

# Bronnen van liturgiehervorming tussen oorsprong en traditie

Gerard Rouwborst

Verreweg de meeste wetenschappers die zich bezighouden met de bestudering van rituelen zijn het er over eens dat deze in meerdere of mindere mate gebaseerd zijn op tradities. Paul Post bijvoorbeeld stelt in een schets van het begrip 'ritualiteit' dat de vaste orde van een ritueel traditioneel is, dat wil zeggen 'verbonden met een overlevering'. Er is bovendien altijd sprake van een beroep op het verleden en daarbij speelt, aldus Post, mythe een belangrijke rol.<sup>1</sup> Post geeft daarmee een brede consensus weer. In praktisch alle pogingen om het begrip 'ritueel' te definiëren, duiken woorden als 'traditie' en 'herhaling' wel op de een of andere manier op.<sup>2</sup>

Binnen die brede consensus worden door de onderzoekers echter verschillende accenten gelegd. Terwijl iedereen het er over eens lijkt te zijn dat traditie binnen de meeste rituelen een rol speelt, zijn er tegelijkertijd discussies gaande over de mate waarin dat het geval is. Sommige auteurs zetten het traditionele aspect zwaar aan. Voor hen bestaat het meeste wezenlijke kenmerk van rituelen er in dat zij gebaseerd zijn op 'herhaling'. Bij rituelen denken zij vóór alles aan vaste patronen en structuren, onveranderlijkheid. Wij kunnen hier natuurlijk aan behoudende liturgen en liturgisten denken die opkomen voor de liturgische traditie (vooral die van hun eigen kerk), vinden dat daar niet aan getornd mag worden en zich daarvoor beroepen op 'de' traditie, maar ook aan sociale wetenschappers die in het spoor van bijvoorbeeld Emile Durkheim de sterke samenbindende en integrerende functie van religie in samenlevingen benadrukken.<sup>3</sup> In hun visie is God een weerspiegeling van de samenleving. Rituelen weerspiegelen de sociale structuren en, wat nog belangrijker is, ze funderen deze en bestendigen ze. Zij consolideren de banden tussen individuen en God, dat wil zeggen de samenleving. Deze visie op rituelen nu wordt door andere auteurs juist sterk

<sup>1</sup> P. POST: Ritualiteit: begrippen en dimensies, in M. BARNARD & P. POST (reds.): *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie* (Zoetermeer 2001) 33-41, hier 36.

<sup>2</sup> Zie in dit verband ook J. PLATVOET: Ritual in plural and pluralist societies. Instruments for analysis, in J. PLATVOET & K. VAN DER TOORN (reds.): *Pluralism & Identity. Studies in Ritual Behaviour* (Leiden 1995 = *Studies in the History of Religions* LXVII) 25-51, hier 42-47.

<sup>3</sup> Vgl. voor de visie van Durkheim op rituelen bijv.: C. BELL: *Ritual. Perspectives and Dimensions* (Oxford 1997) 24-26. Vgl. ook H. KIPPENBERG: Emile Durkheim (1858-1917), in A. MICHAELS (hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (München 1997) 105-119.

gerelativeerd. Wij kunnen hier denken aan de publicaties van Catherine Bell,<sup>4</sup> maar met name ook aan die van Ronald Grimes. De laatstgenoemde stelt in een artikel getiteld 'Reinventing ritual' de vraag: "Is ritual necessarily traditional?"<sup>5</sup> Het zal duidelijk zijn dat het hier om een retorische vraag gaat. Grimes ontkent niet dat rituelen samenhangen met traditie en dat veel rituelen in hoge mate traditioneel zijn, maar dat aspect wordt door hem sterk gerelativeerd. Hij benadrukt dat rituelen veranderlijk zijn en steeds weer in meerdere of mindere mate worden 'uitgevonden' en op creatieve wijzen worden geconstrueerd.

Wie heeft er gelijk? Op voorhand vermoeden wij dat de waarheid ergens in het midden zal liggen. Natuurlijk zijn de meeste rituelen gebaseerd op traditie en vaak zijn ze dat zelfs in hoge mate. Het valt ook niet te ontkennen dat degenen die aan rituelen deelnemen daar van overtuigd zijn (of die overtuiging nu op een illusie is gebaseerd of niet). Dat kan met name gelden voor degenen die de leiding hebben bij de uitvoering van de rituelen. Maar dat sluit een zekere mate van creativiteit natuurlijk niet uit. Soms, kan die creativiteit zelfs heel groot zijn, met name ook bij degenen die verantwoordelijkheid zijn voor de uitvoering.

Belangrijker en boeiender dan de vraag *of* rituelen gebaseerd zijn op traditie, is de vraag *in welke mate en op welke wijze* ze dat zijn. Met name interessant in dit verband is de vraag welke rol het beroep op het verleden, waar Post naar verwijst, speelt. En hoe functioneert dat beroep op het verleden, bij degenen die deelnemen aan rituelen, maar met name ook bij degenen die verantwoordelijk zijn voor de vormgeving daarvan? Welk beeld hebben zij van welk verleden?

In deze bijdrage wil ik deze vraag toespitsen op de christelijke liturgie, en met name op degenen die zich bezig houden met de wetenschappelijke bestudering daarvan. Ik doel daarbij op liturgiewetenschappers, in het bijzonder liturgiehistorici, maar ook op beoefenaars van andere disciplines die een bijzondere interesse hebben voor de geschiedenis van de christelijke liturgie. Wat deze onderzoekers met elkaar gemeen hebben is, behalve een wetenschappelijke belangstelling voor liturgiegeschiedenis, ook een bepaalde betrokkenheid bij de liturgische praktijk, of op zijn minst een visie daarop. Een vraag die in dit verband van cruciaal belang is, is in welke mate men de bestaande rituelen al dan niet wil veranderen, hervormen. De meningen lopen daarover uiteraard sterk uiteen. Ik meen hier vier categorieën te kunnen onderscheiden:

1. De traditionalisten. Dezen hechten sterk aan de liturgische traditie zoals die in de loop der eeuwen gestalte heeft gekregen en ze staan afwijzend tegenover liturgische vernieuwingen.
2. De neotraditionalisten. Dezen zijn in bepaalde opzichten nauw verwant aan de traditionalisten, maar er anderzijds ook weer van onderscheiden. Neotraditionalisten hebben met elkaar gemeen dat ze een tijdlang zijn geconfronteerd met

<sup>4</sup> C. BELL: *Ritual theory. Ritual practice* (Oxford 1992) vooral 171-181.

<sup>5</sup> R. GRIMES: Reinventing ritual, in IDEM: *Reading, writing and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical, and public places* (Washington DC 1993) 5-22, hier 7-10.

liturgische hervormingen en deze niet zonder meer van de hand wijzen, maar er bepaalde elementen uit overnemen. Niettemin zijn ze van mening dat de hervormingen te ver zijn doorgesloten of afgeremd moeten worden en dat de liturgie opnieuw aansluiting moet zoeken bij de traditie uit het verleden. De positie van de neotraditionalisten is complexer dan die van de traditionalisten, maar vaak ook explicieter en meer uitgesproken omdat zij, sterker dan de traditionalisten, genoodzaakt zijn een eigen standpunt in te nemen, zowel ten opzichte van traditionalisten als van voorstanders van hervormingen. Ik vermoed dat deze categorie ongeveer samenvalt met liturgen en liturgisten die Paul Post in zijn bijdrage aan dit jaarboek aanduidt als de ‘hervormers van de hervorming’.

