Naar een nieuwe protestantse avondmaalstheologie
Een reconstructie aan de hand van Rappaports *great inversion*

Marcel Barnard

1. Inleiding

De calvinistische geloofspraktijk heeft een moeizame relatie met het avondmaal. Niet zelden daalt het kerkbezoek in een dienst waarin de maaltijd wordt gevierd. Gemeenteleden mijden het avondmaal omdat het omgeven is met een streng zelfonderzoek en de eis van waardigheid,[1] of omdat het refereert aan een geloofstaal waar mensen afscheid van hebben genomen, dan wel omdat het hen eenvoudig helemaal niets (meer) zegt en zij het ritueel vooral ervaren als een woordenbrij. Gemeenten die wekelijks aan tafel gaan, zijn er maar weinige; een maandelijkse frequentie is niet ongebruikelijk in het zogenaamde midden van de kerk, evenals in Lutherse gemeenten; in meer orthodoxe kringen beperkt men zich tot vier maal per jaar.

In gemeenten van klassiek-protestantse signatuur heeft men vastgehouden aan het, al dan niet in moderner Nederlands hertaalde, klassieke zestiende-eeuwse formulier. In de meeste gemeenten binnen de Protestantse Kerk in Nederland is evenwel onder invloed van de Liturgische Beweging en de Oecumenische Beweging de vormgeving en de theologie van de Maaltijd van de Heer gedurende de tweede helft van de twintigste eeuw ingrijpend veranderd.[2] Deze veranderingen hebben de moeizame relatie tussen calvinisme en avondmaal niettemin maar zeer ten dele kunnen verbeteren. Mijn stelling is, dat de

[1] Zie het klassiek-gereformeerde Nederlandse avondmaalsformulier: 'Zo dan, wie onwaardiglijk dit brood eet, of de drinkbeker des Heren drinkt, die zal schuldig zijn aan het lichaam en bloed des Heren' en 'De waarachtige beproeving van onszelf bestaat in deze drie stukken: Ten eerste bedenke een ieder bij zichzelf zijn zonden en vervloeking … etc.', *Dienstboek – een proeve* I. *Schrift, Maaltijd, Gebed* (Zoetermeer 1998) 337s.

[2] 'Orde voor de bediening van het heilige Avondmaal. I (volgens de Nederlandse gereformeerde traditie)', in *Dienstboek – een proeve* I, 337-346; de hertaling is te vinden als 'Formulier om het Heilig Avondmaal te houden', in *Dienstboek – een proeve* II. *Leven, Zegen, Gemeenschap* (Zoetermeer 2004) 179-187; 42 aan de oecumene georiënteerde of daaruit overgenomen eucharistische gebeden vindt men in *Dienstboek – een proeve* I, 208-336; over de invloeden van de Oecumenische Beweging zie H. UYTENBOGAARDT: 'Breek ons, Heer, het brood: eucharistie en de SoW-kerken', in M. BARNARD & N. SCHUMAN (red.): *Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie – een vervolg* (Zoetermeer 2002) 158-177.

Liturgische Beweging het spirituele leven rond de tafel van de Heer niet blijvend heeft kunnen veranderen, omdat zij de cultureel-antropologische (en dat bedoel ik hier breed: sociale en culturele, psychologische en lichamelijke) impulsen ontkende, en de antropologie buiten het liturgisch-theologische discours heeft gehouden. Daarmee hebben de Liturgische en de Oecumenische Beweging overigens belangrijke aanzetten tot een geïntegreerde theologische en antropologische benadering van bijvoorbeeld Gerardus van der Leeuw laten liggen.[3] Naar mijn mening moet de protestantse theologie van het avondmaal gereconstrueerd worden vanuit een geïntegreerd antropologisch en theologisch perspectief. In dit artikel wil ik laten zien dat de antropologie van Roy Rappaport, en in het bijzonder zijn notie van *the great inversion*, in combinatie met zijn theorie over de verhouding van rite en taal, daartoe een goede aanzet biedt.

Met behulp van een fenomenologische methode tracht ik het avondmaal eerst te *begrijpen* in een zinvol en betekenisvol verband. Daarbij richt mijn aandacht zich primair niet zozeer op de theologische betekenissen en verbanden – die hebben immers alle aandacht gekregen – maar juist op de antropologische, om die pas tenslotte met de theologische te integreren.[4] Binnen deze methode is *beleven* of inleving een eerste vereiste: de fenomenen moeten in het eigen leven worden ingeschakeld om te kunnen worden begrepen en gereconstrueerd. Daarbij is eerdere literatuur onmisbaar. Voor wat betreft deze literatuur beperk ik mij in dit artikel tot Van der Leeuw, Lukken en vooral Rappaport. Beleven en begrijpen maken het tenslotte mogelijk om het fenomeen van het avondmaal te beschrijven en *bespreken*, en dus in dit artikel voor te leggen aan het forum van de wetenschap ter toetsing en bijstelling. Begrijpen en beleven kennen nadrukkelijk een subjectief moment, of, preciezer: zijn voortgekomen uit een bepaalde particulariteit (in dit geval: van een bij de Protestantse Kerk, de Liturgische en Oecumenische Beweging betrokken wetenschapper), die botst op andere particulariteiten en daarmee in gesprek gaat.

[3] Het BEM-rapport van de Wereldraad van Kerken, *Faith and Order*, concentreert zich bijvoorbeeld geheel op theologische aspecten van de Maaltijd: 'de eucharistie (is) bovenal een maaltijd der dankzegging waarin Christus in het eten van het brood en het drinken van de wijn gemeenschap schenkt met zichzelf. In heel het rapport wordt er nadruk op gelegd dat de eucharistie wezenlijk één is. Daarbinnen worden de volgende aspecten onderscheiden: dankzegging aan de Vader, gedachtenis van Christus, aanroeping van de heilige Geest, gemeenschap der gelovigen en maaltijd van het Koninkrijk', UYTENBOGAARDT: 'Breek ons, Heer, het brood' 163.

