

Pim Dekker

Liturgie, spel en politiek

Een leeservaring

In Theologisch Debat (juni 2007) werd een discussie van Marcel Barnard/Eward Postma met Ciska Stark over de liturgie als spel gevolgd door een beschouwing van de ethicus Frans Vosman met de titel 'Kan de religie de politiek redden?'. Met een schokje realiseerde ik me dat de volgorde van deze artikelen, al dan niet met opzet, betekenis had. Want op het gebied van de politieke theologie krijgt juist de relatie van liturgie met politiek veel aandacht.¹ Ik illustreer dat hieronder met het werk van William T. Cavanaugh, een Amerikaans rooms-katholiek theoloog, die o.a. samen met Peter Scott de redactie voerde van de *Blackwell Companion to Political Theology*. Een bespreking van de eucharistische ecclesiologie die hij zeer geëngageerd voorstaat, leidt als vanzelf tot enkele kritische opmerkingen bij de bovengenoemde essays.

Liturgie als contrast.

Enkele jaren geleden publiceerde Cavanaugh een artikel 'Liturgies of Church and State'.² Hij neemt het begrip liturgie hier in brede zin: gemeenschappelijke rituele taal en gebaren die een gemeenschap kenmerken en funderende verhalen representeren. Het publieke leven van de burger kent zijn eigen symbolen, vlag, liederen en gebaren. Hier leeft de natie en beleeft een mens zijn/haar nationaliteit. Zelfs de martelaren van de christelijke kerk, roepend van het altaar, vinden hun weerspiegeling in het sterven voor het vaderland. Zijn stelling luidt dan: 'National liturgy is not secular.' De Amerikaanse opperrechter Rehnquist schreef ooit dat de Amerikaanse vlag wordt beschouwd 'with an almost mystical reverence.' Cavanaugh concludeert dan: 'Here the word "almost" is crucial, for American civil religion can never acknowledge that it is in fact religion.' Ook als hij in ander werk zijn concrete voorbeelden en situaties veelal aan het leven van en in de Verenigde Staten ontleent, blijft het niet moeilijk de actualiteit daarvan voor Europa en heel 'the global village' te herkennen.

Omgekeerd luidt zijn tweede stelling: 'Christian liturgy is not sacred.' In onze deelname aan de liturgie prijzen we God om de materiële schepping. Christus

kwam niet een nieuwe godsdienst scheppen maar de hinderpaal (Eng. barrier) tussen menselijk leven en God wegdoen. De scheiding tussen 'sacred' en 'secular', tussen hemel en aarde, wordt in de eucharistie opgeheven. Daarom kijken we kritisch naar iedere 'liturgie' die naar onze trouw vraagt. In dit verband is zijn kritiek op bepaalde rooms-katholieke schoolprogramma's relevant die meer op 'citizenship' dan op 'discipleship' gericht zijn.

Het contrasterend onderscheid van de liturgie der kerk rond de eucharistie met de liturgie van de staat is in het werk van Cavanaugh een weerkerend thema. In zijn grote boek *Torture and Eucharist*³ zijn twee passages relevant. Hij analyseert daarin de theologische achtergrond van de kerkelijke, d.w.z. rooms-katholieke, reacties op het bewind van Pinochet in Chili (1973-1989). De martelpraktijken verstaat hij in liturgische termen.

Torture is liturgy – or, perhaps better said, “anti-liturgy” – because it involves bodies and bodily movements in an enacted drama which both makes real the power of the state and constitutes an act of worship of that mysterious power. The liturgy of the torture room is a disciplina arcana ... part of a larger state project which continues outside the torture chamber itself.⁴

De disciplineren van het openbare leven naar ontzag en angst voor de overheid en haar macht over de lichamen contrasteert met de levenspraktijk die door de eucharistie wordt uitgetekend en gevormd. Het lichamelijke karakter van marteling is een theologisch signaal, omdat het in de viering van de eucharistie juist gaat om het lichaam: het geofferde lichaam van Christus, de vorming van de kerk als lichaam van de Heer en de lichamelijke toewijding van de gelovigen in het liturgisch gebeuren.

