heere
- dignum et iustum est
het is waardig en recht

En dan bidt de priester een bondig gebed dat uitloopt op de beschrijving van het laatste nachtmaal en de woorden van de consecratie:

- hoc est corpus meum: dit is mijn lichaam etc.

Dit gebed is vervat in een prachtig Latijn, dat de vingerafdrukken van de grote kerkvorst Ambrosius van Milaan (339-397) draagt en nog het meest herinnert aan de heilige taal, welke de Romeinse priesters in hun eredienst gebruikten hadden en welke door Eduard Norden in zijn boek: *Aus altrömischen Priesterbüchern*, uitvoerig is besproken. Die overeenkomst is geen toeval. De Missa Romana draagt een typisch Romeins karakter, ook wat de inhoud betreft.

De gemeente van Rome had een grote waardering voor de Romeinse staat. Nergens in het Nieuwe Testament wordt dit autoritaire keizerrijk zo verheerlijkt als in de dusgenaamde eerste brief van Petrus, geschreven door een volgeling van de apostel Petrus in de hoofdstad (2,13-14): "Onderwerpt u aan alle menselijke instituten ter wille van den Heere, aan de keizer als hoogste gezagsdrager en aan zijn stadhouders in de provincies, omdat die door hem, de keizer, zijn aangesteld om boosdoeners te bestraffen en braven te loven". De schrijver van de Eerste brief van Clemens aan de Corinthiers, de secretaris van de gemeente van Rome, vermaant rebelse jongeren in de Griekse stad Corinthe zich aan de gezagsdragers in de gemeente te onderwerpen: "Leert u te onderwerpen" roept hij hun toe. Hij vindt de discipline van het Romeinse leger een goed voorbeeld voor de kerk en identificeert zich zelfs met het Romeinse militarisme: "Kijk naar de soldaten die onze generaals dienen" (37). De gemeente van Rome vond ook het monarchische episcopaat volgens de apostolische successie uit: de opvolger van Petrus kreeg het alleen voor het zeggen en matigde zich alle zeggenschap over de hele kerk aan, als paus van Rome. De Romana had de autoritaire structuur van het imperium overgenomen. Ook de Romeinse godsdienst liet haar sporen na in de Romana. De paus noemde zich pontifex maximus, wat oudtijds de titel was van de heidense opperpriester. De Romeinse religie had een magisch karakter. Wanneer er iets onplezierigs gebeurde, regen uitbleef of rampen geschieden, wandelde men in processie rond de stad, om de 'ira deorum', de toorn der goden te sussen en aldus verbetering te bewerken. Ook de Canon van de Missa Romana wordt gevierd om de toorn van God over de zonden van de gelovigen te stillen en Hem gunstig te stemmen. De mis heeft een propitiatorisch karakter: *Offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam*

puram ... super quae propitio ac sereno vultu respicere digneris ... sanctum sacrificium ... immaculatam hostiam.

"Wij offeren aan uw doorluchte majesteit van uwe geschenken en gaven een zuivere hostie, waarop Gij U verwaardige met goedgunstige en vriendelijk aangezicht een blik te slaan, een heilig offer ... een vlekkeloze hostie."

Hostia betekent in heidens Latijn het offerdier, in het Latijn der christenen offer, ouwel, hostie als belichaming van Christus. De samenhang met de oud-romeinse offerdienst is wel duidelijk. Men heeft zelfs wel gezegd dat de Romeinse mis als zodanig een magisch karakter had, omdat de priester door het spreken van de woorden der consecratie "hoc est corpus" etc. de transsubstantiatie der elementen 'brood en wijn' in het lichaam en bloed van Christus bewerkte. In ieder geval voelde het volk dat zo aan: hocus pocus Pilatus pas.

Men heeft in onze dagen een barbaarse ingreep in dit schone cultuurmonument gedaan. De heilige taal van het Latijn werd afgeschaft en vervangen door prozaïsche vertalingen. Een dieptepunt werd bereikt toen "dominus vobiscum" in het Frans werd weergegeven door 'salut camarades'. De Gregoriaanse zang, die velen schoon vonden, verdween geluidloos. Maar ook werd de strekking van de Missa Romana veranderd. Thans wordt de Heilige Geest aangeropen om de verandering van brood en wijn tot stand te brengen. Het zijn niet meer de woorden van de priester alleen die het doen.

Voor de Judese en Aramese christenen was de viering van de eredienst een voorsmaak van de vreugde in het koninkrijk van God op aarde.

De oergemeente van Jeruzalem vierde het heilige nachtmaal in een huis, waarschijnlijk op de heuvel Zion gelegen, en de gelovigen genoten van de maaltijd in blijdschap (agalliasis), zo delen ons de Handelingen der Apostelen mee (2,46).

Welk een verschil met het diep indrukwekkende protestantse avondmaal, dat in rouw en droefheid de dood van Jezus herdenkt. Voor de joodse christenen was de maaltijd een anticipatie, een prolepsis, van de eeuwige vreugde in het Koninkrijk van God, dat als een feestmaal van gemeenschap met elkaar en de wedergekomen Messias op de berg Zion werd voorgesteld. Hoe de oergemeente zich dit feestmaal voor ogen stelde, vertelt het bekende verhaal van de Emmausgangers

(Lucas 24,13-35): Jezus is na zijn opstanding bij twee van zijn discipelen tegenwoordig. Hij neemt het brood, spreekt de zegen uit en reikt het hun. Toen gingen hun ogen open. Zij herkenden hem aan de manier waarop hij het brood brak. De gedachte van de praesentia realis, de werkelijke tegenwoordigheid, is oeroud.

De Judese christenen van Jerusalem hebben zending bedreven in Mesopotamië, waar miljoenen joden woonden. Volgens de overlevering bracht een zekere Addai het evangelie uit Jerusalem naar Edessa, dat het centrum van de aramese christenheid werd. Het is mogelijk dat in de liturgie van Addai en Mari, de eredienst van Edessa, nog sporen van de Judese avondmaaltijdviering te vinden zijn. In de liturgie van Addai en Mari ontbreken de zogenaamde inzettingswoorden: "Dit is mijn lichaam etc." En dat moet wel op de gemeente van Jeruzalem teruggaan. Want ook Cyrillus van Jeruzalem, die in de vierde eeuw in zijn *Mystische Catechesen* de gehele liturgie van Jerusalem bespreekt, vermeldt de inzettingswoorden niet. De auteur van het *Johannesevangelie*, die over goede traditie uit Jeruzalem beschikte, vertelt terecht, dat Jezus al voor het Pesahfeest een maaltijd met zijn vrienden hield, maar zwijgt over de inzettingswoorden. Dat kan men verwachten in een gemeente, waar niet de dood van Jezus herdacht wordt, maar waar hij al als koning van het Messiaanse rijk incognito bij de maaltijd der zijnen aanwezig is. Is dat nu viering van een mysterie? Ja en nee. Bij alle mysteriën was de god of godin aanwezig. Isis was telkens weer bezig Osiris te zoeken en te vinden, met haar ingewijden. De terugkeer van Kore gebeurde in Eleusis altijd 'vandaag'.

Maar invloed van Grieks of Oosterse mysteriën op de viering in Jerusalem hoeft men daarvoor niet aan te nemen. Het is menselijk de eredienst zo te beleven. We zeggen met Kerstmis toch ook: hodie Christus natus est, "vandaag is Christus geboren".

De eredienst van de Griekse kerk viert het offer van God voor de gemeente. Zoals Dionysos geofferd wordt voor zijn ingewijden, zo offert zich Christus op om zijn gelovigen te vergoddelijken.

Het ideaal van Hendrik Marsman, die verwoordde wat mijn generatie bezielde, de verzoening van tempel en kruis, eros en agape, Dionysos en Christus, is hier verwezenlijkt: het dionysisch schip danst langs de rode stromen, dolfinen om de kiel, de mast een druivelaar. Die

mastboom is het kruis. Er kan geen twijfel over bestaan dat deze eucharistie de viering van een mysterie is. Op het midden van de dienst roept de diaken: "de deuren, de deuren", ten teken dat de deuren voor ongewijden gesloten worden. De catechumenen die nog niet gedoopt zijn en nog onderricht ontvangen, moeten het kerkgebouw verlaten: "Alle catechumenen, gaat heen, catechumenen gaat heen. Alle catechumenen gaat heen, geen van de catechumenen". De mysteriën worden alleen voor de ingewijden voltrokken. Maar ook van de Woorddienst en de heilige handeling hebben de Grieken een mysterie gemaakt. De priester draagt het Evangelie plechtig boven zijn hoofd de kerk binnen, de zogenaamde kleine intocht. Daardoor wordt aangeduid dat Christus op geheimnigvolle wijze in zijn voorgelezen woord tegenwoordig is. Na de praefatie en de inzettingswoorden volgt de epiklese, de aanroeping van de Heilige Geest, die de verandering van brood en wijn tot stand brengt en zo de dood en opstanding van Christus representeert, praesens maakt, heden maakt. Maar dit offer is van God, is God, en wordt aan God gebracht.

"Bovendien offeren wij u deze geestelijke en onbloedige eredienst en wij vragen u en bidden u en smeken u, zend Uw Heilige Geest op ons en op deze gaven, die op het altaar liggen. En maak dit brood het dierbaar lichaam van uw Christus, en de wijn in de beker het dierbaar bloed van Christus, hen veranderend door Uw Heilige Geest." En zo offert God zich voor zijn ingewijden, zich geestelijk incarnerend in de allerkleinste dingen van het dagelijks leven, water en brood zouden wij zeggen: "Het Uwe uit het Uwe offeren wij U, in ieder opzicht en volledig".

Zo leven de mysteriën van de Oudheid voort in de christelijke kerken van Griekenland, de Balkan en Rusland. Koorgezang, in Rusland vierstemmig, niet gesteund door een rooms orgel of een calvinistisch harmonium, begeleidt de viering van het geheimenis.

De gemeente viert dat het wereldlijden gedragen is en wordt, dat niet de dood, maar het leven het laatste woord heeft. Wijn wordt lijden, brood wordt opstanding:

"Wien eeuwigheid wordt tot tijd
en tijd tot eeuwigheid,
die is bevrijd
van alle strijd".

G. Quispel

Literatuur

- WEGMAN, H., Geschiedenis van de christelijke eredienst in het Oosten en het Westen, 1983 (standaardwerk).
- NORDEN, E., Aus altrömischen Priesterbüchern, 1939.
- CASEL, O., Die Liturgie als Mysterienfeier, 1922.

Seculaire rituelen

Doel en functie van de moderne Westerse rituelen

Ritualistiek wordt hier benaderd als een antropologisch verschijnsel dat te verklaren is als een uiting van een menselijke behoefte.

Wetenschappelijke onderzoeken (Rank Otto - Pagnano L. - Fainblum E. e.a.) wijzen op het belang van het geboortetrauma in het denken, voelen en handelen van de mens. Deze menselijke activiteiten kunnen dan in drie levensprobleemvelden worden onderverdeeld. In het religieuze probleemveld staat dan de Waarom?-vraag - de vraag naar de Zin van het Leven - centraal. Deze gedachte vinden we eveneens terug bij J.P. Sartre in zijn 'Rites de passage'.

Deze benadering plaatst ritualistiek binnen de context van religieuze uitingsvormen van de mens, waarbij wel moet worden uitgegaan dat hier het begrip religie wordt gebruikt in de betekenis van 'iedere uiting van de persoon, in zijn omgeving, van zijn antwoord op de Zin van zijn leven'.

Zo krijgt het begrip religie hier zijn meer uitgebreide, ruimere betekenis dan het begrip 'godsdienst' en zien we de rituelen geplaatst en gebruikt in seculaire activiteiten zoals politiek, militaire parades en fanclubs. Kortom: elke uitingsvorm van de mens van het antwoord op de Zin van zijn leven, op welk niveau ook.

Inleiding

Over de betekenis van rituelen bestaat veel onderzoek, er worden diverse modellen en theorieën opgesteld en, daaruitvoortkomend, ontstaan heel wat wetenschappelijke debatten en discussies.

Nu kan het begrip 'betekenis' semantisch op twee manieren worden uitgelegd:

- Betekenis als 'doel' van een ritueel; wat is de duiding van een ritueel dat men onder de aandacht heeft? Wat wil het ritueel overbrengen? Wat is de boodschap? We noemen dit hier voor het gemak de manifeste betekenis van (religie, symboliek en) ritualistiek.
- Betekenis als 'functie' hiermede wordt bedoeld wat de mens blijkbaar aanzet om aan ritualistiek te doen. Waarom uit de mens dit typisch gedrag? We noemen deze uitleg hier dan de latente betekenis van (religie, symboliek en) ritualistiek.

Het valt me op dat aan deze 'latente' betekenis weinig aandacht wordt besteed en dat voornoemde onderzoekingen, discussies en debatten, zich vooral richten op de vraag "Waarnaar verwijst een ritueel?" dan dat er aandacht besteed wordt aan de oorspronkelijke bron, de motivatie, die bij de mens de behoefte aan ritualistiek zou kunnen veroorzaken.

Ik denk er daarom goed aan te doen, mijn bijdrage meer op deze latente betekenis te richten.

Er bestaan in de menswetenschap verschillende theorieën en modellen over het mensbeeld.

Door de hermeneutische methodologie toe te passen op deze bestaande mensbeelden en modellen, kan men tot een samenbundeling, een synthese komen, waarin verschillende benaderingen tot hun recht komen.

Een resultaat van deze samenbundelende weg vindt met in de Antropologische Psychologie. Dit mensbeeld expliciteren zou ons, binnen het bestek van dit hoofdstuk, te ver voeren.

Van belang voor het behandelde onderwerp is de verklarende uitleg,

die binnen deze benadering gegeven wordt, aan het geboorte-trauma waarvan de gevolgen een vergaande invloed op het denken, voelen en handelen van de mens blijken te hebben.

De benadering van het geboortetrauma is, als idee, niet nieuw: Otto Rank, Koelling Lloyd H., Nicholas Patti en nog anderen, onderzochten de gevolgen van hetgeen de mens bij zijn geboorte ervaart. Vanuit deze benadering wordt een verklaring gegeven van bepaalde grondhoudingen, die de mens blijkt te hanteren in zijn verschillende levensomstandigheden.

De voornaamste benadering wordt tevens ondersteeld door ervaringen uit therapeutische benaderingen (psychodrama, primal scream, hypnose) waaruit duidelijk blijkt, dat de geboorte door de mens als een traumatisch gebeuren ervaren wordt.

Vanuit ervaring en de omgang met autistische kinderen worden we eveneens geconfronteerd met een eigen denkwereld, die bij deze kinderen psychologisch-objectief blijkt te bestaan, waardoor ze de objectieve realiteit verwerpen. Dit zou kunnen worden verklaard als een niet verwerkte geboorte-shock, waardoor het kind krampachtig in zijn denkwereld van voor de geboorte wil blijven.

De laatste jaren hebben de Sovjet-psychologen veel aandacht aan dit geboortetrauma besteed. Vele experimenten zijn er bij hen op gericht om dit trauma te verminderen door de geboorte-omstandigheden te manipuleren (door bijvoorbeeld de geboorte in water te doen plaatsvinden).

Het geboortetrauma

Na de voorgaande summiere inleiding, gaan we nu iets dieper op dit geboortetrauma in.

Deze benadering begint met het ontleden van wat een mens bij zijn geboorte zoal meemaakt, wanneer hij, embryonaal volgroeit, het volgende ervaart:

1. De confrontatie, vanuit het warme, veilige 'watermilieu' in de baarmoeder met een vreemd, hard en vooral pijnlijk aandoend milieu.
2. De verbreking van de lichamelijk-intieme band, van de symbiose met de 'ander', de moeder.
3. De confrontatie met de realistische opgave om de problematiek, onder sub 1. en 2. vermeld, alleen aan te moeten kunnen en deze ook alleen te moeten verwerken. Dit wordt dan beschouwd als de start, het begin van de ontwikkeling van het individu.
De vraag waarom dit alles hem overkomt, wat de ZIN van het leven voor hem is, betekent dan dat de mens dit antwoord zoekt en uiting, gestalte wil geven aan dit antwoord.

Vanuit deze benadering kunnen de menselijke motivaties en zijn gedragingen (denken, voelen en handelen), die daaruit voortvloeien, verdeeld worden in drie levensprobleemvelden.

Probleemveld 1:

- Uit de concentratie van de pasgeboren mens met de 'harde en pijnlijke' wereld, kan verklaard worden hoe daardoor angst ontstaat. Deze angst kan de mens niet ontvluchten of vermijden en hij blijkt deze alleen te kunnen overwinnen (onder controle te brengen) door deze 'vijandige' materiële wereld te bemeesteren.

De mens ontwikkelt hierdoor in zichzelf een drang om de materie en het gebeuren naar 'zijn hand te zetten', door de materie zó te bewerken, dat zij hem 'ondergeschikt' wordt. Zo vermindert hij zijn angst: door zijn arbeid kan hij de materie aan, wordt zij hem dienstig en verdwijnt het bedreigend karakter van deze materiële wereld.

- Vanuit deze benadering kan ook verklaard worden waarom de mens 'onredelijk' gedrag vertoont: hij neemt dikwijls levensgevaarlijke risico's zoals bergbeklimmen en snelheidsrecords breken, blijkbaar alleen om de 'kick' te ervaren dat hij dat 'kan'! Met andere woorden: hij bewijst zichzelf, de materie aan te kunnen, zelfs in haar levensbedreigende vorm.

- Ook kan hierdoor verklaard worden waarom de leefomstandigheden, door de vorige generatie als 'behoorlijk' bestempeld, door de jongeren zeer dikwijls in wezen wordt verworpen: de mens wil blijkbaar een milieu dat hij zelf heeft 'gemaakt'.
- Het WEZEN van dit denken, voelen en handelen van de mens, binnen dit probleemveld, kan het best worden omschreven als 'de drang om de materie te bemeesteren'.

Probleemveld 2:

- Door de verbreking van de symbiose met 'de ander' (de moeder) kan verklaard worden waarom de mens een doelgericht denken, voelen en handelen ontwikkelt, met de duidelijke bedoeling een 'verbinding' met de andere(n) tot stand te brengen.
- Vanuit deze context wordt dan de sociale drang, die de mens van nature naar de andere(n) toe heeft (L. Vygotski), verklaard als een 'heimwee' naar de symbiose met de moeder van vóór de geboorte. Hij wil deze terugvinden bij de 'ander(en)' die voor hem zinvol is.
- Hieruit kan eveneens het typische gevoelskarakter worden verklaard, dat de mens hanteert in zijn omgang met de ander. Hierin ligt een wens tot 'samengaan' tot 'eenwording' met de ander(en). In dit omgangsgedrag ligt een wezenlijk andere gevoelswaarde dan bij de 'bemeesteringsdrang' van de materie.
- Het WEZEN van dit omgangsgedrag is zich verbinden met de ander(en).

Probleemveld 3:

- De confrontatie met het feit, dat de pasgeboren mens de twee voornoemde trauma's zelfstandig moet verwerken, vormt de essentie, de basis, van het derde levensprobleemveld van de mens. Hij stelt zich daarbij blijkbaar de existentiële vraag waarom hem dit overkomt, hij wil hierop een antwoord vinden en uiting geven aan dit antwoord.

Dit probleemveld heeft te maken met het individualisatieproces en de ontwikkeling van de persoonlijkheid, waardoor een levensvisie tot stand komt, die de mens in staat stelt vanuit deze levensvisie (Wat is de zin van mijn leven?) de andere twee probleemvelden zinvoller te benaderen.

Hier zijn we gekomen op het religieuze probleemveld. Religieus in de betekenis van 'verbinding met al wat is'. Hoe verhoud ik mij als mens tot al wat mij omringt? Deze levenszingevede vraag beantwoorden en hiervan uiting geven, is het WEZEN van dit derde levensprobleemveld ('latente' betekenis van religie, symboliek en ritualistiek).

Religie heeft hier bijgevolg een veel breder, meer existentieel karakter en krijgt hierdoor een meer uitgebreide betekenis dan het begrip 'godsdienst', dat in deze benadering wel als een religieuze uiting beschouwd wordt, maar niet als de enige. Elk antwoord dat de mens als individu gebruikt om zin aan zijn leven te geven, past in dit veld en de uiting van dit antwoord kenmerkt zich ook specifiek als dusdanig. Hiermede wordt bedoeld dat de uiting van dit religieus antwoord typische, universele kenmerken vertoont. Deze kenmerken zijn niet alleen en zeker niet uitsluitend, fenomenologisch te onderkennen: zij blijken een transcendentale dimensie te hebben waardoor de mens zichzelf als het ware verheft, tot een manier van denken, voelen en handelen, dat fundamenteel afwijkt van zijn gedrag in de andere probleemvelden.

Voorbeelden van deze universalia zijn bijvoorbeeld onder meer: zang, ritme, symbolen, rituele handelingen die devotie, ingetogenheid, manifesteren (knielen, prosterner), maar welke eveneens overgaan in extase waarvan de dans onder meer een belangrijke uiting is.

- We bespraken reeds dat religie in deze context een bredere, meer existentiële, betekenis krijgt. Politieke opvattingen, patriotistische idealen, popidolen, (sport)clubadhesie, kortom elke activiteit van de mens, die het resultaat is van 'zijn uiting' van 'zijn levenszingeving' past in dit derde, religieus, probleemveld.

- Binnen deze context, die zich dan plaatst in de uiting van het antwoord op de vraag 'Wat is de zin van mijn leven?' (en dit antwoord dient zeer breed opgevat te worden: elke uiting, hoe summier en incompleet ook, elke variant van bewustzijnsniveau) geldt als dusdanig en verwijst dan naar een specifiek antwoord. Wat dit antwoord dan specifiek inhoudt, is dan de 'manifeste' betekenis van religie, symboliek en ritualistiek.