[4] Ik beschreef deze methode in M. BARNARD: *De dans kan niet sterven. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) herlezen. Essay over religie en cultuur* (Zoetermeer 2004 = Prof. Dr G. van der Leeuw-stichting, Onderbreking 3) 58-66.

2. Een existentiële ervaring

'(…) wat een berg werkelijk is, weet ik toch eigenlijk pas, wanneer ik zelf de bergen in ben geweest en er een paar beklommen heb. Dan kan ik over bergen spreken'.[5] Voor mij heeft dat gegolden met betrekking tot Van der Leeuws notie van 'een tweede werkelijkheid' die in de kunst en de ritualiteit wordt opgeroepen, en met betrekking tot Rappaports vergelijkbare notie van *the great inversion*.[6] Over die noties kan ik pas werkelijk spreken nadat ik, zes jaar geleden, ben gaan schilderen.[7]

Tekenen en schilderen bleken niet minder dan een openbaring. Ik leerde het spectrum van kleuren in mijzelf te exploreren en de drang hun innerlijke kracht tot uitdrukking te brengen, te volgen. Het was een soort sensatie de kleuren te mengen, de effecten die kleuren op elkaar hebben met mijn eigen ogen op het palet te zien, en tenslotte om ze op het doek of papier te fixeren met kwast of mes. Ik leerde ook naar model te tekenen. Het verrassende was: als je een paar lijnen tekent of een paar vlekken schildert – bijvoorbeeld op een oude krant – verschijnt er een vorm, een gestalte, die een zekere relatie heeft tot het model erachter en tot de schilder of tekenaar, maar die voornamelijk streeft naar onafhankelijkheid, of beter, naar autonomie. De voortgang van het schilderproces wordt niet langer bepaald door het model, maar door wat het doek, wat de schildering vraagt.

Met betrekking tot het proces van autonomisering maakt het onderwerp van de tekening of schildering geen verschil, en het materiaal waarmee je werkt evenmin. Stilleven, model of landschap; kwast, vinger of spons; olie, acryl, gouache of krijt; knippen, scheuren of plakken – ze zijn alle hetzelfde in zoverre het objecten, materialen, instrumenten en technieken zijn die kunnen worden samengesteld tot vormen die de macht hebben autonomie te verwerven ten opzichte van hun maker. Het product van jouw creativiteit kijkt naar jou in plaats van andersom.

Het creatieve proces is fascinerend en ook enigszins huiveringwekkend. De schilder begint een proces waarin hij handelt, maar dat hij niet voltooit. Dit proces was mij voorheen wel bekend als kunstgenieter. Zonder de existentiële ervaring van het schilderen zelf en zonder theoretische reflectie erop te kennen, beschreef ik eens wat mij overkwam toen ik naar een schilderij, een blauw

[5] G. VAN DER LEEUW: *Inleiding tot de theologie* (Amsterdam 1935) 16.

[6] G. VAN DER LEEUW: *Wegen en grenzen* (Amsterdam 1948²) 216; R. RAPPAPORT: *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge 1999 = Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropolopgy 110) 9-11.

[7] Ik publiceeerde deze ervaring eerder als: M. BARNARD: 'Schilderkunst, avondmaal en leven tussen autonomie en uitwissing', in *Interpretatie* 12,5 (2004) 15-17.

monochroom, van één van mijn favoriete schilders, Yves Klein, keek. Ik schreef:[8]

> Het golvende blauw omspoelt de toeschouwer en hij zwemt weg in de kleur. Het paneel houdt op paneel te zijn; de kleur komt los van het schilderij en bestaat op zichzelf. Zij voert mee door haar kracht. De macht van het blauw heeft de beschouwer in de greep, de zuivere kleur neemt hem op, omgeeft hem en doet hem ondergaan in een weldadig plezier. Even later spoelt zij weer weg en blijft ongrijpbaar als het water, zodat hij er slechts naar kan reiken. Hij baadt in een golvende, aan- en afspoelende zee. Het blauw tilt hem op en omstroomt hem, en zet hem tenslotte weer neer op de grond, – die merkwaardigerwijs gewoon de museumvloer is.

Tekenen en schilderen gaven mij een beter begrip van het tweede gebod: 'Maak geen godenbeelden, geen enkele afbeelding van iets dat in de hemel hier boven is of van iets beneden op de aarde of in het water onder de aarde'.[9] Beelden zijn eigenmachtig of zelfs despotisch. Ik kreeg ook meer begrip voor Calvijns aarzeling ten aanzien van beelden[10] en voor Van der Leeuws kwalificatie van de verbeelding als numineuze activiteit. Ik geef twee citaten van de Groningse fenomenoloog en liturgist, die de interpretatie van mijn creatieve activiteit bepaalden. Van der Leeuw zegt:[11]

> (…) juist daarom is de verbeelding een heilige handeling, omdat zij een tweede werkelijkheid naast de eerste beoogt, die wel met de eerste essentieel verbonden is, maar niettemin een andere. En juist die qualiteit van een "andere" te zijn, maakt de verbeelding tot een religieuze daad.

En:[12]

> Zoo beweegt dan de verbeelding zich altijd voort tusschen twee gevaren: dat van de voltooiing van het beeld, van de autonomie van het afgebeelde, en dat van de uitwissching van het beeld, van het beeldverbod, den beeldenstorm of de vervloeiing van de omtrekken in het Niets en Alles van de mystiek.

De kunstenaar creëert een tweede realiteit, naast en tegenover de eerste. De tweede realiteit krijgt macht over de eerste en over zijn schepper. Dat is een paradox, want de kunstenaar wil de realiteit beheersen en haar dwingen in de

[8] M. BARNARD: *Wat het oog heeft gezien. Verbeelding als sleutel van het credo* (Zoetermeer 1997) 17.

[9] Exodus 20:4.

[10] M. BARNARD: 'Forma Lucis. Een gereformeerde theologie van de kleur', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50,2 (1996) 135-151.

[11] VAN DER LEEUW: *Wegen en grenzen* 216.

