

Kans voor ritueel: liturgietheologische beschouwingen

Ton Scheer

Inleiding

In dit artikel wordt aandacht besteed aan het thema 'Rituelen in nieuwe contexten'. In enkele beschouwingen wordt dit thema met zijn positieve connotatie vertaald tot het statement 'Kans voor ritueel'. Aldus schaar ik me onder de liturgisten, die toekomst zien voor de liturgie. Omdat het liturgische leven in bepaalde opzichten echter een kritische fase doormaakt, zoals uit kwantitatieve gegevens blijkt;¹ er bovendien vooralsnog weinig inzicht verworven is over de beleving, zoals blijkt uit praktisch-liturgisch onderzoek;² en er op het terrein van de liturgische praktijk ingrijpende veranderingen plaatsvinden, die principiële vragen oproepen omtrent het statuut van de liturgie zelf,³ dient men de titel 'kans voor ritueel' voorlopig te voorzien van een vraagteken. Dit vraagteken getuigt niet van scepsis over het verschijnsel, maar van een fundamentele onzekerheid over de wijze waarop liturgisch ritueel vanuit de theologische invalshoek zou moeten worden benaderd.

Hieronder worden geen vraagtekens geplaatst bij het liturgisch leven *in exercitio*,⁴ maar wel bij de onderliggende theologische veronderstellingen en zienswijzen, die aan dit handelen ten grondslag liggen en die het voortdurend in zijn voltrekking beïnvloeden.⁵ In dit verband worden twee gangbare modellen

¹ Zie 1-2-1, *Kerkelijke documentatie* 23 (1995) nr. 9: Kaski, Kerncijfers 1994/1995. Uit de kerkelijke statistiek van het R.-K. Kerkgenootschap in Nederland.

² Wij beschikken over enige empirische gegevens, bijvoorbeeld over de luisteraar naar de preek (m.n. J.G.M. STERK: *Preek en toehoorders* (Nijmegen 1975); K.-F. DAIBER e.a.: *Prediken und Hören, 2. Kommunikation zwischen Predikern und Hörern* (München 1983)), over de motieven van doopouders (L. SPRUIT, H. VAN ZOELLEN, *Dopen... Ja, waarom eigenlijk?* (Hilversum 1980)) en over huwenden (J.Z.TH. PIEPER, *God gezocht en gevonden?* (Nijmegen 1988)).

³ Men denke aan de positie van de eucharistie bij huwelijkssluitingen en uitvaarten, aan de praktijk van de woord- (en communie)diensten gedurende het weekend, aan kwesties rond de ambtelijke voorganger bijvoorbeeld bij de ziekenliturgie, aan de vraag naar nieuwe ritualiteit rond bijvoorbeeld echtscheiding en aidsproblematiek.

⁴ Deze beschouwing bevindt zich op het niveau van de systematisch-theologische reflectie en daalt niet af tot de analyse van de liturgische handelingen zelf. Over de complexiteit van de ritueleanalyse zie bijvoorbeeld R.L. GRIMES: *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Columbia 1990); H. DRIESSEN, H. DE JONGE (red.): *In de ban van betekenis. Proeven van symbolische antropologie* (Nijmegen 1994).

⁵ Hierbij doet zich steeds een dialectiek voor tussen bijvoorbeeld vrijheid en plicht, macht

bekritiseerd, waarna enkele suggesties worden gegeven, die de kans voor ritueel of voor de geloofwaardigheid van ritueel zouden kunnen verhogen. Hierbij ben ik dank verschuldigd aan Louis-Marie Chauvet, die in zijn werken *Du symbolique au symbole*, *Symbole et sacrement* en *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps* wegen heeft uitgestippeld, die kunnen voeren tot een nieuw zicht op liturgie.⁶

1. Model: oorzaak – effect

De meest voorkomende kritische reactie van deelnemers, die getuigt van distantie en tekenend is voor het afscheidsproces ten aanzien van deelneming aan liturgisch ritueel, luidt: 'Het doet me niets, ik kan er niets mee!' Dit zijn algemene uitspraken, waarmee gelovige subjecten zich uiten over zichzelf, juist voorzover zij in verhouding staan tot een onzijdig object, een 'het', dat hen in geen enkel opzicht vermag te bepalen: 'niets'. "Het doet mij niets."⁷ Deze uitspraak zal doorgaans geladen zijn met een veelvoud van emoties: onvermogen, teleurstelling, onvoldane verwachting, berusting, onverschilligheid. In het algemeen betekenen zij de afwezigheid van de genade-ervaring als een gewaarwording van iets, dat zich op een of andere wijze verhoudt tot God: genade. Deelnemers aan de liturgie gaan ervan uit, dat de rituelen hen plaatsen binnen het bereik of in aanwezigheid van God, maar zij ervaren slechts afstand en afwezigheid. De liturgie is niet in staat hen in het lichaam te bepalen, hen nader te formeren tot degenen, die zij wensen te zijn: gelovend ontvangend subject.

