

Een kritische blik op het hedendaagse rituele landschap met het oog op het christelijk ritueel

Gerard Lukken

In 1982 schreef ik op verzoek van het Nederlands Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid het boekje *Geen leven zonder rituelen*.¹ Daarin constateerde ik dat er in de samenleving sprake was van een crisis in het ritueel en dat dit schadelijk was voor de geestelijke volksgezondheid.² Rituelen bleken zich te verplaatsen naar de psychotherapie waar werd ingehaald wat in de samenleving doorgaans ontbrak. Daarnaast merkte ik op dat in alle christelijke kerken sinds Vaticanum II sprake was van grote creativiteit in het ritueel, maar dat tegelijkertijd de deelname aan het christelijk ritueel steeds verder afnam. Omdat er in de samenleving geen adequate vervanging was, kwamen degenen die de kerkelijke rituelen de rug toekeerden, terecht in een niemandsland. Ik pleitte daarom voor goede seculiere en algemeen religieuze rituelen en merkte op, dat ook hier een taak lag voor de kerken. Kerken zijn er niet voor zichzelf. Zij zijn immers gericht op het heil van allen en hebben een sterke religieuze traditie. Zij zijn ook gericht op het humane heil. Zolang de samenleving niet voorzag in seculiere en algemeen religieuze rituelen zou het pastoraat daarvoor zorg moeten dragen. De kerken zouden hoe dan ook in ritueel opzicht een grote gastvrijheid moeten beoefenen.

Ik had toen niet verwacht dat de situatie op korte termijn zo grondig zou veranderen. Sinds de jaren negentig van de vorige eeuw is in de Nederlandse samenleving en ook elders in Europa sprake van een rituele explosie. Het ritueel is allereigen doorgebroken. De rituelen zijn volop in beweging. Het rituele landschap van de hedendaagse cultuur is bijzonder pluriform en rijk. Maar het is ook zó veelvormig dat er sprake lijkt van een wildtuin. In deze bijdrage tracht ik een kritische schifting in dit veelvormige landschap aanbrengen. Ik wil daarin het totale landschap betrekken en nagaan wat de uitdaging is van dit landschap voor het *aggiornamento* van het christelijk ritueel waarop Vaticanum II zich richtte. Het gaat mij dus om een kritische schifting en toetsing van het hedendaagse rituele landschap met het oog op het christelijk ritueel.

¹ Dit is de Nederlandse uitgebreidere versie van mijn inleiding op het congres *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* van de Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) in samenwerking met het Liturgisch Instituut van 28 augustus t/m 1 september in Soesterberg.

² G. LUKKEN: *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie* (Hilversum 1986 en 1988 (Baarn 1984 = Tweede serie Geestelijke Volksgezondheid 2-24)).

De vraag is welke de criteria zijn voor zo'n kritische schifting en toetsing. Dat is een ingewikkelde vraag. Wellicht kan men dit probleem vereenvoudigen door zich af te vragen op welke wijzen je naar het hedendaagse rituele landschap kunt kijken. In de semiotiek is telkens weer een centrale vraag wat het gezichtspunt (*point de vue*) is van het discours. Vanuit welke hoek moet je het christelijk ritueel temidden van de vele rituelen bekijken? Ik kies daarbij voor twee gezichtshoeken. De eerste is de blik van binnen naar buiten. De tweede is de omgekeerde weg. En mijn slotvraag zal zijn hoe beide *points de vue* zich tot elkaar verhouden.

1. Van binnen naar buiten

Doelstelling van Vaticanum II was de liturgie weer naar de mensen te brengen en de mensen naar de liturgie. Daarbij had het concilie een open oog voor de noodzaak van een *aggiornamento* van het ritueel zonder dat dit afbreuk zou mogen doen aan de eigen identiteit ervan. Alle liturgieboeken werden vernieuwd en daarbij waren Schrift en traditie steeds weer het uitgangspunt. De nieuwe rituelen berusten op talloze historische studies en daarbij was vooral het eerste millennium een richtsnoer. De nieuwe liturgieboeken bevatten een eenvoudige en doorzichtige liturgie, waarin het traditionele Romeins-Frankische erfgoed op ruime schaal is toegepast en binnen duidelijk omschreven grenzen enige ruimte is voor aanpassing aan de eigen cultuur.

Aan de basis werd in ons land al tijdens het concilie een verder reikende vernieuwing ingezet, zozeer dat de bisschoppen al spoedig, in 1966, geconfronteerd werden met het voorstel van de Nederlandse Commissie voor Liturgie (NCL) te komen tot een Centrum voor Liturgische Vernieuwing.³ Op deze wijze hoopte de commissie de beweging aan de basis van de kerk te kunnen begeleiden. Het Centrum zou een nauwe alliantie moeten aangaan met de hedendaagse cultuur.⁴ Mij werd gevraagd of ik bereid was de leiding van zo'n centrum dat in Amsterdam gevestigd zou moeten worden, op mij te nemen. Toen ik ja gezegd had, zagen de bisschoppen er echter van af en werd mij binnen het Dagelijks bestuur van de NCL het contact met de experimentercentra toevertrouwd. Toen de NCL in 1971 werd omgezet in de Nationale Raad voor Litur-

³ TH. GOVAART: 'Het liturgisch experiment in Nederland. Informaties en inzichten', in *Tijdschrift voor Liturgie* 50 (1966) 331-342. Zie ook K. JOOSSE: *Eucharistische gebeden in Nederland. Een documentaire studie over de ontwikkeling van de vertaalde Romeinse en 'eigen' Nederlandse eucharistische gebeden (1963-1979)* (Tilburg 1991) 52-53 en 519.

⁴ Het centrum zou zich moeten richten op 'de ontwikkeling van het mens- en cultuurbeeld zoals dat zich in Nederland en West-Europa uit in literatuur, de beeldende kunsten, film, toneel, ballet, enzovoort; de ontwikkeling van de godsdienstgeschiedenis en de vergelijkende godsdienstwetenschap, de theologie, filosofie, godsdienstsociologie en -psychologie, voorzover deze voor de liturgievernieuwing van belang kunnen zijn' (GOVAART: 'Het liturgisch experiment in Nederland' 334-335).

gie (NRL), bijgestaan door een Adviesraad, kwam ook een einde aan de speciale behartiging van het experiment.

In feite ging het in ons land dus al onmiddellijk om een vraag naar verdere inculturatie van de liturgie die door centra als dat van Oosterhuis in Amsterdam, maar ook elders sterk werden gestimuleerd. De christelijke liturgie zou ook gestalte moeten krijgen in de eigen cultuur, zonder haar transcendente karakter te verliezen. In de officiële vernieuwing kwam de vraag naar inculturatie voor het eerst dringend aan de orde in 1973. Bij gelegenheid van het tienjarig bestaan van de Constitutie over de liturgie noemde Bugnini als opdracht voor de komende tien jaar onder andere: de studie en aanpassing van de liturgie aan de aard en de tradities van de verschillende volken, opdat zij spontaan kan voortkomen uit hun hart en niet iets blijft, dat vreemd is aan hun cultuur en mentaliteit.⁵ Hij heeft dit voornemen niet kunnen uitvoeren. Toen hij in 1975 plotseling werd ontslagen, verdween de dynamiek uit de vernieuwing van de liturgie.⁶ Zij kwam gaandeweg tot stilstand en restauratieve tendensen kregen de overhand. Er kwam zelfs een tegenbeweging op die sprak een 'hervorming van de hervorming'. In deze tegenbeweging is sprake van verschillende richtingen.⁷ De meest extreme opvatting verwerpt in feite heel de liturgische vernieuwing van Vaticanum en wil terug naar de periode van Trente.⁸ Vervolgens is er een richting die terug wil naar het missaal van 1962 en dit eventueel wil zien als uitgangspunt van een andere voorzichtige liturgievernieuwing.⁹ Een derde stro-

⁵ A. BUGNINI: 'Progresso nell'ordine', in *Osservatore Romano* van 12 december 1973; zie ook A. BUGNINI: 'La riforma liturgica, conquista della chiesa', in *Notitiae* 110 (1974) 126.

⁶ Zie o.a. G. LUKKEN: 'De oorspronkelijke toonzetting van de liturgievernieuwing. Leven en werk van Annibale Bugnini (1912-1982)', in M. HOONDEERT, I. DE LOOS, P. POST & L. VAN TONGEREN (red.): *Door mensen gezongen. Liturgische muziek in portretten* (Kampen 2005 = Meander 7) 234-256.

