

Over de historische referentie in de rooms-katholieke ‘Hervorming-van-de-hervormingsbeweging’

Paul Post

1. Drie vormen van omgaan met verleden

Laat ik zelfverzekerd openen en zelfkritiek nog even opschorten. In allerlei grensoverschrijdende verkenningen hadden de Nederlandse liturgiewetenschappers al ruim 10 jaar geleden omgaan met het verleden op de agenda staan. Op de jaarlijkse bijeenkomst van liturgiedocenten, zomer 1991 in Amsterdam (Herman Wegman was toen nog in ons midden), was Willem Frijhoff uitgenodigd die al langere tijd in Nederland als wegbereider fungeerde voor nieuwe inzichten in belendende cultuurwetenschappelijke (sub)disciplines zoals de *nouvelle histoire* en historische antropologie.¹ Pas veel later werd dit spoor van beroep op verleden breder in de theologie opgenomen: ‘Invention of tradition’ was in 1999 een thema van een internationaal NOSTER-congres.²

Ik beschouw de genoemde bijdrage van Frijhoff destijds als trendsettend omdat hij in algemene en programmatische zin historische referenties, het beroep op traditie en verleden, neutraal en analytisch beziet als vormen van omgaan met het verleden, met elk een eigen karakter, agenda en culturele setting. Attenderend onderscheidt hij drie vormen van omgaan met verleden, ‘drie verledens’ zou men kunnen zeggen:

a. Allereerst is er het *strikte verleden*. Verleden is hier datgene wat onherroepelijk voorbij is, het verleden van de gedane zaken, verleden verwijst naar de tijdsdiepte, roept een andere en vooral voorbijge tijd op: het betreft ‘the world we have lost’.

b. Als tweede onderscheidt Frijhoff wat hij noemt het *metaforische verleden*, ik zou eigenlijk hier eerder de term ‘anamnetisch verleden’ willen introduceren. Verleden is datgene dat aan ons heden voorafgaat, onze reisbagage, een in het heden en met het oog op heden en toekomst oproepbare ervaringswereld. Hier speelt

¹ W. FRIJHOFF: Traditie en verleden. Kritische reflecties over het gebruik van verwijzingen naar vroeger, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 7 (1991) 125-136. Het betrof de jaarlijkse bijeenkomst van het SLDN (Samenwerkingsverband van liturgiedocenten in Nederland) op 17 juni op het Meertens Instituut (toen nog P.J. Meertens-Instituut) te Amsterdam. Klassiek is inmiddels W. FRIJHOFF: Van ‘histoire de l’Église’ naar ‘histoire religieuse’: de invloed van de ‘Annales’-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan in Nederland, in *Nederlands Archief Kerkgeschiedenis* 61, 2 (1981) 113-153.

² J.W. VAN HENTEN & A. HOUTEPEN (eds.): *Religious identity and the invention of tradition. Papers read at a NOSTER conference in Soesterberg, Jan. 4-6, 1999* (Assen 2001 = STAR 3).

de tijdsbalk, de glijdende schaal van de tijdsduur. Hier moeten we 'goed' geschiedenisonderwijs, 'goede' museale producties et cetera situeren.

c.En dan als derde en laatste is er het *attenderende verleden*. Verleden dat sterk op het heden is betrokken, dat, hoewel voorbij, nog als zinvol voor nu wordt ervaren. Verleden is hier de antifrase van heden en actualiteit, dit verleden verwijst niet naar tijdsdiepte, heeft geen plek in een breder anamnethisch verband van verleden/heden/toekomst, maar is geheel betrokken op heden, hier en nu.

Hoewel het geenszins gaat om 'goed' of 'fout' bij Frijhoff (hij presenteert een analytisch instrumentarium) lag de weg tot een meer normatief-kritische toepassing op het erf van de liturgiewetenschap voor de hand. Die suggestie deed Frijhoff ook expliciet door vooral te wijzen op de taak van historicus (en dus ook van de liturgiewetenschapper, liturgiegeschiedenis is immers een onvervreemdbaar deel van de liturgiestudie) om 'verleden 2' als evenwichtig omgaan met verleden te presenteren.

'Verleden 3' is bijvoorbeeld het domein van de veel besproken 'invented traditions'. Men doet een beroep op een vaak gecreëerd verleden als legitimatie en compensatie van actueel gedrag, verleden is dan primair een instrument, een omweg naar het heden, vaak zeer ahistorisch van aard, selectief, gedecontextualiseerd en geïdealiseerd. Daar zijn vele zowel vermakelijke als gruwelijke voorbeelden van.

Niet voor niets herneem ik hier deze drie verledens in de context van deze bijdrage over bronnen van liturgiehervorming. Ik vermoed hier een belangrijk heuristisch instrument in handen te hebben voor dit actuele thema.³ Opmerke-

³ Dat blijkt overigens reeds uit de andere referaten op het symposium waarvan de artikelen de neerslag vormen. Ik denk dan met name aan de bijdrage van mijn collega Gerard Rouwhorst. Wel is het van belang er op te wijzen dat het heuristisch instrumentarium van Jan Assmann, dat inmiddels breed in cultuur- en religiestudies wordt ingezet, van een enigszins andere orde is. Zijn overigens uiterst relevante reflectie over *Kulturgedächtnis* raakt bijv. veel eerder dan Frijhoff het rite-mythe gesprek in de *ritual studies*. Frijhoff richt zich meer specifiek op het beroep op het verleden. Dit soort uitwerkingen zien we later vooral in (kerk)historische studies in ons land. Het is bijv. een constant thema in het werk van P. Raedts: vgl. P. RAEDTS: De christelijke middeleeuwen: ontstaan en gebruik van een mythe, in *Toespraken Academische Zitting* (Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit, 1990) 17-30; IDEM: De christelijke middeleeuwen als mythe, in *Tijdschrift voor theologie* 30, 2 (1990) 146-158; IDEM: Le Saint Sacrement du Miracle d'Amsterdam: lieu de mémoire de l'identité catholique, in P. DEN BOER & W. FRIJHOFF (red.): *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam 1993) 237-252; IDEM: *Toerisme in de tijd?: over het nut van middeleeuwse geschiedenis* (Nijmegen 1995 = inaugurele rede); expliciet over beroep op verleden en liturgie: IDEM: De katholieken en de middeleeuwen. Prosper Guéranger OSB (1805-1875) en de eenheid van de liturgie, in R. STUIP & C. VELLEKOOP (red.): *De middeleeuwen in de negentiende eeuw* (Hilversum 1996) 87-109; G. ROUWHORST: À la recherche du christianisme primitif, in *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 8 (1997) 181-195; IDEM: Historical periods as normative sources, in J. FRISHMAN, W. OTTEN & G. ROUWHORST (eds.): *Religious identity and the*

lijk is het dat wij als liturgisten destijds in 1991, maar ook erna, niet of nauwelijks de liturgievernieuwingsbeweging als omgang met verleden thematiseerden. Nog opmerkelijker vind ik het dat we de huidige breed opgelaaide discussie over de liturgiehervorming aan rooms-katholieke zijde zelden of nooit in dit perspectief van verledens bezien. Ik kan het ook anders, neutraler en meer vanuit het perspectief van Frijhoff zeggen: in de actuele tegenbeweging ten aanzien van de liturgiehervormingen voor, op en na Vaticanum II vermoed ik een pregnante variant van ‘verleden 3’.

