

De liefde gaat ons vooraf

De onherleidbare overkant van het ritueel als prolegomenon van het christelijk ritueel

Gerard Lukken

In zijn artikel 'God en mens in het ritueel van de sacramenten' gaat J.B. te Velde in op de twee hoofdstromen in de theologie van de liturgie: de deductieve richting die uitgaat van de theologie en de inductieve richting die uitgaat van de antropologie.¹ Hij stelt de vraag:²

Moet het ritueel meer uitdrukking zijn van het concreet-menselijke en van de cultuur van onze tijd? Of is het beter een heldere keuze te maken voor hun christelijke identiteit?

In zijn bijdrage wil hij de beide richtingen met elkaar in gesprek brengen en een aanzet geven voor een model van de verhouding tussen de rol van God en de mens in het sacrament. Omdat de auteur op kritische wijze ingaat op mijn benadering vanuit de antropologie, vroeg de redactie van het Jaarboek mij om een reactie. Ik wil graag aan dit verzoek voldoen. Het betreft een problematiek van de hedendaagse liturgiewetenschap die een onderdeel vormt van het Nederlandse liturgiewetenschappelijke onderzoeksprogramma³ en die ook in augustus 2006 uitvoerig aan de orde kwam op het congres van de AKL in Soesterberg.⁴ Het is een thematiek waarover zeker voorlopig het laatste woord niet gezegd is. De dialoog daarover is van groot belang. De auteur merkt op dat zijn gesprekspartners R.A. te Velde, A. Holleboom, J. Joosse en E. de Jong

¹ J.B. TE VELDE: 'God en mens in het ritueel van de sacramenten', in dit *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 121-145.

² TE VELDE: 'God en mens in het ritueel van de sacramenten' 122.

³ P. POST (samenstelling en coördinatie): *Liturgische Bewegingen III. Dynamiek van bewegingen en tegenbewegingen, heroriëntaties en herijkingen. Derde Landelijke Liturgiewetenschappelijke Onderzoekprogramma 2006-2009* (Tilburg 2005).

⁴ Het betreft het congres over het thema 'Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft' van de *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet* (AKL) i.s.m. het Liturgisch Instituut van 28 t/m 1 september 2006 in Soesterberg. Zie hiervoor G. LUKKEN: 'Een kritische blik op het hedendaagse rituele landschap met het oog op het christelijk ritueel', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22 (2006) 113-133 en IDEM: 'Kritische Sichtung und Erprobung der heutigen rituellen Landschaft, im Blick auf das christliche Ritual', in: B. Kranemann & P. Post (eds.): *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* (Leuven [2008? in voorbereiding] = Liturgia condenda).

waren.⁵ Daarmee wordt het debat in een bredere kring van respectabele collega's geplaatst. Graag zal ik nader op dit onderwerp ingaan.

In het artikel beluister ik als boventoon de zorg dat de antropologische benadering te kort doet aan de transcendentie en aan de eigen identiteit van de christelijke liturgie. Herhaaldelijk keert dit als een dilemma terug. De nadere verheldering van mijn benadering zal dan ook met name erop gericht zijn aan te geven dat zij in geen enkel opzicht tekort doet aan de onherleidbaarheid van de transcendente overkant en aan de goddelijke gratuititeit van het christelijk ritueel. Vanzelfsprekend is het ook nu niet mijn bedoeling het laatste woord te hebben. Het gaat mij om verhelderingen in de dialoog.

1. Verantwoording van de keuze voor een antropologische benadering

Mijn onuitgegeven voordracht voor het Interdiocesaan Beraad op 20 november 2002 waarnaar de auteur meerdere keren verwijst, begon ik met de vraag of ik met mijn antropologische benadering alleen maar een trendvolger ben geweest, temeer omdat de laatste jaren de geluiden sterker worden die benadrukken dat je uit moet gaan van het bijzondere van het christelijk geloof en de christelijke liturgie en vóór alles de particulariteit ervan moet benadrukken. Desondanks is mijn mening steeds sterker geworden dat er geen reden is te komen tot *retractationes* en wel om meerdere redenen.

1.1. Gemeenschappelijke religieuze waarden

Lange tijd was in onze samenleving sprake van een cultureel monisme en een cultureel universalisme waarin de West-Europese cultuur als dé maatstaf gold.⁶ Dit monisme was ook doorgedrongen in de kerk, die zich in zending en missie bezighield met het bijbrengen van de christelijke beschaving die in feite Europees gekleurd was. Tegen de achtergrond van het dekolonisatieproces brak vervolgens een periode aan van cultuurrelativisme dat het recht propageerde op eigen cultuur, op culturele waardevrijheid en de gelijkwaardigheid van alle culturen.⁷ Maar tegen de achtergrond van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) ontstond ook een debat over de vraag of toch niet sprake kan zijn van universele waarden. De voorstanders van het cultuurrelativisme waren van mening dat zo'n universeel standpunt per defini-

⁵ TE VELDE: 'God en mens in het ritueel van de sacramenten' 121, noot 1.

⁶ E. VAN ASPEREN: *Interculturele communicatie & Ideologie* (Zeist / Utrecht 2003) 35-36.

⁷ VAN ASPEREN: *Interculturele communicatie & Ideologie* 36-38.

tie voortkomt uit een superieure houding en ethnocentrisme.⁸ Intussen zijn wij volop getuigen van een multiculturele samenleving. Vele identiteiten leven naast elkaar en zij hebben alle de neiging hun eigen particulariteit te benadrukken. Dit leidt tot botsingen en conflicten. Moet een islamiet vrouwen een hand geven? Mag men met een burka de publieke ruimte betreden? Mag men erewraak handhaven? Enzovoort. In het vreemdelingenbeleid kan dit enerzijds leiden tot de onredelijke eis van volledige assimilatie in de nieuwe samenleving en anderzijds tot de halsstarrige weigering zich aan het nieuwe land en zijn cultuur aan te passen. Men kan uitgaan van ieders eigen culturele identiteit, maar men ontkomt er toch niet aan – met handhaving van de eigen identiteit – te zoeken naar gezamenlijke waarden in onderlinge interculturele communicatie. Daarbij zou men moeten kiezen voor een dialoog waarin men zoekt naar wederzijdse fundamentele waarden en rechten die berusten op en samenhangen met het beginsel van reciprociteit.⁹ De ondergrens zou men volgens A. Margalit kunnen aangeven met het begrip vernedering.¹⁰ Een multiculturele samenleving deugt als haar burgers niet worden vernederd. Hoe belangrijk het is in wederzijdse dialoog naar het gemeenschappelijke te zoeken kan heel concreet blijken uit twee concrete voorbeelden.¹¹ Indiase antropologen die zich via literatuur hadden voorbereid op een onderzoek in Nederland over individualisme vroegen zich verwonderd af wat individualisme nu eigenlijk inhoudt; in hun ogen werd de Nederlandse samenleving juist voor een groot deel bepaald door modes en trends, terwijl anderzijds onderzoek in Nepal uitwijst dat bijna elke Nepalees naast de collectivistische groepsmentaliteit er ook een privémentaliteit op nahoudt. En in een discussie over het verschil tussen de vrije keuze van de huwelijkspartner in het westen en het gearrangeerde huwelijk in Nepal kwam de vraag aan de orde aan welke eisen een huwelijkskandidaat moet voldoen. Volgens de westerse vrouwen moest een partner bijvoorbeeld een aantrekkelijk uiterlijk hebben en romantisch zijn. De niet-westerse vrouwen stelden vooral verantwoordelijkheidsbesef, betrouwbaarheid en een sterk karakter voorop. Gaandeweg werd men het eens, dat – wanneer het om ‘een heel leven samen’ gaat – meer nodig is dan aantrekkelijkheid en romantiek en dat de niet-westerse eisen ook van toepassing zijn op het romantische huwelijk. En anderzijds waren de niet-westerse vrouwen het ermee eens dat de toestemming van beide huwelijkskandidaten van groot belang is voor een goed huwelijk. Het is beslist mogelijk in onze pluriforme cultuur via dialoog te komen tot een aanvaarden van universele waarden zonder de eigen identiteit te verwaarlozen. Zo’n universalisme kan een sterke samenhangende kracht geven aan een samenleving.

⁸ VAN ASPEREN: *Interculturele communicatie & Ideologie* 38-39.

⁹ VAN ASPEREN: *Interculturele communicatie & Ideologie* 139-155.

¹⁰ A. MARGALIT: *De fatsoenlijke samenleving* (Amsterdam 2001) 142.

¹¹ VAN ASPEREN: *Interculturele communicatie & Ideologie* 96 en 144-145.

Dit nu geldt ook voor de religieuze dimensie van de samenleving. Volgens de deductieve hoofdstroom in de theologie van de liturgie wordt onze tijd gekenmerkt door de vrije uitwisseling van heel verschillende, ook tegenstrijdige visies zonder de pretentie het algemene of gemeenschappelijke te benoemen. In onze fragmentarische, plurale samenleving bestaat volgens haar geen gemeenschappelijke cultuur meer waar rituelen de vertolking van kunnen zijn:¹²

Het bewustzijn van de eigen particulariteit van de christelijke geloofsoptie plaatst zowel antropologisch als theologisch de geloofsoptie van de christen, de belijdenis van de betrokkenheid van God op de mens in Jezus Christus voorop, niet tegen het mens-zijn van de christen in, maar als onherleidbare kwalificering ervan: we leven niet van algemeen menselijke structuren, maar van particulariteit.

Maar juist deze nadruk op de particulariteit kan gemakkelijk leiden tot botsingen, verdeeldheid en wederzijds wanbegrip. Is het ook niet mogelijk een dialoog aan te gaan over wat ons religieus verbindt en samen te zoeken naar authentieke religiositeit zoals in de benadering van onderaf gebeurt?

1.2. Het inductieve paradigma en empirisch onderzoek

Wat betreft mijn opvatting dat mensen in onze cultuur bij voorkeur beginnen aan de menselijke kant, wordt opgemerkt dat dit niet bewezen is en strijdig is met de fascinatie voor onverklaarbare, bovennatuurlijke verschijnselen.¹³ Mijn uitgangspunt wordt echter sterk ondersteund door empirisch onderzoek.¹⁴ Van der Ven wijst erop dat in onze cultuur sprake is van een nieuw paradigma, waarin het Godsbegrip en in samenhang daarmee de begrippen van schepping en voorzienigheid van onderaf worden hernomen. Volgens hem zijn er 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

¹² L. BOEVE: 'De sacramentele onderbreking van de levensrituelen', in L. BOEVE, S. VAN DEN BOSSCHE, G. IMMINK & P. POST (reds.): *Levensrituelen en sacramentaliteit, tussen continuïteit en discontinuïteit* (Kampen 2003) 44; vgl. TE VELDE: 'God en mens in het ritueel van de sacramenten' 125.

¹³ TE VELDE: 'God en mens in het ritueel van de sacramenten' 143, noot 67.

¹⁴ 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).