⁷ Enige literatuur: R. WEAKLAND: 'The Liturgy as Battlefield', in *Commonweal* (New York) January 11, 2002 = IDEM: 'Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration', in *Heiliger Dienst* 56 (2002) 83-93 en *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 475-487; IDEM: 'The Right Road for the Liturgy', in *The Tablet* (London) February 2, 2002, 10-13; P. POST: 'Panorama of Current Ritual-Liturgical Inculturation and Participation in the Netherlands: Sketch and Perspective', in *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 85 (2004) 1-2, 4-66; IDEM: 'Over de historische referentie in de rooms-katholieke 'Hervorming-van-de-hervormingsbeweging'', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004) 73-88; G. ROUWHORST: 'Bronnen van liturgiehervorming tussen oorsprong en traditie', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004) 7-23; zie verder het artikel van P. POST: 'Na de lange jaren zestig. Liturgiewetenschap en *Ritual Studies*: opkomst, typering en actuele uitwerking van een relatie', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22 (2006) 91-113.

⁸ Zie bijvoorbeeld recent M. MOSEBACH: *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind* (Wien 2002).

⁹ J. PARSONS: 'A Reform of the Reform?', in *Christian Order* November 2001.

ming is die welke teruggaat op de *Oxford Declaration on Liturgy* uit 1996.¹⁰ Volgens haar doen de feitelijke officiële vernieuwingen van na Vaticanum II teveel afbreuk aan de oorspronkelijke beginselen van de Liturgische Beweging. Zij wil de verdergaande inculturatie van de liturgie afremmen en zoeken naar een liturgie die meer recht doet aan het sacrale, plechtige, schone en spirituele karakter van de liturgie. De liturgische vernieuwingen van Vaticanum II worden gezien als subjectivistisch, rationeel, onlichamelijk en protestantiserend. Het gaat erom de *mainstream* van de vernieuwing zoals men die vindt bij de Congregatie van de eredienst en de academische liturgiewetenschap en die al te zeer wordt bepaald door de fatale cultuur van de Verlichting en de moderniteit, bij te stellen en te recatholiseren.¹¹ Tenslotte is er een kosmisch-theologische richting die – meer tegen de achtergrond van *new age* en mysticisme – de liturgie weer in contact wil brengen met haar oorspronkelijke krachtbronnen. Volgens Fox heeft de liturgie haar gevoel voor mysterie en duisternis verloren. Met het Latijn, de geur van veel kaarsen en wierook en de tonen van het gregoriaans is ook veel van haar heiligheid en ontzagwekkendheid verdwenen.¹² Terecht heeft Paul Post er in zijn inleiding op gewezen dat deze kritiek voor een deel terecht is en gedeeld wordt door antropologen als Turner en Douglas:¹³ de liturgische vernieuwing focuste vooral op een transparante kernliturgie en op min of meer massieve actieve deelname, waardoor de ‘warme stroom’ en het bredere rituele veld uit het zicht dreigden te verdwijnen. Vraag is wel of bij verdere inculturatie van de liturgie juist deze warme stroom en dit bredere rituele veld niet opnieuw kansen zouden hebben gekregen? Aan de basis van de kerk waren daarvoor tal van aanzetpunten. Ik kom daar nog op terug. Maar juist het begrip inculturatie heeft in de beweging van de Hervorming van de Hervorming een pejoratieve klank; in het algemeen geldt dat zij een negatieve kijk heeft op de hedendaagse cultuur. Veeleer pleit zij voor een restauratie, een teruggaan naar de ‘warme stroom’ van het verleden en een langs deze weg relativeren van een centraal begrip uit de Constitutie als actieve deelname. Men benadrukt op min of meer bovenhistorische wijze de *longue durée* van de liturgie van het verleden. De nadruk ligt op het (absoluut) transcendente karakter van de liturgie die wordt afgezet tegen de moderne cultuur.

¹⁰ A. NICHOLS: *Looking at the Liturgy. A Critical View of its Contemporary Form* (San Francisco, CA 1996); S. CALDECOTT (ed.): *Beyond the Prosaic. Renewing the Liturgy Movement* (Edinburgh 1998); D. TOREVELL: *Losing the Sacred. Ritual, Modernity and Liturgical Reform* (Edinburgh 2000).

¹¹ Zie in dit verband bijvoorbeeld nog onlangs E. CARR: ‘Editorial’, in *Ecclesia Orans* 23 (2006) 1, 5-6 en 10.

¹² M. FOX: *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance* (San Francisco CA 1988).

¹³ POST: ‘Na de lange jaren zestig’ sub 3. Men kan er ook de reactie op de liturgie-vernieuwing aan toevoegen van A. LORENZER: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Frankfurt 1981).

Wat de officiële vernieuwingen betreft: weliswaar drong het begrip inculturatie door in belangrijke liturgische documenten, maar dan op uitermate terughoudende wijze, met name met betrekking tot de West-Europese cultuur. De officiële liturgische Romeinse documenten uit de jaren zeventig, tachtig en negentig worden gekenmerkt door de tendens de liturgievernieuwing af te remmen.

Zij waarschuwen voor een te ver doorgevoerde vernieuwing, betreuren het gebrek aan liturgische vorming, tonen angst voor liturgische misbruiken en leggen de nadruk op discipline. Men zoekt er tevergeefs een openheid voor liturgische vernieuwingen.¹⁴

In plaats van vooruit te zien is sprake van een blik naar achteren zoals in de Instructie *Liturgiam authenticam* (2001). En de Instructie *Redemptionis Sacramentum* (2004) is vóór alles een samenvattend louter juridisch document, met verboden en geboden en dreigingen met canonieke straffen. De ramen die waren geopend, worden weer gesloten en het gebouw wordt beschermd tegen de stormwind van de nieuwe cultuur. Men mist hier ten enenmale de pastorale geest van Vaticanum II en aandacht voor de aan de basis zo dringende behoefte aan verdergaande inculturatie.

2. Van buiten naar binnen

Ik sprak over de diepgaande crisis van het ritueel in de jaren zestig. Ik was er van dichtbij getuige van. Studenten vroegen niet alleen naar de zin van de liturgie, maar van ritueel überhaupt. In de politieke beweging van die jaren werd ritueel gezien als een weinig efficiënt en romantisch protest tegen de status quo. Ik verzorgde talloze cursussen in ons land voor pastores, waarin ik op nieuwe wijze zocht naar zingeving ook juist langs deze rituele weg. Het ging om de vraag naar de betekenis van ritueel en liturgie in een seculaire cultuur. En mijn inleiding eindigde ik telkens met het gedicht van Oosterhuis dat Paul Post aan het einde citeerde van zijn hierboven opgenomen bijdrage.¹⁵ Ik herneem ‘Wenend wil ik uitleggen’ hier niet en verwijs naar het slot van Posts artikel.

Er was volop sprake van een zoeken naar geïncultureerde liturgie: in protestmarsen, in politieke diensten, in herdenkingen, in agapévieringen, in

¹⁴ B. GROEN: *Die Volkssprache in der Liturgie* (Graz 2004) 9-10.

¹⁵ Vergelijk G. LUKKEN: ‘Liturgie en secularisatie’, in J. BORNEWASSER e.a.: *Christelijk bestaan in een seculaire cultuur* (Roermond 1969) 245-282, daar geciteerd uit H. OOSTERHUIS: *Hand op mijn hoofd* (Utrecht 1965) 18; zie ook POST: ‘Na de lange jaren zestig’ 91-113. Ingekorte versie van mijn artikel, waarin het gedicht van Oosterhuis is weggelaten: G. LUKKEN: ‘Liturgy and Secularization’, in G. LUKKEN (eds. C. CASPERS & L. VAN TONGEREN): *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments* (Kampen 1994 = *Liturgia condenda* 2) 45-64.

kosmopolitieke diensten, in moteldiensten, in zogenoemde 'buitendiensten' en kleine zaal-bijeenkomsten in de schouwburg die werden gehouden na een voorstelling. En in de jaren zeventig kwam ook een 'warme stroom' op: terwijl de voettochten van studenten naar Chartres doorgingen namen jongeren massaal deel aan de Pax Christi voettochten die gewoonlijk met een grootse viering werden besloten, zij gingen naar Taizé, er waren meditatieve vieringen, de Mariaverering in kapellen en kerken ging door, er ontstonden feministische vieringen, men hield ziekentridua, kerkhoven werden bezocht, vooral op Allerzielen, Lourdes en Fátima bleven aan de basis in trek en er was sprake van een uitwaaiërend ritueel rond de overgangsrituelen.¹⁶

Waar het mij om gaat is aan te geven dat aan de basis volop gezocht werd naar een liturgie van onderop. Ik typeerde het destijds als het zoeken naar een liturgie als 'religieuze en gelovige expressie van wat ons overkomt'.¹⁷ En in de liturgiewetenschap ontstond al in de jaren zestig en zeventig in Nederland grote aandacht voor de inbreng van de menswetenschappen, de antropologie, de semiotiek, de kwestie van de zintuiglijkheid van het ritueel enzovoort. Het ging gepaard met trainingen in verbale en lichamelijke expressie op onze theologische faculteiten en het opzetten van laboratoria voor ritueel en liturgie, gericht op de *ars celebrandi* en de liturgie als *performance* (in de lijn van het zogenoemde werktheater), initiatieven die op den duur werden teruggedrongen door de strenge academisering. Het zijn lijnen die later op het platform van de *Ritual Studies* samenkwamen en internationaal versterkt werden.