[12] VAN DER LEEUW: *Wegen en grenzen* 252.

materialiteit van verf en doek. Terwijl hij dat doet, riskeert hij, paradoxaal, een nieuwe autonome wereld in het aanzijn te roepen. De artistieke praktijk dwingt het leven zijn mogelijkheden prijs te geven.[13]

3. Het creatieve proces vergeleken met het sacramentele handelen

De creatieve handeling is een symbolische acte *par excellence*. Het creatieve handelen maakte mij meer bewust van een andere vorm van symbolisch handelen, namelijk het sacramentele, liturgische of rituele. Het verhelderde de rol van de predikant en de gemeente die handelen bij de Maaltijd van de Heer. Christus draagt zijn volgelingen op te handelen 'om hem te gedenken', dat wil zeggen om brood en beker te nemen, dank te zeggen, te spreken, uit te leggen, te verkondigen, te delen, eten en drinken. Kortom, hij draagt hen op de eucharistie te vieren. In algemene termen: hij draagt hen op ritueel te handelen. Deze rituele handeling brengt de handelende gemeente in een paradoxale situatie. Want zij gelooft dat in dit menselijke handelen de Heer zelf present wil zijn, overeenkomstig zijn belofte.

Ook sacramenteel handelen beweegt zich tussen de uiterste polen van autonomie en uitwissing. In het geval van autonomie creëert menselijk (of waarschijnlijker: kerkelijk) handelen een autonoom sacrament dat regeert over de kerk en haar leden. We kunnen hier denken aan sacramenten zoals die nu door de leiding van de rooms-katholieke kerk in Nederland worden opgevat. Van Eijk zegt daarover: 'Zij wekken nu de indruk zoveel als 'zeven machtsmiddelen' (A. Willems) te zijn: de kerk oefent over en door haar sacramenten macht uit'.[14] Aan de andere kant, wanneer sacramenteel handelen zichzelf uitwist, wordt het sacrament 'ontsacramentaliseerd' of zelfs overbodig gemaakt. Het smelt weg in een subjectief mysticisme of een idealistisch geïnterpreteerde woordtheologie. Van der Leeuw foetert dat wat dit betreft de protestantse kerken steeds meer zijn afgegleden naar een 'onsacramentele beschouwing van het sacrament'.[15] Een bekend voorbeeld daarvan is het klassiek-gereformeerde avondmaalsformulier, dat alles zet op de noemer van geloof en het *sursum corda* pal voor de uitdeling en communie plaatst, 'opdat wij dan met het waarachtig hemelse brood Christus gespijzigd mogen worden' en 'met onze harten niet

[13] G. VAN DER LEEUW: *Phaenomenologie der Religion* (Tübingen 1933) 318s.

[14] A. VAN EIJK: 'Het pleidooi voor een ruimer Sacramentsbegrip', in A.H.C. VAN EIJK & H.W.M. RIKHOF (red.): *De lengte en de breedte, de hoogte en de diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten* (Zoetermeer 1996) 106. Het citaat van Willems, in *De Bazuin* 11 mei 1990.

[15] G. VAN DER LEEUW: *Liturgiek* (Nijkerk 1946²) 30.

aan het uiterlijke brood en de wijn blijven hangen, maar ze opwaarts in de hemel verheffen, waar Christus Jezus is'.[16]

Zoals in het creatieve proces linnen, kwast, verf, et cetera een kunstwerk vormen dat naar autonomie streeft, zo creëren in de liturgisch-sacramentele praxis wat bekers en schalen, brood en wijn een fascinerende en tegelijk huiveringwekkende realiteit, die door de min of meer alledaagse voorwerpen verbonden is met de dagelijkse werkelijkheid en op hetzelfde moment bestaat naast en tegenover die realiteit. Op het moment dat de christelijke gemeente haar Heer in de hand denkt te krijgen, heeft ze niet meer dan 'de slip van zijn mantel' in handen. Hij neemt een positie in tegenover de gemeente, en zij gelooft haar Heer te ontmoeten.

4. Antropologische reflecties: Rappaport

In de nu volgende paragraaf reflecteer ik op deze wijze van verstaan van het avondmaal, die ontstond vanuit een beleving van 'de tweede werkelijkheid' zoals die zich in het artistieke en rituele handelen ontwikkelt. Daarbij maak ik gebruik van eerdere literatuur, in het bijzonder van Rappaport.

In mijn beschrijving van mijn ervaringen als fascinerend en huiveringwekkend, refereerde ik aan Rudolf Otto's beroemde omschrijving van het Heilige als *mysterium tremendum ac fascinosum*. Daarmee betraden we het veld van de religiestudies. Voor Otto is het heilige het *numen*, een macht die zich onttrekt aan rationaliteit en aan definitieve beschrijving. 'Het heilige' is het 'andere' dat zich manifesteert in mensen en fenomenen.[17] Van der Leeuw neemt Otto's omschrijving van het heilige over in zijn publicaties.[18] Volgens hem verwijst kunst naar 'het andere' en religie naar het 'geheel andere'.

Zoals we zagen, wijst Van der Leeuw op de tendens van de menselijke verbeelding om onafhankelijk en zelfs autonoom te worden. Deze tendens nu, is ook bekend in moderne antropologische literatuur. In 1999 werd postuum het laatste boek van de Amerikaanse cultureel-antropoloog Roy Rappaport gepubliceerd, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*.[19] In zijn antropologische synthese refereert Rappaport aan deze tendens tot autonomisering als *the great inversion*, de grote omkering. We staan stil bij de paragraaf waarin hij dat doet.

Van der Leeuw gaat uit van een sacramenteel, symbolisch handelen dat een werkelijkheid creëert die geworteld is *in de realiteit* van de macht of het heilige.

[16] 'Orde voor de bediening van het heilig Avondmaal. I (volgens de Nederlandse gereformeerde traditie)', in *Dienstboek – een proeve* I 343.

[17] R. OTTO: *Das Heilige* (München 1917/1936[23-25]) 5-7 en 137s.

[18] VAN DER LEEUW: *Wegen en grenzen* 3; IDEM: *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst* (Haarlem 1948) 11.

[19] Zie noot 6.