- Er bestaan echter uitingen die niet verwijzen naar een specifieke (zinvolle) betekenis van 'dat' antwoord, extase bijvoorbeeld. Dit 'niet verwijzen' zou wel eens kunnen aansluiten op hetgeen Staal als 'zinloos' benoemt! Extase beantwoordt bij gevolg meer aan een uiting die zinvol is in de latente betekenis van een ritueel, zonder dat extase op zich naar een betekenis verwijst (manifest doel van extase).

Schematisch kunnen de drie levensprobleemvelden van de mens geschetst worden als drie velden, die elkaar in de mens zelf ontmoeten. Zij interfereren op elkaar en worden, vooral op het religieuze veld, in een bijzondere (transcendente) betekenis benut. (We komen hier later op terug.)

Ook zien we de mens in een bepaald probleemveld 'vluchten' wanneer hij bijvoorbeeld in een ander veld de problematiek niet aankan. Zo zien we eveneens dat een persoon die moeilijkheden heeft in de relatie met zijn partner, zich sterk op zijn werk concentreert.

Dreigen er rampen, dan lopen de kerken vol!

Religie

Zoals hiervoor reeds is toegelicht, krijgt het begrip religie in de antropologische benadering van de psychologie, een bijzondere, zij het bredere, betekenis.

Wel moet hier worden aangestipt dat in deze benadering 'religie' verklaard wordt vanuit een menselijke behoefte en op haar beurt weer ontstaan vanuit het geboortetrauma, maar steeds als een bestaande, in de mens aanwezige, drang. Hiermede wijkt deze psychologische benadering fundamenteel af van de religieuze benadering bij andere

denkbeelden in de menswetenschappen, die religie meer als een 'wezensvreemd', zelfs afwijkend, aangeleerd menselijk gedrag kwalificeren. Natuurlijk wordt hier niet betwist dat vele antwoorden, aangeleerde antwoorden kunnen zijn, maar de behoefte om de levensvraag te beantwoorden en daar uiting aan te geven, is hier 'eigen aan de mens'. (Latente betekenis.)

In dit verband kan men ook spreken van 'bewuste', 'volwassen' en 'effectieve' antwoorden, die de mens hanteert, dan wel van 'aangeleerde', 'niet bewuste' (niet door hem zelf bewust gekozen) en 'niet-effectieve' antwoorden. Onder 'effectief' wordt hier verstaan: op de realiteit afgestemd, onder 'niet-effectief', niet op de realiteit afgestemd. Verder omschrijven wat onder 'realiteit' in deze benadering verstaan wordt, zou ons, binnen het bestek van dit onderwerp, te ver voeren, maar bedoeld wordt hier dat WEZEN, samen en onverbreekelijk verbonden met ZIJN, de realiteit vormen. (WEZEN: het spirituele deel (bedoeling) en ZIJN: het concrete, waarneembare deel van de realiteit).

In dit 'zoeken naar een antwoord' kunnen we drie stromingen onderkennen:

1. de rationele stroming, die een antwoord poogt te vinden door verstandelijk, wetenschappelijk onderzoek. Hierdoor poogt de mens, door zijn omgeving, de natuur en de kosmos te onderzoeken, kennis en inzicht te verkrijgen in de wijze hoe alles zich met alles verbindt en verhoudt.
Als voorbeeld: wetenschappelijk onderzoek, rationeel-filosofische ideeën.
2. de stroming van de openbaring - het woord - het manifest, waarin de mens een antwoord meent te vinden in fundamentele, duidelijk gemanifesteerde uitgangspunten, die hij 'verkreeg' en als 'zijn' antwoord hanteert en waaraan hij zich houdt.
Als voorbeeld gelden hier verschillende wereldgodsdiensten zoals jodendom, christendom, islam. Ook politieke wereldbeschouwingen zoals bijvoorbeeld het communisme, eveneens bewegingen die zich op een 'manifest' steunen, kunnen onder deze stroming worden geplaatst.

3. de idealistische stroming, waarbij de mens zich een eigen 'beeld' vormt die hij als 'zijn' antwoord hanteert en waar hij achter staat.

Op het godsdienstig vlak kunnen we hier bijvoorbeeld spreken van de gnostici, die vooral de 'ervaring' centraal stellen. Verder vinden we in deze stroming elke vorm van idealistische motivaties, zoals vaderlandsliefde, vredesbeweging, milieubescherming, heldenverering, om er slechts een paar te noemen.

Algemeen kan worden gesteld dat de religieuze invulling van dit derde levensprobleemveld, een zuiver individueel karakter heeft. Dit vloeit trouwens voort uit de benadering vanuit het geboortetrauma, waar de gedachte centraal staat dat de concrete oplossing van de drie levensprobleemvelden, door elk individu, op zijn specifieke wijze moet worden gezocht en gevonden.

Het is eveneens van belang aan te merken, welke primordiale rol dit religieuze veld in het leven van de mens speelt. Om religieuze motieven is de mens bereid, zonder restrictie, zijn leven te geven en ook anderen te doden!

Eveneens zien we dat het 'gevonden antwoord' de individuele invulling van de andere velden 'kleurt': de mate waarin men zijn religieus antwoord hanteert, motiveert, geeft de intentie aan het werken in en met de materie en de wijze hoe men met de anderen omgaat.

Ritualistiek

Vooral in het religieuze veld, bij het 'uiten van het gevonden antwoord' maakt de mens gebruik van symbolen en ritualen.

Kenmerkend voor symbolen is dat er sprake is van een symbool, wanneer aan een teken, voorwerp of woord, een 'toegevoegde waarde' wordt toegekend. Het begrip 'toegevoegde waarde' komt uit de Antropologie (Levy Strauss) en wordt gehanteerd om aan te duiden wanneer een teken, voorwerp of woord, een bijzondere (extra-toegevoegde) betekenis voor iemand of voor een groep krijgt. Een paar voorbeelden: een trouwring, de avondmaalherdenking, de Thora, het kruis, de nationale vlag, de logo van een politieke partij of een onderneming, ook een rood stoplicht, een verkeersbord. In het re-

ligieuze veld hebben symbolen een verwijzing naar een (dikwijls transcendente) waarde-betekenis, die verder gaat dan wat het symbool zonder deze 'toegevoegde waarde' zou betekenen. (Manifeste betekenis.)

Ritualistiek is te vergelijken met het begrip symbool, met dien verstande dat het hier niet om tekenen, voorwerpen of woorden gaat maar om handelingen, die in hun context een bijzondere 'toegevoegde waarde-betekenis' krijgen.

Algemeen zou men kunnen stellen dat symbolen meer te maken hebben met het 'mentale' handelen van de mens, terwijl de ritualen meer bij het 'lijfelijke' handelen van de mens behoren. Hiermede hebben we het onderscheid dat te maken is, tussen het handelen met het denken (mentaal) en handelen met het lichaam (lijfelijk) bij de mens in zijn uitgangspunt toegelicht.

Zo zien we bepaalde 'universele' trekken bij het hanteren van:

- Symbolen (mentaal handelen) en
- Rituelen (lijfelijk) handelen.

Deze universele trekken zijn in relatie te brengen met deze mentale en lijfelijke handelingen van de mens, die in de andere levensprobleemvelden als de 'meest belangrijke' menselijke handelingen kunnen worden beschouwd.

Nader verklaard: als 'meest belangrijke' handelingen worden die handelingen beschouwd welke het meest aan het WEZEN van elk levensprobleemveld concreet beantwoorden.

In het eerste levensprobleemveld, waar het er bij de mens om gaat de materie te bemeesteren, zijn de handelingen die het meest concreet aan dit 'bemeesteren' beantwoorden:

- Mentaal : creativiteit, waardoor de mens nieuwe mogelijkheden om diezelfde materie te bemeesteren, uitdenkt en uitvindt.
- Lijfelijk : eten en drinken, waardoor de mens materie (voedsel) omzet in eigen vlees en bloed.

In het tweede levensprobleemveld, waar het er bij de mens om gaat zich met de ander(en) te verbinden, zijn de handelingen die het meest concreet aan dit 'verbinden' beantwoorden:

- **Mentaal** : het open oprechte gesprek, waardoor men zich naar de ander toe ongecompliceerd opstelt voor een open en reële communicatie.
- **Lijfelijk** : de erotiek, waar men ook 'lijfelijk' één wordt met de ander. We zeggen hier 'erotiek' en geen 'sex', omdat erotiek een grotere verbondenheid, ook intentioneel, in zich vervat dan sex, dat zich hoofdzakelijk tot het lichamelijke beperkt. Bij erotiek verbindt men zich meer met 'gelukkig' maken van de ander.

Wanneer we nu de symbolen en de ritualistiek, die als 'universalia' zouden kunnen worden benoemd, overzien, dan hebben deze zeer sterke trekken van voornoemde 'meest belangrijke' handelingen op de twee eerste levensprobleemvelden.

Zo vinden we in symboliek en ritualistiek uitingen van creativiteit (religieuze kunst), eten en drinken (avondmaal, agapeis), oprechte taal (extase, toespraken, leringen, preken, zang, slogans en mantrams), erotiek (duidelijk terug te vinden bij koningskroningen en acceptatieriten).

Ook zien we zuiver religieuze uitingen gekoppeld aan belangrijke gebeurtenissen in de andere levensprobleemvelden. We denken hier aan oogstfeesten, jaargetijdfeeringen, herdenkingsplechtigheden van historische (politieke) betekenis, rites de passage (geboorte, verjaardagen, puberteitsacceptatieriten, huwelijk, dood).

In het religieuze levensprobleemveld geeft de mens uiting van zijn inzicht in en van zijn interpretatie van het religieuze antwoord op de vraag wat de Zin van het leven is.

Dit antwoord kan, zoals hiervoor reeds aangehaald, totaal buiten een godsdienstige context geplaatst worden: ook politieke, culturele en schijnbaar recreatieve motieven, kunnen door de mens als 'zijn' antwoord worden gehanteerd. Kortom geen veld kan uitgesloten worden, in elk veld kan de mens een antwoord (al is het slechts een voorlopig) menen te vinden.

Alhoewel ook in de andere velden 'zang en dans' door de mens gebruikt worden om uiting te geven aan zijn gevoelens, krijgt deze uiting in het religieuze veld, bijzondere aandachtswaarde. Zang, ritme, dans en muziek zijn sterk gebonden aan religieuze uitingen.

Een ander kenmerk dat bij zijn religieuze uitingen voor de mens van belang blijkt te zijn, is het collectieve karakter dat hij in zijn religiositeit wil leggen. Alhoewel religie ook individuele uitingen kent, komt blijkbaar het collectieve manifesteren van het antwoord op 'de' vraag, sterk in de praktijk naar voren. Massale manifestaties, legerparades, sportuitingen voor volle tribunes, politieke meetings met grote volkstoeloop waar leuzen en slogans worden gescandeerd, popconcerten waar massa's jongeren hun dolle geestdrift ritmisch uiten, dit alles is een uiting van deze behoefte om collectief te manifesteren, hetgeen de mens in een massa bezielt.

Seculaire rituelen

Uit het vorige zal reeds duidelijk blijken dat, in onze benadering, het begrip religie in het algemeen en rituelen in het bijzonder, niet beperkt worden binnen een 'godsdienstige' context. Het veld van de religie (en van de ritualen) behelst elke uiting van het antwoord op de vraag: "Waarom leef ik?".

Hiervoor onderscheidden we reeds de dubbele semantische betekenis van religie, symboliek en ritualistiek in:

1. manifeste betekenis: dit is waar het religieus gedrag (ritueel) naar verwijst, wat het beduidt;
2. latente betekenis: waarom, van waaruit de mens komt tot religieus gedrag.

Wanneer dan nu de 'seculaire ritualen', zij het summier, worden behandeld, dan is het gehanteerde onderscheid tussen 'godsdienstige' en 'seculaire' afkomstig uit de traditionele benadering van de ritualistiek, die rituelen uitsluitend binnen een godsdienstige context plaatst.

Hetgeen bijgevolg hierna verklarend wordt toegelicht, geldt in wezen voor de totaliteit van de ritualistiek, zonder dat er onderscheid tussen 'godsdienstige' en 'seculaire' ritualistiek gemaakt wordt. We zullen daarom ook, bij het aanhalen van voorbeelden, geen rekening houden met deze opsplitsing. Deze benadering begeeft zich hier ook duidelijk op het veld van de 'manifeste' betekenis van religieuze uitingen; met andere woorden: naar wat verwijst het ritueel en wat is zijn betekenis.

In de eerste plaats valt het op, wanneer men religieuze uitingen vanuit de geaardheid van de relatie die er tussen de leden van een groep, die collectief een bepaald religieus 'antwoord' manifesteert, nader bekijkt, dat deze kunnen worden opgesplitst in twee categorieën (waaruit blijkt dat religieuze uitingen niet altijd positief hoeven te zijn):

1. sectaire groepen:

Deze manifesteren volgende kenmerken:

- Ze hebben een duidelijke doctrine.
- Waar ieder lid zich aan houdt en waardoor aan de groep een sterk predominant karakter gegeven wordt.
- Waar van ieder lid verwacht wordt op eenzelfde wijze
 - . Te denken.
 - . Zich te gedragen(de 'neuzen' staan in dezelfde richting!).
- Waar afwijkend gedrag tenslotte leidt tot uitsluiten.
- Waar een sterke 'missioneringsdrang' bestaat met het ogenschijnlijk doel de groep zo groot mogelijk te maken.
- Waar de figuur van de 'leider' sterk verbonden wordt met de doctrine, waardoor verwacht wordt dat de leden hem 'volgen' en waardoor aan deze leider een bepaalde geestelijke macht wordt toegeschreven of toebedacht krijgt.
- Waar het belang van de groep, expliciet of impliciet, boven dat van het individu gesteld wordt.

2. vrije groepen:

Deze manifesteren volgende kenmerken:

- Waar niet zo zeer uitgegaan wordt vanuit een doctrine (levensvisie) dan vanuit een attitude (levenshouding), gebaseerd op onderling respect, erkenning van de individualiteit en het streven (zoeken) van elk individu, vanuit een concrete invulling van de zin van het leven.

- Waar de band tussen de leden meer gevoed wordt vanuit een individuele benadering dan vanuit de idee 'tot eenzelfde groep' te behoren.
- Waar het de leden vrij staat er een eigen, zelfs tegenstrijdige levensvisiesbenadering op na te houden.
- Waar de een de ander niet poogt te overtuigen van 'zijn gelijk'.
- Waar de verbindende band blijkt te bestaan uit tolerantie en respect voor elkaar.
- Waar het uitdragen van de religieuze opvatting niet centraal staat en de toetreding meer, zo niet uitsluitend, aan het individueel inzicht wordt overgelaten.
- Waar de leiding slechts voor beperkte tijd aan iemand wordt toevertrouwd, zodat leiding (en macht) losgekoppeld wordt van de persoon die het gezag draagt en daardoor een tijdelijk, functionele waarde krijgt.
- Waar het individu als kern en uitgangspunt van de groep wordt benaderd, zodat de groep niet boven het individu wordt geplaatst.

Voorbeelden van sectaire religieuze uitingen:

- De meeste kerken van welke godsdienstige overtuiging ook (in het bijzonder het fundamentalisme).
- Politieke groeperingen (partijen) met een sterk doctrinair karakter (nazisme, communisme).
- Groeperingen met strenge voorgeschreven gedragsregels (Hell's-Angels, bepaalde jeugdbenden, specifieke uitingen van de Cosa Nostra, de Opus Dei).
- Secten waarin de nadruk gelegd wordt op het volgen van 'de leider' en op 'de trouw aan de groep'.

Voorbeelden van vrije religieuze groepen:

In de jaren 1980 tot 1981 heb ik de opportuniteit gehad verschillende religieuze groeperingen te kunnen onderzoeken door contacten te leggen met hun leden, hun uitgangspunten en reglementen te bestuderen.

Het is me opgevallen dat de meeste groeperingen waarmee ik nader mocht kennismaken, tot de eerste soort, de sectarische, moesten

worden ingedeeld. Ik stel me de vraag in hoeverre dit niet het gevolg is van onze Westerse cultuur, die historisch gezien sterk de nadruk legt op groepsvorming om bijvoorbeeld gezamenlijke belangen te verdedigen.

Er ligt hier een open veld voor verder onderzoek!

Toch vond ik een paar specifieke representanten van de vrije religieuze groepen, waarvan ik er twee nader zal toelichten. Wat mij hierbij opviel dat mensen die een 'vrije' religieuze uiting kiezen, een groter gevoel voor individualiteit blijken ontwikkeld te hebben.

Algemeen vindt men de karakteristieken van 'vrije religieuze groepen' bij:

- Vele spontane happenings en manifestaties, zoals bepaalde uitingen van niet georganiseerde 'vrede manifestaties'; solidariteitsuitingen (het branden van kaarsen voor de ramen om de betrokkenheid bij een ingrijpend gebeuren te manifesteren (Polen).
- Rotary, Lyons.
- Old Fellows.
- Vrijmetselarij.
- Pelgrims.

Vrijmetselarij

- De Orde der Vrijmetselaren ontstond officieel in Londen op 24 juni 1717. Uitwijden over de oorsprong en de geschiedenis van deze religieuze orde, zou ons hier te ver voeren en ik wil me daarom beperken tot de basisuitgangspunten van waaruit de Vrijmetselarij werkt en iets, voor zover mogelijk, verder ingaan op de aldaar gebruikte ritualistiek.
- Uit de 'Ordegrondwet' halen we de volgende beschrijving van wat Vrijmetselarij is:

"Vrijmetselarij is de uit innerlijke drang geboren geestesrichting, welke zich openbaart in een voortdurend streven naar ontwikkeling van al de eigenschappen van geest en gemoed, die de mens en de mensheid kunnen op-

voeren naar hoger geestelijk en zedelijk peil. Zij vindt haar toepassing in de beoefening van de hoogste levenskunst."

- Zonder hier dieper in te kunnen gaan op de verschillende aspecten die in voornoemde omschrijving verweven liggen, komt toch een belangrijk grondprincipe naar voren: vrijmetselarij ontstaat uit een 'innerlijke drang'. Dit wijst enerzijds op het individueel karakter van deze religieuze groepering en anderzijds legt het uit dat men niet aan systematische werving, missionering doet: een nieuw lid meldt zich uit zichzelf aan.
- Vrijmetselarij werkt met symbolen en ritualen.

In de symboliek gebruiken zij:

- Lichtsymbolen (licht/duister; zon/maan/sterren; Licht uit het Oosten).
- Bouwsymbolen (bouwstenen; ruwe steen; kubieke steen; bouw aan de Tempel van het Heelal; Opper Bouwmeester;).

In de ritualistiek gebruiken zij ritualen voor:

- Opening en sluiting van de Loge;
Aanneming van een leerling; Bevordering van een gezelschap;
Verheffing tot meester; Installatie van een Loge; Opening van het werkjaar; St. Jansviering.

Deze symbolen en ritualen maken deel uit van de zogenaamde 'Blauwe graden' die de basis vormen van alle andere maconnieke activiteiten: de andere verdiepingsritualen zijn steeds te herleiden tot voornoemde 'Blauwe graden'.

- Een typische trek bij de vrijmetselarij is dat de ritualen wel zijn voorgeschreven, maar dat hun manifeste betekenis, in feite niet bestaat. Wel kent men, en er wordt daarover onderling gecommuniceerd, de individuele betekenis die elkeen er aan geeft. Het ritueel heeft bijgevolg geen 'duiding' en dient blijkbaar als 'omlijsting' om in zichzelf de persoonlijke betekenis van het ritueel dat men ondergaat, te ontdekken en in te vullen. Hierbij denk ik aan de 'zinloosheid' in de betekenis die Staal er aan

geeft. (Staal F., 'Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap'/Meulenhof-Amsterdam, 1986.)

Nog even een aandachtspunt in verband met het 'doel' dat de vrijmetselarij zich stelt. In een uitgave van het Hoofdbestuur van de Orde der Vrijmetselaren onder de titel 'Vrijmetselarij' door mr. H.J. Zeevalking (pag. 33), wordt het doel van de orde als volgt omschreven:

"Indien men wordt aangenomen in een loge als vrijmetselaar wordt met opgenomen in de broederketen. Men noemt elkaar symbolisch 'broeder' in de hoop en de verwachting dat men op een gegeven ogenblik ook in feite als een broeder zal worden erkend en zal worden aanvaard.

Dat alles is een verre van eenvoudige zaak, in een loge immers komen mannen bijeen van totaal verschillende herkomst. Met de een verschilt men van religie, met de ander van politieke overtuiging, deze ligt u niet omdat hij een gesloten natuur heeft, gene niet omdat hij u te familiair benadert en zo zijn er nog wel een aantal redenen op te sommen waarom anderen u niet liggen.

Wat wil men ook meer verwachten in een gemeenschap van lieden die stuk voor stuk individualisten zijn, maar die wellicht met elkaar een gemeenschap, een loge, nodig hebben om hun leven meer inhoud en zin te geven?

(....)

Maar hoe moeilijker de zaken liggen, hoe grilliger een loge is samengesteld, des te meer blijkt uit de praktijk dat zij haar doel beantwoordt."

Zoals uit het vorige blijkt, werkt de vrijmetselarij in 'loges' of werkplaatsen, die een zelfstandig, onafhankelijk bestaan leiden. De Voorzittend Meester wordt voor een beperkte duur verkozen en het Hoofdbestuur van de Orde is samengesteld uit de afgevaardigde voorzitters, terwijl de Loge zelf, volledig onafhankelijk en zelfstandig blijft.

