



De liturgische vernieuwing in Nederland
na Vaticanum II

Gerard Lukken

Inhoudsopgave

Introductie	3
1. De brede titel van het onderzoek	3
2. Het belang van een analyse van het totale liturgische veld van de vernieuwing	4
3. De specifieke ontwikkelingen in de liturgie en liturgiewetenschap in ons land	6
3.1 De liturgie	7
3.2 Ontwikkelingen met betrekking tot de theologische opleidingen in Nederland	9
3.3 Ontwikkelingen van de liturgiewetenschap in ons land	9
4. Het specifieke gezichtspunt van de beschrijving en evaluatie	16
5. Inculturatie, de trans-des-cendente en trans-as-cendente weg	18
6. De antropologie van het ritueel als prolegomenon van het christelijk ritueel	25
7. De eigenheid van het christelijk ritueel	25
8. De rol van het geloof	27
9. De christelijke identiteit: een breuk maar niet in exclusieve zin	28
10. Drievoudige openheid van de christelijke identiteit naar de antropologie	29
10.1 Openheid voor het algemeen religieuze ritueel als zodanig	29
10.2 Het algemeen religieuze ritueel als prae-ambulum van het christelijk ritueel	29
10.3 De wisselwerking tussen de antropologie van het ritueel en het christelijk ritueel in zijn eigen identiteit	31
11. Conclusie	33
12. Twee aanvullingen	34
12.1 De horizontale lijn	34
12.2 De dieptelijn	35

13. Verdere ontwikkelingen	36
13.1 Paul Post	36
13.2 Martin Hoondert en Mark Beumer	37
13.3 Het <i>Motu Proprio Traditionis Custodes</i>	38
14. De hedendaagse seculiere cultuur : een fundamentele verandering in de westerse cultuur	41
15. Tenslotte	45
Lijst van de uitgaven van het Liturgisch Instituut/IRiLiS	46
<i>Liturgia Condenda</i>	46
<i>Yearbook for Ritual and Liturgical Studies</i>	48
<i>Netherlands Studies in Ritual and Liturgy</i>	48
Liturgie in Perspectief	51
Meander	51
Over de auteur	53

Dit is een uitgave van het Instituut voor Rituele en Liturgische Studies (IRiLiS), Amsterdam 2022.

De afbeelding op de eerste pagina van dit document is onder de CC BY 2.0 licentie overgenomen van <https://www.flickr.com/photos/13476480@N07/8606631646/in/photostream/>.

Fotograaf: Mannhai. Er zijn geen wijzigingen aangebracht aan de afbeelding.

Introductie

De aanleiding tot deze schets van de postconciliaire vernieuwing van de liturgie in ons land is de publicatie van het boek van Samuele Marcantognini, *'De postconciliaire liturgische hervorming in Nederland. Acceptatie, ontwikkeling en vooruitzichten voor de toekomst'*, Padua 2019. Dit boek is de Nederlandse vertaling van het Italiaanse proefschrift *'La riforma liturgica postconciliare in Olanda. Accoglienza, evoluzione e prospettivo per il futuro'* (2019) over de postconciliaire liturgie in Nederland, van het Instituut voor Pastorale Liturgie van de Benedictijnenabdij Santa Giustina in Padua. Dit Instituut is onderdeel van de Theologische Faculteit van de Benedictijnen San Anselmo in Rome.

Omdat dit proefschrift een summa cum laude kreeg en daarmee een heel gezagvolle wetenschappelijke schets en evaluatie lijkt te geven van de Nederlandse postconciliaire ontwikkelingen in de liturgie en de gewenste toekomstige ontwikkelingen lijkt mij een nadere bespreking belangrijk. Dit geldt temeer omdat dit proefschrift geschreven is vanuit een zeer specifiek gezichtspunt. De auteur is deken van Hoorn, docent liturgie en sacramenten aan het grootseminarie Willibrord van het bisdom Haarlem-Amsterdam in Heiloo en lid van de 'neocatechumenale weg'.

Naar mijn mening is het voor een nadere discussie van belang de liturgiewetenschappelijke tekorten van dit proefschrift te signaleren en tegelijk en in samenhang daarmee een open dialoog aan te gaan over de nogal negatieve beoordeling van de auteur van de liturgische ontwikkelingen in ons land.¹

1. De brede titel van het onderzoek

Vraag is of de brede titel van dit boek gerechtvaardigd is. Deze suggereert dat het gaat om de volledige liturgische hervorming in Nederland na het concilie. Op p. 10 wordt opgemerkt dat – om tot een evaluatie te komen – het noodzakelijk is de complexe geschiedenis van de postconciliaire liturgische ontwikkelingen in Nederland tot heden toe te analyseren en kritisch te herlezen. Daarbij gaat de aandacht van de auteur dan bijzonder uit naar de viering van de eucharistie en de acceptatie van nieuwe vormen van liturgisch samenkomen en vieren. Vraag nu is of dit uitgangspunt niet te beperkt is om recht te doen aan de complexe ontwikkelingen van de liturgie in Nederland. Is daarvoor niet een veel bredere analyse noodzakelijk van het

¹ Met dank aan Louis van Tongeren voor zijn bemerkingen bij een eerdere versie van deze tekst en aan Ko Schuurmans voor zijn notities bij de dissertatie.

totale liturgische veld? En zelfs is de vraag of ook de beperking tot de eucharistie wel volledig genoeg wordt waargemaakt omdat de analyse van bepaalde belangrijke aspecten daarvan ontbreekt.

2. Het belang van een analyse van het totale liturgische veld van de vernieuwing

In de analyse wordt de eucharistie in hoofdzaak beschreven als tekstueel gebeuren. Zo ontbreken gegevens over de muziek in deze liturgie die een uitermate eigen indringende rol speelt. Noch met betrekking tot het eucharistisch gebed noch met betrekking tot andere gedeelten van de eucharistieviering komt de muziek aan de orde. En ook spelen gegevens als de volkszang, de nieuwe gezangen, de ruimte als zodanig en de inrichting daarvan, de artistieke aankleding van het gebouw, de uitvoering van het ritueel, het belang van de verbale en lichamelijke expressie enzovoort geen wezenlijke rol.

Belangrijk voor een evaluatie van 'de' postconciliaire liturgie in ons land is de analyse van het totale liturgische veld dat bij de vernieuwing betrokken is. Dit betreft ook het brede veld van de viering van het kerkelijk jaar en met name van feesten zoals Kerstmis, de Goede Week, Pasen, Sacramentsdag, Pinksteren, Allerzielen, de sacramenten van geboorte tot dood, de (nationale) dodenherdenkingen, de herdenkingen na rampen als de MH17, de (gezins)vieringen met kinderen, de jongerenliturgie, de thematische vieringen, de Taizévieringen, de kruisweg, het getijdengebed in de kloosters, de oecumenische vieringen. Het is belangrijk daarbij de overvloedige uitgaven na te gaan van uitgeverijen als Gooi en Sticht en de Abdij van Berne Heeswijk, niet alleen van het missaal (inclusief de 'rubrikale' aanwijzingen), maar ook van de jarenlange uitgaven van de Werkmap voor Liturgie en de daarop volgende documentaire uitgaven in boekvorm, de Werkcahiers voor vieringen met kinderen, de Servicemap voor jongerenliturgie, de uitgaven van 'Midden onder u/In uw Midden', tijdschriften als Vieren, Eredienstvaardig, Laetare, het Gregoriusblad (mét de bijlagen waarin praktische aanwijzingen en liturgisch materiaal) en ook de gebedenboeken. Van belang zijn voor het onderzoek ook de verslagen van de cursussen liturgie van de Pastorale Centra en van de Gregoriusvereniging. Vaak beschikken de werkmappen over uitstekende overzichten/registers van het geheel zodat gericht onderzoek steekproefsgewijs mogelijk is. En bij die bronnen behoren ook auteurs als Willem Barnard, Servaas Bellemakers, Adrie Bosch, Jan Duin, Andries Govaart, Henk Jongerius, Huub Oosterhuis, Tom Naastepad, Bruno Paul de Roeck, Ko Schuurmans, Herman Verbeek, Peer Verhoeven enzovoort. En dan zijn er nog de belangrijke bronnen met betrekking tot liturgische muziek zoals de nieuwe uitgaven van gregoriaanse muziek en van componisten zoals Chris Fictoor, Bernard Huijbers, Tom

Löwenthal, Antoine Oomen, Maurice Pirenne, Floris van der Putt en Jan Raas. Van belang is ook de verwerking van de ontwikkelingen van de kerkbouw na Vaticanum II, van de inrichting van de kerkruimte, de liturgische kleding en voorwerpen, de beelden en kruiswegstaties en de ontwikkeling van stilteruimtes in kerken en in de publieke ruimte.

Voor een adequate voltrekking van de liturgie in de volkstaal en het eigen karakter van de liturgie waren ook de trainingen in de verbale en lichamelijke expressie uitermate belangrijk. Ik herinner mij dat bij een van de eerste trainingen na het concilie met betrekking tot de liturgie in de volkstaal werd opgemerkt dat de celebrant bij het reciteren van de schuldbelijdenis gezien zijn verbale expressie wel een erg vrolijke zondaar was. Wij ontdekten dat een adequate verbale en ook lichamelijke expressie in de liturgie van groot belang is en daarbij werd ook duidelijk dat expressie in de liturgie geenszins dezelfde is als die in het theater. De celebrant is beslist geen 'entertainer' geworden: een negatieve typering die de auteur op p. 12 gebruikt. In verband met de opmerkingen van de auteur over het toneelmatige van de nieuwe liturgie zijn dus ook de gegevens van belang met betrekking tot de verbale én ook de lichamelijke expressie met het oog op de liturgie en het accent daarbij op het verschil tussen theater en liturgie. Het gaat om de 'ars celebrandi'. Daarbij is de authentieke verbale én lichamelijke expressie geenszins een bijkomstige zaak, maar een fundamenteel gegeven waar geen enkel ritueel omheen kan.² Bovendien ging het daarbij beslist om meer dan alleen verbalisme, zoals blijkt uit mijn door de auteur vermelde artikel 'Op zoek naar een nieuwe stijl van voorgaan. Toespraak gehouden bij gelegenheid van het afscheid van Henk Jongerius als kaderfunctionaris van de liturgie van het aartsbisdom op 30 januari 1998', in *Analecta aartsbisdom Utrecht* 71 (1998) mei-juni, 158-169 en *Tijdschrift voor Liturgie* 82 (1998) 341-351.

Dit alles impliceert dat men pas een volledig beeld krijgt van de post- conciliaire liturgische ontwikkelingen in ons land wanneer men zich niet beperkt tot de liturgische tekstualiteit, maar ook aandacht heeft voor de vele niet verbale aspecten van de liturgie. In dit verband lijken ook de gegevens over de devotionele kant van de eucharistie van na Vaticanum II van belang. In Amsterdam bleef de 'Stille Omgang' een levend jaarlijks gebeuren. En dit geldt ook voor de eucharistievieringen in tal van bedevaartplaatsen en de vieringen in devotiekapellen als Heiloo, Oirschot, Maastricht enzovoort. En vanuit ons land werden ook tal

² Zie hierover mijn door de auteur niet verwerkte boek 'Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing', (Meander 13), Abdij van Berne- Heeswijk 2010, p. 154-159 over de 'ars celebrandi' en het verschil tussen theater en liturgie. Voor een uitvoerige recensie van dit boek, zie *Archiv für Liturgiewissenschaft* 52 (2010) 156-158).

van bedevaarten georganiseerd naar plaatsen als Kevelaer en Lourdes. En dan waren er ook nog de voettochten naar Santiago.³

Wel is het zo dat lange tijd in de liturgiewetenschap praktisch alleen gesproken werd over de liturgieteksten van verleden en heden. Zelfs in recente standaardwerken is dit vaak nog het geval. En na Vaticanum II ging ook onze aandacht vooral uit naar het vertalen van de nieuwe Latijnse teksten. Dit was een omvangrijke onderneming en over de vertaling moest regelmatig intensief overleg gevoerd worden met Rome. Het ging ons om een hedendaagse literair verantwoorde en aansprekende vertaling. Maar die moest wel adequaat zijn, tot en met de punten en komma's. Desondanks groeide binnen de liturgiewetenschap het bewustzijn dat het in authentieke rituelen beslist gaat om meer dan alleen woorden. Het boek spreekt dan ook ten onrechte denigrerend over de Nederlandse liturgie van na Vaticanum II als een berg aan tekstuitgaven, waarin de verbaliteit overheerst (zie met name p. 232 vv.).

En wat betreft het oordeel over het onder 2. vermelde materiaal als een berg aan *tekstuitgaven*, waarin de verbaliteit overheerst moet ook nog het volgende worden toegevoegd. Zoals in de tekstuele liturgische boeken voor het concilie zijn ook in deze tekstuele uitgaven tal van niet tekstuele aanwijzingen te vinden. En naast die tekstuele bronnen bevat dit overvloedige materiaal ook die van de ruimte, de inrichting van de ruimte, de bewegingen in de ruimte, de kleding, de liturgische voorwerpen en de muziek. In dit verband is ook evaluatie van de zangbundels van belang. Het onderzoek dat de nieuwe liturgie evalueert is zonder meer te beperkt en eigenlijk zelf in hoofdzaak louter verbaal gericht!

3. De specifieke ontwikkelingen in de liturgie en liturgiewetenschap in ons land

Voor een helder zicht op de specifieke ontwikkelingen in de liturgie en de liturgiewetenschap in ons land verwijs ik naar de uitvoerige uiteenzetting van Louis van Tongeren, *'From Liturgical Movement to liturgy on the move. The reform of the liturgy and the development of liturgical studies in the Roman Catholic Netherlands in the twentieth century, Studies in the Netherlands'*, in Louis van Tongeren, Marcel Barnard, Paul Post en Gerard Rouwhorst, *'Patterns and Persons. A Historiography of Liturgical Studies in the Netherlands in the Twentieth Century'* (*Liturgia Condenda* 25) Leuven 2010, p. 25-68. Merkwaardig is dat deze

³ Zie in dit verband ontbrekende studies als: Peter Jan Margry & Charles Caspers (samenstelling en redactie), *'Bedevaartplaatsen in Nederland'*, 3 delen, (Meertens Instituut/Verloren), Amsterdam/Hilversum 1997-2000 en P. Post, J. Pieper & J.M. van Uden, *The Modern Pilgrim: 'Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage'* (*Liturgia Condenda* 8), Leuven 1998.

specifieke bron zoals ook alle andere delen uit de belangrijke reeks *Liturgia Condenda* volkomen afwezig is. Ik kom daar nog op terug onder punt 3.3.

