

De heilige Maarten Luther

Over moderne liturgiewetenschap, aan de hand van de positie van de heiligen in het werk van Gerardus van der Leeuw (1890–1950)

Marvel Barnard

1. Inleiding, doel en vraagstelling

Enkele jaren geleden vroeg Willem Frijhoff aandacht voor een verschijnsel dat Claude Rivière en Albert Piette aanduiden als *transfert de sacralité*, overdracht van sacraliteit.¹ De verering van de gebalsemde Lenin, van Che Guevara of Leonardo di Caprio, de taal waarin over hen gesproken wordt en de beeldtaal waarin zij worden gerepresenteerd, vertonen kenmerken die voorheen exclusief binnen een kerkelijke invloedsfeer werden opgeëist. Religieuze symbooltaal, handelingen en symbolen zijn door de omheining van het kerkelijke domein gebroken en hebben zich begeven op een seculier cultureel veld. Frijhoff wijst op vroegere voorbeelden van dergelijke overdracht en gaat daarbij terug tot de tijd van Maarten Luther, wiens waardering door sommige volgelingen reeds toen hij nog leefde sacrale trekken laat zien.² De man die de canonieke heiligheid openbreekt, wordt niettemin als heilige herkend. Waar men een kentering waarneemt ten aanzien van de heiligenverering door canonisering, zet deze zich onmiddellijk in een andere gestalte voort. De man die de ‘canonieke’ heiligen-cultus onder kritiek stelt en vervangt door een ‘doopheiligheid’, wordt aangewezen als heilige, en dat wil in de nieuwe constellatie zeggen: als spits in de gemeenschap der heiligen. Frijhoff suggereert met dit voorbeeld, dat bij Luther een ontwikkeling begint (of: hernomen wordt) die zich later voortzet in de aanwijzing van ‘seculiere’ heiligen. Canonieke heiligheid wordt vervangen door een doopheiligheid die door ‘het volk’ wordt herkend (een gang van zaken die in de vroege Middeleeuwen zo ook al voorkwam); doopheiligheid wordt vervolgens vervangen door wat we kunnen noemen ‘seculiere’ heiligheid. Voor de doopheiligheid en seculiere heiligheid wordt evenwel een taal gebruikt die voorheen aan de canonieke heiligen was gerelateerd: *transfert de sacralité*.

¹ W. FRIJHOFF: *Heiligen, idolen, iconen* (Nijmegen 1998 = oratie VU) 35-38. Hij baseert zich op C. RIVIÈRE & A. PIETTE (reds.): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes, dérives de la sacralité* (Parijs 1990).

² Frijhoff baseert zich op R.W. SCRIBNER: *For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German Reformation* (Cambridge 1981) en IDEM: *Popular culture and popular movements in Reformation Germany* (Londen/Ronceverte 1987).

Hoewel Frijhoff zich voornamelijk op Engels- en Duitstalige bronnen beroept, werd het verschijnsel van de *transfert de sacralité* in Nederland al eerder onder de aandacht gebracht, namelijk door de godsdienstfenomenoloog en liturgist Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Ook Van der Leeuw noemt Luther, die als reformator maar in zekere zin ook als stichter van een godsdienst de geschiedenis is ingegaan. Wat hem, en ook de Egyptische farao Achnaton, kenmerkt, is, volgens Van der Leeuw, het gevoel gebonden te zijn aan een oorspronkelijke godservaring, door Achnaton verwoord in zijn Zonnehymne, door Luther gestalte gegeven in zijn strijd tegen de rooms-katholieke biecht- en boetepraktijk, en dus ook hun onmiddellijke leven in de nieuwe door hem gestichte godsdienst.³ Van stichters, maar ook van anderen, gaat een voorbeeldfunctie uit, omdat zich in de ogen van anderen aan hun leven of onder hun naam 'een macht' vertoont.⁴ Dit geldt in meerdere of in mindere mate voor Achnaton, Zarathustra, Mohammed, Buddha, Jezus, Franciscus, Luther, Calvijn en Albert Schweizer, maar kan ook opgaan voor Napoleon of een filmster.⁵

Zowel Frijhoff als Van der Leeuw veronderstelt continuïteit tussen heiligen en (bijvoorbeeld) moderne mediasterren; bij de eerste is deze – postmodern – gefundeerd in de overdracht van een oorspronkelijk aan het kerkelijke domein gebonden sacrale taal naar het seculiere domein, bij de tweede – modern – in 'een macht', die een min of meer vast referentiepunt is buiten alle taalspelen en rituele handelingen. De theologische moderniteit tracht alles rationeel onder één noemer ('macht' of 'das Heilige') te brengen, de postmoderniteit laat een veel vloeiender en meer pluraal en gedifferentieerd beeld zien. Beide wetenschappers benaderen liturgische fenomenen in een bredere culturele context, maar op een wetenschappelijk metaniveau zijn in de laat- of postmoderne benadering verschuivingen waar te nemen ten opzichte van de moderne methode, of preciezer van de waardering die de fenomenen krijgen. Voor Van der Leeuw zijn de fenomenologie en de zingende structuren waarmee zij zich bezighoudt, nog nauw verbonden met de theologie, met Frijhoff bevinden we ons op het terrein van taal en betekenissen. Waar Frijhoff spreekt van overdracht van sacraliteit in en door de taal spreekt Van der Leeuw van een zich tonende of zelfs openbarende macht. Het *sacrum* is bij Van der Leeuw aan een referentiepunt – 'macht' – gehecht, maar dit referentiepunt krijgt alleen vanuit een theologisch perspectief nog stabiliteit; vanuit fenomenologisch gezichtspunt is het instabiel geworden of in ieder geval niet in één betekenis vast te leggen.

Bij Van der Leeuw zijn fenomenologie en liturgiek nauw op elkaar betrokken (we zullen dat nog nader zien). Deze bijdrage heeft als doel, de fundering en ontwikkeling van de liturgiewetenschap als een zelfstandige, maar nauw met andere vakgebieden verwante, discipline in Nederland te laten zien, en concen-

³ G. VAN DER LEEUW: *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933) 622-625.

⁴ *Ibidem* 631.