1.1 Inzet en opzet van deze bijdrage

Zie hier de inzet van mijn overigens bescheiden betoog, ik zoom immers in op een zeer specifiek segment van gesprek over en dynamiek met betrekking tot rooms-katholieke liturgiehervorming, en bezie dat segment bovendien op een slechts één specifiek punt. De opzet is als volgt. Eerst presenteer ik kort en hopelijk krachtig in algemene zin de contouren van deze tegenbeweging die wel te boek staat onder de algemene noemer ‘Hervorming-van-de-hervormingsbeweging’ (‘Reform of the Reform’), vervolgens lees ik die op de omgaan met, het beroep op het verleden. Ik doe dat niet bij wijze van een heuristisch-intellectuele oefening, maar als een bijdrage aan de verkenning en duiding van de actuele discussie over liturgiehervorming, en aldus als een bijdrage aan de actuele kritische positionering van liturgie en liturgiestudie.

2. De ‘Hervorming-van-de-hervormingsbeweging’

2.1. Een onderbelichte stroming

Wat betreft de discussie over de liturgievernieuwing na Vaticanum II heb ik, zo beken ik, tot zeer recent een blinde vlek gehad. Terwijl vooral internationaal al zo’n tien, vijftien jaar een krachtige kritische benadering van de hervorming van de rooms-katholieke liturgie is opgekomen, kwam ik af en toe wel exponenten daarvan tegen, maar legde die toch meestal als marginaal terzijde. Achteraf vermoed ik dat dit alles te maken heeft met de eigen positie van de liturgische reflectie en het liturgisch beleid in ons land. Lange tijd was er na Vaticanum II sprake van een sterk op zichzelf betrokken hoofdstroom van creatie, beleid en reflectie op liturgisch terrein. Tegengeluiden waren er wel: Frits van der Meer uitte zich al in 1965 buitengewoon kritisch en nogmaals in 1973 in een open brief, in wezen een fors pamflet,⁴ Jo Hermans maakte in 1989 kritisch de balans

problem of historical foundation (Leiden etc. 2004 = Jewish and Christian Perspectives Series 8) [in druk].

⁴ F. VAN DER MEER: Liturgie in Nederland 1965. Grote kansen, tragische illusies, in *De Tijd* 13 febr. 1965, opgenomen als laatste bijdrage onder het kopje ‘Feestelijke gedach-

op van 25 jaar liturgievernieuwing,⁵ maar we deden ze af als marginaal of ongepast, zoals we ook wel internationaal tegenstemmen hoorden, van Victor Turner, Mary Douglas en Alfred Lorenzer.⁶ Maar echt in gesprek gingen we er niet mee. Terwijl in Duitsland op het ogenblik een breed debat gevoerd wordt over de liturgiehervorming rond boeken van kardinaal Ratzinger⁷ en de schrijver Martin Mosebach⁸ lijkt bij ons het gesprek beperkt tot de kleine kring van vakmensen, beleidsverantwoordelijken en liefhebbers. Niemand windt zich echt op over de liturgieopvatting van Antoine Bodar of Willem Jan Otten. Hoogstens haalde het bisdom Den Bosch even de media met richtlijnen over het draaien van cd's van Frans Bauer in uitvaartliturgie.⁹ Al met al een signaal dat liturgie in ons land meer dan elders (?) in de marge van de cultuur is terechtgekomen, en dat er (een groeiende?) kloof bestaat tussen liturgisten en beleidsverantwoordelijken inzake liturgie.

tenis' in F. VAN DER MEER: *Feestelijke gedachtenis. Beschouwingen over het kerkelijk jaar, gekozen en ingeleid door W. Kusters & G. Lemmens* (Nijmegen 1995) 164-171; IDEM: *Open brief over geloof en eredienst* (Tiel / Utrecht 1973); zie ook het lange en openhartige interview met Puchinger: G. PUCHINGER: *Christen en kunst* (Delft 1971) 89-150, over liturgievernieuwing: 118s.

⁵ J. HERMANS: *De liturgievernieuwing in Nederland* (Brugge 1990) (gebaseerd op een serie artikelen in *Katholiek Nieuwsblad* in 1989).

⁶ A. LORENZER: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Frankfurt a.M. 1981); terwijl dat boek destijds in het Duitse taalgebied breed werd besproken, werd het in ons land niet of nauwelijks opgemerkt.

⁷ J. RATZINGER: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg / Basel / Wien 2000²); van het omvangrijke dossier besprekingen en discussies noem ik hier slechts: A. HÄUSSLING: *Der Geist der Liturgie*. Zu Joseph Ratzingers gleichnamiger Publikation, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 43-44, 3 (2001-02) 362-395. Opmerkelijk is dat het boek in Nederland nauwelijks aandacht kreeg (hoogstens werd in *Tijdschrift voor liturgie* een deel van de polemiek Ratzinger – Gy overgenomen: P.-M. GY: Is het boek van kardinaal Ratzinger 'L'Esprit de la liturgie' trouw aan het concilie of ertegen in reactie?, in *Tijdschrift voor liturgie* 86, 4 (2002) 258-262).

⁸ M. MOSEBACH: *Häeresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind* (Wien 2002) vgl. besprekingen (kritisch) in o.a. *Konturen: Rothensfelder Burgbrief* 02/03 met onder de kop 'Kulturkampf?' p. 15-27 bijdragen van J. Hake, Th. Sternberg, G. Brüske, A. Stock, M. Regnier, B. Kranemann, C. Bamberg.