Rappaport ziet symbolisch handelen *als taal*. Taal creëert concepten en houdt die in stand. God en het heilige zijn concepten die zijn gecreëerd door en die in stand worden gehouden door taal. De werkelijkheid van God of het heilige is voorbij de taal en dus voorbij onze kennis. Rappaport beweegt zich voorbij het Essentialisme. In navolging van Peirce en Buchler ziet hij taal als een samenstel van lexicons van symbolen en grammatica's. Preciezer, taal bestaat uit 'lexicons made up of symbols: signs only related to what they signify 'by law', i.e. convention', en 'grammars, sets of rules for combining symbols into semantically unbounded discourse'.[20] De verhouding tussen taal en werkelijkheid is tweevoudig: reflectief en performatief. Hier stuit de antropologie op dezelfde paradox als die ik ontmoette in mijn schilderspraktijk: de beheersing van de realiteit gaat samen met de instandhouding of zelfs uitvinding ervan. Taal *weerspiegelt* niet alleen een wereld, maar *vindt die ook uit*. Liturgische taal weerspiegelt het heilige reflectief en vestigt het performatief. De taal waarin de wereld symbolisch begrepen wordt, weerspiegelt 'an independently existing world', maar vestigt tegelijkertijd die onafhankelijk bestaande wereld of werelden ook performatief.[21] Taal vindt 'cosmologies, institutions, rules and values', sociale systemen en 'human sociability' uit en houdt die in stand.[22]

Voor Van der Leeuw reflecteert cultuur een expressie of een openbaring van het heilige of de macht. Voor Rappaport is cultuur taal. Taal reflecteert betekenisvolle werelden, geeft daar uitdrukking aan en vestigt ze. Van der Leeuw brengt ons in het bereik van een macht, Rappaport voert ons in eindeloze betekenisnetwerken.

De menselijke wereld zou onbewoonbaar zijn, als er niet zekere standaards of normen waren binnen de betekenisnetwerken. Hier ziet Rappaport de rol van religie. Betekenissen, instituties and sociale systemen die bestaan in en door de betekenissen die eraan worden toegekend, zijn afhankelijk van en worden gestabiliseerd door waarheid en ware woorden. Deze waarheid en ware woorden worden gevestigd en bevestigd door de religie.

We zullen deze stellingen illustreren met twee citaten van Rappaport. In het eerste citaat bespreekt hij de omkering van menselijke symbolische taalhandelingen in onafhankelijke concepten, *the great inversion*:[23]

> The linguistic capacity (…) makes it possible to give birth to concepts that come to possess those who have conceived them, concepts like god, heaven and hell.

Daarbij moeten we wel opmerken dat deze waarheden slechts binnen een bepaalde cultuur gelden. Er is niet één concept van God, maar er zijn er vele.

[20] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 4.
[21] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 8.
[22] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 8 en 15.
[23] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 9.

Van een stabiel religieus betekenisnetwerk is in het (in ieder geval: westerse) christendom immers nauwelijks meer sprake.

Het tweede citaat illustreert de stelling van Rappaport dat religie waarheid en realiteit vestigt. Het is, zegt hij, een van zijn[24]

> major theses (…) that it is in the nature of religion to fabricate the Word, the True Word upon which the truths of symbols and the convictions that they establish stand.

Ik versta dat citaat als volgt: identiteiten van gelovigen en concepten van God (de symbolen die zij gebruiken en de overtuigingen die zij hebben) worden in relatie tot tradities gebracht, dat wil zeggen tot gevestigde taal, 'ware woorden' (zoals de credo's en het onzevader). De stabiliteit van deze 'ware woorden' maakt fundamentele veranderingen in liturgie tot een lastige opgave (zoals bijvoorbeeld vanuit een genderperspectief een- en andermaal wordt opgemerkt).

In de volgende paragraaf stellen we ons de vraag hoe deze antropologische inzichten te integreren zijn met theologische. Ik doe dat door twee voorstellen voor een dergelijke integratie te bespreken. Eén uit rooms-katholieke hoek, namelijk van Gerard Lukken, en één uit reformatorische hoek, namelijk van Gerrit Immink.

5. Bruggen tussen antropologie en theologie

Twee jaar nadat Gerard Lukken zijn grote boek over rituelen had gepubliceerd, herschreef hij het slothoofdstuk en publiceerde dat als artikel. In de Engelse versie van zijn boek (2005) is dit artikel geïntegreerd in het slothoofdstuk.[25]

Kijkend naar een schilderij van Mark Rothko ervaart Lukken wat hij noemt een 'crossing the border'. In de kleuren op het doek verschijnt een andere wereld, 'a revelation from beyond the subjective world'. Materiële verf wordt de openbaring van een andere, immateriële werkelijkheid. Op het moment dat dat gebeurt, verandert het perspectief. Jij kijkt niet langer naar het schilderij, maar het schilderij, of beter: het andere, het gegevene, 'that which ultimately

[24] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 21.

[25] G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999); IDEM: 'De "overkant" van het menselijk ritueel. Herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen', in *Tijdschrift voor Theologie* 41 (2001) 145-166; IDEM: *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture* (Leuven 2005 = Liturgia Condenda 17) met name 506-536.

appears',[26] kijkt naar jou. Nog eens anders gezegd, de immateriële werkelijkheid in, met en onder de schildering kijkt je aan.[27] Deze omkering – Rappaports *great inversion* – is eigen aan ieder ritueel; Rothko's schilderij is 'a prototype of the symbol, symbolic language and symbolic action'.[28] Lukken benoemt deze omkering als een *reversal*, maar ook als een breuk (*gap* of ook *break*). In het christelijke ritueel is deze breuk geradicaliseerd:[29]

> the perspective jumps in a radical way to what was and is poured out by God, to what is pure giveness and grace, in Jesus of Nazareth, through the Spirit.