⁵ *Ibidem* resp. 622s, 585, 630s en 219.

treert zich daartoe op de positie van heiligen in het oeuvre van Van der Leeuw. De vraag waarop dit artikel een antwoord wil geven luidt daarom: hoe spreekt Gerardus van der Leeuw in zijn geschriften over heiligen, en welke consequenties heeft deze benadering gehad voor de positionering en methodiek van de moderne liturgiewetenschap?

2. Biografische notities

De verbondenheid van fenomenologie, theologie en cultuur in Van der Leeuws oeuvre weerspiegelt zich in zijn biografie.⁶ Omdat ik de hoofdlijnen van zijn leven niet bekend durf veronderstellen, besteed ik enkele alinea's aan zijn biografie. Daarbij teken ik vooral de momenten die voor dit artikel van belang zijn: Van der Leeuw als predikant en theoloog en als fenomenoloog.

Van der Leeuw werd geboren in 1890 in Den Haag, waar hij ook opgroeide. Hij werd gedoopt in de Kloosterkerk. Van grote betekenis voor zijn ontwikkeling was de Haagse predikant ds J.H. Gerretsen. Waardenburg noemt hem zijn *spiritual father* en leermeester op het terrein van de liturgie.⁷ Van der Leeuw waardeert in Gerretsen zijn artisticeit en zijn levenshouding die gekenmerkt wordt door eerbied; schoonheid en heiligheid zijn bij hem nauw verbonden. Ook noemt Van der Leeuw het geloof van Gerretsen, dat kon afdalen "in wonderlijke diepten" en dat "niet de laatste toevlucht (was) van een zwakke geest – het was forse, soms gewelddadige werkelijkheid."⁸ Gerretsen geldt als de eerste 'liturgische' predikant in de Nederlandse Hervormde kerk.⁹ Die wat merkwaardige aanduiding heeft Gerretsen vermoedelijk aan zichzelf te danken. Op 12 november 1911 beproefde hij in de Kloosterkerk te Den Haag een nieuwe orde van dienst, waarin de schriftlezing en woordverkondiging werden voorafgegaan

⁶ Voor biografische gegevens put ik uit W. HOFSTEE: *Goden en mensen. De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw* (Kampen 1997), m.n. hfd. 2: Gerardus van der Leeuw: leven en werk, 16-112; F. SIERKSMA: *Professor dr. G. van der Leeuw. Dienaar van God en hoogleraar te Groningen* (Amsterdam 1951); J.M. VAN VEEN: Prof. G. van der Leeuw, 1890-1950, in *Wending* 25 (1970) 534-541; J. WAARDENBURG: Gerardus van der Leeuw as a theologian and phenomenologist, in J. WAARDENBURG: *Reflections on the study of religion* (Den Haag/ Parijs/ New York 1978 = Religion and reason 15) 187-247. Voor bibliografische gegevens aangaande Van der Leeuw zie W. VOS, in *Pro Regno Pro Sanctuario* (Nijkerk 1950) 555-638; een beknopte beschrijving van het Archief-Van der Leeuw in de UB RUG bij HOFSTEE: *Goden en mensen* 243s.

⁷ WAARDENBURG: Gerardus van der Leeuw 188.

⁸ Aldus Van der Leeuw in F. VAN GIEHEL, GILDEMEESTER & H.A.C. SNIETHLAGIE: *J.H. Gerretsen. Een boekje van herinnering zijnen vrienden aangeboden* (Nijmegen 1924) 73-78; de passage wordt geciteerd bij HOFSTEE: *Goden en mensen* 26s.

⁹ Van der Leeuw schreef een biografie: G. VAN DER LEEUW: *Jan Hendrik Gerretsen* (Den Haag z.j.).

door wat Gerretsen zelf noemde 'een liturgische dienst'. Van der Leeuw schrijft in zijn *Liturgiek*: "En die er bij waren, zullen nimmer de ontroering vergeten, toen hun eigen kerk weer begon te aanbidden en te belijden in den toon der éne heilige catholieke Kerk van alle eeuwen."¹⁰ Gerretsens brochure *Liturgie* markeert het begin van de Liturgische Beweging in Nederland.¹¹ Hij stelt daarin liturgie gelijk aan aanbidding. In de Kloosterkerk leidde Gerretsen de belijdeniscatechisatie en -dienst waarin Van der Leeuw lidmaat werd van de Nederlandse Hervormde Kerk en ook de dienst waarin zijn huwelijk met Anne Catherina Snoeck Henkemans (1890-1946) op 27 april 1916 werd bevestigd. Zelf ging Van der Leeuw geregeld voor in de Kloosterkerk. De uitvaartdienst van Van der Leeuw, op 22 november 1950, weer in de Kloosterkerk, stond onder leiding van Gerretsens opvolger, ds J.A. Kwint.

Van der Leeuw studeerde theologie in Leiden, Berlijn en Göttingen. Waardenburg merkt op (zonder dit overigens uit te leggen) dat, wat Gerretsen was voor Van der Leeuws religieuze vorming, W. Brede Kristensen was voor zijn wetenschappelijke ontwikkeling. Brede Kristensen onderwees Van der Leeuw op het terrein van de religiestudie¹² en werd in 1916 zijn promotor. In zijn dissertatie onderzocht Van der Leeuw onder meer de onpersoonlijke kracht in Egyptische piramideteksten, die in Van der Leeuws fenomenologie een essentiële rol ging spelen en die, zoals in het vervolg van dit artikel zal blijken, ook heiligen beweegt.¹³

Na een kort predikantschap in 's Heerenberg werd Van der Leeuw in 1918 hoogleraar in Groningen in de 'Geschiedenis van de godsdiensten in 't algemeen en de Geschiedenis van de leer aangaande God'.¹⁴ Hij was toen achten-twintig jaar oud. De omschrijving van zijn opdracht veranderde later: in 1926 kreeg hij de Encyclopedie der godgeleerdheid erbij, evenals de Egyptische taal en letterkunde; na de oorlog verdween de godsleer en werd zijn vak Fenomenologie van de Religie. Vanaf 1940 doceerde hij ook liturgiek aan de kerkelijke opleiding van de hervormde kerk (die aan de faculteit verbonden was). Van der Leeuw was onder meer oprichter en voorzitter van de Liturgische Kring. Zijn *Liturgiek* en *Sacramentstheologie* behoren tot de invloedrijke liturgiewetenschappelijke boeken in Nederland.¹⁵

Van 24 juni 1946 tot 3 juli 1947 onderbrak Van der Leeuw zijn professoraat. Hij was in die periode minister voor Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen voor de net opgerichte Partij van de Arbeid in het eerste naoorlogse kabinet Schermerhorn. Met zijn keuze voor de PvdA behoorde Van der Leeuw, evenals

¹⁰ G. VAN DER LEEUW: *Liturgiek* (Nijkerk 1946²) 156.