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 mede-lijdende God, ook in de toekomst. Dit 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.¹⁵ Mijn vraag is of zich in het hier beschreven paradigma niet een mogelijk begin aankondigt van een nieuwe *longue durée*?¹⁶

1.3. Ritueel: een empirische werkelijkheid

Een derde motief is dat men bij een inductieve benadering meer recht doet aan het ritueel als een empirische werkelijkheid en dat men onbevangener het ritueel in de hedendaagse cultuur en haar wisselwerking met het christelijk ritueel kan waarnemen.¹⁷

1.4. Grondinspiratie van de Liturgische Beweging

De antropologische benadering sluit nauw aan bij de grondinspiratie van de oorspronkelijke Liturgische Beweging.¹⁸ Vanaf de negentiende eeuw was sprake van een sterke tegenstelling tussen het theologische en antropologische ‘weten’, zozeer dat men zich gedwongen zag concurrerende antropologische interpretaties buiten te sluiten en te veroordelen. In de twintigste eeuw deed zich echter een antropologische wending voor in de theologie. Men vond een nieuw evenwicht tussen het theologische en antropologische ‘weten’. Door de verzoening tussen geloof en rede kreeg men oog voor de subjectieve, innerlijke, individuele, symbolische pool van de traditie. Maar al vanaf de eerste decennia van de twintigste eeuw had een tweede antropologische wending plaats, en wel binnen de liturgische en sacramentele discipline. Deze was verwant met de eerste antropologische wending, maar er was een verschil in gezichtspunt.

¹⁵ J.A. VAN DER VEN: *God Reimvented? A Theological Search in Texts and Tablets* (Leiden 1998) 192-193.

¹⁶ LUKKEN: ‘Een kritische blik op het hedendaagse rituele landschap’ 19 en IDEM: ‘Kritische Sichtung und Erprobung der heutigen rituellen Landschaft’.

¹⁷ Vgl. LUKKEN: ‘Een kritische blik op het hedendaagse rituele landschap’ en IDEM: ‘Kritische Sichtung und Erprobung der heutigen rituellen Landschaft’.

¹⁸ Vgl. in dit verband A. GRILLO: ‘La “visione antropologica” dei sacramenti e la teologia. Ovvero, come fanno dei ciechi a identificare la “verità” di un elefante?’, in *Ecclesia Orans* 20 (2003) 253-270.

Zij herontdekte evenals de eerste de antropologische betekenis van het geloof, maar draaide de volgorde om: zij bewoog zich niet van binnen naar buiten (van geloof naar rede enzovoort), maar van buiten naar binnen. Zij berustte niet zozeer op een metafysische traditie als wel op nieuwe disciplines als de mens- en godsdienstwetenschappen en de fenomenologie. Het signaleren van *beide* antropologische wendingen is belangrijk, omdat bij sommigen de neiging bestaat alleen de wending in de liturgiewetenschap als een antropologische wending te zien en deze uit te spelen tegen een theologische wending, terwijl in feite slechts sprake is van een verschil in volgorde: van binnen naar buiten versus van buiten naar binnen.¹⁹ Het is beslist onjuist Rahner te zien als ‘slechts’ een antropoloog en bijvoorbeeld Casel als theoloog.²⁰ Bij beiden spelen theologie en antropologie een rol, alleen is bij de oorspronkelijke inspiratie van de Liturgische Beweging sprake van een fenomenologisch *zurück zu den Sachen selbst*: men denke bijvoorbeeld aan Romano Guardini en zijn *Vom Geist der Liturgie*.²¹ Volgens Grillo gaat het erom de delicate relatie tussen *visibilis forma* en *invisibilis gratia* die in de klassieke definitie van het sacrament verwoord wordt, radicaal te herdenken en hij ondersteunt daarbij mijn keuze voor de fenomenologie.²²

1.5. Persoonlijke achtergrond

Mijn benadering heeft ongetwijfeld ook een persoonlijke achtergrond. Het is onder theologen niet gebruikelijk daarop te wijzen. De eigen biografie en het eigen karakter en de daarmee gepaard gaande intuïtie speelt echter bij het theologiseren doorgaans een grotere rol dan men wil toegeven. Jarenlange supervisie in het kader van de praktische theologie heeft mij daarvan bewust gemaakt.

¹⁹ GRILLO: ‘La “visione antropologica” dei sacramenti e la teologia’ 263. Hij wijst in dit verband op M. KUNZLER: ‘La liturgia all’inizio del terzo millennio’, in R. FISICHELLA: *Il Concilio Vaticano II. Recezione originaria e attualità alla luce del giubileo* (Roma 2000) 217-231.

²⁰ GRILLO: ‘La “visione antropologica” dei sacramenti e la teologia’ 263.

²¹ R. GUARDINI: *Vom Geist der Liturgie* (Maria Laach 1918 = Ecclesia Orans 1). Ondanks de zinspeling op Guardini mist men deze oorspronkelijke benadering in J. RATZINGER: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg 2000), Nederlandse vertaling: IDEM: *De geest van de liturgie. Een inleiding* (Vlagtwedde 2006). Zie in dit verband G. LUKKEN: ‘Geen lente maar herfst. Recensie Joseph Ratzinger-Paus Benedictus XVI’s *De geest van de liturgie*’, in *Gregoriusblad* 131,3 (2007) (ter perse).

²² GRILLO: ‘La “visione antropologica” dei sacramenti e la teologia’ 264-270. Vergelijk 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 (= (enigszins ingekort) ‘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* 1 (2001) 68-91).

Dat maakt eigen theologische opties beperkt en relatief, maar anderszins zijn deze daarmee ook goed bespreekbaar en eventueel te rechtvaardigen. Ik ben geneigd te kiezen voor tolerantie en barmhartigheid, niet zozeer voor strengheid en exclusieve autoriteit. De tekst van het evangelie, dat je het geknakte riet niet moet breken en de walmende vlaspit niet mag doven (Matteus 12:20) is mij bijzonder dierbaar. Er is dus bij de gekozen optiek ook enigszins sprake van een soort autobiografische inculcuratie.

2. Het ritueel als zintuiglijk fenomeen en de onherleidbare overkant

De fenomenologie is erop gericht datgene wat in deze wereld verschijnt, de fenomenen, waar te nemen zonder voorafgaande leer of stellingname. Zij wil *zurück zu den Sachen selbst*: de kennis van de wereld zoals wij die dagelijks waarnemen, moet tussen haakjes worden gezet en opgeschort. Het is zaak op onbevangen wijze waar te nemen en die onbevangen waarneming is slechts mogelijk door reductie, *epochè* of *Einklammerung*. Bij deze reductie nu gaat de Franse fenomenoloog Jean-Luc Marion op heel eigen wijze te werk.²³ Hij spreekt van een derde reductie die volgt op die van Husserl en Heidegger. Volgens Husserl moet men bij de reductie uitgaan van het bewustzijn van het subject in zijn intentionaliteit, in zijn uiteindelijke gerichtheid op wat zich toont, op wat verschijnt. Husserl legt sterk de nadruk op die intentionele gerichtheid van het subject. Marion is van mening dat daardoor de reductie niet voldoende tot zijn recht komt en dat op deze wijze aan het fenomeen tekort wordt gedaan. Als je het fenomeen alleen begrijpt vanuit de intentionaliteit van het subject zoals bij Husserl, dan is er toch nog het gevaar van vooringenomenheid, van een fixatie vooraf. Dan wordt wat verschijnt toch nog gecorreleerd aan mijn gerichte waarneming en wordt datgene wat verschijnt gelijk gemaakt aan de eigen waarneming. Ook de reductie van Heidegger reikt naar zijn inzicht niet ver

²³ De voornaamste werken van J.-L. MARION zijn: *L'Idole et la distance. Cinq études* (Paris 1977); *Dieu sans l'être* (Paris 1982); *Prolégomènes à la charité* (Paris 1986); *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris 1989); *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris 1997); *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris 2001); *Le Phénomène érotique. Six méditations* (Paris 2003); *Le visible et le révéle* (Paris 2005). Vgl. verder R. WELTEN (red.): *God en het denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion* (Nijmegen 2000 = Annalen van het Thijmgenootschap 88,2), met name R. WELTEN: 'God en het Denken. Een inleiding in de filosofie van Jean-Luc Marion' 7-44 en S. VAN DEN BOSSCHE: 'God verschijnt toch in de immanentie. De fenomenologische neerlegging van de theologie in Jean-Luc Marions *Étant donné*' 128-153. Zie ook S. VAN DEN BOSSCHE: 'Mogelijkervijns komt God ons redden', in D. LOOSE & A. DE WIT (reds.): *De God van de filosofen. Een omkeer van de fenomenologie* (Budel 2005) 162-184.

genoeg. Zij reduceert het fenomeen teveel tot het ‘zijnde’. In beide reducties blijft het gaan om het fenomeen als object en daarmee kan men niet volstaan. Er is een derde reductie mogelijk en noodzakelijk. In de fenomenologie bleef buiten beschouwing dat er fenomenen zijn die niet geobjectiveerd kunnen worden: de zogenoemde verzadigde fenomenen (*phénomènes saturées*). Het begrip verzadigd fenomeen ziet Marion als het eigen paradigma van zijn fenomenologie.²⁴ Juist nu voor een onbevungen kijk op het fenomeen ‘ritueel’ is naar mijn inzicht dit paradigma zeer verhelderend. Het kan zowel recht doen aan de inductieve benadering van het christelijk ritueel als ook de in het artikel van Te Velde geschetste dilemma’s nuanceren.

Wat verstaat Marion onder verzadigde fenomenen? Hij wijst erop dat je op verschillende manieren kunt kijken naar wat in deze wereld verschijnt.²⁵ Je kunt de fenomenen waarnemen als object. Zo kun je geluiden waarnemen als signaal van een boodschap (bijvoorbeeld de stem van een oproep op het vliegveld of station), met de tastzin de vormen van een ding onderzoeken, rood waarnemen als stopteken, de wijn keuren met het oog op de consumeerbaarheid. Maar het kan ook zijn dat kleuren, geluiden, smaak, geur of betast oppervlak intuïtief worden waargenomen in hun verder reikende diepte. Je wordt meegenomen door muziek van Mozart of Bach, je gaat op in de aanraking van het lichaam van de ander, je proeft de wijn als een goddelijke drank, de wierook roept een sacrale wereld op, de zonnebloemen van Van Gogh onthullen een wereld vol licht, warmte en vreugde. Hier stoot je op de dingen niet als louter object, maar als verzadigd fenomeen. Het gaat om fenomenen die verzadigd zijn van ‘gegevenheid’ en die door die ‘gegevenheid’ op hun beurt de waarnemende blik verzadigen.²⁶ In deze fenomenen is sprake van een ‘overschot’, een ‘surplus’, dat Marion aanduidt als *surcroît*.²⁷ Bij verzadigde fenomenen kan het gaan om heel gewone en nabije dingen. Als uitgesproken voor-

²⁴ Wat betreft de aanduiding paradigma met betrekking tot het begrip ‘verzadigd fenomeen’ zie. o.a. MARION: *Le visible et le révélé* 187. Marion heeft dit begrip geleidelijk aan ontwikkeld. Iets van die ontwikkeling schetst hij kort in *Le visible et le révélé* 182-183 en 187. Het meest uitgesproken schrijft hij erover in zijn boek *De surcroît*. Een recente aanvulling op het begrip is te vinden in *Le visible et le révélé* 143-182 (hoofdstuk VI: ‘La banalité de la saturation’). Voor een kritiek op de fenomenologie van Marion (met verwijzing naar verdere literatuur), zie D. LOOSE: ‘Een nacht waar alle koeien zwart zijn’, ‘Fenomenologie van het gegeven zijn en de reflexiviteit van het ego’ en ‘Nawoord’, in LOOSE & DE WIT (reds.): *De God van de filosofen* 13-34, 185-223 en 224-226. MARION: *Le visible et le révélé* 143-182 gaat op deze kritiek nader in.