De immateriële werkelijkheid die mensen in het ritueel als openbaring tegemoet komt, wordt benoemd als Jezus Christus: 'the break and the reversal take the name of the personal God from the first and second testaments'.[30] Lukkens voorbeeld van Rothko bevestigt onze ervaring dat ritueel-sacramenteel handelen niet verschilt van ander symbolisch handelen, bijvoorbeeld in de kunstproductie. De christelijke, ritueel-handelende gemeenschap begeeft zich diep in antropologisch verwortelde, symbolische handelingen. In dat handelen verlangt zij naar de Heer en zoekt zij hem te ontmoeten. Wanneer de grens wordt overschreden, het perspectief wisselt en de *great inversion* of *reversal* optreedt, wanneer de breuk dus overbrugd wordt, treedt de Goede Herder, het Lam Gods de gemeente tegemoet.

Lukken spreekt in de herformulering van zijn slothoofdstuk nadrukkelijker over een breuk tussen antropologie en theologie dan hij eerder had gedaan. Eerder had hij ook wel gesproken van de 'bres' van de opstanding, maar nu geeft hij deze breuk en omkering meer nadruk, vooral in hoofdstuk 10.4, dat de titel 'The Break and Reversal in Christian Ritual' heeft.[31]

Zijn symboolopvatting ontleent Lukken aan Saussure, Greimas en Susanne Langer. In deze lijn heeft symbool vooral ook de dimensies 'participatie' en 'iconiciteit'. De iconische dimensie wil zeggen dat het symbool de macht heeft om verschillende domeinen samen te brengen 'because it participates in the reality to which it refers. Symbols do not rest on agreements'. Deze (andere) realiteit wordt gepercipieerd 'at the level of feelings and senses'. 'One might say there is a direct, non-rational communication with another reality'.[32] Het zal duidelijk zijn dat deze symbooltheorie verschilt van die van Rappaport, die

[26] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 513.
[27] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 511-513.
[28] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 513.
[29] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 514.
[30] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 514.
[31] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 315.
[32] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 19.

gebaseerd is op Peirce, Buchler en Austin.[33] Lukken legt niet uit hoe een radicalisering van de breuk tussen antropologie en christelijk ritueel zich verhoudt tot de iconiciteit van het symbool.

Hoe kan Lukken bij een breuk tussen beide toch vasthouden aan een zekere mate van *ex opere operato*?[34] Hij doet dat onder verwijzing naar de sacramentstheologie van Chauvet.[35] De grond ligt erin dat 'rituals are also inscribed in human genealogy. They have much to do with tradition and collective memory'. Ze roepen als het ware automatisch *de ingeslepen herinnering* op aan de openbaring van áchter de subjectieve wereld die in het ritueel steeds weer van achter de horizon verschijnt. Het ritueel bemiddelt het verleden.[36] Dat zegt evenwel nog niets over de realiteit van de andere werkelijkheid die zich openbaart in het ritueel. Nog iets scherper gezegd, zo bijt de kat in zijn eigen staart: het ritueel openbaart de God van het Oude en Nieuwe Testament omdat het dat in het verleden ook gedaan heeft.

Met deze bijsturing in zijn denken schuift Lukken op in de richting van Rappaport. Hij opent langs de weg van de eindeloze herinnering en traditie een eindeloze interpretatieketen, zonder dat die uiteindelijk Christus zelf als referent heeft. Lukken zelf geeft aan dat hij anders denkt dan Rappaport, en noemt merkwaardigerwijze dan juist dit punt: 'When a sign is only conventionally related to what it signifies (…) it can occur in the absence of its referent'.[37] Er bestaat een zekere spanning in Lukkens boek zelf: enerzijds postuleert hij de presentie van een referent, anderzijds constateert hij dat het ritueel niet meer (ook niet minder trouwens) dan de ingeslepen herinnering present stelt.

Rappaport gaat uit van de veronderstelling dat taal uit symboollexicons bestaat die op conventie of afspraak berusten (Peirce); syntaxis maakt een semantisch ongebonden discours mogelijk (Buchler). De wereld is geconstrueerd uit door taal uitgevonden concepten die performatief worden gevestigd[38] en de werkelijkheid worden door sociale actie. Rappaport stelt: 'there may be no pure icons and most if not all icons used in ritual rest upon the symbolic definition of at least one of the terms they join'.[39]

[33] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 78-83, waar Lukken ingaat op het verschil tussen hemzelf en Rappaport.

[34] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 501; IDEM: *Rituelen in overvloed* 315.

[35] Zie vooral L.-M. CHAUVET: *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Collegeville MN 1995 = *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (1987)).

[36] LUKKEN: *Rituelen in overvloed* 58s.

[37] LUKKEN: *Rituals in Abundance* 82.

[38] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 8. Vgl. *Ibidem* 386 voor een discussie met Susanne Langer. Susanne Langer spreekt van 'a presentational symbolism': S. LANGER: *Philosophy in a New Key. A study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (Cambridge MA 1980³).

[39] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 474, noot 16.

De vraag is, moeten we over symbolen spreken in de zin van Saussure of van Peirce, van Lukken of van Rappaport? Deze vraag is theologisch van het grootste belang. Is de symbolische orde performatief of sacramenteel? Schept menselijk symbolisch handelen een bedding voor de eventuele presentie van het of de heilige, of is het heilige sacramenteel gebonden aan het ritueel?

Dat brengt mij bij het tweede voorstel voor een integratie van theologie en antropologie, dat van de hervormde theoloog Gerrit Immink. Ik kies hem, omdat zijn bezwaren tegen Lukken typisch of misschien zelfs wel stereotiep gereformeerd zijn. Hij vraagt aan Lukken of zijn symboolopvatting geen automatisme, formalisme en magie, kortom, een autonoom liturgisch handelen oproept.[40] Immink wil dit voorkomen door de dominantie van de mythe over de rite te beklemtonen.