Aan welke voorwaarde moet men voldoen om lid te worden van de vrijmetselarij? De kwalificaties voor het vrijmetselaarschap komen neer op het volgende:

1. Men moet meerderjarig zijn en van het mannelijk geslacht.
 2. Men moet zelf de eerste stap zetten om het lidmaatschap aan te vragen.
 3. Men moet voorgesteld worden door een 'Meester Vrijmetse-
laar'.
 4. Men moet in de maatschappij bekend staan als een 'man van
goede naam'. Met andere woorden als een goed, eerlijk en
betrouwbaar mens.
 5. Men dient bekend te staan als, of blijk te geven van een
persoon met een tolerante levenshouding.
 6. Men moet 'geestelijk geschikt geacht worden voor het
lidmaatschap van een loge'. Hiermee wordt bedoeld dat men
het vermoeden moet hebben (want meer kan het nooit we-
zen) dat de kandidaat ontvankelijk kan zijn voor de spe-
cifieke sfeer die in de loge heerst en in het bijzonder
gevoelig is om met symbolen en ritualen te kunnen werken.
 7. Men moet in staat zijn zich een zelfstandig oordeel te
kunnen vormen, teneinde zelfstandig te kunnen zoeken naar
waarheid.
- Ik meen dat het hier de plaats niet is om diepere beschouwingen
en commentaren te wijden aan 'vragen' die bij het bestuderen
van de vrijmetselarij gesteld kunnen worden. Ik doel hier
bijvoorbeeld op volgende, niet nader besproken punten:
- . Het masculiene karakter van de vrijmetselarij.
 - . De geheimhouding die men over ritualen betracht, terwijl
deze openbaar, in bibliotheken en boekhandels, te ver-
krijgen zijn.
 - . Het besloten karakter van de loge-activiteiten.

Hierover werd, zoals hiervoor reeds vermeld, onderzoek ver-
richt. De bevindingen van het onderzoek over de vrijmetselarij
werden samengevat in een paper 'Over Vrijmetselarij' (W.V.M. de
Roy/Theologische Faculteit Utrecht/Godsdienstwetenschappen -
maart 1981).

- Tot slot: reeds bij de aanvang van de vrijmetselarij werd in de
constitutiebrieven gesteld dat "de vrijmetselarij middelpunt van

vereniging van mannen wil zijn, die anders in voortdurende verwijdering van elkaar zouden zijn gebleven" (Constitutie van Anderson). Hierdoor poogt deze religieuze benadering blijkbaar een buiten-godsdienstige oecumene tot stand te brengen omdat het haar doel is verschillende uiteenlopende en zelfs tegenstrijdige levensvisies samen met elkaar op het religieuze levensprobleemveld te laten samenwerken. Dit lukt blijkbaar door het ontwikkelen van een tolerante levenshouding.

De Orde van de Pelgrims

- Ik had het voorrecht de stichting van de Orde der Pelgrims van nabij te kunnen volgen.
- Het gaat hier om een kleine groepering van mensen die zich tot doel stellen 'samen te zoeken naar de persoonlijke levensvervulling'.
- Zij werken in 'conventen' waarvan het ledenaantal tot 13 beperkt is. Een convent wordt geleid door een 'conventhoofd' die nooit voor langer dan één jaar wordt benoemd. De conventhoofden vormen samen een 'Grootconvent', dat echter geen macht of gezag over de conventen heeft. Richtlijnen van het Grootconvent zijn slechts geldig in de mate dat ze door elk individueel convent worden geaccepteerd.
- De Orde der Pelgrims heeft haar doel en werkwijze vastgelegd in een 'Orde Grondwet' en in 'Orde Regels'.

In de Orde Grondwet staat vermeld:

"De Orde wil een bijdrage geven aan mensen die behoefte hebben kennis op te doen in het streven bewuster te leren leven en zó hun plaats in het Universum te leren ontdekken.

Deze ontwikkeling heeft een individueel karakter en er wordt van uitgegaan, dat elk individu zich dit streven zelf eigen moet maken door zelfkennis en ervaring.

Onderlinge uitwisseling van deze opgedane ervaringen en vooral onderlinge hulp, alsmede het geven van veiligheid aan elkaar, zijn uitingen van het omschreven doel.

Zonder enige dogmatiek, geeft de Orde der Pelgrims de gelegenheid kennis te nemen van oude vedantische wijsheden over de oorsprong en de bestemming van de mens.

De belangrijkste taak en het streven van de Orde is echter het scheppen van een sfeer van onderling respect, acceptatie, begrip en hulp op het Pad van het Leven.

Ieder die zich hiervan bewust is, kan dit geven en ontvangen en op deze wijze een bijdrage leveren in de groei en de ontwikkeling van elk der mede-pelgrims, in dienst van het Licht."

- De Pelgrims werken in hun religieuze activiteit door middel van:
 - a. Symbolen waarin met twee soorten symboliek kan onderscheiden:
 - . Lichtsymboliek (Licht/duister; betekenis van de jaargetijden van de zon; het licht dat in het Oosten schijnt).
 - . Ervaringssymbolen die op het opdoen van levenservaring duiden (pelgrimsschelp; staf; gebruik van de vier elementen: aarde, water, lucht en vuur).
 - b. ritualen waarin het participeren, het deelnemen aan, hetgeen het Levenspad, het Kosmisch Gebeuren, het Al wordt genoemd, tot uiting wordt gebracht.

De Pelgrims maken gebruik van volgende ritualen:

- Het aanneming ritueel.
 - Het vieren van de jaargetijden:
 - . Winterzonneward.
 - . Lente-equinox.
 - . Zomerzonneward.
 - . Herfstequinox.
 - Het Graalritueel.
 - Ritueel bij overlijden.
- Om lid te worden van de Orde der Pelgrims wordt van de kandidaat/kandidate verlangd:

1. Dat hij/zij het doel en de middelen van de Orde accepteert.
2. Dat hij/zij 'vrij' is. Hiermede wordt bedoeld dat de kandidaat niet gebonden is of zich gebonden voelt door enige verbintenis die beperkingen oplegt aan zijn vrije geestelijke ontwikkeling.
3. Dat hij/zij zich bewust is van zijn 'eigen op pad zijn naar Hogere Groei'.
4. Dat hij/zij 'religieus' bewust is, met andere woorden, dat hij beseft dat het leven Zin heeft en past in een alomvattend Kosmisch Geheel.
5. Dat hij/zij in symbolen en ritualen een weg en een middel ziet, die hem aanspreken om hem in zijn eigen groei en ontwikkeling te helpen.
6. Dat hij/zij de persoonlijke vertrouwelijke gegevens van anderen, die hij tijdens en middels de Orde-activiteiten zou kunnen vernemen, bewaart 'in de veilige schuilplaats van zijn hart'.

- Tot de Orde van de Pelgrims kunnen zowel mannen als vrouwen toetreden.

Hun opstelling komt mij kenmerkend over als 'bescheiden': ze wensen niet sterk in aantal te groeien en zich zeker niet massaal te manifesteren als 'DE WEG'. Ze werven niet en laten het volledig aan het inzicht van elk individu over om tot hun orde toe te treden.

Conclusies

In de antropologische benadering van de psychologie wordt religie in het algemeen en ritualistisch in het bijzonder, benaderd vanuit de zinvolle behoefte van de mens om uiting te geven aan het 'waarom?' van zijn leven.

Deze benadering verklaart dan dat:

- a. ieder mens, vanuit zijn geboortetrauma, deze behoefte blijkt te hebben;
- b. elk antwoord op de 'zinvraag' een religieus karakter heeft, dat zich dan in ritualistisch manifesteert.

Antwoord en uiting hebben een zuiver-individueel karakter en zijn ook slechts op deze manier te benaderen: zelfs collectieve antwoorden en uitingen van deze religiositeit, worden toch nog individueel en genuanceerd ingevuld.

Deze blijkbaar drang naar individualiteit vindt men het meest terug in die religieuze uitingen, die in deze benadering, als vrije religieuze uitingen werden benoemd, zodat men hier zou kunnen spreken van een 'meer complete' invulling van religiositeit.

Religie blijkt verder het probleemveld voor de mens te zijn, waar hij zich het sterkst in 'geeft' en dat de andere probleemvelden van de mens in hoge mate beïnvloedt, zoniet 'draagt'.

W.V.M. de Roy

Over rituelen, wetenschap en het brein van een reptiel

Sommigen houden vast aan het idee dat de wetenschap emotieloos, en slechts gevoed door rationaliteit naar waarheid zoekt. Dat is grotendeels onjuist. Wetenschap is mensenwerk, en de mens verenigt twee naturen in zich (Linschoten, 1964). De eerste natuur omvat voorschriften om de werkelijkheid te leren kennen. De manier waarop dat in zijn werk dient te gaan, wordt beschreven in methodologische boekwerken waarin slechts redelijkheid wordt uitgemeten. Wat men hierbij vergeet, is dat de mens ijdel is, en volgens de Heidelbergse catechismus zelfs onmachtig tot het doen van enig goed en geneigd tot alle kwaad. Anders gezegd: wetenschap is vervlochten met een tweede natuur, ofwel het dagelijkse leven dat gekleurd wordt door emoties, vooroordelen, rituelen en de neiging tot leugen en bedrog. Het resultaat van dit samenspel is dat de kennisverwerving veel ingewikkelder in elkaar zit en ook anders vordert of voortgaat dan methodologen en bijna alle wetenschapsfilosofen ons willen doen geloven.

Het definiëren van een ritueel is overigens buitengewoon moeilijk. Het gaat meestal om reeksen strak voorgeschreven handelingen, waarvan de herkomst vaak niet eens bekend is. Beoogd wordt dat een groep of een individu in een bepaalde psychische toestand raakt (zoals bij godsdienstige rituelen), en daarnaast zijn er rituelen met behulp waarvan men situaties, persoonlijke conflicten en ziekten probeert te begrijpen en soms te genezen. In dat geval worden orakels, ingewanden van vogels, botjes, enzovoorts in het geweer gebracht. Kortom, een ritueel heeft soms als functie dat kennis wordt gevormd. Hieruit volgt dat rituelen en wetenschap principiële niet gescheiden kunnen worden. Men zou een demarkatielijn kunnen trekken door te zeggen dat de kennis die via een ritueel ontstaat slecht is of totaal onbruikbaar. In dat geval dient echter de gehele aristotelische traditie in de geschiedenis van de Westerse wetenschapsbeoefening tot ritueel gedegradeerd te worden, en dat is een nogal moeilijk verteerbare uitspraak. Toch is dit een probleem. Uit een enorme hoeveelheid literatuur blijkt bijvoorbeeld dat medische ingrepen op basis van placebo's vaak zeer effectief zijn. Daarbij moet niet alleen gedacht worden aan onwerkzame pillen, maar ook aan operaties van onder andere het hart en de buikholte. De verbeteringen die placebo's met

zich meebrengen, berusten bovendien niet op wat wel autosuggestie wordt genoemd; er zijn aanwijzingen dat een placebo-behandeling niet zelden objectief constateerbare veranderingen in het lichaam te weegbrengt. Dergelijke behandelingen zijn niet te onderscheiden van ritualistisch-magische procedé's, maar behoren desondanks tot het terrein van de (medische) wetenschap. Voor de psychologie geldt in het kader van therapieën ongeveer hetzelfde, en een wetenschap zoals de scheikunde is schatplichtig aan alchemistische activiteiten van weleer.

Hoewel het dus buitengewoon moeilijk is, de begrippen ritueel en wetenschap uit elkaar te houden, zullen we toch proberen hier iets over te zeggen. Om te beginnen wat voorbeelden van taferelen in de wetenschap die aangeven hoe het vanuit een rationeel standpunt niet zou moeten.

Autoriteit

Indertijd schreef Francis Bacon in zijn Novum Organum dat de idola theatri, ofwel het autoriteitsgeloof, een belangrijke rem vormden op de groei van kennis. Hij bekritiseerde de aristotelische traditie, waarbij veel meer gewicht in de schaal werd gelegd door de naam van een grote meester dan door een eenvoudig feit. Gedateerd is Bacons opvatting allerminst. Enkele psychologen schreven een dozijn artikelen van beroemde vakbroeders over die gepubliceerd waren in toptijdschriften. Zij voorzagen de teksten van onbekende namen en instituten, en stuurden de schrijfsels weer naar dezelfde redacties. Bijna alle manuscripten werden afgekeurd wegens ernstige methodologische of theoretische tekortkomingen. Hieruit blijkt niet alleen dat tijdschriften er meer zijn voor schrijvers dan voor lezers, maar ook dat sommige personen worden omgeven door een aureool dat doet denken aan godsdienstige verering. Het is in ditzelfde vlak vermakelijk om tijdens congressen te zien hoe goden die nog laag in de hiërarchie staan, om coryfeeën heen dartelen, en desnoods tot infame handelingen bereid blijken als zij maar tot de status van co-auteur kunnen worden verheven. Ook hoge ambtenaren worden voortdurend omzwermd door kleverige wetenschappers, zelfs als deze de functionaris in kwestie heimelijk de ene ernstige ziekte na de andere toewensen.

Wat tijdschriften betreft, zijn sommige rituelen stuitend. Het komt voor dat een wetenschapper die zijn product niet kwijt kan, redacteur van een tijdschrift wordt en zich vervolgens zodanig invecht dat hij zijn stukken vrijwel moeiteloos kan doen afdrukken. Er is zo goed als geen wetenschappelijke periodiek die hiervoor de enige passende remedie heeft gevonden, te weten dat een redacteur principieel niet in zijn eigen gremium mag schrijven.

Deze en vele andere emotionele of ritualistische aspecten van wetenschap worden onderzocht in het kader van de wetenschapssociologie en-psychologie, voor zover deze laatste van de grond is gekomen. De vraag is echter hoe men dergelijke mechanismen en processen moet beschrijven en verklaren. Eén mogelijkheid komt uit een onverwachte hoek, namelijk de neurofysiologie. Daarbij kan gedacht worden aan het vele werk van MacLean (1970), dat min of meer is gepopulariseerd door Koestler (1967). Het is merkwaardig dat de ideeën van MacLean vooral in de psychologie geen wortel hebben geschoten. Met behulp van zijn theorie kan de verdeeldheid binnen de zielkunde in verschillende opzichten namelijk in kaart worden gebracht, en misschien is het zelfs zo dat zich langs deze weg verschillende strijdvragen beslecht kunnen worden (zie voor een aanzetje Vroon en Draaisma, 1986). Daarna schetsen wij een sociologische invalshoek over hetzelfde probleem, te weten rituelen en bedrog in de wetenschap.

Drie hersenen

Allereerst MacLeans redenering. Men vermoedt dat organismen bloot staan aan een of ander evolutieproces, maar de manier waarop dat in zijn werk gaat, is onbekend of op zijn minst omstreden. Niettemin zijn er enkele aanknopingspunten. Allerlei wezen bevatten anatomische resten van structuren die van groot belang zijn of waren voor primitievere soorten. Zo heeft de mens kiewweefsel in de hals dat geen functie heeft, maar dat zich soms plotseling gaat vermenigvuldigen (branchiogene cystes). Ook in veel andere delen van het lichaam zijn zulke restanten te vinden. Waarom serveert de natuur vaak hutspot? Koestler heeft daarvoor een vergelijking bedacht.

Twee handwerkslieden zijn belast met het monteren van ingewikkelde klokken. Klokkenmaker A doet dat door alle onderdelen successief in elkaar te zetten. Als hij wordt gestoord, schrikt hij, en laat alles vallen zodat hij steeds opnieuw moet beginnen. Zijn collega B volgt een andere strategie. Hij zet eerst het uurwerk in elkaar, dan het slagwerk en voegt tenslotte beide delen samen. In geval van verstoring valt vaak een zo stevig mechaniek op de grond, dat het nog gebruikt kan worden. Men mag verwachten dat de productie van de klokkenmaker B op den duur beter zal zijn dan die van A. Een ander voorbeeld in dit vlak is dat men in gebieden die gevoelig zijn voor aardbevingen gebouwen construeert met zodanige 'zwakke plekken' dat niet alles gemakkelijk zal instorten.

Wat de evolutie betreft, zou iets analogoos aan de hand kunnen zijn. De kans dat een nieuw soort tijdig ontstaat, wordt geoptimaliseerd door gebruik te maken van onderdelen die er al zijn, en die in het nieuw te construeren systeem zitten, functioneel of niet. De natuur moet zowel haastig als efficiënt werken. Om die reden zou de mens, aldus Koestler, lichamelijk in het bezit zijn van allerlei atavistische resten.

MacLean trekt deze redenering door naar de hersenen, en stelt dat deze bestaan uit drie min of meer onafhankelijk werkende, evolutionair onderscheidbare subsystemen die gehoorzamen aan eigen wetten, en waaraan zelfs een eigen geheugen en eigen belangen kunnen worden toegeschreven. Die systemen zouden verwant zijn met, van onder naar boven, reptielen, zoogdieren in het algemeen, en mensen. In zekere zin zou de menselijke evolutie te snel zijn verlopen, en geleid hebben tot een haastige opeenstapeling van functies en structuren die enigszins met elkaar op gespannen voet staan. Op die manier kan men proberen paradoxen in ons gedrag te verklaren, zoals kunstzinnigheid, gecombineerd met uitroeiing in concentratiekampen, allerlei vormen van strijd in de samenleving, en dergelijke.

De kern van de veronderstelling is dus dat strijd en tegenstrijdigheden voortvloeien uit een merkwaardige bouw van ons brein, dat beschouwd kan worden als een nogal instabiele en heterogene organisatie. Omdat er een zekere vorm van samenspraak is tussen de emotionele component van het brein dat eigen is aan zoogdieren en de

menselijke, rationele hersenen, lukt het wetenschappers soms, tegen alle evidentie in, emotioneel vast te houden aan mogelijke onjuiste theorieën en hypothesen. Anders gezegd: feiten worden niet alleen gekleurd door vooroordelen en emoties, maar ook door emotionele belangen en statuskwesities. Het is zeker zo dat emotionele betrokkenheid de snelheid van wetenschappelijke vooruitgang soms kan bevorderen; het gaat hier echter om emoties die met persoonlijke belangen en erkenning te maken hebben.

Dergelijke emoties zijn te classificeren als aangename of onaangename. Het komt zelden voor dat een mens geen emotie voelt: de dimensie van het onaangename en het aangename is hoegenaamd altijd manifest. Emoties kunnen worden onderscheiden in drie typen: basale, specifieke en algemene. Basale affecten hebben betrekking op behoeften die zich lichamelijk manifesteren, zoals honger, dorst, sex en het bezit van een schuilplaats. Specifieke affecten zijn al dan niet kortdurende reacties op specifieke prikkels, zoals walging bij stank, en pijn. Grootheden zoals haat, liefde, angst, woede, vreugde en verdriet tenslotte, zijn algemene affecten: zij hebben te maken met de psychische toestand als geheel (zie ook Frijda, 1985).

MacLean en de zijnen brengen verschillende typen affecten en ook andere psychische processen in verband met een hiërarchie in de hersenen. Ons reptielenbrein bestaat uit de hersenstam (levensfuncties), de reticulaire formatie (waken en slapen), en de basale ganglia (betrokken bij de grove motoriek). Het zoogdierenbrein ligt daarboven, en omvat hoofdzakelijk het limbische systeem dat essentieel is voor de emotionaliteit, alsmede een deel van de hersenschors dat is verbonden met de hiervoor zeer belangrijke reukzin. Tenslotte heeft de mens een neocortex die hem onder andere in staat stelt tot gedifferentieerd waarnemen, gebruik van taal en denken. De drie systemen kunnen grofweg worden gekarakteriseerd als de locatie van instincten, emoties en processen op cognitief gebied. Het instinctief functionerende reptielenbrein is niet alleen betrokken bij lichamelijke behoeften en het zoeken van schuilplaatsen, maar ook bij het vormen van sociale hiërarchieën, het selecteren van leiders en het uitvoeren van rituelen. Tevens zou dit systeem te maken hebben met dwang en gehoorzaamheid, en het imiteren van anderen. Deze processen spelen

zich grotendeels of geheel onbewust en automatisch af, en zij leggen een grondslag voor andere mogelijkheden en gedragingen die tot ons bewuste repertoire behoren.

Het vooral op emoties betrokken zoogdierenbrein is, zoals opgemerkt, verbonden met de reuk. Dat blijkt niet alleen uit het feit dat de reuk de emotionaliteit kleurt en mede bepaalt, maar ook uit het gegeven dat het verlies van de reukzin niet zelden leidt tot algemene ontregeling en het ontstaan van depressies. Het limbische systeem als geheel is gericht op zelfbehoud en zelfrespect, terwijl de rationaliteit meer in het teken staat van kennis, ofwel wat mensen in wetenschappelijke zin verbindt.

Aanwijzingen

Er zijn aanwijzingen voor het bestaan van deze drie relatief autonoom functionerende delen. Epilepsie treft zelden het brein als geheel, maar heeft voorkeursplaatsen in een van de aangestipte gebieden. Het hondsdolheidsvirus (rabies) grijpt vooral aan op het limbische systeem. Verder zijn er verschillen in de micro-anatomische en vooral biochemische organisatie van de drie componenten, en het is door middel van elektrische stimulatie van hersendelen zelfs mogelijk, vrij specifieke gedragingen en gevoelens op te wekken.