²⁵ Zie met name de meest recente uiteenzetting over het *phénomène saturée* in MARION: *Le visible et le révélé* 143-182.

²⁶ MARION: *État donné* 276-277.

²⁷ Vergelijk MARION: *De surcroît*. In een voetnoot aan het begin van dit boek (p. V) verwijst hij ter verklaring van dit begrip naar E. LITTÉ: *Dictionnaire de la langue française* t. 4 (Paris 1875) 2096, die het als volgt omschrijft: ‘1. Ce qui, ajouté à quelque chose, en accroît la force, le nombre, la qualité (...) 3. De surcroît: En plus.’

beelden noemt hij gebeurtenissen, kunstwerken, het menselijk lichaam en het menselijk gezicht. Al deze fenomenen hebben een overschot aan gegevenheid. In hun immanentie komt een alteriteit aan het licht die wij zintuiglijk waarnemen en die tegelijk wegens haar overvloedigheid onze waarneming overstijgt. Deze fenomenaliteit gaat als gegevenheid aan ons vooraf. Er is sprake van een immanente alteriteit die werkelijk van elders komt en toch niet als een geïsoleerde transcendentie, als een buitenterritoriale instantie van de fenomenaliteit, wordt benaderd.²⁸ God ‘openbaart’ zich in de immanentie, als *interior intimo meo*.²⁹

De immanente alteriteit geeft en toont zichzelf, zij ‘openbaart’ zichzelf dus voordat wij als subject ons ertoe gaan verhouden. Er is geen sprake van een primaat van onze intentionaliteit. Het werkelijk andere kan niet gedacht worden vanuit mijn intentionaliteit. Het geeft en toont zichzelf niet, omdat ik mij erop richt of omdat ik het verwacht. Het toont en openbaart zich op zo’n overweldigende en overvloedige wijze dat er geen sprake meer kan zijn van het vervullen van mijn verlangens. Desondanks is er wel sprake van een samengaan van mijn zintuiglijke waarneming en handelen en de aan mij voorafgaande gegevenheid. Zij gaan gelijk op. Maar wat wij ook doen, altijd antwoorden wij op wat eerst aan ons gegeven is. Wij antwoorden als subjecten aan wie gegeven wordt. Al waarnemend ontvangen wij en zijn wij ‘begiftigden’, je zou ook kunnen zeggen ‘begenadigden’ (*adonnés*). Wij behouden wel de prioriteit van het waarnemen van de werkelijkheid en bewerken dat zij verschijnt in de zintuiglijke zichtbaarheid en tastbaarheid, maar dit impliceert niet dat er sprake is van een logische prioriteit. Deze begint bij de zuivere gegevenheid van de fenomenaliteit. In wezen zijn wij van het begin af ontvangers.

Rituelen nu zijn juist syncretische gehelen vol verzadigde fenomenen. In en door het ritueel word je geconfronteerd met een andere wereld die binnen dat rituele, zintuiglijke geheel verschijnt en zich aan je ‘openbaart’. In en door het ritueel voltrekt zich een waarneming van een overvloedige ‘overkant’ in en vanuit de immanentie van het ritueel als verzadigd fenomeen. Die andere wereld komt op ons af in en door het ritueel in zijn volle zintuiglijkheid. Wij kunnen daar niet omheen. Het is een onvervangbare ruimte om de ons overstijgende overkant te bereiken. Tegelijkertijd geldt dat het gaat om een overkant van gegevenheid die aan ons voorafgaat. Wij voltrekken wel het ritueel en geven het mede vorm, maar in wezen antwoorden wij in en door het ritueel op wat aan ons gegeven wordt en zijn wij als voltrekkers eigenlijk ontvangers. In die zin overkomt het ritueel ons en is er sprake van een breuk. In de immanentie van het rituele fenomeen manifesteert zich een overvloedige diepte, maar deze is uiteindelijk onherleidbaar tot het menselijk initiatief en het menselijk handelen. Zo komt in volwaardige rituelen aan het licht dat er een onherleid-

²⁸ MARION: *État donné* 442.

²⁹AURELIUS AUGUSTINUS: *Belijdenissen* III,6,11, vert. G. WIJDEVELD (Amsterdam 1997). Te Velde verwijst aan het einde van zijn artikel naar deze tekst. Ook MARION: *État donné* 106 doet dit, vanuit en binnen zijn optiek.

bare overkant is, die eigenlijk alle initiatief heeft en die ons overkomt. Hier stoot je op de religieuze dimensie van rituelen. Die religieuze dimensie kent ongetwijfeld haar gradaties, maar zij komt pas echt tot haar recht wanneer de ‘openbaring’ in en door het rituele fenomeen wordt waargenomen als die van een persoonlijke God.

In 2003 verscheen van de hand van Marion het boek *Le Phénomène érotique*.³⁰ In zijn inleiding op dit boek merkt hij op dat dit onderwerp hem heeft geobsedeerd sinds 1977 en dat alles wat hij daarna heeft geschreven het stempel draagt van deze onrust.³¹ Dat maakt de lezer nieuwsgierig. De ondertitel van dit boek *Six méditations* is verre van onschuldig. Zij zinspeelt op Descartes die in zijn *Meditationes* de mens definieerde als een ‘denkend wezen’: *cogito ergo sum*.³² Hij vraagt zich af hoe het mogelijk is dat de filosofie eeuwenlang zich zo heeft laten misleiden en de uiteindelijke grondvraag naar de liefde heeft kunnen verwaarlozen. Laat ik het kort en kernachtig samenvatten. De meest fundamentele vraag is niet die van het zijn en evenmin die van het denken. Nee, de eigenlijke vraag is: ‘ben ik bemind?’ De vraag ‘ben ik bemind?’ gaat aan die van het zijn en het denken vooraf.³³ De eigenlijke vraag is: ‘ben ik bemind van elders?’ Marion ontwikkelt gaandeweg deze vraag vanuit de wederzijdse liefde en trouw van twee mensen die slechts de garantie van houdbaarheid krijgt vanuit een derde die noodzakelijkerwijs tot de fenomenologische reductie behoort en uiteindelijk de ‘gegevenheid’ is van een God die ons bemint. Hij eindigt zijn boek aldus:³⁴

Uiteindelijk ontdek ik niet alleen dat een ander mij al beminde voordat ik hem beminde, dat die ander dus al vóór mij de minnaar was, maar vooral dat die eerste minnaar, altijd al, God heette. De hoogste transcendentie van God, de enige die hem niet onteert, betreft niet zijn macht, evenmin zijn wijsheid, zelfs niet zijn oneindigheid, maar zijn liefde. Want alleen de liefde is voldoende om heel de oneindigheid, heel de wijsheid en heel de macht in werking te zetten. God gaat ons vooraf en transcendeert ons, maar allereerst en vooral hierin dat hij ons oneindig beter liefheeft dan wij elkaar en hem beminnen. God gaat ons te boven op titel van beste minnaar.

Wat zich in en door het ritueel als verzadigd fenomeen vanuit en in de zintuiglijke immanentie openbaart, is dus niet alleen een overvloedige overkant, maar

³⁰ Zie boven, noot 23.

³¹ MARION: *Le Phénomène érotique* 24.

³² MARION: *Le Phénomène érotique* 20.

³³ Een uitstekende beschrijving van *Le Phénomène érotique* kan men vinden in VAN DEN BOSSCHE: ‘Mogelijkerwijs komt God ons redden’.

³⁴ MARION: *Le Phénomène érotique* 369.

een overvloedig empathisch op ons gerichte overkant en uiteindelijk een persoonlijke God die ons meer en beter bemint dan wij elkander.

Uit deze hedendaagse fenomenologisch-antropologische benadering van het ritueel wordt duidelijk dat het authentieke ritueel diepe religieuze dimensies in zich draagt. Daarbinnen kan men gradaties onderscheiden. Het ritueel als concentratie van verzadigde fenomenen kan in en vanuit zijn immanentie een verreikende mysterieuze en empathische overkant oproepen. De overkant kan in het ritueel ook naar voren komen als goddelijk, maar ongrijpbaar en onbenoembaar. Maar het kan evenzeer zo zijn dat zij de gestalte krijgt van een persoonlijke God die ons liefheeft en voor ons zorgt in al onze wederwaardigheden. Niet voor niets worden rituelen de oertaal genoemd van alle religie.

3. Het ritueel als dialoog en voltrekking van een ‘geloven’

Het lijkt mij belangrijk in verband met de antropologisch-fenomenologische benadering van het ritueel te wijzen op twee belangrijke elementen die er intrinsiek mee verbonden zijn: de dialoog en het ‘geloven’.

In het ritueel als verzadigd fenomeen is sprake van een wederkerigheid tussen de voltrekkers van het ritueel en de overkant, de ander, de Ander, de liefdevolle God die in en door het ritueel verschijnt en zich openbaart. Maar in die wederkerigheid is in het ritueel nooit sprake van gelijke polen. Het initiatief ligt aan de overkant. De *dialogische* relatie wordt weliswaar in en door de voltrekking van het ritueel aan deze zijde aangegaan, maar tegelijk geldt, dat zij uiteindelijk wordt geconstitueerd vanuit die liefdevolle overkant en dat de menselijke voltrekkers van de dialoog in wezen ontvangers zijn: in de terminologie van deze fenomenologie: *adonnés*, begunstigen, begenadigen. Ons antwoord (van erkenning, lofprijzing, hoop, liefde, smeking enzovoort) wordt ‘gegeven’ in de dubbele betekenis van het woord.

Vervolgens: met betrekking tot de toerusting tot het handelen onderscheidt men in de Franse semiotiek de modaliteiten van het willen, moeten, weten te en kunnen. Maar een basismodaliteit die daaraan voorafgaat, is die van het *geloven*. Greimas beschouwt het geloven als basismodaliteit van iedere competentie tot handelen.³⁵ Dit geldt evenzeer of nog temeer voor het rituele handelen. Dit handelen veronderstelt steeds weer dat er een geloven aan voorafgaat; een geloven dat juist de onvervreembare overkant ervan betreft, die in de immanentie oplicht. En naar mijn inzicht reikt het zelfs nog verder: dit geloven is niet alleen met dit handelen verbonden als vóóronderstelling, maar er op een nog intrinsiekere wijze mee gelieerd. Het geloven in de liefdevolle overkant en uiteindelijk in de God die in zijn liefde ons voorafgaat, komt op

³⁵ Vergelijk A.J. GREIMAS: ‘Le savoir et le croire: un seul univers cognitif’, in A.J. GREIMAS: *Du sens II. Essais sémiotiques* (Paris 1983) 115-134.

onvervangbare wijze tot uitdrukking én voltrekking in en door dit rituele handelen.