2.1. Een nieuw paradigma

Wat is er toch gebeurd sinds de jaren zestig van de vorige eeuw, toen de kerken leeglieden? Die vraag stelde de Nijmeegse pastoraaltheoloog Hans van der Ven bij het afscheid van zijn Tilburgse collega Tjeu van Knippenberg.¹⁸ Hij wijst op de kloof tussen christendom en cultuur, die sinds de Verlichting alsmat groter was geworden en die tussen 1965 en 1975 de massa van de gelovigen bereikte. De Verlichting stelde radicale vragen aan het grondschema van zondeval, verlossing en voltooiing, met name aan de theologische interpretatie daarvan. Volgens de mentaliteitshistoricus Delumeau was die interpretatie sinds de 13^e eeuw fundamenteel anders dan in de voorgaande eeuwen, met name sinds de patristiek. Deze interpretatie leidde tot een pastoraal programma van angst en schuld waarin duivel, verleiding, bekoring, kwaad, zonde, boete, biecht, oordeel, straf,

¹⁶ Deze ontwikkelingen zouden nauwkeurig in kaart moeten worden gebracht.

¹⁷ Zie G. LUKKEN: 'Liturgie als religieuze en gelovige expressie van wat ons overkomt', in *Speling* 38,2 (1986) 51-58. Het woord 'overkomt' reikt hier verder dan het alledaagse, maar impliceert de connotatie van de 'andere kant' van het ritueel. Zie daarvoor het einde van mijn inleiding.

¹⁸ J.A. VAN DER VEN: 'Niet zonder enig vermoeden van God', in *Praktische Theologie* 30,4 (2003) 450-472.

vagevuur en hel centraal stonden.¹⁹ Nog altijd hebben de kerken de neiging de Verlichting de rug toe te keren en de huidige tijd te zien als een tijd van verval en verlies aan geloof. Maar zij zouden de radicale vragen van de Verlichting moeten opnemen. Dat is mogelijk door uit te gaan van een nieuw paradigma, waarin het Godsbegrip en in samenhang daarmee de begrippen van schepping en voorzienigheid van onderaf worden hernomen. Wanneer men de uitdaging van de Verlichting serieus neemt, zijn twee correcties nodig op het Godsbegrip. Allereerst zal men God niet alleen moeten benaderen in termen van absolute transcendentie, maar evenzeer in die van immanentie. En nog belangrijker: men dient niet uit te gaan van de transcendentie van God om van daaruit zijn immanentie in het menselijk bestaan te verhelderen, maar omgekeerd: vanuit zijn immanentie in het menselijk bestaan kan men komen tot zijn transcendentie. Er is sprake van een wederzijdse doordringing waarbij het zo is dat God de grenzen van de innerlijkheid overschrijdt en de grondslag daarvan is. In die context gaat het bij de schepping ook om een blijvend gebeuren waarin de mens betrokken is en is de voorzienigheid een doorlopende deelname van een medelijdende God, ook in de toekomst. Dit nieuwe paradigma wordt sterk ondersteund door empirisch-theologisch onderzoek.²⁰ Het paradigma wordt door van der Ven nog aangevuld met dat van de moraal. Het gaat er om de menselijke waardigheid en autonomie als een heilige grond. Zij moeten ongedeerd blijven en vereisen voortdurend bescherming en genezing. Deze morele dimensie wordt op positieve wijze beïnvloed juist door godsbeelden die uitgaan van de immanentie van God. Ook dit laatste blijkt uit empirisch onderzoek.²¹ Kondigt zich in het hier beschreven paradigma niet een mogelijk begin aan van een nieuwe *longue durée*?

2.2. Inculturatie

In de context van dit nieuwe paradigma is het begrijpelijk dat sinds enige jaren kritische kanttekeningen opkomen bij het begrip inculturatie.²² Ofschoon men

¹⁹ J. DELUMEAU: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris 1971); IDEM: *Peur en Occident: Une cité assiégée* (Paris 1978); IDEM: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)* (Paris 1983).

²⁰ J.A. VAN DER VEN: *Practical Theology. An empirical Approach* (Kampen 1993) 157-224; IDEM: *Entwurf einer empirischen Theologie* (Kampen / Weinheim 1994) 180-255; IDEM: 'Contemporary Theology in a Secularized Society', in *Bulletin European Theology* 9 (1998) 2, 199-219; J.A. VAN DER VEN & E. VOSSEN: *Suffering for God's Sake?* (Kampen 1995).

²¹ J.A. VAN DER VEN: *God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tablets* (Leiden 1998) 192-193.

²² Over het begrip inculturatie, zie o.a. G. LUKKEN: *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture* (Leuven / Dudley MA 2005 = *Liturgia condenda* 17) 180-185 (met literatuur, aan te vullen met P. PHAN: 'Liturgical Inculturation: Unity in Diversity in the Postmodern Age', in K. PECKLERS: *Liturgy in a Postmodern World* (London / New York 2003) 55-86; M. HOONDEERT: *Om de*

zich bij het gebruik van dit begrip realiseert, dat de christelijke liturgie noodzakelijkerwijs altijd geïncultureerd is, wordt toch de indruk gewekt dat het gaat om een als het ware cultuurloze liturgie die in de cultuur moet worden geïntegreerd. Het begrip legt op een of andere manier de nadruk op de voorgegeven eigen identiteit van de christelijke liturgie als een min of meer statische onafhankelijke component. Anderzijds erkennen de critici van het begrip tegelijkertijd dat de christelijke liturgie transcultureel is: zij overstijgt de verschillende culturen en kent haar eigen basisstructuren en de daarmee gepaard gaande eigen identiteit.²³ Maar het begrip impliceert met name een beweging van bovenaf: ook al erkent men dat er sprake kan zijn van wederkerigheid en kritische interactie en assimilatie tussen de christelijke boodschap en de cultuur, door de toevoeging van het woordje *in* aan het begrip culturatie wordt gesuggereerd dat het vooral gaat om het opnemen dan wel afwijzen van elementen van de cultuur. Het begrip kwam op in het verband van het project van de Liturgische Beweging en is daardoor verbonden met een zeer speciale culturele periode. Daardoor verdisconteerde het te weinig het nieuwe cultuurconcept van de laat- of postmoderne culturele setting die een fundamenteel nieuwe uitdaging vormt. Bij gebruik van het begrip speelt doorgaans ook met name het ritueel als scenario of draaiboek een rol en niet het ritueel als *performance*. Die *performance* komt wel naar voren, maar dan op vrij magere wijze in het begrip experiment. Men denkt sterk conceptueel vanuit de liturgie als scenario of draaiboek; het 'ritueel als *performance*' wordt dan gezien als een experiment dat kan worden uitgezet, beproefd en getoetst; pas daarna kan men overgaan tot het definitief incultureren van 'elementen' uit de eigen cultuur. Maar het 'leven' van het ritueel in de cultuur is feitelijk steeds veel 'voller'. Het gaat er om veelzinnige performances die worden gevonden en hervonden (*invention, reinvention*) en die worden voltrokken, die op eigen wijze worden beleefd en toe-geëigend en die men ook van onderaf kan toetsen op de christelijke identiteit. In verband met de kritiek op het begrip stelt P. Phan voor te spreken van interculturatie.²⁴ Dit begrip lijkt mij als alternatief voor het begrip inculturatie minder geschikt omdat het de transculturele dimensie van de christelijke liturgie niet verdisconteert. Een geschikter alternatief lijkt mij het neutrale begrip 'culturatie'. Uitgangspunt is dan dat ritueel en ook het christelijk ritueel altijd ook een cultureel verschijnsel is en dat dit met de dynamiek van de culturen en de daarmee gepaard gaande veranderingen verweven is. En de transculturele vraag van de christelijke liturgie is dan die van de transcendente beweging in het ritueel die zowel een neerdalende (*trans-des-*

parochie. Ritueel muzikale bewegingen in de marge van de parochie. Gregoriaans, Taizé, Jongerenkoren (Heeswijk 2006) 88-105; P. POST (samenstelling en coördinatie): *Liturgische Bewegingen III: Dynamiek van bewegingen en tegenbewegingen, heroriëntaties en herijkingen* (Tilburg: Liturgisch Instituut 2005 = Derde landelijk Liturgiewetenschappelijk Onderzoeks-programma 2006-2009) 14-15.