Het moge duidelijk zijn, dat dit reactiepatroon ingegeven is door een ervaringsregister, waarbij rituelen beschouwd worden als acten, die in de mens het effect sorteren, dat hem in staat stelt - vernieuwd - authentieke en goede acten te stellen van vergeving, bevrijding, *agapè*. Ritueel voert tot ethisch handelen en vindt zijn verificatie in de orde van de ethiek. Hiermee wordt één van de hoofdstellingen van Chauvets theorie verwoord.⁸ Opmerkelijk is echter, dat hij aan deze stelling een fundamentele genade-kritiek laat voorafgaan, waarin hij een poging doet het genadebegrip te zuiveren van ieder soort van reïficatie en te ontsnappen aan het klassieke *causa-effectus*-model.⁹ Al te

en afhankelijkheid, traditie en situatie, onvervangbaarheid en nalaatbaarheid, inculturatie en acculturatie, hiëratisering en banalisering, divinisatie en humanisatie, individu en gemeenschap, reïficatie en symbolisatie.

⁶ Uitgegeven te Parijs, respectievelijk in 1979, 1987 en 1993.

⁷ De verhouding tussen subject en object wordt benaderd als een verhouding tussen ontvanger en boodschap, en wel als een relatie van een bewerkende instantie (het ritueel) tot een instantie die bewerkt wil worden (de ontvanger). Deze relatie is echter niet alleen gekenmerkt door zakelijkheid en objectiviteit: door een 'iets' als het resultaat.

⁸ CHAUVET: *Symbole et sacrement* 233-272, "Le rapport sacrement/éthique".

⁹ CHAUVET: *Symbole et sacrement* 89-116.

gemakkelijk is men geneigd de liturgie te verstaan in de orde van het productieve handelen, waar de effecten een waarde - *valeur* - toegemeten krijgen naar gelang van hun kostbaarheid, berekenbaarheid, vermenigvuldigbaarheid en nut. Genade, die begrepen wordt als waarde-object ter leniging van behoeften en ter vervolmaking van het alledaagse bestaan.

In dit verband valt niet te ontkennen, dat rituelen - soms ook liturgische - onder bepaalde omstandigheden een therapeutische uitwerking kunnen hebben en menselijke gezondheid kunnen bevorderen¹⁰; dat ze bij de deelnemers een veranderingsproces van *metanoia* kunnen bewerkstelligen, waardoor zij een nieuwe positie verwerven in en voor de samenleving;¹¹ dat rituelen een integratieve uitwerking hebben tot opbouw van de eigen individualiteit;¹² of dat zij deelnemers - ook onderling - kunnen bevestigen in de positie en oriëntatie, die hen eigen is geworden en toekomst mogelijk maakt.¹³ Dergelijke uitwerkingen - hoe waardevol en nuttig ook - betekenen echter niet het specifieke van de sacramentele orde waartoe de liturgie behoort.

Bij dit laatste gaat het niet primair om de waarde van de zelfontplooiing, maar om het verlangen zich te verhouden tot de totaal Andere, de totaal Verschillende, de algeheel Afwezige, de niet-Zijnende, God die zich in en door de bemiddeling van de Schriften - door mensen geschreven met alle differenties van dien - openbaart als toegewend naar en begaan met mensen: filantroop. De symbolisch sacramentele orde van de joodse en christelijke ritualiteit is een plaats van pure gratuïteit: hij/zij die niet verwacht en verlangd kan worden, omdat hij/zij alle verwachting en verlangen overstijgt, laat zich in met mens en wereld. Deze toewending heft het oneindig verschil niet op, maar toont zich als 'schijn' - in bemiddeling - van de aanwezige Afwezige. Genade kan slechts gedacht worden in de orde van de uitwisseling-om-niet, van de symbolische bemiddeling die de oneindige andersheid garandeert, maar niettemin presenteert als pure gave, gratuïteit. Aldus overstijgt het model van de symbolische uitwisseling dat van de relatie van *causa* tot effect, hoezeer de hedendaagse mens op dit laatste ook is aangelegd. Het spreekt voor zich, dat een zodanig ingrijpende verandering in waarneming en beleving van liturgisch ritueel hoge eisen stelt aan de liturgische pastoraal.