Ik wil eerst Imminks gedachten samenvatten. Hoewel Immink toegeeft dat verbale en rituele communicatie nauw met elkaar verbonden zijn, onderscheidt hij ze toch duidelijk. Hij claimt de noodzaak van een *verbale* expressie van de betekenis van een rite. Een secundaire positie van de mythe ten opzichte van de rite verwerpt hij. Rituelen functioneren alleen binnen een bepaald betekenisveld dat door woorden ontstaat, dat wil zeggen, binnen een specifieke mythe. Religieuze, of, meer specifiek, christelijke taal is de voorwaarde voor een christelijke ervaring.[41]

Mijns inziens is het niet adequaat om een verschil tussen woord en rite, gebaar of materieel element te construeren.[42] Mythe en rite kunnen niet gescheiden worden, en de bekende vraag welke van de twee het eerste was, is net zo nuttig als die betreffende kip en ei. Het is mijns inziens beter, de discussie over de aard van het symboliseren niet te voeren op het veld van de vermeende oppositie woord – ritueel, maar op het veld van de betekenissen en hun referenten. De vraag is niet of woord domineert over gebaar en symbool, maar of in het ritueel gegenereerde betekenissen refereren aan een werkelijkheid. De klassieke tegenstelling Rome – Reformatie kan niet meer simpelweg op de noemer ritus – woord worden gebracht. Taal en ritueel handelen zijn ten diepste vergelijkbaar omdat beide betekenissen uitdrukken en produceren. Betekenis wordt niet alleen gegenereerd door woorden, hoewel taal de basis is van alle humaniteit en dus ook van alle ritueel handelen. Beter is het van de antropologie te leren, dat betekenis ontstaat door en uitgedrukt wordt met woorden, gebaren en het gebruik van elementen. Met andere woorden, het is beter

[40] G. IMMINK: 'De verbinding tussen geloof en leven in de rituele praxis', in L. BOEVE, S. VAN DEN BOSSCHE, G. IMMINK & P. POST (red.): *Levensrituelen en sacramentaliteit tussen continuïteit en discontinuïteit* (Kampen 2003 = Meander 5) 49-63, hier 61 (= 'Life and Faith in Ritual Practices', in *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy* 83,1 (2001) 52-67).

[41] IMMINK: 'De verbinding tussen geloof en leven', 55 en 63.

[42] Zo ook LUKKEN: *Rituelen in overvloed* 55-58; RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 151s.

taal niet te beperken tot woorden, maar in ons concept van taal ook gebaren en het gebruik van elementen in te sluiten.

Zo moeten we nog eens terugkeren naar de antropologie, om die te bevragen op de verhouding van woord en rite.

6. Niveaus van betekenis in ritueel

Rappaport maakt onderscheid tussen *ritual speech* en *ordinary discourse*.[43] De rite sluit rituele taal in. In het avondmaal zijn de instellingswoorden verre van alledaagse taal. Anders gezegd, een rite bevat symbolische of rituele taal. Het gebaar waarmee het brood gebroken wordt, kan nauwelijks worden misverstaan als een niet-christelijk gebaar.

Nog behulpzamer is het onderscheid dat Rappaport in navolging van Peirce maakt tussen verschillende niveaus van betekenis in rituelen.[44] Ik zal die nu eerst bespreken en ze toepassen op het avondmaal.

Het eerste niveau dat Rappaport onderscheidt is dat van de *low order meaning*. Dit betreft *everyday semantic sense*, onderscheid, of wat we noemen 'objectieve informatie'.[45] Wij noemen een koe een koe om die van een goudvis te onderscheiden. In de liturgie verwijst *low order meaning* ook naar contextuele informatie. De aankondiging van de collectedoelen bewegen zich op dit niveau. Het ingezamelde geld dient een goed doel en soms wordt de gemeente ook enige informatie over het doel gegeven. In de voorbeden, nauw met de collecte verbonden, wordt ook objectieve informatie gecommuniceerd: er wordt voorbede gedaan voor dit of dat land, voor deze of gene in de gemeente. Bovendien wordt aan de gaven op tafel gerefereerd als brood en wijn. Dat lijkt voor de hand liggend, maar het onderscheidt deze maaltijd toch van een menu van *French fries* en *Cola light*. Dat onderscheid is in onze cultuur niet langer overbodig: het brood des levens heeft andere symbolische connotaties dan *fast food*. Toen ik mijn studenten op college eens vroeg wat brood voor hen betekende, bracht hun antwoord mij in verwarring: zij zeiden dat brood vooral een luxe product was (ontbijten doe je met een drinkyoghurt). Hoe dat zij, op dit betekenisniveau wordt de tafel van de Heer onderscheiden van de counter van de McDonald's. Wel rijst uit mijn voorbeeld over de waardering van brood bij mijn studenten, de vraag in hoeverre het avondmaal nog geworteld is in de dagelijkse maaltijd.

Het tweede niveau is dat van de *higher order meaning*. Dit is het niveau van de metafoor, waarin gelijkenissen, overeenkomsten worden ontdekt of zelfs geopenbaard. Personen, dingen en inhouden worden aan elkaar verbonden. Dit

[43] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 151.

[44] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 70-72.

[45] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 70, vgl. 394.

kan worden geïllustreerd aan het instellingsverhaal en de epiklese in het eucharistisch gebed. 'Jezus nam het brood, en na gedankt te hebben gaf hij het aan hen (de discipelen) met de woorden: 'Dit is mijn lichaam', etc.'. In het beroemde eucharistische gebed uit de Apostolische Traditie is de epiklese als volgt geformuleerd: [46]

> zend uw heilige Geest neer/ over de gaven van uw heilige Kerk,/ verzamel haar tot eenheid/ en schenk aan allen die deze heilige geheimen ontvangen,/ dat zij vervuld worden van uw heilige Geest.

De relatie van brood en wijn met lichaam en bloed van de Heer is de gelijkenis van de relatie van de communicerende gemeente met haar vervuld-zijn van de Geest en haar worden-tot-een-eenheid:

Brood & wijn : lichaam & bloed van de Heer =
Communicerende gemeente : van de Geest vervulde, ene gemeente

Het tweede metaforische niveau van betekenis veronderstelt het eerste niveau van onderscheid. Het brood dat de presiderende voorganger heeft geëleveerd en de naam van Jezus Christus, die vele malen in de dienst genoemd en aangeroepen is, 'are transformed into more than themselves'. Zij worden beelden van ook het andere: het brood kan niet meer worden geproefd zonder het met Jezus te associëren, en aan Christus kan niet meer worden gedacht los van het dagelijks brood. Zij krijgen betekenis. Het tweede niveau van betekenissen is subjectiever dan het eerste; het construeert relaties tussen onderscheiden fenomenen. Meer nog, het verbindt specifieke, cultureel gebonden informatie aan meer traditionele en universele taal: déze gemeente en dít brood krijgen betekenis.