²³ Voor een verdere uitwerking hiervan, zie LUKKEN: *Rituals in Abundance* 190-218 ('Continuity and Discontinuity with Tradition').

²⁴ PHAN: 'Liturgical Inculturation' 64; vgl. HOONDERT: *Om de parochie* 92.

cendentie) als een opstijgend karakter (trans-*as*-cendentie) kan hebben. In het klassieke begrip inculturatie ging het dan met name om de trans*desc*endente cultuur. Maar, wanneer men naar het hedendaags ritueel landschap kijkt vanuit het nieuwe paradigma en daarbij zoekt naar de plaats van het christelijk ritueel, dient men niet van boven naar beneden te kijken, maar omgekeerd, van beneden naar boven: het gaat om een trans*asc*endente cultuur. Vanuit dit gezichtspunt kan men meer recht doen aan het rituele landschap in zijn volheid en complexiteit. Men observeert onbevangen, zonder geremd of al te zeer genormeerd te zijn door het verleden en in eerste instantie zonder christelijk vóór-oordeel. Wanneer men uitgaat van het verleden, blijft het accent op een of andere manier liggen op het *hernemen* en het zoeken naar continuïteit, waardoor discontinuïteit ontwikkelingen gemakkelijk uit het oog verloren worden. Wat heeft men niet een moeite gedaan om te laten zien dat de liturgievernieuwing van na Vaticanum II aansluit bij Trente en bij de eerste duizend jaar. En hoezeer hecht men niet aan het begrip organische ontwikkeling.²⁵ Bij de benadering van boven naar beneden ligt de nadruk ook allereerst op de benoeming; pas in tweede instantie is er aandacht voor de toe-eigening van het ritueel, als een soort afgeleide. Bovendien gaat de belangstelling hier eerst uit naar de brede cultuur en pas daarna naar de subculturen van spiritualiteiten en groepen. Maar bij een benadering van onderaf krijgt men een zuiverder beeld van de van de cultuur in haar pluriforme dynamiek en het ritueel binnen het bredere culturele complex. Men heeft meer oog voor de rituele creativiteit *in actu* en de *invention of ritual*. Niet het ritueel als eventueel creatieve herhaling staat voorop, maar het specifieke en unieke van het ritueel in de eigen cultuur en de rituele toe-eigening. Het devies is: 'Delven wij waar wij staan' en 'Laten wij onbevangen observeren'.²⁶

2.3. *Ritual Studies* en de benadering van onderaf en in de breedte

Ik gaf al aan dat de benadering van onderaf en in de breedte in aanzet aanwezig was vanaf de jaren zestig. Toen al was sprake van een doorbraak van de antropologische dimensies van het ritueel en van aandacht voor de brede actieradius van het ritueel. Die doorbraak werd aanzienlijk versterkt door het opkomen van de *Ritual Studies* in de jaren tachtig en negentig.²⁷ Wie onbevangen vanuit het gezichtspunt van de *Ritual Studies* naar het rituele landschap kijkt, constateert dat de hedendaagse rituelen heel eigen kenmerken hebben.²⁸ Deze kenmerken

²⁵ Zie in dit verband ook de kritiek van A. ANGENENDT: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Freiburg / Basel / Wien 2001).

²⁶ Op de methoden van observatie en onderzoek ga ik hier niet nader in.

²⁷ Zie POST: 'Na de lange jaren zestig'.

²⁸ Zie voor deze eigen kenmerken ook o.a. P. POST: 'Panorama of Current Ritual-Liturgical Inculturation and Participation' 32-69; IDEM: 'Re-inventing Liturgical Music. Jan Peter Hendriks en de Open Kerk-beweging', in HOONDEERT, DE LOOS, POST, VAN TONGEREN (red.): *Door mensen gezongen* 311-316.

hangen nauw samen met de fundamentele veranderingen van de agrarische naar de moderne urbane en globale samenleving.²⁹ Gemeenschappen zijn niet meer zoals vroeger territoriaal bepaald en worden niet meer gekarakteriseerd door gesloten grenzen, sterk gezag van bovenaf en ideologische homogeniteit. Zij zijn meer en meer netwerken geworden, waar de eigen keuze, openheid, heterogene ideologie, functioneel gezag en inbreng van onderaf centraal staan. Dit heeft aanzienlijke consequenties voor het ritueel. In de agrarische samenleving werden de rituelen gekenmerkt door stabiliteit, herhaling en formalisering en werden zij voltrokken ‘zonder aanzien des persoons’. Men leverde zich over aan het traditionele ritueel. Het ritueel werd als het ware over ons heen gelegd als een warme deken, van boven af (deductief). Maar nu zijn de rituelen flexibel en dynamisch geworden. Er is sprake van individualisering. Men hecht aan persoonlijke inbreng en vormgeving, aan ritueel ‘maatwerk’. Meer dan vroeger is er behoefte aan open plekken in het ritueel die men zelf van onderaf kan invullen. Er is sprake van inductief ritueel. Bij de rituele *performance* wordt het objectieve ‘kader’ sterk gesubjectieerd. Bestaande rituelen kennen telkens weer hun eenmaligheid. Men ziet het ritueel – zelfs als het een zuivere uitvoering is van het scenario en dus een stringent herhalingsmoment heeft – toch sterk als nieuw. Iedere *performance* van het ritueel draagt zijn eigen toe-eigening in zich en is in die zin creatief en een *reinvention of ritual*. Rituelen zijn ook meer collages geworden, zodat je zou kunnen spreken van lego- of patchworkrituelen. Ook worden de rituelen meer dan vroeger verbonden met het moment zelf, hetzij met de hoofdmomenten van het leven, hetzij met andere bijzondere gebeurtenissen zoals rampen en ongelukken. Zij proberen zin te geven aan dit leven vanuit de immanentie en krijgen meer het karakter van een *event*. In die zin worden zij meer ‘evenementieel’ en *ad hoc*.³⁰ Dit versterkt nog hun karakter van *re-invention*. Er is geen sprake meer van één gevestigde en continue uniforme gemeenschap, maar van een grote pluriformiteit van gemeenschappen naast en binnen de territoriale parochie die zich vormen op het moment van samenkomen. Dit evenementiële karakter van de rituele samenkomsten verklaart waarom dagelijkse en wekelijkse rituelen minder deelnemers kennen, terwijl er een grotere participatie is bij uitzonderlijke gelegenheden (kerstmis, bepaalde gebeurtenissen). Ook het begrip actieve deelname is daardoor minder massief geworden. Actief deelnemen aan het ritueel kan op velerlei wijzen. Nieuw is ook het accent op de emotionaliteit. De toewijding, die het ritueel altijd al heeft gevraagd, is pas ‘echt’ als zij ook emotioneel tot uitdrukking komt. Ofschoon in het ritueel in de voorgaande periode beslist ook de emotionele dimensie een rol speelde, was dit element toch veel minder bepalend dan in het hedendaagse ritueel. Terwijl men vroeger het ritueel ook als authentiek kon ervaren in zijn vaste ritme en cadans, en het voltrok in een zekere gelijkmoedigheid, hecht men er nu aan dat het ons

²⁹ Vergelijk o.a. L. VOYÉ: ‘Célébrations et mode de lien social’, in *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 86 (2005) 96-111.

³⁰ Zie ook HOONDELT: *Om de parochie* 363-364.

raakt in het hart. Bovendien worden de meer ‘volkse’ emoties doorgaans breed gedeeld en zijn zij niet gebonden aan ‘bepaalde lagen’ van de cultuur. Ieder kent de gevoelens en sentimenten die eigen zijn aan wat wij wel aanduiden als de volkscultuur. Het gaat daarbij om de alledaagse cultuur waarin wij leven en waarin intellectuelen evenzeer delen als anderen. Tenslotte, omdat de rituelen van onderaf worden benaderd, zijn zij minder hiërarchisch. Er is sprake van liturgische werkgroepen die het ritueel mee vormgeven en van rituelenbureaus die hun diensten aanbieden.³¹ De exclusiviteit van de institutie (de ambtsdrager en de ambtenaar) als enige rituele deskundige is doorbroken.