De gedachtengang is niet alleen dat wij te maken hebben met drie 'biologische computers', maar ook dat deze naast eigen wetmatigheden een eigen geheugen bezitten. Dit laatste is in zoverre een gevaarlijke stelling, dat hij reminiscenties oproept aan Lamarck die meende dat verworven eigenschappen erfelijk konden worden. In eerste termijn verloren de lamarckianen het debat met de darwinisten, maar recent lijkt het tij te keren (Sheldrake, 1981). Een aardige speculatie in dit verband is dat bepaalde fobieën zoals voor insecten, open ruimtes en vlieg angst resten zijn van functionele angsten die mens en dier indertijd kenden. Open ruimtes waren vaak gevaarlijk in verband met roofdieren, insecten kunnen dood en verderf zaaien, en het los zijn van de aarde kan met de dood bekocht worden. MacLean gaat zelfs zo ver, te stellen dat mystieke ervaringen en depersonalisatieverschijnselen beschouwd kunnen worden als een primitief besef van de

wereld dat hoofdzakelijk voort zou komen uit het (gedeeltelijk) uitvallen van de hersenen die de mens bij uitstek tot een rationeel wezen maken.

Zijn ideeën roepen uiteraard vragen op over onze individualiteit. Als MacLean gelijk heeft, worden wij vanuit een onbewust niveau in niet onbelangrijke mate bestuurd of gemanipuleerd door reptielachtige structuren die bij iedereen op dezelfde manier functioneren. Individualiteit en persoonlijkheid liggen meer op het vlak van wat bewust beseft wordt, wat behoort tot de specifieke ervaringen van het individu, en leerprocessen van hogere orde dan conditionering.

Resumerend houdt de hypothese dus het volgende in. De rede is in staat, op een gedifferentieerde manier met de werkelijkheid om te gaan, en deze te leren kennen. Er zijn echter twee verzamelingen, processen die soms bronnen van remming of verstoring zijn. Het reptielenbrein verleidt tot het zoeken van overmatige vastheid, zekerheid en tot ritualistisch-onkritische imitatie waardoor men o.a. te lang kan vasthouden aan een onvruchtbare benadering. Daarnaast zorgt een persoonsbetrokken, emotioneel component er voor dat wat wij weten of menen in te zien onderling mooi moet samenhangen, ook als daarmee de rede en de werkelijkheid geweld worden aangedaan. De inferieure hersensystemen leggen de basis voor allerlei rituelen, het vereren van coryfeeën, het vormen van klieken en matige zelfkritiek. Het resultaat van deze wat sombere schets zou zijn dat wetenschap vanwege onze innerlijke verscheurdheid trager voortschrijdt dan mogelijk is. De 'schizofysiologie' van het brein heeft tot een soort algemene, driedelige schizofrenie geleid. Die chaotische organisatie zorgt voor merkwaardige mengsels van bewonderenswaardige producten en schanddaden. In algemene zin in het misschien trefzekerder, de mens op te vatten als een tamelijk onsamenhangende eenheid van onzin, dan als een geïntegreerd geheel, dat geheel op zijn daden kan worden aangesproken. Het wordt tijd, voorbeelden van taferelen in de wetenschap te geven die zich met deze schets in verband laten brengen.

Bedrog

Met betrekking tot allerlei vormen van fraude in de wetenschap zeggen Broad en Wade (1982) dat fysiologische kennis bij uitstek verzameld moet worden via de pathologie. Zij bedoelen dat het functioneren van de wetenschap vooral aan het licht komt door te bestuderen wat er fout gaat, en waarom dat gebeurt.

In het algemeen zijn publicaties in artikel- of boekvorm veel ordelijker dan de gedachtengang van de auteur is geweest. Experimenten worden vaak min of meer in het wilde weg uitgevoerd. Als blijkt dat zij een interessant resultaat opleveren, legt men in de schriftelijke neerslag quasi-rationaliteit aan de dag met hoofdjess zoals inleiding, theoretische overwegingen, hypothesen, apparatuur, procedure, resultaten, discussie, en bovenal suggesties voor toekomstig onderzoek.

Een van de weinige wetenschapsfilosofen die dergelijke irrationele aspecten van wetenschap in veel opzichten aan de orde heeft gesteld, is Paul Feyerabend. Bij het verwerven van kennis gaat het volgens Feyerabend niet in de eerste plaats om redelijkheid, maar om retoriek, status en gewin. Het is echter de vraag of dergelijke principes voor alle wetenschappen in even sterke mate gelden. In de wiskunde valt weinig te frauderen (behalve plagiaat), en ook grote delen van de natuurkunde zijn hier misschien minder gevoelig voor vanwege de mathematisering die het vak vanouds kent. Aan de andere zijde van het continuum staat de 'softe sector' waarin überhaupt weinig interessants te ontdekken zou zijn. Volgens Broad en Wade zijn bij uitstek de biologie en de geneeskunde met aanverwante vakken zoals delen van de psychologie geschikt voor bedrog, en bieden zij in het algemeen ruimte aan allerlei irrationele momenten. Dergelijke wetenschappen staan direct of indirect in de publieke belangstelling omdat zij met leven en dood te maken hebben. Bovendien gaat het hier om bezigheden waaraan de media veel aandacht besteden. Wie wil niet op de televisie verschijnen, wie laat de kans lopen om mede te delen dat een remedie tegen een fatale ziekte is gevonden?

Soorten

Wetenschappelijke fraude kan niet over één kam worden geschoren, maar kent verschillende vormen. De behoefte aan persoonlijke verering is belangrijk. Deze leidt vaak tot opzettelijke fraude, een vorm die nadrukkelijk van onopzettelijke varianten onderscheiden moet worden.

Mogelijk wilde Ptolemaeus de geschiedenis ingaan als een persoon die niet alleen het sterrenkundige werk Almagest had nagelaten, maar aan wie ook zou worden toegeschreven dat hij onder barre omstandigheden jaar in jaar uit naar het hemelgewelf had gestaard teneinde de sterren in kaart te brengen. De waarheid is vermoedelijk dat onze astronoom veel waarnemingen overschreef van anderen, zoals Hipparchus. Een aanwijzing daarvoor is dat hij sterren localiseerde die vanaf zijn verblijfplaats niet zichtbaar waren, maar wel vanaf die van Hipparchus. Voorts in Galilei beroemd geworden door zijn pleidooi voor het doen van experimenten, terwijl zijn eigen proefnemingen (zoals de valproeven vanaf de toren van Pisa) zo goed als zeker apocrief zijn. (Overigens begeven wij ons met dit voorbeeld op glad ijs: tot de zeventiende eeuw waren proefnemingen vaak 'gedachtenexperimenten', zodat Galilei in dit opzicht misschien niets te verwijten valt.)

Voor zulke vormen van bedrog zijn wij niet op vroeger eeuwen aangewezen: de befaamde Carlos Castaneda heeft meer bij elkaar gefantaseerd in de bibliotheken van de Stanford University dan dat hij dialogen voerde met een Mexicaanse wijze.

Het emotioneel prettige gevoel om erbij te horen en zelfs ooit tot de coryfeeën te kunnen worden gerekend, laat zich ook op andere manieren bereiken. De Jordaniër Elias Alsabti kopieerde in de jaren zeventig tientallen artikelen over kanker die door bekende onderzoekers waren gepubliceerd in gezaghebbende tijdschriften. Hij voorzag deze van een andere titel en zag kans, het materiaal in periodieken van wat minder allooi te publiceren. Dat leverde hem geen wereldwijde erkenning op, maar wel plaatselijke (en tijdelijke) faam. Bekend is ook de truc om verschillende versies van het hetzelfde manuscript te maken, waarbij er zorg voor wordt gedragen dat de teksten niet alleen naar diverse tijdschriften tegelijkertijd gaan, maar

vooral dat het werk van de betreffende editors breed en positief wordt uitgemeten. Streling wil wel eens tot gevolg hebben dat de referenten wat betreft de inhoud van het stuk over hun hart strijken. Het is immers altijd prettig als je naam in de Science Citation Index wordt genoemd.

Van dat mechanisme heeft de psycholoog Michael Mahoney een overtuigende demonstratie gegeven. Hij schreef een aantal gefingeerde manuscripten over een discussiepunt in de ontwikkelingspsychologie, en schakelde een tijdschriftredactie in. Deze ontving zogenaamd de stukken, en zond het materiaal naar in totaal 75 beoordelaars die verschillende ideeën hadden over de twistappel. Een analyse van de uitgebrachte beoordelingsrapporten liet zien dat referenten door de bank genomen positief stonden tegenover stukken waarin zij hun standpunt terugvonden, en dat versies met een andere strekking als regel geen genade konden vinden.

Een andere methode om artikelen gepubliceerd te krijgen, is ervoor te zorgen dat men in de schaduw van topfiguren komt te staan. Grote onderzoekers maken naam met eigen werk. Vervolgens worden zij door mindere goden aangezocht als co-auteur, waarbij de werkzaamheden niet zelden bestaan uit het snel doorlezen van het manuscript. Het vermelden van de naam van de beroemdheid doet de kans op publicatie van het verhaal aanzienlijk stijgen. Aan die koppelverkoop heeft Lord Kelvin honderden publicaties te danken. Sommigen zijn hierin nog wat verder gegaan door de topauteur niet eens te raadplegen, maar zijn naam zonder meer achter die van de schrijver van het stuk te zetten.

Niet alleen een persoon, ook een ideologie kan hierbij een bindmiddel zijn. Een voorbeeld is het dialectisch materialisme. Veel kameraden in de Sovjet Unie waren de mening toegedaan dat de levende natuur en de mens dankzij de zegeningen die Lenin had uitgestort op een hoger plan zouden kunnen komen. Deze gedachte was verwant met het lamarciaanse idee dat verworven eigenschappen tot de erfelijke massa kunnen gaan behoren.

Aansluitend heeft de landbouwkundige Trofim Lysenko zijn land en de genetica bijna dertig jaar lang weten te bedriegen met de mededeling

dat hij via manipulatie van de omgeving in hoog tempo sterke rassen kon ontwikkelen, en dat het zelfs mogelijk was, de ene plant in de andere te doen veranderen. Talloze genetici speelden, niet zelden tegen beter weten in, dit spelletje mee, totdat Lysenko in het midden van de jaren zestig van zijn voetstuk viel.

In het licht van de theorie van MacLean zijn onopzettelijke of onbewuste vormen van bedrog minstens zo interessant omdat zij misschien laten zien hoe wij in onze rationaliteit worden aangedreven vanuit systemen met andere belangen. De psycholoog Sir Cyril Burt heeft vrijwel zeker en op grote schaal gefraudeerd, maar deze zaak zat ingewikkeld in elkaar. Burt was ervan overtuigd dat intelligentie erfelijk bepaald was. Tijdens de oorlog verloor hij een groot deel van zijn gegevens door brand, en moest hij voornamelijk op zijn geheugen afgaan. Merkwaardig was alleen dat zijn geheugen bij verschillende aantallen paren tweelingen correlaties opleverde die tot in de derde decimaal overeenstemden. Burt was waarschijnlijk geen opzettelijke fraudeur, maar een man die met hart en ziel meende dat hij over evidentie voor een extreem standpunt beschikte.

Zo'n overtuiging kan met analoge resultaten door anderen worden overgenomen, mits de boodschapper geloofwaardig is. Men is er in geslaagd, studenten er toe te brengen, slimme ratten van domme te onderscheiden door het gedrag van de dieren in doolhoven te laten observeren. Als een student was meegedeeld dat de rat in kwestie slim was, werden futiele bewegingen op een kruising die niet op de juiste looprichting wezen, niet als een fout aangemerkt, terwijl dat wel werd gedaan door studenten die ten onrechte in de veronderstelling verkeerden dat hun ratten met een laag IQ ter hand waren gesteld. Nog zo'n voorbeeld. Wilhelm von Osten bezat een paard dat kon rekenen. Na enige tijd bleek dat Von Osten geen bedrieger was: het paard was er onopzettelijk op getraind, even vaak met een hoef te stampen als zijn eigenaar onbewust hoofdknikjes maakte. Iets dergelijks wordt momenteel vermoed naar aanleiding van experimenten waaruit zou zijn gebleken dat apen en symbolentaal kunnen leren.

Linschoten (1964) vermeldt een minder onschuldig voorbeeld naar aanleiding van het denkende paard. De hersenonderzoekers Gelb en Goldstein meenden indertijd dat de mens als gevolg van een bepaald

type beschadiging kon lijden aan Seelenblindheid. Het verschijnsel zou inhouden dat wij patronen en voorwerpen niet onmiddellijk herkennen, maar dat deze als het ware via het denkend aaneenrijgen van losse gewaarwordingen aaneen worden gesmeed. Gelb en Goldstein werden geconfronteerd met een schoenmaker (alias soldaat) Schneider, wiens medische rapport op een dergelijke beschadiging leek te wijzen. Het bleek dat Schneider de verschijnselen in kwestie overtuigend vertoonde. Enkele decennia later werd hij opnieuw onderzocht, waarbij opviel dat hij bij luchtalarm feilloos zijn koffer te midden van andere greep en aldus weinig bedenktijd nodig bleek te hebben. Schneider had helemaal geen hersenbeschadiging of Seelenblindheid; de suggestieve vragen van Herr Doktor waren voldoende om hem tot antwoorden te brengen die de onderzoekers in de kraam te pas kwamen.

Schitterend is ook de affaire van de N-stralen. Tijdens het begin van deze eeuw lag de Franse natuurkunde achter bij die van de Duitsers. Aan de universiteit van Nancy ontdekte René Blondlot een nieuwe vorm van straling. Hij liet de golven door een prisma breken. Daarna maakten deze hun aanwezigheid kenbaar via helderheidsfluctuaties van een vonkbrug. Al spoedig bleek dat de N-stralen werden uitgezonden door röntgenbronnen, het zenuwstelsel, gassen, magnetische velden en talloze chemische stoffen. Niet alleen Blondlot zag deze stralen, tussen 1903 en 1906 werden dergelijke waarnemingen beschreven en geanalyseerd door talloze anderen, en vastgelegd in ongeveer 300 artikelen. Op een gegeven moment kwam de Amerikaanse fysicus R.W. Wood bij Blondlot op bezoek, en nam vlak voordat de waarnemingen begonnen, stiekum het prisma uit het apparaat weg. Blondlot bleef niettemin zien wat hij altijd had gezien: N-stralen die er niet waren. Hoezeer een gemeenschap van onderzoekers emotioneel verknocht kan raken aan een ontdekking blijkt hieruit, dat Woods vernietigende artikel over dit incident in Frankrijk jarenlang werd genegeerd.

Vormen van onbewust bedrog met een emotionele component bestaan niet alleen in de wetenschap, maar komen ook voor in het onderwijs. Onderwijzers die een kind aardig vinden, delen relatief hoge rapportcijfers uit. Deze stoelen op het zogenaamde Pygmalion effect, ofwel het feit dat de proefwerken vanuit een emotioneel vooroordeel minder kritisch worden bekeken dan gewoonlijk het geval is.

Als remedie voor het bestrijden van irrationele aspecten van de wetenschap en van fraude wordt vaak gewezen op de mogelijkheid, onderzoek te repliceren. Dit functioneert lang niet altijd. Een gemeenschap van onderzoekers of gelijkgestemden kan zich gedragen als een verzameling naamloze reptielen die van kritische zin zijn beroofd, en die bijna instinctief handelen en waarnemen. Bovendien levert het repliceren van onderzoek weinig op. Dergelijk werk wordt beschouwd als weinig productief of geïnspireerd: het gaat slechts om toetsing van de ideeën van een ander. Aan dergelijke publicaties valt geen eer te behalen, ongeacht de vraag of de replicatie lukt of niet.

Tot slot is er in ieder geval één voorbeeld waaruit blijkt dat het niet volgen van een ritueel fatale gevolgen kan hebben. Semmelweis demonstreerde een verband tussen de vaak dodelijke kraamvrouwenkoorts, en het feit dat artsen na lijkschouwingen en andere onfrisse activiteiten hun handen niet wasten. Hoewel zijn materiaal overtuigend was, heeft het lang geduurd alvorens de medische wetenschap bevroedde dat hij wel eens gelijk zou kunnen hebben, en die vertraging heeft velen het leven gekost. Het wassen van handen was geassocieerd met diners, onschuld, toiletbezoek en andere zaken die niets met wetenschap te maken hebben, met als gevolg dat het verstandige van dit ritueel niet werd ingezien.

Hoewel het aantal verhandelingen over dit algemene probleem groot is, wordt weinig vooruitgang geboekt. Talloos zijn de maatregelen die worden voorgesteld om de rede ten koste van emoties meer kans te geven, maar aan menig goed idee (zoals het blind beoordelen van artikelen) wordt zelden gevolg gegeven. Kennelijk weet iedereen wel zo ongeveer hoe de vorken in de stelen zitten, en men heeft er weinig belang bij de gang van zaken drastisch te veranderen.

Sociologische benadering

Wij hebben geprobeerd, irrationele en ritualistische aspecten van de wetenschap enigszins te interpreteren aan de hand van de theorie van MacLean over onze in zekere zij gespleten hersenen. Zo'n theorie biedt alleen een mogelijkheid om verschijnselen enigszins invoelbaar te maken, en het is best denkbaar dat zijn ideeën zich hiervoor niet

goed lenen. Een andere mogelijkheid ligt op het terrein van de sociologie en de culturele antropologie.

In een boek dat de laatste jaren weer in de belangstelling komt, heeft Pepper (1942) vier typen wetenschapsbeoefening beschreven die hij aanduidt als 'world hypotheses' of wortelmetaforen. Het gaat om algemene afspraken of vooroordelen over de aard van de werkelijkheid. Uit die algemene visies vloeien niet alleen probleemstellingen voort, maar ook specifieke methoden, waarheidsdefinities en dergelijke. Deze kettingreactie betekent dat een gegeven voor de een een feit kan zijn, en voor de ander hoegenaamd niets betekent. De vier wereldhypothesen zijn kortweg de volgende.

- Organicisme. De kosmos lijkt op een organisme, en alles hangt met alles samen.
- Mechanicisme. De kosmos lijkt op een machine, en elk verschijnsel heeft één primaire oorzaak.
- Contextualisme. De wereld bestaat uit gebeurtenissen, en wat gebeurt behoeft altijd een verklaring waarbij veel factoren in het spel zijn.
- Realisme. De wereld bestaat uit dingen die in meerdere of mindere mate op elkaar lijken en die geordend en geclassificeerd moeten worden. Hierop zijn grote delen van de wiskundige traditie gestoeld.

De wetenschapsgeschiedenis laat zien dat in een bepaalde periode overwegend voor één wortelmetafoor werd gekozen, en dat deze op een gegeven moment voor een andere werd ingeruild. Zo maakte het organicisme van de aristotelische traditie rond 1600 plaats voor het mechaniseren van kosmos, de levende natuur en de menselijke geest. Omstreeks datzelfde moment werd het realisme, dat zich betrekkelijk afzonderlijk ontwikkeld had, verbonden met de empirie, aanvankelijk in hoofdzaak op het gebied van de natuurkunde. Het contextualisme tenslotte, is vrij recent, en komt onder andere voort uit negentiende eeuws Amerikaans pragmatisch denken. Een belangwekkend verschil tussen de wetenschap vroeger en nu is dat sinds kort de vier wereldhypothesen in tal van wetenschappen naast elkaar voorkomen, waardoor de situatie in zekere zin nogal onoverzichtelijk wordt omdat intellectuele circuits ontstaan die onderling weinig contact hebben. Voorbeelden daarvan zijn de moderne natuurkunde, de psychologie en

de (alternatieve) geneeskunde (zie voor enkele ideeën in dit vlak Vroon, 1986).

Peppers werk heeft invloed gehad op de cultureel antropologe Mary Douglas (zie Boon, 1983), en vervolgens op wetenschapssociologische beschouwingen. Douglas probeert culturen in kaart te brengen door te laten zien dat er vier typen kosmologieën zijn die samenhangen met sociale structuren. Het gaat om wereldbeelden die correleren met de aard van de samenleving, morele regels, gedragscodes en de omgang met vreemdelingen. Volgens Douglas hangt het soort algemene theorie over de wereld samen met iemands sociale omgeving en organisatie. Het ligt daarom in de rede, te proberen haar theorie ook in verband te brengen met stijlen in de wetenschapsbeoefening (Boon, 1983).

Centraal staat het onderscheid tussen groep en raster, beide verdeeld in sterk en zwak. De groep definieert de mate waarin mensen met elkaar te maken hebben; het raster heeft betrekking op de rolpatronen. Bij een sterke groep is er een duidelijke grens tussen wij en zij of, in de wetenschap, tussen insiders en outsiders. Een zwakke groep kent dit onderscheid in veel mindere mate, zodat de sociale controle ook slechter of vager is. Voorts houdt een sterk raster in dat er een strakke statusdifferentiatie is en een duidelijke hiërarchische ordening. Bij een zwak raster lenen rollen, verplichtingen en statuskwesities zich daarentegen voor onderhandeling of herdefinitie. Een en ander leidt tot vier combinaties.

Bij een sterke groep en een zwak raster is vaak sprake van grote sociale spanningen binnen de wetenschappelijke gemeenschap. Meestal zijn er strakke inhoudelijke en methodologische regels, en werkt men aan dezelfde problemen. Als gevolg daarvan is er vooral een neiging tot en angst voor plagiaat. Wat niet past in het onderzoek van de groep wordt vijandig bejegend, waarbij veel persoonlijke controverses en vetes voorkomen.

In geval van een sterke groep en een sterk raster is de wetenschap als het ware van de buitenwereld afgesloten, en intern strak georganiseerd. Er zijn tal van regels, en er is een vergaande arbeidsverdeling. De groep als geheel is zeer gevoelig voor rituelen bij het

doen van onderzoek. Wie zich daar niet aan houdt, wordt uit de groep gestoten en komt terecht in een combinatie met een zwak raster. Het verkavelen van deelterreinen leidt er toe dat eenheid wordt nagestreefd in de vorm van algemene, kwalitatieve theorieën, wat vaak het geval is in de geneeskunde en de biologie. Men zou kunnen veronderstellen dat frauderen hier betrekking heeft op (zogenaamde) grote ontdekkingen en baanbrekende, algemene theorieën. Inderdaad lijken de gegevens er op te wijzen dat deze vorm van bedrog in de levenswetenschappen vaak voorkomt.