¹¹ J.H. GERRETSEN: *Liturgie* (Den Haag 1911).

¹² WAARDENBURG: Gerardus van der Leeuw 188.

¹³ G. VAN DER LEEUW: *Godsvoorstellingen in de oud-Aegyptische Pyramidetexten* (Leiden 1916 = diss.) 7-43.

¹⁴ HOFSTEE: *Goden en mensen* 40.

¹⁵ VAN DER LEEUW: *Liturgiek*; IDEM: *Sacramentstheologie* (Nijkerk 1949).

Banning, Miskotte, Buskes en anderen, tot de hervormde theologen die in de periode na de oorlog een doorbraak bepleitten uit de kerkelijke omheiningen en een uitweg zochten uit de verzuiling, die model stond voor de Nederlandse hokjesgeest. De kerk dient midden in de cultuur te staan en het behoort tot haar apostolaire taak de samenleving te betrekken in het cultuurproces. Het risico voor een christen is daarbij “dat hij zou blijken dingen te doen, welke een christen niet behoort te doen,” maar dat moet hij voor lief nemen.¹⁶ De relatie die Van der Leeuw legt tussen heiligen en filmidolen is een aspect van deze doorbraak; zijn fenomenologie is dat in bredere zin.

3. De fenomenologie als culturele studie en de theologie

Fenomenologie is bij Van der Leeuw eerder levensopdracht dan wetenschappelijke arbeid. Zij zoekt structuren, dat wil zeggen zinvolle verbanden in de werkelijkheid, of, met andere woorden, zij verleent betekenissen aan de realiteit. Deze betekenissen participeren zowel aan de werkelijkheid die betekend wordt, als aan degene die de betekenissen verleent. Hoewel Van der Leeuw in zijn fenomenologie het referentieobject niet uitschakelt, is toch de realiteit en ook de oorspronkelijke beleving van die realiteit nooit onmiddellijk gegeven en onttrekt zij zich aan vastlegging; zij moet worden gereconstrueerd in een structuur, die niet werkelijk hoeft te bestaan.¹⁷ “Hier is het rijk van den Zin.”¹⁸ Van der Leeuw brengt de fenomenologie op deze manier op het veld van de moderne cultuurwetenschappen. Clifford Geertz bijvoorbeeld omschreef cultuur in zijn beroemde *The interpretation of cultures* als een “geordend systeem van betekenis en symbolen.”¹⁹ Elders heeft Frijhoff cultuur omschreven als “meervoudige betekenissen aan de dingen en aan het handelen geven, boven hun enge nuttigheidswaarde uit.”²⁰ Het proces van betekening voltrekt zich bij Van der Leeuw in taal en structuren die refereren aan een onafhankelijke en, althans vanuit theologisch perspectief, stabiele macht; in het poststructuralisme worden betekenissen gegenereerd door verschillen tussen woorden, zonder dat zij gehecht zijn aan een vast referentiepunt. Toch weet Van der Leeuw reeds dat dergelijke structuren niet werkelijk hoeven te bestaan.

Hoe stabiel zijn deze structuren en hoe vast zijn zij aan een referentiepunt verankerd? De fenomenoloog Van der Leeuw is niet te scheiden van de theoloog. Fenomenologische beschrijvingen gaan in zijn oeuvre dikwijls onbekommerd over in theologische peilingen. De theologie is begin en einde van de

¹⁶ G. VAN DER LEEUW: *Nationale cultuurtaak* (Den Haag 1947) 166.

¹⁷ VAN DER LEEUW: *Phänomenologie* 6 en 635s.

¹⁸ G. VAN DER LEEUW: *Inleiding tot de theologie* (Amsterdam 1935) 68.

¹⁹ C. GEERTZ: *The interpretation of cultures* (Londen 1993 (1973)) 144.

²⁰ W. FRIJHOFF & M. SPIES: *1650. Bevochten eendracht* (Den Haag 1999 = Nederlandse cultuur in Europese context 1) 52.

wetenschap, in die zin dat zij de *eschata* die voor alle wetenschappen gelden, nadrukkelijk articuleert en tot uitgangspunt van haar denken en handelen maakt. "Alle wetenschap leidt tot God en alle wetenschap gaat van God uit."²¹ De waardering die Achmaton en Luther in de geschiedenis gekregen hebben, is te herleiden tot een zelfde oorspronkelijke godservaring, een 'macht', zegt de fenomenoloog en benoemt die met vele verschillende namen; de theoloog noemt Luther een godsgeschenk en kent die macht als het Woord dat in Christus incarneerde.²² Tussen die twee waarderingen ligt nauwelijks een drempel.

In zijn *Phänomenologie* zegt Van der Leeuw: "Heilig ist der, von dem Macht ausgeht."²³ Voordat we ons concentreren op de heiligen, is het daarom noodzakelijk eerst nog enkele expliciterende opmerkingen over de al meerdere malen genoemde 'macht' te maken. Van der Leeuw vermijdt een strakke definiëring van macht. Met 'macht' is iets buitengewoons aangegeven, het andersoortige, het opvallende, "het niet-alledaagsche, bijzonder krachtige, bijzonder zeldzame of bijzonder groote,"²⁴ het verhevene, een vermogen, geluk, het werkzame in de wereld, een andere dimensie. Ze valt niet meteen samen met de godheid of het goddelijke; ze is ook niet ethisch of geestelijk. Wel is ze in de waarneming altijd verbonden met dingen of mensen die een bepaalde kwaliteit hebben: ze zijn 'heilig'. De 'macht' of 'andere dimensie' onttrekt zich aan benoeming en beschrijving, en kan paradoxaal toch benoemd en aan mensen of dingen aangewezen worden, zij het nooit definitief maar steeds voorlopig en pluriform. Van der Leeuw preludeert hier op wat in de Franse postmoderne wijsbegeerte, bijvoorbeeld bij Derrida, aangeduid wordt als *l'autre*.²⁵ Daarbij beroept hij zich op de Duitse fenomenoloog Otto (1869-1937).