Deze eisen betreffen zowel de uitvoering van als de initiatie in liturgisch ritueel. Het zou kunnen betekenen, dat het ritueel voor menig een in eerste instantie veel van zijn vanzelfsprekendheid verliest. Iedere rituele voltrekking is

¹⁰ Zie de bijdrage van M. van Uden in dit jaarboek.

¹¹ M. THUNG, L. LAEYENDECKER: Liturgie in een politiek geëngageerde kerk, in *Tijdschrift voor theologie* 18 (1978)49-71.

¹² J. VAN DER LANS: *Religieuze ervaring en meditatie* (Nijmegen 1978).

¹³ C. GEERTZ: Religion als a Cultural System, in M. BANTON (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London 1978) 1-46.

op zich de tijd-ruimtelijke creatie van een nieuwe en eigen wereld, die zich kenmerkt door een principiële onvervuldheid. Ze is een ruimte van mogelijkheden, waarin ons symbolen en metaforen ten dienste staan, die vaak met intergeneratieve lading, maar toch telkens opnieuw, aan de gelovige gemeenschap de mogelijkheden verschaffen een spoor, een glimp of de schijn op te vangen van wat in het christelijk vermoeden het goddelijke of God wordt genoemd. Liturgie kan geen gebeuren zijn dat de ziel verzadigt of pure presentie betekent. Ze is veeleer een zorgvuldig en verwachtingsvol zoeken naar hem die in volle werkelijkheid - God zijnde - onvindbaar is, maar die zich niettemin - zo geloven wij - hier en nu met ons inlaat, zoals hij zich met Jezus Christus heeft ingelaten, die dan ook door theologen wordt onderkend als grond- of oersacrament. Dit zoekende symboliseren in gedrag en metaforiseren in taal, maakt ons niet zozeer tot ontvangers dan wel tot ontvankelijken. De liturgische attitude is in wezen bestempeld door waakzaamheid en openheid, opdat van de overkant - gratuiet - zou kunnen opdoemen hij naar wie wij verlangend uitzien, ook al weten wij dat hij niet zonder meer onze gelijke kan zijn. De liturgie tobt altijd weer met de afwezigheid van de Aanwezige, omdat ze niet dan bemiddeling vermag te zijn: 'slechts' symbolisering in handeling en metaforisering in spraak van presentie en uitwisseling. Maar dit is ze dan ook in alle eenvoud en betrekkelijkheid! Vraag is of mensen op grote schaal een dergelijke paradigmawisseling van causaliteit naar symbolisatie aan zichzelf en elkaar kunnen voltrekken. Vandaar: kans voor ritueel?

2. Model: door het zichtbare naar het onzichtbare

Is het causaliteitsmodel meer schatplichtig aan de aristotelische traditie, het diagogiemodel - *per visibilia ad invisibilia* - vertoont meer affiniteit met de platoonse spiritualiteit, die er op aangelegd is dualiteiten te indiceren en vervolgens zoveel mogelijk te integreren. Te integreren, omdat de *visibilia* niet in zichzelf kunnen staan en in wezen verwijzingen zijn naar de niet-geziene, niet-waarneembare werkelijkheid van het Ene. Wij zijn slechts in staat tot nabootsing op afstand, en tot betrekkelijke opheffing van het schaduwkarakter dat de materialiteit aankleeft. In de beleving van het liturgische symboliseren heeft deze dialectiek geleid tot twee extremen: de verheerlijking en de afwijzing van liturgische symboliek. Een antipolig proces, dat zich in het Westen heeft voltrokken sinds de vroege Middeleeuwen¹⁴ en tot volle ontplooiing is gekomen sinds de zestiger jaren van deze eeuw¹⁵ - zo lijkt het wel - wanneer niet alleen de

¹⁴ In het bijzonder met betrekking tot de eucharistie. Zie H.A.J. WEGMAN: *Riten en Mythen* (Kampen 1991) 179-182.

¹⁵ Men herinnere zich het toen gevoerde theologische dispuut over de herijking van het begrip *transsubstantiatie* en de veranderingen in de daarmee corresponderende liturgische vroomheid.

vragen worden gesteld naar de onveranderlijkheid en de veranderlijkheid van de liturgische symboliek, maar vooral die naar haar waarheid en niet-waarheid, haar authenticiteit en ambiguïteit, haar onvervangbaarheid en nalaatbaarheid. Op het moment dat Vaticanum II de liturgie bepaalde als bron en hoogtepunt van het christelijk leven,¹⁶ neemt men waar dat in toenemende mate afscheid wordt genomen van de sacramentele bemiddeling. Men ziet enerzijds dat van institutionele zijde op vaak angstige en uiterst gedetailleerde wijze het symbolische bestel wordt beschermd en geautoriseerd; anderzijds dat er achteloos aan dit bestel voorbij wordt gegaan, of dat er naar wordt gestreefd het te acclimatiseren aan de condities van de heersende cultuur.