In de dynamiek van de cultuur ontstaan tal van echt nieuwe rituelen. De grens tussen subjectivering, flexibiliteit, open plekken en volkomen nieuwe rituele vormgevingen is niet altijd even gemakkelijk te trekken. Er is sprake van tal van opkomende nieuwe rituelen, vooral als je je rekenschap geeft van de volle breedte van het rituele spectrum.³²

Daarbij is het wel zo dat ook de marktwerking van onze westerse cultuur grote invloed uitoefent. Rituelen worden consumptief benaderd. Op zich genomen is dit niet problematisch. Rituelen zijn ook een product dat kwalitatief goed moet zijn en afgestemd op degenen die het voltrekken. Maar als het volledig tot consumptieproduct wordt gereduceerd, verliest het zijn echtheid. Criterium voor echtheid lijkt de vraag te zijn of het ritueel gericht is op ‘hebben’, op commercie, bezit, competitie, prestatie en consumptie, of op ‘zijn’. Bovendien: zoals vroeger het ritueel kon verstijven in starheid en formaliteit, zo kan het nu verdampen in subjectiviteit en pure emotie of sensatie. Bovendien bestaat de neiging de politiek-ethische dimensie van het ritueel uit het oog te verliezen.

3. Gelaagdheden binnen het hedendaagse rituele landschap

Bij een kijk van onderaf zijn in het rituele landschap velerlei rituele en ritueel-liturgische bewegingen waar te nemen. Als je dit pluriforme rituele landschap bekijkt, kun je daarbinnen een aantal gelaagdheden ontdekken.

3.1. Seculiere rituelen

Allereerst kun je wijzen op de louter seculiere rituelen. Het betreft dan allereerst om de collectieve rituelen van de zogenoemde *civil religion*. Het begrip *civil religion*, of publieke religie, duidt op een min of meer samenhangend geheel van grondwaarden, gericht op de natie, met een quasi religieus karakter. Men kan

³¹ Over rituelenbureaus, zie o.a. LUKKEN: *Rituals in Abundance* 267 en C. BERKVEN: ‘Een ritueel is een samengebond gevoel’, in *Volzin. Opinieblad voor geloof en samenleving* 5,12 (2006) 7-14.

³² Voor de breedte van het spectrum (met literatuur), zie o.a. LUKKEN: *Rituals in Abundance* 260-269 en POST: ‘Na de lange jaren zestig’.

daarbij denken aan rituelen die als het ware de identiteit van een volk symboliseren. Typisch voor ons land is dat in deze rituelen waarden als vrijheid, gelijkheid, verdraagzaamheid in verscheidenheid en saamhorigheid tot uitdrukking komen. Zo functioneert in Nederland de jaarlijkse dodenherdenking als het belangrijkste publieke zingevingsritueel, en vervullen boeken als het *Dagboek* van Anne Frank, de geschriften van Etty Hillesum, *Het bittere kruid* van Marga Minco en *De aanslag* van Harry Mulisch de rol van een soort heilige geschriften. Je kunt ook denken aan Prinsjesdag en aan de rituelen bij nationale kampioenschappen: men draagt rood/wit/blauwe sjaals en mutsen, en de Nederlandse driekleur wordt zelfs als een tatoeage op de gezichten geschilderd. Een uitgesproken ritueel was of is ook dat van de Elfstedentocht, die een nationaal gebeuren is. 'Zo zien de Nederlanders zichzelf graag: strijdend tegen de elementen, één met de natuur in een vlak en verlaten zeventiende-eeuws-schilderij-landschap, toegejuicht door de dorpsbevolking'.³³ En dan zijn er nog symbolen als het monument op de Dam (een centrale 'sacrale' plaats in Nederland), het Auschwitz-monument, de Dokwerker in Amsterdam en het beeld 'Verscheurde stad' van Zadkine in Rotterdam. Ook kun je wijzen op de collectieve rituelen na rampen en tragische gebeurtenissen. Er zou nog veel over te zeggen zijn. Naast de collectieve seculiere rituelen zijn er onder meer de nieuwe, meer op het individu gerichte seculiere geboorterituelen, de burgerlijke huwelijksrituelen en de seculiere dodenrituelen. In deze collectieve en op het individu gerichte rituelen gaat het om humane binnenwereldse zingevingssystemen in onze cultuur, met hun eigen symbolische orde als gestructureerd en samenhangend geheel. Zij zijn belangrijk, en vullen een vacuüm aan menselijke zingeving op.

Ook vanuit christelijk standpunt bezien zijn deze rituelen heel relevant voor de samenleving en voor de zingeving binnen de hedendaagse cultuur. Zij zijn dragers van diepe waarden voor onze liberale, globaliserende en zo sterk op efficiëntie, prestatie, competitie en concurrentie gerichte marktcultuur. Zij kunnen mensen openmaken voor verder reikende dimensies. Daarbij is het zo dat het binnenwereldse heil geenszins in tegenspraak is met het christelijk ideaal. Integendeel. De rechten van de mens, ook de rituele rechten van de mens, zijn een zorg voor ieder aan wie het Rijk Gods ter harte gaat. Dit geldt met name voor de rituelen van hen die zich aan de marge van de samenleving bevinden en niet meetellen in de strijd voor de sterkste: zieken en gehandicapten, rouwendenden die eenzaam achterblijven, gescheiden mannen en vrouwen, ouderen, armen ook nu, gedetineerden, illegalen. Degenen die zich hiervoor inzetten, verdienen alle ondersteuning. En waar seculiere rituelen ontbreken, ligt hier ook een taak voor de kerken en degenen die zich al dan niet professioneel inzetten voor het christelijk ideaal. Immanent betekent hier in eerste instantie humaan, maar dan in de diepte. In die zin kun je hier spreken van een zekere transcendentie, een zoeken daarnaar. Die seculiere rituelen zijn dus zinvol in zichzelf en

³³ 'Elfstedentocht', in *NRC Handelsblad*, 6 januari 1997, 7.

verdienen als zodanig ondersteuning. Daarnaast kunnen zij een inspiratiebron zijn voor het vormgeven aan het christelijk ritueel.

3.2. Algemeen religieuze rituelen

Authentieke rituelen hebben een soort mysterieuze overkant en daarmee stoot je op een algemeen religieuze dimensie van het ritueel. Je kunt zelfs zeggen dat juist rituelen religieuze ervaringen kunnen oproepen. Rituelen zijn nu eenmaal de moedertaal van de religie. Binnen de *Ritual Studies* heeft men beslist oog voor deze religieuze dimensies van het ritueel. Ik volsta met te wijzen op belangrijke auteurs als Ronald Grimes, Catherine Bell en Roy Rappaport. Zelf heb ik deze algemeen religieuze dimensie van het ritueel nader beschreven vanuit de fenomenologie en de semiotiek. Deze beschrijving gaat dus niet uit van het christelijk ritueel als criterium, maar van een zo volwaardig mogelijke beschrijving van de antropologische basis daarvan die – ik kom daar nog op terug – door het christelijk ritueel op heel eigen en radicale wijze wordt doorbroken.

Op die antropologisch-religieuze basis ga ik nu summier in. De fenomenoloog Jean-Luc Marion wijst erop dat bij waarneming van de fenomenen naar hun eigenlijk diepte deze aan ons verschijnen als een liefdevolle overkant die zich aan ons schenkt en ‘openbaart’.³⁴ Dit kan zich voordoen bij visuele fenomenen zoals schilderijen, maar evenzeer bij andere zintuiglijke fenomenen zoals geuren, geluid, smaak, ruimte. Bij de waarneming van die fenomenen kun je je niet aan de indruk onttrekken dat je wordt geconfronteerd met iets dat binnen de ruimte van het fenomeen aan je verschijnt. Het object wil contact met je maken. Het is alsof het uit een andere ruimte, een andere wereld op je afkomt en iets wil zeggen: een openbaring van de andere kant van ons bestaan. Er treedt als het ware een breuk op, het perspectief verspringt. Tegelijkertijd heeft een verandering plaats in de oriëntering van de relatie tussen het waarnemend subject en datgene wat uiteindelijk verschijnt. Die relatie wordt omgekeerd. Het is alsof alle initiatief overgaat naar de andere kant. Dit soort waarnemingen wordt ook bevestigd door de semiotiek.³⁵ Welnu, dit doet zich op heel indringende wijze ook voor bij rituelen die een complex samenstel zijn van allerlei zintuiglijke fenomenen die een andere wereld oproepen. Juist die com-

³⁴ Zie o.a. J.-L. MARION: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris 2001 = *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, New York 2002); IDEM: *Le visible et le révélé* (Paris 2005) 143-182; IDEM: *Le phénomène érotique. Six méditations* (Paris 2003). Zie ook: S. VAN DEN BOSSCHE: ‘Mogelijkerwijs komt God ons redden’, in D. LOOSE: *De God van de filosofen. Een omkeer van de fenomenologie* (Budel 2005) 162-184.