²¹ VAN DER LEEUW: *Inleiding tot de theologie* 86.

²² VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 103.

²³ VAN DER LEEUW: *Phänomenologie* 221.

²⁴ G. VAN DER LEEUW: *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst* (Haarlem 1948) 11.

²⁵ Op het kortst wordt het verband tussen het 'geheel andere' van Otto en Van der Leeuw met de postmoderne wijsbegeerte misschien duidelijk uit twee citaten van N. VAN DER SIJDE: *Het literaire experiment. Jacques Derrida over literatuur* (Amsterdam/Meppel 1998) 49 en 30: "Het andere is datgene wat zich bij de begrenzing van een context aan die context onttrekt. In de act van afbakening wordt gestreefd naar algemeengeldigheid en mededeelbaarheid: het andere onttrekt zich hieraan wegens zijn singulariteit." en "Met 'het andere' kan dus op verschillende zaken gedoeld worden: het Heideggeriaanse zijn (en de ondoorgrondelijke tijd), de verhulling die iedere onthulling van binnen uitholt, de wereld na 'de dood van God,' het *il-y-a* en het anders-zijn van de ander bij Levinas, het Freudiaanse onbewuste, etc. Er zijn meerdere ervaringen van het andere genoemd: onder meer de erotische vervoering, de angst, het lijden en de depressie. 'Het' andere is weliswaar ongrijpbaar, maar toch moeten we proberen er perspectieven op te ontwikkelen. Dat tenminste heeft Derrida geleerd van denkers als Heidegger, Bataille en Levinas."

In navolging van Rudolph Otto omschrijft Van der Leeuw de macht als het *numen* of numineuze.²⁶ Otto zegt over de categorie van het numineuze: “Da diese Kategorie vollkommen sui generis ist so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grund-datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar.”²⁷ Ook bij Otto onttrekt het heilige zich aan beschrijving; er blijft altijd een *Überschuss*²⁸ die zich aan de rationaliteit onttrekt. Het heilige is het andere, dat zich voordoet aan mensen en verschijnselen. Het heilige als onuitsprekelijke categorie *a priori* wordt in en tussen het gegevene ervaarbaar.²⁹ Het is opvallend dat Otto in zijn beroemde boek *Das Heilige* het pure *numen*, eenzijdig verstaan als *tremendum* en *majestas* en als zich aan de rationaliteit onttrekkende macht, illustreert aan onder andere de persoon van Maarten Luther. Otto beschouwt dit *numen* als het fundament onder het geloof en de theologie van Maarten Luther. De paradoxale spanning van dit *tremendum* dat niettemin genadig is, vormt het hart van Luthers theologie: “Daß der Unnahbare nahbar wird, daß der Heilige eitel Güte ist, daß die *majestas* sich zum Vertrauten macht, dieser Kontrast-harmonie ist das Innerste in Luthers Religion.”³⁰ Ook Otto beschouwt Luther met andere woorden als een heilige.

Van der Leeuw benadrukt dat het bij de macht niet om het bovennatuurlijke gaat, maar om het andere, niet om pure afhankelijkheid, maar om distantie.³¹ Er is een vermoeden van iets wat ‘geheel anders’ is.³² Deze macht, die beleefd wordt aan mensen of dingen, kan worden tot een voorstelling van een *All-Kraft*. Tegenover een dergelijke *All-Kraft* nemen mensen een attitude aan van verbazing, vrees of zelfs angst. Macht kan tenslotte ook object van theoretisering worden en geïsoleerd, dat wil zeggen verzelfstandigd worden.³³ “Gott ist in der Religion ein Spätkömmeling.”³⁴ Hier neemt de theologie de regie over van de fenomenologie. De theologie ligt zodoende in het verlengde van de fenomenologie en ‘macht’ krijgt pas een stabiele betekenis vanuit een theologisch perspectief. Van der Leeuw was zich de spanning tussen beide wetenschappen bewust. Eens te meer omdat de laatkomer God ook weer vroeg verdwenen is. Zijn opvolger F. Sierksma zegt:

Van der Leeuw was er zich expliciet van bewust, dat de cultuur en de kunst van het Westen hun geïntegreerd waardensysteem verloren hadden, maar voor hemzelf was

²⁶ R. OTTO: *Das Heilige* (München 1917/1936²³⁻²⁵) 5-7; VAN DER LEEUW: *Phänomenologie* 8s.; IDEM: *Inleiding tot de phaenomenologie* 11.

²⁷ OTTO: *Das Heilige* 7.

²⁸ *Ibidem* 5.

²⁹ *Ibidem* 137s.

³⁰ *Ibidem* 122s., citaat op p. 123.

³¹ VAN DER LEEUW: *Phänomenologie* 4.

³² *Ibidem* 29.

³³ *Ibidem* 10.

³⁴ *Ibidem* 29.

dat waardensysteem nog uitermate reëel: het christendom. Dat is misschien wel zijn grootste tragiek geweest: als christen te moeten leven in een niet-meer-christelijke wereld.³⁵

4. Fenomenologische inbedding van de heilige

De inbedding van de heiligen in een structuur van een veel bredere heiligheid laat zich aflezen aan de inhoudsopgave van de *Phänomenologie*. Deel I bespreekt het object van de religie en opent met een paragraaf over 'macht', het overkoepelende en min of meer stabiele referentiepunt van de fenomenologie. Deel II gaat daarna over het subject van de religie en valt in drie delen uiteen: A. de heilige mens, B. de heilige gemeenschap en C. het heilige aan de mens, de ziel. De titel 'Heilige' staat boven § 30 in deel IIA. Daarmee is al een verband aangegeven tussen heilige mensen, gemeenschappen en menselijke aspecten. De heilige is geen geïsoleerd fenomeen. Feitelijk is het hele tweede deel, over het subject van de religie, aan heiligheid gewijd. Het verband met het eerste deel, over de macht, is gegeven met Van der Leeuws omschrijving van wie heilig is: "Heilig ist der, von dem Macht ausgeht."³⁶ "Hauptsache ist die Macht, die sich in und an ihnen offenbahrt."³⁷ Bij wie als heiligen worden aangeduid, heerst "die Empirie der Machtfülle."³⁸ Binnen het aan mensen waargenomen empirische machtsbereik differentieert Van der Leeuw vervolgens tussen verschillende nuances van heiligheid en hij grenst de heilige af van de vertegenwoordiger, in zekere zin ook van de machtige dode, en van de heilige ambtsdrager.