De derde combinatie is die van een zwakke groep en een zwak raster. Zowel extern als intern is de structuur zwak. Men staat open voor speculatie, en vat wetenschap op als een individualistische roeping, waarbij onsterfelijkheid via creativiteit bereikbaar is. Dit kan betekenen dat ideeën belangrijker zijn dan de zorgvuldige onderbouwing daarvan, en dat men op een bijna religieuze manier zijn intellectuele producten beschermt. Hier past misschien het woord van Hegel: "umso schlimmer für die Tatsachen".

De laatste combinatie is die van een zwakke groep en een sterk raster. Deze is in zoverre paradoxaal, dat de groep nauwelijks van de buitenwereld is afgeschermd, maar wel hiërarchie en rolverdeling kent. In zo'n groep gaat het er om de top te bereiken, waarbij het eventuele frauderen in dit teken zal staan.

Op het gebied van de biologie geeft Boon voorbeelden van allerlei controverses tussen vertegenwoordigers van verschillende typen groepen en rasters, waarbij gegevens van anderen worden veronachtzaamd, geassimileerd of verworpen. De theorie is echter nog niet op enige schaal getoetst, zodat wij met dit gereedschap in de hand vooralsnog hoofdzakelijk moeten gissen naar de aard van ritualistisch gedrag en wetenschappelijke fraude.

Anderzijds lijkt ook deze invalshoek mogelijkheden te bieden om het wetenschappelijk bedrijf beter in het vizier te krijgen.

nagestreefd in de vorm van algemene, kwalitatieve theorieën, wat vaak het geval is in de geneeskunde en de biologie. Men zou kunnen veronderstellen dat frauderen hier betrekking heeft op (zogenaamde) grote ontdekkingen en baanbrekende, algemene theorieën. Inderdaad lijken de gegevens er op te wijzen dat deze vorm van bedrog in de levenswetenschappen vaak voorkomt.

De derde combinatie is die van een zwakke groep en een zwak raster. Zowel extern als intern is de structuur zwak. Men staat open voor speculatie, en vat wetenschap op als een individualistische roeping, waarbij onsterfelijkheid via creativiteit bereikbaar is. Dit kan betekenen dat ideeën belangrijker zijn dan de zorgvuldige onderbouwing daarvan, en dat men op een bijna religieuze manier zijn intellectuele producten beschermt. Hier past misschien het woord van Hegel: "umso schlimmer für die Tatsachen".

De laatste combinatie is die van een zwakke groep en een sterk raster. Deze is in zoverre paradoxaal, dat de groep nauwelijks van de buitenwereld is afgeschermd, maar wel hiërarchie en rolverdeling kent. In zo'n groep gaat het er om de top te bereiken, waarbij het eventuele frauderen in dit teken zal staan.

Op het gebied van de biologie geeft Boon voorbeelden van allerlei controverses tussen vertegenwoordigers van verschillende typen groepen en rasters, waarbij gegevens van anderen worden veronachtzaamd, geassimileerd of verworpen. De theorie is echter nog niet op enige schaal getoetst, zodat wij met dit gereedschap in de hand vooralsnog hoofdzakelijk moeten gissen naar de aard van ritualistisch gedrag en wetenschappelijke fraude.

Anderzijds lijkt ook deze invalshoek mogelijkheden te bieden om het wetenschappelijk bedrijf beter in het vizier te krijgen.

P.A. Vroon

Literatuur:

- BOON, L., De list der wetenschap. Baarn, Ambo, 1983.
- BROAD, W.; WADE, N., Betrayers of the truth. New York, Simon & Schuster, 1982.
- FRIJDA, N.H., The emotions. Amsterdam, Psychologisch Laboratorium, 1985.
- KOESTLER, A., The ghost in the machine. London, Hutchinson, 1967.
- LINSCHOTEN, J., Idolen van de psycholoog. Utrecht, Bijleveld, 1964.
- MACLEAN, P.D., The triune brain. In: F.O. Schmidt (Ed.) The neurosciences, second study program. New York, Rockefeller University Press, 1970.
- PEPPER, S.C., World hypotheses. Berkeley, University of California Press, 1942 (met herdrukken).
- SHELDRAKE, R.A., A new science of life. London, Blond & Briggs, 1981.
- VROON, P.A.; DRAAISMA, D., De mens als metafoor. Baarn, Ambo, 1986.
- VROON, P.A., Wortelmetaforen in de psychologie. Psychologica Belgica, 1986, 26, 1, 61-76.

Wetenschap en mythe

Inleiding

Een tweedeling in denkstijlen is nog steeds gangbaar. Meestal spreekt men in dit verband van modern versus primitief-traditioneel, van logisch versus pré-logisch, van Westers versus niet-Westers, en van wetenschappelijk versus magisch-symbolisch. Overigens worden modern, Westers, logisch en wetenschappelijk niet alleen gesteld tegenover maar ook boven primitief-traditioneel, pré-logisch, niet-Westers en magisch-symbolisch. Er is dus sprake zowel van oppositie als van evolutie. Magie is pré-, pseudo- of abortieve wetenschap (respectievelijk Tylor, Lévy-Bruhl, en Frazer). Met deze veronderstelde evolutie van valse naar ware kennis zou ook een andere praxis samengaan. Waar het mytisch denken gekarakteriseerd wordt door de rite, is er bij wetenschap sprake van het experiment (of analoge kenmethodes). In deze bijdrage bestrijd ik deze zienswijze. Ik doe dit niet door te wijzen op de overeenkomsten in institutionalisering en professionalisering van deze kennisdomeinen. Een ieder weet dat bij mythe en wetenschap qua organisatie en recruteringspraktijk sprake is van initiatie-rituelen in de vorm van meer of minder formele specialistische opleidingen waarin de specifieke gedragsregels en normen geleerd worden. Een ieder weet dat het ontwikkelen en het hanteren van een geheimtaal c.q.. specifiek begrippenkader hierbij een belangrijke rol spelen. Men behoeft in dit verband slechts te denken aan het 'potjeslatijn' van de medische en juridische stand om zich te onderscheiden en af te scheiden van de leek. Een ieder weet ook dat er verschillende graden van kennis en daarmee gepaard gaande verschillen in autoriteit bestaan - of men deze nu zieners, tovenaars of professoren noemt. Neen, niets van dit alles. Ik concentreer mij op aard en functies. Ik wil aantonen dat mythe en wetenschap weliswaar niet identiek zijn maar wel zeer analoog wat deze aspecten betreft. Ik ga in dit kader te rade bij Claude Lévi-Strauss (1962a, b) en Robin Horton (1967, 1982).* Ik definieer de moderne Westerse wetenschap hierbij als een geheel van institutionele praktijken en producten, gericht op het beschrijven, verklaren, beheersen en voorspellen van verschijnselen. Ik eindig met het aangeven van de begrenzing van een 'gelijkschakeling' tussen wetenschap en mythe.

Gelijkwaardigheid

In 'La pensée sauvage' (1962a) en 'Le totémisme aujourd'hui' (1962b) valt Lévi-Strauss al diegenen aan die een belangrijk niveauverschil poneren tussen de kennis in zgn. primitieve, archaische samenlevingen en die in de moderne geïndustrialiseerde maatschappijen. Z.i. bestaat er altijd en overal eenzelfde fundamentele behoefte aan ordening. Deze innerlijke biopsychologische noodzaak aan classificeren vormt de basis van zowel het moderne wetenschappelijke als het primitieve, wilde of ongetemde denken (1962a:17). Illustratief hiervoor is het zgn. totemisme. In verschillende primitieve culturen bestaan classificatiesystemen waarin mensen in direct verband gebracht worden met dieren en planten. Lange tijd heeft men dit uitsluitend gezien als een geloof in de afstamming van bepaalde (groepen van) mensen van bepaalde dier- of plantensoorten. Hierbij zouden dan met name die soorten vereerd worden die voor het voortbestaan van die groep mensen essentieel zijn. Lévi-Strauss verwerpt deze vorm van prélogisch, nutsgeoriënteerd denken. Hij stelt dat in het totemisme homologe verbanden gelegd worden tussen natuur en cultuur. De overeenkomsten en verschillen die men kan aantreffen in de natuur gebruikt men om sociale verhoudingen tussen mensen begrijpelijk te maken. Enerzijds zijn er dieren die van elkaar verschillen omdat ze behoren tot andere soorten, die elk hun eigen fysieke voorkomen en levenswijze hebben; anderzijds zijn er mensen - waarvan de voorouders een bepaalde categorie vormen - die ook van elkaar verschillen, al was het alleen maar omdat ze verdeeld zijn over diverse segmenten van de maatschappij. De verwantschap die in een totemistische classificatie wordt uitgedrukt tussen mensen en dieren/planten is nu een overeenkomst tussen deze twee systemen van verschillen. Men gebruikt m.a.w. de natuur als een soort 'beschrijvend hulpmiddel' om overeenkomsten en verschillen tussen (groepen van) mensen uit te drukken (Lévi-Strauss 1962b: 111-112). Radcliffe-Brown's analyse van het totemisme van de stammen aan de Darling River in New South Wales kan als voorbeeld dienen. Het moiety-totemisme is hier dominant. Dit wil zeggen dat de stam in twee helften wordt verdeeld. De ene helft wordt geassocieerd met de kraai (crow) en de andere helft met de arend (eaglehawk). Hiermee wordt aangegeven dat de twee stamhelften op dezelfde manier van elkaar verschillen als deze

diersoorten. De arend en de kraai zijn beide vleeseters. De arend echter jaagt op levende prooi, terwijl de kraai dode prooi verkiest. De arend volgt de mensen op de jacht, de kraai daarentegen zoekt de mensen in hun kamp op. Een belangrijke overeenkomst - beide vogelsoorten zijn vleeseters - gekoppeld aan een belangrijk verschil - de arend jaagt op levend wild, de kraai eet dode prooi - maken het mogelijk deze diersoorten te laten fungeren als symbolen van de beide stamhelften. De stamhelften gelijken net zo op elkaar en verschillen net zo van elkaar als de beide totemdieren. De met de arend verbonden stamhelft is namelijk de actieve oorlogvoerende partij, terwijl de met de kraai geassocieerde stamhelft de passieve thuisblijvende partij is. Al met al blijkt duidelijk dat er bij deze wijze van classificeren en associëren wel degelijk sprake is van een logica. In plaats van dit magisch-symbolisch denken dan ook te plaatsen tegenover en onder wetenschap kan men ze beter naast elkaar zetten (1962b:25). Wat hen onderscheidt, is niet zo zeer een verschil in aard als wel een verschil in type verschijnsel waarop ze worden toegepast. "Dit verschil hangt niet samen met verschillende stadia in de ontwikkeling van de menselijke geest, maar met strategische niveaus waarop de natuur door de wetenschappelijke kennis veroverd kan worden: het ene niveau is ongeveer dat van de onmiddellijke waarneming en verbeelding, terwijl het andere er lossers van staat" (1962b:24). Alleen als men er van uitgaat dat er verschillende manieren van 'wetenschappelijk' denken bestaan, kan men de in het Neolithicum gedane ontdekkingen verklaren. Immers, weven, pottenbakken, domesticatie van dieren, ploegbouw en metallurgie, kunnen niet het resultaat zijn van een magische, pré-logische mentaliteit, waarin alleen ruimte zou zijn voor affectieve associaties en evenmin van toeval. Deze verworvenheden moeten het gevolg zijn van eeuwenlange, actieve, methodisch-systematische observatie en hierop gebaseerde hypothesen die via experimenten getoetst werden. De neolithische mens moet men dan ook zien als de erfgenaam van een lange 'wetenschappelijke' traditie (1962b:22). Uit dit alles concludeert Lévi-Strauss dat de 'primitieve' mens wat denkstijl en kennisbelang betreft niet of nauwelijks van de Westerse mens verschilt. Ook deze mens kan abstract denken, ook hij laat zich leiden door zuiver intellectuele motieven en ook hij is in staat zich van 'wetenschappelijke' strategieën te bedienen (1962:23-24), waarbij de 'werkelijkheid'

geconceptualiseerd en gestructureerd wordt aan de hand van concrete zintuiglijke kwaliteiten/eigenschappen van de omgeving. Lévi-Strauss duidt deze 'kenmethode' dan ook aan als 'science du concret' of ook wel 'logique du sensible'. De mythen en ritën waarin deze 'kenmethode' zich uit zijn niet het resultaat van een 'fabulerend' vermogen, zij vertegenwoordigen een wijze van denken, waarnemen en handelen die aangepast is aan een bepaald soort ontdekkingen, gelegen op het niveau van het zintuiglijk waarneembare. Alhoewel deze 'wetenschap van het concrete' niet tot dezelfde resultaten leidt als de moderne natuurwetenschappen, is ze niet minder wetenschappelijk in de betekenis van systematische-methodische praxis. "Tienduizend jaar eerder verworven, vormt ze nog altijd de grondslag van onze beschaving" (1962b:25).

In dit kader hanteert Lévi-Strauss ook de begrippen 'bricoleur' en 'ingénieur'. Kenmerkend voor de bricoleur is dat hij op analoge wijze als de knutselaar in het dagelijks leven voor zijn ordening gebruik maakt van concrete elementen van de werkelijkheid. De bricoleur is iemand die van reeds gebruikte materialen iets nieuws maakt. Dit beperkt hun gebruiksmogelijkheden, gegeven de bijzondere aard van ieder element, het doel waarvoor het oorspronkelijk ontworpen is of de wijzigingen die het tijdens het vorig gebruik heeft ondergaan. Hiernaast is de bricoleur beperkt in zijn mogelijkheden door de voorraad materialen en gereedschappen die hij op een bepaald moment tot zijn beschikking heeft. Uitgangspunt van de bricoleur is nl. zich te behelpen met de middelen die hij heeft. Het gaat dus om een herschikking van bekende, reeds gebruikte materialen waarbij datgene wat eerst doel was, later middel kan worden. Hier ligt volgens Lévi-Strauss een reëel verschil met de wereld der moderne Westerse wetenschap. Net zoals de kaleidoscoop benut de bricoleur reeds eerder gebruikte materialen, en creëert hij met behulp van wisselende combinaties van bestaande elementen steeds nieuwe configuraties. "Men zou zeggen dat de werelden der mythologie slechts zijn opgebouwd om, zodra ze vorm gekregen hebben, weer afgebroken te worden, opdat uit de brokstukken weer nieuwe werelden ontstaan" (Lévi-Strauss, zoals overgenomen van F. Boas 1898:18). Terwijl het bricoleursdenken uitgaat van het toevallig concreet aanwezige en dit gebruikt om structuur in de werkelijkheid aan te brengen, vertrekt het Westerse wetenschappelijk denken - het 'ingénieurs'-denken -

vanuit de structuur en gebruikt deze om orde aan te brengen in het concrete toevallig gegevene (1962b:32-33). Het is hierbij niet beperkt tot het aanwezige. De ingénieur maakt een ontwerp dat niet bij voorbaat ingeperkt wordt door de reeds ter beschikking staande materialen en instrumenten. Hij gebruikt nieuwe elementen die hij speciaal voor dat doel maakt. De ingénieur poogt altijd boven de beperkingen uit te komen - hij is voorbereid en georiënteerd op nieuwe informatie - terwijl de bricoleur, gedwongen of vrijwillig, zich bij de bestaande situatie neerlegt.

Mede geïnspireerd door Lévi-Strauss heeft Horton in 'African traditional thought and western science' (1967) de diverse denkstijlen qua doelstellingen en functies in elkaar vertaald. Hij betoogt dat de algemeen geaccepteerde doelen van de Westerse wetenschap, t.w. verklaring, voorspelling en beheersbaarheid ook aan traditionele 'geloofsystemen' of cosmologieën zijn toe te schrijven. Evenals de Westerse wetenschap zoekt de traditionele cosmologie naar eenheid, eenvoud, orde en regelmaat. Zij construeert, verklaart, herinterpreteert en completeert de gewone alledaagse ervaring en kennis. Voor de gelovigen is de traditionele cosmologie ook werkzaam voor wat betreft voorspelling en beheersing der natuur door haar toepassing in ritueel en magie. Ook het feit dat cosmologieën en wereldbeelden tegenstrijdige en paradoxale kenmerken vertonen, doen deze niet verschillen van bijv. de moderne theoretische fysica. De cosmologie is echter niet alleen een middel om de wereld te verklaren, te duiden, zij heeft het vermogen de bestaande orde te legitimeren. Zij vormt als zodanig een charter voor het handelen.

Horton onderbouwt zijn betoog met een aan Victor Turner ontleend voorbeeld van Ndembu-ritueel op het gebied van gezondheid en ziekte. De Ndembu telt zo'n 17.000 personen die een bosrijke hoogvlakte in het uiterste noord-westen van Zambia bevolken. Zij wonen in gehuchten. Vaak worden deze gehuchten opgesplitst en verplaatst daar de Ndembu door hun brandwisselbouw zich genoodzaakt zien te verhuizen naar nieuw ontgonnen gronden. De Ndembu zijn matrilineaal, zodat rechten, plichten en groepslidmaatschappen via de afstammingslijn van moederszijde lopen. Hiernaast is sprake van virilocaliteit. De matrilinealiteit brengt met zich mee dat de belangrijkste sociale band bestaat tussen een man met zijn zuster en zusters

kinderen. In een dergelijk systeem is er een constante spanning tussen de man-vrouw relatie enerzijds en de broer-zuster band anderzijds. Dit leidt ook tot een spanning tussen de binding aan eigen kinderen (met name zonen) en die aan zusters kinderen. Hij heeft intensieve relaties met zijn zusters kinderen, terwijl zijn eigen zonen naar het dorp van hun moeders broer zullen vertrekken en zijn dochters naar het dorp van hun man. Het echtscheidingspercentage is mede hierdoor hoog.

De Ndembu-religie is geconcentreerd rond de voorouders, wier geesten macht hebben over goed en kwaad ten opzichte van hun nakomelingen. Daarnaast is er een geloof in het bestaan van heksen en tovenaars. Deze kunnen vooral hun verwanten veel kwaad berokkenen via hun 'andumba', personificaties van kwade machten. De heksen zijn vrouwen die zonder dit te willen deze personificaties van kwade machten erfden van een overleden familielid die ook heks was. Mannen kunnen echter vrijwillig, uit ambitie, tovenaars worden. Terwijl heksen vaak tegen hun wil kwaad berokkenen, gaat het optreden van tovenaars gepaard met doelbewuste handelingen. De acties richten zich tegen matrilineale verwanten en echtgenoten. Wrok en jaloezie zijn de drijfveren. Deze acties leiden tot ziekte, onheil, tegenspoed en dood. Om nu achter de specifieke oorzaken van ziekte en dergelijke te komen, moeten rituelen opgevoerd worden. Dit ritueel heeft vaak een cyclisch verloop. Het initiatief tot een dergelijk divinatie-ritueel komt altijd van een groep die verontrust is door ziekte en tegenslag. Hierop volgt een consult, de divinatie-seance, door de waarzegger. Hij komt samen met verwanten en burens en start een ondervragingsprocedure, door Turner sociale analyse genoemd. De waarzegger wordt geacht van alles op de hoogte te zijn vanwege zijn gave als ziener. Hij moet dus met tact achter de waarheid zien te komen: wie is ziek of gestorven, wat is er precies voorgevallen, hoe liggen onderlinge verhoudingen binnen de verwantengroep(en)? Uiteraard is hij al van één en ander op de hoogte. Verder kan hij op basis van ervaring en psycho-sociaal inzicht ook wel achterhalen welke beslissing uiteindelijk wordt verwacht. Deze beslissing, of diagnose, van de waarzegger leidt tot een genezing of herstelbrengende handeling, de therapie. Deze bestaat uit straf, medicijnen, of een nieuw ritueel. Men zoekt de oplossingen voor problemen altijd binnen de sociale gemeenschap. Dit kan met zich meebrengen dat de beslissing van de waarzegger hem

niet altijd in dank wordt afgenomen. De verwanten van een door hem als heks beschuldigde kunnen hem ernstig bedreigen. De centrale plaats die Turner aan de waarzegger toekent, is niet los te denken van zijn opvattingen over de betekenis van het divinatie-ritueel dat gericht is op het herstellen van de sociale orde, uit balans geraakt door ziekte en rampspoed. Z.i. speelt de waarzegger een vitale rol bij het handhaven van de tribale moraal. Hij herstelt verstoorde relaties, en is als zodanig van levensbelang voor een gemeenschap die geen overkoepelende politieke instellingen kent.

Horton argumenteert nu dat het hierboven kort aangestipte rituele proces vergelijkbaar is met moderne psychosomatische en sociaal-geneeskundige inzichten. Veel van wat op het eerste gezicht puur symbolisch lijkt, is achteraf bezien sociaal en psychologisch therapeutisch in de wetenschappelijke betekenis van het woord. Als zodanig is het mythisch-ritueel complex een instrumenteel toegepaste medische en sociale wetenschap.

Relativering vice versa

In het bovenstaande heb ik overeenkomsten tussen mythologie, ritueel en wetenschap breed uitgemeten. Voorzichtigheid is echter geboden. Op zowel Lévi-Strauss als Horton valt af te dingen.