4. Grensoverschrijdingen

Men kan zich afvragen of menselijke rituelen wel altijd fungeren als verzadigde fenomenen in de zin zoals zij zojuist zijn beschreven. Wanneer kan men werkelijk spreken van een ritueel als verzadigd fenomeen? Het antwoord zou kunnen luiden: alleen wanneer er sprake is van ‘volwaardige’ rituelen. Vraag is dan: welke menselijke rituelen zijn volwaardig en authentiek? In een eerder stadium heb ik daarop geantwoord dat criterium voor authenticiteit lijkt te zijn:³⁶

de vraag 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.

Maar de vraag keert terug: in een verslag over het AKL-congres van augustus 2006 wordt na de samenvatting van mijn inleiding opgemerkt dat het erom zou gaan:³⁷

het menselijke als uitgangspunt te nemen om daarin het immanente van God te ontdekken. De rituelen zouden ‘openbaringen’ zijn in de strikte zin van het woord. Die suggesties geven te denken. Maar sommige deelnemers wierpen de vraag op wat dan te denken van ‘slechte rituelen’, omdat niet iedere ritualiteit noodzakelijk de goede zaak dient.

Hier stoot je op wat ik vroeger heb aangeduid als het probleem van ‘de kracht en zwakte van rituelen’, een probleem dat zich overigens evenzeer voordoet bij christelijke rituelen.³⁸ Ook daar zijn deviaties mogelijk. Hoe dan ook, mij lijkt dat wij met betrekking tot de vraag wat authentiek ritueel is, misschien verder kunnen komen vanuit het gezichtspunt van het ritueel als verzadigd fenomeen. In het ritueel als verzadigd fenomeen gaat het om een grensgebied,

³⁶ LUKKEN: ‘Een kritische blik op het hedendaagse rituele landschap met het oog op het christelijk ritueel’ 123.

³⁷ A. JOIN-LAMBERT: ‘Les *Rituel Studies*, un défi pour la liturgie’, in *La Maison-Dieu* 248 (2006) 163.

³⁸ Zie LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999) 86-95; IDEM: *Rituals in abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture* (Leuven etc. 2005 = *Liturgia condenda* 17) 132-147.

waarin de transcendentie en immanentie bijeengehouden worden in het spanningsveld van de 'gegevenheid' en de goddelijke liefde die ons voorafgaat. Welnu, grensoverschrijdingen van het gesatureerde rituele fenomeen hebben plaats wanneer dit wordt gereduceerd tot object. Dit nu kan het geval zijn zowel bij een grensoverschrijding die het *jenseits* uit het geheel isoleert als wanneer dit ten aanzien van het *diesseits* gebeurt.³⁹ In beide gevallen is sprake van een 'verkleinen', een reduceren van het mysterie. Wat het *jenseits* betreft doet dit zich voor, wanneer het sacrale zozeer de overhand krijgt dat het als het ware wordt geïsoleerd uit het verzadigde rituele fenomeen en wordt verzelfstandigd. Het gefixeerde zintuiglijke rituele fenomeen wordt zelf sacrosanct verklaard en tot onveranderlijk en bovenhistorisch gegeven verheven. Ook kan het zijn dat men de onvervangbare lichamelijk-zintuiglijke bemiddeling, die karakteristiek is voor het ritueel, als het ware verdunt tot een bijna onlichamelijke sluier van de goddelijke wereld waardoor het zintuiglijke immanente spanningsveld verdwijnt. En wat het *diesseits* betreft, een overaccentuering en isolering daarvan doet zich voor wanneer rituelen verworden tot louter magische handelingen. Dan probeert men als het ware de overkant in de hand te krijgen en te bemeesteren. In feite verlaagt men dan het ritueel tot een louter menselijke instrumentele bemiddeling. Magische rituelen kunnen vrij onschuldig zijn. Ieder kent de rituelen rond het getal 13 en het gebruik niet onder een ladder door te lopen. Maar de deviatie is ingrijpender als het ritueel een poging wordt de goddelijke wereld naar zijn hand te zetten. Dit doet zich ook voor als men het zogenaamde *ex opere operato* losmaakt van de vereiste toewijding; het *ex opere operantis*. Een isolering van het *diesseitige* is eveneens aanwezig als het ritueel wordt tot consumptieartikel of in dienst komt van de exclusieve aandacht voor het ego. Dan verwordt het ritueel tot een uiting van narcisme of van overspannen aandachttrekkerij, zoals in onze cultuur vaak voorkomt: media en reclame eisen – in concurrentie met anderen – telkens weer op dwingende wijze de aandacht op en proberen zo beslag te leggen op degenen tot wie zij zich richten. Rituelen kunnen ook verworden tot een machtsmiddel: zij kunnen in dienst worden gesteld van de eigen ideologie, van nationalisme, van racisme of van louter wereldlijke of van kerkelijke macht. En wat te denken van de gruwelijke rituelen bij de zogenaamde 'heilige oorlog'?

³⁹ Vergelijk in dit verband G. LUKKEN: 'Rituelen: een dynamisch grensgebied, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 63 (2007) 62-68.

5. De culturele bepaaldheid van het ritueel als zintuiglijk fenomeen

Als zintuiglijk fenomeen is het ritueel onvermijdelijk cultureel bepaald. Zelfs kan men zeggen dat rituelen concentratiepunten zijn van de cultuur en dus noodzakelijk de eigen kenmerken van die cultuur met zich dragen. In die zin zijn zij dus mede expressie van die cultuur: bijvoorbeeld van de Grieks-Romeinse tijd, van de Germaanse cultuur, van de Barok en de Verlichting en ook van de hedendaagse cultuur. Ondanks hun neiging tot herhaling, zijn zij dan ook steeds weer aan verandering onderhevig en zoekt iedere cultuur naar een gestalte van dit verzadigd fenomeen die recht doet aan de integriteit daarvan. Dat lukt niet altijd. Zoals al opgemerkt: in iedere cultuur blijkt dat rituelen ook naar voren komen in hun sterke en zwakke kanten. Men kan dus niet zo maar alle rituelen die in het verleden aanvaard waren, sacrosanct verklaren. Telkens weer is de vraag: waren het in die cultuur rituelen die recht deden aan het ritueel juist als concentratie van verzadigde fenomenen? Dat is dus een vraag die niet louter en alleen geldt ten aanzien van het ritueel in onze hedendaagse cultuur. Dit impliceert dat men enerzijds onbevangen moet kijken naar de karakteristieken van het ritueel in onze cultuur en anderzijds dat men zich steeds weer moet afvragen of deze voldoen aan het criterium van het ritueel als verzadigd fenomeen zoals ik dit boven concreter heb aangegeven. Wat betreft de eigen kenmerken van het ritueel in onze cultuur, men zou deze als volgt kunnen samenvatten.⁴⁰ Rituelen zijn veel flexibeler en dynamischer geworden, wat ongetwijfeld samenhangt met de toegenomen personalisering en individualisering. Men hecht aan persoonlijke inbreng en vormgeving. 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. 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. 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. In die zin worden zij meer ‘evenementieel’. Zij proberen zin te geven aan dit leven vanuit de immanentie. 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. Terwijl men vroeger het ritueel ook als authentiek kon ervaren in zijn vaste ritme en cadans, en het in een zekere gelijkmoedigheid voltrok, hecht men er nu aan dat het ons raakt in het hart. Bovendien worden de meer ‘volkse’ emoties doorgaans breed gedeeld en zijn zij niet

⁴⁰ Zie uitvoeriger (met literatuurverwijzingen) LUKKEN: ‘Een kritische blik op het hedendaagse rituele landschap’ 121-123.

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. De exclusiviteit van de institutie (de ambtsdrager en de ambtenaar) als enige rituele deskundige is doorbroken.

Bovendien ontstaan in de dynamiek van de cultuur tal van echt nieuwe rituelen. Bij onbevangen waarneming is er weinig reden de nieuwe ontwikkelingen in het ritueel negatief te benaderen. Het gaat om tendensen in de cultuur die de authenticiteit van het ritueel geenszins hoeven aan te tasten. Rituelen zijn nu eenmaal onvermijdelijk mede expressie van de cultuur en in die zin ook altijd zelfexpressie. Dat geldt voor de Romeinse en Germaanse cultuur evenzeer als voor de onze. Ook die culturen komen als zodanig op de meest geconcentreerde wijze tot expressie in hun rituelen. Met het woord *zelf*-expressie moet men dus, naar mijn mening, voorzichtig zijn. Het suggereert gemakkelijk dat de rituelen in onze cultuur of de accentuering van de antropologie van het ritueel te zeer gericht zou zijn op de mens ten koste van de goddelijke overkant. Het leidt gemakkelijk tot het formuleren van valse dilemma’s. Rituelen als menselijke en cultuurbepaalde expressie hoeven als zodanig geen afbreuk te doen aan hun onherleidbare, transcendente karakter. Zij zijn onvermijdelijk een expressie en voltrekking van wat ons overkomt, hier en nu, in deze cultuur: ‘ons overkomt’ in een dubbele betekenis, als historisch gebeuren – daarbij gaat het om onze menselijke wederwaardigheden –, maar ook als gebeuren waarin de eigen diepte schuilgaat van de onherleidbare empathische overkant: waarin uiteindelijk Hij ons overkomt die ons liefheeft. Criterium is dat de zintuiglijke expressie van het ritueel het karakter krijgt van een concentratie van verzadigde fenomenen. Als dat het geval is, dan zijn zij in al hun cultuurbepaaldheid een onvervangbare expressie en voltrekking van de transcendente overkant die ons overkomt.

6. De antropologie van het ritueel als prolegomenon van het christelijk ritueel

Een klassiek adagium heel de christelijke traditie door was, dat de genade de natuur veronderstelt. Het is een typisch katholiek adagium. Daarbij moet je wel aantekenen dat wij nu dit adagium minder abstract zouden formuleren: er bestaat immers nooit een *natura pura*, omdat de ‘natuur’ altijd onvermijdelijk cultureel is ingebed. Het adagium is nu veeleer: de genade veronderstelt een geïncultureerde natuur. Zij kan niet om de verschillende culturen en hun wisselingen heen. Het adagium impliceert dat de geïncultureerde natuur en al wat deze impliceert een prolegomenon kan zijn van het christelijk geloof. Dit geldt temeer voor het authentiek ritueel als verzadigd fenomeen, omdat het in iedere cultuur de oertaal van de religie is. De antropologie van het ritueel kan men

dan ook met recht beschouwen als een *Vorstufe*, een *prae-ambulum* van het christelijk ritueel. Als *Vorstufe* kan zij niet met het christelijk ritueel worden geïdentificeerd. Maar dit betekent geenszins dat zij er niet aan vooraf kan gaan, dat de wisselwerking ermee niet van belang zou zijn en dat zij niet in het christelijk ritueel zou kunnen worden geïntegreerd.