Ik bespreek nu de paragraaf die specifiek over heiligen gaat. Deze opent met de zin: "Die Heiligen sind nicht mehr ganz Vertreter. Sie sind mehr als nur halbwegs Objekt der Verehrung."³⁹ De heilige is niet meer de 'vertegenwoordiger', die Van der Leeuw in de onmiddellijk voorafgaande paragrafen heeft behandeld. Vertegenwoordiger van het heilige zijn de machtsdrager of de hand van wie de macht zich als het ware instrumenteel bedient: de koning, de medicijnman en priester, de prediker, de gewijde. De heilige is dus geen vertegenwoordiger van de macht meer, maar veeleer *object* van verering.⁴⁰ Bij de vertegenwoordiger dringt de macht zich al voor hun subjectiviteit en persoonlijk-

³⁵ F. SIERKSMA: Van der Leeuw na 25 jaar, in Th. P. VAN BAAREN, W.P. VAN DER HOFVEN, A.C. HONDERS & H.G. HUBBELING (reds.): *G. van der Leeuw herdacht. 14 november 1975* (Groningen 1975 = programma van een officiële herdenkingsbijeenkomst van de Rijksuniversiteit Groningen) 11.

³⁶ VAN DER LEEUW: *Phänomenologie* 221.

³⁷ *Ibidem* 218.

³⁸ *Ibidem* 221.

³⁹ *Ibidem* 218.

⁴⁰ *Ibidem* resp. §§ 25-29, 196-218, p. 220.

heid, zij worden immers instrumenteel door de macht gebruikt.⁴¹ Dat geldt eens te meer voor de heilige: de macht heeft zich voor zijn persoonlijkheid geposteerd, het subject van de heilige wordt onzichtbaar, hij is bijna *iets* heiligs, een machtig ding, een relikwie, zijn subject en persoonlijkheid doen niet terzake.⁴² Mensen willen zich deze macht toe-eigenen ('aneignen')⁴³ door het lichaam of een lichaamsdeel van de heilige aan te raken, of iets dat hij heeft aangeraakt: een onderdeel van de stoel die de Amerikaanse prediker Billy Sunday in een vlamme preek kapot heeft geslagen, een (relikwie van een) katholieke heilige of een filmster. De heilige is zodoende meer object van verering dan vertegenwoordiger van de macht. Daarom is er voor levende heiligen feitelijk geen plaats in de wereld. "Heilige sind Tote, besser noch: Totenmächtigkeit."⁴⁴

Het subject van de heilige schuilt achter de objectieve macht die zich aan beschrijving en rationele benoeming onttrekt, maar die zich paradoxaal eens te meer toont aan de heilige wiens subject geminimaliseerd is. Het tweede deel van de *Phänomenologie*, over het subject van de religie, wijst zodoende terug naar het eerste, dat het object ervan behandelt. Daar vindt men § 14, 'Die mächtigen Toten'; juist door de ingrijpende dood die hun subjectiviteit beëindigt, zijn dezen machtiger dan levenden, ze zijn in nevelen verdwenen, ze werden schim, schaduw, mist, maar zijn toch aanwezig en kunnen het pad van de levenden kruisen, een ontmoeting die vreselijk kan zijn.⁴⁵ Zij zijn 'macht' geworden in hun non-existentie.

Het tweede deel van de *Phänomenologie* wijst voor wat betreft de heilige ook vooruit naar het vijfde en laatste deel ervan: 'Gestalten', onderverdeeld in deel A. religies en B. stichters. In dat laatste deel nu komen achtereenvolgens de stichter, reformator, leraar, filosoof en theoloog, het voorbeeld en de middelaar aan de orde.⁴⁶ Zij hebben gemeen dat zich aan hun leven een macht vertoont. In de inleiding van dit artikel wees ik er al op hoe Van der Leeuw hier Luther en Achnaton ter sprake brengt. In de paragraaf over het voorbeeld valt onder andere de naam van Albert Schweitzer. Van der Leeuw vertelt hoe na een orgelconcert van de arts uit Lambarene de mensen zich verzamelden bij de deur die toegang gaf tot de orgeltrap, om hem te zien. "Das ist die Macht des Beispiels."⁴⁷ Het zal duidelijk zijn dat de afgrenzing van de heilige tegen de voorbeeldgestalte niet al te scherp is.

Samengevat: de grens tussen voorbeeld, stichter, vertegenwoordiger, heilige en heilige dode is vloeiend. Bij het voorbeeld en bij de stichter blijven het leven, de persoonlijkheid en het subject dominant en vertoont zich aan hun leven

⁴¹ *Ibidem* 197.

⁴² *Ibidem* 219.

⁴³ *Ibidem* 218.

⁴⁴ *Ibidem* 220.

⁴⁵ *Ibidem* 111.

⁴⁶ *Ibidem* resp. §§ 101-106, 618-633.

⁴⁷ *Ibidem* 631.

een macht. De vertegenwoordiger is een instrument van de macht. De heilige schuilt geheel achter de macht of – in theologisch perspectief – de genade weg, terwijl de heilige dode ten slotte macht geworden is.

5. Van fenomenologie naar theologie en christelijke liturgie

Vanuit deze fenomenologie van het en de heilige komt nu aan de orde hoe Van der Leeuw over heiligen in de christelijke liturgie denkt. We maken dus de overstap van de fenomenologie naar de christelijke theologie. In zijn *Sacramentstheologie* hanteert Van der Leeuw een vergelijkbare opzet. Het boek is uit vier delen opgebouwd, een historisch-exegetisch, een fenomenologisch, een theologisch en tenslotte een liturgisch deel. Deze laatste twee delen hebben nadrukkelijk op de christelijke theologie en liturgie betrekking. De fenomenologie behoort voorop te gaan, omdat ‘in het wezen der menselijke existentie’ ‘oersymbolen’ gegeven zijn waarin twee werkelijkheden, die van God en de aardse, samenvallen.