lichamelijk
karakter van
marteling is een
theologisch signaal

De tweede passage handelt over de protestbeweging tegen de martelpraktijken die in 1983 begon. In Santiago ontstonden op vaste tijden en op plaatsen die met deze praktijken waren verbonden, korte demonstraties met spandoeken en litanie-achtige teksten, waarvan Cavanaugh zegt: het is een straatliturgie die de tijd en de ruimte die in beslag waren genomen door het geweld van de staat, nieuw ordent. De slachtoffers, onzichtbaar gemaakt door de overheid, worden zichtbaar gemaakt zoals het lichaam van Christus zichtbaar is. Het protest loopt vooruit op Gods toekomst. De eucharistische ordening van herinnering en verwachting in het heden wordt in deze beweging voltrokken.⁵

Cavanaugh beschrijft de staat en zijn macht als liturgie en brengt zo de politiek binnen in het theologisch taalveld. Tegelijk poneert hij het contrast tussen de liturgie van de kerk en die van de staat. Ze verdragen elkaar slecht. Ze zijn concurrerend. Was er echter niet een meer vreedzame scheiding tussen kerk en staat ontstaan? Die vraag komt terug in het vervolg.

In zijn laatste publicatie *Being consumed*⁶ tekent Cavanaugh het sacrament opnieuw uit als contrasterende werkelijkheid. Hij brengt de problematiek van onze consumptiemaatschappij via woorden als 'eten' en 'voeding' samen met de taal van Johannes 6: 'Mijn lichaam is het ware voedsel en mijn bloed is de ware drank' (6, 55). Met een beroep op een tekst van Augustinus karakteriseert hij de *communio* als een opgenomen worden, geconsumeerd worden, in het lichaam van Christus, tegenover de willekeurige en individualiserende keuze-vrijheid en -dwang van de hedendaagse consument.⁷ Vrij geven en vrij ontvangen beelden deze gemeenschap uit. Uitruiel door onderhandeling past hier niet.

Kan de viering van het heil, zoals Cavanaugh deze blijktens het bovenstaande verstaat, nu worden verhelderd met het begrip spel? Met die vraag keren we

Artikel

terug naar het opstel van Barnard/Postma. Zij hebben Huizinga's *Homo ludens* herlezen en vragen naar de verhouding van het ludieke en rituele. Zij handhaven Huizinga's stelling dat het spel een essentieel element van cultuur is, ook al zijn er fluctuaties tussen kijken naar en meedoen aan het spel. Theologisch wordt het spel interessant juist omdat we het radicaal als menselijke activiteit bezien. Wanneer de liturgie (zowel Avondmaal als preek) als spel wordt verstaan, mag de christelijke gemeente vertrouwen dat God zich daarin presenteert.

Ciska Stark daartegenover constateert dat de categorie spel ongeschikt is om het eigene van liturgie ten opzichte van bijvoorbeeld kunst aan te geven. Participanten aan de liturgie spelen geen spel en zeker de preek kan niet uitsluitend vanuit het rituele repertoire worden bezien. Christelijke liturgie is per definitie zelf-kritisch en zonder de verhouding preek-liturgie geheel duidelijk te maken kent zij in sterke mate aan de preek dat kritische element toe.

aanwezigheid van
Christus in de
eucharistie is
fundamenteel
kritisch

In de visie van Cavanaugh is de notie spel nog minder bruikbaar. Een 'door het woord gevoede kritische component' (Stark) is hem te weinig. De werkelijkheid van Christus in de eucharistie is op fundamentele wijze kritisch. We zouden met woorden uit de Gereformeerde traditie kunnen zeggen: geheel en al oordeel, geheel en al genade. Van het Pinochet-tijdperk met de gewelddadige staat tot de 'Age of Global Consumerism' (ondertitel *Theopolitical Imagination*) blijft de eucharistie constitutief voor een andere *communio* dan de door ons geschapen samenlevingen. Christelijke liturgie is niet zozeer zelf-kritisch als wel wereld-kritisch en wie de liturgie wil beschrijven als cultuuruiting - wat natuurlijk altijd kan - moet wel beseffen dat hij theologische scherpte inlevert. Wil men de metaforiek van het spel gebruiken, dan dient de liturgie spelbreker genoemd te worden. Waar Huizinga zelf de dualiteit spel-rust niet terzijde heeft kunnen schuiven, zou vanuit Cavanaugh's theologie gelden enerzijds dat de liturgie bloedserieus is, zowel vanwege het offer van Christus als vanwege de lijfelijke betrokkenheid der participanten, en anderzijds, in de spel-terminologie, dat alle gangbare spelregels worden veranderd.