3.1. De liturgie

Wat de liturgie betreft: Louis van Tongeren beschrijft uitvoerig hoe ingrijpend de vernieuwingen waren in de jaren zestig van de vorige eeuw. In ons land was toen sprake van een breuk met het ‘rijke roomse leven’ van de voorgaande periode. In 1963 verscheen het boek van Michel van der Plas ‘*Uit het rijke Roomsche leven*’ waarin een indringend beeld, ook met foto’s, gegeven wordt van de overvloed aan religieuze rituelen binnen de katholieke kerk van ons land. Katholieken namen van huis uit als vanzelfsprekend deel aan de rijke liturgie in een kerkgebouw vol beelden. Zondags was sprake van volle kerken en ook door de week gingen velen naar de dagelijkse mis. Men stak kaarsjes aan, zowel in de kerk als thuis, waar in de kamer een kruisbeeld hing en waar religieuze beelden en afbeeldingen een vaste plaats hadden. Er was sprake van het dagelijkse avondgebed en van bidden voor en na de maaltijd. De pastoors en kapelaans gingen bij alle parochianen op huisbezoek, zij doopten de pasgeboren kinderen en bezochten de zieken. De kinderen vierden hun eerste communie en werden door de bisschop gevormd. Men trouwde in de kerk. En stervenden kregen het heilig oliesel. Op feesten waren er processies met alle folklore. Ook de religieuzen waren talrijk in het onderwijs, de ziekenhuizen en de kloosters en men had veel respect voor de vele Nederlandse missionarissen. De meeste instellingen hadden een eigen katholiek karakter zoals ziekenhuizen, scholen, de jeugdbeweging en de maatschappelijke organisaties. De religies waren nog sterk verdeeld in afzonderlijke zuilen en men stemde als vanzelfsprekend op de Katholieke Volkspartij (KVP). Al halverwege de jaren vijftig kwamen de eerste veranderingen op. De katholieke zuil begon te wankelen. Met name in de zestiger jaren begon de deelname aan de liturgie aanzienlijk af te nemen en kreeg gaandeweg allerwegen de nieuwe seculiere cultuur de overhand. De kerken stonden voor de uitdaging hun positie te bepalen in een radicaal veranderende cultuur. En tegelijkertijd was er sprake van de nieuwe lente en het ‘*aggiornamento*’ (het bij de tijd brengen) van het Tweede Vaticaans Concilie dat in 1962 begon. En als eerste document verscheen eind 1963 de Constitutie over de Liturgie.

De liturgische vernieuwingen waren in ons land al vóór de uitvaardiging van de Constitutie op gang gekomen. Eind jaren vijftig begon Huub Oosterhuis met het schrijven van liederen voor de gemeenschapsmis en samen met de componist Bernard Huijbers stichtte hij de ‘Werkgroep voor Volkstaalliturgie’. De nieuwe gezangen en orden van dienst werden al voor en tijdens het concilie verspreid en de productiviteit en invloed van de Werkgroep nam in de

loop van de jaren zestig steeds verder toe. Huub Oosterhuis was ook betrokken bij het vertalen van de officiële eucharistische gebeden en bij het samenstellen van nieuwe eucharistische gebeden. Zijn vele boeken met het oog op vernieuwing van de liturgie hadden een grote invloed en werden breed verspreid. De auteur van het proefschrift gaat daar uitvoerig op in. Maar het lijkt mij belangrijk te vermelden dat Louis van Tongeren deze liturgische creativiteit ook aanstipt als een bredere beweging die via Gooi en Sticht en de Abdij Berne Heeswijk als uitgeverijen van werkmappen en verdere liturgische uitgaven de liturgische vernieuwingen stimuleerde. Die vernieuwingen waren al voor het concilie vanaf 1961 op gang gekomen via specifieke creaties voor de jongerenliturgie en strekten zich na 1964 uit over heel het liturgische veld, inclusief de inrichting van het kerkgebouw.

Van Tongeren wijst erop dat ook de vernieuwing van de Monastieke liturgie al halverwege de zestiger jaren op gang kwam. Het koorgebed werd vertaald in het Nederlands en nader aangepast. In 1967 werd de Intermonasteriële Werkgroep voor Liturgie opgericht (IWVL) voor Nederland en Vlaanderen en dit leidde tot de uitgave van het Abdijboek. Bij een schets van de liturgische ontwikkelingen in Nederland is dan ook kennisname onontbeerlijk van L. van Tongeren, M. van Gils, B. Wilderbeek en H. Zomerdijk (red.), *'Godlof! Kloosterliturgie in beweging. 40 jaar Intermonasteriële Werkgroep voor Liturgie'*, Kampen 2007 dat verscheen als deel 10 in de reeks Meander.⁴ In 1963 werd de Nederlandse Commissie voor Liturgie (NCL) opgericht met als uitvoerend orgaan het Nederlands Liturgisch Centrum (secretaris Lucas Brinkhoff, vanaf 1967 Evert de Jong). Het dagelijks bestuur van het NLC bestond uit Herman Wegman (voorzitter), Sylvère de Smedt s.j. uit Leuven die ook de contacten met Vlaanderen behartigde, Theo Govaart en Gerard Lukken. In 1970 volgde de laatste Herman Wegman op als voorzitter. Het dagelijks bestuur vergaderde met zijn secretaris Evert de Jong om de 14 dagen in Den Bosch met de bisschoppelijk referent Mgr. Bluijssen. In 1971 werd de Nederlandse Commissie voor Liturgie (NCL) omgevormd tot de Nationale Raad voor Liturgie (NRL), niet meer bestaande uit deskundigen met betrekking tot de liturgie, maar uit de bisschoppen en beleidsfiguren van de bisdommen en het militair vicariaat. Deze samenstelling van de NCL lag meer in de lijn van de Romeinse instructie *'Inter oecumeni'* uit 1964 die bepaalde dat de nationale liturgische beleidsraad zoveel mogelijk uit bisschoppen moest bestaan. De deskundigen gingen nu samen met de andere liturgiedocenten functioneren als Adviesraad voor de NRL. Omdat de adviezen van deze Adviesraad op essentiële punten steeds minder serieus

⁴ Zie in dit verband ook: Arnaud Join-Lambert, *'La liturgie des heures par tous les baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal'* (Liturgia Condenda, 23), Leuven 2009.

werden genomen, besloot zij in 1977/1978 zichzelf op te heffen en organiseerden de liturgiedeskundigen zich samen met hun protestantse collega's in het 'Samenwerkingsverband van Liturgiedocenten in Nederland' (SLDN).

Louis van Tongeren schetst uitvoerig hoe al kort na de invoering van de nieuwe liturgie de experimenten die op een beperkt aantal plaatsen officieel waren toegestaan zich verder uitbreidden. Daardoor ontstond een 'gap' tussen de officiële liturgie en de verder reikende ontwikkelingen aan de basis, een *gap* die nog versterkt werd door het terughoudend liturgisch beleid van Rome en de benoeming van conservatieve bisschoppen in 1970 en 1972.

3.2. Ontwikkelingen met betrekking tot de theologische opleidingen in Nederland

Met een zekere negatieve ondertoon wordt in het werk van Marcantognini het verdwijnen van de groot seminaries vermeld. Daarbij moet worden opgemerkt dat de keuze in de jaren zestig voor een vervanging van de groot seminaries door academische theologische opleidingen zeer zorgvuldig is gebeurd vanuit de overtuiging dat het gezien de grote veranderingen in onze cultuur noodzakelijk was. En daarbij werden ook voorzieningen getroffen voor degenen die voor het priesterambt kozen. Het was bovendien een welkome weg voor vrouwen die theologie wilden studeren. Omdat te weinig studenten van de theologische faculteiten kozen voor het priesterambt, besloten de behoudende bisschoppen Gijsen en Ter Schure al spoedig tot een eigen seminarie opleiding en later volgden ook nog de bisdommen Rotterdam-Haarlem, Utrecht-Groningen en Breda, ieder op eigen wijze. De auteur zelf doceert liturgie op het Groot Seminarie van het bisdom Haarlem-Amsterdam Sint Willibrord. Inderdaad kunnen deze specifieke priesteropleidingen functioneel zijn. Maar dan wel op voorwaarde dat zij nauw contact onderhouden met de academische theologische opleidingen in ons land en het belang daarvan niet onderschatten. En deze ontwikkeling impliceert geenszins dat de pastorale opleiding van de theologische faculteiten niet meer waardevol was voor de uitdagingen van het pastorale werk in onze cultuur. Dit geldt ook voor de daarbij passende liturgische taken.

3.3. Ontwikkelingen van de liturgiewetenschap in ons land

Met instemming verwijst de auteur meerdere keren naar het artikel van de bekende Nederlandse literatuurcriticus Kees Fens, 'Het woord is woord geworden', in *Tijdschrift voor Liturgie* 1970 (zie p. 361-372). En hij gebruikt het zelfs als slot van het laatste hoofdstuk en typeert het als een 'prophetische visie' (p. 281). In dit verband is het belangrijk deze uitspraak uit 1970, al zo kort na het begin van de liturgische vernieuwing, nader te situeren. In ons land werd deze inderdaad voortvarend aangepakt. Zoals al opgemerkt startte men de vertaling van de

liturgische teksten in de volkstaal: een omvangrijke onderneming. En ook in de verdere vernieuwing ging men creatief te werk. Als voorbeeld noem ik de indrukwekkende televisie uitzending van de uitvaart van bisschop Bekkers in 1966, met nieuwe sprekende teksten van Huub Oosterhuis en met indringende gezangen als ‘Niemand leeft voor zichzelf’ waarbij de kist werd begeleid door Brabantse gildebroeders. Die dienst was zorgvuldig voorbereid door de liturgische commissie van het bisdom en beantwoordde aan het door haar gevoerde beleid. De beelden daarvan zijn bewaard gebleven. Maar aan het einde van de zestiger jaren raakte die liturgische vernieuwing in een diepe crisis. Onder invloed van de politieke theologen die bij J.B. Metz in Münster hadden gestudeerd en die zelfs een radicalere politieke theologie voorstonden dan hun meester ontstond een indringende ritencrisis. Zij en ook andere wetenschappers stelden de vraag of rituelen niet versluisend waren voor de werkelijke problemen. Hun vraag was of liturgie en ook kunst niet voortijdig de wonden van de samenleving bedekken met de mantel van de liefde. Er ontstonden wel nieuwe vormen zoals het ‘Politiek Avondgebed’ (Dorothee Sölle), maar staande bleef dat rituelen in het algemeen als een bedreiging werden gezien voor de noodzakelijke veranderingen in de samenleving. Wij werden daar sterk mee geconfronteerd toen in 1969 zelfs al vóór de bezetting van het Maagdenhuis in Amsterdam de Tilburgse Hogeschool werd bezet door linkse marxistisch georiënteerde studenten. Zij liepen ostentatief rond met het ‘rode boekje’ van Mao. Op de ingang bevestigden zij het bord ‘Karl Marx Universiteit’. En het ritueel van de opening van het academisch jaar werd verstoord door twee studenten die met een zakdoek als bef tussen de hoogleraren-in- toga gingen zitten, terwijl vanaf het balkon de Internationale werd ingezet en de tekst werd uitgerold ‘Autoriteiten requiescant in pace’. Dit leidde ertoe dat de zitting werd opgeheven en in de senaatszaal in besloten vorm werd voortgezet. Eind jaren zestig ontstond in ons land een diepe crisis met betrekking tot de rituelen in het algemeen. Toen ik aan het begin van het semester in 1969 in het hoorcollege liturgie ontvouwde wat aan de orde zou komen stond een student op die zei: ‘Daar wens ik niets over te horen’ en op mijn antwoord dat er dan des te meer reden was om dit college aandachtig te volgen was de reactie dat nog een vijftal studenten rondom hem heen gingen staan. Ik heb deze groep uit het college gelicht en ben met hen samen gaan zoeken naar de zin van rituelen in de hedendaagse samenleving en was verwonderd dat dit zoeken voor hen bevredigend resultaat opleverde. Al vanaf het begin van de jaren zeventig kwam er een tegenbeweging op onder invloed van de oosterse renaissance.

Hoe dan ook, het werd belangrijk fundamenteel onderzoek te doen en vooraan te beginnen: bij de antropologische betekenis van ritueel. En dit leidde tot mijn publicaties als ‘*De onvervangbare weg van de liturgie*’ (Hilversum 1980) en ‘*Geen leven zonder rituelen*.’

Antropologische beschouwingen met het oog op het christelijk ritueel (Baarn 1984). Intussen bleef er het werk van het vertalen van de nieuwe liturgie en de noodzaak van uitgaven als het al eerder vermelde materiaal. De verdediging van het ritueel liep in de latere jaren zelfs uit op de publicatie van mijn boek *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999.⁵ Het artikel van Kees Fens was adequaat op het moment van publicatie, maar kan beslist niet gebruikt worden als profetische typering van ‘de’ ontwikkelingen van de postconciliaire liturgie in Nederland. De auteur beoordeelt de verbaliteit bovendien hier en daar al te gemakkelijk als louter rationeel. Het gaat hier evenzeer om teksten met een dubbele bodem die in de sacrale en religieuze diepte reiken: om de poëtische tweede taal van gebeden, gezangen, psalmen en psalmberijmingen. De positieve invloed van het protestantisme beoordeelt hij helaas als een soort noodgreep: door het gebrek aan liederen in de volkstaal was men in zekere zin genoodzaakt om liederen te lenen van de protestantse gemeenschap, die al een eeuwenlange traditie kende van liederen in de volkstaal (p. 29). En later, bij zijn eindevaluatie komt hij terug op de invloed van het protestantisme op de liturgische vernieuwing (p. 211-213, 286). Met verwijzing naar J. Hermans spreekt hij in negatieve zin over de min of meer bewuste infiltratie van protestantse elementen in de viering van de eucharistie: “het gebruik van protestantse liederen, de uiterste vereenvoudiging van liturgische gebeden, de soberheid van de liturgische gewaden, het verwijderen uit de kerkgebouwen van alles wat typisch is voor de katholieke devotie en tenslotte het aannemen van een protestants liturgisch taalgebruik.”