Het sacrament staat in de wereld, d.w.z. in een geheel van verschijnselen. (...) Voor wij tot de theologie van de sacramenten komen, moeten wij getracht hebben de anthropologie daarvan te beschrijven. Of: voor wij ons aan de godswetenschap wagen, moeten wij de godsdienstwetenschap doen spreken. Want wij mogen niet het gevaar lopen in de lucht te spreken. God heeft ons stevig op den aardbodem gezet, niet, opdat wij ons als Icarussen daarboven zouden verheffen, maar opdat wij dien zouden bebouwen en vruchtbaar maken. Wie dus een theologisch onderwerp aanvat, heeft zich nauwkeurig rekenschap te geven van de gehele aardse werkelijkheid, waarin hij zich daarmee stelt. Hij kan niet beginnen in de lucht en nog minder in een kamer apart.⁴⁸

Omdat in het perspectief van het christelijk geloof de werkelijkheid schepping is, draagt zij de mogelijkheid in zich dat God haar herschept. Dit is wat in het sacrament gebeurt; er is geen tegenstelling tussen een *analogia entis* en een *analogia fidei*.⁴⁹ Nu kan Van der Leeuw vervolgens opmerken dat de eredienst “sacramenteel (is) in al zijn onderdelen.”⁵⁰ Dat geldt ook voor de liturgische tijd, die rust in de vleeswording, in de indaling van God in de menselijke tijd. Liturgie

gaat niet buiten den tijd om, niet in een mystieke verrukking, waarin tijd is als eeuwigheid en eeuwigheid als tijd, maar het geschiedt midden in den tijd, die door

⁴⁸ VAN DER LEEUW: *Sacramentstheologie* 133s.

⁴⁹ *Ibidem* 271. We mogen wel aannemen dat Van der Leeuw hier polemiseert tegen Karl Barth, die de *analogia entis* juist met kracht had ontkend ten bate van een *analogia fidei*.

⁵⁰ VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 32.

Gods scheppende en herscheppende daad is geworden tot Gods tijd, tot de Te-genwoordigheid van Jezus Christus in ons midden.⁵¹

Binnen het kader van de liturgische tijd spreekt Van der Leeuw over de heiligen in de liturgie. Vanuit de zondag als dag van de opstanding ontvouwt zich het kerkelijk gedachtenisjaar met zijn grote feestcycli. Daartussen schuiven zich ‘andere vierdagen’, waaronder de heiligendagen.⁵² We dienen ons te realiseren dat Van der Leeuws pleidooi voor de viering van heiligendagen in de Nederlandse Hervormde Kerk in 1946 bepaald niet algemeen was (en nog steeds niet is). Hoe ziet zijn betoog eruit?

6. De heiligen in de liturgie

In zijn schets van de hoofdtrekken van het kerkelijk jaar neemt Van der Leeuw een aantal dagen uit het *sanctorale* op. Hij zegt: “Een hervormde heiligenkalender is (...) zeer nodig.”⁵³ Daarop behoeven naar zijn mening niet alle heiligen van de rooms-katholieke kalender te worden opgenomen, en anderzijds mogen Luther, Calvijn en Pascal er niet op ontbreken. Die toevoeging betekent, dat niet alleen mensen die in de *Phänomenologie* heiligen in strikte zin zijn – dus mannen en vrouwen wier persoonlijkheid en subjectiviteit achter de ‘macht’ verdwijnt – in de liturgische gedachtenis kunnen worden opgenomen. De canon van heiligen is principieel open, er is plek voor voorbeelden en stichters, voor “St. Franciscus, maar ook het vrouwtje uit de achterbuurt, (...) St. Pieter, maar ook het kleermakertje, dat hij, na eenige aarzeling, de hemelpoort binnenlaat.”⁵⁴ Net als in de fenomenologie vinden we hier in de theologie een brede en open opvatting over heiligen. In de fenomenologie wordt deze breedte gefundeerd in de heilige macht die zich pluriform in en tussen mensen en dingen vertoont; in de theologie zoekt Van der Leeuw aansluiting bij Calvijn, die tegenover de zichtbare kerk (met haar hiërarchie) de onzichtbare als haar wezen postuleert, de *communio sanctorum*, en bij Luther, die heiligheid met de doop verbindt en niet met verdiensten. In de theologie berust heiligheid op Gods genadig handelen dat wordt geopenbaard, in de fenomenologie op zingevende structuren die een referentiepunt vinden in de heilige ‘macht’. Deze theologische positie sluit niet uit dat heiligen ook worden aangewezen, maar ze mogen niet worden gecanoniseerd. De canon van heiligen is theologisch gesproken principieel open; het wezen van de kerk is haar verborgenheid die rust op de verkiezing van God en de trouw van Christus.⁵⁵

⁵¹ *Ibidem* 95.

⁵² *Ibidem* 103.

⁵³ *Ibidem* 103.

⁵⁴ G. VAN DER LEEUW: *Dogmatische brieven* (Amsterdam 1933) 128.

⁵⁵ *Ibidem* 126.

Van der Leeuw pleit nadrukkelijk niet voor heiligendagen, maar “wèl door-dringe men zich van den duren plicht der dankbaarheid. God heeft door velen grote dingen gedaan.”⁵⁶ Van der Leeuw pleit voor een liturgische vormgeving van de gedachtenis van deze heiligen door een korte “commemoratie in gebed of prediking.”⁵⁷