7. Het christelijk ritueel: een radicalisering van de antropologie van het ritueel

De christelijke identiteit bestaat niet louter en alleen in het geloof in God als een liefdevolle transcendente overkant die ons overkomt. Ook moslims en joden erkennen dit. Wat kenmerkend en specifiek is voor het christendom is de belijdenis dat God ‘verschijnt’, zich openbaart in Jezus van Nazareth. Kenmerkend is dat de Eeuwige de tijd is ingegaan, dat de schepper de gestalte van een schepsel aannam, dat er verzoening en eeuwig leven is door het leven, lijden, sterven en de opstanding van Christus.⁴¹ De christelijke identiteit impliceert een breuk tussen de antropologische dimensie en de christelijke. Het perspectief verspringt op eigen wijze. In de christelijke belijdenis gaat het om de volkomen gratuite liefde en genade van God die oplicht in de geboorte van Jezus van Nazareth, zijn leven, het paasmysterie en het pinkstermysterie, waardoor de Geest wordt meegedeeld aan een nieuw Godsvolk, dat zich richt op het verschijnen en realiseren van zijn rijk van gerechtigheid, totdat Hij komt. In het christelijk ritueel gaat het om de heilzame expressie en voltrekking van deze identiteit. Zij licht op in en door het christelijk ritueel. Er is sprake van een radicalisering van de antropologische dimensies van het ritueel. Nu is sprake van het ‘God had de wereld zo lief dat hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft’ (Johannes 3:16). Of met de woorden van Paulus:

Als God voor ons is, wie kan dan tegen ons zijn? Zal hij, die zijn eigen Zoon niet heeft gespaard, maar hem omwille van ons allen heeft prijsgegeven, ons met hem niet alles schenken? Wie zal Gods uitverkorenen aanklagen? God zelf spreekt hen vrij. Wie zal hen veroordelen? Christus Jezus, die gestorven is, meer nog, die is opgewekt en aan de rechterhand van God zit, pleit voor ons (Romeinen 8:31-34).

In de terminologie van Marion: de openbaring (*révelation*) van het ritueel wordt tot een Openbaring (*Révélation*). Alles komt in een volkomen nieuw licht te staan.

⁴¹ Vergelijk R. VAN WOUDEBERG: ‘Gods bestaan is een feit’, in *VolZin* 6,6 (2007) 18.

De radicalisering van de antropologische dimensies van het ritueel geldt ook voor het ritueel als voltrekking en uiting van de gemeenschap. Ook ten aanzien van de sociale dimensies van het ritueel is sprake van een unieke ‘verzadiging’: het gaat om de rituelen van een nieuwe gemeenschap die familiebanden doorbreekt en geen etnische grenzen kent, een gemeenschap aan wie zich het ‘zozeer heeft God de wereld liefgehad’, de ‘zaak Jezus’ voltrekt en voortdurend voltrekken moet. Het gaat nu om de rituelen van een nieuw Godsvolk dat geënt is op een andere stam: ‘Gij zijt van de wilde olijfbom, waartoe ge krachtens uw oorsprong behoort, afgebroken en tegen uw aard geënt op de edele olijf’ (Romeinen 11:24). Hier stoot je op het bijzondere karakter van de kerk dat op de meest sprekende en waarachtige wijze tot uiting komt, verschijnt en zich openbaart in haar ritueel-sacramentele gestalte. In die gestalte als concentratie van verzadigde fenomenen komt haar organische opbouw tot stand en wordt zij steeds weer op de meest geconcentreerde en sprekende wijze voltrokken. Daar ligt ook de bron van alle kerkrecht als ordening van de rechtsverhoudingen in de kerkgemeenschap: van het onvervreemdbaar recht van alle gedoopten en van de dienstbaarheid van het ambt en de hiërarchie, van de eigen rechten en plichten van de lokale kerkgemeenschap betreffende de concrete vormgeving van de liturgie enzovoort. Waar het mij om gaat is te accentueren dat de ecclesiologie zich op eigen wijze ‘openbaart’ in het christelijk ritueel en dat het kerkrecht daarop gegrond is en niet omgekeerd.⁴²

Ook de vraag hoe het menselijke en goddelijke handelen zich tot elkaar verhouden, wordt hier geradicaliseerd. Zij keert op eigen wijze terug in de theologie van de liturgie en wordt op velerlei wijzen benaderd. Zij lijkt een soort ‘crux’ van de theologie van de liturgie.

Vanuit de overeenkomsten tussen het reformatorische en katholieke sacramentsbegrip ontwikkelde Neumann een model op grond waarvan hij de relatie tussen antropologie en theologie verheldert via de categorie van een ‘getrapte ordening’ (in, met, onder) in deze relatie.⁴³ In het christelijk ritueel komen het goddelijk en menselijk handelen samen: in het menselijk handelen voltrekt zich het genadige goddelijke handelen. Het gaat om beide aspecten, maar dan in ‘getrapte ordening’. Het primaat ligt bij het goddelijk handelen dat echter niet aan het menselijk handelen voorbijgaat, maar zich voltrekt in, met en onder het menselijke en kerkelijke rituele handelen. In het christelijk ritueel is sprake van een in zich opnemen van de natuurlijke symboliek en wel in de genoemde getrapte ordening. Allereerst is er een scheppings-theologische context waarin het gaat om de algemeen antropologisch-sociologische zin van de riten en de betekenis daarvan voor de mens als zodanig. Daarnaast is er de heilshistorische context waarin het gaat om de verworteling van de symboliek in de ge-

⁴² G. LUKKEN: *De onvervangbare weg van de liturgie* (Hilversum 1984²) 97-99.

⁴³ B. NEUMANN: *Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart* (Paderborn 1997) 329-341.

schiedenis van God met zijn volk Israël. Neumann pleit ervoor in plaats van over de natuurlijke symboliek te spreken over de symboliek van de schepping, omdat dit – in tegenstelling tot het begrip natuur – als zodanig naar de blijvende afhankelijkheid van de schepping van God als schepper verwijst.

Naar mijn inzicht komt deze benadering dicht bij de fenomenologische. Ik wees boven al op het samengaan van mijn zintuiglijke waarneming en handelen in het ritueel en de zich daarin verschijnende aan mij voorafgaande gegevenheid. Zij gaan gelijk op. Wat wij ook doen, altijd antwoorden wij op wat eerst aan ons gegeven is. Wij antwoorden als subjecten aan wie gegeven wordt. Wij behouden wel de prioriteit van het waarnemen van de ‘gegevenheid’ en bewerken dat zij verschijnt in de zintuiglijke zichtbaarheid en tastbaarheid, maar dit impliceert niet dat er sprake is van een logische prioriteit. Deze begint bij de zuivere gegevenheid van de fenomenaliteit. In wezen zijn wij van het begin af ontvangers. Welnu, deze antropologische gegevens worden in het christelijk ritueel geradicaliseerd door de overmaat aan ‘gegevenheid’, aan ‘genade’ die zich openbaart in de fenomenaliteit in het christelijk ritueel en die de voltrekkers des te meer tegelijkertijd maakt tot ontvangers (*adonnés*).

8. Radicalisering van de dialoog en de rol van het geloof

Onlangs benadrukte Michael Aune, in het verlengde van Reinhold Malcherek, dat de relatie tussen liturgie en theologie, in het verlengde van de ontwikkelingen na Vaticanum II, in de toekomst haar startpunt zal moeten zoeken in het *dialoog-* en ontmoetingskarakter van de liturgie en in het accentueren dat binnen die dialoog en ontmoeting geen sprake is van een *eye-level*, maar van de nabijheid van de God van de schrift als een verborgen aanwezigheid.⁴⁴ Het gaat om de transcendent-immanente presentie van het mysterie van God. De liturgiewetenschap moet zowel vanuit een theologische als antropologische horizon reflecteren op deze goddelijk-menselijke ontmoeting en dialoog, die tot uitdrukking komt in de eredienst van de kerk. Dit dialoogkarakter beperkt zich niet tot de sacramenten in strikte zin. Het is daar in zijn meest verdichte vorm aanwezig, maar het strekt zich ook uit over heel de breedte van het christelijk ritueel, ook dus bijvoorbeeld tot het uitvaartritueel. Te Velde merkt in verband met het dialoogkarakter op:⁴⁵

⁴⁴ M. AUNE: ‘Liturgy and Theology: Rethinking the Relationship’ Part II, in *Worship* 81,2 (2007) 141-169 (voor Part I, zie *Worship* 81,1 (2007) 46-68); R. MALCHEREK: ‘Liturgie als Geschehen personaler Begegnung: Liturgiethnologische Reflexionen im Licht von ‘Sacrosanctum Concilium’ und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils’, in *Ecclesia Orans* 21 (2004) 365-387 en 22 (2005) 13-43.

⁴⁵ TE VELDE: ‘God en mens in het ritueel van de sacramenten’ 142, noot 66.

Het is om deze reden dat de uitvaartplechtigheid niet als sacrament wordt beschouwd. De gestorven mens kan niet meer antwoorden en handelen in antwoord op Gods woord. De sacramenten zijn voor en van de levenden.

De motivering lijkt mij voor een deel onjuist. Ook in de uitvaartliturgie is de dialoog mede aan de orde. De dialoog richt zich nu op het gebed voor de overledene. En bovendien is de uitvaartliturgie een overgangsrite niet alleen voor de overledene, maar ook voor de overlevenden die achterblijven.

Juist in verband met het dialoogkarakter van het christelijk ritueel is de boven gegeven antropologisch-fenomenologische benadering verhelderend. Zij kan worden doorgetrokken naar de theologie. De dialoog in de antropologisch geschetste zin wordt in het christelijk ritueel opgenomen en op eigen wijze doorbroken en geradicaliseerd. Binnen de fenomenaliteit van het christelijk ritueel als concentratie van verzadigde fenomenen breekt door, hoezeer God ons als eerste in Jezus van Nazareth heeft liefgehad en zich tot ons richt en hoezeer wij op hem in liefde gericht zijn juist als *adonnés*, als 'vooraf beminden'. Dit geldt voor de volle breedte van het christelijk ritueel en op bijzonder verdichte wijze voor de sacramenten.

In het verlengde hiervan ligt bovendien wat ik boven gezegd heb over het *geloven*. Ook en met name in de liturgie gaat het om het christelijk geloof en de christelijke belijdenis als vooronderstelling van het christelijk ritueel. En ook geldt dat het christelijk geloof nog intrinsieker met het christelijk ritueel verbonden is dan enkel als vooronderstelling: het uit en voltrekt zich in het christelijk ritueel op onvervangbare wijze.⁴⁶

9. De christelijke identiteit: een breuk maar niet in exclusieve zin

De breuk en het eigen verspringend perspectief van het christelijk ritueel betekenen niet dat de antropologie mét haar cultuurbepaaldheid wordt afgeschreven. Juist als concentratie van verzadigde fenomenen blijft het christelijk ritueel van het begin af een zintuiglijk cultureel verschijnsel en heeft de doorbraak naar de eigen identiteit plaats in een ritueel dat met de cultuur voortdurend verandert en ook veranderen moet ter wille van zijn toegankelijkheid en geloofwaardigheid. De antropologie in al haar contingentie en historiciteit wordt geenszins buitengesloten, maar mede geïntegreerd en wel op meerdere wijzen.