³⁵ G. LUKKEN: ‘De ‘overkant’ van het menselijk ritueel. Herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen in het christelijk ritueel’, in *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2001) 145-166 = G. LUKKEN: ‘L'autre côté du rituel humain: Reconsidération à partir de la phénoménologie et la sémiotique sur des couches anthropologiques et théologiques dans le rituel chrétien’, in *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 82,1 (2001) 68-91.

plexe zintuiglijkheid van het rituele fenomeen kan mensen op indringende wijze in contact brengen met de overkant van het bestaan. Met name in volwaardige rituelen komt aan het licht dat er een overkant is die eigenlijk alle initiatief heeft en die ons overkomt. Inductief en deductief, immanent en transcendent vervloeien als het ware in elkaar, zonder hun eigenheid te verliezen.

Soms stoot je op onverwachte wijze in onze cultuur op deze dimensie. Daarbij kan het zelfs zo zijn dat sommigen, ook intellectuelen, in onze samenleving eerder een religieuze dimensie herkennen in de volkse elementen van de cultuur, in smartlappen of in popmuziek dan in de intellectuele traditie of meer afstandelijke gezangen van hun kerk. Ook daarvan moeten wij ons rekenschap geven.

Hoe dan ook, in onze cultuur is bij velen de ervaring aanwezig van een mysterieuze dimensie van het bestaan, van 'iets heiligs' dat op allerlei wijzen nader kan worden verwoord: als het innerlijke, het intieme, het verborgene, de grond van het bestaan, de dynamische kracht in alles wat leeft. Men ervaart een méér. Daarbij gaat het om een absoluutheidservaring zonder dat deze als een aanspreekbare persoon wordt beleefd. Men kan spreken van algemeen religieuze ervaringen. Het blijkt dat ook in de huidige samenleving bij velen op acute wijze religieuze vragen naar boven komen op de belangrijke overgangen van het leven en bij crises en rampen. Er zijn in onze samenleving veel mensen die beslist meer willen dan een seculier, louter binnenwerelds ritueel, terwijl tegelijk geldt dat zij zich niet kunnen identificeren met het stringent christelijke of kerkelijke ritueel. Het is belangrijk zowel binnen als buiten de kerken vorm te geven aan deze algemeen religieuze dimensie. Daarbij kan het zijn dat de algemene religieuze dimensie zelfs de gestalte krijgt van de Eeuwige God die ruimte geeft en die alles ontgrenst ... Soms kan ook die dimensie tot uitdrukking komen. Het gaat mij hier dus om deze dimensie in zijn eigenheid, op grond van de algemene antropologie van het ritueel. Ofschoon deze brede religieuze dimensie ook kan functioneren als *Vorstufe* ('prae-ambulum') van het christelijk geloof, zou het onjuist zijn haar daartoe te reduceren.

3.3. Interreligieuze rituelen

De rituele kaart van West-Europa is de laatste decennia door de vele immigranten aanzienlijk veranderd. Omdat rituelen de oertaal zijn van de religie, is het niet verwonderlijk dat die andere godsdiensten in onze cultuur vooral zichtbaar zijn via hun rituelen. De veranderingen op de religieuze kaart neem je waar in het groeiend aantal moskeeën en de opkomende rituele ruimten van Hindoes en boeddhisten. De moskeeën beginnen zelfs te wedijveren met de grote monumentale christelijke kerkgebouwen. Deze nieuwe situatie confronteert ons op intense wijze met de vraag naar rituele gezamenlijkheid. In dit verband onderscheidt men monoreligieuze rituelen waarbij de anders gelovigen als gast aanwezig zijn, multireligieuze rituelen waarbij men aanwezig is bij elkaars gebed en de eigenheid van de afzonderlijke tradities bewaard blijft, en interreligieuze ritu-

elen waarin het vieren en bidden als een gezamenlijke activiteit wordt opgevat of als zodanig overheerst. Ook zijn er mengvormen van deze drie.³⁶ Bekend is het multireligieuze model van Assisi. Ook de Duitse bisschoppen en de Raad van Kerken in Nederland hielden zich uitdrukkelijk bezig met dit thema³⁷ en aan de basis zijn er velerlei ontwikkelingen. De interreligiositeit kan ook ruimtelijk tot uitdrukking komen in gemeenschappelijke gebeds- en stilte-ruimtes, soms met een aparte hoek voor afzonderlijke godsdiensten. Denk aan ziekenhuizen, verpleeghuizen, gevangenissen. Het gaat hier om rituelen bij nationale en plaatselijke herdenkingen, in de Vredesweek, bij een dienst voorafgaand aan het parlementaire jaar, op *Kirchen- en Katholikentagen*, op scholen, aan het begin en einde van het jaar, rond kerstmis en de ramadan, bij rampen, ongelukken, tegenslag. En steeds meer zullen ook, bij vermenging van religies, nieuwe rituelen nodig zijn bij geboorte, huwelijk en dood. Een gedetailleerde kritische blik op deze rituelen zou te ver voeren. Maar het is een niet te verwaarlozen terrein van een nieuwe rituele oecumene met uitdagende vragen.

3.4. Christelijke rituelen

In het christelijk ritueel wordt de breuk naar de overkant die kenmerkend is voor de antropologische dimensie van het ritueel, op heel eigen wijze geradicaliseerd. In de terminologie van Marion: de openbaring (*révelation*) van het ritueel wordt tot een Openbaring (*Révélation*). De mysterieuze overkant die in en door het ritueel wordt opgeroepen en geactualiseerd, krijgt er de naam van een persoonlijke God: de Eeuwige en Onnoembare die met Abraham uit Ur op weg ging, in alle lotgevallen en wederwaardigheden bij het volk van Israël betrokken was en die in Jezus van Nazareth op eigen wijze aan het licht kwam, in zijn Messiaanse leven, in zijn lijden, sterven en verrijzen. Het gaat er om de dynamiek van de christelijke heilsgeschiedenis, gericht op een nieuwe nataliteit,³⁸ op de komst van het rijk Gods als een rijk van gerechtigheid en vrede. Het gaat er uiteindelijk om de komst van een rijk waarin de waarden van deze wereld wor-

³⁶ F. JESPERS: 'Gezamenlijk vieren met andersgelovenden', in *Tijdschrift voor Liturgie* 89 (2005) 232-233; P. VALKENBURG: 'Hoe interreligieus mogen vieringen zijn?...', in *Tijdschrift voor Liturgie* 89 (2005) 280-281; GAVIN D'COSTA: *The Meeting of Religions and the Trinity* (New York 2000).

³⁷ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ: *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen* (Bonn 2003); RAAD VAN KERKEN IN NEDERLAND: *Samen vieren met mensen van andere religies* (Amersfoort 2003). Zie ook: 'World Day of Prayer for Peace in Assisi (27-10-1986)', in *Bulletin Secretariatus pro non christianis* 22 (1987) 11-60; G. RIEDL: *Modell Assisi: christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext* (Berlin / New York 1998).

³⁸ Zie G. LUKKEN: 'Dat wij volstromen met levensadem. Nataliteit als sleutelbegrip van de liturgie', te verschijnen in L. LEIJSEN (red.): *Christelijke initiatie en de liturgie = Verslagboek 17^{de} internationaal Colloquium liturgie 7-8 nov. 2005, tevens Huldeboek J. Lamberts* (Leuven 2006) [in druk].

den omgekeerd, tot en met die van het menselijk lijden, en de armen en marginalen verheven worden. De christelijke symbolische orde had in het verleden een rijke en veelkleurige gestalte. Het is de gestalte van de christelijke liturgieën van oost en west, van geboorte tot dood, met hun gebedenschat, hun liturgische kleding en voorwerpen, hun muziek, de oude basilica's met hun fresco's en mozaïeken, de middeleeuwse kathedralen met hun gebrandschilderde ramen, de moderne kerken, oude en nieuwe kerkliederen, veldkapelletjes, de gestalten van martelaren, belijders, kerkleraren, heiligen, de devotionalia, de bidprentjes enzovoort. Velen worden daardoor nog altijd aangesproken.