Wat hierbij opvalt, is het feit dat de diagogie *per visibilia ad invisibilia* stokt: de intrede in de orde van het onzienbare, het onzegbare, het niet-zijnde, God. In beide gevallen verliest de liturgie haar karakter van een weg die altijd weer vanwege haar eschatologisch karakter dient te worden gebaad door mensen die verrijzenis en *agapè* doen, omdat het leven zelf daarmee is gediend. De weg naar het oneindige, het absolute, blijkt ontoegankelijk en doodlopend te zijn volgens de westerse interpretatie van de symbolische bemiddeling. Wij zijn blijven steken in de terminologie van de onzijdigheid - 'het' zichtbare en 'het' onzichtbare - en zijn niet in staat gebleken de bemiddelende werkelijkheid van de zichtbaren - dit zijn wij - te doorgronden als een weliswaar deficiënte maar niettemin aanvaardbare representatie of verschijning van de Onzienbare, de Afwezige.

De enige traditie, die tot op zekere hoogte is geslaagd wel in deze opzet is geslaagd, is die van de Oosterse christen.¹⁷ Hij is in wezen dan ook platonist gebleven: mens van beeld en symbool, die dankzij heftige intellectuele strijd - alweer in de vroege Middeleeuwen - een iconologie heeft ontwikkeld, waarin het materiële met het personale verenigd kon worden tot de representativiteit van de icoon. Het gelaat dat toegewend staat naar mens en wereld - epiphanie ofwel toeschijning -, maar tevens doordrongen is van differentie. De icoon schept afstand, niet alleen ten aanzien van de Zijnde - *ho òn* - waarvan het slechts de afglans is, maar eveneens van de contingentie van de zijnden, die er ontdaan worden van hun positiviteit, hun zo-zijn, om de andersheid van het mysterie te laten bevroeden. De icoon, en met haar de liturgie, schept een tussenwerkelijkheid, waarin schijn en schaduw gemetamorforiseerd tot een voorlopige relatieve eenheid worden gebracht, waardoor de Oosterse christen meent door het zichtbare heen een glimp te kunnen opvangen van de Onzichtbare, de Afwezige, de Verheerlijkte.

¹⁶ Constitutie over de heilige liturgie, Sacrosanctum Concilium nr. 10, (Ned.vert.) *Ecclesia docens* (Hilversum 1964) 14-15.

¹⁷ K.CHR. FELMY: *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung* (Darmstadt 1990).

Dat diepe zien en verstaan heeft ertoe geleid, dat de Oosterse christen met name in de liturgie een iconisch universum heeft uitgebouwd, dat getypeerd is door de grootst mogelijke heterotopie: een beeldenwereld die zich aftekent tegen het reale, het naturale en het factische van de alledaagse werkelijkheid. Deze andersheid wordt niet zelden als vervreemdend ervaren. Anders dan de Westerse gelovige beleeft de Oosterling in de liturgie waarschijnlijk nadrukkelijker de aanwezigheid van de Afwezige, maar dit besef gaat gepaard met de bewustwording van de afstand, die het iconisch rituele universum schept ten aanzien van een zich explosief ontwikkelende vertechniseerde wereld, waarin het nog slechts gaat om de exploitatie in de orde van de *valeur*. Het diagogiemodel, in Oosterse zin verstaan, primeert de aanwezigheid van de Afwezige, maar betaalt zijn tol voor de afstand die het neemt van de facticiteit van natuur en cultuur. Meer nog dan in het Westen vertoont de Oosterse liturgie het karakter van staticiteit en onveranderlijkheid. Daarmee staat de aantrekkelijkheid van dat liturgisch bestel op het spel en zou men de kans voor ritueel van een vraagteken kunnen voorzien, temeer omdat er zich momenteel buiten de liturgie om ingrijpende culturele en spirituele ontwikkelingen voltrekken.¹⁸

Uit het bovenstaande mag men afleiden, dat de problematiek van de liturgische ritualiteit theologen plaatst voor een aantal fundamentele aporieën, die de relatie betreffen tussen God en mens, genade en werkelijkheid, afwezigheid en aanwezigheid, afstand en toewending, causaliteit en *mimèsis*, bemiddeling tussen overeenkomst en verschil. Opvallend hierbij is, dat de klassieke theologie, waarvan we twee hoofdstromen hebben geschetst - die aan actualiteit nauwelijks hebben ingeboet als het gaat over hun invloed op de liturgische beleving -, vrijwel uitsluitend de registers van de natuurwetenschappelijkheid heeft bespeeld: de reflectie over het *signum sacrum* en de *eikôn*. Vraag is, of er eventueel een ander, nieuw register opengetrokken zou kunnen worden.