3. Liturgiehervormers in allerlei soorten en maten. Wij treffen ze in verschillende kerken aan, zowel in de rooms-katholieke als in de protestantse.

4. Voorstanders van een sterk inductieve of ‘adequate’ liturgie<sup>6</sup> die als uitgangspunt hebben dat rituelen steeds opnieuw moeten worden gecreëerd, ontwikkeld, uitgevonden et cetera, daarbij uitgaande van de specifieke situatie waarin men verkeert.

De vraag die ik in deze inleiding aan de orde wil stellen is: hoe gaan vertegenwoordigers van deze vier categorieën om met het verleden?<sup>7</sup> Hoe gebruiken zij het verleden? Vervolgens rijst een andere vraag: in hoeverre wordt door de vertegenwoordigers van de vier categorieën recht gedaan aan het verleden?

Voordat ik dit verder ga uitwerken, wil ik eerst enkele opmerkingen maken over verschillende mogelijkheden om naar het verleden te kijken en daarmee om te gaan. Wij kunnen hier in principe twee benaderingen onderscheiden. Van de ene kant is er de benadering van de kritische, wetenschappelijke historicus. Het doel – en in ieder geval het ideaal – van die historicus is het verleden in al zijn complexiteit en gevarieerdheid zo goed mogelijk tot zijn recht te laten komen. Die kritische benadering staat op gespannen voet met de manier waarop in een bepaalde samenleving naar het verleden wordt gekeken. In dat verband zou ik een term willen gebruiken die door de egyptoloog Jan Assmann is gebruikt, de term ‘collectief geheugen’ of ‘collectieve herinnering’.<sup>8</sup> Assmann wijst

<sup>6</sup> Zie voor de begrippen ‘inductief’ en ‘adequaaf’: G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed* (Baarn 1999) 213-229.

<sup>7</sup> Ik heb deze vraag al eerder aan de orde gesteld in mijn artikel ‘Historical periods as normative sources. The appeal to the past in the research on liturgical history’, in J. FRISHMAN, W. OTTEN & G. ROUWHORST (reds.): *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism* (Leiden 2004) 495-512. In dit artikel heb ik mij echter beperkt tot de posities van de traditionalisten en de hervormers.

<sup>8</sup> Zie J. ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1999), vooral 48-56. Zoals Assmann zelf aangeeft, is zijn visie op de ‘collectieve herinnering’ sterk beïnvloed door de ideeën van de Franse soci-

er op dat samenlevingen hun eigen collectieve beeld van het verleden creëren, hun eigen collectieve herinnering. Ze doen dat uiteraard niet alleen maar uit een puur vrijblijvende geïnteresseerdheid; zij doen dat met een bepaald doel, namelijk de collectieve identiteit van de gemeenschap te consolideren of te versterken. Interessant is verder dat Assmann twee aspecten onderscheidt van de collectieve herinnering: de zogenaamde ‘communicatieve’ herinnering en de ‘culturele’ herinnering. Beide vormen van herinnering hebben betrekking op verschillende perioden van de geschiedenis. De communicatieve herinnering heeft betrekking op het recente verleden, dat is de periode waaraan de mensen die nu leven, nog steeds levendige herinneringen bewaren, bijvoorbeeld de Tweede Wereldoorlog, de oorlog in Vietnam, de veranderingen van de jaren zestig, enzovoorts. In moderne samenlevingen duurt de periode van de ‘communicatieve herinnering’ wat langer dan in meer traditionele samenlevingen. Dat hangt vooral samen met het feit dat in moderne samenlevingen meer op schrift wordt gesteld. In traditionele samenlevingen is de periode van het communicatieve geheugen ongeveer veertig jaar en in de moderne samenleving ongeveer tachtig jaar. Er wordt nog maar heel weinig gesproken over de Eerste Wereldoorlog, over de crisisjaren en over Colijn (in mijn jeugd was dat nog wel zo). Er wordt veel meer gesproken over de Tweede Wereldoorlog, maar bij de jongere generatie begint de herinnering daaraan al danig te vervagen. Tegenover de ‘communicatieve herinnering’, de ‘levende herinnering’ stelt Assmann de ‘culturele herinnering’ (*das kulturelle Gedächtnis*). Bij de culturele herinnering gaat het om de periode van de ‘oorsprong’, de *foundational period*, die meestal in een ver verleden wordt gesitueerd. Het is de periode waarin de basis, de fundamenteën van een bepaalde samenleving zijn gelegd en waarin zich de belangrijkste ‘mythen’ afspelen. Deze periode wordt in de regel omgeven met een aura van sacraliteit en ze geldt bovendien als in hoge mate normatief. Men laat zich er door inspireren voor de actuele praktijk en ontleent er gezagsargumenten aan. Assmann wijst er tenslotte op dat de beide perioden (die van de communicatieve en die van de culturele herinnering) van elkaar worden gescheiden door een wat onduidelijke tussenperiode, een soort ‘Middeleeuwen’, die als minder belangrijk wordt beschouwd en vaak wordt afgeschilderd als ‘duister’.

Bij de vraag hoe de vier categorieën van liturgen, liturgisten en deelnemers aan rituelen omgaan met het verleden, gaat het erom hoe de ‘culturele herinnering’ bij hen functioneert. Hoe belangrijk is het collectieve culturele geheugen voor hen? Welke perioden uit de geschiedenis nemen een centrale plaats in binnen hun culturele herinnering? Hoe verhouden die perioden zich in hun perceptie tot andere perioden uit de geschiedenis, bijvoorbeeld tot het recente verleden (communicatieve herinnering) of tot de tussenperiode? Hoe beoordeelt vervol-

oloog Maurice Halbwachs (1877-1945), die deze termen trouwens gelanceerd heeft. Vgl. M. HALBWACHS: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Parijs 1925); IDEM: *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective* (Parijs 1941) en IDEM: *La mémoire collective* (Parijs 1951; postuum uitgegeven).

gens de kritische historicus de manier waarop deze vier categorieën omgaan met het verleden? Hoe gefundeerd is in zijn of haar ogen de constructie van de culturele herinnering door de vier genoemde categorieën? In dit verband is het overigens noodzakelijk er op te wijzen dat de tegenstelling tussen de historicus en de vier categorieën tot op zekere hoogte een kunstmatige is. De indruk zou kunnen ontstaan dat een historicus iemand is die boven de partijen staat als een soort objectieve scheidsrechter. Uiteraard is dat een onjuiste voorstelling van zaken. Ook de historicus is een kind van zijn tijd en heeft deel aan de collectieve herinnering van de samenleving waartoe hij behoort. Dat geldt voor liturgieën en kerkhistorici, die veelal het imago hebben van kerkelijke of religieuze bevooroordeeldheid, maar ook voor zogenaamde profane historici, die zich immers nooit helemaal aan de culturele herinnering kunnen onttrekken en dat des te minder naarmate ze sterker proberen een 'echt' beeld te construeren van het verleden in plaats van zich te beperken tot het verzamelen van zogenaamde objectieve historische gegevens. Ze kunnen dat al helemaal niet wanneer ze op basis van hun deskundigheid deel willen nemen aan actuele maatschappelijk debatten.

