

Over de betekenis van de eucharistie

Harald van Veghel & Willem Marie Speelman

De eucharistie is een gedachtenis die te denken geeft. In een gedachtenis wordt een connectie gelegd met een verleden gebeuren, om deze in het hier en nu te halen. Het onachterhaalbare gebeuren van Christus wordt sacramenteel verhaald en als sacrament herhaald. Het is vooral Odo Casel geweest die de nadruk heeft gelegd op de sacramentele aard van de aanwezigheid van Christus in de liturgie. Volgens hem wordt het unieke en eenmalige offer van Christus in het mysterie van de liturgie op sacramentele wijze tegenwoordig.¹ Sacramenteel aanwezig zijn, het lijkt een effect van verbeelding. In de cultus (i.c. de eucharistie) wordt een beeld opgeroepen (i.c. Christus) in en tegenover een beeld van het hier en nu (i.c. dit brood en deze beker), waarin het eerste beeld wordt gerealiseerd en vervuld. De beelden belichten elkaar in een bespiegeling; het ene beeld is voorafbeelding van het andere, het andere realisatie van het ene. Zo, in beeldend verband toont de eucharistie een werkelijkheid.²

Als middelpunt van het christelijk leven brengt de eucharistie de kerk in contact met haar oorsprong, een tweeduizend jaar oude gebeurtenis die door een koord van geschiedenis aan het heden verbonden is. In eerste instantie wordt dit contact gevierd, namelijk als gedachtenis van het paasmysterie van Christus. In de eucharistie vieren wij de werkelijke tegenwoordigheid van Christus en zijn heilswerk dat hier aan ons geschiedt.³ In tweede instantie, dus na de viering die ons te denken geeft, denken we na over de betekenis van de eucharistie. Ook in dit nadenken loopt een koord door de geschiedenis. En net zo min als we ons onbezonnen los kunnen maken van de geschiedenis van de voltrekking van de eucharistie, kunnen we ons onbezonnen losmaken van haar uitleggengeschiedenis. Die twee horen samen. De uitlegtraditie bepaalt mede wat de eucharistie voor ons is.⁴

In de uitlegtraditie staan twee gedachten centraal. Ten eerste het beeld van het offer van Christus dat in de eucharistie sacramenteel voltrokken wordt. Ten tweede

¹ Zie E. DEKKERS: *Mysterieel*, in *Liturgische Woordenboek* (Roermond 1965-1968) 1831-1839; J.A. JUNGSMANN: *Missarum Sollemnia* (Kasterlee 1966) 203.

² Deze uitleg van de werking van het sacrament leunt aan tegen de beschrijving van de typologie. Zie J. DANIELOU: *Bijbel en liturgie* (Brugge/Utrecht 1964) en IDEM: *Sacramentum futuri* (Baarn 1993). Net als in de typologie kan ook in het sacrament een waarheidsaanspraak worden gezien, die berust op de verkondiging dat JHWH in de toekomst heilsdaden zal volbrengen, zoals Hij vroeger gedaan had. Vgl. J. DANIELOU: *Bijbel en liturgie* 11-12.

³ Vgl. *Algemene Inleiding op het Altaarmissaal*, Voorwoord, nr. 2.

⁴ Vgl. H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1990) 303, waar hij wijst op de toename aan inzicht die met de afstand van de tijd gewonnen wordt.

de gedachte dat Christus in het sacrament werkelijk aanwezig is. Beide gedachten lijken met een modern bewustzijn onverenigbaar. Op de viering van de eucharistie als de viering van een offer lijkt zelfs een taboe te rusten.⁵ Het lijkt alsof we het offer, dat net als de dood en de schuld in het moderne denken geen plaats heeft, het liefst zouden wegedenieren. Maar met het wegedenieren verdwijnt het offer niet uit ons leven.⁶ Zoals de schuld niet verdwijnt wanneer zij wordt verzwegen, zo verdwijnt ook het offer niet wanneer het niet gewenst is. We moeten ons opnieuw de vraag stellen of Jezus Christus ons inderdaad van het offer afgeholpen heeft.⁷ Net zomin als Jezus' overwinning op de dood wil zeggen dat de dood uit ons leven verdwenen is, net zomin als Jezus' woord van liefde en vergeving wil zeggen dat de wet en de schuld uit ons leven verdwenen zijn, net zomin kan Jezus' offer als anti-offer (Chauvet) afgedaan worden. Jezus heeft deze existentiële ervaringen niet afgeschaft, maar heeft ze tot vervulling gebracht, opdat wij met Hem in de dood het leven kunnen vinden, in de zonde Gods vergeving, en in het offer onze bestemming.

Ook ten aanzien van de gedachte van de reële aanwezigheid van Christus in de eucharistie voelt men zich ongemakkelijk. Het is alsof deze gedachte 'op twee benen hinkt', die beide voor de moderne mens problematisch zijn. Het ene been is de aanwezigheid van Christus in de eucharistie als *geloofsfeit*. Het behoort tot de inhouden die de gelovige aanneemt maar die zich aan een rationele discussie onttrekken. Het is een geloofsgegeven dat door de enkeling aanvaard kan worden,

⁵ Allereerst proeven wij dit in de pastorale praktijk in Nederland. Maar ook in wetenschappelijke discussies valt een zekere schroom te bespeuren om over het offer in de eucharistie te spreken. Vgl. ook L.-M. CHAUVET: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1990) 279 e.v., die in verband met de eucharistie spreekt over een 'anti-offer'.

⁶ W. BURKERT: *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt* (München 1983) 41: "Man könnte wohl ein potentiell gefährliches Minus im optimistisch verflachten modernen Bewußtsein diagnostizieren, indem das Ernste und Erschreckende, Tötung und Tod, verdrängt wird, statt in kathartischem Durchgang heilige Ordnung zu begründen. (...) Unsere Aufgabe in der technisch erstarrenden Welt ist offenbar, entgegen menschheitsgeschichtlichen Traditionen neue Formen des Ernsten und Wesentlichen zu finden". H.-M. GUTMANN: Opfer VII, in *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25 (Berlin/New York 1995) 294: "Der Verlust des Opferkultus in der Moderne hat eine Kehrseite: Die alltagssprachliche Rede von Verkehrsopfern und Kriegsopfern, von Opfern ökologischer und sozialpolitischer Katastrophen zeugen von dem Risiko, daß das Opfer, aus dem symbolischen Ordnung verbannt, in der realen Ordnung totalitär und grenzenlos wird. Die praktisch-theologische Reflexion über das Opfer ist in diesem Kontext zu verorten. Ihre Aufgabe ist, das Evangelium vom ein für allemal gültigen Opfer Jesu Christi so zur Geltung zu bringen, daß es als Symbol kirchliche Handlungsfelder integrieren, lebensgeschichtliche Konflikte zur Sprache bringen sowie Alltagsmythen wahrnehmbar und kritisierbar machen kann."

⁷ Vgl. de stelling van R. GIRARD in *La Violence et le sacré* (Grasset 1972) en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset 1978); behandeld in CHAUVET: *Symbole et sacrement* 309-313.

maar waar men zich niets bij kan denken. Dat laatste echter, het 'er ook iets bij denken', is het andere been waarop de *presentia realis* van oudsher steunt. Dit denken heeft vorm gekregen in de, met middelen van de middeleeuwse aristotelische filosofie geformuleerde, leer van de transsubstantiatie.⁸ Deze uitleg van de aanwezigheid van Christus in de eucharistie was niet alleen voor de middeleeuwse (aristotelische) denker problematisch, maar is dat op een andere manier ook, en zelfs versterkt, voor het moderne bewustzijn. Immers, wij delen niet meer in de gemeenschappelijke vooronderstellingen die het aristotelisch-scholastische denken schragen. De termen en definities waarmee het werkt, zijn voor onze tijd voor een groot deel vreemd geworden. Zo is de vraag naar de oorspronkelijke zin van de eucharistie verstrikt geraakt in een worsteling met de uitleg. De uitleg wordt niet meer als uitleg ervaren, maar dringt zich op als een nieuw enigma waarvan wij de termen niet meer verstaan. Aldus lijkt de *presentia realis* verscheurd te raken tussen twee even onverkieslijke mogelijkheden: het is ofwel een geloof waar we niets bij kunnen denken ofwel een denken waar we niet in kunnen geloven. Nu hebben verschillende theologen vanaf de jaren vijftig geprobeerd de theorie van de eucharistie met behulp van nieuwere theorieën te herinterpreteren.⁹ Vooral de fenomenologie en de symbooltheorie lijken de belofte in zich te dragen de kloof tussen symbool en werkelijkheid, en dus ook de kloof tussen geloof en leven, dogma en denken, te kunnen overbruggen. Toch groeit tijdens het lezen van deze geslaagde projecten de vraag of de kloof eigenlijk wel overbrugd *moet worden*. Zoals een symbool alleen maar iets over de werkelijkheid kan zeggen in zoverre zij verschilt van die werkelijkheid, zo kan een dogma alleen maar betekenis voor ons denken hebben in zoverre zij het denken verwondert.