3. Model: intersubjectiviteit

Een poging wordt gewaagd langs de weg van de intersubjectiviteit. Deze weg lijkt mogelijk op grond van drie overwegingen. Op de eerste plaats is er het historisch gegeven, dat door het verleden heen christenen, ondanks gangbare theologische interpretaties, aan het ritueel ervaringen hebben opgedaan, die door hen zijn verstaan als een wijze van communicatie met het heilige, het goddelijke, en als communicatie met andere gelovigen die eenzelfde referentiekader hebben. Op de tweede plaats dient men rekening te houden met het feit, dat deelnemers aan ritueel bereid zijn een aantal communicatieve acten te stellen, die met het ritueel gegeven zijn en aan hen een plaats

¹⁸ B.J. GROEN: *Ter genezing van ziel en lichaam* (Kampen 1990) 215-225.

verschaffen in de ruimte van de gemeenschap: luisteren, bidden, zingen, staan, eten en drinken. Op de derde plaats valt het op, dat hoe meer men het communicatieve aspect van de liturgie beklemtoont, men des te meer de verwantschap van dit handelen ontdekt met de oud-christelijke praxis (voorafgaand aan de constantijnse periode), toen de rituelen nog als vanzelfsprekend ingebed lagen in het handelen van de gemeente als synaxis, het communair verkeren.

Deze en andere overwegingen geven aanleiding te denken, dat het fundamentele paradigma van het liturgische handelen niet gevonden wordt via de natuurtheologische benadering, maar via de cultuurtheologische. Wil men de aard van de liturgische ritualiteit verstaan, dan zou men dit verstaan moeten ontwikkelen vanuit een cultuurtheologie, die geënt is op de inzichten van de cultuurwetenschappen.

4. Interactie

Cultuur geldt hier als het samenhangende geheel van bemiddelingen, dat zich aan de mens aanreikt om daarmee en daarin tot subject te worden, positie te verwerven én identiteit te ontwikkelen, bij voorkeur in situaties van uitwisseling waarin subjecten zich aan elkaar te kennen geven. Wij verwerkelijken ons in en dankzij de cultuur door op elkaar in te spelen, te interacteren. Anders gezegd, in de matrix van de cultuur verwerven wij ons niet alleen een lichaam, maar worden wij ook het lichaam dat wij zijn. Het lichaam als plaats van uitwisseling, waar de ander als aangever geïnterioriseerd en ingeschreven wordt en waar in dezelfde act het zelf zich als gave exterieuseert om in de ander ingeschreven te worden. Interactie is prijsgeve, uitdrukking geven van zichzelf om ontvangen te worden zonder verloren te gaan én aanname, indruk opdoen van de ander, de differente, om die andersheid te integreren zonder de eigen andersheid te verliezen. Wij handelen aldus, omdat wij lichaam zijn: menselijke materialiteit, die dankzij de cultuur toegerust is om de meest gedifferentieerde acten van psychische en fysieke aard vorm te geven met het oog op communicatie en subjectwording. Omdat deze uitwisselingsprocessen in wezen lichamelijk zijn, behoren zij tot de orde van de bemiddeling of het symbolische, of wat in het Frans heet *expression*.¹⁹ Het is de orde van de formering, die tijd-ruimtelijk is bepaald, dus voorlopig en op velerlei wijze geconditioneerd, dus ambivalent en niet zelden deficiënt. Dit cultuur- en subjecttheoretisch uitgangspunt - slechts schetsmatig aangeduid - dient in verband gebracht te worden met ritueel en liturgie. Liturgie laat zich verstaan als een cultureel, subjectief, lichamelijk

¹⁹ CHAUVET: *Symbole et sacrement* 89-103.

verschijnsel, waarin gelovige subjecten onderling de relatie aangaan om in de bemiddeling of de symbolisering de wederzijdse herkenning te bevorderen van het zelf en het ander zijn.

Twee belangrijke vragen liggen in het voorgaande opgesloten. Enerzijds, hoe valt de relatie tussen lichaam en lichaam te expliciteren? Anderzijds, hoe kan de relatie van lichaam tot cultuur nader worden aangeduid?