Met name voor een juiste en concrete inschatting van de inclusiviteit in onze cultuur van de antropologie in de theologie van de liturgie, is het van belang

⁴⁶ Zie o.a. G. LUKKEN: 'In de liturgie voltrekt zich het geloof op onvervangbare wijze', in *Concilium* 9,2 (1973) 7-20.

zich te realiseren dat het christelijk ritueel meer omvat dan het ritueel van de sacramenten in strikte zin, het zogenoemde zevental. Het christelijk ritueel beslaat een veel ruimer veld en je mag de sacramenten niet uit dat veld isoleren. Allereerst hebben de sacramenten zelf hun bredere context. In *Rituelen in Overvloed* en *Rituals in Abundance* heb ik ook die bredere context van de sacramenten voortdurend ‘meegenomen’.⁴⁷ En verder zijn er de christelijke rituelen zoals woorddiensten, gebedsdiensten, zegeningen, processies, bedevaarten, herdenkingsvieringen, rituelen na rampen, Thomasvieringen, Taizévieringen, enzovoort. Wanneer men van meet af aan niet alleen de kern, maar de volle breedte van het rituele veld in ogenschouw neemt, kan dit leiden tot belangrijke nuanceringen en aanvullingen en maakt dit het gemakkelijker onbevangen naar de rituelen in onze cultuur te kijken, ook in hun relatie met het ritueel van de sacramenten. Paul Post verwijst terecht naar Reinhard Meßner die het onderscheid tussen de zeven sacramenten en de aanduiding *sacramentalia* binnen het algemene veld van de liturgische handelingen problematisch en gedateerd vindt.⁴⁸ Meßner stelt voor te spreken over een brede algemene sacramentaliteit waarin de beide domeinen van sacramenten en *sacramentalia* zijn opgenomen. Uitgangspunt is dat de materiële, geschapen wereld onvermijdelijk het medium en milieu is voor ontmoetingen met God en van lofprijzing en men altijd moet denken en te werk gaan vanuit de concrete liturgische ervaring en handeling. Hij pleit voor een eerder inductieve dan deductieve theologische benadering van sacramentaliteit en kiest voor de aanduiding ‘sacramentele vieringen’ als overkoepelend begrip. Christus, het ene oersacrament, manifesteert zich op gelaagde en getrapte wijze in een reeks symbolische handelingen, die ieder op eigen wijze ‘sacramentele vieringen’ zijn en waarbinnen bepaalde sacramentele vieringen hun eigen verdichting hebben en concentratiepunten zijn. Post wijst erop dat Meßner op deze wijze de liturgie verbindt met de humus van de sacramentele ervaring van de symbolisch-ritueel sacrale orde.⁴⁹ Er is sprake van

⁴⁷ Vergelijk in dit verband P. POST: ‘Re-inventing Christian initiation: initiatie in veelvoud’, in L. LEIJSEN: *Christelijke initiatie en de liturgie* (Leuven 2006 = Nikè-reeks 52) 45-64 (= P. POST: ‘Reinventing Christian Initiation: Multiple Initiation’, in *Questions Liturgiques* 87 (2006) 37-57) en 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) 89-111.

⁴⁸ R. MEßNER: ‘Sakramentalien’, in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29 (Berlin / New York 1998) 648-663 (zie ook 663-703); vergelijk P. POST: ‘Reinventing Christian Initiation’ 60-64.

⁴⁹ Paul Post heeft voorkeur voor de aanduiding van de algemeen religieuze dimensie als ‘basaal-sacrale’ dimensie. Reden is dat het door mij gebruikte begrip ‘algemeen religieuze rituelen’ gemakkelijk wordt geïdentificeerd met bepaalde religieuze tradities. Zie P. POST: ‘Re-inventing Christian initiation’ 58, noot 40 (met verwijzing naar Goedroen Juchtmans).

een wijds en open sacramenteel milieu, met de voortdurende openheid voor nieuwe liturgische vormen op basis van de algemeen sacramentele grondlaag.

In onze cultuur nu kan men – zonder afbreuk te doen aan het christelijk ritueel als zodanig – spreken van een drievoudige openheid van de christelijke identiteit naar de antropologie.

9.1. Openheid voor het algemeen religieuze ritueel als zodanig

Authentieke rituelen, zowel in hun humane als hun religieuze dimensie, gaan christenen bijzonder ter harte. Christenen zijn ook gericht op het *humanum*. Het binnenwereldse heil, zeker naar zijn religieuze diepte, is geenszins in tegenspraak 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. Authentieke rituelen als zodanig zijn ook een zorg voor de kerken. Zij mogen hun eigen plaats hebben. Zij zijn in onze cultuur een plek waarin wij elkaar naar de diepte kunnen ontmoeten. Natuurlijk kun je dit ritueel niet zonder meer identificeren met het christelijk ritueel als zodanig of met het christelijk geloof. Maar er is in onze cultuur meer dan voldoende gemeenschappelijkheid ten aanzien van authentieke rituelen om elkaar te respecteren, ontmoeten en stimuleren rond de oecumene van het volwaardige menselijke en religieuze ritueel als zodanig. En daarbij zal men ook moeten erkennen dat binnen dit volwaardige ritueel gradaties mogelijk zijn. Sommigen zullen slechts spreken van een onherleidbare, empathisch op ons gerichte overkant, terwijl anderen deze de naam geven van een persoonlijke en liefdevolle God. Ook het eerste kan heel authentiek en religieus zijn.

De openheid voor het algemeen religieuze ritueel als zodanig reikt echter nog verder. Los van een specifiek op de kerkelijke liturgie gerichte theologie stoot men hier in wezen op de sacramentaliteit in algemene zin, op wat zojuist werd aangeduid als de algemeen sacramentele grondlaag.⁵⁰ Vanuit de gegeven fenomenologie van het authentieke menselijke ritueel, waarin sprake is van de onherleidbare overkant van Gods overvloedige liefde, is een open sacramentsbegrip mogelijk. Juist vanuit deze invalshoek komt het algemeen religieuze ritueel in zicht als *prae-ambulum* en *Vorstufe* van het christelijk ritueel. Ik ga daar onder 9.2. nader op in.

⁵⁰ P. POST: 'Reinventing Christian Initiation' 60.

9.2. Het algemeen religieuze ritueel als *prae-ambulum* en *Vorstufe* van het christelijk ritueel

Het algemeen religieuze ritueel kan ook functioneren als een voorfase, een opstap naar het christelijk ritueel. Dan gaat het om het authentieke menselijke ritueel niet in zijn eigenstandigheid, maar als *prae-ambulum* van het christelijk ritueel. Zoals Augustinus sprak over het belang van *De catechizandis rudibus*, zo zou men nu ook kunnen spreken van de noodzaak van een rituele mystagogie: een *de liturgizandis rudibus*. Hier gaat het om de in onze cultuur zo onmisbare weg van wat Paul Post aanduidt als de inwijding in de sacrale orde, de *liturgische Propädeutik* en het wekken van de *Liturgiefähigkeit* waarover Guardini sprak.⁵¹ Op deze laag van het ritueel ben ik elders uitvoerig ingegaan.⁵² Daar heb ik erop gewezen dat vooral bij de voltrekking van de overgangsriten in onze cultuur doorgaans zeer gedifferentieerde groepen aanwezig zijn: christenen en niet-christenen, gelovigen, twijfelaars, ongelovigen. Men denke aan uitvaart en huwelijk. De rituele expressie van de *praeambula fidei* kan dan werken als een dubbele bodem. Door sommigen zal deze expressie op louter humane wijze verstaan worden, terwijl dezelfde expressie bij anderen een religieuze ervaring kan oproepen of de *disclosure* tot het christelijk geloof teweeg kan brengen. Een dergelijke expressie met dubbele bodem lijkt mij in onze cultuur van groot belang. Sprekende voorbeelden zijn – ik heb daar al eerder op gewezen – te vinden bij Huub Oosterhuis. Een vrije bewerking van psalm 13 eindigt als volgt:⁵³

Dan nog klamp ik mij vast aan jou of je wil of niet op ongenade of genade.
Ik zal red mij roepen
of zoiets als
heb mij lief.

En andere liedteksten zijn bijvoorbeeld:⁵⁴ ‘Dat wij volstromen met levensadem en schreeuwen eindelijk geboren (...)’ en:⁵⁵

Wek mijn zachtheid weer.
Geef mij terug de ogen van een kind.

⁵¹ P. POST: ‘Reinventing Christian Initiation’ 59 (met verdere literatuur). Het betreft R. GUARDINI: ‘Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief’, in *Liturgisches Jahrbuch* 14 (1964) 101-106.

⁵² G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed* 229-231; IDEM: *Rituals in abundance* 354-358.

⁵³ H. OOSTERHUIS: *Zien- soms even. Fragmenten over God* (Bilthoven 1972) 33.

⁵⁴ H. OOSTERHUIS: ‘Dat wij volstromen’, in *Liturgische Gezangen voor de viering van de eucharistie* (Hilversum 1979) 182.

⁵⁵ H. OOSTERHUIS: ‘Wek mijn zachtheid’, in *Gezangen voor liturgie* (Baarn 1996). Voor voorbeelden, zie ook J.M. DE VRIES: ‘Zingen zonder Naam: ruimte creëren’, in *Vieren. Tijdschrift voor wie werkt aan liturgie* 2 (2006) 26-29.

Dat ik zie wat is.
 En mij toevertrouw.
 En het licht niet haat.

Wanneer deze teksten door de gemeente gezongen worden, zullen zij naar gelang de context worden verstaan. In een christelijke gemeente is de objectieve context een christelijke. Maar tegelijk is altijd de eigen context van de deelnemers werkzaam. En deze kan leiden tot de toe-eigening van een algemeen menselijke of algemeen religieuze beleving. Ditzelfde kan zich voordoen bij bijbelse beelden. Zo zullen bij het dodenritueel velen worden aangesproken door beelden als het eeuwige licht, de eeuwige rust, een nieuwe stad, een andere paradijselijke wereld, het hemels Jeruzalem, het paradijs, de graankorrel die in de aarde valt en vrucht opbrengt, de nieuwe lente, eeuwige vrede en een nieuwe geboorte.

Naar mijn inzicht kan ook bij bepaalde herdenkingsdiensten,⁵⁶ bij rituelen na rampen zoals bijvoorbeeld stille tochten⁵⁷ en bij de ‘Bomen voor het Leven’-dag (die gehouden wordt op de laatste zaterdag van november ter herdenking van dierbaren die aan kanker overleden zijn)⁵⁸ sprake zijn van een verschillende toe-eigening, naargelang de eigen context van de deelnemers.