⁹ Dit naar aanleiding van de presentatie van de beleidsnota *Kiezen voor een kerkelijke uitvaart. Een praktische brochure voor katholieken die kiezen voor een kerkelijke uitvaart* (Bisdom van 's-Hertogenbosch, nov. 2003). Ik zeg bewust 'naar aanleiding van de presentatie', de nota zelf was zelden onderwerp van bespreking, en een parallelle nota van het aartsbisdom Utrecht bleef geheel onopgemerkt.

2.2. Typering en beschrijving

Ter zake nu. Wat we nu wel aanduiden als ‘Hervorming-van-de hervormingsbeweging’ is een brede, diffuse, internationaal wijd vertakte beweging in de catholica die kritisch staat tegenover de liturgische vernieuwingsbeweging die opkwam in de aanloop naar, tot officiële expressie kwam op, en in praktijk kwam na het tweede Vaticaanse Concilie.

De bandbreedte is groot (daarom de in de vorige zin omslachtige wijze van aanduiden van het object van de kritiek), maar gemeenschappelijke noemer is de kritiek op de liturgievernieuwing. Soms gaat het in algemene zin om de hele Liturgische Beweging inclusief het concilie, soms meer om wat er na *Sacrosanctum Concilium* gebeurde, soms nog meer toegesneden op het nieuwe missaal van Paus Paulus VI uit 1969, de *ordo novus*.¹⁰

De term ‘hervorming van de hervorming’ stamt waarschijnlijk van de Regensburgse liturgist Klaus Gamber.¹¹ Hij hanteerde het motto in een publicatie vlak voor zijn plotselinge dood in 1989. Erna werd het enkele malen hernomen in lezingen en interviews door kardinaal Ratzinger die Gamber overigens ziet “as the one scholar who, among the army of pseudo-liturgists, truly represents the thinking of the center of the Church”¹² en inmiddels is het binnen de beweging een veelgebruikte geuzennaam, naast overigens vele andere (zoals ‘new liturgical movement’ en dergelijke). Overigens is Gamber slechts een exponent van de eerste vroege fase van wat ik verder ook wel kortweg aanduid als ‘de beweging’ of als ‘de tegenbeweging’ toen er eigenlijk nog niet echt sprake was van een beweging. Het ging om verspreide tegengeluiden in de jaren zestig en vooral zeventig. In de jaren tachtig en negentig groeit met name in het Engelse taalgebied de beweging sterk, en ontstaan er door conferenties en persoonlijke allianties verbanden. Er zijn inmiddels vanuit eigen kring of van buitenaf tal van

¹⁰ De bandbreedte is ook groot wanneer de wijzen van expressie van de beweging erbij betrokken worden. Er is expressie in woord en geschrift over liturgie, en via vieren zelf (vgl. het volgen van de ‘oude Latijnse ritus’, de Tridentijnse mis, het (weer) staan van de priester/voorganger ‘met de rug naar het volk’ e.d.). Ik beperk mij hier tot de eerst genoemde expressie over liturgie.

¹¹ Aldus A. HAUSSLING: *Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform*, in *Theologie der Gegenwart* 32 (1989) 243-254, hier 246 nt. 6; vgl. L. VAN TONGEREN: *Geschiedenis van de liturgiewetenschap in Nederland. Een aanzet en opzet voor een historiografisch onderzoeksproject*, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 19 (2003) 239-259, hier 252s; Kl. GAMBER: *Fragen in der Zeit: Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II* (Regensburg 1989); vgl. IDEM: *Ritus Modernus: Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform* (Regensburg 1972 = *Studia Patristica et Liturgica* 4) = *The modern rite: collected essays on the reform of the liturgy* (Farnborough 2002); IDEM: *The reform of the Roman liturgy: its problems and background* (New York 1993). Een trefzekere analyse van het werk van Gamber biedt recent: J. BALDOVIN: *Klaus Gamber and the post-Vatican II reform of the Roman liturgy*, in *Studia liturgica* 33 (2003) 223-239.

¹² Vgl. Preface, in Kl. GAMBER: *The reform* xiii. Vgl. BALDOVIN: *Klaus Gamber* 225.

pogingen gedaan de beweging nader te typeren door groepen met een eigen profiel te onderscheiden. Zo onderscheidt Mannion vijf hoofdgroepen die Weakland weer reduceerde tot drie.¹³ Ik zou willen spreken van een algemene brede beweging met een centraal front met twee flanken. Het moge duidelijk zijn dat de legermetafoor niet geheel toevallig is gekozen.

2.3. Het centrale front: de kring rondom het kerkelijk beleid

Het centrale front, dat sterk gericht is op kerkelijke beleidskaders (maar daar nooit direct mee samenvalt), wordt bepaald door een bont gezelschap van clerici, leken en organisaties die een omhuizing van de liturgiehervorming nastreven, een tweede liturgische beweging (Ratzinger spreekt graag neutraler over een nieuwe fase in de liturgische beweging¹⁴). Het gaat om priesters, monniken, theologen, liturgisten, kerkmusici al dan niet ook met kerkelijke beleidsverantwoordelijkheid zoals Ratzinger, Gamber, Nichols,¹⁵ Mannion, Caldecott.

Voorts betreft het allerlei genootschappen en instituten met soms ruime fondsen die zich vooral in de jaren negentig sterk manifesteren (The Centre for Faith and Culture, Westminster College, Oxford;¹⁶ the Society of Saint John: motto: 'returning to the sources'; the Adoremus Society for the Renewal of the Liturgy; The Society for Catholic Liturgy; Sociëteit van Pius X en vele anderen). Ook spelen hier zoals bij de oorspronkelijke Liturgische Beweging bepaalde abdijen een rol,¹⁷ en is er tot slot een woud aan websites (al dan niet gekoppeld aan voornoemde instanties).¹⁸

¹³ Van binnenuit: Mgr. F. MANNION: in *America* 11.30.1996; kritisch van buiten: R. WEAKLAND: The liturgy as battlefield, in *Commonweal* [New York] 11.1.2002; IDEM: The right road for liturgy, in *The Tablet* [London] 2.2.2002, 10-13; Duitse versies: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration, in *Heiliger Dienst* 56 (2002) 83-93 en *Stimmen der Zeit* 127 (2002) 475-487; IDEM: Liturgy and common ground, in *America* 20.02.1999.

¹⁴ Vgl. o.a.: RATZINGER: *Der Geist der Liturgie* 7s.

¹⁵ Zeer invloedrijk was (en is): A. NICHOLS, O.P.: *Looking at the liturgy. A critical view of its contemporary form* (San Francisco 1996).

¹⁶ Dit centrum is een katholiek 'research centre' aan het Westminster College, een methodistische stichting gewijd aan oecumene. Het centrum heeft banden met uitgeverij T&T Clark en de katholieke tijdschriften *The Chesterton Review* en *Communio* (Engelse editie).