Maar ook is het zo dat in onze cultuur op veelvormige wijze wordt gezocht naar een nieuwe rituele gestaltegeving van de christelijke dimensie, in allerlei gradaties. Dit betreft ook een opnieuw zoeken naar de plaats van de bijbel en haar relevantie voor onze tijd en eveneens naar de plaats van de christelijke traditie: van onderaf en vanuit de immanentie. Gezocht wordt naar geloofwaardige rituele uitdrukkingen van humane en christelijke gemeenschap, van solidariteit en van hoop, ondanks alle klemmende vragen van dit bestaan, al is het maar *ad hoc*, voor dit moment, naar aanleiding van dit individuele of collectieve gebeuren, evenementieel. Ook dat heeft alles te maken met de ecclesiale dimensies van het christelijk ritueel. Veel christenen zijn randkerkelijk geworden. De vraag is of dat woord randkerkelijk niet erg misleidend is. Het gaat ervan uit dat zij tot de marge behoren. Het is een kijk die sterk uitgaat van het kerkinstituut zoals het van boven af vorm krijgt en zijn vormen oplegt. Maar bij een kijk van buiten naar binnen kun je zo niet meer spreken en ga je beseffen dat er veeleer sprake is van verschillende gradaties en nuanceringen in de betrokkenheid op de christelijke en kerkelijke dimensie, dat je die gradaties en nuanceringen heel serieus moet nemen en daaraan ook ritueel vorm kunt geven.

De verhouding tussen de verschillende lagen in het rituele landschap

Wanneer je uitgaat van een opstijgende, trans^ascendente lijn van de cultuuratie, is een belangrijke vraag hoe de verschillende lagen in de trans^ascendentie zich verhouden. Allereerst kun je daarop antwoorden dat er sprake is van vloeiende lijnen.³⁹ Maar tegelijk geldt ook dat je moet spreken van breuken bij de overgang van de ene gelaagdheid naar de andere. Zo is er sprake van een breuk, waar het ritueel niet gevangen blijft binnen de profaniteit van het seculiere, maar een overkant wordt waargenomen. Daarbij kan het zijn dat die breuk aanwezig is in het object zelf, maar niet door het subject wordt waargenomen. Het kan dus zijn dat een en hetzelfde fenomeen door de een wordt waargenomen als louter profaan en door de ander als religieus. Het is dan ook zo dat de breuk geenszins impliceert dat bij de overgang de vorige laag wordt buitengesloten. De breuk is niet zo dat zij 'afbreuk' doet aan de vorige laag. Die wordt als het ware meegenomen. Er is sprake van inclusiviteit ten aanzien van de vorige laag en niet van een buitensluiten. Dat is het geval in de trans^ascendente

³⁹ Zie in dit verband ook POST: 'Na de lange jaren zestig' sub 4.2.

lijn van seculiere rituelen naar religieuze rituelen, maar ook van de algemeen religieuze dimensie naar de christelijke. Ook daar is sprake van een breuk, maar niet in die zin dat zij de vorige lagen buitensluit. Integendeel: de Openbaring (met een hoofdletter) sluit de eerdere openbaring (met een kleine letter) in zich. Zij is inclusief en erkent de andere lagen in hun eigenheid. Wel stelt zij die andere lagen in een nieuw licht.⁴⁰

Hier staat je op het belang van inclusieve taal in het christelijk ritueel in onze pluralistische samenleving. In de christelijke context kunnen verwoordingen en niet verbale expressies recht doen aan de inclusieve en algemeen religieuze lagen en aldus aan degenen die zich juist deze lagen toe-eigenen. Zij verdienen respect zowel in hun eigenheid als in hun kwaliteit van *Vorstufe* van het christelijk geloof.

Drie concretisering

1. Allereerst vermeld ik summier de liturgische vieringen die in de kathedraal van Erfurt worden gehouden en die door Benedikt Kranemann zijn beschreven.⁴¹ Men kent er de zogenaamde *Lebenswendefeier* voor jongeren, het zegenen op Valentijnsdag van paren die samen op weg zijn en een maandelijkse dodenherdenking. De christelijke dimensie komt in deze rituelen impliciet tot uitdrukking, door de kleding en functie van de voorganger, de kerkruimte met haar iconografie, eventueel een bijbellezing enzovoort. Het zijn vieringen die op elementaire wijze, herkenbaar, zijn opgebouwd. En men gebruikt symbolen en beelden die voor velen open en beleefbaar zijn: licht, een dodenboek, het zegengebaar. Is het niet zo dat veel humane oerbeelden tegelijk ook erg bijbels zijn: licht, water, levensadem, nieuw land, paradijselijke stad enzovoort? En is het ook niet zo dat liederen en teksten een dubbele bodem kunnen hebben? Denk aan de tekst van Oosterhuis 'Dat wij volstromen met levensadem en schreeuwen eindelijk geboren'. Dat roept een nieuwe nataliteit op.⁴² In de context van de christelijke liturgie gaat het daarbij beslist om de nieuwe christelijke nataliteit. Maar de open formulering maakt het mogelijk dat deelnemers aan deze liturgie tot een beperktere toe-eigening komen en het ritueel beleven in algemeen religieuze of humane zin. Dit soort rituele expressies zijn erg belangrijk in een samenleving waarin sprake is van pluralisme in zingeving.⁴³

2. Een poging min of meer ruimtelijk en institutioneel vorm te geven aan deze open benadering van het ritueel vindt men in Oosterhout in Noord-Brabant. In Oosterhout en naaste omgeving probeert men drie verschillende profielen van kerk-zijn te realiseren. Eén profiel is gericht op de traditionele gelovigen rond

⁴⁰ MARION: *Le visible et le révélé* 9-10.

⁴¹ B. KRANEMANN: 'Célébrations de la foi chrétienne et pluralisme religieux dans la société moderne', in *La Maison-Dieu* 245 (2006) 99-121.

⁴² Zie LUKKEN: 'Dat wij volstromen met levensadem'.

⁴³ Voor voorbeelden van inclusieve expressies, zie ook J.M. DE VRIES: 'Dingen zonder naam: ruimte creëren' in *Vieren. Tijdschrift voor wie werkt aan liturgie* 2,2 (2006) 26-29 en LUKKEN: *Rituals in Abundance* 356-358 en 473-475.

de oude grote kerk in Oosterhout. Een tweede profiel is gericht op familie- en gezinssituaties: een soort moderne volkskerk, ook wel het huiskamerprofiel genoemd. En een derde profiel is gericht op de moderne zinzoekers, op mensen die zich niet willen binden aan parochie of kerk, maar wel op zoek zijn naar verdieping. Dit profiel wordt aangeduid als pleisterplaats. Dit pleisterplaatsprofiel heeft ook twee eigen locaties: één in de stad Oosterhout en één in het vlakbij gelegen dorp Den Hout. De locatie in Oosterhout betreft de Mariakerk en die is helemaal opnieuw ingericht als een centrum voor 'geloof en cultuur'. In die context zijn er concerten, lezingen, workshops en cursussen. Ook is er elke zondagmorgen een specifieke viering. Wanneer het woord- en communievieringen of eucharistievieringen zijn, hebben zij een eigen karakter. Maar er zijn ook echt experimentele vieringen met beweging, discussie en dans. Verder zijn er uitvaarten, kunnen er kinderen worden gedoopt en is er ouderenpastoraat. Wie kiest voor een traditionele uitvaart, kan gebruik maken van de centrale kerk of van een locatie van het huiskamerprofiel. Maar wie de ruimte wil hebben om het echt anders te doen en eigen ideeën heeft, kan terecht in de Mariakerk. Mij lijkt dat men in de drie profielen een poging vindt vorm te geven aan verschillende graden van kerkbetrokkenheid en dat men name in het profiel van de pleisterplaats aan allerlei rituelen van onderaf ruimte wordt gegeven, ook letterlijk. Het zou tot de kerkelijke agenda moeten horen ook ruimtelijk te voorzien in de mogelijkheden van rituelen van onder af, in de brede zin van het woord. En dat gebeurt ook hier en daar. Maar zeker nog niet voldoende.