In onze cultuur is het uitermate belangrijk te blijven zoeken naar taal en expressie die de algemene religieuze dimensie openbreken naar het christelijk perspectief. Het gaat dan dus om het wekken van de algemene religiositeit en het plaatsen ervan in het perspectief van de christelijke identiteit. Hier stoot je op een belangrijk ‘overgangsgebied’ tussen het algemeen menselijke en het christelijke ritueel, waarin een toenemend aantal gelovigen en niet-gelovigen zich bevindt.⁵⁹ Het gaat hier om een grote groep op de kerk betrokkenen die slechts spaarzaam of bij gelegenheid deelnemen aan de wekelijkse kernliturgie. Door de in ons land nog altijd voortschrijdende kerkelijke restauratie dreigen zij door een toenemend aantal vaak juist jongere pastores te worden buitengesloten. Het is belangrijk juist ook hun zoekende geloven ritueel gestalte te geven. Dit doet recht aan de openheid van de christelijke identiteit: een open-

⁵⁶ Zie het voorbeeld van de herdenkingsdienst op 21 maart 1982 voor de vier in El Salvador vermoorde Nederlandse journalisten in LUKKEN: *Rituelen in overvloed* 231; deze herdenkingsdienst is exemplarisch voor tal van later volgende herdenkingsdiensten in ons land.

⁵⁷ LUKKEN: *Rituals in abundance* 262-263 (met overvloedige literatuur in noot 19).

⁵⁸ P. POST: ‘De ‘Bomen voor het Leven’-dag en de rituele referentie van de bedevaart/pelgrimage’, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 21 (2005) 195-212.

⁵⁹ Zie in dit verband G. LUKKEN: ‘Het christelijk dodenritueel binnen de dynamiek van het hedendaagse rituele landschap’, in L. VAN TONGEREN (red.): *Vaarwel. Verschuivingen in vormgeving en duiding van uitvaartrituelen* (Kampen 2007 [ter perse] = Meander 9).

heid die evengoed haar kenmerk is als haar bijzondere en exclusieve particulariteit. In dit verband is de volgende passage uit een brief van de bisschoppen van België zonder meer behartenswaardig.⁶⁰ Men zou deze ook ritueel kunnen vertalen:

Wij, priesters, zijn doorgaans niet of onvoldoende voorbereid – technisch noch mentaal – om, zoals Paulus, naar de heidenen te gaan. Al bij al lopen we hoger op met Petrus die kon prediken in een meer vertrouwd (joods) milieu. Paulus was anders: *Hij die Petrus kracht had gegeven voor de zending onder de besnedenen had mij kracht gegeven voor de heidenvolken* (Gal 2,8). Die kracht hebben we nu broodnodig om te prediken voor ‘proselieten aan de poort’. En voor heidenen. We zullen ons hun cultuur moeten eigen maken en hen nemen waar ze staan, net zoals Paulus deed op de Areopaag. Want in elke heiden – van toen en nu – sluimert een Godzoeker. Paulus *ging in het midden van de Areopaag staan en zei: ‘Atheners, aan alles zie ik dat u buitengevoon godsdienstig bent. Toen ik rondliep en uw heiligdommen bezichtigde, trof ik ook een altaar aan met het opschrift: aan de onbekende god. Welnu, wat u zonder het te kennen vereert, dat kom ik u verkondigen’* (2Kor 13,3).

Juist vanuit dit overgangsgebied kan ook het christelijk geloof zelf nieuwe uitdrukkingvormen vinden die dit geloof in onze cultuur beleefbaar maken. Wat A. Mak schrijft met betrekking tot de uitvaartliturgie, geldt ongetwijfeld ook breder:⁶¹

Het zal gaan om het niet braaf nazeggen van wat geschreven staat. Godsdienst in deze tijd en in dit geval, is buiten de geijkte kerktaal om verbeelden wat ons te boven gaat en wat toch wezenlijk is. Het is stem geven aan het mysterie en ruimte maken voor taal, muziek en rituelen waarin onze diepste verlangens, drijfveren en weerstanden vorm krijgen. Christelijk geloof gaat over het mens zijn en wat een mens tot mens maakt: de adem. En als die adem ontbreekt, moet er iets gezegd worden. Bijvoorbeeld over de adem die weerkeert (Prediker 12,7). Ten diepste gaat het er in deze nieuwe eeuw om of we de oude taal van de (christelijke) godsdienst blijven herhalen en ritualiseren, of dat we de inhoud op onze eigen wijze durven te verwoorden en aandacht vragen voor een deel van het bestaan waar we andere woorden voor nodig hebben. Wellicht moeten we dan ook op zoek naar nieuwe namen voor God. God is al zo lang uitdrukking voor zowel de leegte als het overvloeien van geluk, voor geborgenheid en voor het onbekende, voor zowel een stem als voor het zwijgen. Ook daarin gaat het niet om het herhalen van ooit gevonden formules, maar om het opnieuw (mee)zoeken naar wat in ons leeft en wacht om als een vondst naar boven gehaald te worden.

⁶⁰ BISSCHOPPEN VAN BELGIË: ‘Hij heeft ons krachtig moed willen inspreken’ (Heb 6:18). Een brief aan de priesters ter bemoediging. Januari 2007’, in *rkkerk.nl. Kerkelijke documentatie* 35,3-4 (2007) 14.

⁶¹ A. MAK: *Met stomheid geslagen? Nieuwe taal en gebruiken bij uitvaarten* (Zoetermeer 2006) 12.

Hier stoot je op het belang van de wisselwerking tussen het algemene ritueel en het christelijk ritueel, ook in zijn eigenheid.

9.3. De wisselwerking tussen de antropologie van het ritueel en het christelijk ritueel in zijn eigen identiteit

Vanaf het begin is het christelijk ritueel zelf mede een cultureel fenomeen en als zodanig verbonden met de antropologische en cultuurbepaalde dimensies van het ritueel als een zintuiglijke concentratie van verzadigde fenomenen. Hoezeer de gestalte van die antropologische verankering met de cultuur meegaat en daarmee wisselen kan, wordt al duidelijk in de schrift zelf. Een van de eerste hevige conflicten speelde zich af rondom de cultuurbepaaldheid van het christelijk ritueel. De vraag was in hoeverre heidenen die christen worden, zich aan de joodse riten moeten houden. Moeten ook zij zich laten besnijden? En mogen zij vlees eten dat voor de joden verboden is? Tijdens het eerste concilie, dat van Jeruzalem, werd het conflict beslecht (Handelingen 15). Heidenen die christen worden, hoeven zich niet te laten besnijden: voor hen is de doop voldoende. En de rituele voorschriften met betrekking tot het vlees eten worden gewijzigd. Men mag, zegt Jakobus, geen onnodige lasten opleggen. In de Schrift zelf en heel de traditie door is steeds weer sprake van de antropologisch bepaalde culturele wisseling in de fenomenale gestalte van het christelijk ritueel. Die traditie is bijzonder rijk en veelkleurig. De kerken hoeven zich beslist voor die traditie niet te schamen. Maar ook geldt dat die traditie juist levend bleef dankzij een voortdurende vernieuwing en wisselwerking met de eigen cultuur. Dit geldt evenzeer voor het heden. Telkens weer wordt de fenomenale gestalte van het christelijk ritueel op andere en nieuwe wijze ingebed in de antropologie. Dit gebeurt ook steeds weer op kritische wijze vanuit de overtuiging dat het menselijk ritueel zijn zwakke kanten kan hebben en een bedreiging kan zijn van de eigen christelijke identiteit. Het christelijk ritueel kan dan ook beslist confronterend zijn met betrekking tot de eigen cultuur, maar het kent anderzijds ook een openheid voor de eigen cultuur in haar authenticiteit. Het gaat hoe dan ook om de wisselwerking met het authentieke menselijke ritueel. Op de toetsing van dit proces is het schema gericht van de comparatieve verificatie waarin men – aansluitend bij het voorgaande – bij voorkeur zou moeten gaan van heden naar verleden en niet omgekeerd.⁶² Bij

⁶² LUKKEN: *Rituals in Abundance* 190-205; P. POST: 'Interference and Intuition: on the Characteristic Nature of Research Design in Liturgical Studies', in *Questions Liturgiques* 81 (2000) 48-65; IDEM: 'Introduction and Application: Feast as a Key Concept in a Liturgical Studies Research Design', in P. POST, G. ROUWHORST, L. VAN TONGEREN & A. SCHEER (reds.): *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture* (Leuven 2001 = *Liturgia condenda* 12) 47-77; IDEM: 'Programm und Profil der Liturgiewissenschaft. Ein niederländischer Beitrag', in W. RATZMANN (red.): *Profil und Perspektiven der Liturgiewissenschaft* (Leipzig 2002) 81-100.

die toetsing blijkt echter ook telkens weer dat dit een gecompliceerd proces is omdat – ik heb daar boven op gewezen – ook het christelijk ritueel in verleden en heden zowel zijn sterke als zwakke kanten heeft. Dat de antropologie van het ritueel en de verankering daarvan in de verschillende culturen steeds weer een onvervangbare rol speelt, impliceert dus op geen enkele wijze dat de identiteit van het christelijk ritueel in het geding is of dat het mysterie wordt verkleind. Dit is alleen het geval als het op onkritische wijze gebeurt. Daarbij moet men er zich rekenschap van geven dat de identiteit zowel van het authentiek menselijke als van het christelijke ritueel vooral al doende – via *trial and error* – ontdekt moet worden. Het is doorgaans minder een zaak van kritische reflectie vooraf dan van kritische evaluatie achteraf. Daarbij blijft het zaak het spanningsveld tussen *jenseits* en *diesseits* binnen de immanentie uit te houden. Dit geldt niet alleen voor het ritueel in het algemeen, maar ook voor het christelijk ritueel in zijn wisselwerking met dit ritueel. Bij alle ritueel, ook bij het christelijk ritueel, gaat het om een zintuiglijk dynamisch grensgebied. Het prolegomenon van het spanningsveld tussen menselijk cultuurbepaald handelen en het verschijnen van Gods ongreepbare transcendentie in en door het fenomeen van het ritueel zet zich op eigen wijze voort in het christelijk ritueel.