¹⁷ Genoemd kunnen hier o.a. worden de vanuit Solesmes gestichte benedictijner abdijen Fontgombault, Le Barroux, en St. Michael's Abbey, Farnborough.

¹⁸ Vaak zijn deze sites verbonden met de genoemde organisaties, maar soms zijn het individuele initiatieven of magazineachtige sites die een algemeen podium bieden voor contesterende geluiden. Verschillende zoekmachines bieden hier snel resultaat. Ik noem slechts: www.cin.org (Catholic Information Network), www.totustuus.org, www.ssjohn.org, www.catholic.net, www.petrusbruderschaft.de, www.adoremus.org.

De beweging werd in die tweede fase in de jaren tachtig en negentig steeds hechter, krachtiger en invloedrijker als het gaat om liturgisch beleid. Er is een eigen citeercircuit ontstaan en er is ook sprake van ‘drie apostelen’ van de beweging: te weten kardinaal Ratzinger, Klaus Gamber en Aiden Nichols OP. In de jaren tachtig klonken meer en meer uitgewerkte kritische analyses met betrekking tot het succes van de liturgische vernieuwing. Ratzinger vond in de VS misschien wel meer dan in Europa een gehoor,¹⁹ maar de meeste aandacht kreeg de in eerste instantie specifiek op de Amerikaanse situatie gerichte kritiek op de liturgiehervorming van M. Francis Mannion.²⁰

Het is van belang te zien hoe in deze periode van de jaren tachtig (en ook die van zeventig) er bredere kritiek op de liturgievernieuwing te horen was in Europa, Latijns-Amerika en de VS via het complexe en vaker beschreven debat over volkscatholicisme of volksreligie. Hoewel er in dit debat met name ook allerlei pastorale en ecclesiale strategieën een rol spelen, is er ook kritiek op de herschreven liturgie na Vaticanum II in de zin dat er bepaalde liturgische en rituele ‘kwaliteiten’ verloren zouden gaan en andere te sterk naar voren zouden komen. Zo achtte men de nieuwe liturgie wel te rationeel, cerebraal ten koste van rituele kwaliteiten als empathie, lichamelijkheid, festiviteit, aandacht en plek voor lijden, dood, mysterie, kosmos et cetera. Het is goed deze relatie te signaleren, maar tegelijkertijd zou ik de auteurs die optreden in dit volksreligiositeitsdebat niet willen rekenen tot de hier behandelde tegenbeweging die zich, zoals we zullen zien, steeds meer als een coherente beweging zal manifesteren in de jaren negentig.²¹ Wel loopt er vanuit deze connectie een directe lijn naar de straks te behandelende flank van moderne traditionele populaire devotiecultuur (zie onder flank 1).

Een belangrijk ijkpunt voor de beweging was vervolgens in die jaren negentig de *Oxford Declaration on Liturgy* uit 1996. Ik zie daarmee de beweging een nieuwe derde fase ingaan, meer gecoördineerd en naar buiten gericht. De beweging is zelfverzekerd en heeft inmiddels grote slagkracht gekregen tot in de hoogste kerkelijke beleidskaders. In Oxford aan het genoemde *Westminster Centre for Faith and Culture* van directeur Stratford Caldecott vond in juni 1996 een congres

¹⁹ J. RATZINGER: *The feast of faith. Approaches to a theology of the liturgy* (San Francisco 1986).

²⁰ Mannion uitte zijn kritiek eerst op een congres in Notre Dame University (IN) in 1987, een jaar later werd het in *Worship* gepubliceerd: F. MANNION: Liturgy and the present crisis of culture, in *Worship* 62 (1988) 98-123.

²¹ Zie voor dit debat het uitgebreide overzicht in H. EVERS: *Pastoraat en bedevaart* (Eten-Leur 1993) 15-31. Een invloedrijk auteur in dit verband in het Engelse taalgebied is D. Power OMI, hij benadert de liturgiehervorming en ‘liturgische kwaliteiten’ systematisch vanuit het perspectief van liturgie en cultuur: vgl. D. POWER: *Unsearchable riches* (New York 1984); IDEM: Liturgy and culture revisited, in *Worship* 69 (1995) 225-243.

plaats met als thema: 'Beyond the prosaic: human culture and divine liturgy'.²² Het congres, waar we ook Mannion weer tegenkomen, bracht een declaratie uit waarin kernachtig op anderhalf A4 in zes punten het program van de beweging wordt gepresenteerd (later zou Ratzinger in lezingen de declaratie prijzen als een passend tegengeluid tegen heersend banaal rationalisme²³). Heel kort gesteld ziet men veel goeds in de Liturgische Beweging en ook wel in de Constitutie *Sacrosanctum Concilium*, maar door allerlei moderne culturele ontwikkelingen en tegenkrachten liep de liturgievernieuwing erna fout. Het rooms-katholieke volk werd aldus beroofd van een liturgische erfenis: kostbare oude tradities zoals het gregoriaans werden verstoord of verwoest. De sterk verarmde liturgie vraagt om correctie en met name om resacralisering. Deze vernieuwing zal zich dienen te richten op de eschatologische, kosmologische en esthetische dimensies van liturgie. Als belangrijk perspectief kan hierbij de liturgie van het christelijk Oosten dienen. Uiteindelijk klinkt het misschien verrassende, maar voornamelijk opportunistische en tactische pleidooi voor een groter liturgisch pluralisme alsmede voor een periode van kritische reflectie en herbronning.

Vervolgens zou ik ten aanzien van de brede 'Hervorming-van-de-hervormingsbeweging' twee flanken rond dit centrale front willen onderscheiden.

2.4. Flank 1: devotiecultuur

Aan de ene kant, ik preludeerde er zojuist al op bij het kort aanhalen van het debat over volksreligiositeit, is er een breed maar ook zeer divers spoor van rooms-katholieke moderne (traditionele en populaire) devotiecultuur die direct of indirect verbonden is met de hier besproken tegenbeweging.²⁴ Kort gezegd moet men denken aan het grote internationale netwerk van heiligenverering dat onder de huidige paus een in historisch opzicht ongekende impuls vanuit de kerkelijke top kreeg en krijgt. Denk aan Padre Pio, aan Mariale culten, aan voortdurende verschijningen van Maria, aan zieners en vooral zieners in

²² De *Oxford Declaration* is op tal van wijzen verspreid met name eerst in de Engelstalige pers, later ook als brochure door de genoemde instanties, en in tijdschriften. Ik noem slechts twee sites waar de tekst integraal is te vinden: www.cin.org/oxfdecl.html en www.totustuus.org/Liturgia/Oxford.htm. De acten van het congres verschenen twee jaar later als: S. CALDECOTT (ed.): *Beyond the prosaic. Renewing the Liturgy Movement* (Edinburgh 1998).