Het derde en laatste betekenisniveau in ritueel is dan van de *high-order meaning*. Na de niveaus van onderscheid en gelijkenis of metafoor, is dit de laag van identiteit en eenheid, van participatie in het andere. Het biedt tegenwicht aan de pluraliteit van het niveau van *low order meaning*. Ik citeer Rappaport:[47]

> Those who have known it in its more intense forms may refer to it by such obscure phrases as "The Experience of Being" or Being-Itself. They report that, although it is beyond the reach of language, it seems enormously or even ultimately meaningful even though, or perhaps because, its meaning is ineffable.

Enkele regels later gebruikt Rappaport de in calvinistische kringen welbekende uitdrukking *unio mystica* om de ervaring te beschrijven. Op dit niveau is de niet-verbale taal van liefde, mystiek of het numineuze, of de 'taal' van de kunst

[46] Geciteerd naar de vertaling in *Dienstboek – een proeve* I, 282.
[47] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 71.

dominant. Inzichten worden op dit niveau verworven als ervaringskennis; de gereformeerde 'bevinding' beweegt zich op dit niveau. Het derde mystieke niveau is dat van de gemeenteleden die ervaren te participeren aan het hemelse koor van 'engelen en aartsengelen, die samen met het hele heer des hemels de naam van Jezus Christus loven en prijzen', – om het te zeggen met de woorden waarmee Sanctus en Benedictus in het eucharistisch gebed kunnen worden ingeleid.

Ieder hoger betekenisniveau steunt op de lagere. Het derde, mystieke, artistieke en vaak woordeloze niveau steunt op de niveaus van onderscheid en gelijkenis. De eenheid met de hemelse koren en met Christus kan alleen worden ervaren wanneer de gelovigen in hun specifieke culturele context worden erkend. De taal die met dit niveau verbonden is, is gewoonlijk formeel, archaisch, en dikwijls nauwelijks begrijpelijk. Het is rituele taal, ver verwijderd van gewone conversatie. Verwijdering van deze taal uit de liturgie, stoort of verhindert de mogelijke ervaring van eenheid, de mystieke ervaring. Tot op grote hoogte is begrijpelijke liturgie een contradictie. In vaktermen: *high-level meaning* is 'largely if not entirely, non-discursive'.[48] Rappaport bevestigt Lukkens these dat de andere werkelijkheid primair op non-discursief niveau wordt ervaren.

We kunnen concluderen, dat taal en rite niet los van elkaar kunnen worden bestudeerd, geëvalueerd en besproken. Taal is de basis van humaniteit, en dus van ieder ritueel handelen. Moderne antropologische inzichten ondersteunen de stelling niet, dat woorden de bedding creëren voor toegevoegde rituelen. Binnen een rituele context – en een kerkdienst kan niets anders zijn dan dat – is het woord een element in de productie van betekenis. De elevatie van brood en wijn en de manier waarop die handeling wordt uitgevoerd, zijn even belangrijk en overtuigend (of niet overtuigend!) als het benoemen van het brood als brood. Zoals Rappaport zegt: 'physical display is 'performatively stronger' or 'performatively more complete' than verbal expression'.[49] Ik beklemtoon nogmaals, dat op het derde, *high-meaning level* het ritueel zich vooral voorbij de taal beweegt, of een formele, dikwijls niet begrijpelijke taal gebruikt. Dit niveau is vooral non-discursief. De gehechtheid van sommige behoudende gemeenten in de voormalige Nederlandse Hervormde Kerk aan een isoritmische wijze van zingen, moet binnen dit theoretisch kader als *high-level meaning* worden begrepen. Muziek, zingen en niet-noodzakelijk begrijpelijke rituele taal kunnen niet worden gemist in de liturgie, juist ook niet in een behoudende hervormde liturgie.

Als uitdrukking en expressie scheppen rituelen een werkelijkheid die tegelijkertijd de uitgedrukte betekenissen in stand houdt. Participanten aan een ritueel – in ons geval: communicanten aan de maaltijd van de Heer – participeren in de expressie van betekenissen, maar worden ook gevormd door deze bete-

[48] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 72.
[49] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 143.

kenissen. De uitgedrukte betekenissen nemen bezit van hen. Dat gebeurt op drie verschillende niveaus, dat van het onderscheid, van de gelijkenis of metafoor en van de eenheid of identiteit en participatie in het andere. De drie niveaus van betekenis kortom 'stipulate three different relationships of significata to those for whom they are meaningful'.[50]

7. Theologische reflecties

In eerdere publicaties heb ik de voorstellen van Van der Leeuw en Lukken steeds gevolgd, waarin zij stellen dat het symbool participeert in de domeinen die het symboliseert, en ik heb die verdedigd tegen vooral een gereformeerde sacramentsopvatting. Dat was ook de spits van Van der Leeuws betoog: de gereformeerde sacramentstheologie neigt (zoals gezegd) naar een uitwissing van het sacrament.[51] De symboolopvatting in de lijn van Saussure daarentegen zegt: het symbool participeert in de realiteit waaraan het refereert en presenteert deze.[52] Van der Leeuw benadrukt de essentiële relatie tussen teken en inhoud, en verzet zich fel tegen symbolen die alleen bij afspraak of conventie met hun inhoud verbonden zijn.[53] Net als bij Lukken zit er echter ook in het denken van Van der Leeuw een zekere dubbelheid. Zijn nadruk op de essentiële relatie van teken en inhoud wekken de indruk van een substantiële sacramentsopvatting. Anderzijds zegt Van der Leeuw nadrukkelijk dat het sacrament een spel is dat uit handelingen, woorden en elementen bestaat. Gods presentie in dat spel wordt niet gefixeerd door de doctrine, maar gethematiseerd door het menselijke rituele spelen. In dat verband wijst hij ook keer op keer op het eschatologische karakter van het sacrament.