Van der Leeuw noemt de volgende data (tussen haken de naam van de dag): eerste en tweede kerstdag (de laatste meer als tweede feestdag dan als gedenk-dag van Stefanus, die de dag zijn ‘eigenlijke betekenis’ geeft),⁵⁸ 1 januari (naamgeving des Heren), 6 januari (verschijning des Heren), 2 februari (opdracht des Heren), 24 juni (Johannes de Doper), 29 juni (Petrus en Paulus), 6 augustus (verheerlijking op de berg), 15 augustus (Maria, de moeder des Heren), 29 september (Michael), [31 oktober (Hervorming)], 1 november (Allerheiligen en Gedachtenis der gestorven gelovigen). Behalve Christusfeesten (geboorte, naamgeving, verschijning en opdracht) rekent hij de gedachtenis van enkele ‘klassieke’ heiligen tot de hoofdtrekken van het jaar: Stefanus, Johannes de Doper, Petrus, Paulus, Maria en tenslotte alle heiligen en gestorven gelovigen; ook Michael is opgenomen. Een aantal motieven ligt kennelijk aan deze keuze ten grondslag. De voorkeur voor Johannes en ten dele ook die voor Michaël lijkt vooral door tijdsmotieven bepaald te worden: zij markeren het begin van zomer en herfst. Van der Leeuw bepleit, in het spoor van de wezensanalogie tussen schepping en herschepping, voor een parallelie tussen kerkelijk en natuurlijk jaar, en tussen de liturgische en de natuurlijke dag.⁵⁹ Johannes en Michael lijken hier dus bijna toevallig in de kalender te worden opgenomen. Toch is er ten aanzien van Michaël meer te zeggen, namelijk op grond van Van der Leeuws theologische opvatting over engelen. Elders houdt hij nadrukkelijk een plek voor hen open en verzet zich tegen de ‘zonde’ waarin mensen op hun wegen alleen zichzelf tegen denken te kunnen komen. “Als wij een engel tegenkwamen, zouden wij hem ouderling maken of verkeersagent.”⁶⁰ Petrus en Paulus worden gekozen omdat de kerk in hen haar apostolische oorsprong gedenkt. Maria krijgt een gedenkdag op voorspraak van Luther en onder het motto *abusus non tollit usum*. Michael verbindt de menselijke eredienst met de hemelse.

De kern van een gedenken van de heiligen is dus de dankbaarheid. Het is daarom niet verwonderlijk dat het thema terugkeert in een hoofdstuk over de eucharistie, het avondmaal.⁶¹ Door middel van een citaat van Luther uit de *Tischreden* verbindt Van der Leeuw daar heiligheid met de doop. De gemeente

⁵⁶ VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 103.

⁵⁷ *Ibidem* 103; IDEM: *Sacramentstheologie* 342.

⁵⁸ VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 98.

⁵⁹ *Ibidem* 104.

⁶⁰ VAN DER LEEUW: *Dogmatische brieven* 128.

⁶¹ VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 198s.

komt in de *communio sanctorum* samen, met de gestorvenen tezamen. De aardse eredienst rust in de hemelse en beide verenigen zich in

het beslissende ogenblik in den eredienst dat der Praefatie: daarom met Engelen en aartsengelen en met het ganse hemelse heir, zingen wij den lofzang uwer heerlijkheid: Heilig, Heilig, Heilig.⁶²

Binnen dit kader is het verwonderlijk dat Van der Leeuw niet, met de traditie, pleit voor een *memento* van heiligen en gestorven gelovigen in het eucharistisch gebed.

7. Methodologische consequenties

De titel van dit artikel refereert aan de passage bij Frijhoff waarin hij overdracht van sacraliteit illustreert aan de persoon van Luther, die door zijn tijdgenoten als heilige wordt gezien. Voor Frijhoff is dit een overdracht van taal, ook beeldtaal, van het sacrale naar het seculiere domein. Hij constateert hier een conflict tussen de kerkelijke definitie van heiligheid en die van Luthers aanhangers.⁶³ Juist de Reformatie had immers tegenover de rooms-katholieke heiligencanon een veel algemener begrip van heiligheid gepostuleerd. Ook Van der Leeuw noemt Luther in verband met heiligheid; als reformator en in zekere zin stichter van een godsdienst vertoont zich aan Luther, zo goed als aan vele anderen, een macht. Deze macht is een min of meer vast referentiepunt waaraan zingevende structuren zich hechten. De macht is algemeen, en heilig is aan wie de macht zich toont. In zijn *Liturgiek* suggereert ook Van der Leeuw dat het algemene begrip van heiligheid op Luther is terug te voeren, maar tegelijkertijd dat Luther op een heiligenkalender opgenomen zou moeten worden.⁶⁴ Hij citeert uit de tafelreden van Luther: als de reformator zijn vrouw vraagt, of zij gelooft dat zij heilig is, antwoordt deze: “Wie kann ich heilig sein, da ich eine so große Sünderin bin?” Luther antwoordt: “(...) weil wir getauft sind und glauben, sind wir heilig durch Christus. (...) Darum wer glaubt, der ist heilig.”⁶⁵ De macht die zich, fenomenologisch gesproken, toont als het heilige aan mensen en aan dingen, krijgt vanuit theologisch perspectief stabiliteit in het geloof in Christus, dat in de doop wordt geschonken. Wanneer de kerk de heiligencanon openbreekt en de notie heiligheid principieel verbreedt, zodat canonisatie van de heiligen verhinderd wordt, maakt zij ruimte voor een populaire perceptie van heiligheid. Enigszins paradoxaal kan daarom juist Luther als de man die de heiligencanon openbreekt, zelf al door tijdgenoten als heilig worden beschouwd: de heilige

⁶² *Ibidem* 94; vgl. IDEM: *Phänomenologie* 253 en IDEM: *Dogmatische brieven* 125-128.

⁶³ FRIJHOFF: *Heiligen, idolen, iconen* 38.

⁶⁴ VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 198 resp. 103.

⁶⁵ M. LUTHER: *Weimarer Ausgabe Tischreden* nr. 2933a.

Luther. De heilige is de spits van de kerk als gemeenschap der heiligen. Het bijzondere toont zich in verschillende gradaties (voorbeelden, stichters, vertegenwoordigers, heiligen, heilige doden) in en aan het algemene (de heilige gemeenschap).