De hedendaagse eucharistische praktijk lijkt zich van deze problemen teruggetrokken te hebben, en zich geheel te concentreren op het aspect van het 'samen vieren'. Dat is op zich natuurlijk goed. De eucharistie verlangt eerst en vooral om in gemeenschap te worden gevierd. Bovendien valt niet te ontkennen dat discussies over de betekenis van de eucharistie vaker tot dogmatische

⁸ Zie bijv. H. SCHILLEBEECKX: *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek* (Antwerpen/Bilthoven 1952); E. SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie* (Bilthoven 1967). Wycliffe's door het concilie van Konstanz veroordeelde stelling stoelt op een, toentertijd waarschijnlijk algemeen erkende uitleg van Aristoteles: dat de 'transsubstantiatie' een filosofische onmogelijkheid zou zijn. Volgens deze leer kunnen de eigenschappen van brood en wijn niet bestaan zonder hun substantie, nl. brood en wijn. M.a.w. de transsubstantiatie is de creatie van een metafysisch mysterie. De rationaliteit wordt gebroken, om plaats te maken voor het wonder (en voor de praktijk van de verering van de hostie).

⁹ Pogingen om door een moderne interpretatie van het dogma de metafysische problemen op te heffen (en het dogma te redden) kunnen onder meer worden gevonden in: CHAUVET: *Symbole et sacrement*; A. GERKEN: *Theologie der Eucharistie* (München 1973); SCHILLEBEECKX: *De sacramentele heilseconomie*; SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid*.

controverses hebben geleid dan tot een goed verstaan van de eucharistie als *gemeenschapsmaaltijd*. Toch is het naar onze mening belangrijk om ook de meer problematische betekenislagen van de eucharistie opnieuw te overdenken. Want juist ook de wijze waarop wij de zin en betekenis van de eucharistie proberen te vatten, maakt daarvan een integraal deel uit.

In dit artikel willen een filosoof en een theoloog gezamenlijk een poging doen om de betekenis van de eucharistie opnieuw te overdenken. Dit houdt niet in dat wij een confrontatie moeten aangaan met gerespecteerde auteurs, maar dat wij hun gedachten aanhalen en doordenken.¹⁰ Het is ook niet onze bedoeling om de kloof tussen symbool en werkelijkheid (tussen leer en leven) te overbruggen, maar om gevoelig te worden voor de kloof, in de hoop dat zij voor ons betekenis krijgt. De thematiek waaraan wij ons wagen is zeer complex, en blijkt niet te kunnen worden gereduceerd. De thema's offer, maaltijd en tegenwoordigheid blijken nauw met elkaar verweven te zijn. We willen dan ook proberen om in die complexiteit de samenhang te ontdekken. We zullen beginnen met het laatst aangesneden thema, dat van de reële aanwezigheid. Onder dit thema ligt volgens ons een metafysisch probleem: de vraag naar het zijn. Door die metafysische achtergrond te belichten hopen wij weer gevoelig te worden voor een traditioneel verstaan van de eucharistie, een zijnsverstaan dat ons te denken geeft. Vervolgens zullen we vanuit deze gevoeligheid voor het zijn dat bij de eucharistie in het geding is, een weg zoeken naar een actualisering van de theologie van het offer, als mogelijke uitleg van de eucharistie. Ten slotte zal de theologie van het offer de betekenis van de maaltijd oproepen.

1. *Presentia realis*: metafoor of metafysica?

Gesteld dat er geen dogma van de reële aanwezigheid zou zijn. Gesteld dat we de evangelische woorden "Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed" naar eigen goeddunken zouden mogen interpreteren. De kans is groot dat we uit zouden komen bij een metaforische uitleg. Waarom? Omdat een metaforische uitleg ons denken niet bruuskeert. Het laat ons inzicht in de orde van de dingen, onze normale werkelijkheidservaring, in takt. Dít, waarvan gezegd wordt "Dit is mijn lichaam", is in een letterlijke zin, dat wil zeggen eigenlijk, brood. Overdrachtelijk kun je ervan zeggen dat dit het lichaam van Christus is, dat wil zeggen betekent. Je spreekt dan metaforisch, dat wil zeggen je spreekt over de ene werkelijkheid alsof het een andere werkelijkheid betreft. Net zo zouden we de eucharistische handeling

¹⁰ Het gaat ons er dan ook niet om, op de wijze van Schillebeeckx de oude uitleg van de leer te *herinterpreteren*. Het enige wat wij kunnen doen, is oude uitleg lezen en interpreteren. Iets herinterpreteren in het huidige denkkader is een onzinnig project. Ten eerste is interpreteren altijd herinterpreteren, en vervolgens is het onmogelijk iets te interpreteren volgens een ander dan het huidige denkkader (zelfs al zou de interpretatie een soort historische reconstructie zijn). Wij lezen de leer zoals we de Bijbel lezen: ze liggen er, als onachterhaalbare historische gegevens, die wij hebben te interpreteren *als wij dat willen*.

als een symbolische handeling op kunnen vatten, en weinig problemen hebben zolang we symboliseren begrijpen als zinnebeeldig voorstellen. Het brood en de wijn zijn zinnebeeldige voorstellingen van Christus. Als voorstellingen zijn ze hem niet zelf maar stellen hem voor.

Een dergelijke metaforische uitleg schijnt echter door het dogma van de reële aanwezigheid verboden te worden.¹¹ Het begrip van de eucharistie als metafoor en van brood en wijn als symbolen komt dan te staan tegenover de werkelijke aanwezigheid van Christus. Het dogma zegt: hij is er werkelijk, niet alleen in woorden en gedachten, niet alleen in de beleving van de gelovige gemeenschap, maar *echt*, zoals iedereen die aan de eucharistie deelneemt er echt is en het brood echt brood is en de wijn echte wijn. Een dergelijk dogma laat geen ruimte voor compromissen. Het sluit de geestelijke lenigheid, waarmee we vaak een weg zoeken uit de radicale aanspraken van het geloof, de pas af.

In de gedachte dat de eucharistie op een compromisloze manier aan de werkelijkheid verbonden zou zijn, zit een *metafysische* vooronderstelling. *Metafysisch* denken is een denken dat *werkelijkheidsbetrokken* is: dat zich de vraag naar het zijn van de zijnden stelt. Het weigert de filosofie op te sluiten in een kentheoretische reflectie, alsof het een semiotisch systeem betreft dat losstaat van het zijn, en weerstaat een subjectivering van betekenis, alsof wij zelf de zin en betekenis willekeurig in de zijnden zouden kunnen leggen. Een metafysische waarheidsaanspraak is een aanspraak die beweert: dit inzicht is waar omdat het in het zijn van de zijnden zelf gefundeerd is. Die metafysische manier van denken is in de moderne tijd problematisch geworden. In het algemeen kun je zeggen: omdat de denker zich meer van zichzelf en van zijn taal bewust is geworden. Een directe en onproblematische betrokkenheid van ons denken op een gegeven werkelijkheid, kunnen wij niet meer kritisch verantwoorden. Niets is ons gegeven dan door de sluis van ons (subjectieve en talige) ervaring.

In een tijd waarin de metafysica 'fragwürdig' is geworden, wordt het geestelijke naar het bereik van de subjectiviteit verbannen. Wij zijn een lange weg gegaan vanaf Plato, voor wie de geest nog de vindplaats van waarheid en de werkelijkheid als zodanig was. In de moderne tijd wordt het geestelijke een zaak van geloof, overtuiging, smaak enzovoorts. Toch kan het geloof zich niet bij een subjectivering van haar inhouden neerleggen. De gelovige schenkt immers zijn geloof maar aan iets, voorzover hij meent dat zijn geloof een reële grond heeft. Het geloof is altijd op een *zijn* betrokken.¹² Daarmee heeft het geloof dus een verbinding met de oude

¹¹In de driedubbele bevestiging "waarachtig, reëel en substantieel" (*vere, realiter en substantialiter*) wil men elke vervluchting uitschakelen; vgl. SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid* 26.

¹²F. MAAS: Verkenningen voor een hedendaagse sacramentele vroomheid, in S. WAANDERS (red.): *Ontmoetingen van geloof en wereld, Perspectieven op katholieke levensbeschouwing* (Best 1999) 123: "Die gelovige wil er wel vanuit kunnen gaan dat haar vertrouwen op God uiteindelijk op Hemzelf teruggaat. Zij wil ervan uit gaan dat haar godskennis méér is dan louter subjectieve gedachtevorming. Verankering in de waarheid, in van God gegeven werkelijkheid, kan niet zomaar opgegeven worden."

metafysische inzet en komt het op gespannen voet met de moderniteit te staan. Deze spanning draagt zij onder andere met zich mee in haar worsteling met de leer van de werkelijke aanwezigheid van Christus in de eucharistie. Hier wordt immers dezelfde intentie uitgesproken: dat de eucharistie op een werkelijk gegeven grond staat, en niet tot het loutere bereik van onze betekenisverlening teruggevoerd kan worden.¹³

2. Een denken dat op het zijn betrokken is

In zijn verzet tegen het loslaten van deze metafysische betrokkenheid staat het geloof in de moderne tijd niet alleen. Ook in de filosofie bestaat weerstand tegen het loslaten van de betrokkenheid van het denken op het zijn. Want de filosofie leeft net zo goed als het geloof van de overtuiging het *ergens over* te hebben en niet opgelost te worden in de wereld van het louter fantasmatische of vrijblijvend speculatieve. Met name de filosoof Martin Heidegger heeft de oude betrokkenheid van de filosofie op het zijn gerevitaliseerd.¹⁴ Tegelijk heeft hij echter het moderne probleem - de verbondenheid van alle denken aan de mens die denkt, vol en compromisloos op zich willen nemen. Daarmee zou in zijn denken misschien ook een aanknopingspunt gevonden kunnen worden voor de problemen van de gelovige, die enerzijds niet vanuit zijn in het geloof geëngageerde positie kan abstraheren, maar die anderzijds de werkelijkheidsbetrokkenheid van zijn geloof niet los kan laten.