## 1. Traditionalisten

Zoals geldt voor elk van de vier categorieën die ik heb onderscheiden, is het moeilijk om te bepalen wie wij nu precies tot de traditionalisten moeten rekenen. Er zijn verschillende gradaties van traditionalisme en met name de grens tussen traditionalisten en neotraditionalisten valt niet altijd scherp te trekken. Niettemin is het mogelijk om een aantal kenmerken te onderscheiden die als typisch traditionalistisch gekarakteriseerd kunnen worden.

Om te beginnen is het belangrijk om, met betrekking tot de positie van de traditionalisten, een misverstand uit de weg te ruimen. Soms wordt gedacht dat traditionalisten sterk geïnteresseerd zijn in geschiedenis, in liturgiegeschiedenis bijvoorbeeld. Ik zou het standpunt willen verdedigen dat het tegendeel het geval is. Echte traditionalisten zijn geïnteresseerd in traditie, dat wil zeggen in gestolde traditie, maar niet in echte geschiedenis en in de complexiteit en de dynamiek daarvan. Zij hebben een statisch beeld van de liturgiegeschiedenis. Kenmerkend voor hun opvatting van de geschiedenis is dat er een vloeiende overgang is tussen de periode van de oorsprong (de periode van de culturele herinnering dus) en het heden. In hun visie is er maar weinig ruimte voor breukvlakken in de (liturgie)geschiedenis. De nieuwtestamentische periode loopt vloeiend over in gouden eeuw van de patristiek (vierde of vijfde eeuw) en van daaruit loopt er weer een vloeiende lijn via de scholastiek naar het concilie van Trente, dat de afsluiting vormt van de organische ontwikkeling van de liturgische traditie. Na dat concilie is er in hun ogen niets belangrijks meer gebeurd. Voor zover er wel iets is gebeurd of gebeurt, wordt dat als teloorgang van de traditie beschouwd, als verval dat is veroorzaakt door de Verlichting, de secularisatie, de moderniteit

of het postmodernisme, enzovoorts. Er bestaan, grofweg genomen, twee varianten van dit model. In het ene model is er eigenlijk nauwelijks sprake geweest van ontwikkelingen in de loop der geschiedenis. Deze visie vertoont veel overeenkomsten met die van schriftloze culturen die in de regel weinig besef hebben van historische lange-termijnontwikkelingen. In de andere visie is er wel sprake van historische ontwikkelingen, maar die verlopen in één richting, namelijk in een opgaande lijn naar boven. De liturgische traditie heeft zich in de loop der eeuwen geleidelijk aan ontplooid totdat deze een absoluut hoogtepunt heeft bereikt in de Middeleeuwen of op het Concilie van Trente.

Om een wat concreter beeld te krijgen van een rooms-katholieke traditionalistische liturgieopvatting kan het verhelderend zijn het liturgieonderwijs op priesterseminaries in de negentiende en in de eerste helft van de twintigste eeuw in herinnering te brengen. Het onderwijscurriculum spreekt boekdelen. Liturgiegeschiedenis kwam daar nauwelijks in voor. Het was een vak dat op de meeste seminaries pas in de vijftiger jaren van de twintigste eeuw werd geïntroduceerd. Voor zover liturgie in het curriculum aan bod kwam, ging het vooral om dogmatische reflectie op wat werd beschouwd als de (onveranderlijke) essentie van de zeven sacramenten. Verder werden er natuurlijk rubrieken uitgelegd en ingeëoefend, en dat gebeurde zonder dat er al teveel kritische vragen werden gesteld.<sup>9</sup>

Als het gaat om liturgisch traditionalisme liggen de zaken in de protestantse kerken natuurlijk anders, met name in de kerken die de Calvinistische traditie volgen. In tegenstelling tot de rooms-katholieke kerk is het protestantisme qua oorsprong een hervormingsbeweging. Dat betekent dat een traditionalistische visie op de liturgie en de liturgiegeschiedenis er anders uitziet dan een rooms-katholieke. Ook de protestantse visie wordt gekenmerkt door een grote mate van continuïteit, met alleen dit verschil dat er tussen de periode van de oorsprong en die van de Reformatie een groot gat zit dat wordt gevormd door de Middeleeuwen die vaak als 'duister' worden afgeschilderd. De liturgie van de Reformatie wordt verondersteld direct aan te knopen bij de nieuwtestamentische oorsprong, en protestantse liturgische traditionalisten gaan er van uit dat er sinds de Reformatie in hun kerken weinig of niets is veranderd en dat ze daarmee tegelijkertijd ook de oorspronkelijke liturgische tradities van de nieuwtestamentische periode zuiver hebben bewaard.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Vgl. in dit verband bijv. B. BOTTE: *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs* (Paris 1973) 12-15. Vgl. meer in het algemeen voor het onderwijscurriculum op de (Nederlandse) grootseminaries in de negentiende eeuw T. CLEMENS: A textbook for theological formation from Mechelen. Its importance for the identity of the Roman Catholic clergy in the Netherlands, in FRISHMAN, OTTEN & ROUWHORST: *Religious Identity* 114-133.

<sup>10</sup> Sporen van een dergelijke visie op de liturgiegeschiedenis treft men aan in oudere, maar ook nieuwere protestantse liturgiewetenschappelijke handboeken (ook al kunnen de auteurs meestal niet als traditionalisten *pur sang* worden beschouwd). Bij de historische overzichten die men daar aantreft, valt vooral op dat er zeer weinig aandacht

Afgezien van dat alles hebben katholieke en protestantse liturgische traditionalisten enkele dingen met elkaar gemeen. Zij hebben allereerst een statische visie op het verleden, op de geschiedenis. Ze gaan uit van een hoge mate van historische continuïteit. Voor zover er al sprake is geweest van ontwikkeling is dat een organische geweest. Oneffenheden en rimpels worden ofwel over het hoofd gezien ofwel zoveel mogelijk weggestreken. De mogelijkheid dat men in vroeger eeuwen wel eens op een heel andere manier liturgie gevierd kan hebben, lijkt bij traditionalisten vaak niet eens op te komen. Voor zover dat wel het geval is, wordt daar niet veel nadruk op gelegd of het belang ervan wordt sterk gerelativeerd. Verder bestaat de neiging om afwijkende praktijken – net als afwijkende ideeën – als kettters of als marginaal te beschouwen. Vervolgens hebben de verschillende soorten traditionalisten met elkaar gemeen dat zij in de regel vijandig staan tegenover alles wat met de moderne samenleving, met modernisme, Verlichting, enzovoorts, te maken heeft. Daar moet men zich veel mogelijk tegen afschermen.