5. Relatie: lichaam tot lichaam

In de liturgietheorie van Chauvet staat de symboliseringsact centraal. Hij heeft zich laten leiden door een hoofdstroom in de filosofie van deze eeuw, namelijk die van de taalwetenschappen. De taal is misschien wel de meest bevoorrechte plaats waarin de cultuur zich manifesteert. Taal wordt hier niet primair verstaan als instrument waarmee het geestelijke een materiële vorm aanneemt om zich te kunnen uiten (van binnen naar buiten) - 'door het onzichtbare naar het zichtbare' - en vice versa, maar als de plaats waar het subject geschiedt, zich voltrekt.²⁰

Subject-genetisch wordt daarbij gewezen op het proces van taalvorming, dat ieder als kind doormaakt en waarbij progressief de ontdekking plaatsvindt van de fundamentele dichotomie die ik ben: ik ben mijn zelf, een ik, maar tegelijkertijd wijken mijn grenzen voortdurend de wereld in en ontdek ik wijsheid en beperking, potentie en tekort, verlangen en gebrek in mijn expressie, in mijn taal. Het omgaan in de taal heeft iets van een strijd: ik krijg mijzelf niet ten volle uitgezegd en zal dus op zoek zijn naar de meest adequate en authentieke uitzegging van mijzelf, wetende dat het misverstand voortdurend op de loer ligt. De meest manifeste worstelaar met de taal is dan ook de poëet. In de poëzie verschijnt de taligheid als creatief, voorzover er geschreven wordt wat nooit geschreven werd, nieuwe werkelijkheid, maar van de andere kant staat er slechts wat er staat: het is één talige realisatie van werkelijkheid en al het ander mogelijke blijft ongezegd.

Deze fundamentele ambivalentie is ook van toepassing op het discours, de intersubjectieve taalact of de spreekact. Twee subjecten spreken zich aan elkaar uit, maar in die talige uitwisseling lopen zij vanwege de deficiëntie van hun uitspraak - lichamelijk bepaald - het risico slechts ten dele, tot op zekere hoogte, of niet verstaan en herkend te worden. Echter, hoe performatiever ik mij naar de ander vermag uit te drukken door mij in mijn uitspraak te manifesteren als degene die bemint, gelooft, beschermt, belooft of beveelt, verkeert de gesprekspartner in de situatie van het aanbod beminde, geloofde, beschermde, beloofde of bevolene te zijn. Taal positioneert partners ten opzichte van elkaar, sticht herkenning en roept op tot wedertaal.

²⁰ T. SCHEER: Ziende de Onaanzienlijke. Interpretatie van een theorie over de liturgie, in *Tijdschrift voor Liturgie* 80 (1996) 122-148, vooral 130-138.

Dit wonder van de communicatie kan echter slechts plaatsvinden, voorzover de lichamen de bereidheid hebben zich met elkaar in te laten, zich aan elkaar te geven. Niet alleen spreken, maar zich aan elkaar zeggen, dus partner willen zijn in en dankzij hun verschil. De performativiteit van de taal waarin wij elkaar iets aandoen, kan slechts geschieden op grond van haar illocutiviteit, voorzover wij ons namelijk wederzijds ter beschikking stellen. Sacramenten, rituelen, liturgie zijn symboliseringsacten met een hoog expressief, illocutief en performatief gehalte, die voltrokken worden in de wereld van de christelijke gelovige cultuur. Vandaar de vraag naar de verhouding tussen lichaam en cultuur.

6. Relatie: lichaam en cultuur

Wij naderen nu het algemene gestelde thema, waarmee dit artikel werd geopend: ritueel in contexten. Naarmate de liturgie op grotere afstand staat van de culturele context, is ze gedoemd te mislukken, omdat lichamen geen onbeschreven bladen zijn. Als mensen zijn wij een agglomeraat van invloeden en impulsen, die ons ingeschreven staan en ons determineren tot wie wij zijn. Wij hadden evengoed aan de andere kant van de planeet geboren en getogen kunnen zijn. Onze facticiteit is fundamenteel bepalend voor de aard van onze communicatie. Men zou dit gedetailleerd kunnen uitwerken.²¹ In het volgende wordt een viertal factoren kort aangeduid.

6.1. De cosmos

Als uitgangspunt fungeert hier niet het begrip 'natuur', omdat de factor ruimte in feite op alle mogelijke wijzen door mensen is aangeraakt en geordend. Dit neemt niet weg, dat wij in ons lichaam geografisch, klimatologisch, ruimtelijk en diëtistisch zijn bepaald tot in onze gestalte, physionomie, motoriek, taalvorm en gestiek. Er is geen reden ons hierop voor te laten staan. Blank is blank en zwart is zwart: een bron van verschil, van andersheid. Zo zijn wij wel geworden.