Laat ik beginnen met Lévi-Strauss. Al gaat men er van uit dat de primitieve mens classificeert uit een intellectuele behoefte aan ordening en dat de methode die hij hierbij gebruikt congruent is aan die van de moderne wetenschap, dan volgt hieruit nog niet dat de 'wetenschap van het concrete' volledig ontwikkelde wetenschap is. De moderne wetenschap is een beter beheersinstrument dan de wetenschap van het concrete, in elk geval voor zover het natuurverschijnselen betreft. Het moge waar zijn, zoals Lévi-Strauss zegt, dat het bricoleurs-denken op het allermoeilijkste niveau begonnen is - dat van het systematiseren van het zintuiglijk waarneembare, een gebied dat nu pas in het blikveld van de moderne wetenschap komt - niet te ontkennen valt dat het ingénieurs-denken in het algemeen een grotere verklarings-, beheersings- en voorspellingskracht heeft. Dit hangt samen met een belangrijk verschil tussen de ingénieur en de bricoleur: de laatste is bij uitstek arm. Met name het ontbreken van het schrift is een belangrijke hinderpaal voor het ontwikkelen van

systematische, kritische reflectie op en elaboratie van zingevings- en verklaringsschema's. Door een gerichtheid op het zich behelpen met wat hij heeft, is er bovendien voor de bricoleur weinig stimulans alternatieven te ontwerpen of verandering na te streven. Hierdoor is er ook weinig ruimte voor een competitieve open instelling.

Evenals Lévi-Strauss kan men ook Horton eenzijdigheid verwijten. Turners beschrijving van de Ndembu laat duidelijk zien dat Horton de overeenkomsten tussen doelen en methoden van de Ndembu geneeswijzen en die van de moderne geneeskunde aanzet en de verschillen min of meer negeert (Hesse 1985). Zonder twijfel is voor zowel de Ndembu-tovenaar als de moderne Westerse arts genezen een centrale doelstelling. Bovendien is datgene wat als bewijs voor genezing geldt bij gelijksoortige ziektes hetzelfde: het verdwijnen van hoofdpijn, het stoppen van overgeven, het terugdringen van koorts, het ter wereld brengen van een gezond kind. Het gebrek aan succes wordt bij de Ndembu echter niet gezien als een mogelijke weerlegging van de juistheid van de diagnose. Systematische kritiek op het 'symbolisch' theoretisch raamwerk vindt niet plaats. Voor falen is altijd wel een reden te geven die het geloof in de symbolische theorie niet behoeft aan te tasten. Er is m.a.w. geen sprake van de wetenschappelijke methode van systematische terugkoppeling. Hesse wijst er ook op dat genezen niet altijd primair een zaak van de individuele patiënt is: de gehele socioculturele context waarvan hij deel uitmaakt, speelt hierbij een rol. Turner ziet medische divinatie niet voor niets als een sociale analyse in de loop waarvan verborgen spanningen tussen individuen en facties aan het licht komen, zodat deze kunnen worden opgelost met behulp van traditionele rituele praktijken. Tenslotte - Hesse (1985:369) acht dit essentieel - is geloof in de werkzaamheid van de achterliggende -symbolische- theorie over oorzaken van ziekte en rampspoed vereist. Wil de therapie werken dan is het essentieel dat de patiënt en zijn relevante sociale groep de theorie geïnternaliseerd hebben. M.a.w., alleen als men gelooft in de diagnose en therapie zullen mogelijkerwijs de 'genezende' effecten optreden. Dit geloof van de patiënt in de medische theorie is echter niet noodzakelijk voor de werkzaamheid der moderne Westerse geneeskunde, al zal niemand ontkennen dat deze het genezingsproces kan bevorderen.

Echter, ook deze accentuering van verschillen tussen wetenschap en mythologie/ritueel behoeft op zijn beurt relativering. Uit bovenstaande komt naar voren dat de kernverschillen tussen wetenschap en mythologie zouden zijn de mate van verklaringskracht alsmede systematische, expliciete oriëntatie op weerlegging en specificering. Crombie (1981:284) noemt dit laatste 'progressivism', dit is een mentaliteit van waaruit actief gezocht wordt naar te formuleren en op te lossen problemen in plaats van te zoeken naar aanvaarde consensus zonder nadere argumentatie. Men moet echter niet vergeten dat het hier om ideaaltypische constructies gaat. Zo leveren mythologie en het hiermee samenhangend ritueel niet slechts een verklaring en legitimering van de bestaande orde, zij zijn ook een middel om deze orde te bekritisieren. Hierdoor dragen zij bij aan en spelen in op cultuurverandering. Mythologie en ritueel vormen niet alleen een goed voertuig voor culturele en sociale bestending, maar ook een medium om veranderingen te markeren. Ritueel is dus veel meer dan een 'spiegel' van bestaande verhoudingen en denkwijzen. Het kan deze re-organiseren of zelfs helpen deze te creëren (Moore & Meyerhoff 1977:5). Als bijvoorbeeld tijdens een carnaval - een seculier ritueel - rollen van politieke of religieuze leiders vertolkt worden door volgelingen of door leken, dan wettigen ze de ongelijkheid, maar tegelijkertijd kan een lachwekkende of hekelende rolvervulling een vorm van doelmatig protest of vlijmscherpe kritiek zijn (Devisch 1978:13-14). Mythologie en ritueel zijn ook een middel om een zich wijzigende culturele identiteit te beklemtonen en te beleven door middel van een symbolenstelsel met ten dele impliciete betekenissen en vage associaties.

Naast dit inspelen op en eventueel richting geven aan veranderingen kunnen zij tevens alternatieven in beeld brengen.

Wat wetenschap tenslotte betreft, verschillende auteurs hebben de laatste decennia beargumenteerd dat er geen rationeel verantwoord onderscheid te maken valt tussen ware en onware theorieën of tussen progressieve en regressieve fasen in onderzoeksprogramma's.

De Kuhniaanse wending in de wetenschapsfilosofie heeft geleid tot het afbrokkelen van de 'standaardvisie' (received view) op wetenschap. Sindsdien is het problematisch karakter van de vergelijkbaarheid, vertaalbaarheid en verenigbaarheid van theorieën en paradigma's op de voorgrond getreden. Ook Feyerabend heeft betoogd dat in de dagelijkse praktijk van het wetenschappelijk onderzoek de door de

wetenschapsleer gepropageerde algemene, absoluut bindende regels en criteria nauwelijks bruikbaar zijn. Voor kennisontwikkeling kan het streven naar verificatie en een koppig dogmatisme even vruchtbaar zijn als het streven naar falsificatie en absurde speculaties. Een algemeen onderscheid tussen kennisbevorderende en kennisbelemmerende strategieën is niet te geven met het gevolg dat universele, rationeel-reconstrueerbare criteria voor wetenschappelijke vooruitgang ontbreken. De bewijsvoering verloopt vaak in het geheel niet via propositionele logica, veeleer zijn zwakkere en complexere vormen van plausibiliteitsconstructie werkzaam zoals inductie, analogie, retoriek en overtuigingskracht. Ontwikkelingen in de moderne wetenschapsfilosofie rechtvaardigen derhalve de conclusie "dat het niet langer mogelijk is de wetenschappelijke vooruitgang te conceptualiseren in termen van logische relaties tussen uitspraken en in termen van een afbeeldingsverhouding tussen uitspraken en werkelijkheid. Daarmee verliezen ook het traditionele waarheidsbegrip en het traditionele methodebegrip hun houvast" (Kunneman 1987:9).

Kortom, wetenschap en mythologie zitten gevangen in het spanningsveld tussen traditie en vernieuwing, tussen bevestiging en weerlegging van het bestaande, tussen legitimering en bekritisering daarvan. Er is dan ook hooguit sprake van graduele verschillen tussen deze twee kennisdomeinen of cognitieve systemen wat rationaliteits- en progressiviteitsgehalte betreft.

A. de Ruijter

* Voor een uitgebreider weergave van Lévi-Strauss' opvattingen verwijs ik korthedshalve naar A. de Ruijter, Een speurtocht naar het denken, Assen, Van Gorcum, 1979.

LITERATUUR

- BOAS, F., Introduction to James Feit. Tradition to the Thompson River Indians of British Coloumbia, Memoirs of the American Folklore Society. Vol. 6, 1898.
- CROMBIE, A., Philosophical presuppositions and shifting interpretations of Galileo, in J. Hintikka, D. Gruender and E. Agazzi (eds.), Pisa conference proceedings. Dordrecht, 1981.
- DEVISCH, R., Carnaval als algemeen menselijk verschijnsel, een semantisch antropologische benadering. Volkskunde LXXIX, nr. 1, 1978.
- HESSE, M., Rationality and the generalization of scientific style, in J.D. North and J.H. Roche (eds.), The light of nature. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985.
- HORTON, R., African traditional Thought and Western Science, Africa. Vol. 37, 1967.
- HORTON, R., Tradition and modernity revisited, in, M. Hollis and S. Lukes (eds.). Rationality and Relativism. Oxford, Blacwell, 1982.
- KUNNEMAN, H., De toekomst van de sociale wetenschappen. 1987.
(ongepubliceerd paper).
- LÉVI-STRAUSS, Cl., La pensée sauvage. Paris, Plon, 1962a.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., Le totémisme aujourd'hui. Paris, P.U.F., 1962b.
- MOORE, S.F., MYERHOFF (eds.), Secular ritual. Assen, Van Gorcum, 1977.

Theater en de eigenaardigheden van gedrag: rituelen als model voor de on-alledaagse werkelijkheid

"In vale, fletse, bizar geschubde kostuums voeren de drie vrouwen en twee mannen een even beklemmend als soms potsierlijk bewegingsspel uit, waarin zij verwijzen naar wrede, harde, rauwe gebaren en allerlei oerrituelen. Emoties worden heel letterlijk door het lichaam vertaald: voorbeelden daarvan zijn het letterlijk elkaar de mond snoeren, tegen elkaar opbonken, op elkaars bovenlijf springen, zich in elkaars oksels vastbijten, elkaar met kleine handgebaren naderbij lokken om vervolgens keihard op benen, knieën of enkels tegen de grond te kwakken. (...) Zowel naar elkaar als voor de toeschouwers komen zij als verkrampte, verstarde beesten over: tederheid, begrip, zachtmoedigheid of welke vorm van humanitas is hen totaal vreemd."

Waar komt toch die weerkerende fascinatie met rituelen vandaan bij mensen die op de een of andere manier met theater bezig zijn? Hantieren zij het alleen maar als beeldspraak, zoals in de hierboven aangehaalde recensie van Eva van Schaik (Trouw, 26 maart 1985) over de voorstelling Vertée van de Franse Campagnie de Danse l'Esquisse? Of hanteren de theatermakers de opbouw van rituelen als inspiratiebron of als model voor het maken van voorstellingen, zoals Hans Bosch dat deed in zijn bewegingsvoorstelling Opus ESP: een verzinnebeelding (1985)? Of wenst men aan het menselijk handelen op het toneel een autonome retoriek toe te schrijven die het gesproken woord in een bepaald daglicht zet?

De interesse in ritueel gedrag en rituele voorstellingen is niet van vandaag of gisteren. De Amerikaanse theatergroepen uit de jaren zestig waren gebiologeerd door ritueel dat ze zagen als een zuivere theatervorm, die alleen nog maar voorkwam bij zogenaamde 'primitieve' volken, die nog voortleefden in de uithoeken en nissen van ons werelddorp. Maar ook theatermakers van nog vroegere generaties werden geïntrigeerd door de rituele beweegredenen van verre volken. Gordon Craig en Martha Graham vonden er inspiratie voor hun theater- en dansopvattingen. Hetzelfde geldt voor Brecht, Artaud, Brook, Grotowski en Barba, om me even te beperken tot een aantal grote namen uit de wereld der regisseurs.

Buiten de theaterwereld waren het voornamelijk volkenkundigen die zich aanvankelijk met het minutieus beschrijven van rituelen bezig hielden. Vooralsnog waren deze wetenschappers geïnteresseerd in wat het leven daar zo anders maakte dan het leven in de 'beschaafde' wereld. Deze 'ver van mijn bed' gedachte maakte echter langzaam plaats voor een nieuwsgierigheid in wat wij gemeen hebben met de mensen daar en toen.

Volkenkunde kreeg later de naam antropologie. Volgens een antropologische opvatting, zoals verwoord door Wouter van Beek (1984:238) wordt onder rituelen over het algemeen verstaan: "een serie geformaliseerde religieuze handelingen". De term ceremonieel wordt vervolgens gebruikt voor geformaliseerd gedrag, dat niet verwijst naar een bovennatuurlijke werkelijkheid. Bij ceremonieel zou het draaien om geformaliseerde handelingssequenties, die vanuit een bepaalde levensbeschouwing of wereldbeeld, door de leden van de groep hoog gewaardeerd worden.

De manier waarop Van Beek, en met hem vele andere antropologen, de term ritueel vanuit een godsdienst-sociologisch standpunt wensen te hanteren is niet de manier waarop het in dagelijks of literair taalgebruik gehanteerd wordt. Dit blijkt duidelijk uit het onderstaande fragment uit een kort verhaal van Vladimir Nabokov:

"(...) Al haar hebbelijkheden herleven in mijn herinnering als ik denk aan haar handen. Haar aanwensel om een potlood te schillen in plaats van te scherpen, waarbij ze de punt gericht hield op haar kolossale en steriele boezem, gehuld in groene wol. De manier waarop ze haar pink in haar oor stopte en hem heel vlug heen en weer bewoog. Het ritueel dat ze in acht nam iedere keer dat zij mij een nieuw schrift gaf. Lichtjes hijgend, met haar mond even geopend en een vlugge reeks asthmatische puffjes uitstotend, sloeg zij het schrift open om er een kantlijn in te trekken, dat wil zeggen, ze trok een scherpe verticale lijn met de nagel van haar duim, vouwde de rand van de bladzijde naar binnen, drukte erop, liet hem los, streek hem glad met de muis van haar duim, en daarna werd het schrift met een vlug gebaar omgedraaid en voor mij neergelegd, klaar om beschreven te worden."

In de manier waarop Nabokov hier over ritueel spreekt is geenszins meer sprake van figuurlijk taalgebruik. Nabokov spreekt hier van ritueel niet alsof, maar omdat het een vaste en herhaalbare hande-

lingssequentie betreft.

Nabokov's minutieuze omschrijving van Mademoiselle O's hebbelikheden komt zeer nauw overeen met de manier waarop er door antropologen geschreven wordt over de gebruiken in andere culturen. Beiden beschrijven immers andermans gedragingen van buitenaf tot in de kleinste details. En beiden hanteren als buitenstaander de term ritueel, om dit gedrag te onderscheiden van andere soorten handelingssequenties zoals technische, instrumentele of functionele series handelingen zo eigen aan ambachtelijk werk als potten bakken of tapijt knopen, of expressieve handelingen zoals een afscheidsspeech, een verkooppraatje van een straatventer, of een theateropvoering.

Beiden, zowel de literair als de antropologische schrijver, praten echter over gedrag waarvan de regels (veelal onuitgesproken) bekend zijn, waarvan de uitvoering een bepaalde (veelal onbewuste) waarde heeft voor de 'uitvoerder', en waarvan tijd en ruimte maatschappelijk bindend zijn voor de uitvoering. Wat dit betreft heeft een rituele handeling een beperkte finaliteit. Het is een handeling die in zichzelf afloopt, maar voor de uitvoerder op een dwingende manier, tijdelijk en ruimtelijk afgebakend, niet alleen orde schept maar tevens orde is.

Een dergelijke, meer levensbeschouwelijke, omschrijving van ritueel gedrag vertoont veel overeenkomsten met de manier waarop bijvoorbeeld een geschiedkundige zoals Willem Frijhoff (1984:278-279) er over praat:

"Een rite is in eerste instantie een vast gebruik. Talloze definities zijn mogelijk, maar de minst uitdrukkelijke, in zwakke betekenis, is: een vast geregeld gebruik. Geregeld, daar bedoel ik mee dat het beantwoordt aan bepaalde gebeurtenissen, (...) een bepaalde ruimte of een bepaald tijdstip. In een sterkere betekenis zou je kunnen zeggen dat het een normgebruik is. (...) Ceremonie en rite moeten duidelijk van elkaar onderscheiden worden. De ceremonie is het aangeklede ritueel en geeft de sociale distinctie aan die het mogelijk maakt de rite in de samenleving te zien."

Met deze omschrijving legt Frijhoff niet zo zeer de nadruk op de context van het ritueel gedrag (sociaal dan wel religieus), maar meer op de zeggingskracht (de 'tekst') van het ritueel.

Een deel van die zeggingskracht berust op de expressiviteit van de rituele handeling, die vaak slechts naar zichzelf schijnt te verwijzen. Dat komt omdat de handelingen zelf berusten op willekeurig overeengekomen conventies. Bovendien berust de onderlinge samenhang tussen de handelingen niet zo zeer op een causale dan wel een existentiële samenhang, waarin oorzaak en gevolg relaties ondergeschikt zijn aan directe beeldassociaties of directe fysieke relaties. De 'tekst' die zo ontstaat, vindt dan weliswaar zijn legitimering in een maatschappelijk dan wel godsdienstig wereldbeeld, maar kent zijn eigen normstelling voor de directe context van de gebeurtenis of het evenement waarbinnen de serie handelingen plaatsvindt, namelijk het optreden.

Elk optreden wordt getypeerd doordat het met de uitvoering ophoudt te bestaan. Over het algemeen wordt als minimale definitie van een optreden uitgegaan van een bepaalde tijd/ruimte, waarin A een vertolking geeft van B terwijl C toekijkt. Hierbij wordt verondersteld dat B voldoende speelbare gegevens aanlevert om het voor A en C interessant genoeg te maken om bij elkaar te komen. Over het algemeen, en zeker binnen de toneelwereld, worden die speelbare gegevens omgevormd tot een verhaal dat A, middels zijn vertolking van B, aan C wil vertellen.

Daar waar het verhaal geheel bekend is bij A en C wordt het echter minder interessant het verhaal te horen, maar eerder de intensiteit van het 'vertellen' te beleven. Hierbij hebben zowel speler(s) als publiek de vrijheid om de virtuositeit van de speltechniek te bewonderen, of een eigen invulling te geven aan het verhaal, of lijfelijk dan wel intellectueel te genieten of te ontspannen. Een dergelijke afstandelijkheid of betrokkenheid ontstaat zowel tijdens een sociaal, een ritueel of een theateraal optreden.

De jaren zestig: het keurslijf van theaterconventies doorbroken.

Een theateraal optreden kan over geloofsovertuigingen gaan, maar heeft in principe niets met godsdienst uitstaande. Uiteraard staan voorstellingen wel onder invloed van een wereldbeeld en iets vaags dat ook wel aangeduid wordt met tijdsgeest. Maar net als bij een ritue-

eel optreden in strikte (lees: religieuze) zin luistert een theatraal optreden naar gedragsconventies ingegeven door tijd- en ruimtebepalingen. Niet alleen werden en worden voorstellingen gegeven ter ere van kalendrische evenementen. Willen voorstellingen publiek trekken dan moeten tijd en ruimte van het optreden bij het publiek bekend zijn. En dit kan nogal eens variëren. Alle grote schouwburgen in Nederland laten de avondvoorstellingen beginnen om 20.15 uur, terwijl het circuit van kleine theaters de voorkeur geeft aan de aanvangstijd van 20.30 uur. Geeft dit al niet voldoende de ritualiteit van het theatraal evenement weer?

Ook rituele optredens zijn sterk kalendrisc van aard. Dit soort optredens zijn gelegenheidsoptredens, bijvoorbeeld door de seizoenen ingegeven. Maar nog strikter aan opvoeringsregels gebonden zijn de incidentele optredens, die worden opgevoerd bij onvoorspelbare gebeurtenissen die de kalender en de dagelijkse gang van zaken doorkruisen. Sommige van die gebeurtenissen zijn door het leven ingegeven, zoals geboorte, ziekte, genezing en dood. Andere worden meer bepaald door het fysieke milieu, de natuur, zoals zonsverduisteringen, overstromingen, droogtes en epidemieën die op een onvoorspelbare manier de gangbare tijdsaders verstoren, en dientengevolge met rituele optredens bezworen dienen te worden.

Dus ook in culturen die leven vanuit een sterk religieus bewustzijn, hebben rituele optredens meer te maken met gedragsconventies die bepaald zijn door tijd en ruimte, dan door het godsdienstig kader of het wereldbeeld die dit tijd- en ruimtebesef verder invult. Ritueel heeft voor mij meer te maken met performance dan met religiositeit, meer met tijd en ruimte dan met 'heiligheid'.

Ruimte en tijd zijn sociale constructies: ruimte is een verbeelding of constructie van zintuigelijke ervaringen en tijd die van de geest. Ruimte is maatschappelijk gemarkeerd en in staat evenementen of mensen van elkaar te scheiden. Een voorbeeld van een dergelijke ruimtelijke constructie die van invloed is geweest op het zintuigelijke ervaren binnen het theater was de invoering van het lijsttoneel.

Het theatrale evenement speelt zich uiteraard altijd af in een ruimte,

maar soms kan die ruimte op zich al een evenement zijn. Geen enkele ruimte is onmogelijk of 'heilig' om te bespelen. Theater is gespeeld in amfitheaters, garages, op kerkhoven, in kerken, op processiewagens, in binnenhoven en hofzalen, in fabriekshallen, op dorpspleinen, in kunstgaleries, grotten, bergen, eilanden, Bijlmermeerflats en spoorwegstations.