## 2. Neotraditionalisten

De zaken liggen wat anders bij de neotraditionalisten. Het verschil met de traditionalisten is dat ze te maken hebben gehad met liturgiehervormingen en daar bewust op reageren. In veel gevallen zullen zij het belang van die liturgiehervormingen voor een gedeelte onderschrijven. Niettemin voelen ze zich tegelijkertijd aangetrokken tot de traditionele liturgie zoals die werd gevierd vóór de hervormingen. Op zijn minst menen zij daar veel goeds en waardevols in te onderkennen dat tijdens de liturgische hervormingen niet voldoende op zijn waarde is geschat. Neotraditionalisten verdedigen vaak de opvatting dat die hervormingen wat te radicaal waren of te ver zijn doorgesloten en dat opnieuw meer aansluiting bij het verleden zal moeten worden gezocht.

Een voorbeeld van een auteur die veel neotraditionalistische trekken vertoont is, in mijn ogen, kardinaal Joseph Ratzinger. Hij heeft zijn visie op de liturgie en de liturgiehervorming op een systematische en goed leesbare wijze uiteengezet in zijn boek *Der Geist der Liturgie*.<sup>11</sup> Hij uit daarin stevige kritiek op veel beginselen die aan de hervorming van de rooms-katholieke liturgie ten grondslag lagen (de hervorming zelf, die in veel officiële Romeinse documenten is gestimuleerd en verdedigd, wijst hij als zodanig uiteraard niet van de hand). Hij verwijt liturgieherformers die in zijn ogen te radicaal zijn dat ze een romantische visie heb-

wordt besteed aan de Middeleeuwen. Zie bijv. E. VAN DER SCHOOT: *Hervormde eredienst. De liturgische ontwikkeling van de Ned. Herv. Kerk* ('s Gravenhage 1950) 9-112, maar ook: M. VRIJLANDT: *Liturgiek* ('s Gravenhage 1989<sup>2</sup>) 70-80; H.-C. SCHMIDT-LAUBER & K.-H. BIERITZ: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche* (Leipzig-Göttingen 1995<sup>2</sup>) passim.

<sup>11</sup> J. RATZINGER: *Der Geist der Liturgie* (Freiburg 2000<sup>5</sup>).

ben op vroegere fasen van de liturgiegeschiedenis, bijvoorbeeld die van het eerste millennium, en kritiseert hun *Verfallstheorie*, die ervan uitgaat dat het in de loop van de geschiedenis met de liturgie steeds meer bergafwaarts is gegaan.<sup>12</sup> Hij heeft veel waardering voor latere fasen van de liturgiegeschiedenis, bijvoorbeeld de ‘hoge Middeleeuwen’ en het concilie van Trente. Hij heeft daarentegen een negatieve visie op ontwikkelingen die zich sinds de Renaissance en met name sinds de Verlichting en de opkomst van de moderniteit op het terrein van de liturgie en de kunst hebben voorgedaan.<sup>13</sup> Het geloof is sinds die tijd terechtgekomen in een anti-intellectueel getto. Deze ontwikkeling manifesteert zich in een crisis van de sacrale kunst die gepaard gaat met een crisis van de kunst *tout court* die op haar beurt weer een symptoom is van een crisis van het menszijn. De mens is blind geworden voor vragen van zingeving en bestaansoriëntatie en dat alles komt tot uiting in een lege en doelloze creativiteit.<sup>14</sup>

De visie die neotraditionalisten hebben op de liturgiegeschiedenis is over het algemeen genuanceerder dan die van de traditionalisten *pur sang*. Zij zijn genoodzaakt om hun positie te bepalen ten opzichte van zowel de hervormers als de traditionalisten, en dat betekent dat zij gedwongen zijn op hun argumenten in te gaan. Niettemin hebben zij met de traditionalisten één ding gemeen, en precies op dat punt dreigt ook bij hen het gevaar van eenzijdigheid: zij neigen er sterk toe om de continuïteit van de liturgische traditie (het gebruik van het enkelvoud is hier zeker op zijn plaats) door de eeuwen heen te benadrukken.

### 3. Hervormers<sup>15</sup>

Liturgiehervormers zijn er in alle soorten en maten. Zij hebben met elkaar gemeen dat ze de liturgische praktijk waarmee ze vertrouwd zijn, willen hervormen. Daarbij zoeken zij hun inspiratie op zijn minst voor een deel in het verleden, in een fase van de kerkgeschiedenis die ze als oorspronkelijker en zuiverder beschouwen dan latere perioden. Bewust of onbewust veronderstellen ze dat ze er ooit sprake moet geweest zijn van een soort zondeval. Op een gegeven moment moet er iets mis zijn gegaan met de ontwikkeling van de liturgie.

Om de visie van liturgiehervormers te kunnen begrijpen is het belangrijk om te weten welk soort liturgie ze willen hervormen. De vraag is met name: wil men een rooms-katholieke of een protestantse liturgische praktijk hervormen? Dat is de reden waarom ik hier afzonderlijk op rooms-katholieke en protestantse liturgiehervormers wil ingaan.

<sup>12</sup> Zie m.n. *Ibidem* 71-72.

<sup>13</sup> Zie m.n. *Ibidem* 99-134.

<sup>14</sup> *Ibidem* 111-112.

<sup>15</sup> Vgl. voor hetgeen volgt ROUWHORST: Historical periods 499-510.



Rooms-katholieke liturgieherformers komen wij vooral tegen in de zogenaamde Liturgische Beweging. Daarmee stoten wij meteen op een probleem. Wanneer moeten wij deze beweging laten beginnen?<sup>16</sup> Sommige liturgiehistorici zetten dit aan het begin van de twintigste eeuw; één van de eerste vertegenwoordigers is dan Lambert Beaudouin en de oproep van de encycliek *Tra le sollicitudini* kan dan gezien worden als het startsein. Anderen laten de Liturgische Beweging eerder beginnen en rekenen dan ook iemand als Dom Guéranger er toe<sup>17</sup> en bovendien ook de vertegenwoordigers van het Caecilianisme, een hervormingsbeweging op het terrein van de kerkmuziek.<sup>18</sup> Men zou daar tegen in kunnen brengen dat iemand als Guéranger en zijn volgelingen op ons een sterk traditionele en zelfs een traditionalistische indruk maken. Zij hebben zich verzet tegen neo-Gallicaanse praktijken, die deels het resultaat waren van hervormingen die in hun ogen dus ongedaan gemaakt zouden moeten worden. In zekere zin zou men ze neotraditionalisten kunnen noemen, 'hervormers van de hervorming'. Het punt is echter dat praktische alle hervormers op de een of andere manier terug willen naar een (oorspronkelijke) traditie. Verder is het de vraag in hoeverre de praktijken waar ze zich tegen verzetten werkelijk het resultaat waren van hervormingen. In zekere zin waren die praktijken geleidelijk aan gegroeid, tegen de bepalingen van het Concilie van Trente in. Daarom begin ik mijn bespreking van de hervormers maar in de negentiende eeuw, met name met dom Guéranger.