6.2. De traditie

Dit is de factor van de tijd die intergeneratief in ons lichaam neergeslagen is, dat zich vormt en beweegt binnen de culturele bedding die wij de Nederlandse noemen, voorzover ze zich onderscheidt van andere cultuurpatronen. Dit is

²¹ Een meer uitvoerige beschouwing in T. SCHEER: "Uw lichamen zijn ledematen van Christus" (1 Korintiërs 6,15). Gedachten over het lichaam als plaats van rituele interactie, in A. MULDER, T. SCHEER (red.): *Natuurlijke liturgie* (= Liturgie in perspectief 6) (Baam 1996) 8-28.

prachtig te illustreren aan de wording en ontwikkeling van onze taal, maar ook aan die van het sociaal-maatschappelijke tekenuniversum, dat ons is aangereikt om binnen de grenzen van een volk voort te bouwen op een onuitwisbaar verleden dat overal ingeschreven staat voor wie het maar wil zien. Ingeschreven door het lichaam van eeuwen vaak, waaraan ons lichaam deel heeft en dat het met zich draagt.

6.3. Het heden

Wat wij momenteel sterk ervaren is het feit, dat cultuur beweging is, een permanente overgang of doortocht in de tegenwoordige tijd met alle ambivalenties en onzekerheden van dien. De tijd gaat snel en stelt ons nauwelijks in staat ons rekenschap te geven van de wijze waarop wij als lichaam worden bepaald. De *Umwelt* overkomt ons zonder dat wij ons ertoe als subject kunnen verhouden, onze plaats kunnen bepalen, en bovendien zonder dat wij ons kunnen realiseren ingeschreven te worden door de machten van de producerende orde, de orde van de *valeur*. Dit betekent dat wij meer gemaakt worden tot object dan dat wij onszelf scheppen in wisselwerking en uitwisseling met de wereld waarin wij staan.

6.4. Het verlangen

Tot nu toe werden drie algemene factoren aangegeven, die ons als cultuurwezens tot in het lichaam bestempelen van buitenaf. Er is echter ook een allesbepalende factor aan de orde die ons dit lichaam doet zijn van binnenuit. Men zou dit de streving kunnen noemen, die ons de mogelijkheid verschaft reflectief te onderkennen dat wij in en door alle bemiddeling heen zelf geschiedenis voltrekken op een unieke wijze, ondanks alle differentie en tekort waardoor die uniciteit ook wordt beknot. Het lichaam dat ik ben is ook het expulsieve orgaan, dat mijn zelf in wording openbaart in en door de culturele bemiddeling heen, en mij onherleidbaar situeert als een ik: een lichaam van verlangen dat tendeert naar de verwezenlijking van degene ik zou willen en kunnen zijn. Een verlangen vol tragiek overigens, omdat ik getekend word door het besef van ambivalenties en aporieën waaraan ik onderworpen ben. Een onvervulbaar verlangen, dat niettemin zoekt naar het verloren paradijs.

7. Liturgie

Wat heeft dit alles met liturgie van doen? We stelden reeds vast, dat onze rituelen verstaan kunnen worden als expressieve, illocutieve en performatieve symboliseringsacten, die voltrokken worden in de wereld van de christelijk gelovige cultuur. Gezien het voorgaande voegen wij hieraan toe, dat dit

interlichamelijke verkeer van gelovigen op een aanzienlijke wijze geconditioneerd wordt door de complexe factor van de religieus christelijke cultuur. Een cultuur die vorm heeft aangenomen in de institutioneringen van de christelijke godsdienstigheid, dus begrenzingsen vertoont en velerlei invloeden heeft ondergaan van de 'grote cultuur' die op haar inwerkte en nog inwerkt. Dit geldt op een pregnante wijze voor het verschijnsel liturgisch ritueel.²² Niet voor niets verwijst een auteur als Chauvet met regelmaat naar het klassiek overgeleverde liturgiemodel; naar de beelden van God, Jezus Christus, de kerk en van de gelovige die daar post hebben gehad; naar de typische, veelal hiëratische en schabloonachtige wijzen van gedrag die er ingeslepen zijn; en in het algemeen naar de hoge graad van heterotopie waardoor het liturgisch handelen wordt gekenmerkt tot in zijn kleinste details.