In 1952 werd het Genootschap voor Liturgiestudie opgericht door Gerlach Laudy en Ambroos Verheul met het oog op de bevordering van de liturgiestudie en de verdieping van de liturgische beleving in het Nederlands taalgebied. Het Genootschap leverde een belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van de liturgiewetenschap. Heel specifieke bijdragen waren het omvangrijke *Liturgisch Woordenboek* in twee delen uit 1958-1968 en het daaropvolgend Supplement uit 1970. Ook droeg het Genootschap bij aan de liturgievernieuwing door de jaarlijkse congressen en de vele publicaties in het Tijdschrift voor Liturgie. Door de specifieke ontwikkelingen in de liturgiewetenschap in de loop van de jaren zeventig en tachtig ontstond de behoefte aan meer mogelijkheden tot publicatie van het onderzoek. Dit leidde ertoe dat het Genootschap voor Liturgie besloot tot de start van het *Jaarboek voor liturgieonderzoek* waarvan het eerste deel verscheen in 1985. De redactie van het Jaarboek werd al spoedig

⁵ Voor een herziene en uitgebreide Engelse editie hiervan verwijs ik naar *Rituals in abundance: Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture* (Liturgia Condenda 17), Leuven 2005).

uitgebreid met protestantse collega's. Sinds 1994 werd het Jaarboek uitgegeven door het Liturgisch Instituut en het Centrum voor Religie en Erfgoed van de Rijksuniversiteit Groningen. En later werd ook aan de Nederlandse titel '*Jaarboek voor liturgieonderzoek*' de Engelse ondertitel '*Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*' toegevoegd die uiteindelijk weer werd gewijzigd in '*Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*'. Het uitgangspunt van het Jaarboek is dat liturgie en ritueel complexe meerduidige onderzoeksobjecten zijn die zowel contextueel in verleden en heden als vanuit verschillende (subdisciplinaire) perspectieven onderzocht moeten worden. Het Jaarboek is volledig *open access* beschikbaar en sinds 2017 uitsluitend digitaal.⁶

Merkwaardig is dat de dissertatie nergens vermeldt dat in 1992 aan de Theologische Faculteit Tilburg (TFT) het Liturgisch Instituut werd opgericht voor de coördinatie en versterking van het landelijk liturgisch onderzoek in ons land (zie: G. Lukken, '*Ontwikkelingen in de liturgiewetenschap. Balans en perspectief. Toespraak gehouden bij gelegenheid van de opening van het Liturgisch Instituut te Tilburg, 4 december 1992*' (Liturgie in perspectief 1), Heeswijk-Dinther 1993). Dit instituut ontwikkelde zich al spoedig tot een interuniversitaire instelling met de Katholieke Theologische Universiteit (KTU) en de Theologische Faculteit van Nijmegen en werd ondersteund door meerdere orden en congregaties en de Sint Gregoriusvereniging. De naam werd gaandeweg uitgebreid tot 'Instituut voor Liturgische en Rituele Studies - *Institute for Liturgical and Ritual Studies*' (ILiRiS). En in 2009 veranderde de volgorde in de naam: '*Institute for Ritual and Liturgical Studies*' (IRiLiS). In 2015 verhuisde dit Instituut van de Universiteit van Tilburg naar de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam met als directeur Marcel Barnard.⁷ Het Liturgisch Instituut startte in 1993 een internationale wetenschappelijke reeks onder de naam '*Liturgia Condenda*' die eenzelfde uitgangspunt heeft als het Jaarboek voor Liturgieonderzoek. Deze reeks met een internationale redactie en adviesraad kreeg binnen het veld van de postconciliaire liturgiewetenschap veel waardering. Intussen zijn daarin 32 delen verschenen. De eerste vijf delen verschenen bij uitgeverij Pharos in Kampen. Daarna werd Peeters in Leuven de vaste uitgeverij van de reeks. Daarnaast begon het Liturgisch Instituut met een Nederlandstalige reeks onder de naam '*Liturgie in perspectief*' (10 delen), die later werd voortgezet onder de naam '*Meander*'. Na 17 delen werd deze serie in 2018 beëindigd. In 2003 werd bovendien door het Liturgisch Instituut samen met het Instituut voor Liturgiewetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen het

⁶ Zie <http://ugp.rug.nl/jvlo>

⁷ Zie <http://www.pthu.nl/irilis>

initiatief genomen tot de uitgave van de internationale publicatiereeks ‘*Netherlands Studies in Ritual and Liturgy*’ die intussen 25 delen telt. Opvallend is dat deze ruim 80 boek- publicaties in de dissertatie van Marcantognini niet aan de orde komen.

Louis van Tongeren gaat in zijn artikel uitvoerig in op de nieuwe ontwikkelingen binnen de liturgiewetenschap (p. 56-63).⁸ Er kwam een nieuwe generatie van docenten die in de loop van de jaren vijftig en zestig in Rome en Parijs was opgeleid in de liturgiewetenschap. En ook in ons land aan de Theologische Faculteit in Nijmegen nam de liturgiewetenschap onder leiding van Cees Bouman een bijzondere plaats in. In dit verband is de studie van Petra Versnel-Mergaerts, ‘*Van rubriekenjager tot wetenschappelijk grensganger. Wordingsgeschiedenis van de liturgiewetenschap (1900-1967) aan de katholieke theologische opleidingen in Nederland in zes portretten*’, Groningen/Tilburg 2009 uit de reeks ‘*Netherlands Studies in Ritual and Liturgy*’ no 9 alleszins het lezen en verwerken waard. Marcantognini merkt aan het einde van zijn dissertatie (p. 284) op dat de liturgische vernieuwing al begon in de jaren van het concilie. Maar in feite ging daaraan al meer dan een halve eeuw ‘Liturgische Beweging’, vernieuwing en bezinning vooraf en het is belangrijk in verband met de ontwikkelingen in de liturgie van ons land ook die in beeld te brengen. Hoe dan ook, in de loop van de jaren zestig kreeg de liturgiewetenschap op de groot seminaries en vervolgens op de nieuwe theologische faculteiten een specifieke plaats. In de eerste periode van de vernieuwingen tot 1975 was vooral sprake van een ‘toegepaste wetenschap’: de aandacht was met name gericht op het tot stand brengen van de nieuwe liturgische boeken en het realiseren van de nieuwe liturgische praktijk. Gaandeweg ontwikkelde het vakgebied liturgie zich echter tot een eigen onafhankelijke discipline met typisch Nederlandse kenmerken.

Zoals al eerder opgemerkt, waren de Nederlandse docent liturgie opgeleid in Nijmegen en de Liturgische Instituten in Rome en Parijs. Deze waren van hoog niveau, maar ontwikkelden het vakgebied vooral als historische wetenschap. Welnu, in Nederland was al eerder dan elders sprake van een antropologische wending in deze discipline. Ik herinner mij dat ik in 1964 op de jaarlijkse studiereis met de studenten van het *Institut Liturgique* van Parijs in de bus in gesprek raakte met père Jean-Marie Gy, de directeur van het *Institut*. Hij vroeg mij: ‘Hoe ga je het in de toekomst aanpakken met het docentschap liturgie?’ Mijn antwoord was: ‘Ik ben van plan te beginnen met een inleiding over rituelen in het algemeen.’ Hij was daar hoogst verwonderd over! Pas later kreeg die richting ook op het *Institut Liturgique* adequate aandacht.

⁸ Zie in dit verband ook L. van Tongeren en Paul Post (red.), ‘*Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies*’ (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 12), Groningen/Tilburg 2011.

Louis van Tongeren onderscheidt in de liturgiewetenschap van ons land vooral drie aspecten (zie p. 59-60).

1) De aandacht bleef uitgaan naar de geschiedenis van de liturgie, maar het onderzoek werd nauw verbonden met de geschiedenis van de cultuur (Herman Wegman en Louis van Tongeren). Daarbij lag het accent bijzonder op de periode van de vroege kerk in relatie tot het jodendom (Hansjörg Auf der Maur en Gerard Rouwhorst), maar men kreeg ook oog voor andere niet strikt liturgische tekstbronnen zoals archeologie (Paul Post), architectuur (Sible de Blaauw) en muziek (Anton Vernooy). En de aandacht ging ook uit naar de liturgische praktijk waarbij de scheidinglijn tussen liturgie en paraliturgie werd doorbroken en ook volksreligiositeit en devotionele praktijken in de aandacht kwamen (Charles Caspers, Peter Jan Margry, Paul Post).

2) Onder invloed van de sociale wetenschappen kwamen nieuwe onderzoeksmethoden op binnen de liturgiewetenschap zoals met betrekking tot folklore (Paul Post) en de semiotiek (Gerard Lukken). En met betrekking tot de pastoraalliturgie die een sterke positie had aan de theologische faculteit van Nijmegen (Hans van der Ven) kregen de godsdienstpsychologie en godsdienstsociologie veel invloed en daarmee ook hun kwantitatieve en empirische methoden (Thomas Quartier).

3) Traditioneel was er sprake van een opsplitsing van de disciplines van de sacramenten en de theologie van de liturgie. De eerste ressorteerden onder de systematische theologie en niet onder de liturgiewetenschap. Bij de oprichting van de academische Theologische Opleidingen werden in Heerlen en Tilburg de beide disciplines ondergebracht bij de Liturgiewetenschap (Ad Blijlevens en Gerard Lukken) als het onderdeel Theologie van de liturgie. Het lag immers voor de hand dat de theologische reflectie op de sacramenten niet op louter abstracte wijze plaats zou hebben, maar in contact met de concrete liturgie. En onder invloed van de organisatorische contacten tussen alle liturgisten in het Samenwerkingsverband van Liturgiedocenten in Nederland (SLDN) en de organisatie van de nationale onderzoeks- structuur rond 1980 kreeg de Nederlandse liturgiewetenschap een sterk oecumenisch karakter.

Deze ontwikkelingen in de liturgiewetenschap werden tegelijk ook een bedreiging voor het vakgebied. Binnen de academische wereld kwam de vraag op of bij zo'n grote interdisciplinariteit en versnippering nog wel sprake was van een echte eigen discipline. En tegelijkertijd werd de liturgie die zich aan de basis ontwikkeld had en niet altijd met de officiële normen overeenkwam steeds meer geconfronteerd met de reactionaire liturgische beweging

vanuit Rome en de benoeming van conservatieve bisschoppen in ons land.⁹ De genoemde ontwikkelingen waren in de Theologische Faculteit van Tilburg aanleiding tot de oprichting van het Liturgisch Instituut, met als ondersteunende participanten een aantal kloosterorden en congregaties.

Een manco is hoe dan ook dat de oprichting van het Liturgisch Instituut nergens in dit proefschrift over de postconciliaire hervorming in Nederland en ook geen enkele van de 81 uitvoerige publicaties van het Liturgisch Instituut vermeld wordt. En ten onrechte worden de Nederlandse liturgisten op p. 216 (met een verwijzing naar Jo Hermans die vanaf het begin een uitzonderingspositie had in de lijn van bisschop Gijsen) getypeerd als een ‘elite’ met een particuliere visie op de liturgische hervorming. Dit zou alleen het geval zijn bij een internationale vergelijking, bijvoorbeeld met de bijdragen van een erkend Jaarboek als *Archiv für Liturgiewissenschaft* of met de ledenlijst van de internationale *Societas Liturgica* die overigens wel haar oorsprong had in Nederland (Wiebe Vos)! Inderdaad is sprake van eigen accenten en een specifieke ontwikkeling. Maar tegelijk geldt dat het eindresultaat overeenkomt met algemene ontwikkelingen in de hedendaagse liturgiewetenschap. Opvallend is dat Ratzinger (Benedictus XVI) dit verwijt van een particuliere visie maakt aan de liturgiewetenschap in het algemeen, internationaal dus. Hij doet dit vanuit zijn specifieke visie op de liturgie die in het vervolg aan de orde komt. Daar ga ik ook nader in op het gegeven dat sinds de omslag in de zestiger jaren steeds meer sprake is van een seculiere cultuur waarin de rol van de christelijke kerken aanzienlijk is afgenomen. Er is sprake van een cultuur waarin cijfers, economische belangen en positieve wetenschappen overheersen. Terwijl de verwachting was dat de vernieuwing van de liturgie de aantrekkingskracht van de christelijke kerken zou versterken, is dit geenszins het geval. En dit geldt evenzeer voor de restauratieve richting in de liturgie. Een belangrijke vraag werd dan ook die van de *inculturatie* in deze seculiere cultuur. Ook die vraag zal nog aan de orde komen.

Wat betreft mijn keuze voor de *semiotiek* die in het vervolg een eigen rol speelt is wellicht hier al een kleine toelichting verhelderend. Juist omdat de liturgie als zodanig meer is dan een louter tekstueel gebeuren is een integrale methode van analyse ook voor de evaluatie ervan van groot belang. Het is juist om die reden dat wij in Tilburg op zoek gingen naar nieuwe methoden in dit verband die met name te vinden zijn in de Franse semiotiek. Deze is

⁹ Zie G. Lukken, ‘Met de rug naar het volk: Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing’ (Meander no 13), Heeswijk 2010.

niet louter en alleen tekstueel gericht, maar richt zich op de betekenisgeving van de volledige zintuiglijke werkelijkheid die bij rituelen aan de orde is.¹⁰

4. Het specifieke gezichtspunt van de beschrijving en evaluatie

Uit het voorgaande blijkt dat de auteur een uiterst negatieve beoordeling geeft van de liturgische ontwikkelingen in Nederland na Vaticanum II. En hij doet dit bovendien nog al eens op een denigrerende wijze. Zo spreekt hij over de Nederlandse katholieken als een verpieterde minderheid (p.8), overdreven vereenvoudiging (p. 10), de voorganger als entertainer (p. 12), vervangen van de oude teksten met een confessioneel accent door nieuwe teksten waarin het accent lag op de twijfel en altijd weer iets nieuws moeten uitvinden om aan de wens van de gemeenschap tegemoet te komen (p. 39), door nieuwe eucharistische gebeden de officiële verduisteren (p. 58), niet iedereen kan zomaar aan de liturgie 'sleutelen' (p. 97), de individualistische creativiteit van de enkeling (p. 98), de liberale oriëntatie van de liturgische commissie (p. 121), enzovoort. En deze stijl zet zich ook voort in het onderdeel dat in punt 4 aan de orde komt: de vraag vanuit welk specifiek gezichtspunt de studie van Marcantognini de ontwikkelingen in de liturgie na Vaticanum II in ons land uiteindelijk beschrijft en evalueert en hij de weg aangeeft die in de toekomst bewandeld zou moeten worden.

De auteur kiest voor een heel eenzijdige positie binnen het geheel. Hij wil ongetwijfeld niet terug naar Trente zoals de Pius X Broederschap. Dat is zonder meer in strijd met het tweede Vaticaans Concilie. Maar met het Concilie als uitgangspunt is bij hem sprake van een specifieke liturgische uitgangspositie die weinig wegen openlaat voor een open benadering van de liturgische ontwikkelingen in Nederland. Hij beoordeelt die ontwikkelingen nog al eens als te rationeel, maar gaat zelf uit van een uiterst beperkte en in wezen nogal speculatieve (dus in wezen 'rationele'!) dogmatische kijk op de liturgie als een exclusief transcendent gegeven vanuit de zogenaamde '*theologia secunda*' en hij heeft te weinig oog voor de primaire liturgische theologie daarvan: die van de '*theologia prima*'. Dit eigen nogal starre gezichtspunt van de auteur komt scherp naar voren op p. 255-260 in de paragraaf met als opschrift 'Enkele aspecten met betrekking tot het heilige...' Hij typeert met verwijzing naar Tagliaferri de

¹⁰ Voor eerste aanzetten tot een semiotische, meer integrale analyse zie bv. de dissertaties W.M. Speelman, '*The Generation of Meaning in Liturgical Songs. A Semiotic Analysis of Five Liturgical Songs as Syncretic Discourses*' (Liturgia Condenda 4), Kampen 1995 en J. Hausreither, '*Die Bedeutungsbildung liturgischer Musik im Kontext der ereignishaften Gesamtfeier. Semiotische Untersuchung von liturgischen Gesängen*' (Wien 2000) (manuscriptuitgave). Als publicatie: J. Hausreither, '*Semiotik des liturgischen Gesanges. Ein Beitrag zur Entwicklung einer integralen Untersuchungsmethode der Liturgiewissenschaft*' (Liturgia Condenda 16), Leuven 2004.

Voor een gedetailleerd overzicht van de uitgaven in de reeksen van het Liturgisch Instituut/IRiLiS zie aan het slot, p. 46 vv

Nederlandse liturgische ‘hervorming’ met betrekking tot het heilige uiterst negatief: als een verdoving, uitholling en rationalisering van de liturgie. De auteur van het boek spreekt in dit verband op p. 277 zelfs over gemaakte ‘blunders’!

Wat de verdoving betreft, deze wordt nader aangeduid als een vervlakking en afstomping. ‘Als wij terugkijken naar ruim een halve eeuw liturgische vernieuwing in Nederland, met de daarbij horende berg aan liturgisch materiaal, dan springt één ding onmiddellijk in het oog. De hervorming die door vereenvoudiging, creativiteit en experimenten wordt gekenmerkt, heeft onvermijdelijk geleid tot wat Tagliaferri de ‘neutralisatie’ van de liturgie noemt. De liturgische ritus bezit als zodanig een ‘gevaarlijke kracht’, een destabiliserende kracht. Hij heeft de macht de mens naar een transcendente ervaring op te tillen.’ (p. 255) Benadrukt wordt aldus een transcendentie van de liturgie die losstaat van de bedding ervan in de eigen menselijke cultuur. Als dit wel gebeurt, dan wordt het sacrale gereduceerd tot het profane.