De hervormers van de negentiende eeuw hebben over het algemeen een statische visie. Vaak wordt beweerd dat ze vooral gefascineerd waren door de Middeleeuwen. Dat is slechts gedeeltelijk waar. Men kan niet ontkennen dat iemand als Guéranger veel belangstelling voor de Middeleeuwen had, maar de periode die voor hem echt cruciaal was, was de eeuw van Gregorius de Grote, de zesde eeuw, die tot de late Oudheid gerekend kan worden.<sup>19</sup> Het punt is echter dat Guéranger uitging van een grote mate van continuïteit tussen de Oudheid (met name ook de periode van de Kerkvaders) en de Middeleeuwen. Die continuïteit

<sup>16</sup> Zie voor de (rooms-katholieke) Liturgische Beweging bijv. O. ROUSSEAU: *Le mouvement liturgique* (Paris 1945); E. KOENKER: *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church* (Chicago 1954); J. FENWICK & B. SPINKS: *Worship in Transition. The Twentieth Century Liturgical Movement* (Edinburgh 1995) 13-35.

<sup>17</sup> Zie bijv. H. WEGMAN: *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom* (Kampen 1991) 349-350.

<sup>18</sup> Zie voor deze hervormingsbeweging bijv. J. SCHWERMER: Der Cäcilianismus, in K. FELLNER (red.): *Geschichte der katholischen Kirchenmusik II. Vom Tridentinum bis zur Gegenwart* (Kassel 1976) 226-236.

<sup>19</sup> Zie C. JOHNSON: *Prosper Guéranger(1805-1875): A Liturgical Theologian* (Rome 1984) 422-424; R. LE GALL: A l'unisson des Pères. L'influence durable de Dom Guéranger sur la réforme liturgique, in M. KLOECKENER & B. KRANEMANN (reds.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart* (Münster 2002) 563-591.

nu werd verstoord door ontwikkelingen die na de Middeleeuwen plaatsvonden, met name in de Verlichting en tijdens de Franse Revolutie. Guéranger verzette zich dan ook tegen liturgische ontwikkelingen die in die periode, met name in de Verlichting, ingezet hadden en hij wilde terug naar de oorspronkelijke, zuivere Romeinse liturgie van vóór de Verlichting en vóór het Neo-Gallicanisme.

Feitelijk hadden figuren als Guéranger en stromingen als het Caecilianisme een beweging in die in de loop van de twintigste eeuw geleidelijk aan radicaler zou worden. Het interessante is nu dat naarmate de ideeën over de hervorming van de liturgie radicaler worden, de visie op het verleden verandert. Kort en goed komt het hier op neer dat men steeds verder terug gaat in de tijd. Men zoekt zijn inspiratie en zijn heil in steeds vroegere fasen van de kerkgeschiedenis. Het duistere gat tussen de periode waarin men zijn inspiratie zoekt en het heden wordt steeds groter. De 'Middeleeuwen' gaan dus steeds langer duren. Uiteindelijk komt men dan soms zelfs uit bij een visie op de liturgiegeschiedenis die sterk lijkt op die van de protestantse traditionalisten.

Het is interessant om in dit verband de figuur van Guéranger te vergelijken met die van Odo Casel, Benedictijn van het klooster van Maria Laach, die een prominent vertegenwoordiger was van de Liturgische Beweging. Voor Casel<sup>20</sup> valt de normatieve periode van de liturgiegeschiedenis samen met de periode van de kerkvaders. Die noemt hij met zoveel woorden de *Priifstein des echten Christentums*.<sup>21</sup> Kenmerkend voor de liturgie van die periode was volgens Casel vooral een grote mate van objectiviteit. De eredienst werd niet ondergeschikt gemaakt aan de individuele en subjectieve beleving. Dat veranderde in de twaalfde eeuw, das *Zeitalter der Gotik*, waarin zich volgens Casel een fatale breuk voltrok. Vanaf dat moment kreeg een andere mentaliteit, een andere 'geest' de overhand die Casel karakteriseert als 'Germaans'. Deze werd volgens hem vooral gekenmerkt door subjectivisme en zou een blijvend stempel drukken op de *Neuzeit*, de moderniteit. Het is in dit verband interessant te constateren dat parallelle tendensen te vinden zijn bij historici die zich bezig houden met andere terreinen van de geschiedenis. De kerkhistoricus Arnold Angenendt heeft bijvoorbeeld gewezen op de grote belangstelling voor de Romaanse kunst (tegenover de Gotische) en ook op het werk van de historicus Jan Huizinga, met name op diens bekende *Herfstij der Middeleeuwen*.<sup>22</sup>

Guéranger en Casel hebben met elkaar gemeen dat ze een afkeer hebben van een aantal tendensen in de moderne, westerse cultuur. Ze laten zich inspireren door een fase in de geschiedenis waarin die tendensen in hun ogen nog niet

<sup>20</sup> Vgl. voor de visie van Casel op de liturgie en de liturgiegeschiedenis A. SCHILSON: *Theologie als Sakramententheologie* (Mainz 1987<sup>2</sup>), m.n. 97-108.

<sup>21</sup> O. CASEL: *Mysteriengegenwart*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1929) 145-224, hier 166.

<sup>22</sup> A. ANGENENDT: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Freiburg 2001), vooral 61-70.

aanwezig waren. Het verschil is alleen dat het verval voor de een wat eerder heeft ingezet dan voor de ander.

De visie van Casel en zijn geestverwanten heeft ongetwijfeld doorgewerkt in de periode na de Tweede Wereldoorlog, met name ook op het Tweede Vaticaans Concilie (bijvoorbeeld in de Constitutie over de Liturgie *Sacrosanctum Concilium*). Tegelijkertijd zien wij in die periode ook tendensen om het beslissende en in zekere zin fatale keerpunt te verleggen naar een nog vroegere fase van de liturgiegeschiedenis. Arnold Angenendt heeft enkele jaren geleden vastgesteld dat de bekende en zeer invloedrijke liturgiehistoricus Jozef Jungmann er toe neigt om de waterscheiding min of meer te identificeren met de periode van de Karolingers.<sup>23</sup> Wanneer dat klopt, houdt dat impliciet in dat er niet alleen sprake is van een chronologische, maar ook van een geografische waterscheiding. Kenmerkend voor de Karolingische periode is namelijk dat er een synthese tot stand komt tussen Romeinse en Frankisch-Germaanse liturgische tradities. De voorkeur van Jungmann, maar zeker die van veel andere liturgiehistorici,<sup>24</sup> gaat daarbij overduidelijk uit naar de eerste en niet naar de tweede categorie. Anders gezegd, de Karolingische periode wordt, vanuit dat standpunt bezien, gekenmerkt door een infiltratie van Frankische en Germaanse (magische, clericale, individualistische) tendensen in de zuivere Romeinse liturgie zoals die in de late Oudheid werd gevierd in de stad Rome. Dit verklaart waarom in de tweede helft van de twintigste eeuw zoveel studies zijn verschenen over de liturgische tradities van de stad Rome en de Gallische liturgische bronnen sterk zijn verwaarloosd.