²³ Vgl. bijv. Lezing Rome 24 oktober 1998: www.latin-liturgy.org.uk/News/Ratzinger-Article.html (Engelse versie); www.petrusbruderschaft.de/html/kard_rat-zinger.html (Duitse versie).

²⁴ Het zoeken naar een passende terminologie blijft hier gaande. Recent kies ik, eerder dan voor 'religieuze volkscultuur', voor de term 'devotiecultuur' of ook 'devotioneel ritueel repertoire'. Vgl. algemeen hieromtrent: P. POST: *Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel* (Nijmegen 2000); P. POST & L. VAN TONGEREN (red.): *Devotioneel ritueel. Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en beden* (Kampen 2001 = Meander 2).

alle delen van de wereld met vaak zeer uitgesproken boodschappen inzake liturgie, denk aan repertoires van eucharistische devoties.²⁵

Het algemene beeld is vaak sterk apocalyptisch.²⁶ De wereld en de Kerk worden als in crisis gezien, de sfeer is die van de laatste dagen voor de wederkomst van Christus, de heilige – ik neem de heiligendevotie als markant en vaak ook navrant voorbeeld – treedt op in een goddelijk plan, een laatste kans tot ommekeer en boete predikend. De heilige is een tussenfiguur die de loop der dingen kan wijzigen en de misstanden kan benoemen. Het is een bekend en wijd verspreid beeld in de negentiende en twintigste eeuw. We herkennen er de boodschappen in van La Salette en Fátima, van Garabandal en Medjugorje: de zonden, het ongeloof, het secularisme en atheïsme, het kerkelijk verval (geen regelmatig misbezoek, geen biechtpraktijk, geen goede priesters). Het is het beeld van een sacrale orde die wordt aangetast en die hersteld moet worden. Het is een krachtige stem tegen de moderniteit waar het bovennatuurlijke wordt ontkend, waar God geen Heer en Schepper meer is. In die desperate situatie worden profeten gestuurd, wonderdoeners die tekenen stellen, in deze context bloeit een zeer specifieke vorm van Mariadevotie: Maria als de moeder die om haar kinderen geeft en de boosheid van haar Zoon tracht tegen te houden. In dat verband domineert de ideologie van het lijden. Het lijden wordt getransformeerd, het brengt de lijdende tot eenheid met Christus, met als hoogtepunt de reële beleving van de kruisiging. Padre Pio onderging de mis in extase; met bloedende handen beroerde hij hostie en kelk. Het gehele program van redding krijgt steeds vaste ritueel-liturgische accenten: eucharistie met sterke nadruk op offer en transsubstantiatie, gebed en biecht. Het is nu van belang te zien hoe dit program alles te maken heeft met moderniteit. In die context van bedreigende verandering wordt de traditie gekoesterd, wordt de realiteit van het kwaad en de duivel benadrukt. Men leest de tekenen des tijds en zoekt houvast in de te herstellen sacrale orde in de zin van de kerkelijke liturgisch-sacramentele en -devotionele orde.

²⁵ Ik ben me er van bewust hier zeer uiteenlopende repertoires op een grote hoop te gooien. Niettemin is er een onmiskenbare samenhang die wordt bevestigd in verkenningen en onderzoek naar dit domein. Ik noem hier: S.L. ZIMDARS-SWARTZ: *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje* (New York 1992); P. MALLOY: The re-emergence of popular religion among non-Hispanic American Catholics, in *Worship* 72, 1 (1998) 2-15; zie voor de context van contestatie ook: E. BADONE (ed.): *Religious orthodoxy and popular faith in European society* (Princeton 1990). Voor Padre Pio: P.J. MARGRY: Een 'beatus destructor' oftewel de bulldozercultus van Padre Pio, in POST & VAN TONGEREN: *Devotioneel ritueel*, 91-134; IDEM: Merchandising and sanctity: the invasive cult of Padre Pio, in *Journal of modern Italian studies* 7, 1 (2002) 88-115.

²⁶ In navolgende schets herneem ik de schets die ik eerder rond de 'moderne heilige' presenteerde: vgl. P. POST: De moderne heilige: sacrale interferenties. Een terreinverkenning, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 16 (2000) 135-160, hier 146-150.

Dit herstelprogramma richt zich vooral ook op het liturgisch repertoire. Velen zien in de sterk opgekomen en ook steeds vaker door kerkelijke overheden erkende en bevoorrechte devoties een reactie op de modernisering van het rooms-katholiek liturgisch repertoire. Vele kwaliteiten, vaak verbonden met religieuze volkscultuur als compensatie- en reactiebeweging, keren hier terug: aandacht voor affectiviteit en lichamelijkeheid, voor duistere, kwade kanten van het leven, voor instrumentaliteit van bemiddeling, een repertoire waar God als schepper en hoeder niet wordt gedemystificeerd.

2.5 Flank 2: wetenschapsbeoefening

Aan de andere kant van het centrum van de tegenbeweging is er de flank van een bonte groep van wetenschappers of ook pseudo- of parawetenschappers op uiteenlopende terreinen als geschiedenis, psychologie, sociologie, antropologie, kosmologie, filosofie, ecologie, maar ook komen we hier intellectuelen, schrijvers en journalisten tegen.²⁷ Ook dit kritische geluid klinkt al langer. Genoemd werden al eerder Turner, Douglas en Lorenzer.²⁸ Invloedrijk was (en is) het boek van Matthew Fox: *The coming of the cosmic Christ* dat eind 1988 in San Francisco uitkwam (in hetzelfde jaar dat Mannion in Amerika zijn eerder genoemde liturgische cultuurkritiek uitte).²⁹ Dat boek van Fox bevat een uitgebreid pars met 'six steps to redeeming worship in the West' dat grote verwantschap vertoont met de zojuist geschetste twee luiken.³⁰ Al eerder signaleerde Patrick Malloy de opmerkelijke overeenkomsten tussen Fox en Ratzinger (en ook Mannion).³¹ Voorts kan tot deze flank worden gerekend het meer recente boek van