In de jaren zestig begonnen theatermakers de zintuigelijke ervaring van ruimte te herwaarderen. De afstand die het lijsttoneel tussen spelers en publiek verondersteld werd te scheppen, diende in hun ogen doorbroken te worden. De passief ervaren afstand tussen speler en publiek diende vervangen te worden door een actief ervaren afstand, die paradoxaal genoeg alleen maar opgeroepen kon worden door de activiteiten van de spelers lijfelijk meer in de nabijheid van het publiek te brengen. Deze kinesthetische ervaring van ruimte en nabijheid in theateroptredens scherpte een aloude paradox aan. Immers, de nadruk op de kinesthetische ervaring maakt de voorstelling tegelijkertijd levensecht en tevens zeer kunstmatig.

In de jaren zestig werd veel geëxperimenteerd met optredens in niet-theatrale ruimtes. Het OM-theater voerde in een kerk in Boston een reconstructie op van een Rooms-Katholieke hoogmis. In het door de Pageant Players uitgebrachte Laundromat, brachten de spelers hun was naar de wasserette. Er werd door hen een voorstudie gemaakt van de sociale gedragscodes in dit soort gelegenheden. Ook de natuur en de openlucht werden herontdekt voor theateropvoeringen.

Straattheater was de theatervorm bij uitstek om een groot publiek te bereiken dat over het algemeen niet zo makkelijk naar de schouwburg kwam. Straattheater was in sterke mate een stedelijke aangelegenheid. Aangezien de straat een openbare ruimte is die aan iedereen toebehoort, gingen theatermakers er vanuit dat het echte leven zich op straat afspeelde. Dit werd de ruimte bij uitstek om tot een vorm van communitas, een ervaring van gezamenlijkheid, te komen.

Waar deze theatermakers echter al snel mee geconfronteerd werden was, dat gedrag in het openbaar in hoge mate geritualiseerd is. Er zijn strakke (veelal onuitgesproken) gedragsconventies voor hoe je je

in het openbaar gedraagt. Dit blijkt wel uit allerhande wettelijke verordeningen. Verstoring van de openbare orde is een inbreuk op de algehele orde. Alhoewel de straat op vaste tijdstippen omgebouwd wordt tot één groot speelvlak zo gauw er iets te vieren valt, zoals 5 mei of Koninginnedag, of zo gauw er incidenteel iets te klagen valt, zoals bij vredesdemonstraties of protestoptochten, is het op straat theater maken wat problematisch.

Dit komt voornamelijk omdat mensen in de war kunnen raken, en de staat de burger tegen verwarring van 'het leven in al zijn theatraliteit' of 'het theater in al zijn levensechtheid' beschermt. Deze interventie van hoger orde zien we geïllustreerd zo gauw de straat gebruikt wordt voor anti-viering: protest. Als dit onder het mom van theater gaat, dan is voor ordebewakers het echte en het theatrale niet meer van elkaar te onderscheiden.

Vandaar dat groepen die de participatie van het publiek in de voorstellingen wilden stimuleren allerlei semi-openbare speelruimtes zochten, waarin de ruimte op zich geen barrière zou vormen tussen spelers en publiek. Publieksparticipatie stond in de jaren zestig hoog in het vaandel van het Living Theatre. In hun voorstelling Mysteries kreeg elke toeschouwer een handspiegel om daarmee de belichting op het speelvlak te beïnvloeden. De spelers reageerden hierop. Maar pas in 1968 zou het Living Theatre in hun Paradise Now het speelvlak en het publieksvlak volledig inwisselbaar maken. Soms kon het publiek de rol van de spelers zelfs overnemen.

Dit soort experimenten hadden allemaal tot doel de toeschouwers wakker te schudden, hen bewust te maken dat zowel het theater als het leven van alledag berustten op een stelsel van willekeurig overeengekomen doch maatschappelijk bindende gedragsconventies, en niet zo zeer op ogenschijnlijke natuurwetten. Zo'n set conventies betrof het terrein van de liefde, de seksualiteit en de man-vrouw verhoudingen. Seksualiteit werd uit de taboe-sfeer getrokken. In de omgang kwam volgens Turner (1969:99) de nadruk meer te liggen op persoonlijke relaties dan op sociale verplichtingen, en werd seksualiteit meer beschouwd als een uitingsvorm van onmiddellijke communitas, dan als een basis voor een duurzame gestructureerde sociale binding.

Naaktheid zocht zijn acceptatie op het toneel. Er kwam bloot in het theater en dat was shockerend. In New York voerde de Performance Group in 1969 het verhaal van Dionysus op in Dionysus in 69. In de voorstelling werden rituelen als uitgangspunt genomen.

"Het is geen verrassing dat tegen het eind van de zestiger jaren, de groep die een New Yorkse versie van Euripides' Bacchanten maakte, onder andere (...) moest putten uit Nieuw Guïnese Asmat rituelen in hun zoektocht naar de tragische soul van de Amerikaanse twintigste eeuwse blanke bourgeois hippie cultuur (Soyinka 1979:7)."

Zo werd er met name gespeeld met thema's als wedergeboorte. Inspiratie voor de verdere uitwerking van dit thema vond men bij initiatie-rituelen zoals die tot voor kort nog voorkwamen op Nieuw Guinea. Symboliek en vormgeving waren echter veel meer geïnspireerd op Freuds beeldvorming van ritueel. De naakte lichamen van de spelers vormden op het toneel een poort, waarvan de vloer eveneens uit naakte lijven bestond. Door dit 'geboortekanaal' werden spelers en tevens leden van het publiek - mits ze uit de kleren wilden - geboren. Degenen die op deze manier herboren werden, gedroegen zich dan ook als zuigelingen. Op deze manier combineerde de groep eigentijdse maatschappelijke hot issues - zoals naaktheid en seksualiteit - met het eeuwige, door het geheel in een mytisch kader te plaatsen.

Naaktheid heeft in eerste instantie met kwetsbaarheid te maken. Ook bij het Living Theatre speelde deze kwetsbaarheid van de spelers een belangrijke rol. Naakt mengde men zich onder het publiek en nodigde men de toeschouwers uit zich eveneens te ontkleden. Ook hier werd er gestreefd naar de ervaring van communitas (gedeelde gezamenlijkheid), waarbij het onderscheid tussen acteur en toeschouwer zou wegvallen. Het lag voor de hand dat dit uiterlijk het meest eenvoudig gerealiseerd kon worden, door beide partijen tijdens de voorstelling onder te dompelen in naaktheid.

Het experimenteren met publieksparticipatie en met naaktheid werd door sommigen ook wel aangeduid als het spelen van ludieke spelletjes. Anderen, waaronder de groepen zelf, spraken over hun acts in termen van rituelen. Ritueel werd hierbij, volgens Sainer (1975:42) opgevat als:

"(...) een dynamisch ontwikkelingsproces dat ceremonie gebruikt om zowel de gelegenheid als het gevoel voor gelegenheid te verlevendigen, meer dan eenvoudigweg als een serie van voorgescreven handelingen overgeleverd uit vroeger tijden."

De verschillende acts in Paradise Now van het Living Theatre kregen klinkende titels als: de rite van het guerilla theater, de rite van het gebed, de rite van de universele gemeenschap, of de rite van de nieuwe mogelijkheden.

Niet alleen taboes rond sexualiteit, maar ook die rond de dood stonden hierbij centraal. Reeds in 1962 voerde het Bread & Puppet Theatre onder leiding van Peter Schumann Totentanz uit. Thema's als dood en wederopstanding werden uitgewerkt, analoog aan een van de eerste mimografieën van Beckett. Woordeloos en anoniem liepen een paar jongemannen, vrouwen en wat kinderen in zwarte gewaden cirkels en achtjes op een duidelijke beat, totdat ze erbij neervielen, en opnieuw opstonden om zich verder voort te slepen.

Men ging er in deze voorstellingen vanuit dat de herhaling die intensiteit aan de handeling op het toneel kon geven die de handeling zichtbaar tot een ritueel kon maken. De eindeloze herhaling stelde oorzaak en gevolg van de handeling op het toneel aan de kaak. De uitvoering van de handeling maakte zich onafhankelijk van zijn logische en dwingende oorzaak. Het draaide niet meer zo zeer om de psychologie dan wel de energie van het optreden. De energie en het geloof waarmee gespeeld werd maakten het theater.

Langzaam maar zeker slopen er echter mystieke opvattingen het theater van de zestiger jaren binnen. Theatermaken werd een soort geloofsbelijdenis. Afgezien van ideeën over energiestromen in het universum, die vertaald werden in gedeelde vibrations bij spelers en publiek, schuwde de hippie-cultuur zich niet 'exotische' ingangen te verkennen om tot een nieuwe formulering te komen van theater als mysterie.

"De nadruk van de hippie op spontaniteit, onmiddellijkheid en 'existentie' geeft lucht aan een van de gevoelens waarin communitas contrasteert met structuur. Communitas behoort tot het nu; structuur is geworteld in het verleden en strekt zich uit tot in de toekomst door middel van taal, wetten en gebruiken (Turner 1969:99-100)."

Er werd gezocht naar een nieuw soort mystiek, een nieuwe 'heiligheid'. Hiervoor ontleende men opvattingen aan oosterse religies (Tao, Zen, Tibetaans dodenboek). In voorstellingen werden zinnen herhaald als spreuken (mantra's). En door de normalisering van het gebruik van geestverruimende middelen, zoals peyotl en hasjies, kregen optredens een welhaast 'sacramentele' waarde.

De jaren zeventig: van lijfelijke naar maatschappelijke provocatie.

In de voorgaande generalisaties over experimentele theateroptredens in de jaren zestig vallen ons direct een aantal dingen op. Theatraliteit en levensechtheid dienden dichter bij elkaar gebracht te worden. Men verliet de schouwburg om tot nauwe banden te komen met het publiek. Tijdens de voorstellingen werd publieksparticipatie gestimuleerd. Dit werd bewerkstelligd door lijfelijke nabijheid te benadrukken. Lijfelijke provocatie werd een symbool van maatschappelijke provocatie. Participatie, in de zin van medezeggenschap in het theater en de maatschappij, was de boodschap. Het theater diende een collectief gecreeërd product te worden onder theatermakers onderlinge en later zelfs tussen spelers en publiek.

Deze voornoemde eigenschappen komen sterk overeen met die van rituele optredens in culturen die leven vanuit een sterk religieus bewustzijn. In deze rituele optredens bestaat er een hoge mate van publieksparticipatie; hoeft het verhaal of de boodschap niet gespeeld te worden omdat die reeds bekend verondersteld wordt bij spelers en publiek; is de voorstelling voor een buitenstaander vrij fragmentarisch van aard omdat de handelingssequentie berust op een associatieve samenhang; wordt deze associatieve samenhang bepaald door hetzij beeldvorming (visualisering), hetzij door lichamelijke nabijheid (fysieke impulsen); worden er verschillende podiumdisciplines (dans, muziek, dialoog) door elkaar gebruikt; is het optreden daardoor een feest voor alle zintuigen. Dit laatste wordt benadrukt doordat er tijdens de optredens niet alleen gegeten en gedronken wordt, maar het gebruik van geestverruimende middelen is toegestaan.

Geïnspireerd door de vooroorlogse theateropvattingen van Artaud wilden theatermakers uit de jaren zestig een confrontatie aangaan met

het publiek. Dit appèl diende eerder lijfelijk dan intellectueel te zijn. Deze lijfelijke benadering, of dit 'levend' theater, veronderstelde men in het theater in de Europese middeleeuwen of in theatervormen die leefden onder 'exotische' culturen. Men accepteerde volgens Schechner (1977:39) niet langer dat in de 'moderne samenleving' het accent in het theater was komen te liggen op tekst en dialoog (het domein van de schrijver). Men wilde meer waardering voor het ruwe scenario en de existentiële aard van het optreden (het domein van de speler). Dit laatste diende in de Noordatlantische samenleving teruggevonden te worden.

Waar men zich indertijd in vergiste was echter dat een gelovig mens zijn eigen leven ziet als een druppel op de eeuwigheid. Zonder geloof had het geen zin om de medeburger te bekeren. Wilde het theater de man van de straat raken, dan diende lijfelijke provocatie vertaald te worden in maatschappelijke overtuigingskracht. Dit betekende dat het theater in de jaren zeventig verintellectualiseerde. De kracht van het woord, in de zin van het argument of het betoog, deed zijn intrede. Taal diende niet alleen te verleiden, te raken maar bovenal te overtuigen.

De voorzet die de radicale of alternatieve theatergroepen in de jaren zestig hadden gegeven, resulteerde in Amerika in de jaren zeventig in twee stromingen. Enerzijds de politieke theatergroepen en anderzijds de groepen die zich met performances bezighielden. Voor wat betreft dit politiek engagement in het theater, merkte Esslin (1978:29) op dat theater een extreem politieke kunstvorm is, omdat het bij uitstek sociaal is. Volgens deze opvatting wordt elk optreden dan een politieke gebeurtenis, omdat het de gedragscode van de betreffende samenleving hetzij herbevestigt, hetzij ondermijnt.

"In het politieke theater zijn weinig groepen hardnekkiger geweest dan de San Francisco Mimetrop, die in 1959 is opgericht. In 1969 werd zij een collectief en begon zij te werken in een bepaalde stoere stijl van straatvoorstellingen om de aandacht te vestigen op sociale kwesties, van sexisme tot (...) het optreden van de Verenigde Staten in Midden-Amerika (Oatman 1983:42)."

Het is misschien onnodig te zeggen dat met name theatermakers als Richard Foreman en Robert Wilson in hun performances niet zo zeer experimenteerden met het eenduidig vertellen van een verhaal, maar

via beeldassociaties en beweging ideeënwerelden zichtbaar en hoorbaar trachten te maken. Zij begonnen

"(...) steeds meer te werken in de richting van Richard Wagners 19e eeuwse ideaal van het Gesamtkunstwerk, een voorstelling waarin alle kunstvormen zijn verenigd (Oatman 1983:43)."

Hun belangstelling voor theatermaken was dan ook niet zo zeer verhaal- dan wel structuurgericht.

Beide stromingen bleven in die jaren afstand nemen van het literair theater: het domein van de toneelschrijver. Stukken werden door de groepen of de theatermakers zelf in elkaar gezet: gemonteerd. Teksten waren niet taboe, maar zeker niet heiligmakend. Beide stromingen waren ook wars van een psychologische invulling van het personage. Maar waar de ene stroming zijn personages van een duidelijk, zo niet zichtbaar, etiket voorzag waar ze voor stonden, werkte de tweede stroming met personages die stonden voor een idee. Waar de eerste stroming haar toevlucht nam tot het verbale om hun betoog kracht bij te zetten, nam de tweede stroming haar toevlucht tot het visuele om de beeldvorming te manipuleren.

Binnen de politieke theatergroepen was er wel degelijk aandacht voor ritueel gedrag, maar dan in de negatieve zin. Deze theaterstroming wilde haar publiek er juist van bewust maken dat gedragsconventies een keurslijf vormen waarvan men zich kan bevrijden. De tweede stroming van performers was veel meer geïnteresseerd in taal en handeling als gelijkwaardige partners in een expressief communicatieproces. Zij ontkoppelden de handeling van de taal, ontleedden beide tekensystemen en monteerden beelden tot een voorstelling waarin de verschillende betekenislagen via associatieketens juist het volkomen willekeurige, doch bindende karakter van tekengebruik aantonden.

In deze voorstellingen was ritme van groot belang. Herhaling en wisselende intensiteit van de (taal)handeling gecombineerd met minimale verschuivingen bepaalden het verloop van de voorstelling. Verschillende podiumdisciplines werden door elkaar gebruikt: dans, muziek en dialoog. Volgens de principes van de minimal art werkte men aan een keuze van varianten op thema's met ogenschijnlijk wiskundige waarschijnlijkheid. De voorstellingen waren conceptueel, in die zin dat het

optreden er onverholen bedacht uitzag. Als er in het theater sprake is van wat Schechner (1982:110) 'gerestaureerd gedrag' noemt, van gedrag dat nooit voor het eerst wordt uitgevoerd, dus van geritualiseerde gebaren, dan was dit zeer expliciet aanwezig in deze voorstellingen.

Wat in navolging van de ideeën van Leach (1978:109) deze voorstellingen qua optreden gemeen hadden met een ritueel optreden was dat de elementen van de voorstelling, de losstaande (taal)handelingen, op zichzelf niets betekenden, maar slechts betekenis kregen binnen de afgebakende context van het optreden zelf. Niet zo zeer het organische verloop van een verhaal, alswel de fragmentarische opbouw van een ideeënwereld stond centraal in de voorstellingen. Het optreden begon naar niets anders te verwijzen dan naar zichzelf als een autonoom kunstwerk.

De jaren tachtig: tegendraadsheid in gedrag terloops benadrukt.

Het theater in de jaren zestig stond in het licht van de maatschappelijke bevrijding; in de jaren zeventig in dat van de bevrijding van het 'zelf'; en in de jaren tachtig in dat van de bevrijding van de dwingende theaterconventies. Dit klinkt alsof er elke tien jaar een nieuwe generatie theatermakers opstaat, met nieuwe opvattingen over theater. Niets is echter minder waar. Waar aanvankelijk een klein groepje 'vernieuwers' op theatergebied aandrong op maatschappelijke veranderingen, werden de eerste vruchten hiervan pas tien jaar later geplukt. De vernieuwers van het eerste uur hadden ondertussen afgehaakt of zich gerealiseerd dat maatschappelijke bevrijding sterk te maken had met persoonlijke bevrijding. Hun gedrevenheid had ondertussen een jongere generatie theatermakers enthousiast gemaakt, die met een nieuw élan via het theater niet zo zeer maatschappelijke omwentelingen voorstonden, maar meer de bevrijding van specifieke bevolkingsgroepen. Maar ook hier waren pioniers en enkele exponenten van de jongere generatie de eeuwige consolidering van ontwikkelingen beu. Vanuit de turbulente ontwikkelingen op theatergebied in de afgelopen dertig jaar maakten ze zich sterk voor theater dat recht had op een autonome ontwikkeling, en een ideeënwereld voorstond die alleen aan kracht kon winnen door niet zo zeer naar een maatschappelijke

lijke context dan wel naar zichzelf te verwijzen.

Uit de voorgaande tekst is duidelijk geworden dat er vanaf de jaren vijftig op verschillende manieren door theatermakers gezocht is om de toneelrealiteit onderuit te halen. In de hiervoor besproken voorstelling van Dionysus in 69 werd de rol van Dionysus elke avond door een andere speler of speelster vertolkt. Na de symbolische wedergeboorte van de acteur stelde deze zich aan het publiek voor met een combinatie aan informatie over zichzelf en over zijn personage. Bijvoorbeeld: "Ik ben Joan MacIntosh, ik speel voor u een god, ik ben daar en daar geboren, etc.". Dit alles als een poging in het zoeken naar de oprechte 'kwetsbaarheid' van de speler. Indertijd werd deze kwetsbaarheid niet alleen letterlijk vertaald in naaktheid, maar werd het de speler ook figuurlijk onmogelijk gemaakt zich achter de psychologie van het personage te verstoppen, omdat de speler zich met naam en toenaam bekend maakte alvorens tot een vertolking van zijn rol over te gaan.

Bij andere groepen maakte de psychologie van het personage plaats voor de energie die de acteur in zijn vertolking hanteerde. Deze energie stond niet meer in verhouding tot de psychologie van het personage. Het publiek was natuurlijk al met dit verschijnsel bekend vanuit de danswereld, waarin de psychologie van het personage Assepoester volledig ondergeschikt raakte aan de energie die de danseres besteedde om middels Assepoester haar eigen virtuositeit op dansgebied te tonen.

In de theaterwereld in het algemeen leidde de onevenredigheid tussen psychologie en energie tot nieuwe mechanismen van spelen. Eindeloze herhaling van handeling matte de spelers af. Men speelde geen moeheid, maar confronteerde het publiek met daadwerkelijke afmatting. De inleving die het publiek diende te overtuigen van de geloofwaardigheid van de psychologie van het personage, werd ingewisseld voor fysieke uitputting die het publiek diende te raken. Onloochenbare symptomen van vermoeidheid kregen hier een extra betekenislaag: het personage werd eigenlijk gewoon een acteur.

Daar waar de lijfelijke nabijheid, of mechanismen van publiekspartici-

patie weinig of geen indruk meer maakten op het publiek, werd overgegaan tot openlijke Publikumbeschimpfung. Toen ook deze vorm van confrontatie geen nieuwe wegen tot communicatie met het publiek opleverde, bleef de theatermaker geen andere keus over dan de conventies en spelregels die het optreden bepalen te theatraliseren, tot stijlform te verheffen. Het was kiezen of delen. Aangezien er weinig meer te delen viel met het publiek, kozen begin jaren tachtig enkele theatermakers de fysieke uitputtingsslag van de spelers te hanteren om het publiek op een ander spoor te zetten. Deze doordringende en adembenemende fysieke ervaring van pijn en moeheid werd door het publiek allengs vertaald in het 'lijden' van de spelers. Gevoel werd omgezet in sentiment. En hiermee werd de ervarings-afstand en het gevoel voor communitas tussen spelers en publiek tot een minimum teruggebracht.

Een van de technieken waarmee door theatermakers werd verder geëxperimenteerd, was een nog sterkere ontsporing van handeling en tekst. Waar tot nog toe de handeling de tekst ondersteunde (lees: dit is toneelwaarheid) of tegensprak (lees: dit is toneelleugen), werd tekst en handeling, oorzaak en gevolg, waarheid en leugen ontkoppeld. Dit wordt ons duidelijk uit twee recensies op een voorstelling van De Naakte Kleden (Pirandello) door Art & Pro onder regie van Frans Strijaards (1985). Jan Middendorp schreef hierover:

"De ruimte is kunstmatig, de personages en hun handelingen zijn dat ook. En het wordt doorgevoerd met zo'n ijzeren consequentie dat het publiek toekijkt met een verbijsterend gegiechel. Alle mogelijke variaties in tekstbehandeling passeren in razend tempo de revue. Door de toon en de bijbehorende gebaren wordt de betekenis van zinnen beurtelings omgekeerd, ontkracht of van ongrijpbare dubbelzinnigheid voorzien (De Volkskrant, 22-1-85)."