Het begrip heterotopie neemt op dit punt een centrale positie in. Het duidt precies op dat aspect van de symboliseringsact of van de intersubjectieve communautaire uitwisseling, waardoor het zich onderscheidt als ritueel. Het ritueel schept ten aanzien van het alledaagse verkeren toch een eigen tijd en ruimte, een eigen interactiepatroon en taal, een eigen fysiognomie door aanwending van veelsoortige expressiemiddelen, niet zelden voortgekomen uit de wereld van de kunsten. Waarbij de vraag gesteld dient te worden of die heterotopische drempel of afgrenzing voor mensen van vandaag te laag, maar vooral te hoog of adequaat geformeerd is geworden. In dit verband twee aantekeningen.

De eerste kan heel kort zijn. Gezien de culturele situatie waarin gelovige subjecten zich heden ten dage in onze contreien bewegen, dient het communicatiemodel van de liturgische ritualiteit bestempeld te worden als hoogdrempelig, afstandelijk, hiëratisch, formeel en vervreemdend: "Het raakt me niet! Ik versta het niet!" De liturgie zou voor alles communicatie moeten stichten met het oog op de subjectwording van de deelnemers. Dit vergt een paradigmawisseling in het liturgisch handelen zelf op basis van een vernieuwde communicatietheorie. In dit verband opteert Chauvet voor een eenvoudige, sobere liturgie die gesneden is naar de maat van de *assemblée*, dit is de actuele liturgische situatie zelf. Aanwezigheid en deelneming betekenen engagement.

Maar er is meer aan de hand. Liturgie is communiceren met het oog op de bevordering van de christelijke identiteit. Dit wil zeggen dat de liturgische bemiddelingen kritisch onderzocht moeten worden aangaande hun christelijke authenticiteit, hun genadekarakter, hun gratuititeit. Voor Chauvet resulteert dit in

²² Om deze dialectiek tussen liturgie en cultuur systematisch-historisch aan te tonen heeft H. Wegman zijn werk geschreven, dat in noot 14 staat vermeld. Zie eveneens de instructie van de Congregatie voor de liturgie en de sacramenten over De Romeinse liturgie en inculturatie d.d. 25 januari 1994; G. LUKKEN, *Inculturatie en de toekomst van de liturgie* (= Liturgie in perspectief 3) (Heeswijk-Dinther 1994).

een aantal beeldwisselingen in vergelijking met de gangbare liturgie. Ik noem er vier.²³

7.1. Kerk

De kerk in haar primair lokale gestalte zou de verschijning moeten zijn van haar zending voor de wereld: *sacramentum mundi*, en zou haar ingekeerdheid moeten afleggen alsook de institutioneringsdrang vandie. Ze dient de ritualiteit zodanig te bevorderen, dat de liturgie als zending geverifieerd kan worden in de ethische praktijk: genade voor de wereld.

7.2. Jezus van Nazareth

De zending van de kerk vindt haar oorsprong in Jezus van Nazareth. Veel beelden van hem doen de ronde, maar in wezen is hij getekend als de terechtgestelde van Pasen, de minder-dan-een-mens, de zelfgever om niet, puur gave voor het leven, de onaanzienlijke die als zodanig ikoon is van de afwezige God. Deze paasikoon van de gedode Levende staat in alle liturgie centraal om in zijn schijn van verrijzenis te getuigen, verrijzenis te doen ondanks zijn afwezigheid, maar in de verwachting van het voltooiend verschijnen.

7.3. God

Deze Jezus' icoon van Pasen doet ons zien - verhuld, in alle afwezigheid - wie God zou kunnen zijn. Een God die zich *finaliter* in de geschiedenis van mensen heeft doen bevroeden als pure toewending naar mens en wereld: een gekruisigde God die om niet verbond en levensgemeenschap sticht met mensen. Een verborgen, afwezige God, die zich in Jezus toonde als onverwachte en onverlangde liefde.

7.4. Gelovende subjecten

Mensen die liturgie vieren, voltrekken op hun wijze de kruisweg telkens weer, niet als vreemden ten opzichte van elkaar, maar als degenen die in hetzelfde leven willen staan. Het kan niet pregnanter gezegd worden dan zoals het metaforisch geschreven staat: ledematen van het ene lichaam, broeders en zusters in Jezus Christus, zonen en dochters van God. Dit speelt zich af in liturgisch ritueel. Naargelang men daarin slaagt, bestaat er 'kans voor ritueel'.

Correspondentie-adres: Prof. dr. A. Scheer, Graafse Baan 162, 5244 NL Rosmalen.

²³ Deze beeldwisselingen zijn ontleend aan CHAUVET: *Symbole et sacrement*. Voor een meer uitvoerige verwerking zij verwezen naar SCHEER: "Uw lichamen zijn ledematen van Christus".