Een aantal liturgiehistorici heeft de neiging om het keerpunt te verleggen naar een nog vroegere fase in de liturgiegeschiedenis, namelijk naar de vierde eeuw, de periode die begint met het Edict van Milaan en de alleenheerschappij van keizer Constantijn, wanneer het christendom een publieke religie en vervolgens ook een meerderheidsreligie wordt. Die tendens is bijvoorbeeld waarneembaar in een aantal artikelen van Herman Wegman.<sup>25</sup>

Naarmate het keerpunt verder naar voren wordt gelegd in de liturgiegeschiedenis, vindt er geleidelijk aan een wisseling van de wacht plaats. Geleidelijk aan komen wij minder rooms-katholieke en meer protestantse auteurs tegen. En dat brengt mij dan vanzelf bij de visie van protestantse liturgiehervormers.

<sup>23</sup> *Ibidem* 95-98. Angenendt verwijst in dit verband m.n. naar het artikel 'Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter', in J. JUNGSMANN: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge* (Innsbruck / Wien / München 1960) 3-78.

<sup>24</sup> Vgl. in dit verband bijv. enkele publicaties van M. METZGER: *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes* (Paris 1994) en: *Que ton règne vienne. Jalons pour une 'spiritualité' pastorale, à l'intention des laïcs engagés dans des tâches ecclésiales* (Paris 1999) vooral 74 en 89-91.

<sup>25</sup> Zie G. ROUWHORST: Herman Wegman. Een terugblik op zijn leven en werk, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 12 (1996) 6-20, hier 17. Vgl. ook H. WEGMAN: *Riten en mythen* 98-164.

Zoals gezegd ligt aan de traditionele protestantse visie op de liturgiegeschiedenis de idee ten grondslag dat er een maximale continuïteit is tussen de liturgie uit de nieuwtestamentische periode en de eredienst zoals die werd gehouden door de grote reformatoren. Tussen beide perioden zit het duistere gat van de Middeleeuwen.

Onder reformatorische liturgiehervormers meen ik twee tendensen waar te nemen die deels op gespannen voet met elkaar staan.

Enerzijds is er de tendens om genuanceerder te denken over de periode tussen het Nieuwe Testament en die van de Reformatoren. De Middeleeuwen worden wat minder duister en krijgen meer lichte tinten. Dat kan op twee manieren gebeuren: men kan een wat mildere houding aannemen tegenover de middeleeuwse liturgie en het standpunt verdedigen dat daar ook wel wat goeds in zat. Die tendens komen wij tegen bij nogal wat Lutheranen<sup>26</sup> en ze kunnen zich daarvoor beroepen op Luther zelf, die minder radicaal was in zijn kritiek op de middeleeuwse liturgie dan bijvoorbeeld Zwingli of Calvijn. Wij kunnen hier ook denken aan bepaalde ‘meer katholieke’ stromingen in de Anglicaanse traditie – met name de *Oxford Movement* – die hun inspiratie zoeken of zochten in de meest ‘katholieke’ en ‘middeleeuwse’ versie van het *Book of Common Prayer*, de eerste versie van Edward VI (1549).<sup>27</sup> Van de andere kant ziet men ook een groeiende waardering voor de liturgische tradities uit de Vroege Kerk, de periode na het Nieuwe Testament wel te verstaan, met name die van de patristiek. Ik wil in dit verband de publicaties noemen van Georg Kretschmar die lange tijd als één van de grootste specialisten op het gebied van de liturgie van de Vroege Kerk heeft gegolden.<sup>28</sup> Deze beide benaderingen, een zekere waardering voor de middeleeuwse liturgie en een groeiende belangstelling voor de periode van de patristiek, gaan overigens goed samen. Wij treffen ze met name aan bij liturgen en liturgisten die voorstanders zijn van een grotere aandacht voor liturgische vormgeving, voor de gang van het kerkelijk jaar en voor de orde van dienst van liturgievieringen. Ik denk dat wij zonder al teveel moeite de zogenaamde Lima-liturgie en het *Dienstboek* van de Samen-op-Wegkerken van 1998 hier ergens kunnen situeren.

Tegelijkertijd treffen wij onder protestantse auteurs ook een tegengestelde tendens aan. Wij komen deze overigens niet alleen en zelfs niet op de eerste plaats tegen onder liturgisten en liturgiehistorici, maar vooral ook onder nieuwtestamentici die zich niet primair bezig houden met liturgische kwesties, maar

<sup>26</sup> Men kan in dit verband verwijzen naar Lutherse liturgiewetenschappelijke handboeken als *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 5 delen (Kassel 1954-1970) en SCHMIDT-LAUBER & BIERITZ: *Handbuch der Liturgik*.

<sup>27</sup> Vgl. G. HERRING: *What was the Oxford Movement?* (London-New York 2002); J. LESCAUWAET: *Oecumenische ervaring van het Book of Common Prayer* (Brugge 1975) 99s.

<sup>28</sup> Zie m.n. G. KRETSCHMAR: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in *Leiturgia* V, 1-348; IDEM: Abendmahlsfeier I. Alte Kirche, in *Theologische Realenzyklopädie* 1 (1977) 229-278.

wel bepaalde ideeën over liturgie en liturgiehervorming hebben (ze bevinden zich daarbij vaak in het gezelschap van rooms-katholieke collega's). Kenmerkend voor deze exegeten is dat ze niet simpelweg het Nieuwe Testament in zijn overgeleverde vorm als uitgangspunt nemen, maar dat zij daarin bepaalde tradities onderscheiden, bepaalde lagen waarvan sommige verondersteld worden ouder te zijn dan andere.<sup>29</sup> Daarbij vallen twee dingen op:

Oudere lagen zijn – soms wordt dat expliciet gezegd, soms wordt het alleen verondersteld – oorspronkelijker, beter. Ze bezitten een hogere mate van normativiteit dan latere tradities.

Om de lagen van elkaar te onderscheiden wordt vaak gewerkt met bepaalde etiketten, die zelden helemaal waarde vrij zijn, maar bijna altijd een negatieve of positieve waardering impliceren. Een aanduiding die regelmatig opduikt is bijvoorbeeld: *Frühkatholizismus* (of ook wel *Alt-katholizismus*).<sup>30</sup> Andere etiketten zijn 'judaïserend' of 'Hellenistisch'.

Op die manier ontstaan reconstructies van de vroegste vorm van een bepaald vroegchristelijk ritueel die enerzijds sterk van elkaar verschillen, maar anderzijds steeds weer hetzelfde patroon vertonen. Er wordt geconcludeerd dat er een tijdlang sprake was van bijvoorbeeld een eucharistieviering waarin het drinken van wijn geen rol speelde, of die nog vrij was van offerthematiek, van Hellenistische cultische tendensen<sup>31</sup> of die juist het karakter had van een Hellenistisch symposium.<sup>32</sup> Van die vroegere fase wordt meestal aangenomen dat ze dichter staat bij wat de 'historische Jezus' heeft bedoeld of gedaan dan de latere ontwikkelingen van het ritueel. Ze geldt daarom ook in meerdere of mindere mate als normatief, al wordt dat laatste niet altijd met zoveel woorden zo gezegd.