²⁷ De grens met de genoemde kern van de tegenbeweging is soms niet duidelijk te trekken. Ook zijn er mensen die zich door nuance en scherpzinnigheid onttrekken aan de vaak polemische toonzetting in de beweging. Ik denk hier bijv. aan de historicus Eamon Duffy en de socioloog Flanagan. Duffy, die bekend werd van zijn grote studie naar de religie(beleving) in Engeland van de vijftiende en zestiende eeuw en daarin tot een rehabilitatie kwam van wat hij vormen van 'traditional belief' noemt (vgl. E. DUFFY: *The stripping of the altars. Traditional religion in England 1400-1580* (New Haven / London 1992); zie voor een verantwoording van zijn gebruik van 'traditional religion' in plaats van 'popular religion', kort 3s), werd vanaf 1996 wel toegeëigend door de beweging. Toch is het, hoewel hij zich in lezingen en essays kritisch uit over de liturgievernieuwing, de vraag of hij zonder meer tot de tegenbeweging gerekend kan en mag worden. Hoe dan ook: de toonzetting en argumentatie verschilt van wat we doorgaans in de beweging ontmoeten. Vgl. voorts: K. FLANAGAN: *Sociology and liturgy. Representations of the holy* (Houndmills / London 1991).

²⁸ Zie boven n. 7.

²⁹ M. FOX: *The coming of the cosmic Christ: the healing of Mother Earth and the birth of a global renaissance* (San Francisco 1988).

³⁰ *Ibidem* 212-228.

³¹ MALLOY: *The re-emergence of popular religion* 16-20.

David Torevell *Losing the sacred*.³² Het in het Duitse taalgebied momenteel veel besproken boek van de literator Mosebach werd eveneens al aangehaald.³³

Aldus hebben we een brede internationaal verspreide beweging die zich kritisch richt op het bijsturen van de liturgievernieuwing. Het belang van de beweging wordt nog steeds sterk onderschat, zo is mijn overtuiging. Met name het recente en actuele beleid op liturgisch terrein in de rooms-katholieke kerk (ook in ons land!) dient in mijn ogen voor een niet onbelangrijk deel gezien te worden tegen de achtergrond van deze beweging. Heiligverklaringen, de spiritualiteit van de huidige paus, de nieuwe derde editie van het missaal compleet met nieuwe algemene introductie (*Institutio generalis Missalis Romani 2000*), een stroom van nieuwe documenten, instructies en directoria vanuit het Vaticaan op liturgisch terrein, van *Liturgiam authenticam* (2001) tot het *Directorium over volksvroomheid en liturgie* (2002): ze kunnen alleen ten volle gesitueerd worden als mede bepaald door deze ‘Hervorming-van-de-hervormingsbeweging’.³⁴

Ook in Nederland wordt het liturgisch beleid op landelijk niveau, alsook in een aantal bisdommen inmiddels meer en meer bepaald door deze nieuwe fase in de liturgische vernieuwingsbeweging, om nogmaals de typering van Ratzinger te gebruiken. Een signaal hiervan is de uitgave van een speciaal themanummer van de Nederlandse editie van het tijdschrift *Communio* met als motto ‘Herbronning van de eredienst’.³⁵

3. Beroep op het verleden in de ‘Hervorming-van-de-hervormingsbeweging’

Terug nu naar de inzet van deze bijdrage: omgang met, beroep op verleden. Ik vat de exploratie van mijn dossier met betrekking tot de ‘Hervorming-van-de-hervormingsbeweging’ dat boeken, declaraties, manifesten en website-documenten omvat kort in een zevental bevindingen samen.

³² D. TOREVELL: *Losing the sacred. Ritual, modernity and liturgical reform* (Edinburgh 2000).

³³ Zie boven n. 9.

³⁴ Ik veronderstel de verschillende documenten als bekend.

³⁵ Redactie *Communio*: *Herbronning van de eredienst. Veertig jaar Constitutie over de Liturgie van Vaticanum II*, speciaal nummer *Communio* (Nederlandse editie) 28, 5-6 (2003) tevens speciale editie van: *Analecta Bisdom Groningen*, *Analecta Bisdom Haarlem*, *Analecta Bisdom van 's Hertogenbosch*, *Analecta van het bisdom Roermond*, *Vereniging voor Latijnse Liturgie*. Veelzeggend is dat de pendant van *Communio*, het internationale tijdschrift *Concilium* geen aandacht besteedde aan het jubileum van de liturgieconstitutie. Een kritische kanttekening in dit verband van mijn kant is dat de inhoud van het herdenkingsnummer zo wisselend van niveau is, dat het hier en daar het karakter aanneemt van een beleidsnotitie of pamflet in plaats van een kritisch academisch discours.

1. Allereerst kan worden geconstateerd dat wat ik kortweg aan zou willen duiden als de ‘historische referentie’ dominant aanwezig is in de beweging. Dat geldt uiteraard voor een auteur als Gamber die liturgiehistoricus is, maar over de volle breedte van het dossier springt het beroep op het verleden in het oog.
2. De verwijzing naar het liturgisch verleden is vervolgens zeer diffuus van aard. Het gaat bijvoorbeeld niet om een massieve referentie aan de periode van vóór Constantijn (integendeel: die historische referentie wordt ‘moderne liturgisten’ ronduit verweten). Het gaat òf om verwijzingen naar de periode van vóór de liturgiehervorming, vaak in zeer algemene zin (‘de liturgie van vroeger’, ‘de liturgie van vóór Vaticanum II’), òf meer specifiek bepaalde benoemde periodes uit de liturgiegeschiedenis waarbij de Middeleeuwen en ook de periode van en na het Concilie van Trente, de vijftiende en zestiende eeuw, er duidelijk uitspringen.
3. Deze dubbele dominante historische referentie is voorts sterk evaluatief, normatief en contrasterend. Het geselecteerde verleden wordt gewaardeerd, of ook: herwaardeerd zoals in het geval van de late Middeleeuwen of het tijdvak rond Trente. Onderliggend, vaak onder het expliciete kopje ‘Learning from the Past’,³⁶ is er het moralistische motto dat we uit het verleden lessen moeten trekken voor het heden. Een citaat van Torevell moge dit illustreren:

If there is any returning to the past, then like Guéranger, we might like to situate ourselves in the Middle Ages to discover an experience of the sacred and the transcendent. Liturgy was at the centre of the medieval religious and social world. Issues of life and death revolved around the Church’s rites, the supreme means by which life was made sense of and individual destinies given hope.³⁷

4. Daarbij heerst – en dit acht ik een belangrijk punt – over de volle breedte in het dossier van de tegenbeweging een algemeen cultuurpessimisme dat zich primair richt op de moderniteit (en inmiddels ook postmoderniteit) vol rationalisme, instrumentalisme, protestantisme, verlichtingsdenken (dit zijn alle termen uit het dossier). We laten hier weer Torevell aan het woord:

In contrast (tot de Middeleeuwen PP), the modern period became dominated by a far more rationalist and instrumental approach to discovering knowledge and truth. The Protestant emphasis on the word coupled with the emergence of a highly suspicious attitude to the body, ensured that a far more cerebral approach to the sacred occurred, with the types of bodily ritual practices which had been prevalent during the Middle Ages starting to equated with superstition or even sorcery.³⁸

³⁶ Vgl. TOREVELL: *Losing the sacred* 200s.