Wat de uitholling betreft, de ritens zijn ontdaan van hun sacrale inhoud. Ze zijn aldus leeggemaakt. Dit is de consequentie van een soort vooroordeel tegen de ritens van de Kerk met hun kenmerken van plechtigheid en uniformiteit.

Tenslotte, door de drang tot creativiteit was sprake van een voortdurende innovatie en is de ritus geworden tot iets rationeels. De rite is ontdaan van zijn sacrale kracht ten gunste van de catechese. Woorden en boodschappen hebben de boventoon gekregen waardoor de sacraliteit praktisch ontbreekt. Er was sprake van het verlies van heiligheid van de ritens ten gunste van de rationalisering van diezelfde ritens.

De auteur kiest als eigen gezichtspunt duidelijk voor de liturgie als een heel specifiek en exclusief transcendent en sacraal gebeuren. Zijn gezichtspunt ligt sterk in de behoudende lijn van een auteur als Jo Hermans naar wie hij dan ook herhaaldelijk verwijst. Maar het meest gezaghebbend lijken voor hem in dit verband ongetwijfeld de artikelen van de theoloog Joseph Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI. Ratzinger ziet de liturgie als iets goddelijks en onaantastbaars dat zich aan ingrepen van de mens onttrekt en dat men zich moet laten ontwikkelen van binnenuit. In dit verband is naar zijn oordeel in de geschiedenis van de liturgie sprake van een ontwikkeling zonder breuken. Op deze visie van Ratzinger is internationaal scherpe kritiek gekomen.¹¹

¹¹ Ik ben daar uitvoerig op ingegaan in mijn al eerder vermelde boek ‘*Met de rug naar het volk*’, p. 45-60.

5. Inculturatie, de trans-des-cendente en de trans-as-cendente weg

De overwegende visie van de hedendaagse liturgiewetenschap is dat de liturgie, hoe goddelijk en voorgegeven ook, een in de geschiedenis geïncarneerde gestalte heeft. Uit talloze studies blijkt dat er beslist sprake is van breukvlakken. En de hedendaagse liturgiewetenschap heeft met name sinds het tweede Vaticaans Concilie oog voor de invloed van de verschillende culturen op de gestalte van de liturgie. Zij is in onze tijd bijzonder gevoelig voor deze antropologische en cultuurbepaalde basis. Inculturatie werd een belangrijk begrip. Daarbij ging in eerste instantie de aandacht vooral uit naar de missiegebieden waar de kolonisatie en missionering gepaard ging met de implantatie van de westerse gestalte van de liturgie. Gaandeweg kreeg men aandacht voor incorporatie van de inheemse rituelen in de christelijke liturgie. Ik werd daar scherp mee geconfronteerd toen zich een Zairese student bij mij meldde voor zijn doctoraalscriptie. Het werd een indringende studie over de Zairese liturgie (Jean Pierre Niati, *La Messe Zaïroise: Efforts d'une église africaine en vue d'une liturgie inculturée*, Tilburg 1994). Bij inculturatie kan het zelfs gaan om heel elementaire rituelen. In dit verband is het interview interessant met Jean Pierre Niati als geestelijk verzorger in de Penitentiaire Inrichting de Haaglanden.¹² Niati merkt op:

Ik bid met open ogen. In mijn jeugd heb ik altijd van de Nederlandse en Belgische paters geleerd te bidden met open ogen. Een Nederlandse pater zei tegen ons tijdens zijn godsdienstles: 'Open je ogen, want de God tot wie jij bidt is een God van de levenden en niet van de doden, Hij is een levende God'. En in de streek waar ik vandaan kom is 'je ogen dicht doen' een uitdrukking van doodgaan of een manier om te zeggen tegen je gesprekspartner: 'Ik wil je niet zien, of ik ben moe, of ik heb andere dingen in mijn hoofd waarover ik nu wil dromen'. De ouderen leren ons: 'Degene met wie je spreekt moet je in de ogen kijken'.

Het begrip inculturatie werd na het tweede Vaticaans Concilie ook een belangrijk begrip in verband met de gestaltegeving van de liturgie in de hedendaagse westerse cultuur.

Persoonlijk heb ik geen bezwaar tegen de vormgeving van de liturgie vanuit het standpunt van haar verheven transcendentie. Maar het strijdt m.i. met de christelijke boodschap wanneer men daarbij de antropologische en culturele dimensie bij de vormgeving aan de liturgie

¹² Voor het volledige interview, zie <https://mulderce.home.xs4all.nl/JPteksten/zandschrift/801%20Niati.htm>

in onze hedendaagse cultuur wil buitensluiten. Daarom ga ik allereerst nader in op de verschillende gezichtspunten die bij inculturatie mogelijk zijn.

Een eerste benadering is die van de trans-des-cendente weg. Uitgaande van het eigen sacrale transcendente karakter van de christelijke liturgie worden bepaalde elementen uit de eigen cultuur opgenomen. Deze weg komt in het boek aan de orde met name via de auteur J. te Velde waarbij ik ook wil wijzen op zijn in het onderzoek ontbrekende artikel ‘God en mens in het ritueel van de sacramenten’, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 23 (2007) 121-145.

Een tweede benadering is die van de trans-as-cendentie. Dit is een gezichtspunt dat een grote rol speelt in de liturgiewetenschap, vooral ook in Nederland. De auteur geeft van de visie inductieve liturgie ‘à la Lukken’ (p. 232) een naar mijn inzicht nogal beperkte weergave en merkt met name op dat deze weg tekort doet aan de sacrale transcendente dimensie van de liturgie. Wezenlijke literatuur van mijn hand wordt in zijn onderzoek niet vermeld. Ik denk daarbij bijzonder aan mijn uiteenzettingen in het al eerder vermelde boek ‘*Met de rug naar het volk*’ en het artikel ‘De liefde gaat ons vooraf. De onherleidbare overkant van het ritueel als prolegomenon van het christelijk ritueel’, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 23 (2007) 147-175.¹³ En ook de internationale literatuur waarnaar ik verwijs is niet verwerkt. Het lijkt mij belangrijk de hoofdlijnen van deze trans-as-cendente weg nader aan te geven.

In ‘*Met de rug naar het volk*’ ga ik uitvoerig in op de eigen kijk op de liturgie van Ratzinger en schets ik na het hoofdstuk over ‘De liturgie na Vaticanum II in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing’ (p. 81-106) in hoofdstuk 5 met als titel ‘Hoe verder’ de verschillende aspecten van de transascendente lijn (p. 107-179). Daar komen in verband met deze benadering belangrijke vragen aan de orde zoals: 1) De objectieve en de subjectieve kant van riten en hun maakbaarheid. 2) Het verlangen naar tijdloze en onveranderlijke riten. 3) Transdescendentie en transascendentie. 4) De culturele dimensie. 5) Sacraliteit. 6) Christologie. 7) Ecclesiologie. 8) Actieve deelname. 9) Liturgie en esthetiek. 10) Vergelijkende theologisch-liturgische toetsing. En met name mijn artikel ‘De liefde gaat ons vooraf’ (*Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 23 (2007) 147-175) kan een genuanceerder beeld geven van de Nederlandse benadering. Ik geef verkort de inhoud van dit artikel weer.¹⁴

In de hedendaagse theologie van de liturgie is een centrale vraag die van de christelijke identiteit van het ritueel. Daarbij is sprake van twee stromingen: de deductieve die rechtsreeks

¹³ Voor de Franse, ingekorte versie, zie ‘*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* 82 (2001) no. 1, 68-91.

¹⁴ Voor de voetnoten met literatuurverwijzingen verwijs ik naar het betreffende artikel via <https://ugp.rug.nl/jvlo/article/view/4234>.

uitgaat van de specifieke transcendentie van het christelijk ritueel en de inductieve richting die uitgaat van de antropologie en daarbinnen de algemeen religieuze dimensie van het ritueel als drempel (prolegomenon, *Vorstufe*) van het christelijk ritueel. De pastoraal theoloog Hans van der Ven heeft erop gewezen dat empirisch onderzoek uitwijst dat in onze cultuur sprake is van een nieuw paradigma waarin de religieuze dimensie en daarmee het Godsbegrip van onderaf worden hernomen. Men benadert God niet alleen en onmiddellijk in termen van absolute transcendentie, maar evenzeer en zelfs veeleer vanuit zijn immanentie in ons menselijk bestaan. En met name authentieke menselijke rituelen vormen een vitale en intensieve vorm waarin deze in wezen diepe religieuze dimensie gestalte krijgt, zich openbaart en voltrekt. In onze zo sterk op economie en berekeningen gerichte multiculturele samenleving is men ook volop op zoek naar de brede algemeen religieuze dimensie van ons bestaan en de theologie sluit daarbij aan. Er is sprake van een antropologische wending die al eerder was ingezet. Deze was met name ook een grondinspiratie van de Liturgische Beweging in de eerste decennia van de twintigste eeuw. Daarbij is sprake van een fenomenologisch '*zurück zu den Sachen selbst*', men denke bijvoorbeeld aan Romano Guardini in zijn boek '*Geist der Liturgie*' (Maria Laach 1918 = *Ecclesia Orans* 1). Met name vanuit de nieuwe filosofische stroming van de fenomenologie is hier een nadere verheldering mogelijk. De fenomenologie is erop gericht datgene wat in de wereld verschijnt waar te nemen zonder voorafgaande leer of stellingname. Dit doet zich met name voor bij verzadigde fenomenen: verschijnselen die intuïtief worden waargenomen in hun verder reikende diepte. En daarbij kan het gaan om heel gewone en nabije dingen zoals bepaalde gebeurtenissen, kunstwerken, het menselijk gelaat. Wij hebben daarbij wel de prioriteit van het waarnemen van de werkelijkheid, maar dit impliceert niet dat er sprake is van een logische prioriteit. De prioriteit begint bij de zuivere 'gegevenheid'. In wezen zij wij vanaf het begin ontvangers, in het Frans door Marion aangeduid als '*adonnés*' (begenadigden). Welnu: rituelen zijn juist syncretische gehelen vol verzadigde fenomenen. In en door het ritueel in zijn volle zintuiglijkheid voltrekt zich de waarneming van een overvloedige onherleidbare 'overkant'. Als voltrekkers van het ritueel zijn wij in wezen louter ontvangers. Hier stoot je op de religieuze dimensie van rituelen. Die religieuze dimensie kent beslist haar gradaties, maar komt pas echt tot haar recht wanneer de 'openbaring' in en door het rituele fenomeen wordt waargenomen als die van een persoonlijke God die ons bemint. En de fundamentele aanzet van ons rituele handelen is een geloven in die liefdevolle overkant en uiteindelijk in de God die in zijn liefde ons voorafgaat.

Verdere verheldering van dit fenomenologische gegeven van de 'overkant' van het ritueel is ook mogelijk vanuit de hedendaagse semiotiek. Omdat met name vanuit die

gezichtshoek het mogelijk is recht te doen aan het ritueel als een integraal zintuiglijk gebeuren ga ik hier uitvoeriger op in. En ik citeer daarbij uitvoerig een passage uit mijn artikel 'De 'overkant' van het menselijk ritueel. Herbezinning vanuit de fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen in het christelijk ritueel', in *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2001) 145-166. In de betreffende passage ga ik uit van schilderijen van de Amerikaanse schilder Mark Rothko. Voor afbeeldingen van zijn schilderijen verwijs ik naar internet.

Rothko werd geboren in 1903 in Rusland (Dvinsk), als zoon van joodse ouders. Toen hij tien jaar was vluchtte het gezin voor de pogroms naar de Verenigde Staten. Hij stierf in New York in 1970. In de laatste twintig jaar van zijn leven schilderde Rothko niets anders dan rechthoekige vlakken tegen een vrijwel monochrome achtergrond. Rothko noemde deze beelden tegen alle verwachting in niet abstract, maar realistisch. 'Deze nieuwe vormen zeggen' - aldus Rothko - 'wat (vroeger) de symbolen zeiden'.

De schilderijen van Rothko kun je ongetwijfeld beschouwen als symbolen. En voor deze schilderijen staande kun je je niet aan de indruk onttrekken dat je wordt geconfronteerd met iets dat *binnen* de ruimte van deze schilderijen aan ons verschijnt. De rechthoekige figuren zijn midden op het schilderij geplaatst en vullen praktisch de gehele ruimte. Dit veroorzaakt een maximum aan rust. Het object wil zich aan ons vertonen, helemaal en zo dichtbij mogelijk. Je krijgt het *gevoel* dat het contact met je wil maken, ja zelfs dat het je om zo te zeggen intens aankijkt. Het is alsof deze verschijning uit een oneindige ruimte op je afkomt en iets wil zeggen. In deze schilderijen speelt het licht een belangrijke rol. Wat Rothko ons laat zien, staat in een ruimte van licht en is zelf ook een lichtbron, zelfs waar die bron een duister licht uitstraalt. Dat roept heel sterk het effect op van het verschijnen van een bestaande werkelijkheid. Het object dat Rothko voorhoudt, verschijnt ons als komend uit een andere wereld, als iets wat aan gene zijde ligt van de subjectiviteit, een openbaring van de andere zijde van ons bestaan. Bij het bekijken van zo'n schilderij is er sprake van een grote tensiteit, een spanning tussen de kijker en het schilderij. Die tensiteit heeft alles te maken met onze lichamelijke, onze zintuiglijkheid, ons hart, onze emotionaliteit. Ik zei niet voor niets: je krijgt het *gevoel* dat het schilderij contact met je wil maken, dat het licht je op een intense wijze raakt en overkomt. Er is niet slechts sprake van een cognitieve perceptie, maar evenzeer van een zintuiglijk-lichamelijke perceptie. Met de woorden van Greimas: in de perceptie is hier ook de proprioceptiviteit, de eigen zintuiglijk-lichamelijke waarneming, in het geding. De waarneming van deze schilderijen is dus een zeer lichamenlijk en zintuiglijk gebeuren. De waarneming van deze schilderijen buiten mij (exteroceptiviteit) wordt cognitief geïnternaliseerd

(interoceptiviteit), maar deze cognitieve betekenisgeving verloopt via de zintuiglijke waarneming van de eigen lichamelijkeheid (proprioceptiviteit).