Kerk, natiestaat en religie

Zijn kerk en staat concurrerend? Die uitdagende formulering gebruikte ik in het bovenstaande. In 1995 heeft Cavanaugh de vraag aan de orde gesteld in een artikel in *Modern Theology*⁸ en nader ontvouwd in zijn *Theopolitical Imagination*. 'The modern state is best understood... as an alternative soteriology to that of the Church.' (Terzijde: let er op dat het bovengenoemde artikel van Vosman in de titel ook het soteriologische 'redden' gebruikt.) Als definitie van de staat geldt: '... peculiar institution which has arisen in the last four centuries in which a centralized and abstract power holds a monopoly over physical coercion within a geographically defined territory.' De these dat deze moderne staat als boven de partijen staand redding bracht uit de godsdiensttwisten van de zestiende en zeventiende eeuw wijst hij met kracht af. De 'godsdienstoorlogen' dienen anders geïnterpreteerd te worden. Ze waren de geboorteweëën van de nationale staten, tegelijk met de 'creation of religion as a set of privately held beliefs without direct political relevance'. De opkomst van de gecentraliseerde staat met zijn geweldsmonopolie gaat samen met de privatisering van de religie. De scheiding tussen kerk en staat houdt in feite in dat de publieke ruimte, waar in de Middeleeuwen kerk en wereldlijke overheden beide hun rol speelden, nu alleen aan de staat toebehoort. Het publieke leven is aan de staat, het innerlijk

leven aan de individu. 'Religie' is dan ook na Thomas van Aquino een ander begrip geworden. Bij Thomas was het 'a virtute that directs a person to God', met lichaam en ziel op de liturgie betrokken, een houding. Maar het wordt een universele menselijke eigenschap en nadien een overtuiging, een leer. Grote politieke denkers van die tijd, zoals Hobbes, Bodin of Spinoza verdedigen ieder op hun manier een overwicht van de staat over kerkelijke discussies en beleid. Want de staat heeft niet meer de kerk naast zich op het publieke veld, maar enkel individuele onderdanen. Hun privémeningen dienen gerespecteerd te worden, maar slechts als privémeningen. De oplossing 'cuius regio, illius religio' bevestigt zulks.

In het ontstaan van de moderne natiestaat ziet Cavanaugh dus de privatisering van religie ontstaan als een argument om de kerk buiten het publieke domein te brengen. Bij deze privatisering dient de kerk zich volgens hem niet neer te leggen. Ze mag zich niet laten kennen als een van de vele belanghebbenden op het maatschappelijk middenveld, zoals sport, media, kunst enz., maar heeft de politieke aard van het geloof terug te eisen. In het tweede hoofdstuk van *Theopolitical Imagination* blijkt Cavanaugh trouwens 'the myth of civil society as free space' niet te vertrouwen. In ieder geval, privatisering en verinnerlijking van het geloof brengen ons op een dwaalspoor. Daarmee bevestigt Cavanaugh de vraagstelling van Frans Vosman in zijn eerder genoemde beschouwing. Aansluitend bij het betoog van Erik Borgman in het rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid⁹ constateert Vosman dat de door Hannah Arendt geïntroduceerde verdeling tussen het publieke en het private domein wordt aangetast; dat zal spanning en conflict bewerken. Maar Cavanaugh rubriceert zijn positie niet onder de algemene noemer van religie. Hij spreekt vanuit de christelijke kerk. De vraag aan Vosman luidt dan of hij, door het probleem onder te brengen onder de term religie, niet op voorhand de spanning neutraliseert. Het geheel anders zijn van Christus' publieke lichaam komt niet meer aan de orde. Het is duidelijk dat het spreken over religie het openbare debat over de relatie tot de politiek vergemakkelijkt. Er dreigen hier echter twee gevaren. De generieke term religie kan licht het eigene van het christelijk geloof doen verbleken. Maar bovendien kan de misvatting ook binnen de kerk bevorderd worden dat het specifieke van de politieke betekenis van de kerk ligt in haar deelname aan het publieke debat. Niet dat er enig argument tegen deze deelname zou zijn. Maar inzicht in en ervaring van het polis-karakter, de 'polity', van de *communi* in Christus blijft dan te veel in het duister en de beoefening van de christelijke ethiek helpt de kerk niet om (met een vrij gebruik van Augustinus' woord) te worden wat ze is. Het is, hoop ik, duidelijk dat Cavanaugh niet poogt terug te keren tot een middeleeuwse verkerelijking van het openbare leven of een theocratisch politiek systeem. Zijn theologisch denken richt zich op de kerk en kerkbeleving. Daar wil hij een zelfverstaan terugvinden waarin de kerk als lichaam van Christus weer een vorm van gemeenschapsleven is, en dus een 'polity', een politiek gegeven. Daarover gaat zijn discussie, veelal met andere Amerikaanse theologen, maar in zijn *Torture and Eucharist* uitvoerig met J. Maritain. De kern van zijn politieke theologie ligt dus in zijn kerkelijk denken.