³⁷ *Ibidem* 200.

³⁸ *Ibidem*.

Vanuit die moderniteit kijkt men om naar het verleden. Algemeen beeld is dat in de loop der geschiedenis in vroegmoderne en moderne periode het milieu voor liturgie steeds slechter werd. Zo worden dan ‘de’ Middeleeuwen of ‘de periode na Trente’ gewaardeerd (of opgewaardeerd) als een voor liturgie gunstig milieu. Men neemt afstand van het beeld van superstitie en hekserij en waardeert de hang naar mysterie, de brede verankering van liturgie in alle vezels van cultuur en maatschappij, de sterke opkomst van de eucharistische devotie.³⁹

5. Maar dat cultuurpessimisme beperkt zich niet tot moderniteit of postmoderniteit. Neen, het is eerder een soort van grondhouding en strekt zich ook uit tot het verleden. Soms is men zeer concreet en wijst men vanuit de vraag ‘Waar ging het fout?’ momenten in de geschiedenis aan waaraan het debacle van de moderne Romeinse rite kan worden gekoppeld.⁴⁰ Die algemeen negatieve kijk op geschiedenis als cultureel milieu (van heden en verleden) brengt ons nu op het spoor van een principiële spanning tussen (christelijke) cultus en cultuur.

6. Bij nader toezien zit er dus onder of achter het tot nu kort aangeduide patroon van beroep op het verleden nog een ander patroon, een idee dat uiteindelijk de kijk op heden en verleden bepaalt. Liturgie is van een bijzondere orde. Uiteindelijk onttrekt ze zich in de visie van de tegenbeweging aan de historische willekeur, contingentie en vooral aan breuken en abrupte innovaties die samenhangen met menselijk doen en laten, het gruwelijke misverstand dat liturgie ‘gemaakt’ kan worden. Liturgie groeit – zo klinkt het steeds – ‘organisch’, een term die men ontleent aan de vergelijkende liturgiewetenschap van Anton Baumstark.⁴¹ Men tilt aldus liturgische evolutie op een hoger plan parallel aan het wetenschappelijke ontwikkelingsconcept in kosmologie en biologie. Daar heersen wetmatigheden van een andere orde dan van mens en geschiedenis, wetten die wij tastend kunnen vermoeden, daar heerst vooral continuïteit. Li-

³⁹ Het punt van repertoires van eucharistische devotie springt in het oog bij Ratzinger en – zoals gezegd – in algemene zin in de devotionele flank van de beweging. Zie o.a. RATZINGER: *Der Geist der Liturgie*, 173.

⁴⁰ Exponenten hiervan zijn Gamber en Ratzinger. Zie voor een typering en analyse van Gamber’s ‘six roots causes for the debacle of modern liturgy’: BALDOVIN: Klaus Gamber, 228-230; zie voorts de sterk evaluerende historische schetsen bij RATZINGER: *Der Geist der Liturgie*, 79 (middeleeuwen), 110-113 (beeldende kunstgeschiedenis), 127 (muziekgeschiedenis), en voorts de algemene negatieve schets van de periode vanaf de Verlichting.

⁴¹ Vgl. voor Baumstarks comparatieve methode en het introduceren van het beeld van de organische groei: F. WEST: *The comparative liturgy of Anton Baumstark* (Nottingham 1995 = Alcuin/GROW Joint Liturgical Studies 31); vgl. nu ook de congresbundel: F. TAFT & G. WINKLER (eds.): *Acts of the International Congress: Comparative liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome 1998* (Rome 2001 = Orientalia Christiana Analecta 265).

turgie hoort tot het domein van het zijn, niet van het doen en maken: liturgie is, wordt of groeit.⁴²

7. Aldus gaat het in de hier kort gepresenteerde beweging om een duidelijk geval van Frijhoffs derde verleden. Is dat in het centrum van de beweging vaak nog verhuld, op de beide flanken is het duidelijker. In de devotionele flank is het heden vaak zonder meer een verstoord verleden. Vanuit het huidige geperverteerde milieu ziet men in weemoed om naar stukken verleden waar de sacrale liturgische orde intact was en het secularisme nog niet was doorgedrongen tot in de vezels van de liturgie. Ook de andere flank laat niets te raden over. Daar zet men nog grotere stappen, men spreekt daar graag van het verleden van primitieve religies ('the native past'),⁴³ koestert de rituele tradities van Indianen, natuurliefhebbers, Kelten natuurlijk, waarvan de auteur bij nader toezien eigenlijk geen of nauwelijks documentatie bezit maar wel een verleden denkt te betrappen vol krachtige en 'mooie' rituelen met gevoel voor mysterie en kosmos.

Vanuit de flanken blijkt tegelijk de ware aard van de historische referentie: het is een omweg naar de dehistorisering van liturgie. Daarom blijft ondanks de genoemde dominantie van het verleden in de beweging de referentie tegelijkertijd zo weinig pertinent, daarom staat de historische referentie vaak op gelijke hoogte met de referentie naar het christelijk Oosten. Het beroep op het verleden is duidelijk de zwakke plek van de tegenbeweging. Gemakkelijk kan het selectieve en geïdealiseerde van de referentie worden aangetoond, de eenzijdigheden, de vele historische onjuistheden, of kunnen andere periodes ernaast worden gezet.⁴⁴ Maar het is van belang te zien dat deze kritiek de beweging ten diepste niet raakt. In wezen is er immers eerder sprake van een ander proces dat we wel aanduiden als dehistorisering, decontextualisering en deculturalisering. Liturgie wordt in menig opzicht buiten of boven de culturele context geplaatst. Dat wordt bevestigd en versterkt door de in het oog springende processen van esthetisering en (re)sacralisering die we in deze liturgische tegenbeweging alom zien. Het liturgisch heden is verstoord verleden, maar dat verleden bedoelt als contrast met het heden tegelijk een zekere tijdloosheid op te roepen als het gaat om liturgie. Voor kenners van de etnologische literatuur over processen van historisering, folklorisering, musealisering springt de overeenkomst met deze processen in het oog, inclusief die sterke nadruk op esthetiek en sacraliteit.⁴⁵

⁴² Dit thema keert voortdurend terug bij Ratzinger, zie o.a. RATZINGER: *Der Geist der Liturgie*, 71s, 142-145, 173.