¹³ Vgl. de gehechtheid van onder anderen Chauvet en Gerken aan de *realiteitspretentie* van de transsubstantiatie-leer.

¹⁴ Vgl. het begin van M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, G.A. 2 (Frankfurt a.M. 1977) 1: "Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort 'seiend' eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen." Wij lezen Heidegger hier dus als een filosoof die op eigen wijze de traditie van de metafysica heeft voortgezet. Wij kunnen ons daarbij beroepen op het zelfbegrip van Heidegger tot minstens 1935. Tot die tijd stelt Heidegger zich binnen de metafysica. Zijn beroemd en berucht geworden oppositie tot de metafysica dateert van de tijd daarna. Chauvet daarentegen opponeert Heidegger aan de metafysica, en gebruikt hem om met een 'metafysische' interpretatie van de eucharistie te breken. Met die metafysische interpretatie blijkt Chauvet een causaal denken, en bijgevolg een causale interpretatie van de eucharistie te bedoelen (vgl. CHAUVET: *Symbole et sacrement* 13-15). Daarmee fixeert hij Heideggers breuk met de metafysica echter op een thema dat voor Heidegger nooit meer dan een terzijde is geweest. Centraal staat, zowel voor Heidegger als voor de metafysische traditie, het denken van het zijn. De *causale verklaring* van het *zijnde* is daarvan maar een deelprobleem. Doordat Chauvet zich, schijnbaar in het gevolg van Heidegger, eenduidig aan de metafysische traditie opponeert, verliest hij het zicht op het belang van een metafysische vraagstelling voor zijn eigen herinterpretatie van het sacrament. Voor een andere interpretatie van Heideggers verhouding tot de metafysica en speciaal tot de ontotheologie, vgl. H.A. van VEGHEL: *Op goddelijke Grond, Heidegger over de theologische fundering van de filosofie* (Best 1999).

Heideggers denken kan op de eerste plaats gemobiliseerd worden om de betekenis van het woordpaar *presentia realis* beter te begrijpen. We kunnen deze woorden vertalen als ‘werkelijke aanwezigheid’ en dit begrip zo af te zetten tegen: symbolische of subjectief ervaren aanwezigheid. *Presentia realis* kan de klank krijgen van ‘er domweg zijn’, alsof een maat van verifieerbaarheid en objectiveerbaarheid wordt aangelegd. Als we echter wat langer bij deze woorden stilstaan dan vinden we in beide woorden een specifieke betrokkenheid op het zijn. Met name gaat het dan om de *presentia* (op het *realis* zullen we nog terugkomen). In het woord *presentia* wordt een specifieke wijze van zijn uitgedrukt, en wel als het tegenwoordig zijn, aanwezig zijn in een hier en nu. We horen nu in de woorden *presentia realis* meeklinken: zijn en tijd, zijn is het werkelijk gegeven zijn in de tijd, in ons heden. En we kunnen van Heidegger leren: hier wordt een ideaal van zijn uitgesproken dat door de eeuwen heen normatief is geweest.

Heidegger heeft in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* de tijd als horizon van het zijn gethematiséerd.¹⁵ In ieder begrip dat wij van zijn hebben steekt een bepaalde tijdelijkheid. Bij de eerste en meest gangbare notie van zijn is dat tijdsaspect de tegenwoordigheid, het heden. Zijn is aanwezig zijn in een hier en nu. Vanuit die ontologische voorbeslissing nemen we de dingen de maat: wat er niet meer is en wat er nog niet is, wat alleen maar een gedachte is, een toekomstverwachting, een hoop of een herinnering, dat alles blijft achter op een ideaal van zijn, namelijk het *hier en nu* zijn. Heidegger heeft de vanzelfsprekendheid van dit primaat van het nu onder kritiek gesteld. Daarmee heeft hij het echter ook pas zichtbaar gemaakt.

Hoe komt het eigenlijk dat wij het zijn altijd in het licht van de tijd ervaren? Dat is omdat ons zijn altijd maar verschijnt in het licht van onze eigen tijdelijkheid. De tijdelijkheid en eindigheid van onze existentie maakt dat bij ons überhaupt zoiets als een begrip van het zijn kan opkomen. In het licht van de dood, het feit dat wij er weet van hebben dat er aan ons eigen zijn een einde komt, wordt ons een besef van ons eigen zijn opgedrongen. Daarin wortelt onze primaire ervaring van het zijn. Dat het zijn altijd verschijnt onder een bepaald tijdsaspect is dus geworteld in onze eigen tijdelijke existentie. Het is daarmee verbonden.

In de *presentie* klinkt, behalve een traditioneel zijnsideaal in het licht van de tijd, als aanwezig zijn in het heden, ook een openheid naar de omgeving mee. Aanwezig ben je namelijk ergens bij iets of iemand, *aan* wat of wie jouw *wezen* gerelateerd is, met wat of wie jouw zijn hier verbonden is. Zijn is niet primair ‘een subject’ of ‘een individu zijn’, maar beweegt zich in de wereld. Daarmee is gezegd dat in de presentie altijd al een openheid en een relationaliteit geïmpliceerd is.¹⁶

¹⁵ Vgl. het slot van HEIDEGGER: *Sein und Zeit* 577: “Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?”

¹⁶ Zich baserend op B. Welte, die zich weer baseert op Heidegger, heeft vooral Alexander Gerken zich laten inspireren door deze relationele ontologie. Zie GERKEN: *Theologie der Eucharistie*. Overigens is voor Heidegger de relationaliteit en openheid oorspronkelijk eerder gekoppeld aan de toekomst waarvoor het Dasein open is, dan aan het begrip van het zijn als aanwezigheid en tegenwoordigheid. Later verandert zijn waardering van het thema

Na deze dubbele karakterisering van de aanwezigheid als een ideaal van zijn, namelijk als een in het hier en nu aanwezig zijn, en als relationeel zijn, brengen we onze beschrijving van de sacramentele gedachtenis aan het begin van dit artikel in herinnering. We schreven dat de gedachtenis, die de aanwezigheid oproept, als proces van verbeelding kan worden beschreven. Nu willen we wijzen op de manier waarop de tijdelijkheid daarbij in het geding is. De gedachtenis wordt geconstitueerd door herinnering, door een omgang met het verleden. Die herinnering echter wordt in het heden verbeeld. De ervaring van ons heden kleurt het beeld dat wij hebben van het verleden. Anderzijds kleurt de herinnering onze huidige ervaring. Herinnering en huidige wereld worden, in de gedachtenis, in elkaar gespiegeld. In de sacramentele verbeelding bepalen zij elkaar wederzijds. Slechts vanuit deze spiegeling in de tijden, de tijd van herinnering en de tijd van actualisering, krijgt de verbeelding van de gedachtenis zin.

3. Een zijn dat zich in ons verstaan beweegt

Door bovenstaande overwegingen bij het begrip van de presentie kan de leer van de *presentia realis* iets van zijn massiviteit, als gebod tot een onredelijke aanname, verliezen. Zou het alleen maar een *onredelijke* gebod zijn, dan zou deze leerstelling immers tegen zichzelf werken. Zij zou precies de overtuiging in de weg staan die zij tot uitdrukking wil brengen: dat de betekenis die aan de eucharistie toegekend wordt op een werkelijke, reële grond berust.¹⁷ Vanuit hermeneutisch filosofische beschouwingen kunnen de woorden *presentia realis* echter hun massiviteit verliezen en als het ware opnieuw in beweging komen. Het zijn is verbonden aan de horizon van de tijd, betekent: het zijn is verbonden aan ons zijnsverstaan. Ons interpreteren van de werkelijkheid heeft zijn mogelijksvoorwaarden in het zijn van de zijnden zelf, dat een 'interpreteerbaar zijn' is.¹⁸

Hiermee wordt de deur geopend naar een tweede stap, die met deze eerste stap samenhangt: het zijn is verbonden aan ons verstaan, aan onze interpretatie van het

'aanwezigheid' (vgl. noot 32).

¹⁷ Vgl. Schillebeeckx' poging het massieve dogma toch in beweging te zetten: 1) Centraal staat de werkelijke tegenwoordigheid van Christus. 2) Deze werkelijke tegenwoordigheid wordt gedacht op grond van een transsubstantiatie. Vraag: Wat is de verhouding tussen deze twee stellingen: een innerlijke noodzakelijkheid of een denknoodzakelijkheid van die tijd? Uit het antwoord op deze vraag leidt Schillebeeckx zijn opdracht af, namelijk de noodzaak voor een herinterpretatie van het dogma van de eucharistische tegenwoordigheid, waarbij de dogmatische kern gehandhaafd blijft juist door haar uitleg te vertalen naar een hedendaags denkkader. Vgl. SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid* 32-33.