De eucharistische ecclesiologie

Hier wil ik samenvatten wat de theologische basis is van Cavanaugh's kritische positie ten opzichte van staat, politiek en samenleving. Dan moet het gaan over de kerk als het lichaam van de Heer. De afhankelijkheid van Augustinus, H. de Lubac en J. Zizioulas verwerkt Cavanaugh zelfstandig. Ik onderscheid enkele momenten.

Artikel

scheiding kerk
– staat betekent
privatisering
van de religie

TD 43

Artikel

- a. Met liefde citeert C. het adagium 'The Eucharist makes the Church'. (De Lubac) De kerk wordt bijeengebracht niet slechts rondom (Woord en) Sacrament, maar in en door de viering van de eucharistie. Deze *communio* vormt de kerk.
- b. Cavanaugh stelt opnieuw het onderscheid tussen 'corpus verum' en 'corpus mysticum' ter discussie. H. de Lubac heeft aangetoond hoe rond de twaalfde eeuw deze termen van plaats verwisselden. Had de eerste voordien betrekking op de kerk als lichaam van Christus, het werd toen de aanduiding van Christus' werkelijke lichamelijke aanwezigheid in het sacrament, terwijl met het mystieke lichaam voortaan de kerk werd bedoeld. Dit laatste wil Cavanaugh niet negeren. Hij wil voluit een rooms-katholiek theoloog zijn. Maar als hij 'corpus verum' als aanduiding van de kerk herneemt, is zijn intentie de werkelijkheid van Christus in het samengebrachte volk te verwoorden. In zijn spreken over de kerk als lichaam van de Heer is de notie 'volk Gods' dus mede opgenomen.
- c. De bekende driedeling dat 'het lichaam van de Heer' betrekking heeft op de gekruisigde en opgestane Heer, op zijn werkelijke aanwezigheid in de eucharistie en op de kerk, krijgt in *Torture and Eucharist* een toespitsing. Het menselijk lichaam, in toewijding aan deze Heer, doet voluit mee. De vredeskus tijdens de viering van de eucharistie maakt dat zichtbaar. Het lichaam heeft een sociale betekenis en betekent samenleven.
- d. De samenhang van lichamelijke en socialiteit geeft aan het domein van de publieke werkelijkheid betekenis in de viering van de eucharistie. Sociaal-politieke ethiek is niet zozeer een consequentie maar eerder een inhoud van de *communio* van het lichaam van Christus.
- e. De eucharistie is werkelijk genadegave, omdat Christus de genadegave van God is. Er ligt hier voor Cavanaugh geen conflict met de reformatorische nadruk op de rechtvaardiging door het geloof alleen. Het genadekarakter stempelt het lichaam. Daarom is het vrije geven en ontvangen kenmerkend voor echt sociaal leven. De uitruil met voorwaarden en afspraken die de heersende norm in onze samenleving is, werkt volgens hem geen vrijheid uit.
- f. Toekomst en verleden van de Heer, voleinding en het heilsgeschiedenis van kruis en opstanding, worden in de eucharistie present gesteld. Daarom is liturgie 'a political act'; de eschatologische werkelijkheid van Jezus Christus is nu reeds werkzaam als *communio*. In mijn woorden: als gemeenschapsleven.
- g. Cavanaugh biedt aldus een consistente theologische visie aan. De eucharistie is de gemeenschap stichtende ervaringsplek van de vrije genade Gods in Jezus Christus, die overvloedig leven schenkt. Deze gemeenschap is en heeft een eigen politieke structuur en kan niet worden herleid tot individuele beslissingen die in private ruimte tot hun recht zouden moeten komen.