Aan dit voorbeeld is de ontwikkeling van de liturgiewetenschap te reconstrueren. Onder invloed van de moderniteit die zich inspande alles te subsumeren onder één enkel begrip (*das Heilige*, de macht), verbreedde zich het onderzoeksterrein van de liturgie. Het is opmerkelijk, dat juist godsdienstwetenschappers als Rudolph Otto en Gerardus van der Leeuw ook belangrijk liturgiewetenschappelijk werk hebben verricht.⁶⁶ Bij van der Leeuw zien we een brede benadering van de liturgiek, al moet worden opgemerkt, dat hij zelf de liturgiek als vak in engere zin nog als een dogmatische discipline zag.⁶⁷ Niettemin zijn er in zijn fenomenologie – vooral ook in zijn fenomenologie van de kunsten, uitgewerkt in twee edities van *Wegen en grenzen* – veel dwarsverbanden aan te geven, die het billijken om van een brede liturgieopvatting te spreken. Het thema 'heiligen' vormt een van die dwarsverbanden. Waar Frijhoff sacraliteit waarneemt, benadert hij deze op het niveau van de (beeld)taal, zonder dat deze aan een *sacrum* als min of meer vast referentiepunt is verankerd. Daarmee is de breedte van het liturgische onderzoeksterrein die Van der Leeuw had uitgemeten, veilig gesteld. Bij Van der Leeuw diende de theologie zich als krachtig perspectief aan, bij Frijhoff – maar die is historicus, dus als verwijt is deze opmerking niet bedoeld – is deze onzichtbaar geworden, dan wel is zij opgegaan in de culturele wetenschappen.

Hier dient zich de vraag aan: wat is de rol van de theologie in deze nieuwe, postmoderne liturgiewetenschap? Ik sluit mij graag aan bij Gerard Lukken, die onlangs het laatste hoofdstuk van zijn synthetische *Rituelen in overvloed* heeft herschreven en aangescherpt. Hij heeft gepleit voor een nog radicalere antropologisering van de liturgiewetenschap, door vanuit de semiotiek en de fenomenologie de antropologie en de theologie van het christelijke ritueel te benaderen. Hij zoekt een radicale alteriteit, een openbaring van het andere, binnen de immanentie. Daarmee sluit ook hij zich aan bij de postmoderne Franse wijsbegeerte, waarop Van der Leeuw preludeert. In lijn daarmee merkt Lukken op, dat het referentiële van dit andere wel gethematiseerd, maar niet ontologisch gefundeerd kan worden. In het christelijke ritueel wordt het andere binnen de immanentie in het paasmysterie gesymboliseerd: de eschatologische mens verschijnt als afwezige aanwezige.⁶⁸ Hoewel Van der Leeuw de incarnatie en niet zozeer het paasgeheim centraal stelt, beweegt Lukken zich in de traditie van de fenomenologie van Van der Leeuw. Ook hij stelt een perspectiefwisseling voor

⁶⁶ R. OTTO: *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes* (Gießen 1925).

⁶⁷ VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 9.

⁶⁸ G. LUKKEN: De 'overkant' van het menselijk ritueel. Herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen, in *Tijdschrift voor theologie* 41 (2001) 145-166.

die het andere thematiseert als de geïncarneerde Christus. Het theologisch perspectief is verschoven van een ontologisch naar een symbolisch niveau, waarbij symbolisch dan vooral moet worden opgevat als de potentie van het andere (uiteindelijk: de eschatologische mens) om zich in de immanentie present te stellen voor wie aan dat geheim participeren. We naderen hier dicht aan Van der Leeuws sacramentsopvatting: in het wezen der menselijke existentie zijn oersymbolen gegeven waarin het goddelijke en menselijke domein samenvallen. We naderen hier ook aan een opvatting van de liturgiek die nauw met een lutherse theologie verbonden is.⁶⁹ Deze theologie heeft Christus niet uitsluitend in de hemel gezocht,⁷⁰ noch hem opgesloten in het kerkelijk-ambtelijk handelen, maar gezocht in, met en onder de elementen van water, brood en wijn. Daarmee worden ze tot presentatief symbool: in brood en wijn komt de eschatologische mens de gelovigen tegemoet.

Lukkens voorstel positioneert de liturgiek eens te meer als wetenschap van christelijke rituelen en symbolen⁷¹ en als spitsspeler op het veld van de culturele studies. Daarmee beweegt ze zich voort op de lijn die Gerardus van der Leeuw als pionier van haar methodiek en statuut heeft uitgezet, en weet zij zich in voortdurend gesprek met andere, vooral culturele, wetenschappen.

Summary

The strong emphasis on anthropology in modern liturgical studies raises the question of the position of theology in the discipline. The article aims at showing how Gerardus van der Leeuw (1890-1950), one of the founding fathers of Dutch liturgical studies, dealt with this problem. He is a phenomenologist *and* theologian, a professor *and* a minister. Under the influence of modernity, Van der Leeuw tried to subsume everything in one single concept: the 'power', and so broadened the field of liturgical science. This 'power' is comparable to Rudolph Otto's 'das Heilige'. Liturgy, culture and religion are closely connected. In Van der Leeuw we notice a broad approach of liturgy, even though it must be remarked that for him liturgy as a discipline in the narrow sense of the word still was a dogmatic discipline. Nevertheless many cross links can be shown in his phenomenology that make it reasonable to speak of a broad understanding of liturgy. The theme of 'saints' is one of these cross links. Where modern research sees sacrality, it approaches it at the level of (pictorial) language, without embedding it in a more or less fixed point of reference. This safeguards the breadth Van der Leeuw measured out

⁶⁹ Ik verwijs voor een typisch luthers perspectief op de heiligen en op heiligheid naar het artikel van Eward Postma in dit *Jaarboek voor liturgie-onderzoek*.

⁷⁰ Zoals de gereformeerde theologie dat wel deed. In het klassieke Nederlandse avondmaalsformulier klinkt pal voor de feitelijke *communio*: "Opdat wij dan met het waarachtige hemelse brood Christus gespijzgd mogen worden, zo laat ons met onze harten niet aan het uiterlijke brood en de wijn blijven hangen, maar ze opwaarts in de hemel verheffen, waar Christus Jezus is..." *Dienstboek – een proeve* (Zoetermeer 1998) 343. De elementen worden door de *analogia fidei* sacramentele gave.

⁷¹ M. BARNARD: *Liturgiek als wetenschap van christelijke rituelen en symbolen* (Amsterdam 2000 = oratie UvA).

for the liturgical field of study. For Van der Leeuw *theology* gave a strong perspective and a point of reference, whereas in modern liturgical science this easily becomes invisible or merges into cultural science.

Marcel Barnard is hoogleraar liturgiek aan de Universiteit Utrecht vanwege de Evangelisch-Lutherse Kerk. Correspondentieadres: Universiteit Utrecht, Faculteit Godgeleerdheid, Postbus 80105, 3508 TC Utrecht, mbarnard@theo.uu.nl