¹⁸ B. VEDDER: *Wandelen met woorden, Een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie en terug* (Best 1997) 12: "[...] het zijnde zelf wordt gezien als een veld van mogelijkheden. Het zijnde zelf is interpreteerbaar geworden. Dit betekent dat er een ontologische verandering is opgetreden."

zijn, en d  s aan onze taal. Onze interpretatie is immers door onze taligheid gestructureerd. Als zijn en zijnsverstaan samenhangen, dan hangen zijn en verwoording van onze ervaring van het zijn ook samen. Door de verbinding die Heidegger ziet tussen zijn en (talige) interpretatie van het zijn, wordt de traditionele onderscheiding tussen een letterlijke betekenis en een figuurlijke betekenis problematisch. De vanzelfsprekende norm van een letterlijke betekenis die aangeeft wat de dingen werkelijk zijn, en een metaforische taal die aan dat gegeven zijnde een andere betekenis geeft, is vervallen. We hebben een dergelijke norm niet meer. Wat iets werkelijk is, dat wil zeggen, in zijn wezen is, dat moet nog, door onze taal heen, ontdekt worden. Daardoor kan het metaforische spreken, eerder dan de ‘letterlijke betekenis’, tot norm worden voor wat er in onze taal eigenlijk gebeurt. Dat betekent niet dat de taal normloos wordt en op geen enkele werkelijkheid betrokken is. Alleen, wat werkelijkheid is, dat ontdekken wij maar in onze talige toe  gening van die werkelijkheid: wat werkelijk is staat nog te bezien, en belangrijker, dat staat nog te gebeuren.

Als we ons de consequenties van dit andere perspectief op de verhouding van taal en werkelijkheid goed realiseren, dan doen we er goed aan om omzichtig om te springen met traditionele dichotomieën, zoals die tussen teken en werkelijkheid, letterlijke en figuurlijke betekenis, zintuiglijke waarneming en verstandelijke reflectie.¹⁹ Daarmee willen we zeker niet zeggen dat dit soort tegenstellingen geen betekenis zouden hebben. De beide polen van de tegenstelling liggen echter bij ons: een zintuiglijke waarneming is nooit alleen maar een fysische registratie van een gegeven werkelijkheid, die we vervolgens kunnen interpreteren. Iedere zintuiglijke waarneming is altijd meteen al een waarneming van geestelijke, uitleggende en interpreterende wezens.²⁰

In het metaforische karakter van ons spreken komt tot uitdrukking dat zijn zich in de tijd voltrekt, dat het met ons verstaan meebeweegt en omgekeerd. Dit is niet alleen een ontologisch inzicht dat onder andere ook op de eucharistie betrokken kan worden. We hebben immers gezien dat de tijdelijkheid op speciale wijze in het hart staat van de eucharistieviering. De viering is iets, heeft een welbepaalde identiteit, maar is tegelijk iedere keer weer anders. De viering wordt maar voltrokken in de wederzijdse spiegeling van herinnering en actualiteit. In de

¹⁹ Vgl. SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid* 117-118: “Mede naar aanleiding van de zintuiglijke gewaarwording stelt de mens zich open voor het mysterie van de werkelijkheid, voor het metafysische zijn dat voorgegeven is aan de ontologische zin van de mens, d.i. aan zijn logos, die het zijn *doet verschijnen* en zodoende *zijn sticht*. De voorgegeven werkelijkheid is geen menselijk maaksel; werkelijkheid is dat immers nooit, zij is schepping Gods. Het scheppingsdogma met het metafysisch realisme dat er de consequentie van is, staat centraal in elke theologische bezinning. De scheppingswerkelijkheid gaat vooraf aan elke menselijke zin-stichting. Slechts binnen dit gegeven mysterie en alleen als hij bouwt op het onaantastbare, maar mysterievolle geschenk dat de “wereld van God” is, kan de mens zin-stichtend zich een *menselijke* wereld maken.”

²⁰ Vgl. CHAUVET: *Symbole et sacrement* 404: “[...] sauf    réduire le réel à ce que peuvent en dire les sciences empirico-formelles, la réalité dernière d’un objet ne peut jamais être identifié    ses composantes physico-chimiques.”

bepaling van wat een viering is, kan daarom niet van het concrete vieren geabstraheerd worden. Daarmee is het in een nog radicalere zin tijdelijk dan historische gebeurtenissen. Zij leeft uit het worden en de terugkeer.²¹

4. Brood en wijn

De leer van de *presentia realis* moet ons op weg houden om niet te snel te vooronderstellen dat we al bij voorbaat weten wat het zijn is, wat werkelijkheid is in de eucharistie en wat 'alleen maar' betekenisverlening. Wat werkelijkheid en wat waarheid is, dat staat altijd nog te bezien. Is, buiten de eucharistie, brood wel domweg brood en wijn wel domweg wijn? Want bij alle aandacht die wij hier al uit hebben laten gaan naar brood en wijn als symbolen van de tegenwoordigheid van Christus, hebben we nog geen aandacht gegeven aan het zijn van brood en wijn als zodanig. Licht hun betekenis wel zo vast dat de betekenisverandering die zij in de eucharistie ondergaan volkomen ongehoord is en volkomen van hun werkelijkheid losstaat? Of hebben brood en wijn altijd al een betekenis die ons in de buurt van de religieuze wijding brengt?²²

We mogen bij de interpretatie van brood en wijn in de eucharistie de betekenis die brood en wijn al uit zichzelf hebben niet overslaan als iets dat welbekend is en als vanzelfsprekend voorondersteld mag worden. Brood en wijn bestrijken een heel spectrum aan betekenissen, van het laagste en banaalste tot het hoogste en edelste. In de uitspraak 'de mens leeft niet bij brood alleen' staat brood voor de meest elementaire voeding en daarmee voor de meest aardse behoeften van de mens. Het kan ook staan voor de meest elementaire *maatschappelijke* waarde, geld, zoals in de uitspraak 'er moet wel brood op de plank komen'. Maar brood kan ook staan voor de voeding als zodanig, als godsgeschenk dat aan de mensen niet onthouden mag worden. In die zin veroorzaakte bisschop Muskens ophef toen hij zei dat armen die een brood stelen niet veroordeeld mochten worden. Een net zo uiteenlopend spectrum van betekenissen wordt er aan de wijn gehecht. Wijn kan staan voor geestloze dronkenschap. Tegelijk echter wordt in allerlei culturen de wijn gevierd als geschenk van de hemel, hoogtepunt van de cultuur en van religieuze vieringen.

Brood en wijn zijn eten en drinken in hun oervorm. Gaven van de natuur, maar tegelijk producten van de cultuur. In het elementaire belang dat brood en wijn voor

²¹ GADAMER: *Wahrheit und Methode* 128: "Es [das Fest] ist also seinem eigenen originalen Wesen nach so, daß es stets ein anderes ist (auch wenn es 'genau so' gefeiert wird). Seiendes, das nur ist, indem es stets ein anderes ist, ist in einem radikaleren Sinne zeitlich, als alles, was der Geschichte angehört. Es hat nur im Werden und im Wiederkehren sein Sein."

²² Vgl. CHAUVET: *Symbole et sacrement* 408: "Tout pain est essentiellement ce symbole, même si ce n'est que dans l'acte symbolique d'oblation religieuse que se déploie son essence de pain."

ons hebben zijn ze vol met betekenis. Als natuurproducten verwijzen ze altijd al naar de groeikracht van de aarde en naar de zegen van de hemel. In de dankbaarheid waarmee wij hen ontvangen verwijzen ze altijd al naar een afhankelijkheid van het goddelijke. Als cultuurproducten verwijzen ze altijd al naar onze culturele omgang met de natuur. In deze richting moeten we Heideggers interpretatie van een gedicht van Georg Trakl, *Ein Winterabend*, verstaan. Heidegger heeft hier het verband met de eucharistie niet nodig om de goddelijken en de sterfelijken, en hemel en aarde in de eenvoud van brood en wijn te zien. Voor ons is de laatste strofe van het gedicht van Trakl van belang:

Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

Heidegger geeft een uitvoerige interpretatie van het hele gedicht, waarbij het hem vooral gaat om de wijze waarop de mens 'in de taal huist'.²³ Ons gaat het hier om de manier waarop hij het brood en de wijn uit het gedicht van Trakl interpreteert:

Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde, von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt. Brot und Wein versammeln bei sich diese Vier aus dem Einfachen der Vierung. Die geheißenen Dinge, Brot und Wein, sind die einfachen, weil ihr Gebärden von Welt aus der Gunst der Welt unmittelbar erfüllt wird. Solche Dinge haben ihr Genüge darin, das Geviert der Welt bei sich weilen zu lassen.²⁴

Het valt op hoe Heidegger hier iedere verwijzing naar een christelijke cultuur, waarin brood en wijn een heel specifieke verwijzing en betekenis hebben, van zich afhoudt. Tegelijk trekt hij daarmee de aandacht naar iets anders: naar de eigen zegingskracht van brood en wijn zelf, als een eenvoudig 'vieren', en in dat 'vieren' bijeenbrengen van hemel en aarde, goddelijken en sterfelijken. Brood en wijn maken een 'wereldgebaar'. Zij maken een eenvoudig gebaar dat de wereld betekent maar dat vanuit de wereld ook onmiddellijk vervuld wordt. Bij (de latere) Heidegger is de wereld nooit zinledig maar altijd al met een zin van goddelijkheid gevuld.