In dit verband wil ik ook nader ingaan op wat in het artikel van Te Velde wordt gezegd ten aanzien van de functionalisering en reducering van het sacrament tot therapie om tot een goed psychisch en sociaal evenwicht te komen.⁶³ Inderdaad mag men het sacrament en ook breder gezien het christelijk ritueel niet daartoe reduceren. Men kan en mag christelijke rituelen niet losmaken van hun specifieke ‘verankering’ en hun eigen innerlijke betekenis, waarover de mens geen beschikking heeft. Maar evengoed geldt dat het heil en de genade in al hun gratuititeit hun antropologische dimensies hebben. Een van de functies van de christelijke liturgie is – ik zeg het met de woorden van de Romeinse priefaties – ‘heil en genezing vinden’. Ook Te Velde citeert deze tekst, maar naar mijn inzicht is het belangrijk juist in verband met de thematiek die aan de orde is, dit aspect concreter uit te werken. Heil *en* genezing: dat is een vertrouwd thema in de klassieke Romeinse liturgie. Met name in de tweede en derde eeuw ontwikkelde zich in de oude kerk een verlossingsopvatting, waarin de gestalte van Christus als geneesheer een centrale plaats innam.⁶⁴ Die ontwikkeling hing samen met de verering van Aesculaap, de heidense heiland en geneesheer, die zich over heel het Romeinse rijk had verspreid. Die invloed van Aesculaap reikt in zekere zin tot in onze tijd: het rode slangetje, zich kronkelend rond een staf, dat geldt als herkenningsteken van artsen, is aan de cultus van Aesculaap ontleend. Tegenover Aesculaap nu stellen de christenen

⁶³ TE VELDE: ‘God en mens in het ritueel van de sacramenten’ 5, 8 en 12.

⁶⁴ G. LUKKEN: *Original Sin in the Roman liturgy. Research into the theology of Original Sin in the Roman sacramentaria and the early baptismal liturgy* (Leiden 1973) 297-351 (= Chapter v: ‘Sick and Wounded Humanity’).

Christus als de ware geneesheer. Harnack merkt op, dat het evangelie in de wereld kwam als een boodschap van heil voor heel de mens en dat de christenen van de eerste eeuwen de kerk beschouwden als een groot heilsinstituut, als een ziekenhuis van de mensheid, waarin de kerkelijke handelingen golden als geneesmiddelen.⁶⁵ In de vierde en vijfde eeuw werd de medische verlossingsterminologie tot een cliché, maar Augustinus herijkte deze terminologie, door ze in verband te brengen met de woordgroep 'heil' (*salus*), waarin nog altijd de medische betekenis meeklonk. Zo trad een interferentie op: de woorden met heil kregen een meer concrete inhoud door de medische termen en de medische woordgroep kreeg door de 'heils'-terminologie meer christelijke diepgang.⁶⁶ Wanneer dus in de klassieke Romeinse liturgie vaak gesproken wordt over de actuele voltrekking van ons 'heil' of van onze 'genezing' in en door de liturgie, dan heeft dit een veelomvattende betekenis. In beide woorden gaat het om de gezondheid van heel de mens. Terecht vertaalde Oosterhuis dan ook het woord *salutare*, dat in de vaste inleidende formule van alle Romeinse prefaties voorkomt, met: 'om heil *en* genezing te vinden'. Dat is in de geest van de oude liturgie. In het christelijk ritueel gaat het niet louter om een esoterisch en ongrijpbaar heil, los van de mens. Het gaat om heil dat heel de mens doordringt. Er is sprake van een heilzame genezing of van een genezend heil, omdat het christelijk ritueel de mens raakt tot in de diepte van het aangetaste bestaan en hem brengt tot integriteit. Het heeft ook te maken met onze psychische gezondheid. Fortmann merkt op, dat de religie van oudsher nooit onderscheid heeft gemaakt tussen de gezondheid die zij verwacht van de overgave aan de godheid en datgene wat wij vandaag de psychische gezondheid noemen. Het gaat om het herstel van de innerlijke eenheid, de genezing van de scheuren in de persoon.⁶⁷ Ook nu nog is het christelijk ritueel gericht op dit herstel van de innerlijke eenheid. Interessant in dit verband is het recente proefschrift van Ineke Alberts over pelgrimage, lopen en beweging.⁶⁸ De christelijke heilsdimensie van de pelgrimage heeft – aldus deze uitvoerige

⁶⁵ A. HARNACK: *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte* (Leipzig 1892 = *Texte und Untersuchungen* 8), later gereviseerd en opgenomen in A. HARNACK: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I: Die Mission im Wort und Tat* (Leipzig 1906) 87-107. Vgl. M. ELLEBRACHT: *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum* (Nijmegen 1963 = *Latinitas christianorum primaeva* 18) 178 en P. EYKENBOOM: *Het Christus Medicusmotief in de preken van Augustinus* (Assen 1960) XVI-XIX.

⁶⁶ EYKENBOOM: *Het Christus Medicusmotief*.

⁶⁷ H. FORTMANN: *Als ziende de onzienlijke 3b: Geloof en geestelijke gezondheid* (Hilversum 1968) 88.

⁶⁸ I. ALBERS: *Heilige kracht wordt door beweging los gemaakt. Over pelgrimage, lopen en genezing* (Groningen / Tilburg 2007 = *Netherlands Studies in Ritual and Liturgy* 5).

interdisciplinaire studie – beslist ook de antropologische en neurobiologische dimensie van psychisch-lichamelijke genezing.⁶⁹

Ten slotte

Mijn artikel was een pleidooi bij het zoeken naar de eigen gestalte van de christelijke liturgie op inductieve wijze te werk te gaan: van ‘beneden’ naar ‘boven’, van ‘buiten’ naar ‘binnen’ en van ‘heden’ naar ‘verleden’. En ik heb aangegeven dat dit op geen enkele wijze afbreuk hoeft te doen aan de eigen onherleidbare identiteit van het christelijk ritueel, maar ons wel ontvankelijker maakt voor de pluriforme mogelijkheden van het christelijk ritueel in onze cultuur. Ook de andere benadering blijft mogelijk: die van ‘boven’ naar ‘beneden’, van ‘binnen’ naar ‘buiten’ en van ‘verleden’ naar ‘heden’. Bij beide gaat het er hoe dan ook om de spanningsvelden van het rituele fenomeen in zijn immanentie te handhaven en niet eenzijdig naar één richting op te lossen of te isoleren. De inductieve benadering is met name van belang wanneer men heel het veld van het christelijk ritueel in het vizier wil houden. Binnen dat veld nemen de sacramenten een centrale plaats in: met name bij deze centrale rituelen zullen inductieve en deductieve benadering elkaar ontmoeten, omdat daar de eigen christelijke identiteit van het ritueel op de meest expliciete wijze aan de orde is. Maar tegelijk zal men op zijn hoede moeten blijven deze kernrituelen niet te isoleren uit de bredere context van de rituelen onmiddellijk daar omheen en de rituelen die zich verder verwijderd in het rituele veld bevinden. Steeds weer gaat het erom het spanningsveld tussen het *diesseits* en het *jenseits*, dat zich voordoet binnen de immanentie, zowel van ritueel in het algemeen als van het christelijk ritueel ‘uit te houden’.

⁶⁹ Over de therapeutische functie van christelijke rituelen in het pastoraat, zie o.a. A. MULDER: *Pastoraat en ritueel. Verslag van een verkennend onderzoek naar het gebruik en effect van therapeutische rituelen, beschreven binnen het concept van communicatief pastoraat* (Tilburg 1991 = doctoraalscriptie Theologische Faculteit Tilburg); C. MENKEN-BEKIUS: ‘Een angstige bedevaartganger. Tussen pastoraat en psychotherapie’, in M. VAN UDEN, J. PIEPER & E. HENAU (reds.): *Bij Geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit* (Heerlen 1991 = UTP-katern 11) 125-138; IDEM: ‘Als het hart een moordkuil wordt... Een ritueel als pastorale hulpverlening’, in *Werkmap (voor) Liturgie* 25 (1991) 108-116; IDEM: ‘Een kanaal voor onze emoties. Rituelen rond de dood’, in *Rondom het woord* 38 (1996) 2, 30-37; IDEM: ‘Rituelen houden niet op bij de begrafenis’, in *Rondom het woord* 38,2 (1996) 37-44; IDEM: *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch theologisch onderzoek* (Kampen 2000); IDEM: *Werken met rituelen in het pastoraat* (Kampen 2001). Zie ook R. NIEUWKOOP: *De drempel over. Het gebruik van (overgangs)rituelen in het pastoraat* (Den Haag 1986); M. VAN UDEN: *Rouw, religie en ritueel* (Baarn 1988); A. ULEYN: ‘Drie idealen waardoor groepen zich laten leiden’, in *Speling* 27 (1975) 95; A. VERGOTE: *Het huis is nooit af. Gedachten over mens en religie* (Antwerpen / Utrecht 1974) 21.

Summary

This contribution discusses the article by Te Velde elsewhere in this yearbook, in which the question is posed: 'Should the ritual be more of an expression of the concrete human and of the culture of our time? Or is it better to make an obvious choice for their Christian identity?'

There are two main streams in the theology of the liturgy: the deductive school of thought based on theology and the inductive school of thought based on anthropology. Lukken argues for an inductive anthropological approach and indicates that by no means does this have to do injustice to the divine transcendence and unique identity of the Christian liturgy. First, the preference for an anthropological approach is justified. In a multicultural society it is possible to lay the emphasis on individual identities, but it is just as important to search for what connects us as people. Moreover, an inductive approach is supported by empirical research, does justice to the ritual as empirical reality and concurs with the fundamental inspirations of the Liturgical Movement. It cannot be denied that this may also be connected to the personal preference of theologians.

With the phenomenology of Marion as basis, the ritual is outlined as a sensory phenomenon that is 'saturated' with 'givenness' that comes from elsewhere, that is irreducible and that precedes us. In this phenomenon an abundant empathetic 'other side', oriented towards us, reveals itself and ultimately a personal God whose love precedes us. There is a reciprocity in the ritual as dialogue, whereby the initiative comes from the other side. Faith in the anthropological sense of the word is not only a condition for the authentic celebration of the ritual, but it also comes about precisely in and through the performance of the ritual. The article goes into detail on the boundary-crossing of the authenticity of the ritual and indicates just how much the ritual is culturally defined precisely as a sensory phenomenon. Thus this anthropology of the ritual is a prolegomenon of the Christian ritual.

There is a break between the anthropological and the Christian dimension. The anthropological dimension is radicalised in the Christian dimension. The same applies to the ritual as dialogue and as the celebration of faith. Therefore, in the Christian ritual there is a break with the anthropological dimension but not in the sense that this dimension is excluded. On the contrary, it also becomes integrated. It is for this reason that Christians care about authentic rituals, in their humane as well as in their general religious and sacral dimension and that an open concept of sacrament is possible. Subsequently, they are for this reason able to function as a preamble, a preceding phase of the Christian ritual. Finally, it is for this reason that there is a continual interaction between the anthropology of the ritual with all its cultural determination and the Christian ritual in its own identity.

Gerard Lukken (1933) studeerde aan het Groot Seminarie te Haaren (Noord-Brabant) (1951-1957), de Pontificia Università Gregoriana in Rome en het Institut Supérieur de Liturgie in Parijs (1959-1964). Hij was pastor en godsdienstleraar (1957-1959), hoogle-
raar liturgie en sacramententheologie aan het Groot Seminarie in Haaren (1964-1967) en aan de Theologische Faculteit te Tilburg (vanaf 1967), en directeur van het Liturgisch Instituut aan dezelfde faculteit (vanaf 1992) tot zijn emeritaat in 1994.

< g.m.lukken@uvt.nl >