3. Een heel karakteristiek voorbeeld van pluralistische zingeving maakte ik onlangs, op zondag 28 mei, mee in de Notre Dame in Parijs. De van oorsprong joodse kardinaal Lustiger was in Polen om deel te nemen aan het pauselijk bezoek van Auschwitz, waar ook zijn eigen moeder is omgekomen. Voor zijn kathedraal stond een lange rij zoals voor de Parijse musea. Ik sloot aan en kwam terecht in de drukke processie van toeristen die via de zijbeuken en de kooromgang weer naar de uitgang slenterden. Zij werden via de afzettingen geleid rondom het schip en het koor waar de zondagse eucharistieviering bezig was. Door kleine tussenruimten was het mogelijk in die centrale ruimte te komen. Je werd dan door een vrijwilliger onopvallend langs de zijkant naar een plaats begeleid. Merkwaardig was dat het in die ruimte, ondanks de rondgang van de toeristen eromheen, heel rustig en sfeervol was. De lezingen, inleidingen en gebeden werden gesproken in verschillende talen. En cantoren zongen gregoriaans in de authentieke semiologische uitvoering. Degenen die de kathedraal als museum bezochten, hoorden tijdens hun rondtocht door de kathedraal duidelijk wat zich in de binnenruimte afspeelde. Opvallend waren in de omgang de vele digitale camera's die ook probeerden het gebeuren op het priesterkoor te fotograferen, als een theaterstuk. Maar er was meer: in de omgang zelf kon je op meerdere plaatsen kaarsjes aansteken: bij het Mariabeeld en bij beelden van heiligen. En bij de uitgang konden de toeristen in een automaat een herinneringsmedaille kopen en was er een kraampje met boeken en religieuze voorwer-

pen. Musealisering en cultus gingen hier hand in hand en er was sprake van vloeiende rituele lijnen.⁴⁴

4. Tenslotte

Ook wanneer je uitgaat van de transcendentente lijn, blijft het probleem dat bij een toetsing de transculturele identiteit, het specifiek christelijke van het ritueel, niet los verkrijgbaar is, maar alleen in en door de cultuur waarin die identiteit gestalte krijgt. Het ingewikkelde probleem blijft dat je een boot zo ingrijpend kunt verbouwen dat je daarna je af kunt vragen of het nog wel dezelfde boot is. Comparatieve studie blijft dan ook van groot belang. Eigen aan de transcendentente lijn is daarbij dat zij uitgaat van het heden en dat zij de inductieve weg bewandelt en van daaruit kijkt naar het verleden en naar de deductieve weg.⁴⁵

Ook de transcendentente lijn van verleden naar heden blijft belangrijk. Bij het voorbereiden van deze inleiding stootte ik op een artikel van Andreas Odenthal over het *Introitus* 'Nos autem gloriari oportet' van Witte Donderdag.⁴⁶ Hij geeft een nauwgezette analyse van de tekst én de muziek en dit met het oog op de transcendentente culturatie, de inculturatie dus in de klassieke zin van het woord. Hij wijst op het eigen creatieve en innoverende karakter van deze *Introitus* in die tijd en pleit in het verlengde daarvan voor een nieuwe *Sprachkompe-*

⁴⁴ Ik zou nog willen wijzen op een andere (vierde) concretisering: het huwelijk van de Nederlandse kroonprins Willem Alexander en de Argentijnse Maxima in 2002. Het ritueel repertoire was opgebouwd uit een bijeenkomst onder het thema 'Meer Samen, Samen Meer' in de 'sacrale' ruimte van het Amsterdamse voetbalstadion 'ArenA', daags daarna gevolgd door het burgerlijk en kerkelijk huwelijk in respectievelijk de Beurs van Berlage en de Nieuwe Kerk, beide gelegen binnen de nationale centrale 'sacrale' ruimte van De Dam in Amsterdam. Seculiere, religieus sacrale en christelijke elementen liepen vloeiend in elkaar over. Voor een nauwkeurige analyse van dit repertoire, zie G. LUKKEN: 'Rituelen als merktekens', in D. PERIE, S. LEIBOVICI, M. ENGELBERTS (red.): *Identiteit. Filosofie-Literatuur-Maatschappij. Liber amicorum ter gelegenheid van het emeritaat van Prof. Dr. S. Alexandrescu* (Delft 2002) 174-181.

⁴⁵ Voor oorsprong en groei van het schema van comparatief-theologische toetsing, zie LUKKEN: *Rituals in Abundance* 190-205. Herman Wegman was de eerste die pleitte voor deze omkering van de volgorde in het comparatief-theologisch schema, zie H. WEGMAN: 'Liturgie en lange duur', in L. VAN TONGEREN (red.): *Toekomst, toen en nu. Beschouwingen over de ontwikkeling en de voortgang van de liturgievernieuwing* (Heeswijk-Dinther 1994 = Liturgie in perspectief 2) 11-38. Typerend is de tekst op zijn bidprentje uit zijn rede op de *dies natalis* van zijn theologische universiteit op 29 februari 1996: 'het geheim van ons bestaan openbaart zich niet in de weg van boven naar beneden, maar in de gang van onder naar boven. De tocht naar de heilige berg begint telkens onderaan en keert daar opnieuw terug'.

⁴⁶ A. ODENTHAL: 'Die Feier des Pascha-Mysteriums als "sinngebender Interpretationsrahmen". Symboltheoretische Überlegungen zum gregorianischen Introitus "Nos autem gloriari oportet"', in *Liturgisches Jahrbuch* 56 (2006) 54-77.

tenz die hij ook accentueert als een *Ritualkompetenz*. Wanneer de *transdesendente* cultuatie ver genoeg reikt, zal zij zonder twijfel stoten op de beweging van onder, die van de *transascendente* cultuatie. De Liturgische Beweging ontmoet de dynamiek van de ritueel-liturgische bewegingen uit het nieuwe paradigma. Die dialoog en ontmoeting kan heel vruchtbaar zijn. Hoe dan ook: in het zoeken naar de eigen identiteit van het christelijk ritueel gaat het erom het ‘vergulde geheim’ tot rituele uitdrukking te brengen in het heden.

Summary

The ritual landscape of our culture is characterised by a great diversity and new developments. What are the challenges of this landscape for the *aggiornamento* of Christian ritual? Is it possible to approach it critically and test it? This article answers this question by looking at the ritual landscape in two directions: the point of view from inside to outside and the opposite way: from outside to inside.

From inside to outside: After the second Vatican Council all liturgical books have been renewed on the basis of conscientious historical investigations. From within the church the desire for a further inculturation of liturgy gained ground.. In Rome this question was first raised by Annibale Bugnini in 1973 on the occasion of the tenth anniversary of the Constitution of the Liturgy. After Bugnini’s dramatic dismissal in 1975, restorative tendencies got the upper hand. And the movement of the Reform of the Reform was founded, aiming at slowing down the present tendency to inculturation. Even if the concept of inculturation started to appear in official documents, this nevertheless happened in a very restrained manner, especially in relation to Western European culture. Instead of a desire to look ahead the instructions *Liturgiam authenticam* (2001) and *Redemptionis sacramentum* (2004) reveal a tendency to look back. The building of the liturgy is defended against the new culture.

From outside to inside: In spite of all liturgical renewals in Western Europe participation in liturgy decreased considerably. This is connected with the breakthrough of a new paradigm, which integrates the consequences of the Enlightenment and follows on the *longue durée* from the thirteenth century. The focus of the new paradigm is the search of the transcendence of God proceeding from his immanence. The anthropological turn requires an approach from the bottom, not deductive, but inductive, and from outside to inside. Without doubt it was in connection with this new paradigm that the concept of inculturation was criticised in recent years. The concept implies a movement from the top: from the transcultural dimension of liturgy into the culture. The concept of ‘culturation’ seems more neutral: as far as the transcultural element of Christian liturgy is concerned, one can distinguish in the concept of culturation both an *transdescendent* line (the classic ‘inculturation’) and a *transascendent* line.

Under the influence of the Ritual Studies the tendency to look from outside to inside has been intensified. From outside, the multiform ritual landscape can be seen in a more free-and-easy way and different levels can be detected: secular rituals, general religious rituals, interreligious rituals and Christian rituals in their own identity in different gradations. This is accompanied by attention to the liquid, tentative lines and on the breaks inside these lines. But these breaks do not exclude the preceding levels, on the contrary: it is a matter of inclusivity, including them all.

If the *transdescendent* culturation gains sufficient importance, it will come across the movement from bottom up: the movement of the *transascendent* culturation. The Li-

turgical Movement encounters the dynamics of the ritual-liturgical movements of the new paradigm. The comparative dialogue between the two can without doubt be fruitful.

Gerard Lukken (1933) studied at the Diocesan Seminary in Haaren (Noord-Brabant) (1951-1957), the Pontificia Università Gregoriana in Rome and the Institut Supérieur de Liturgie in Paris (1959-1964). He was pastor and teacher of religion (1957-1959), professor of liturgy and theology of the sacraments at the Diocesan Seminary in Haaren (1964-1967) and at the Theological Faculty of Tilburg (from 1967), and director of the Liturgical Institute at the same Faculty (from 1992) until his retirement in 1994.

<G.M.Lukken@uvt.nl>