De catechismus van de katholieke kerk zit wat deze elementaire betekenis van brood en wijn betreft in de buurt van Heidegger (of *vice versa* natuurlijk). Daarin staat over de tekenen van brood en wijn:

Terwijl ze op geheimnisvolle wijze het lichaam en bloed van Christus worden, blijven de tekenen van brood en wijn ook de goedheid van de schepping aanduiden. Zo

²³ M. HEIDEGGER: Die Sprache, in *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt a.M. 1985) 7-31. Heidegger schrijft in zijn afsluitende beschouwing (p. 30): "Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen."

²⁴ HEIDEGGER: Die Sprache 25.

brengen wij tijdens de offerande dank aan de Schepper voor het brood en de wijn, 'het werk van onze handen', maar ze waren eerst 'de vrucht van de aarde' en 'van de wijngaard', gaven van de Schepper. De kerk ziet in de daad van Melchisedek, koning en priester, die 'brood en wijn aanbood' (Gen. 14,18), een voorafbeelding van haar eigen offergave.²⁵

Cruciaal verschil tussen de uitleg van de catechismus en de uitleg van Heidegger is het scheppingsbegrip. Heidegger wil van deze scheppingstheologie wegblijven, omdat hier al bepaalde filosofische voorbeslissingen geïmpliceerd zijn die hij ter discussie wil stellen.²⁶ Maar bij beide interpretaties, zowel vanuit een wereld waarin de hemel en de goddelijken de sfeer van het heilige uitmaken, als vanuit een scheppingstheologie waarin de heiligheid van de natuur gezien wordt vanuit Gods scheppingsdaad, blijkt 'de natuur' altijd al van 'bovennatuur' vervuld.²⁷

De volgende gedachte dringt zich op: in brood en wijn is altijd al een religieuze dimensie gegeven, die al naar gelang de godsdienstige traditie waarin men staat ingevuld zal worden. De tegenstelling tussen een *natuurlijke* betekenisverlening en een christelijke betekenisverlening is niet absoluut. Het verschil dat aan de orde is, komt voort uit het feit dat het scheppingstheologische perspectief maar gegeven is voor wie het geloof aan een scheppende God deelt. Pas voor hem kunnen brood en wijn *op deze wijze* het Heilige representeren. Een scheppingstheologie verwoordt binnen een specifiek denkkader wat ons ook uit natuurgodsdiensten en uit de Griekse wereld bekend is: dat in brood en wijn een bemiddeling tot het heilige gevonden kan worden.²⁸ Alleen wie de grondgedachte deelt, kan Gods

²⁵ *Katechismus van de Katholieke Kerk* (Brussel/Utrecht 1995) nr. 1333. Vgl. ook CHAUVET: *Symbole et sacrement* 402: "Le pain représente donc à la fois, par métaphore, le primordial *don* de Dieu et, par métonymie, l'ensemble de la terre et du *travail* de l'homme. [...] Parallèlement le *vin* bénéficie d'une charge biblique d'aussi grande ampleur." Opnieuw zet Chauvet deze inzichten af tegen 'het metafysische standpunt' om vervolgens de verbinding met de filosofie van Heidegger te zoeken (p. 403-404).

²⁶ Bijvoorbeeld in M. HEIDEGGER: *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A. 24 (Frankfurt a.M. 1989) 140: "Man hält an der unerschütterlichen Überzeugung fest, daß das Seiende als von Gott geschaffen verstanden werden müsse. Durch diese ontische Erklärung ist eine ontologische Fragestellung von vornherein zur Unmöglichkeit verurteilt."

²⁷ L. SCHEFFCZYK: *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, in M. SCHMAUS (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (München 1960) beweert dat het bijbelse scheppingsgeloof ook het stoffelijke op het heil betreft. Het zijn der dingen is ten diepste een teken en symbool van geestelijke en goddelijke werkelijkheden. Vgl. SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid* 88.

²⁸ Hier is de vergelijking van de cultus van Jezus en de cultus van Adonis, waarin met brood en wijn de gedachtenis van de dood en opstanding van een jonge god wordt gevierd, treffend. Zie J.G. FRAZER: *De Gouden Tak. Over mythen, magie en religie*. Verkorte uitgave (Amsterdam/Antwerpen 1995) 412-441. Frazer haalt een 'bekende uitspraak van Hieronymus' aan, die zegt dat Bethlehem ('Huis van het brood') werd beschaduwd door een heilig woud van Adonis ('Heer'=Adonai) en dat op de plaats waar het kindeke Jezus had gehuild de geliefde van Venus werd bejammerd (p. 439).

aanwezigheid op deze manier ervaren. Deze ervaring is echter niet louter subjectief. Hij heeft een grond in het *eigen zijn* van brood en wijn.

De vraag is of deze nabijheid van natuurlijke en christelijke betekenis ook op de aanwezigheid van Christus overgedragen mag worden. Hier schijnt toch sprake van een breuk.²⁹ Deze breuk heeft zijn oorsprong in de woorden van Christus: "Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed", die in de eucharistieviering als consecratiewoorden worden uitgesproken. Door deze woorden heeft Christus de betekenis en daarmee het zijn van dit brood en deze beker in een bepaald licht gesteld: dat van het *offer*. Wanneer brood en wijn in het licht van *hun eigen zijn* worden geïnterpreteerd, rusten zij als het ware in zichzelf; de vier einden van de wereld – hemel en aarde, onsterfelijken en stervelingen – zijn er in verzameld zonder dat er sprake is van een *specifieke* bestemming. Ze zijn in hun zijn nog een open mogelijkheid. Maar door de woorden van Christus wordt de zin van deze dingen gebroken, en krijgen ze een specifieke bestemming: het offer van Christus.

5. Het offer

Om de presentie van *dit* brood en *deze* beker als aanwezigheid van Christus te kunnen verstaan moeten we ingaan op de betekenis van het offer. We grijpen opnieuw terug op Heidegger, en wel op zijn opstel over de techniek.³⁰ Bij de vraag wat techniek is, stuit Heidegger op de causaliteit: de oorzakelijkheid als fundament van de zijnden, waardoor we vat krijgen op hun zin. Immers, normaal wordt techniek beschouwd als het gebruik van middelen teneinde een bepaald doel te bereiken. Met de verhouding middel-doel zitten we al in de sfeer van de causaliteit: de middelen zijn oorzaak van het doel, maar ook omgekeerd zijn de middelen van het doel afhankelijk. Ook het doel is een soort oorzaak. Traditioneel worden vier oorzaken onderscheiden: het materiaal, de vorm, het doel en de maker. De gedachte is nu dat een ding uit zijn oorzaken, die immers ten grondslag liggen aan het zijn van het ding, kan worden begrepen. Het ding stelt ons eenvoudigweg voor de vragen: waaruit is het gemaakt, wat is er gemaakt en met welk doel, en wie heeft het gemaakt? Als we al die vier vragen beantwoord hebben weten we wat het is, als technisch product althans. Maar zijn deze vragen wel zo eenvoudig te beantwoorden? Hier neemt Heidegger als voorbeeld een zilveren schaal, zoals die gebruikt

²⁹ Na vergelijkbare beschouwingen schrijft CHAUVET: *Symbole et sacrement* 408: "Cette voie symbolique est évidemment *insuffisante* pour exprimer la portée de la présence eucharistique. Car il ne suffit pas de dire que le pain n'est jamais autant pain que dans le geste religieux où on le reconnaît comme un don gracieux de Dieu; il faut dire qu'il ne l'est jamais autant que dans le geste religieux, et plus précisément chrétien, où, en l'offrant, l'Église le reconnaît comme le don de Dieu en lui-même, comme l'*autocommunication* de Dieu même en Christ. 'Le corps du Christ. - Amen!'"

³⁰ M. HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik, in IDEM: *Vorträge und Aufsätze*. Teil. I (Pfullingen 1954) 13-45.

wordt in de offerdienst.³¹

Hoe is eigenlijk het materiaal aanwezig in een zilveren offerschaal? Heidegger antwoordt: als een 'verschuldigd zijn aan': de schaal is zijn uitzien aan het zilver verschuldigd, maar tegelijk *verschijnt* het zilver hier op een bepaalde en uitgelezen wijze, namelijk als offerschaal. Zo staan dus materiaal en vorm in een onlosmakelijk verband. Het materiaal verschijnt in de vorm van de schaal. Beide echter concentreren zich rond een derde moment dat traditioneel als het doel van de schaal benoemd wordt. Het doel van de schaal is het offer: "...jenes, was zum voraus die Schale in den Bereich der Weihe und des Spendens eingrenzt. Dadurch wird sie als Opfergerät umgrenzt."³² Van hieruit moet vervolgens ook de rol van de maker begrepen worden. De maker is degene die het zilver laat verschijnen in de vorm van de schaal, met het oog op het offer. In zijn overleg komen de diverse oorzaken van de offerschaal in een eenheid samen, de eenheid van haar *aanwezigheid*.³³

In de beschrijving van Heidegger wordt een aantal zaken duidelijk. Enerzijds toont de offerschaal zich in deze beschrijving als een ding met een bestemming. De offerschaal *is* iets, het rust in zich, het 'viert' de hemel en de aarde, de goden en de mensen. Maar dit ding *is* nu juist wat het is omdat het een bestemming heeft. De offerschaal *is* met het oog op een bepaalde bestemming, het dient ergens toe, het is aan een dienst gewijd. Met andere woorden, het zijn van het ding wordt bepaald door een wijding. Pas daarin wordt de rol en belangrijkheid van de bestemmer zichtbaar, de 'maker' als degene die de diverse oorzaken van de schaal samenvoegt in de eenheid van haar aanwezigheid. Met andere woorden, het ding is gewijd aan het aanwezig laten zijn. Als dit geldt voor de offerschaal, hoeveel te meer zou dat dan niet gelden voor dat wat in die schaal geofferd wordt. Onze vraag is in hoeverre brood en wijn in hun zijn hier en nu (*dit* brood en *deze* beker) *wezenlijk* bepaald worden door hun bestemming. Verder reikend luidt de vraag: in hoeverre komt in het offer het zijn als aanwezigheid tot verschijning?