Het gaat hier dus niet om het cognitieve eindresultaat van de betekenisgeving, maar om de primaire oorsprong en ervaring daarvan. Bij de semiotische beschrijving van deze waarneming grijpt de hedendaagse Franse semiotiek op een heel eigen wijze terug op de fenomenologie, in het bijzonder die van M. Merleau-Ponty. In de dynamiek van deze waarneming is volgens deze Franse semiotiek sprake van een wisseling tussen het 'gewone' en het 'buitengewone' waarnemen. Je kunt spreken van een wisseling van isotopie. Er treedt een *breuk* op, een barst, een discontinuïteit. Het perspectief verspringt. Er voltrekt zich een grensoverschrijding. Dit gebeuren is door Greimas voor het eerst op treffende wijze beschreven in zijn boek *'De l' imperfection'* (Périgueux 1987). De grensoverschrijding heeft alles te maken met de ervaring van een grote spanning tussen wat je uiterlijk ziet (de '*apparence*') en het verschijnen van het 'eigene' van het schilderij. De 'onvolmaaktheid' van de figuratieve '*apparence*' brengt bij het subject een intentionaliteit teweeg. Het subject gaat zich inspannen om, vertrekkend vanuit het figuratieve scherm van het uiterlijke verschijnen (de '*apparence*') te raken aan het eigenlijke van het figuratieve fenomeen, aan datgene wat in en door de uiterlijke verschijning uiteindelijk verschijnt en geopenbaard wordt. En de voltrekking van die grensoverschrijding, van die breuk, gaat gepaard met het ontmoetingsmoment tussen subject en datgene wat uiteindelijk verschijnt. Daarbij doet zich een tweede, uitermate indringende verandering voor. Er heeft namelijk tegelijkertijd een verandering plaats in de *oriëntering*, in de gerichtheid van de relatie tussen het waarnemend subject en datgene wat uiteindelijk verschijnt. Die relatie wordt omgekeerd. Ik concretiseer dit naar de schilderijen van Rothko. Het ik breekt het figuratieve scherm als het ware open naar de andere wereld van een uiteindelijke lichtbron, maar het ik wordt daarbij tegelijkertijd zo door dit object getroffen dat het object tot actief subject wordt dat alle initiatief overneemt. De oriëntering binnen de dynamische spanning keert zich dus radicaal om. Het schilderij - of liever nog het licht dat het oproept - wordt de eigenlijke bron en het ik dat kijkt wordt het doel waarop de bron zich richt. Zo kun je dus zeggen dat alle initiatief overgaat naar de andere kant. En ook dat uiteindelijk heel mijn intentionaliteit uiteindelijk gewekt en gedragen blijkt te worden door die andere kant.

De schilderijen van Rothko kun je, zoals al opgemerkt, dus zien als een prototype van het symbool, de symbooltaal en symboolhandeling. Ook in ons symboliseren langs de weg van symbool, symboolhandeling en symbooltaal is sprake van een dergelijke zintuiglijk-lichamelijke waarneming waarin het scherm van de figurativiteit wordt opengeboken naar datgene wat uiteindelijk verschijnt en waarin tegelijkertijd de relaties worden omgekeerd. Je

zou kunnen spreken van het allocentrische karakter van het symbool. Het symbool richt het waarnemende en toegewijde subject op het andere, op wat gegeven is, op wat vóór-gegeven is, op wat geschonken is en wordt. En dit brengt een ommekeer teweeg, zodat het juist is te zeggen dat het ik gericht wordt door dat andere en dat daar uiteindelijk ook het initiatief ligt. Dit alles raakt onmiddellijk ook het ritueel. Dit is immers niet slechts functioneel, maar evenzeer symbolisch. Welnu, juist voor zover het in het ritueel gaat om het symbolische, geldt het voorgaande evenzeer voor het ritueel.

De waarneming van een onherleidbare overkant betreft dus in authentieke rituelen de mens in zijn volle zintuiglijkheid en heeft daarom te maken met de *integrale* antropologie. Zo raakt het algemeen menselijke ritueel op een heel eigen wijze de geloofwaardigheid van het christelijk ritueel en blijkt de theologie van de liturgie verankerd te zijn in de antropologie van het ritueel. En omdat dit zowel betrekking heeft op de mogelijkheid van de breuk als van de omkering van het initiatief naar de overzijde toe, brengt het de *transcendente* en de *transdescendente*, de inductieve en de deductieve weg: die van de *anabasis* en de *katabasis* bijeen. Deze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Als zintuiglijke fenomenen zijn rituelen onvermijdelijk cultureel bepaald. Het is zelfs zo dat rituelen concentratiepunten zijn van de cultuur. Zij dragen onvermijdelijk de eigen kenmerken van die cultuur met zich mee: bijvoorbeeld van de Grieks-Romeinse tijd, van de Germaanse cultuur, van de Barok en de Verlichting en ook van de hedendaagse cultuur. En 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. Dit lukt niet altijd. In iedere cultuur blijkt dat rituelen ook naar voren komen in hun sterke en zwakke kanten. Men kan dus niet zomaar alle rituelen van het verleden sacrosanct verklaren, zowel vanwege mogelijke zwakke kanten als omdat zij onvoldoende recht doen aan de nieuwe cultuur. 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 alleen geldt voor rituelen in onze cultuur. Dit impliceert dat men enerzijds onbevangen moet kijken naar de karakteristieken van het ritueel en anderzijds zich steeds weer moet afvragen of deze voldoen aan het criterium van het ritueel als verzadigd fenomeen.

Belangrijk is dus de vraag wat de kenmerkende trekken zijn van het ritueel in onze cultuur. Welnu, 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 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. In een recent artikel spreekt Martin Hoondert in dit verband met betrekking tot de veelheid aan liturgisch muzikale bundels over inculturatie in onze post-moderne cultuur. Ik citeer:

Was het modernisme van de jaren zestig van de twintigste eeuw (de periode van het Tweede Vaticaans Concilie) gericht op orde, sturing, vooruitgang in een vooraf bedachte richting, de late twintigste eeuw liet zien dat er niet één verhaal is, dat sturing niet of nauwelijks geaccepteerd wordt en dat er eerder sprake is van veelheid en het mixen van diverse repertoires (doorgaans aangeduid als bricolage-liturgie) dan van eenheid en orde....De plaatselijke momentane gemeenschap is de norm, het hier en nu telt! (M. Hoondert, ‘Muzikale consequenties...Herkennen en waarderen’, in *Gregoriusblad* 144 (2020) no 4, 9).

Dit geldt ook breder dan alleen de muzikale kant van het ritueel. Bij onbevangen waarneming is er weinig reden de nieuwe ontwikkelingen in het ritueel negatief te benaderen. Het ritueel is in onze postmoderne tijd pluriformer, momentaner en vloeibaarder geworden. Daarbij gaat het om tendensen in onze cultuur. Een heel duidelijk voorbeeld daarvan zijn de overgangsrituelen bij huwelijk en dood. Die hedendaagse tendens hoeft geen afbreuk te doen aan de integriteit

van het ritueel. Ook culturen van het verleden 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 zouden 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 authentieke 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. De eigenheid van het christelijk ritueel

De eigenheid van het christelijk ritueel is 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. Kenmerkend en

specifiek 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. 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 (*révélation*) van het ritueel wordt tot een Openbaring (*Révélation*). Alles komt in een volkomen nieuw licht te staan.

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 olijfboom, waartoe gij 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 ook de ecclesiologie zich op eigen wijze ‘openbaart’ in het christelijk ritueel en dat het kerkrecht daarop gegrond is en niet omgekeerd.

8. De rol van het geloof

Ook met betrekking tot de rol van het geloof kan men spreken van een *Vorstufe*, een zeker prolegomenon. In verband met de antropologisch-fenomenologische benadering van het ritueel kan men er allereerst op wijzen dat in het ritueel als verzadigd fenomeen sprake is 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*, begunstigden, begunadigden. 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. 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 onvervreemdbare 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 onvervangbare wijze tot uitdrukking én voltrekking in en door dit rituele handelen.¹⁵

¹⁵ Vergelijk in dit verband mijn artikel ‘In de liturgie voltrekt zich het geloof op onvervangbare wijze’, in *Concilium* 9 (1973) no. 2, 7-20.

Ook het dialoogkarakter van het christelijk ritueel 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 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’. En ook wat betreft de antropologische dimensie van de rol van het geloof bij de voltrekking van rituelen: deze speelt in het christelijk ritueel een heel specifieke rol. Er wordt als het ware een grens overschreden. In en door het christelijk ritueel voltrekt zich ook het specifiek christelijke geloof als zodanig op onvervangbare wijze.

9. De christelijke identiteit: een breuk maar niet in ex-clusieve zin

De breuk en het eigen verspringend perspectief van het christelijk ritueel betekenen niet dat de antropologie van het ritueel 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 in verband met een adequate integratie van de antropologie in de theologie van de liturgie is het van belang zich te realiseren dat het christelijk ritueel meer omvat dan 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. 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. Reinhard Meßner stelt voor te spreken over een brede algemene sacramentaliteit waarin de beide domeinen van sacramenten en sacramentalia zijn opgenomen (R. Messner, *‘Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen’*, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998) 141-172). Uitgangspunt is dat de materiële, geschapen wereld onvermijdelijk het medium en milieu is voor ontmoetingen met God en van lofprijzing en dat men altijd moet denken en te werk gaan vanuit de concrete liturgische ervaring en handeling. 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. Op deze wijze wordt de liturgie verbonden met de basale sacrale orde.

10. Drievoudige openheid van de christelijke identiteit naar de antropologie

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.

10.1 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 de algemeen sacramentele grondlaag. 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 zoals in 10.2 nader aan de orde komt.

10.2 Het algemeen religieuze ritueel als prae-ambulum 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'* (Over catechese voor beginners), zo zou men nu ook kunnen spreken van de noodzaak van een rituele mystagogie: een *'De liturgizandis rudibus'*. Vooral bij de voltrekking van de overgangsriten in onze cultuur zijn doorgaans zeer gedifferentieerde groepen aanwezig: 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 is in onze cultuur van groot belang. Sprekende voorbeelden zijn te vinden bij Huub Oosterhuis. Een vrije bewerking van psalm 13 eindigt als volgt: 'Dan nog klamp ik mij vast aan jou of je wil of niet op ongenade of genade. Ik zal red mij, red mij roepen of zoiets als heb mij lief'. En andere liedteksten zijn bijvoorbeeld: 'Dat wij volstromen met levensadem en schreeuwen eindelijk geboren' en 'Wek mijn zachtheid weer. Geef mij terug de ogen van een kind'. 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, bij rituelen na rampen zoals bijvoorbeeld stille tochten 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) sprake zijn van een verschillende toe-eigening, naargelang de eigen context van de deelnemers. En met het oog op de basale sacraliteit kan men ook denken aan de veelvuldige uitvoeringen met name in ons land van de Mattheuspassie en de Messias, aan de passiespelen in Tegelen en het jaarlijkse ritueel van de *'Passion'* dat heel brede waardering krijgt ook via de integrale TV uitzending.

Het is uitermate belangrijk in onze cultuur te blijven zoeken naar taal en expressie die de basaal sacrale en 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. Het gaat 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 ook hun zoekende geloven ritueel gestalte te geven. Dit doet recht aan de openheid van de christelijke identiteit: een openheid die evengoed haar kenmerk is als haar bijzondere en exclusieve particulariteit. Ten diepste gaat het er om of we de oude expressie van de (christelijke) godsdienst in de hedendaagse cultuur blijven herhalen en ritualiseren, of dat we de inhoud op onze eigen wijze tot uitdrukking durven te brengen en aandacht vragen voor een deel van het bestaan waar we andere uitingen voor nodig hebben.

10.3 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 kan wisselen, 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 waarachtige menselijke ritueel. 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 waarachtige 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 ongrijpbare transcendentie in en door het fenomeen van het ritueel zet zich op eigen wijze voort in het christelijk ritueel.

In dit verband wil ik nog nader ingaan op wat Marcantognini in zijn dissertatie opmerkt op p. 150:

In de Nederlandse liturgische praktijk komt het vaak voor dat de eucharistie wordt gevierd bij een bijzondere gelegenheid, zoals bijvoorbeeld carnaval maar ook bij andere wereldse gelegenheden. In de zomer van 2010 was er een eucharistieviering vóór de finalewedstrijd van het wereldkampioenschap voetbal. De zogenaamde *Oranjemis* kreeg wereldwijde bekendheid en was ook aanleiding tot suspensie van de priester die het had bedacht en gevierd. Wij vragen ons af hoever men moet gaan om, koste wat kost, de ritus bij de actualiteit te brengen. En is dit de weg die wij moeten gaan om het Concilie gestalte te geven in de liturgie?

De betreffende ‘Oranjemis’ had plaats in het dorp Obdam dat behoort tot het bisdom Haarlem-Amsterdam, waar ook de auteur zelf werkzaam is. In dit verband is het merkwaardig dat hij niet nader ingaat op het in zijn literatuurlijst wel opgenomen artikel van Ko Schuurmans, liturgist en destijds directeur van het Diocesaan Pastoraal Centrum van zijn bisdom: ‘Oranje boven? Leve de liturgie. Over het heilige in het alledaagse’, in *Tijdschrift voor Liturgie* 95 (2011) 242-251. In dit artikel wordt vermeld dat de bisschop een brief schreef aan alle gelovigen van het bisdom waarin hij de ‘Oranjemis’ typeerde als een profanatie van wat de kerk heilig is. Op

aandringen van de parochianen werd de schorsing van de pastoor na een half jaar opgeheven. In het betreffende artikel gaat Ko Schuurmans uitvoerig en heel genuanceerd in op de vraag wat ‘heilig’ betekent. En uiteindelijk komt hij tot een benadering die ik in het voorgaande heb aangeduid als die van de symbolen, symbooltaal en symboolhandelingen die fundamenteel zijn voor authentieke rituelen en een ‘heilige’ overkant oproepen: de basale sacraliteit van authentieke rituelen die ook een grondslag zijn van het specifieke christelijke ritueel. En hij gaat ook uitdrukkelijk in op de concrete orde(ning) van dienst van de ‘Oranjemis’ in Obdam en geeft de sterke en ook de zwakke elementen aan die beter hadden gekund. De pastoor zelf was het daar zonder meer mee eens. Het artikel eindigt met de opmerking: ‘Ach, het zijn niet de slechtste voetballers die wel eens geschorst worden’. En ik zou daar nog aan toe willen voegen wat ik zojuist heb opgemerkt: dat men er zich rekenschap van moet geven dat de identiteit zowel van het authentiek menselijke als van het christelijke ritueel vooral al doende – via *trial and error* – ontdekt moet worden. En ook dat het doorgaans minder een zaak van kritische reflectie vooraf is dan van kritische evaluatie achteraf.

11. Conclusie

Op p. 258 wordt opgemerkt dat voor wie aandachtig kijkt naar de ontwikkeling van de liturgie in Nederland, het niet moeilijk is te constateren dat die liturgie letterlijk beroofd is van haar sacrale lading. En op p. 260 wordt zelfs gesproken van een ‘veldtocht tegen het heilige’. Nog afgezien van de vraag of wel integraal naar die ontwikkeling gekeken is, berust dit oordeel louter op een volkomen ex-clusieve kijk op het sacrale en een uitsluiten van de basale sacraliteit als praeambulum van de christelijke sacraliteit.

Mijn artikel ‘De liefde gaat ons vooraf’ en mijn analoge pleidooien elders om 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’ hoeven op geen enkele wijze afbreuk te doen aan de eigen onherleidbare identiteit van het christelijk ritueel, maar kunnen ons wel ontvankelijker maken 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’.

12. Twee aanvullingen

12.1 De horizontale lijn

Aanvullend wil ik nog opmerken dat ook zelfs de horizontale lijn een eigen transcendentie kent. Wanneer ik op meer dan louter positivistische wijze kijk naar de verre horizon, dan kan ik daarin en daarachter ook een mij tegemoetkomende transcendente lijn waarnemen. Wanneer het schip aan de horizon van de zee verdwijnt, dan kan ik opmerken: het gaat nu voor mij onzichtbaar verder de zee op. Maar bij een meer integrale, om zo te zeggen poëtische en symbolische blik kan de waarneming het verspringend perspectief krijgen van het opgaan in een oneindige verte. En daarbij kan ook hier sprake zijn van een dubbele laag in de overkant die mij tegemoetkomt. Allereerst : die van de algemeen religieuze basaal sacrale waarneming van een ‘einder’ , een horizon die verder reikt en waarin een mysterieus paradijselijk licht op mij afkomt. Vervolgens: die van de christelijke laag die bijvoorbeeld treffend naar voren komt in de volgende tekst van Huub Oosterhuis (wiens grote bijdrage aan de liturgie in het boek beslist tekort wordt gedaan).