Twee slotoverwegingen

Met twee zeer verschillende notities eindigen we. Eerst kom ik terug op de vragen die door het werk van Cavanaugh aan de betogen van Barnard/Postma en van Vosman gesteld kunnen worden. Zij hebben beide een zelfde strekking en vormen eigenlijk een en dezelfde vraag: kan de inhoud van de liturgie, te weten de vrije genade Gods in de *communio* van Christus, worden uitgedrukt in de door onze cultuur en/of onze politiek geaccepteerde taal, zonder haar eigen inbreng en waarde te verliezen? Daaraan zitten taalfilosofische vragen vast. Ook de sociologie heeft met haar begrippen als compartimentisering en differentiatie¹⁰ hierbij een en ander op te merken. Ons gaat het echter om de weigering de werkelijkheid

van Jezus Christus te laten inkapselen. Dat is wat Cavanaugh poogt theologisch te verantwoorden. De tweede opmerking is van persoonlijke aard. Het is een vreemde sensatie om als reformatorisch gelovige, theologisch gevormd in de Barthiaanse traditie, geboeid te raken door een rooms-katholiek en radicaal theoloog als William T. Cavanaugh. Ik heb gepoogd zijn stem – die meezingt in een groter koor – hier te laten horen, zonder de klassieke discussiepunten tussen Rome en Reformatie aan te roeren. Hoe verhouden de door de reformatie gegroeide traditie van het forensisch gedachte heil en de participerende interpretatie van dat heil zich tot elkaar? Kan de werkzaamheid van Christus' presentie in de eucharistie zonder een heldere pneumatologie worden gedacht? Dat zijn geen overbodige vragen. Maar dat verhindert niet onder de indruk te zijn van de consistente en dwingende verbinding die in het werk van Cavanaugh wordt gelegd tussen het christologisch hart van de kerk in de eucharistie en de plaats van de kerk in de wereld. Mijn eigen vraag is geworden: rekenen we (in theologie en) in gelovige en kerkelijke praktijk eigenlijk nog ergens met Christus' werkelijke en dus werkzame aanwezigheid? Misschien moet die vraag meer gesteld worden.

rekenen we met Christus' werkzame aanwezigheid?

Dr. W.L. Dekker is emeritus predikant te Breda. Hij promoveerde op de vraag van de Israëltheologie bij Karl Barth. Hij is betrokken geweest bij de sectie Geloofsvragen van de Raad van Kerken in Nederland.

Noten

1. Bijvoorbeeld Bernd Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform Ethik für Christenbürger*, W.Kohlhammer 1997. Waar het Woord van God aan ons werkt - in de 'Gottesdienst' - ontstaat politieke bevoegdheid. Aldus W., in een interpretatie van Luther, anders dan de gebruikelijke twee-rijken opvatting.
2. *Liturgy*, Vol 20, Issue 1, 2005, pp. 25-30.
3. *Torture and Eucharist*, Blackwell 1998. Zie W.L. Dekker, Het Lichaam is voor de Heer. Discussie over kerk, staat en politiek rondom Jacques Maritain, in: *Kerk en Theologie*, jg. 55, no. 1, 24-41.
4. O.c. p. 30.
5. O.c. pp. 273-277.
6. *Being consumed* Economics and Christian Desire, Eerdmans, Grand Rapids 2008.
7. Augustinus, *Confessiones* VII,X,16; terecht wordt opgemerkt dat daar niet de eucharistie is bedoeld.
8. A fire strong enough to consume the house. The wars of religion and the rise of the state, in: *Modern Theology* 11, 1995, 397-420. *Theopolitical imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumism*, London 2002.
9. W.B.H.J. van de Donk e.a. *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam 2006, pp. 315-336.
10. W.B.H.J. van de Donk e.a., o.c., pp. 27-53. Ook het begrip 'religie' wordt daarin nader bezien.