<sup>29</sup> Vgl. in dit verband de studie over de nieuwtestamentische beschrijvingen van het Laatste Avondmaal en de verschillende versies van het instellingsverhaal van R. FENE-  
BERG: *Christliche Passafeyer und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte* (München 1971). Zie ook G. ROUWHORST: A la recherche du christianisme primitif, in *Bulletin ET* 8 (1997) 181-195.

<sup>30</sup> Deze begrippen komen wij m.n. tegen in studies over de ontwikkeling van het ambt in de Vroege Kerk. Zie J. BURTCHAELE: *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge 1992) m.n. 61-179. Zie voor het ontstaan en de achtergrond van deze beide begrippen: N. NAGLER: *Frühkatholizismus: zur Methodologie einer kritische Debatte* (Frankfurt am Main 1994).

<sup>31</sup> Zie voor een overzicht van een aantal oudere theorieën R. FENE-  
BERG: *Christliche Passafeyer* 15-82.

<sup>32</sup> Zie bijv. M. KLINGHARDT: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (Tübingen 1976); H.J. DE JONGE: The Early History of the Lord's Supper, in J. VAN HENTEN & A. HOUTEPEN (reds.): *Religious Identity and the Invention of Tradition* (Assen 2001) 209-237; D.E. SMITH: *From symposium to Eucharist. The banquet in the Early Christian world* (Minneapolis 2003).

Al deze visies hebben in ieder geval één ding met elkaar gemeen. De aanhangers zoeken inspiratie in een bepaalde fase van de liturgiegeschiedenis en ze kennen daaraan een normatieve betekenis toe. Opvallend is verder dat de keuze van de periode gerelateerd is aan hun visie op de liturgiehervorming. Voor rooms-katholieken geldt daarbij dat, naarmate men de liturgie radicaler wil hervormen, men verder terug zal gaan in het verleden. Voor protestanten ligt het wat ingewikkelder en dat komt omdat de Reformatie een hervormingsbeweging is. Het uitgangspunt is voor hen de Schrift, en dan met name het Nieuwe Testament. Men kan dat uitgangspunt op twee manieren relativeren, ofwel door meer waarde toe te kennen aan de traditie na het Nieuwe Testament, ofwel door een soort canon binnen de (nieuwtestamentische) canon te reconstrueren. Voorstanders van een grotere nadruk op liturgische vormgeving zullen eerder de eerste weg kiezen, tenzij zij zich beroepen op de joodse synagogale liturgie, waarvan dan moet worden verondersteld dat die heel vroeg tot ontwikkeling is gekomen. Voorstanders van meer creativiteit, charisma en vrijheid zullen zich graag beroepen op de allervroegste fase van het christendom.

Net als de visie van de traditionalisten op de geschiedenis, roept ook de visie van al deze hervormers enkele vragen op. Deels zijn het dezelfde vragen en deels zijn het andere. Voor zover liturgiehervormers zich baseren op continuïteit gedurende een bepaalde periode, is de kans groot dat ze die continuïteit overschatten. Auteurs als Casel en Jungmann neigen er toe om een te organisch en harmonisch beeld te schetsen van de liturgie van de eerste twaalf of acht eeuwen. Veel auteurs die hun inspiratie zoeken in de periode van de patristiek hebben de neiging om te veronderstellen dat er tussen de eerste en de vierde eeuw op liturgisch gebied niet al teveel is gebeurd. Zij springen van de eerste eeuw over naar de vierde en gebruiken daarbij de *Traditio apostolica* (toegeschreven aan Hippolytus van Rome) graag als brug of polsstok.<sup>33</sup>

Van de andere kant is er het gevaar van romantisering en idealisering van de gekozen normatieve periode (kardinaal Ratzinger wijst daar terecht op). Het gevaar is dat men zich een beeld van die periode creëert naar eigen beeld en gelijkenis. Dat gevaar wordt des te groter naarmate de gekozen periode dichter bij de oorsprongsfase van het christendom ligt, om de simpele reden dat wij daar zo weinig van weten en er weinig bronnen zijn die ons tegen kunnen spreken. Veel nieuwtestamentici die gebruik maken van de historisch-kritische methode presenteren hun ideeën graag als gebaseerd zijnde op louter wetenschappelijk onderzoek. Maar alleen al het feit dat hun reconstructies zo sterk van elkaar verschillen vormt een aanleiding om daar vragen bij te stellen. Vaak spelen allerlei half verborgen confessionele agenda's daarbij een rol. Is het toevallig

<sup>33</sup> Voor de duidelijkheid: de (vroeg) datering van deze bron en het auteurschap van Hippolytus (wie dit ook geweest moge zijn) staan op dit moment zwaar ter discussie. Zie bijv. P. BRADSHAW, M.E. JOHNSON & L. PHILIPS: *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Minneapolis 2002), m.n. 1-17.

dat het begrip *Frühkatholizismus* vooral gehanteerd wordt door exegeten met een liberaalprotestantse achtergrond?<sup>34</sup> Opvallend is ook dat bepaalde zaken waar wij in de eenentwintigste eeuw veel moeite mee hebben, die dus niet zo goed in onze kraam te pas komen, gemakkelijk worden verzwegen. In de *Didache* vinden wij een beschrijving van een eucharistieviering die het karakter van een maaltijd heeft. Dat maaltijdkarakter wordt graag naar voren gehaald, maar het feit dat alleen gedoopten er aan deel mochten nemen omdat men het “heilige nu eenmaal niet aan de honden geeft” (hoofdstuk 9,5) – met andere woorden dat niet-christenen niet samen met christenen mochten eten – wordt maar zelden genoemd. Ook beroepen sommigen zich graag op de vroegste Quartodecimaanse fase van het Paasfeest, maar dat precies dat Quartodecimaanse Paasfeest gepaard ging met scherpe anti-joodse polemieken, wordt maar zelden genoemd.<sup>35</sup>

Welke conclusies moeten wij uit dit alles trekken? Vormen al deze voorbeelden geen aanleiding tot extreme scepsis? Moeten wij er niet de conclusie uit trekken dat een verantwoord beroep op het verleden eigenlijk niet mogelijk is en dat wij ons dus voor de vormgeving van de liturgie maar beter niet op het verleden kunnen beroepen?