6. De bestemming als zijnsideaal

Over de *presentia realis* hebben we gezegd dat het om een zijnsideaal gaat: aanwezig zijn hier en nu. Dit zijn als aanwezig zijn wordt, zoals we hebben gezien, bepaald door tijdelijkheid en eindigheid. Zijn staat altijd in het licht van haar eigen einde: er mogelijk niet (meer) zijn. Ook hebben we opgemerkt dat het zijn als aanwezig zijn openheid en relationaliteit veronderstelt. Aanwezigheid veronderstelt een open relatie: het is altijd bij iemand of iets aanwezig zijn. Vanuit de eindigheid en de

³¹ HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik 15.

³² HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik 17.

³³ HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik 18: "Vorliegen und Bereitliegen [...] kennzeichnen das Anwesen eines Anwesenden. Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das An-wesen vorkommen."

relationaliteit van het zijn kunnen wij nu gaan denken over het offer.

Laten we nog eens terugkomen op het zijn van brood en wijn. We hebben met Heidegger gezien dat brood en wijn altijd al van goddelijkheid vervuld zijn. En ze zijn dat als *geschenke*, of je dat nu scheppingstheologisch of anderszins wilt duiden. Brood en wijn zijn een geschenk, dat wil zeggen zij hebben een bestemming. Zij zijn bestemd om te worden geschonken en uiteindelijk om te worden opgegeten en opgedronken. Brood en wijn *zijn* er maar met de bestemming *op te gaan*. Daarin ligt de eindigheid van hun zijn, in de dubbele zin van het woord einde: als doel en als dood. Dat is een paradoxale situatie: het is de paradox van het offer als bestemming. De vervulling van brood en wijn, de bestemming van hun zijn, ligt in het offer van hun zijn ten behoeve van hun bestemming: te worden gegeven en ontvangen. Als gave verbinden zij gever en ontvanger, wier relatie door die gave wordt bemiddeld. Brood en wijn brengen gever en ontvanger in elkaars aanwezigheid. Brood en wijn komen dus pas met het offer aan het ideaal van zijn, als de aanwezigheid, toe.

Nu gaat het in de eucharistie niet om brood en wijn zonder meer, maar heel specifiek om *dit* brood en *deze* beker. Het gaat om het brood en de wijn die hier en nu aanwezig zijn. Bovendien wordt over de wijn gesproken als *deze beker*: het vat waarin de wijn geschonken is om geschonken te worden. Brood en beker zijn een gave. Daarbij zijn wij zowel gever als ontvanger. Wij zijn gever omdat het brood en de wijn in de eucharistie als onze offerande naar voren worden gebracht. Ze zijn een 'present' van ons, wijzelf zijn in deze gave aanwezig. Maar als wij onszelf geven in de vorm van brood en wijn, geven wij onszelf aan dezelfde bestemming, stellen wij ons zijn in het licht van dezelfde wijding. Wijzelf stellen het weten van wat wij zijn uit. We brengen onze gave naar voren om vanuit de gedachtenis zin en betekenis te ontvangen. Wat wij zijn, dat stellen wij, in het naar voren brengen van de offergaven, open.

Door deze openstelling kunnen wij van gevers tot ontvangers worden. Wij geven aan Christus het primaat op wat onze gaven, wat ons offer te betekenen heeft. Nog voordat wij onszelf in onze bestemming bepalen, weten we ons die bestemming gegeven. Wij ontvangen brood en wijn terug met een andere wezensinhoud uit de handen van de 'maker' van deze 'offerschaal': Christus, de bestemmer van de eucharistie. Toen Christus zei "Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed" tekende hij zijn bestaan door in zijn bestemming *op te gaan*. Hij ging op in het brood en de wijn, werd een geschenk, een offer. Daarin legde Hij zijn aanwezigheid bij ons. Door de bestemming van zijn woord, als wijdingswoorden uitgesproken in de eucharistieviering, worden dit brood en deze beker door Hem in hun zijn getekend. En dus worden ook wij, die deze gaven schenken en ontvangen, door Hem in ons zijn getekend. Wij leggen onze aanwezigheid, op onze beurt, bij Hem. Het offer maakt zo, spiegelend tussen herinnering en actualisering, de presentie wederzijds waar.

Hier herhaalt zich de paradox die we hierboven gezien hebben op het niveau van de beschouwing van brood en wijn als gave. De aanwezigheid krijgt maar gestalte in een *opgaan aan* de bestemming. In gelovig perspectief echter krijgt het offer, dat wil zeggen het offer van Christus, een speciale lading die de hele heilsgeschiedenis

kleurt. Als Christus zegt: “Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed”, dan doet Hij in wezen hetzelfde als God, die zegt: “Licht.” De schepping van God is een geschenk, waarin God zelf de eindigheid aangaat.³⁴ Ook in de incarnatie heeft God het eindige leven willen aangaan: zich willen offeren, zich aan het eindige zijn willen wijden om aanwezig te zijn. Zo, en alleen zo, heeft Hij de schepping willen verlossen, door de dood aan te gaan, door sterfelijk te worden, door brood en wijn te worden. Zijn offer nu is de vooronderstelling van ons offer als het opgaan in onze bestemming: te staan in het licht van de Aanwezige.³⁵

7. Het offer van de Ene is uniek

Zoals de mens zijn eigen zijn alleen maar in het licht van zijn eindigheid kan kennen, zo kan hij niet anders dan door het offer als de wijding aan zijn bestemming *echt* zijn, *aanwezig* zijn. In die bestemming ligt dus geen voltooiing van het leven in de zin van een gefixeerd resultaat, maar eerder een opgaan aan het leven, gelijk aan de bestemming van brood en wijn. Ook voor ons is de bestemming van ons leven verbonden met onze eindigheid, met de dood. Die gedachte kennen we niet alleen uit het christendom maar ook uit de Griekse mythen en de Griekse filosofie (Plato), en van nabijere denkers als Novalis en Heidegger.³⁶ En dan gaat het niet alleen om de morele impuls die uit kan gaan van het bewustzijn van onze sterfelijkheid: het *memento mori*. De dood is op een fundamentele wijze aan onze menselijke identiteit verbonden: wij *zijn* de sterfelijken. Echt mens worden, echt als mensen leven, kan alleen wanneer wij de dood aangaan die bij ons mens-zijn hoort³⁷. Hoe vaak maken wij niet mee dat mensen pas echt gaan leven als zij geconfronteerd worden met hun eigen onvermijdelijk naderende dood. In onze eindigheid leren wij onze bestemming kennen. Juist als sterfelijken hebben wij een besef van en een gerichtheid op het goddelijke dat ons bestemt en leidt.

Wanneer wij de opgave van de eindigheid verstaan vanuit het paasmysterie, krijgt zij nog een andere, heel specifieke lading. Het paasmysterie van Jezus Christus, de kern van het christelijk geloof, is de uiteindelijke vervulling van ons verlangen tot God te naderen. Het naderen van God is tegelijk ook grondbetekenis van het offer.³⁸ Daarom kan het paasgebeuren van Christus ook de vervulling van alle

³⁴ Vgl. P. KOSLOWSKI: Die Geschichte der Welt als Selbstopfer Gottes. Theorie des Opfers bei Frans von Baader, in R. SCHENK (Hrsg.), *Zur Theorie des Opfers. Eininterdisziplinäres Gespräch*. (Stuttgart/Bad Cannstatt 1995) 307-321.

³⁵ Vgl. H.A.J. WEGMAN: Een andere transfiguratie?, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* (1991) 25-48, 43.

³⁶ Vgl. H.A. van VEGHEL: *Op goddelijke Grond* 221-226.

³⁷ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 53, p. 345 e.v. Vgl. ook M. HEIDEGGER: Das Ding, in IDEM: *Vorträge und Aufsätze*. Teil II (Pfullingen 1954) 37-55, 51: “Die vernünftige Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden.”