Meer en meer raak ik ervan overtuigd dat deze iconische symboolopvatting een te eenvoudige voorstelling van zaken is, zowel vanuit een laat-modern perspectief als ook vanuit theologisch gezichtspunt. De laat-moderniteit heeft geen weet van iets achter betekenissen, en moest een essentialisme opgeven dat ervan uitging dat taal stabiele referenten had. Theologisch gesproken bindt deze symboolopvatting God teveel aan het rituele handelen en laat het te weinig ruimte voor de belofte. Daarom geef ik er de voorkeur aan om Van der Leeuw te volgen waar hij spreekt van het sacrament als spel, en om Lukken te volgen in zijn nieuwe slothoofdstuk, namelijk als hij de *breuk* tussen antropologie en theologie benadrukt in de christelijke ritualiteit. Deze rituelen roepen automatisch de ingeslepen *herinnering* op aan de openbaring van een 'achter de subjectieve wereld' dat in het ritueel steeds weer op deze wijze vanachter de

[50] RAPPAPORT: *Ritual and Religion* 394.

[51] VAN DER LEEUW: *Liturgiek* 30.

[52] Zie bijvoorbeeld: BARNARD: *De dans kan niet sterven* 84-90.

[53] G. VAN DER LEEUW: *Sacramentstheologie* (Nijkerk 1949) 9.

horizon *verwacht* wordt te verschijnen. Die herinnering en verwachting laten zich echter niet meer substantialiseren of hypostaseren, maar enkel nog thematiseren. Het bezwaar van Immink tegen Lukken is daarmee opgelost: van automatisme is geen sprake. God – noch de herinnerde God, noch de verwachte God – laat zich niet fixeren in welk ritueel (handeling, taal en symbool) dan ook. Net als Lukken sluit ook ik me dan graag aan bij Chauvet, die in dit verband opmerkt: ons denken 'is not that of a rational and argumentative logic frozen in the knowledge of its objective representations'.[54] Zo is ook ons vieren niet dat van de observantie van gestolde riten, verankerd in de gevestigde confessies. Betekenis, ook met betrekking tot de drieënige God, is een stromende functie van de differentiatie van de woorden, gebaren en elementen in de 'grammatica' van de liturgie. Of, in termen van het structuralisme, *signifié* en *signifiant* zijn voorgoed niet meer denkbaar in een gefixeerde en coherente code. Expressie en inhoud staan niet meer in een noodzakelijk verband tot elkaar. Wij volgen het spoor van de *signifiants* terug tot in het oneindige, zonder een origineel te vinden of te kunnen vinden, een laatste betekenis. Zoals Chauvet zegt: in de *signifiants* (*signifiers*) traceren we[55]

> a signifying presence (…) which "melts away as soon as presence is conceived as present-entity, and finds its provenance in a supreme present-entity". Presence-as-trace; trace of a passing always-already past; trace thus of something absent. But still trace, that is, the sign of a happening which calls us to be attentive to something new still to come.

Het sacramentele handelen van de gemeente is een eschatologisch handelen. Het garandeert niet, dat de nieuwe eschatologische realiteit die we verwachten werkelijk komt. Sacramenteel handelen is niet overbodig of een illustratie van de woorden die we spreken. Evenmin is het een present stellen van een andere werkelijkheid. Het kan noch worden uitgewist, noch is het autonoom. Ritueel en ook artistiek handelen verwacht een andere realiteit. Zo is het ook in de kunst, zoals Theodor Adorno heeft gezegd: het fysieke moment in kunst is wat het belooft.[56] God is niet gebonden aan ons ritueel of verbaal handelen, maar slechts aan zijn eigen belofte.

8. Tenslotte

In de laat-moderne cultuur zijn expressie, symbool, ritueel en esthetiek belangrijke noties. Dat zijn alle antropologische noties, die in de avondmaalstheolo-

[54] CHAUVET: *Symbol and sacrament* 54.

[55] CHAUVET: *Symbol and sacrament* 58. Het citaat is van Martin Heidegger.

[56] TH.W. ADORNO: *Ästhetische Theorie* (Frankfurt a.M. 1981[5] = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2) 128.

gie nog niet of nauwelijks zijn verdisconteerd. Al te vaak is men blijven staan bij klassieke (gereformeerde) formulieren die zich vooral kenmerken door verbalisme, of bij rituele vormen die in de loop van de tijd óók vooral verbalistisch geworden zijn, door de ellenlange eucharistische gebeden, die gezegd worden zonder veel aandacht te geven aan het meer presentatieve element. Culturele en antropologische elementen zullen in het theologische liturgische discours moeten worden geïntegreerd om het avondmaal (opnieuw) in een dynamische relatie met de cultuur waarin het wordt gevierd te brengen en dus met de mensen die het vieren. De antropologie van Rappaport, en zeker ook zijn notie *the great inversion* en zijn opvattingen over de verhouding van taal en rite, bieden daarvoor een goed aanknopingspunt. In Nederland is vooral Gerard Lukken op dat spoor voortgegaan, met name in het slothoofdstuk van zijn Engelse editie van *Rituals in abundance*.

Summary

In late-modern culture expression, symbol, ritual and aesthetics are significant concepts. These are all anthropological concepts that have either not yet or have barely been taken into account in the Protestant theology of the Lord's Supper. All too often attention has focussed on classical (reformed) church services that are characterised in particular by verbalism or by ritual forms that have also become mainly verbalistic, with lengthy Eucharist prayers, without paying attention to the anthropological element. Cultural and anthropological elements will have to be integrated into theological-liturgical discourse in order to bring Communion into a dynamic relationship with the culture in which it is celebrated (again) and therefore with the people who celebrate it. The anthropology of Rappaport and certainly also his concept 'the great inversion' and his opinions on the relation of language and rite provide good points of departure for this. In the Netherlands, Gerard Lukken in particular has followed this course, especially in the last chapter of his English edition of *Rituals in abundance*.

Marcel Barnard (1957) is hoogleraar Liturgiewetenschap aan de Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Utrecht, en aan de Vrije Universiteit Amsterdam.
<mbarnard@pthu.nl>