Middendorp blijft vrij analytisch in zijn omschrijving van de gehanteerde procédés. Wim Gijzen schreef over dezelfde voorstelling:

"Langs een omweg, door acteurs volkomen onzinnige reacties op alledaagse handelingen mee te geven, krijgt het illusoire van onze werkelijkheid opnieuw gestalte (...) (De Telegraaf, 21-10-85)."

Niet alleen Art & Pro, maar ook andere gezelschappen werkten met de ont koppeling van tekst en handeling. Pieter Kottman schreef over Hesper (Djuna Barnes), gespeeld door Bonheur/Independence: "(...)

Zij illustreren een vaag psychologische mimografie, waarin terugkerende expressieve gebaren en taalassociatie-spelletjes de overhand nemen (...)."

Deze ont koppeling van tekst en gedrag brengt zowel het woord als de handeling op een abstracter niveau. Vertedering wordt niet zo zeer gespeeld, alswel dat de elementen van vertedering worden geïndiceerd door de spelers. Of deze indicaties al dan niet overeenkomen met de beeldvorming die het publiek van vertedering heeft, dient uiteindelijk de toeschouwer zelf in overweging te nemen. Hierbij gaat men ervan uit dat een dergelijk spel een groter appèl doet op het genereren van vertederings-gevoelens bij het publiek dan dat het geval zou zijn bij een kant-en-klare beeldvorming.

Aangezien ont koppeling van tekst en handeling eigen zijn aan rituele optredens is het niet verwonderlijk dat theatercritici, bij wijze van beeldspraak, spraken van rituelen om dit soort handelingssequenties aan te duiden. In een recensie over Lenteontwaken (Wedekind) door het gezelschap De Zaak, zegt Willem van Toorn:

"(...) Er wordt veel (half) aan- en uitgekleeft, in een soort rituelen die in al hun gestileerdheid soms toch heel erotisch (en komisch) werken (Vrij Nederland, 14-12-85)."

Toch is het duidelijk dat het hier gaat om een vorm van gedrag die een totaal andere intensiteit vertoont dan de toneelhandelingen in de jaren zestig en zeventig, waarvoor eveneens de term ritueel werd gebruikt. In die tijd ging het meer om het explosieve karakter van de daad, de provocatie, de doorbraak van het nooit eerder vertoonde, terwijl het nu om meer ingetogen, onvolledig, minimaal doch herhaalbaar gedrag gaat. Behalve dan bij experimenten van het eerste uur, zoals die van de choreograaf Cunningham en de musicus Cage, dienen muziek en dans, woord en daad op het toneel in de voorgaande twee decaden elkaar te versterken om tot een statement te komen. In de jaren tachtig wenst men de toeschouwer niet op een spoor te zetten, maar confronteert men het publiek met een scala aan statements, waar ieder het zijne mee mag doen.

Om elke illusie omtrent de relatie tussen toneel en werkelijkheid met de grond gelijk te maken, volhardt het theater in de jaren tachtig in

de weigering om de acteurs zich te doen verschuilen achter de psychologie van een personage. Dit heeft tot effect dat het lijkt alsof er voor dit theater alleen maar een toneelwerkelijkheid van belang is, wat zij zelf nog eens benadrukt door theater over theater te maken, een theater dat zichzelf serieus neemt, maar niet wars is van ironie door zichzelf te citeren.

Om dit effect optimaal uit te bouwen, zijn er dan niet in de eerste plaats personages, doch spelers nodig op het toneel. In een recensie van Lichaam en Blik (W.J. Otten) door Toneelgroep Baal en in regie van Leonard Frank, vatte Jan Middendorp dit als volgt samen:

"(...) Er moeten, zoals vaker bij (een regie door) Frank geen 'echte' mensen op toneel staan maar emblemen: voorbeelden van gedrag. Aanzetten tot natuurlijk spel worden vermengd met bedachte kunstmatigheden en grapjes (De Volkskrant, 29-9-86)."

De essentie van deze ontwikkeling wordt geraakt door dezelfde recensent wanneer hij over Shakespeare dringend gezocht (H. Kipphardt) door Maatschappij Discordia, schrijft:

"(...) Toneelspelen is hier: voorspellen, spelen dat je toneel speelt (De Volkskrant, 6-10-86)."

Slotopmerkingen

Schrijvers als Beckett en Ionesco experimenteerden in de jaren vijftig reeds met de ontkoppeling van oorzaak en gevolg in de handelingen van hun personages. Volgens Erenstein (1973:135) geldt voor Beckett dat het kunstwerk in zijn totaliteit tegelijk er de betekenis van uitmaakt. In Becketts stukken zien we dan ook dat de 'handeling' tussen de personages iets triviaals krijgt. Dit betekent volgens Erenstein (1973:145) dat de zinloze kreten op papier van irreële personages pas reële betekenis krijgen in de mond van een acteur op het toneel, mede door de actie die de tekst tijdens de voorstelling begeleidt.

Een andere schrijver die in die tijd in zijn toneelteksten speelde met triviaal gedrag was Jean Genet. Maar bij nadere lezing van zijn stukken zien we dat bij hem de handeling niet zo zeer bedoeld is als iets triviaals, maar juist als iets 'heiligs'. Omdat in de meeste stukken,

zoals De Meiden, De Negers en Het Balkon, de personages pretenderen andere mensen te zijn dan ze spelen, omdat mannen vrouwen spelen, of blanken negers, wordt uiteindelijk het 'heilige' toch weer triviaal.

De Amerikaanse radicale theatergroepen uit de jaren zestig en zeventig kozen echter in plaats van de privé rituelen van personages, zoals in de stukken van Beckett en Genet, voor meer collectief, hartstochtelijk en openbaar beleden ritueel. Dit had uiteraard te maken met het feit dat deze groepen collectief georganiseerd waren en het feit dat ze naar een theatraal gedeelde intimiteit met hun publiek zochten.

Vanwaar toch die weerkerende fascinatie voor rituelen bij theatermakers? Afgezien van theatermakers die hun inspiratie zoeken bij verre culturen, of op zoek gaan naar de 'rituele wortels' van het theater in onze eigen samenleving, komt die fascinatie voort uit de manier waarop er binnen optredens met taal en handeling gespeeld kan worden. Aangezien de elementen en randvoorwaarden voor een ritueel en theatraal optreden hetzelfde zijn, is het de specifieke omgang met taal en handeling die mensen verleidt om van rituelen in het theater te spreken. Het zijn niet zo zeer de theatermakers zelf die in termen van ritueel spreken, maar een klein deel van de toeschouwers, bestaande uit persmensen, professioneel betrokkenen en wetenschappers. Wat deze drie groepen gemeen hebben in hun waarneming is hun analytisch vermogen. Wat hen de afgelopen decennia verleid heeft termen als ritueel en theater inwisselbaar te hanteren, zijn de duidelijke experimenten in de ontkoppeling van taal en handeling in het Noordatlantisch theater. Deze ontkoppeling, zo eigen aan rituele optredens, zet het vertellen van een in zichzelf besloten verhaal met een lineair verloop op de tocht en streeft naar een nieuwe soort beleving van het optreden door spelers en publiek.

Volgens de theaterwetenschapper Martin Esslin (1978:27-29) komt deze fascinatie voort uit het feit dat in ritueel en theater de menselijke gemeenschap direct zijn eigen identiteit ervaart en deze al dan niet bevestigd ziet.

"Per definitie bestaat de identiteit van een sociale groep uit een gemeenschappelijke verzameling van gebruiken, geloofsovertuigingen, concepten, uit haar taal, haar mythen, haar wetten,

haar gedragsregels. Maar boven alles moet de groep - en elk individu daarbinnen - in staat zijn zijn eigen identiteit te ervaren: ritueel is een van de middelen waardoor zowel een primitieve stam als wel een hoog ontwikkelde samenleving haar identiteitervaart (Esslin 1978:27)."

Wat is nu eigenlijk de aard van een ritueel optreden en wat hebben rituele en theatrale optredens gemeen. In de eerste plaats zijn beide soorten optredens collectieve ervaringen, waarbij de voortdurende feedback van publiek naar spelers een belangrijke rol speelt. Deze terugkoppeling, bestaande uit verschillende soorten spelinterventies, wordt bovendien versterkt doordat het publiek onderling volgens geritualiseerde gedragscodes reageert op het schouwspel. Ten tweede zijn binnen een ritueel en een theatraal optreden dramatische elementen van belang. Beide kennen een sterk mimetisch aspect. Het optreden "(...) bevat actie van zeer symbolische, metaforische aard (Esslin 1978:27)".

Zoals ik hiervoor reeds stelde is de vraag naar verschillen en overeenkomsten tussen rituele en theatrale optredens typisch een vraag van een buitenstaander: de maatschappij- of theaterwetenschapper. Het publiek, de spelers en de rest van de samenleving zal deze vraag over het algemeen een zorg zijn. Zo de mensen al naar een voorstelling gaan, doen ze dat omwille van de ervaring en niet omwille van een academische interesse in terminologische zuiverheid. Wole Soyinka (1979:6) heeft ons er dan ook terecht op gewezen dat de regelmaat waarmee ritueel door antropologen, zoals bijvoorbeeld Wouter van Beek, uitsluitend in verband wordt gebracht met religiositeit, de kunstmatigheid van de vraagstelling reeds aangeeft en de levendige ontwikkeling of ideeëngeschiedenis rond het begrip ritueel ontkent.

"Daarom behoeft de vraag omtrent een veronderstelde scheidslijn tussen ritueel en theater ons in Afrika minder een zorg te zijn, de lijn die grotendeels door Europese analisten getrokken is (Soyinka 1979:7)."

Immers, groepen als Ori-Olokun uit Ife, en Duro Lapidó's groep, eveneens uit Nigeria, maken theater waarin hun eigen culturele en dus ook godsdienstige achtergrond niet ontkend mag worden. Het blijven zoeken naar de scheidslijn tussen rituele en theatrale optredens heeft volgens Soyinka er alleen maar toe geleid dat Afrikaanse voorstellingen in de Noordatlantische wereld nog steeds in sterke mate ge-

waardeerd worden in termen van 'exotisme'. Juist omwille van onze beeldvorming van het 'exotische', het rituele, wordt zo'n optreden opgehemeld of met de grond gelijk gemaakt, en blijft men de identiteit van Afrikaanse culturen en hun theatervormen zoeken in het authentieke plattelandsleven.

Is het door antropologen halsstarrig volharden in het onderscheid tussen rituele en theatrale optredens eigenlijk niets anders dan een excuus om hun eigen vak in stand te houden en een legitimering voor zo nu en dan een gesubsidieerde vliegticket naar een verre cultuur? Is dit geen vluchtgedrag uit wetenschappelijk lijfsbehoud?

K.P. Epskamp

Literatuur

- BEEK, W. v., Ritueel als object van studie. Skript, historisch tijdschrift, 6 (1984) 4: 237-252.
- ERENSTEIN, R.L., Tekst in ogenschouw; een inleiding tot dramatische tekstinterpretatie. Groningen, Wolters-Noordhoff, 1973.
- ESSLIN, M., An anatomy of drama. London, Abacus, 1978.
- FRIJHOFF, W., Skriptinterview: Willem Frijhoff. Skript, historisch tijdschrift, 6 (1984) 4: 274-283.
- LEACH, E., Cultuur en communicatie; een inleiding tot de analyse van culturele gebruiken. Baarn, Ambo boeken, 1978.
- OATMAN, E., Verenigde Staten: Het andere theater. UNESCO Koerier, juli 1983, nr. 119: 41-46.
- SAINER, A., A radical theatre notebook. New York, Avon books, 1975.
- SCHECHNER, R., Essays on performance theory 1970-1976. New York, Drama Book Specialists, 1977.
- SCHECHNER, R., The end of humanism; writings on performance. New York, Performing Arts Journal Publications, 1982.
- SOYINKA, W., Myth, literature and the African world. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- TURNER, V., The ritual process; structure and anti-structure. Harmondsworth, Penguin books, 1969.

Personalia

R. Kloppenborg is hoogleraar aan de vakgroep Godsdienstwetenschappen van de Faculteit der Godgeleerdheid te Utrecht, met als specialisme de indische religies, met name het Boeddhisme.

Belangrijkste publicaties: "The Paccekabuddha, a Buddhist Ascetic" (Leiden 1974 en Kandy 1982), "De Weg tot het Inzicht" (Amsterdam 1980), (ed.) "Ritual in the Indian Religions". "Essays to D.J. Hoens" (Leiden 1983), en artikelen op verschillende terreinen van de boeddhistische studies.

J. Zandee is geboren op 9 september 1914 te Leiden. Zij studeerde aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Studierichtingen Theologie, Assyriologie en Egyptologie.

1965-1979 Buitengewoon hoogleraar in de Egyptologie bij de faculteit der letteren van de Universiteit van Amsterdam.

1969-1982 Hoogleraar bij de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit Utrecht met als leeropdracht de geschiedenis en de fenomenologie van de antieke godsdiensten en de Egyptische taal- en letterkunde.

Publicaties:

Medewerking aan de uitgave de Codex Jung uit de vondst (± 1945) van Nag Hammadi in Boven-Egypte, bevattende een aantal gnostische geschriften.

Dissertaties:

"De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350", proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Leiden, Leiden, 1948.

"Death as an enemy according to ancient Egyptian conceptions", proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de letteren en wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden, Leiden, 1960.

Tweede vermeerderde druk in 1977 bij Arno Press, New York in de serie "The literature of death and dying".

Bewerking van:

Egyptische sarcofaagteksten naar de uitgave "Coffin Texts" van A. de Buck, o.a. de spreuken 75 - 81, verschenen in de jaren 1971-1974 in Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.

Publicatie van Koptische manuscripten in de Bibliotheek van De R.U. te Utrecht, o.a.:

"Iosephus contra Apionem, an apocryphal story of Joseph in Coptic", in *Vigiliae Christianae* XV (1961), blz. 193-213.

"The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex", *Ned. hist. archeol. inst. in Istanbul*, XI, Istanbul, 1961.

"Egyptische Tempels en Goden", *Boeketreeks* 85/86, Kampen, 1965.

"Het Evangelie der Waarheid, een gnostisch geschrift", *Carillonreeks* 40, Amsterdam, 1965.

"De Schatten van Egypte, 30 eeuwen beschaving langs de Nijl", in de serie *Natuur en Cultuur*, Leiden, 1967.

"The Teachings of Silvanus and Clement of Alexandria. A new document of Alexandrian Theology." *Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptische Genootschap Ex Oriente Lux*, XIX, Leiden 1977.

Ter perse:

"Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso", tekstuitgave, vertaling en commentaar, te verschijnen in de reeks *Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden (C.N.M.A.L.)*, Leiden.

S. Kersenboom studeerde Indologie en Theaterwetenschappen aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. Naast de talen Sanskriet en Tamil en de verschillende cultuurvakken, die onderdeel van een dergelijke opleiding vormen, werd zij in India getraind in de klassieke danstraditie van de tempeldanseressen (*devadāsīs*) van Tamilnadu.

In 1984 promoveerde zij cum laude op een proefschrift over deze tempeldans-traditie. Eén tempeldanseres, Smt.P. Rānganāyaktī uit Tiruttani, droeg op Saskia Kersenboom het gehele familierepertoire van rituele zang en dans over.

Naast de verschillende lezingen, die de auteur over dit en hiermee verbonden onderwerpen heeft gehouden (Parijs, Jeruzalem, Madras, Warschau en Nederland), geeft zij ook regelmatig dansvoorstellingen in deze traditie in binnen- en buitenland. Op uitnodiging heeft zij aan verschillende conservatoria als gastdocente lessen in deze danstraditie gegeven.

Momenteel is Saskia Kersenboom werkzaam als onderzoeker aan de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen te Amsterdam.

Publicaties:

"Virali (Possible sources of the devadasi tradition in the Tamil Bardic Period)", *Journal of Tamil Studies*, No. 19, p. 19-42, 1981.

"Devadasis (Temple Dancers of South India): their Musical and Dance Traditions", in: *Progress Reports in Ethnomusicology*, Vol. 1, No. 4, p. 1-10, 1984.

"Devadasis and Artistic Integrity", *Reports in Ethnomusicology*, Vol. 1, No. 4, p. 11-19, 1984.

"Nityasumangali - towards the semiosis of the devadasi tradition of South India", dissertatie RUU, p. 1-370, 1984.

"Saṃskāras of the Devadāsīs" in *Journal of the Institute of Asian Studies*, Vol. 3. No. 2, March, 1986, p. 45-59, 1986.

W.E.A. van Beek studeerde Culturele Antropologie aan de Rijksuniversiteit in Utrecht. Na zijn doctoraal verrichtte hij van 1972 - 1973 antropologisch veldwerk onder de Kapsiki van Noord-Kameroen, en promoveerde in 1978 op een beschrijving van hun cultuur getiteld "Bierbrouwers in de bergen; de Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria". Een engelse bewerking hiervan verschijnt dit jaar in de VS, "The Kapsiki of the Mandara Hills". Zijn tweede onderzoek vond plaats bij de Dogon van Mali in 1979-1980, met diverse herbezoeken in de volgende jaren. Hierover verscheen, naast diverse artikelen, samen met Pern en Alexander "Masked Dancers of West Africa; the Dogon".

Overige publicaties: "Explorations in the Anthropology of Religion" (met J.H. Scherer (ed.), 1975, "Spiegel van de mens: Religie en Antropologie", 1982, "Symbols for Communication", (met J. van Baal), "The Quest for Purity", 1987 (ed.).

G. Quispel, geboren 30 mei 1916, was hoogleraar Theologie in Utrecht, Harvard en Leuven. Op 10 mei 1952 kocht hij in Brussel de "Jung Codex" met 5 onbekende-, gnostische geschriften uit de tweede eeuw na Christus. In 1956 bracht hij op zijn vlucht uit Egypte het Evangelie van Thomas mee met onbekende Woorden van Jezus. Thans rust hij uit van zijn werken, schrijft scherpe kritieken en geniet van zijn kleinkinderen.

W.V.M. de Roy (1923). Na jaren als econoom in het bedrijfsleven in

binnen- en buitenland werkzaam te zijn geweest, is hij Psychologie en Theologie gaan studeren aan de R.U.U. In de theologiestudie was hij in het bijzonder geïnteresseerd in de Oosterse Godsdiensten.

Hij is nu psychotherapeut, gespecialiseerd in de stressproblematiek, die mensen in het bedrijfsleven ervaren.

Hij is directeur eigenaar van het centrum De Roy-counseling, coaching and development BO, van waaruit hij kaderopleidingen en trainingen geeft op het gebied van de persoonlijkheidsontwikkeling.

Hij doceerde aan het Gymnologisch Instituut en de Postacademische opleiding van de R.U.U. het vak Antropologische Psychologie. Hij is nu ondermeer docent aan de U.S.A. Newport University.

P.A. Vroon is hoogleraar Psychonomie van de Faculteit Sociale Wetenschappen aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

Hij heeft veel publicaties op zijn naam staan, is columnist, publicist en schrijver van een groot aantal boeken, o.a.: "Bewustzijn, hersenen en gedrag: het individu in zijn dubbelrol", 1979. "Enkele psychofysische en cognitieve aspecten van de tijdzin", 1972. "Hand op vandaag: over het wetenschappelijk onderzoek in Nederland", 1982. "Intelligence on myths and measurement", 1980. "Psychologie in het dagelijkse leven", 1983. "Stemmen van vroeger: ontstaan en ontwikkeling van het zelfbewustzijn", 1978. "Tussen feit en norm", 1976. "Weg met de Psychologie", 1976.

A. de Ruijter (geb. 1945) is hoogleraar in de sociale antropologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Zijn publicaties liggen op het terrein van de theorie en methodologie der sociale wetenschappen. Zijn specialisme is de cognitieve en semantische antropologie. In 1977 is hij gepromoveerd op een systeemanalyse van het werk van de franse antropoloog Claude Lévi-Strauss.

Enkele publicaties zijn: "Een speurtocht naar het denken" (Assen, van Gorcum, 1979), "Lévi-Strauss and symbolic anthropology", in P.E. de Josselin de Jong (ed.), "Symbolic anthropology in the Netherlands" (Den Haag: Nijhoff 1982), "The future of structuralism" (met J.G. Oosten (red.) Göttingen: Herodot), "Van ethnosciëntie tot cognitieve antropologie" (Antropologische Verkenningen 1984).

Hij is te bereiken via Faculteit Sociale Wetenschappen, vakgroep Culturele Antropologie, Heidelberglaan 2, Utrecht.

K.P. Epskamp (1950) studeerde Culturele Antropologie in Leiden en is werkzaam op het Centrum voor de Studie van het Onderwijs in Ontwikkelingslanden (CESO) te Den Haag. In 1984 maakte hij een studiereis van twee maanden naar Zambia, om daar de podiumkunsten te bestuderen. Ook nu blijft theater buiten de gangbare circuits en landsgrenzen hem boeien. Vandaar zijn interesse in theaterantropologie.

Verantwoording

De artikelen in deze bundel zijn bewerkingen van de lezingen, die gehouden zijn in het kader van een Studium Generale over Rituelen (november 1986 - januari 1987). De lezing van Prof.dr. F. Staal (University of California, Berkeley), die veelvuldig in deze bundel wordt aangehaald, hebben we helaas niet in bewerking kunnen krijgen.