³⁸ In de Schrift vallen alle offers onder het begrip *qrb* (*qorban*), wat ‘naderen’ betekent. Zie

offers worden genoemd. Nu betekent het woord 'vervulling' voor sommigen 'het einde', in de zin dat er na de vervulling van het offer door Christus nooit meer geofferd mag worden. We hebben in de inleiding al gewezen op de pogingen van Girard en Chauvet om het offer met een beroep op Christus af te schaffen. En deze twee staan niet alleen in hun anti-sacrifiële interpretatie van Pasen.³⁹ De viering van de eucharistie is vanaf haar ontstaan verbonden geweest met offerkritiek. Enerzijds verwierp men het offer met verwijzing naar Hosea 6, 6, anderzijds beschouwde men de profetie van Maleachie 1, 11 als in de eucharistie vervuld.⁴⁰

Maar wat betekent vervulling? Dat Christus de Wet heeft vervuld is voor Paulus geen reden om te concluderen dat de Wet dus niet meer geldig is (Rom 3, 31). Vervulling betekent ook niet dat er geen offers meer (mogen) zijn, maar dat ons offer alleen nog maar zin heeft wanneer het in het teken staat van het offer van Christus. Dit is het offer der offers, offers buiten deze zijn zinloos. Door het Pasen van Christus staat ons offer, zelfs als het vernietiging inhoudt, in het teken van het tegemoet treden en verschijnen in het licht van Gods gelaat. De vernietiging die dit offer eist, is het zelfverlies van de door de grenzen van zijn angst brekende mens, die alles op alles zet om door God gevonden te worden.⁴¹

Zijn we er, wanneer we erkennen dat het offer van de Ene uniek is en alle offers in zich verzamelt? Zijn we er, nu we met een beroep op het Pasen van Christus ons offer in het teken van de Godsontmoeting stellen? Nee, we zijn er nog niet. We moeten nog door, of liever: terug, terug naar de realiteit van de eucharistie. Want

A. de KEYZER: *Om voor Gods gelaat te staan. Een expositio missae* (Baarn 1999) 274; Vgl. H.-B. MEYER: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Regensburg 1989) 50-54; G.M. LANDMAN: Offer en maaltijd in de bijbel, in *Tijdschrift voor liturgie* 79 (1995) 348-360, die spreekt van een toenadering van God in de vorm van een gave, van gemeenschap en van verzoening. Overigens komt deze uitleg goed overeen met de Latijnse etymologie van *offere*, 'aanbieden', 'tonen' en 'tegemoet treden'.

³⁹ Zie bijvoorbeeld I. U. DALFERTH: Opfer VI, in *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25 (Berlin/New York 1995) 286-293.

⁴⁰ Hosea 6, 6: "Want barmhartigheid wil Ik, en geen offer, en meer dan brandoffers, wil Ik kennis van God."; Maleachi 1, 11: "Werkelijk, van de opkomst van de zon tot aan haar ondergang is mijn naam groot onder de volken; overal wordt aan mijn Naam een wierookoffer en een reine offergave gebracht. Ja, groot is mijn Naam onder de volken - zegt de Heer van de machten." Zie ook: F. M. YOUNG: Opfer IV, in *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25 (Berlin/New York 1995) 271.

⁴¹ Het aspect van de vernietiging, dat met het offer gegeven is, kunnen wij hier niet verder uitwerken. Een uitwerking zou ons voeren naar de mystiek, en dan vooral naar het begrip *Abgeschiedenheit* van Meister Eckhart. Zie Meister ECKHART: *Von Abgeschiedenheit*, in D. MIETH (Hrsg.), *Meister Eckhart: Einheit im Sein und Wirken* (München/Zürich 1986) 81-98. Zie ook F. MAAS: inleiding, in Meister ECKHART, *Van God houden als van niemand: preken* (Haarlem 1975) 13-19. Vgl ook A. de KEYZER: *Om voor Gods gelaat te staan* 284, die spreekt van 'nieting' (van Heideggers *Nichtung*): "Nieting is onthechting, verlies van fixatie en inbeelding, losraken van zichzelf, sterven (...) zichzelf verliezen om door God gevonden te worden."

deze unieke bestemming moet niet alleen ervaren, maar moet ook gerealiseerd worden: in de werkelijkheid van ons eigen leven. De vraag is hoe we het unieke offer van de Ene kunnen realiseren in ons eigen leven. En deze vraag is nauw verbonden met de vraag hoe we de realiteit van de aanwezigheid van Christus moeten verstaan.

8. De realiteit van de aanwezigheid

De aanwezigheid van Christus in dit brood en deze beker heeft haar grond in zijn offer. Die aanwezigheid moet volgens het dogma worden gezien als een realiteit. Hoe moeten we deze realiteit verstaan? Het woord 'realiteit' komt van *res*, de zaak, in de zin van wat iets eigenlijk, in werkelijkheid en waarheid is. We hebben al gezien dat de *res* van een ding kan worden verstaan als zijn oorzakelijkheid, zodat het wezen van het ding vanuit zijn herkomst gekend wordt. De *res*, dat wat iets in werkelijkheid is, is dan de herkenning van het wezen van een zijnde. De realiteit van de aanwezigheid van Christus moet dus gezocht worden in de herkenning van zijn wezen als Aanwezige. Hoe moeten we die herkende aanwezigheid verstaan? Als een erkenning in de zin van "Lichaam van Christus. – Amen.", zoals Chauvet voorstelt.⁴²

Het dogma van de *presentia realis* lijkt vooral gericht tegen iedere vorm van vervluchtiging, tegen de eventuele beperking van de *presentia* in een symbolische vertegenwoordiging.⁴³ Wanneer iemand 'symbolisch aanwezig' is, bijvoorbeeld in een brief, staan de tekens van de gerepresenteerde juist voor zijn afwezigheid. Het symbool zelf is de creatie van het verschil tussen de persoon en zijn sporen. Zo kan een brief alleen maar als brief verstaan worden, wanneer de tekens wijzen op de afwezigheid van de schrijver. Toch kan iemand die wél werkelijk aanwezig is ook niet anders worden herkend dan door middel van dergelijke sporen, want alle herkenning gaat via tekens. Kennelijk zijn tekens wel in staat de herkenning van iemand te bemiddelen, maar is het de vraag of tekens in staat zijn aanwezigheid te *bewerken*.⁴⁴ Over de aanwezigheid van Christus hebben we gezegd dat zij gefundeerd is in zijn offer. Blijft de vraag echter in hoeverre dit offer zijn aanwezigheid ook *werkelijk* maakt.

De aanwezigheid van iemand kan pas werkelijk worden gemaakt wanneer hij zich geeft in herkenbare figuren, in een soort aankleding waardoor zijn aanwezigheid

⁴² Zie noot 28.

⁴³ Zie noot 10.

⁴⁴ Het bovenstaand is, althans volgens GERKEN: *Theologie der Eucharistie* 177 e.v., de positie van P. Schoonenberg. Technisch gesproken heeft Schoonenberg wel gelijk. Als aanwezigheid niet anders dan via tekens kan worden bemiddeld, zou je kunnen zeggen dat tekens de aanwezigheid bewerken (zie ook CHAUVET, *Symbole et sacrement* 411 e.v.). Maar het tekensysteem is niets zonder de aanwezige mens, die haar in werking zet. Tekens *zelf* zijn dan ook niet in staat tot realisatie van aanwezigheid; tekens *worden* gerealiseerd, namelijk in de herkenning door een aanwezige van een aan- of afwezige.

concreet en tastbaar wordt. Zo waren het nemen, zegenen, breken en delen in het Emmaüsverhaal tekens van herkenning: zij representeerden Jezus niet als een Afwezige, maar maakten dat de Aanwezige herkenbaar werd. In de realisering van de aanwezigheid liet de Aanwezige zich herkennen als iemand die de reizigers nabij was in hun eigen werkelijkheid. In tekens gaf Hij zich over aan de eindigheid en de relationaliteit van het zijn, om aanwezig te zijn. Met andere woorden, Christus *is* reeds aanwezig, maar Hij maakt zijn aanwezigheid werkelijk door zich in tekens te geven, en zich zo herkenbaar te maken in onze realiteit hier en nu. Het zijn niet de tekens die zijn aanwezigheid bewerken, Hij doet dat zelf door zich in tekens te geven.

En toch is er nog niet echt sprake van 'realisering', louter door het feit dat Christus zich herkenbaar maakt in ons hier en nu. Wanneer Hij zich in tekens geeft, heeft Hij zijn aanwezigheid weliswaar herkenbaar gemaakt, maar is de realisering nog niet voltooid. Zich herkenbaar maken is vragen om herkenning, dat wil zeggen om een activiteit van de ontvangers. De *realiteit* van de aanwezigheid van Christus wordt pas waargemaakt wanneer mensen de herkenbare figuren van zijn aanwezigheid oppakken en Hem inderdaad herkennen. Want de mensen die de realiteit van hier en nu uitmaken zijn uiteindelijke degenen, die bepalen wat werkelijk is en wat nog op herkenning wacht. Is de herkenning in de vorm van een belijdenis (Chauvet: "Lichaam van Christus. – *Amen.*") voldoende? Nee, er is meer nodig: onze werkelijke aanwezigheid.

Wanneer de *realis* van de *presentia* wordt verstaan als een communicatief proces van (h)erkenning, dan zijn twee polen, dus tenminste twee aanwezigen, nodig die op elkaar betrokken zijn: de bestemmer (zender) en de bestemming (ontvanger). Deze polen realiseren de herkenning en daarmee de *res* van de aanwezigheid. Met andere woorden, om de aanwezigheid van de Aanwezige reëel te laten zijn, is de reële aanwezigheid van mensen nodig. En zoals de aanwezigheid van de Christus grondt in zijn offer, zo is ook onze aanwezigheid gefundeerd in ons offer. Onze zelfgave in brood en wijn is nodig om Christus in dit brood en deze beker werkelijk aanwezig te laten zijn. Brood en wijn zijn niet onze 'gedelegeerden', ze representeren ons niet als afwezigen, maar ze presenteren ons als werkelijk aanwezigen. We schreven eerder dat volgens het dogma Christus er echt is *zoals* iedereen die aan de eucharistie deelneemt er echt is en het brood echt brood is en de wijn echte wijn. We zien nu dat dit 'zoals' in voorwaardelijke zin gelezen wordt (Vgl. het Onze Vader). Het gaat immers niet om een werkelijkheid die er als een voldongen feit ligt, maar om een zijn dat aangegaan moet worden. In die zin is onze deelname een voorwaarde voor de realiteit van de aanwezigheid van Christus.