Ik meen dat dit voorbarig is. Om te beginnen heb ik in het voorgaande niet beweerd dat het beeld dat de meeste liturgische traditionalisten en hervormers van het verleden hebben of hadden, volledig op fantasie berust, dat het volledig vertekend en bezijden de waarheid is. Ik heb alleen betoogd dat ze dat tot *op zekere hoogte* zijn, of dat het gevaar van vertekening en eenzijdigheid op zijn minst op de loer ligt. Maar dat is, op zich genomen, niets bijzonders. Elk beeld dat wij ons van het verleden proberen te maken, is tot op zekere hoogte vertekend. Vervolgens kunnen wij ons de vraag stellen of en in hoeverre het mogelijk is om rituelen te hervormen, te veranderen, of eventueel te ontwerpen zonder een beroep op het verleden. In dat verband nu is het interessant om te zien hoe onze vierde categorie van liturgen en liturgisten, de voorstanders van inductieve of adequate liturgie rituelen, omgaan met het verleden. Ik wil mij hier beperken tot een paar korte observaties.

#### 4. ‘Emerging rituals’ en het beroep op rituele tradities

De afgelopen tijd zijn er nogal wat studies verschenen over het thema ‘emerging rituals’. Ik meen daar twee verschillende tendensen te bespeuren.

<sup>34</sup> Zie in dit verband BURTCHAEEL: *From Synagogue to Church*, m.n. 61-179.

<sup>35</sup> Vgl. in dit verband G. ROUWHORST: *The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach*, in *Questions liturgiques* 77 (1996) 152-173.

Van de ene kant, valt mij op dat sommige van de nieuwe rituelen nogal basaal en elementair zijn. Er wordt een stille tocht gehouden.<sup>36</sup> Er worden ergens bloemen neergelegd. Er wordt gewerkt met oersymbolen als licht en vuur. Er wordt een toespraak gehouden. Wanneer het ritueel daartoe beperkt blijft en men niet de behoefte voelt om het verder uit te breiden, is het niet of nauwelijks nodig om zijn inspiratie te zoeken in de traditie. De vraag is echter of deze basale rituelen zullen blijven bevredigen en als dat niet zo is, rijst de vraag waar men dan wél zijn inspiratie zal opdoen. Zal men toch niet gaan teruggrijpen op tradities, waar die ook vandaan mogen komen?

Interessant zijn in dit verband de verschillende publicaties van Ronald Grimes. Zoals ik aan het begin van mijn betoog al constateerde, relateert Grimes sterk het traditionele karakter van rituelen. Hij doet dat op basis van wetenschappelijke argumenten en bovendien blijkt uit verschillende autobiografische passages in zijn werk dat hij ook persoonlijk weinig kan met traditionele rituelen.<sup>37</sup> De geschiedenis van de christelijke liturgie komt in zijn werk weinig aan bod en wanneer hij zelf gaat ‘ritualiseren’, grijpt hij er maar betrekkelijk zelden op terug. Dat neemt niet weg dat ‘traditie’ in de ruime zin van het woord een grote rol speelt in zijn werken en ook in de rituelen – huwelijken, begrafenissen en andere *rites de passage* – die hij ontwerpt. Het verschil met traditionele christelijke liturgieën is niet zozeer dat hij geen gebruik maakt van tradities, maar dat hij zich niet exclusief baseert op christelijke tradities, maar ook – en zelfs vooral – inspiratie zoekt bij niet-christelijke tradities. Die kunnen ontleend zijn aan het taoïsme, het Zenboeddhisme, religieuze tradities van Indianen, het jodendom, volksreligiositeit uit het moderne Griekenland, enzovoorts.<sup>38</sup>

Dit roept bij mij twee vragen op: a) Kan men vanuit disciplines die deze rituelen bestuderen (zoals sociale en culturele antropologie en godsdienstwetenschap) niet dezelfde kritische vragen stellen bij de methode en werkwijze van Grimes die historici kunnen stellen aan liturgisten (met inbegrip van liturgiehistorici) die zich op het verleden beroepen? b) Impliceert dit niet dat je, wanneer je rituelen wilt ontwikkelen die niet gebaseerd zijn op christelijke tradities, de keuze hebt uit twee mogelijkheden: ofwel te kiezen voor basale, elementaire rituelen, ofwel inspiratie te zoeken bij niet-christelijke tradities die men zich dan op een postmoderne en postchristelijke manier zal moeten ‘toe-eigenen’?

Wanneer deze beide laatste vragen in positieve zin moeten worden beantwoord, heeft dat implicaties voor een liturgiewetenschap die relevant wil zijn voor de vormgeving van *christelijke* rituelen. Voor een dergelijke christelijk georiënteerde

<sup>36</sup> Zie m.n. P. POST, R. GRIMES e.a.: *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual tradition* (Leuven 2003) m.n. 183-186.

<sup>37</sup> Zie m.n. R. GRIMES: *Marrying & burying. Rites of passage in a man's life* (Boulder / San Francisco / Oxford 1995).

<sup>38</sup> *Ibidem*. Zie ook R. GRIMES: *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage* (Berkeley / Los Angeles / London 2000).



liturgiewetenschap is en blijft een kritische beoefening van de liturgiegeschiedenis van essentieel belang, enerzijds omdat het verleden een bron van inspiratie is en anderzijds omdat elke voorstelling die wij ons van het verleden maken eenzijdig is en principieel ter discussie staat.

## Summary

This article deals with the question as to how liturgical scholars, both Roman Catholic and Protestant, have studied and interpreted liturgical traditions of the past. What attitudes did they take towards the development of these traditions? Which role played foundational periods in their construction of the past?

To understand the position of the various scholars, use has been made of the concept of cultural memory as it has been developed by Jan Assmann. Essential to this concept is the distinction between the 'communicative memory', which relates to the recent past, and the 'cultural memory', which reaches back much farther in the past and pertains to 'foundational periods' surrounded by an era of sacredness. The periods to which both types of collective memory refer are separated by a floating gap, a period of 'dark Middle Ages'.

While studying the positions of various scholars from this perspective, four categories were distinguished: the traditionalists, the neo-traditionalists, the reformers and the proponents of a strongly inductive liturgy (or inductive rituals).

The approaches to the history of liturgy adopted by the various categories turn out to be closely related to and influenced by ideas about the desirability of liturgical reform. Traditionalists and neo-traditionalists tend to emphasize historical continuity, which fits in with the idea that a liturgical reform would mean a rupture with the tradition of the past. Reformers are inclined to appeal to certain (foundational) periods of the past, to support their reformist ideas and these foundational periods are, as a rule, farther removed from the present as the reforms advocated are more radical. Whereas the principal temptation of scholars belonging to the first category consists in overemphasizing historical continuity, the reformists constantly run the risk of idealizing their own foundational period, while wrongly depicting the period of the 'Middle Ages' in exclusively dark colors.

This is meant to deny neither the relevance of the study of liturgy for historical science nor that of historical studies conducted by liturgical scholars for the study of history. On the one hand, a certain degree of bias is unavoidable in historical research (liturgical historians should not be blamed for it more than other historians). On the other hand, it becomes clear from recent studies about inductive types of rituals that no (elaborate) rituals come into existence without a (biased) appeal to existing ritual traditions, Christian or otherwise.

Gerard Rouwhorst (1951) is hoogleraar Liturgiegeschiedenis aan de Katholieke Theologische Universiteit in Utrecht. Correspondentieadres: Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, Van Unnikgebouw, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht.