Het zal in alle vroegte zijn
als toen.

De steen is weggerold.
Ik ben uit de grond opgestaan.
Mijn ogen kunnen het licht verdragen.
Ik loop en struikel niet.
Ik spreek en versta mijzelf.
Mensen komen mij tegemoet –
Wij zijn in bekenden veranderd.

De ochtendmist trekt op.
ik dacht een dorre vlakke te zien.
Volle schoven zie ik, lange halmen, aren
waarin de korrel zwelt.
Bomen omranden het bouwland.
Heuvels golven de verte in,
Bergopwaarts, en worden wolken.

Daarachter
kristal geworden verblindend
De zee die haar doden teruggaf.

Wij overnachten in elkaars schaduw.
Wij worden wakker van het eerste licht.
Alsof iemand ons bij naam en toenaam
heeft geroepen.

Dan zal ik leven.

Uit: H. Oosterhuis, 'Ogen die mij zoeken. Afscheid en uitvaart', Kampen 2005, 67

Binnen de horizontale lijn speelt niet alleen de ruimtelijke dimensie een rol, maar ook die van tijd. En ook in die dimensie is sprake van een dubbele laag: de mysterieuze algemeen menselijke en religieuze, goddelijke dimensie van het begin, het heden en de toekomst van onze geschiedenis én de christelijke van de heilsgeschiedenis die een climax bereikte in de goddelijke incarnatie en de daarmee verbonden eschatologische toekomst.

12.2 De dieptelijn

Ook met betrekking tot de verticale lijn is een verdere 'verdieping' mogelijk. De verticale lijn kent namelijk ook de beweging naar de diepte. Er is een breed menselijke ervaring van het interior intimo meo, een basale lijn naar binnen de diepte in die ervaren wordt bij het inkeren in zichzelf door meditatie, een zich gedragen weten door een diepere grond, uiteindelijk door God als de grond van ons bestaan. Het is een lijn die ook in de hedendaagse cultuur reliëf krijgt. En deze basaal religieuze diepte dimensie kent ook een specifiek christelijke laag: van Christus

die leeft in mij en van de komst van de Geest op Pinksteren: de Geest die in ons woont en ons bezielt. Treffende klassieke teksten zijn het ‘Veni creator spiritus’ en ‘Veni sancte spiritus’.

13. Verdere ontwikkelingen

13.1 Paul Post

Opvallend is dat in de studie van Marcontagnini nergens gesproken wordt over het belang van de Ritual Studies voor de hedendaagse liturgiewetenschap en de evaluatie en verdere ontwikkelingen. Dit valt temeer op omdat het Liturgisch Instituut in ons land gaandeweg zijn naam wijzigde in Instituut voor Rituele en Liturgische Studies/ *Institute for Ritual and Liturgical Studies* (IRiLiS) en het Jaarboek voor Liturgieonderzoek de titel kreeg Jaarboek voor Rituele en Liturgische Studies/*Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*. Karakteristiek voor de *Ritual Studies* die al in de jaren zeventig van de vorige eeuw ontstonden in de Verenigde Staten en steeds meer invloed kregen, is de interdisciplinaire bestudering van rituelen, met name van hun brede antropologische basis. In dit verband is het merkwaardig dat in de literatuurlijst geen enkele van de vele publicaties van mijn opvolger in Tilburg Paul Post te vinden is. En in verband met de verdere ontwikkelingen van het christelijk ritueel in ons land is het belangrijk kennis te nemen van de nieuwe door hem geïntroduceerde thematiek ‘*Recasting*’ in zijn afscheidsrede van 2019. *Recasting* heeft de betekenis van ‘Herbestemming’. Het gaat dus over herbestemmingen van het ritueel in onze cultuur.¹⁶ ‘*Recasting*’ betekent letterlijk ‘omsmelting’. Daarbij gaat het bijvoorbeeld om de vraag hoe wij in onze cultuur sacrale zones kunnen creëren. Zo kunnen kerken die gesloten zijn afgebroken worden zodat alleen een puinhoop overblijft of zij louter een opslagruimte worden. Maar het is ook mogelijk en zonder meer adequater dat zij gaan functioneren als dagkapel, als plaats voor ontmoeting, bezinning en tentoonstellingen. Zo is de Petruskerk in Vught niet zomaar een vestiging geworden van de Jumbo, maar omgebouwd tot een bibliotheek, een ontmoetingsruimte, theater, museum, wereldwinkel en restaurant. Hoe dan ook: de ervaring van basale sacraliteit is een fundamenteel fundament voor religieuze ervaringen. Het is in onze gesecculariseerde cultuur van groot belang daar oog voor te hebben. Velen zijn zoekend naar nieuwe betekenisgeving.¹⁷

De ondertitel van de afscheidsrede van Paul Post luidt: ‘Rituele dynamiek voorbij inculturatie en syncretisme’. In het voorgaande is meerdere malen de relatie liturgie en cultuur

¹⁶ De volledige titel van zijn afscheidsrede is: ‘Rituele herbestemming als recasting: Rituele dynamiek voorbij inculturatie en syncretisme’, zie

https://pure.uvt.nl/ws/portalfiles/portal/31538457/Rituele_herbestemming_als_recasting.pdf

¹⁷ Zie in dit verband ook het recente en actuele boek van Paul Post, ‘*Rituelen. Theorie en praktijk in kort bestek*’, Almere 2021.

door mij besproken. Daarbij heb ik aangegeven dat ik ook bij het begrip inculturatie hecht aan de inductieve weg en voorstel eventueel het brede begrip culturatie te gebruiken. Hoe dan ook, het christelijk ritueel heeft altijd zijn gestalte gekregen in wisselwerking met de antropologische laag en dit impliceert dat de rituele herbestemming als *recasting* niet alleen actueel is binnen de hedendaagse cultuur, maar evenzeer geldt voor de culturen van het verleden. Het is mijns inziens dus mogelijk het terrein van de *Ritual Studies* en van de *recasting* daarin te integreren.

13.2 Martin Hoondert en Mark Beumer

Een jaar na de afscheidsrede van Paul Post verscheen een artikel in *Kleio-Historia* no 12 (2020) van Mark Beumer, 'Gerard Lukken herzien. Van inculturatie naar culturatie en weer terug. Een pleidooi voor een Lukken-Hoondert model'.¹⁸ Het artikel gaat uitvoerig in op het thema inculturatie. Zelf heb ik in eerdere artikelen voorgesteld de term inculturatie te vervangen door culturatie. Mijn motief was dat dit meer recht doet aan de beide lijnen: die van boven naar beneden, de transdes-cen-dente lijn en die van beneden naar boven, de trans-as-cendente lijn. Daarmee wilde ik de beide benaderingen met elkaar in evenwicht brengen. De transdes-cendente lijn vanuit de specifiek christelijke dimensie en de trans-as-cendente lijn vanuit de antropologische basis. Bij nader inzien doet eigenlijk ook deze nadere bepaling nog te kort aan het totale gebeuren. Immers: zowel binnen de antropologische kant als zodanig kan men deze dubbele beweging signaleren als binnen de specifieke christelijke kant. Ik ben daar boven uitvoeriger op ingegaan aan de hand van de fenomenologie: inderdaad richten wij ons ook aan de antropologisch kant als het ware naar boven en geven daaraan concreet gestalte, maar tegelijk is sprake van de religieuze dimensie die uiteindelijk ons voorafgaat: de liefde gaat ons vooraf. En in latere publicaties ging ik bijna zonder erg weer over op de ingeburgerde term inculturatie. En aan die dubbele laag heb ik onder punt 12 de horizontale lijn en binnen de verticale lijn die van de diepte toegevoegd.

Beumer gaat uitvoerig in op mijn uiteenzettingen over inculturatie en op kritische vragen, aanvullingen en nuanceringen die Martin Hoondert daarin terecht aanbrengt. Dit geheel confronteert hij met een omvattende en heel heldere weergave van het begrip in de internationale literatuur en op basis daarvan stelt hij het begrip bij en geeft hij aan hoe het zich procesmatig gezien voltrekt. Zo komt hij tot het Lukken-Hoondert model dat kan worden

¹⁸ Zie

https://www.academia.edu/43697162/Mark_Beumer_Gerard_Lukken_herzien_Van_inculturatie_naar_culturatie_en_weer_terug_Een_pleidooi_voor_een_Lukken_Hoondert_model_in_Kleio_Historia_nr_12_2020_10_44

toegepast voor verder onderzoek en waarmee ik volledig kan instemmen. En in alle bescheidenheid verdient dit model naar mijn inzicht door de uitvoerige vernieuwende bijdrage van Beumer een aanvulling waarbij bovendien de volgorde alfabetisch zou kunnen zijn, namelijk die van het ‘Beumer-Hoondert-Lukken model’.

13.3. Het *Motu Proprio Traditionis Custodes*

Op 16 juli 2021 vaardigde paus Franciscus het *Motu Proprio Traditionis Custodes* (=Bewakers van de traditie) uit. Dit document is een belangrijke herziening en inperking van het *Motu Proprio Summorum Pontificum* van Benedictus XVI uit 2007. Volgens dit *Motu Proprio* is het postconciliaire nieuwe Romeins missaal de ‘gewone expressie’ van de ‘*lex orandi*’ van de postconciliaire liturgie, maar behoort ook het oude tridentijnse missaal van Pius V met de herzieningen, aangebracht door Johannes XXIII als ‘buitengewone vorm’ tot dezelfde *lex orandi*. Iedere priester mag volgens het *Motu Proprio* van Benedictus XVI, zonder nadere toestemming van de bisschop, ook de buitengewone vorm praktiseren. Dit *Motu Proprio* hing enerzijds samen met het de dreiging van een afscheiding van de voorstanders van de Latijnse tridentijnse mis in de richting van de Pius X Broederschap die zich verzette tegen alle liturgische en ook verdere postconciliaire vernieuwingen en deze beschouwt als een breuk met de traditie. Maar deze tegemoetkoming paste ook in de eigen visie van Benedictus XVI die de christelijke liturgie ziet als een geheel dat zich aan de ingrepen van de mens onttrekt en dat zich organisch ontwikkelt, van binnenuit en zonder breuken. Dit is zoals ik al eerder opmerkte een in wezen platonische visie. Deze komt niet overeen met de gegevens van de liturgiewetenschap dat in de loop van de geschiedenis evenzeer sprake is van keerpunten en hervormingen. In dit verband spreekt de liturgist Martin Klöckener over de ‘buitengewone vorm’ als een ‘hulpconstructie, die nooit tevoren bestaan heeft in de geschiedenis van de liturgie’ (M. Klöckener, ‘*Beschränkung der Alten Messe war notwendige Korrektur. Liturgiewissenschaftler über Neuregelung durch Papst Franziskus*’, in Katholisch.de).¹⁹ De liturgie, hoe goddelijk en voorgegeven ook, heeft een in de geschiedenis geïncarneerde gestalte met alle daarmee samenhangende beperkingen. Zij heeft onvermijdelijk een antropologische basis en kan niet om voortdurende inculturatie heen. In een begeleidende brief aan de bisschoppen gaat paus Franciscus nader in op de achtergrond van het nieuwe *Motu Proprio*. Hij geeft aan dat het *Motu Proprio* van Benedictus XVI vooral werd bepaald door de wens een schisma met de Pius X

¹⁹ Zie <https://www.katholisch.de/artikel/30613-kloeckener-beschaenkung-der-alten-messe-war-notwendige-korrektur>

Broederschap te voorkomen en de eenheid in de kerk te bewaren. Maar uit de enquête onder de bisschoppen die voorafging aan het nieuwe *Motu Proprio* bleek dat de tegenstellingen aanzienlijk waren toegenomen, dat er veeleer sprake was van een toenemende verdeeldheid en dat de keuze voor het oude missaal ook vaak gepaard gaat met een afwijzing van het tweede Vaticaans Concilie als een breuk met de traditie. En dan komt in de begeleidende brief zijn dynamische visie op die traditie naar voren, met een verwijzing naar ‘*Dei verbum*’, 8 en de plaats daarin van het tweede Vaticaans Concilie. Hendro Munsterman, Vaticaan watcher en docent dogmatiek aan de theologische faculteit van Lyon, wijst er terecht op dat paus Franciscus duidelijk in een andere denkrichting staat dan zijn voorganger en wel die van Aristoteles.²⁰ Hij gaat altijd uit van de werkelijkheid, van wat er leeft in de lokale kerken over heel de wereld. Europa is niet meer het centrum van de wereldkerk. Armen, vluchtelingen, ecologie zijn centrale problemen. En hij gaat de synodale weg: zorg voor de eenheid, niet van bovenaf, maar in dialoog met de lokale kerken. In de geest van Johannes XXIII, de paus van het tweede Vaticaans Concilie.

De mondiaal gerichte denkrichting van paus Franciscus wordt treffend verwoord aan het einde van de autobiografie van bisschop Tiny Muskens ‘*Wees niet bang. Het levensverhaal van bisschop Tiny Muskens, verteld aan Arjan Broers*’, Valkhof Pers, Nijmegen 2004. Op p. 319 geeft hij als volgt een heel concreet beeld van onze wereld: ‘Volgens de fascinerende rekensom van Bram Grandia (in zijn boek *Zeven maal zeven*, 1998) zou de wereld, als het een dorp was, met duizend inwoners, er als volgt uitzien:

- Er zouden 565 Aziaten zijn;
- 300 blanken en 700 niet-blanken;
- 300 christenen en 700 andersgelovigen;
- 500 mensen met honger;
- 700 mensen die niet kunnen lezen;
- En 60 dorpsbewoners zouden de helft van alle inkomsten hebben.’

En hij eindigt op p. 351-387 met vragen aan de kerk. Deze betreffen: de noodzaak van het derde Vaticaans Concilie, de mondialisering, de dialoog met andere godsdiensten, de eigen stem van de lokale kerken, accentverschillen in de liturgie, nieuwe bewegingen, het belang van vrijwilligers en de vragen rond seksualiteit en celibaat.