⁴³ Een goed voorbeeld is hier het al genoemde: FOX: *The coming of the cosmic Christ*.

⁴⁴ Als voorbeeld van een dergelijke ruim gedocumenteerde kritiek noem ik HÄUSSLING: *Der Geist der Liturgie* (kritisch over Ratzinger) en BALDOVIN: Klaus Gamber (idem over Gamber).

⁴⁵ Zie voor deze samenhangende processen van historisering, folklorisering, esthetisering en (re)sacralisering in algemene zin de lezingen op de genoemde Amsterdams studiedag van 1991 (zie *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* (1991) zoals noot 1) en met litt.: P. POST: *Het wonder van Dokkum*, passim, hier 106s en 116. Van deze processen kreeg in de

Het eigenlijke gesprek met deze beweging zou zich in mijn ogen hierop moeten richten, op dit soort processen, en dan vooral op de relatie liturgie en cultuur, op inculturatie dus dat nog steeds een kernthema van liturgisch beleid en liturgiestudie is, op menselijke wereld en geschiedenis als onontkoombaar milieu van liturgie.

4. Slot

Dat gesprek is hard nodig, zeker in ons land. Ik zou bij wijze van slot als kader voor zo'n gesprek nog willen wijzen op twee inzichten die zich in dit verband opdringen uit de moderne cultuurfilosofie, cultuurwetenschap en rituele studies.

1. Allereerst het inzicht dat de geschetste bepaald ahistorische liturgieopvatting van de 'Hervorming-van-de-hervormingsbeweging' in menig opzicht naadloos aansluit bij het actuele milieu dat wel 'postmodern' wordt genoemd en bij daar geldende toe-eigeningen. Houvast in een vlucht uit de geschiedenis, selectie van vaak zeer exclusieve, 'uitsluitende' rituele repertoires (recent spreekt men wel van 'configuraties' waarin in een ritueel categorieën van inhoud en vorm samen worden gebracht), overmatige esthetisering en (re)sacralisering; dat alles wordt direct herkend als bevoorrechte handelingsdimensies van de postmoderne mens. Daarmee is de beweging ten volle een kind van deze tijd en wereld, en daarmee paradoxaal: uiterst contextueel bepaald.

2. Als tweede is er in het verband van discussie over liturgiehervorming het voortdurend onderliggende thema dat in het Duits wordt aangeduid met 'Liturgiefähigkeit', een kwalificatie die ik zou willen verbreden tot 'Rituealfähigkeit'. Terecht haalt men in het Duitse debat hier vaak een artikel aan van Guardini waarin die vraag naar de uiteindelijke competentie van de moderne of postmoderne mens om in onze cultuur liturgie te kunnen vieren centraal wordt gesteld: "(...) in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit (der) heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?"⁴⁶

Parallel hieraan wordt in de moderne ritens studie, bijvoorbeeld bij Ronald Grimes, de vraag gesteld naar de rituele competentie.⁴⁷ Die competentie betreft

cultuurwetenschappelijke/ethnologische literatuur het voor de liturgie zeer actuele proces van (re)sacralisering de minste aandacht.

⁴⁶ Vgl. J. HAKE, in *Konturen. Rothensfelder Burgrabrief* 02 (2003) 15. Vgl. R. GUARDINI: Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung, in *Liturgisches Jahrbuch* 14 (1964) 101-106, hier 106.

⁴⁷ Dat spreekt onder andere uit zijn laatste boek over *rites de passage* in de huidige westerse cultuur: R.L. GRIMES: *Deeply into the bone: re-inventing rites of passage* (Berkeley 2000); vgl. P. POST: Overvloed of deritualisering: Lukken en Grimes over het actuele ritueel-liturgische milieu, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 17 (2001) 193-212; T. SWINKELS & P. POST: Beginnings in Ritual Studies according to Ronald Grimes, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 19 (2003) 215-238.

nu met name een reeks van spanningen die in ritueel in het algemeen en in liturgie in het bijzonder een plaats moeten krijgen.⁴⁸ Hier raken we de basis van de liturgische grondhouding of spiritualiteit: het 'uithouden' van die basale spanningen. Ze zijn genoegzaam bekend: traditie én situatie, voorgegeven, aangereikte vorm én innovatie, ritueel als gewoonte én steeds nieuw te creëren *performance*, ritueel 'gevonden' én gemaakt, objectief én subjectief, Dionysisch én Apollinisch, *katabasis* én *anabasis*, en ook en niet het laatst: de spanning van cultus én cultuur in het anamnetisch verband van verleden, heden en toekomst.

Summary

This contribution focuses on the current discussion concerning liturgy reform since Vatican II. The specific emphasis of this exploration will be the Roman Catholic countermovement, known as the 'Reform-of-the-Reform-Movement', and on how certain individuals (cf. Ratzinger, Gamber, Torevell, Fox, Mannion etcetera) refer in this respect to the past. A three-part general sketch and characterization of the broad international Reform-of-the-Reform-Movement in the form of a central section and two flanks will be provided, followed by an assessment of how the movement deals with the past. The appeal to the past appears dominant, yet at the same time it would seem that this past also serves as an indirect path to the present. Strong evidence of de-historization, of the withdrawal of liturgy from history and culture is also evident here.

This exploration is not intended as a heuristic-intellectual exercise, but rather a contribution to the current discussion concerning liturgy reform. As such, it serves as a contribution to the actual critical positioning of liturgy and liturgical studies.

Paul Post is hoogleraar Liturgiewetenschap en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg en directeur van het aldaar gevestigde Liturgisch Instituut. Correspondentieadres: Theologisch Faculteit Tilburg, Postbus 9130, 5000 HC Tilburg, P.G.J.Post@uvt.nl.

⁴⁸ Dat 'leven met ritueel-liturgische spanningen' keert expliciet terug in o.a. de evenwichtige beschouwingen over (actuele) liturgie en inculturatie bij: L.-M. CHAUVET: La liturgie demain: essai de prospective, in P. DE CLERCK (red.): *La liturgie, lieu théologique* (Paris 1997) 201-229 en A. ODENTHAL: Gottesdienst wider den Zeitgeist?, in *Herder Korrespondenz* 57, 9 (2003) 452-456.