De *realis* van de *presentia* vraagt dus van ons dat wij het offer van de Ene als ons offer realiseren, opdat de Aanwezige voor ons herkenbaar wordt *en* inderdaad door ons herkend wordt. Wie zijn wij? De kerk, de gemeenschap van gelovigen, het Lichaam van Christus, iedere individuele gelovige? Wie dan ook, het moeten mensen zijn die in deze wereld hier en nu, de alledaagse werkelijkheid leven. Geen mensen die in een virtuele werkelijkheid van ongegronde betekenisverlening willen leven, geen mensen die niet van deze wereld zijn. De realisering van het offer van Christus wordt uiteindelijk voltooid door de menselijkste mensen, want zij maken

uit wat werkelijk is en wat niet.⁴⁵ Dit kunnen deze mensen alleen maar doen door zelf aanwezig te zijn, door echt te zijn. Maar tegelijk: wat mensen echt zijn krijgt maar betekenis in de mate dat zij hun bestemming vinden, in de mate dat zij in staat zijn tot hun offer. Daarom is de realisering van het offer van de Ene noodzakelijk een *deelname* aan dit ene offer. Deze deelname neemt in de eucharistie de vorm aan van een maaltijd.

9. De maaltijd als deelname aan het ene offer

Een maaltijd, waarvan de etymologie wijst op een tijd van 'keer' of 'wending', is als menselijke cultus altijd al op meer dan eten alleen gericht. De maaltijd is een tijd van communie, deelname, een tijd van gemeenschapsstichting.⁴⁶ In de maaltijd keren de deelnemers zich tot elkaar en zijn zij bij elkaar aanwezig. En in deze aanwezigheid brengen de deelnemers hun werkelijkheid mee. Daarom is de maaltijd ook een tijd om iets te bezegelen: in dit moment van wederkerigheid worden de dingen naar de alledaagse werkelijkheid teruggebracht.⁴⁷ In de maaltijd die de eucharistie is, brengen wij onze realiteit mee om de aanwezigheid van Christus te realiseren, door Hem in ons leven te ontvangen. In de maaltijd wordt de werkelijkheid van aanwezigheid van Christus vervuld, maar wordt ook onze aanwezigheid werkelijk. In onze zinsgave vermag zijn offer ons offer te worden, in ons vlees vermag zijn woord waar te worden. Christus kan maar werkelijk aanwezig zijn als wij dat ook zijn en wij kunnen maar werkelijk aanwezig zijn als wij *wezen aan God*.

De *presentia realis* vooronderstelt offer en maaltijd. Het offer maakt de *aanwezigheid* (*presentia*) waar, in de maaltijd wordt de aanwezigheid *reëel* (*realis*). De

⁴⁵ Vanuit de feministische theologie zijn recentelijk interessante gedachten geformuleerd met betrekking tot de relatie tussen het sacrament en de alledaagse werkelijkheid. Zie M.J.T. GEURTSEN: Sacramentaliteit op de helling. Enkele bemerkingen bij het verschijnsel sacramentaliteit vanuit het perspectief van vrouwenstudies theologie, in *Tijdschrift voor Liturgie* (1999) 144-152; M. de HAARDT: *Kom, eet mijn brood. Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse* (Tilburg 1999).

⁴⁶ Vgl. P.A. van GENNIP: Met zichtbare tekens het onzichtbare viëren, in S. WAANDERS (red.): *Ontmoetingen van geloof en wereld* (Best 1999) 143: "Een maaltijd is niet zomaar eten. Het is samen eten 'plus'. [...] de eigen zeggingskracht van de maaltijd, van samen eten, kan alleen maar functioneren als ambiance en decor, met alle illusie vandien, als het voorhangsel waarachter de eigenlijke zaken worden afgewerkt."

⁴⁷ H.B. MEYER: *Eucharistie* 44: "Der liebende und geliebte Mensch selbst ist das «Realsymbol» von Hingabe und Annahme: Er bringt sein Wesen zum Ausdruck und verwirklicht sich, indem er sich hingibt und angenommen wird bzw. die Hingabe anderer annimmt." Vgl. ook 45: "Der Mensch ist schon immer der mit sich selbst und seiner Welt Beschenkte, bevor er zu schenken beginnen kann; seine Gabe kann daher grundsätzlich nicht weniger sein als die Gott verdankte Freiheit und - darin eingeschlossen - die ihm anvertraute Welt, in der seine Hingabe Gestalt gewinnen muß."

eucharistieviering is als offer en maaltijd het sacrament dat onze deelname aan Christus' offer mogelijk maakt en *ook nodig heeft*. Onze deelname is een gedachtenis. In deze gedachtenis spiegelt ons heden zich aan de herinnering van Christus; in deze spiegeling gaan bestemmingen in elkaar op, verenigen zij zich met elkaar om bij elkaar werkelijke aanwezigheid te worden. Brood en wijn: presentie van Christus ("Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed"), presentie van de schepping (de 'viering' van hemel en aarde, onsterfelijken en sterfelijken), presentie van de mens die deze gaven aandraagt. In hun vereniging (in de eerste epiclese) nemen schepping en mensheid deel aan dit ene offer, opdat "het werk van onze verlossing wordt voltrokken".⁴⁸ Deze verlossing is: verschijnen in het licht van Gods gelaat. Dát is onze bestemming. Daar is Christus werkelijk aanwezig, daar is de schepping werkelijk aanwezig en daar zijn wij werkelijk aanwezig.

Summary

The Eucharist is a remembrance which gives us food for thought. In a sacramental act a past event is presented to our lives, presenting us with reality. The reality that is being presented to us in the Eucharist is believed to be the offering of Christ, and Christ is believed to be really there. This belief, however, does not seem to 'fit' into modern thought. The Eucharist as the celebration of a sacrifice is problematic to modern thought: we would prefer to live without sacrifice. And the real presence of Christ in the Eucharist is also strange to modern thought: how can somebody be really present if he is obviously not there? Not many people dare to cross the traditional bridge between faith and thought, the 'impossible' transsubstantiation. And although modern, more reliable bridges have been built (transfinalisation or transsignification), the question arises whether the gap between faith and thought must be bridged in order to make sense.

In this article a philosopher and a theologian try to rethink the matter of the Eucharist, not by bridging, but by minding the gap. The question of real presence brings us back to the deeper question of being (M. Heidegger). The question of being can only be posed by someone who is there; being is therefore only present in the understanding of Dasein. The being of bread and wine, for instance, appears in our understanding of these things: according to Heidegger bread and wine gather heaven and earth, immortals and mortals. However, in the institution of the Eucharist, Jesus Christ gave this bread and this cup a new meaning (a new being) by relating them to His offering. In the offering, the understanding of a being is determined by its presenting role. In the offering the being of this bread and this cup appears as presentation, as a presence. Real presence is being finite and relational. Being there means being aware of one's own end: not to be there and to be fulfilled in a goal (the word 'end' has both meanings). In the end of our life we may find the meaning of life. This meaning, real presence, can only be reached by offering our life, by becoming (!) a mortal being. The offering of God, who redeemed the mortal creation by becoming mortal, is the presupposition of our offering: offering ourselves in order to be present in the light of the Present One (JHWH). If we want to become human beings, we have to become mortal beings. And if we want to be really there, we have to near God (QRB, 'to approach God', also mean 'to offer'). Nearing God is the fundamental meaning of the offering. The presence of Christ is realized in the recognition of Him as the Present One. This recognition, however, presupposes the real presence of human beings. We

⁴⁸Zie noot 3.

become real presences by our offering. Therefore, the realization of the offering is necessarily a participation to the one offering of Christ, which is realized in the meal.

Correspondentie-adres: Dr. Harald van Veghel, Kreutzerstraat 20, 5011 AA Tilburg; Dr. Willem Marie Speelman, Leenherenstraat 80, 5021 CK Tilburg.

Bijlage

I. Presentia realis

Metafoor of metafysica?

Een denken dat op het zijn betrokken is: aanwezigheid als zijnsideaal:
eindigheid en relationaliteit

Een zijn dat zich in ons verstaan beweegt: in de taal toont het zijn zijn zin

II. Brood en wijn

Een viering van hemel en aarde, sterfelijken en onsterfelijken

Altijd al van goddelijkheid vervult

Breuk door Christus' woorden: offer

III. Het Offer

Causaliteit: dingen zijn met een bestemming, schepselen hebben en wijding
ontvangen

Opgaan in je bestemming: je eindigheid en relationaliteit, om aanwezig te zijn
God als bestemming

Het unieke offer: God naderen

IV. Realis

We moeten het éne offer realiseren

Realiseren is herkenbaar maken in onze realiteit

Door deelname aan, niet herhaling van Christus' offer

Deelname door communie