²⁰ Zie https://www.tubantia.nl/losser/vaticaanwatcher-uit-overdinkel-maakt-overuren-wat-deze-paus-begonnen-is-is-niet-meer-te-stoppen~ab2495dd/?cb=70eeb15d38482c4d828480d992a3835e&auth_rd=1

Ik kan het niet nalaten vanuit dit mondiale perspectief een recente viering te vermelden. Op de derde dinsdag van september, de zogenaamde ‘prinsjesdag’, is in ons land jaarlijks een plechtige bijeenkomst van de Staten-Generaal waarin de koning de Troonrede uitspreekt. Daarin geeft de regering aan wat het regeringsbeleid van het komende jaar zal zijn. Voorafgaand aan deze bijeenkomst is er ’s morgens een bezinningsbijeenkomst in de Grote Kerk in Den Haag. Daarbij zijn behalve ministers ook diplomaten en internationale vertegenwoordigers aanwezig. Zoals in voorgaande jaren namen dit jaar weer een honderdtal kinderen en jongeren deel en zij hadden ook een actieve rol in het ritueel zelf. Dit jaar was de bijeenkomst door corona-omstandigheden niet in de Grote Kerk, maar in de Jacobuskerk in Den Haag en de viering werd geopend door de pastoor van deze kerk Ad van de Helm. Het thema van deze inter-levensbeschouwelijke bijeenkomst was: ‘Samenleven na de crisis, Omhels het leven en Red de aarde’. Dit thema werd op eigen wijze door vertegenwoordigers van tien religies en levensbeschouwingen (christenen, joden, moslims, humanisten, hindoes, sikhs, soefi’s, boeddhisten, brahma kumaris, bahá’i) treffend verwoord en daarbij werden indrukwekkende teksten ook door jongeren uitgesproken en werden dansen uitgevoerd. Een meisje verzamelde als een soort engel telkens de verschillende boodschappen van de deelnemende religies en levensbeschouwingen in de vorm van tien zilverkleurige ballonnen waarmee zij aan het einde op de preekstoel ging staan. En tenslotte werden de eerste twee coupletten van het Wilhelmus gezamenlijk gezongen. Het was een ontroerend oecumenisch gebeuren: een grensoverschrijdend ritueel van mondiale barmhartige zingeving waarin het thema omhelzing na alle beperkingen van de coronatijd een bijzonder geladen betekenis kreeg. En de boodschap werd door enkele jongeren aan premier Rutte die met zijn collega’s De Jonge en Schouten aanwezig was, aan het slot overhandigd.²¹

De synodale weg die paus Franciscus wil realiseren kreeg onlangs op concrete wijze gestalte. In september 2021 publiceerde Rome een werkdokument gericht aan alle bisdommen als voorbereiding op een algemene synode in 2023. Het centrale onderwerp van deze synode zal zijn: de synodaliteit van de kerk in de lijn van het tweede Vaticaans Concilie. Alle bisdommen worden mede aan de hand van een gedetailleerde vragenlijst geraadpleegd en de resultaten van deze raadpleging zullen worden verwerkt in een definitief werkdokument voor de betreffende synode.

Wat betreft de receptie van het recente *Motu Proprio Traditionis Custodes*: de overgrote meerderheid in de wereldkerk waardeert en steunt zonder meer het liturgisch beleid van paus

²¹ De viering is te vinden via <https://prinsjesdagviering.nl/home>.

Franciscus. Maar tegelijkertijd is sprake van argwaan bij een minderheid. Met name in de Verenigde Staten was sprake van heftige reacties. In de USA woont 6 % van de katholieken in de wereld en daar is in 40 % van de 658 gemeenten sprake van vieringen van de ‘oude’ mis. En sommige bisschoppen gebruiken in hun oordeel nogal felle taal en spreken in hun oordeel over het *Motu Proprio* als een ‘oorlogsverklaring’. Wat ons land betreft vermeld ik uitdrukkelijk de positieve reactie van bisschop Hendriks van het bisdom Haarlem-Amsterdam die heel helder de nadere regelingen van het *Motu Proprio* concretiseert.²² Wat ons land betreft schrok ik eerlijk gezegd van de felle oorlogstaal in de reactie van hulpbisschop Mutsaers van het bisdom van 's-Hertogenbosch die ook in het Engels op internet bij EWTIN verscheen en zeker niet door bisschop de Korte van dit bisdom wordt gedeeld.²³ Hij spreekt van een kwaadaardige oekaze, een grijpen naar het machtswoord zonder enig overleg, de deur keihard dichtslaan, verraad, een klap in het gezicht, ideologie en kwaadaardigheid, onpastoraal gedrag, onbarmhartigheid, wapens die in de strijd worden gegooid om de oude mis uit te bannen, de obsessie van paus Franciscus, een volstrekt heldere oorlogsverklaring en het schieten in eigen voet. En dit geldt ook voor Cor Mennen die jarenlang gedelegeerde was voor liturgie in het bisdom 's-Hertogenbosch. De paus wordt een dictator genoemd en ‘*Traditionis Custodes*’ krijgt als nieuwe titel ‘*Traditionis Perditores*’ (vernietigers van de traditie). Hij merkt op dat bij deze paus sprake is van een grenzeloze lomtheid, een handelen dat voornamelijk de vijanden, binnen en buiten de Kerk, in de hand speelt.

14. De hedendaagse seculiere cultuur: een fundamentele verandering in de westerse cultuur

Onder 3.1. beschreef ik kort de ingrijpende veranderingen in de zestiger jaren: de doorbraak van de seculiere cultuur leidde tot een verdwijning van het rijke Roomse leven en een snelle achteruitgang van de deelname aan het kerkelijk gebeuren. In feite was dit de doorbraak van een radicale verandering in een eeuwenlange cultuur waarin de religie een vanzelfsprekende plaats had. Terwijl in de jaren vijftig nog sprake was van volle kerken nam vanaf de jaren zestig de deelname zo snel af men nu van tal van lege kerken vindt. Ons land en heel Europa staat vol met christelijke kerkgebouwen en tal van Joodse synagogen. En in de westerse cultuur was niet alleen sprake van een centrale plaats van godsdienstige rituelen, maar ook van de joods-christelijke religie in de literatuur, de schilder- en beeldhouwkunst en de muziek. De jaarlijkse

²² Zie <https://www.arsacal.nl/?p=contentitem&id=2672>.

²³ Zie <https://www.ncregister.com/cna/traditionis-custodes-appears-to-be-a-declaration-of-war-says-dutch-catholic-bishop>

kalender en de feestdagen zijn door de godsdienst bepaald evenals ons volkslied. Een vanzelfsprekend gezag hadden bisschoppen, priesters, dominees en religieuzen. In steden en dorpen had men veel respect voor de burgemeester en de dokter, maar ook voor de pastoor en de dominee. En met bewondering werd gesproken over missionarissen, broeders én zusters (ook vrouwen dus!) die naar talloze landen buiten Europa werden uitgezonden. Kenmerk van de nieuwe seculiere cultuur blijkt echter te zijn dat de godsdienst haar centrale plaats heeft verloren en als zodanig geen bepalende rol meer speelt. Alle aandacht gaat uit naar nieuwe technische ontwikkelingen en naar een groei van de economie en de welvaart. En de zwakke kanten van de religie (fundamentalisme, gezagsmisbruik, kindermisbruik enzovoort) krijgen volop de aandacht. In dit verband wil ik uitdrukkelijk verwijzen naar de recente publicatie van kardinaal Jozef de Kesel, aartsbisschop van Mechelen-Brussel, *'Geloof en godsdienst in een seculiere samenleving'*, Antwerpen 2021. Hij beschrijft hoe eeuwenlang kerk en geloof als vanzelfsprekend een centrale rol speelden in de samenleving. En de verwachting was dat het *aggiornamento* van het tweede Vaticaans Concilie de kerk opnieuw een belangrijke plaats zou geven in de huidige samenleving. Maar gaandeweg bleek dat er sprake was van een fundamentele wending in de westerse cultuur als zodanig naar een seculiere cultuur waarin de godsdienst niet meer vanzelfsprekend is en wij staan voor een volkomen nieuwe uitdaging. Bovendien is door de migratie, de grote mobiliteit en globalisering in het westen sprake van de aanwezigheid van nieuwe godsdiensten. Het ritueel op Prinsjesdag dit jaar dat ik onder 13.3 vermeldde is daar een sprekend voorbeeld van. Aan het ritueel namen ook vertegenwoordigers van andere godsdiensten en levensbeschouwingen deel zoals moslims, humanisten, hindoes, sikhs, soefi's, boeddhisten, brahma kumaris, bahá'i. Ook nieuwe godsdiensten zoeken naar een plaats in de hedendaagse samenleving. Het ritueel op Prinsjesdag werd korte tijd later, op 6 november, gevolgd door een analoge interreligieuze viering in de Westerkerk met als thema 'Geef de aarde door – in hemelsnaam' als spirituele start van de Klimaatdemonstratie. Opvallend daarbij is dat het interreligieuze ritueel op de morgen van Prinsjesdag waaraan ook de minister-president, andere ministers en diplomaten deelnamen niet op de TV werd uitgezonden (ik vond het toevallig via streaming) en ook praktisch geen enkele aandacht kreeg in de pers. De Kesel merkt op dat in een lang en complex proces de westerse cultuur de laatste eeuwen is geëvolueerd van een religieuze christelijke cultuur waarin godsdienst als vanzelfsprekend tot de cultuur behoorde naar een seculiere cultuur waarin godsdienst als zodanig eventueel betekenis kan hebben voor het privéleven, maar niet voor de uitbouw van de cultuur en samenleving als zodanig. De opkomst van de moderne cultuur betekende het einde van de monopoliepositie van het christendom als culturele religie.

Die radicale verandering is geleidelijk op gang gekomen in de voorgaande eeuwen. Zoals de christianisatie enkele eeuwen had gevraagd, zo vergde ook de evolutie naar een moderne en seculiere beschaving enkele eeuwen. Het ging om een complex en langdurig proces dat begon bij de reformatie in de 16^e eeuw. Het christendom splitste zich toen op in verschillende confessies: katholiek, luthers en gereformeerd. Er was sprake van een lange (tachtigjarige) periode van geweld en oorlog waarin de verschillende religies een rol speelden en die eindigde met de vrede van Münster in 1648. De tijd van één culturele religie was voorbij. En al spoedig werd ook duidelijk dat religie en staat niet onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn: de vorst kon niet meer de religie van zijn onderdanen bepalen. Gaandeweg ontstond een religieus pluralisme en uiteindelijk ook de reële mogelijkheid van de keuze voor een louter seculiere overtuiging. Verder leidde de Renaissance tot de herontdekking van de voorchristelijke oudheid zonder christelijke religie en ontwikkelden zich de wetenschappen, met name ook de positieve wetenschappen. Menselijke vrijheid en emancipatie werden centrale begrippen en alle aandacht ging uit naar de ontwikkeling van deze wereld als zodanig, naar de seculiere werkelijkheid. De godsdienst was haar centrale plaats verloren en werd veeleer een individuele keuze. Bovendien gingen naast de christelijke en joodse religie nu ook andere religies een eigen rol spelen.

In de zestiger jaren van de twintigste eeuw brak de secularisering van onze cultuur heel indringend naar voren en werden wij geconfronteerd met een volkomen nieuwe uitdaging voor de christelijke religie. Sommigen gingen daarbij in de tegenaanval en willen teruggaan naar het verleden. Maar louter en alleen teruggaan naar het verleden is onvruchtbaar. Het tweede Vaticaans Concilie is juist bijeengeroepen om de tekenen van de tijd te verstaan en de uitdaging naar de toekomst gestalte te geven. Vandaar ook de door paus Franciscus ingeslagen synodale weg en zijn sterk oecumenische houding met betrekking tot de andere godsdiensten. De blik van onze cultuur is het geloof in de mens zelf en zijn verantwoordelijkheid voor deze wereld, voor het '*saeculum*' en het is zaak zich in de nieuwe cultuur als christenen te integreren zonder de eigen identiteit op te geven. Dit geldt evenzeer voor de andere godsdiensten zoals bijvoorbeeld de Islam die in groeiende mate ook in het westen aanwezig is en als zodanig een zeer barmhartige godsdienst is, maar helaas door de activiteit van extremistische en fundamentalistische stromingen op een louter negatieve wijze in het nieuws komt. Bovendien zijn juist in onze pluralistische seculiere cultuur verschillende graden van toebehoren mogelijk. In die cultuur wordt volop gezocht naar zingeving en diepgang. Er zijn tal van voorbeelden daarvan te vinden. Ik beperk mij tot een verwijzing naar het magazine '*Volzin*', voortzetting van het vroegere katholieke blad '*De Bazuin*', dat als hoofdredacteur zowel een christen als een

islamiet heeft en waarin zowel naar zin zoekende atheïsten en humanisten als joden, christenen, islamieten en andere religies aan het woord komen. De overtuiging groeit dat het ook in onze seculiere samenleving beslist om meer gaat dan louter en alleen geld, het maken van winst, om cijfers en percentages, maar evenzeer om heel de mens, om de ander, om het samen delen, om het zoeken van diepere dimensies en daarbinnen heeft de christelijke religie haar eigen unieke plaats, maar dan niet meer zo dominerend als vroeger. De Kesel (p. 20) merkt op: ‘Het christendom is...groot geworden binnen de cultuur van de late oudheid. Het is in de derde en vierde eeuw dat het christendom zich inhoudelijk gevormd en ook maatschappelijk en cultureel geprofileerd heeft’ (De Kesel, p.20). Een belangrijke rol daarbij speelde keizer Constantijn. Zijn bekering tot het christendom wordt toegeschreven aan zijn visioen van een lichtend kruis als overwinningsteken. Ofschoon aan de historiciteit hiervan getwijfeld wordt, heeft in de christelijke cultuur het kruis met name als overwinningsteken vaak een rol gespeeld. In onze seculiere cultuur echter is het gedaan met die heersende gedaante van het christendom en is veeleer de dienende en kenotische zijde van het kruis geloofwaardig. De religieuze beweging is in onze seculiere cultuur niet meer zozeer die van boven naar beneden als wel omgekeerd, van beneden naar boven. Het is de beweging die ik al eerder als een begaanbare weg in onze cultuur heb aangegeven. Op die weg spelen rituelen een onvervangbare rol. Op die inductieve weg kan de christelijke liturgie niet om de antropologie van het ritueel heen. Het is ook de weg die het Instituut voor Rituele en Liturgische Studies bewandelt. Exemplarisch in dit verband is de recente omvangrijke studie (668 pp.) die als deel 32 van de reeks *Liturgia Condenda* verscheen: ‘*Handbook of Disaster Ritual. Multidisciplinary Perspectives, Cases and Themes*’, Leuven 2021. Het boek is een interdisciplinaire, antropologische benadering van rituelen van rampen en het daarmee gepaard gaande lijden zowel in humane als verderreikende religieuze en christelijke zingeving. In dit verband zou ik ook de tekst willen aanbevelen van de recente inaugurale rede van de hoogleraar Praktische Theologie van de ‘*Tilburg Catholic School of Theologie*’ Jan Loffeld ‘*God leren kennen na God*’. Hij stelt de vraag hoe de katholieke kerk kan evangeliseren in het gesecculariseerde westen. Hij pleit daarbij voor een kerk die de gesecculariseerde cultuur serieus neemt. Hij wijst erop dat de kerk in Europa vroeger algemene verbondenheid bracht doordat zij samenviel met de heersende religiositeit en cultuur. Zij had een in zekere zin machtige en invloedrijke positie en werkte van boven af, als het ware vooral deductief. Maar die oude Constantijnse kerkelijke vorm is voorbij. En de evangelisatie moet zich niet verzetten tegen de secularisatie, maar zich dienstbaar opstellen en luisteren naar de mensen die verliezers zijn van globale neoliberale economische systemen, klimatologische crises en digitalisering. Hij pleit voor de hantering van het begrip ‘anatheïsme’: voor de

openheid voor het verlangen om God opnieuw te leren kennen als het heilig mysterie, na het verlies van zijn maatschappelijke betekenis, als een nieuwe vorm van evangeliserende activiteit. Ik zou daaraan toe willen voegen dat daarbij de primaire theologie (*theologia prima*) van ritueel en liturgie een onvervangbare weg is en dat ook daar de inductieve ‘anatheïstische’ weg in onze cultuur de meest begaanbare en geloofwaardige is.

15. Tenslotte

Het lijkt mij hoe dan ook belangrijk naar aanleiding van het boek van Samuele Marcantognini in ons land tot een open dialoog te komen en daarbij de door mij vermelde gegevens te verwerken. In zo’n open dialoog gaat het om echt luisteren naar elkaar. Daarbij mogen emoties een rol spelen, maar de dialoog is niet gebaat met onderlinge vijandige verwijten en beschuldigingen.

Zo’n open dialoog is mij dierbaar. Wel blijf ik daarbij gezien mijn leeftijd (geb. 1933) graag in de zijlijn.

Lijst van de uitgaven van het Liturgisch Instituut/IRiLiS

Liturgia Condenda (1993-heden)

- Hoondert M., Post P., Klomp M. & Barnard M. (red.), *Handbook of Disaster Ritual: Multidisciplinary Perspectives, Cases and Themes* (=Liturgia Condenda 32). Leuven 2021
- Lepage R., *Sacerdoce des Baptisés et Liturgie : Une Perspective Rituelle* (=Liturgia Condenda 31). Leuven 2019
- Wepener C., Swart I., ter Haar G. & Barnard M. (red.), *Bonding in Worship: A Ritual Lens on Social Capital in African Independent Churches in South Africa* (=Liturgia Condenda 30). Leuven 2019
- Post P. & van der Beek S., *Doing Ritual Criticism in a Network Society: A Ritual Lens on Social Capital in African Independent Churches in South Africa* (=Liturgia Condenda 29). Leuven 2016
- Barnard M., Cilliers J. & Wepener C. (red.), *Worship in the Network Culture: Liturgical Ritual Studies. Fields and Methods, Concepts and Metaphors* (=Liturgia Condenda 28). Leuven 2014
- Böntert S., *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger: Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts* (=Liturgia Condenda 27). Leuven 2013
- Klomp M., *The Sound of Worship: Liturgical Performance by Surinamese Lutherans and Ghanaian Methodists in Amsterdam* (Liturgia Condenda 26). Leuven 2011
- van Tongeren L., Barnard M., Post P. & Rouwhorst G. (red.), *Patterns and Persons: A Historiography of Liturgical Studies in the Netherlands in the Twentieth Century* (=Liturgia Condenda 25). Leuven 2010
- Post P. & Molendijk A.L. (red.), *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture* (=Liturgia Condenda 24). Leuven 2010
- Join-Lambert A., *La liturgie des Heures par tous les baptisés : L'expérience quotidienne du mystère pascal* (=Liturgia Condenda 23). Leuven 2009
- Kroesen J.E.A., *Staging the Liturgy: The Medieval Altarpiece in the Iberian Peninsula* (=Liturgia Condenda 22). Leuven 2009
- Alexopoulos S., *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (=Liturgia Condenda 21). Leuven 2009

- Kranemann B. & Post P., *Die Modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* L. *Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies* (=Liturgia Condenda 20). Leuven 2009
- Wepener C., *From Fast to Feast: Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies* (=Liturgia Condenda 19). Leuven 2009
- Barnard M., Post P. & Rose E. (red.), *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present* (=Liturgia Condenda 18). Leuven 2005
- G. Lukken, *Rituals in Abundance: Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture* (=Liturgia Condenda 17). Leuven 2004
- Hausreither J., *Semiotik des Liturgischen Gesanges: Ein Beitrag zur Entwicklung einer integralen Untersuchungsmethode der Liturgiewissenschaft* (=Liturgia Condenda 16). Leuven 2004
- Post P., Grimes R.L., Nugteren A., Pettersson P. & Zondag H., *Disaster Ritual: Explorations of an Emerging Ritual Repertoire* (=Liturgia Condenda 15). Leuven 2003
- Vernooij A., *Liturgy and Muse: The Eucharistic Prayer* (=Liturgia Condenda 14). Leuven 2002
- Rosier V.C., *Liturgical Catechesis of Sunday Celebrations in the Absence of a Priest* (=Liturgia Condenda 13). Leuven 2001
- Post P., Rouwhorst G., Scheer A. & van Tongeren L. (red.), *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture* (=Liturgia Condenda 12). Leuven 2001
- van Tongeren L., *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy* (=Liturgia Condenda 11). Leuven 2000
- Kroesen J.E.A., *The Sepulchrum Domini through the Ages: Its Form and Function* (=Liturgia Condenda 10). Leuven 2000
- Kubicki J.M., *Liturgical Music as Ritual Symbol: A Case Study of Jacques Berthier's Taizé Music* (=Liturgia Condenda 9). Leuven 1999
- Post P., Pieper J. & van Uden M. (red.), *The Modern Pilgrim: Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage* (=Liturgia Condenda 8). Leuven 1998
- Gerlach K., *The Antenicene Pascha A Rhetorical History* (=Liturgia Condenda 7). Leuven 1998

- McNamee M.B., *Vested Angels: Eucharistic Allusions in Early Netherlandish Paintings* (=Liturgia Condenda 6). Leuven 1998
- Roll S.K., *Toward the Origins of Christmas* (=Liturgia Condenda 5). Kampen 1995
- Speelman W.M., *The Generation of Meaning in Liturgical Songs: A Semiotic Analysis of Five Liturgical Songs as Syncretic Discourses* (=Liturgia Condenda 4). Kampen 1995
- Lukken, G.M. & Rouwhorst, G., *Bread of Heaven: Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture* (=Liturgia Condenda 3). Kampen 1995
- Lukken G.M., *Per Visibilia ad Invisibilia: Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments* (=Liturgia Condenda 2). Kampen 1994
- Searle M. & Lukken G.M., *Semiotics and Church Architecture* (=Liturgia Condenda 1). Kampen 1993

Yearbook for Ritual and Liturgical Studies (voorheen: Jaarboek voor Liturgieonderzoek)

1996-heden: jaarlijkse uitgave van het *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*

Netherlands Studies in Ritual and Liturgy (2003-heden)

- Lydia van Leersum-Brekebede, *Worship with Children: Agentive Participation in Dutch Protestant Context* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 25). Amsterdam/Groningen 2021,
- Janieke Bruin-Mollenhorst, *Time to Say Goodbye? A Study on Music, Ritual and Death in the Netherlands* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 24). Amsterdam/Groningen 2021
- Gied ten Berge, *Pelgrimeren met een missie: Het Palestijnse 'Kom en zie'-initiatief in cultuurwetenschappelijk en historisch-theologisch perspectief* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 23). Amsterdam/Groningen 2020
- Jasper Bosman, *Celebrating the Lord's Supper in the Netherlands: A Study of Liturgical Ritual Practices in Dutch Reformed Churches* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 22). Amsterdam/Groningen 2020
- Martin Hoondert & Suzanne van der Beek (red.), *Ritual in a Digital Society* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 21). Amsterdam/Groningen 2019

- Marian Geurtsen, *Rein van ziel en lichaam: Vroegchristelijke discussies over procreatieve onreinheid van vrouwen en mannen en hun liturgische participatie* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 20). Amsterdam/Groningen 2019
- Ger van der Werf, *Laus sonet ista deo: Ritualisering van het verhaal van Jezus' intocht in Jeruzalem op Palmzondag in de vroege middeleeuwen in het Westen* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 19). Amsterdam/Groningen 2018
- Martijn de Ruijter, *Confining Frailty: Making place for ritual in rest and nursing homes* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 18). Amsterdam/Groningen 2016
- Bryan R. Monte, *Tiny Zion: Harvest Hills. An intentional Zionite community* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 17). Groningen/Tilburg 2015
- Inez Schippers, *Sacred places in the suburbs: Casual sacrality in the Dutch VINEX-district Leidsche Rijn* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 16). Groningen/Tilburg 2015
- Logan Sparks & Paul Post (red.), *The Study of Culture through the Lens of Ritual* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 15). Groningen/Tilburg 2015
- Johan Schoenmakers, *Officia Propria: Liturgische rituelen en gebruiken in het sticht voor adellijke dames in Thorn* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 14). Groningen/Tilburg 2014
- Gerard Lukken & Jacques Maas, *Dode, sta op, het licht van de morgen: Semiotische analyse van twee gezangen van Huub Oosterhuis: De steppe zal bloeien en Lied aan het licht* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 13). Groningen/Tilburg 2014
- Louis van Tongeren & Paul Post (red.), *Voorbij de liturgiewetenschap: Over het profiel van liturgische en rituele studies* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 12). Groningen/Tilburg 2011
- Judith Tonnaer, *Bomen voor het leven: Een studie naar een hedendaags collectief herdenkingsritueel voor overleden kankerpatiënten* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 11). Groningen/Tilburg 2010
- Jorien Holsappel-Brons, *Ruimte voor Stille: Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 10). Groningen/Tilburg 2010
- Petra Versnel-Mergaerts, *Van rubriekenjager tot wetenschappelijk grensganger: Wordingsgeschiedenis van de liturgiewetenschap (1900-1967) aan de katholieke theologische opleidingen in Nederland in zes portretten* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 9). Groningen/Tilburg 2009

- Goedroen Juchtmans, *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal: Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 8). Groningen/Tilburg 2008
- Mattijs Ploeger, *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 7). Groningen/Tilburg 2008
- Geurt Henk van Kooten, *Het oecumenisch leesrooster (1977-2010): geschiedenis, filosofie en impact* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 6). Groningen/Tilburg 2007
- Ineke Albers, *Heilige kracht wordt door beweging losgemaakt: Over pelgrimage, lopen en genezing* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 5). Groningen/Tilburg 2007
- Willem Marie Speelman, *Liturgie in beeld: Over de identiteit van de rooms-katholieke liturgie in de elektronische media* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 4). Groningen/Tilburg 2004
- Justin E.A. Kroesen, *Het middeleeuwse altaarretabel op het Iberisch Schiereiland: Vorm, plaats boodschap* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 3). Groningen/Tilburg 2003
- Justin E.A. Kroesen & Regnerus Steensma (red.), *Nieuwe vieringen onder oude daken. De spanning tussen liturgie en monumentenzorg* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 2). Groningen/Tilburg 2004
- Paul Post, *Space for Liturgy Between Dynamic Ideal and Static Reality: An exploration of the development of the Roman Catholic liturgical space in the Netherlands (ca. 1850-present day) with particular focus on the role of liturgical booklets, the microphone and church pews* (=Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 1). Groningen/Tilburg 2003

Liturgie in perspectief (1993-1998)

Gerard Lukken, *Ontwikkelingen in de liturgiewetenschap: Balans en perspectief* (=Liturgie in perspectief 1). Heeswijk-Dinther 1993

Louis van Tongeren (red.), *Toekomst, toen en nu: Beschouwingen over de ontwikkelingen en de voortgang van de liturgievernieuwing* (=Liturgie in perspectief 2). Heeswijk-Dinther 1994

Gerard Lukken, *Inculturatie en de toekomst van de liturgie* (=Liturgie in perspectief 3). Heeswijk-Dinther 1994

Marian van Amsterdam, *Hoe welkom zijn op de bergen de voeten van de vreugdebode (Jes. 52,7)... Dans binnen de liturgie...?* (=Liturgie in perspectief 4). Heeswijk-Dinther 1995

Paul Post, *Ritueel landschap: Over liturgie buiten: Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood.* (=Liturgie in perspectief 5). Baarn 1995

André Mulder & Ton Scheer (red.), *Natuurlijke liturgie* (=Liturgie in perspectief 6). Baarn 1996

Paul Post (red.), *Een ander huis: Kerkarchitectuur na 2000* (=Liturgie in perspectief 7). Baarn 1997

Frans Vromen, *De perkamentrol van Ravenna* (=Liturgie in perspectief 8). Baarn 1997

Paul Post & Willem Marie Speelman (red.), *De Madonna van de Bijenkorf: Bewegingen op de rituele mark* (=Liturgie in perspectief 9). Baarn 1997

Anton Vernooij, *Muziek als liturgisch teken* (=Liturgie in perspectief 10). Baarn 1998

Meander (2000-2018)

Anton Vernooij (red.), *Liturgie en muzische taal: Het gezongen eucharistisch gebed* (=Meander 1). Kampen 2000

Paul Post & Louis van Tongeren (red.): *Devotioneel ritueel: Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en heden* (=Meander 2). Kampen 2001

Paul Post, Tineke Nugteren en Hessel Zondag, *Rituelen na rampen: Verkenning van een opkomend repertoire* (=Meander 3). Kampen 2002

Anton Vernooij (red.), *Toontaal: De verhouding tussen woord en toon in heden en verleden* (=Meander 4). Kampen 2002

Lieven Boeve, Stijn Van den Bossche, Gerrit Immink & Paul Post (red.), *Levensrituelen en sacramentaliteit tussen continuïteit en discontinuïteit* (=Meander 5). Kampen 2003

- Louis van Tongeren (red.) *Klankkleur: De muzikale markering van de zondagsliturgie* (=Meander 6). Kampen 2004
- Martin Hoondert, Ike de Loos, Paul Post & Louis van Tongeren (red.), *Door mensen gezongen: Liturgische muziek in portretten* [afscheidsbundel Anton Vernooij] (=Meander 7). Kampen 2005
- Paul Post & Ko Schuurmans (red), *Op bedevaart in Nederland: Betekenis en toekomst van de regionale bedevaart* (=Meander 8). Kampen 2006
- Louis van Tongeren (red): *Vaarwel: Verschuivingen in vormgeving en duiding van uitvaartrituelen* (=Meander 9). Kampen 2007
- Louis van Tongeren, M. van Gils ocso, B. Wilderbeek ocso, H. Zomerdijk ocso (red.), *Godlof! Kloosterliturgie in beweging: 40 jaar Intermonasteriële Werkgroep voor Liturgie* (=Meander 10). Kampen 2007
- Paul Post & Charles Caspers (red.), *Wonderlijke ontmoetingen: Lourdes als moderne bedevaartplaats* (=Meander 11). Heeswijk 2008
- Louis van Tongeren (red.), *Liturgie op maat: Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid* (=Meander 12). Heeswijk 2009
- Gerard Lukken, *Met de rug naar het volk* (=Meander 13). Heeswijk 2010
- Petra Versnel-Mergaerts & Louis van Tongeren (red.), *Heilig, Heilig, Heilig: Over sacraliteit in kerk en cultuur* (=Meander 14). Heeswijk 2011
- Gerard Rouwhorst & Petra Versnel-Mergaerts (red.), *Taal waarin wij God verstaan: Over taal en vertaling van Schrift en traditie in de liturgie* (=Meander 15). Heeswijk 2014
- Louis van Tongeren (red.), *Feesten in beweging: Religieuze en seculiere trends en tradities.* (=Meander 16). Heeswijk 2016
- Mirella Klomp, Peter-Ben Smit en Iris Speckmann (red.), *Rond de tafel. Maaltijd vieren in liturgische contexten* (=Meander 17). Heeswijk 2018

Over de auteur:

Gerard Lukken (1933) studeerde aan het Groot Seminarie te Haaren (Noord Brabant) (1951-1957), de Pontificia Università Gregoriana in Rome (1959-1962) en het Institut Supérieur de Liturgie in Parijs (1962-1964). Hij was pastor en godsdienstleraar (1957-1959), docent liturgiewetenschap en sacramententheologie aan het Groot Seminarie in Haaren (1964-1967), lector en vervolgens hoogleraar aan de Theologische Faculteit Tilburg (1967-1994) en directeur van het Liturgisch Instituut aan deze faculteit (1992-1994).