

Theologie en consumptie

Peter-Ben Smit*

I. Inleiding

De COVID-19-crisis zet de discussie over de lichamelijke kant van geloven scherp op een manier die goed bij de opzet van dit nummer en zeker bij de vraag past die de basis vormt van dit artikel, namelijk of sacramenten, in het bijzonder zulke die te maken hebben met consumptie,¹ noodzakelijk zijn voor de (christelijke) eredienst. Fysieke samenkomsten om de eredienst te vieren, bleken immers een tijd lang in tegenspraak te staan met een ander belangrijk aspect van de christelijke traditie, namelijk de zorg voor de naaste, met name de meer kwetsbare naaste. Kerkdiensten die tegelijkertijd centra van verspreiding van dit virus zijn staan in tegenspraak met het evangelie, dus de kerken bleven, goeddeels vrijwillig, dicht. Dit riep (en roept) een levendige discussie op over de fysieke dimensie van eredienst, met een specifieke focus op zang,² doop³ en de eucharistie (of avondmaal),⁴ nog afgezien van het verlangen tot ontmoeting (en aanraking) in de bredere zin van het woord.⁵ De worsteling met fysieke beperkingen en verlangens en allerlei creatieve, vaak digitale

* DOI 10.7590/ntkr_2020_001

Prof. dr. P.B. Smit is hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie aan de Vrije Universiteit, hoogleraar systematische theologie en oecumenica aan de Universiteit Bern, bijzonder hoogleraar oude katholieke kerkstructuren aan de Universiteit Utrecht, en research associate aan de theologische faculteit van de Universiteit van Pretoria.

¹ Dit artikel bouwt voort op eerder onderzoek, zoals in de NOSTER-onderzoeksgroep 'Meals in search of meaning', waaruit Mirella Klomp, Peter-Ben Smit & Iris Speckmann (red.), *Rond de tafel. Maaltijdviereen in liturgische contexten*, Berne: Berne Media 2018 voortkwam, en het onderzoeksnetwerk ANISE, dat onder meer tot Mirella Klomp & Peter-Ben Smit, 'Alle stemmen gelden: een theologisch gesprek tussen tv-programma "Tel je zegeningen!" en Louis-Marie Chauvet' (*under review*) leidde.

² Vgl., e.g., de stemmen die aan bod komen in: Eline Kuijper & Ilona de Lange, 'Waarom niet kunnen zingen een ramp is voor de kerk', *Nederlands Dagblad* 16 mei 2020 – overigens is het opvallend dat stille en meer contemplatieve vormen van vieren bij deze nadruk op zingen dat zo noodzakelijk zou zijn volledig buiten beeld blijven.

³ Met name de doopstok van de PKN kreeg nogal wat aandacht, vgl. Rick Moeliker, 'Protestantse kerk wil laten dopen met schelp of schaal op stok', *Nederlands Dagblad* 5 mei 2020.

⁴ Zie het overzicht in: Klaas van der Zwaag, 'Digitaal avondmaal vieren roept brede discussie in kerkelijke kring op', *Reformatisch Dagblad* 2 april 2020, alsook in: Nico de Fijter, 'Het heilig avondmaal vieren achter je laptop?', *Trouw* 30 maart 2020.

⁵ Opvallend is dat een intensieve discussie over de vredegroet, vaak het enige moment in diensten waarin gelovigen elkaar werkelijk aanraken, zelfs wanneer deze groet in populariteit is toegenomen in de afgelopen decennia, uitbleef, vgl. Peter-Ben Smit, "'De vrede van Christus!'" De vredegroet in het spanningsveld van theologie en praktijk', *Kerk en Theologie* 2020, afl. 3, p. 237-249.

oplossingen bracht in ieder geval aan het licht dat voor veel, zij het niet alle,⁶ kerk-gangers in Nederland het fysieke van heel groot belang is, zowel voor protestanten (bij wie je zou kunnen verwachten dat dit minder het geval zou zijn) als bij katholieken (bij wie dit meer voor de hand ligt) – de protestants-katholieke typologie die ik hier gebruik heeft te maken met de grotere nadruk op de fysieke bemiddeling van heil in de laatstgenoemde en de minder grote nadruk hierop in de eerstgenoemde traditie. Met al deze vragen rondom de fysieke samenkomst is er natuurlijk niets nieuws onder de zon. Huiskerken ('schuilkerken') zoals Ons Lieve Heer op Solder herinneren er in Nederland aan dat (onder meer) de katholieke eredienst lange tijd verboden was:⁷ hoewel je in de Republiek wel mocht geloven wat je wilde, zodra dat geloof een gestalte aannam, was er een duidelijke grens aan de beroemde Nederlandse 'tolerantie'.⁸ De overheid bepaalde wat geloof kon en mocht zijn op een manier die overduidelijk voor een zeer groot deel van de Nederlandse christenen niet passend was. Dit ging zo ver dat ze eeuwenlang enorme kosten op zich namen (kerkbouw, boetes) om toch fysiek samen te kunnen komen en de sacramenten te vieren.⁹

Op de achtergrond van deze meer recente ontwikkelingen en het getuigenis van de Nederlandse geschiedenis, zoals dat door onmisbare plekken als Ons Lieve Heer op Solder levend gehouden wordt, gaat deze bijdrage in op een aantal theologische dimensies van de vraag naar de noodzakelijkheid van de (fysieke) viering van sacramenten. Gegeven de opzet van dit nummer ligt er dan enige nadruk op sacramenten waarbij consumptie een rol speelt (in de christelijke traditie: de eucharistie). Ik beperk me tot één (brede) traditie, namelijk de christelijke, dit juist vanwege een groot respect voor andere tradities, die, bijvoorbeeld als het om besnijdenis, rituele slacht, hoofdoeken, met deels andere uitdagingen op het vlak van het fysieke en deels ook met andere argumenten en theologische overwegingen werken.

⁶ Digitale oplossingen waren voor mensen die zich in grote groepen minder op hun gemak voelen ook een verlossing. Hier ligt een nog onuitgewerkte pastorale uitdaging: van welke soort 'standaardgemeentelid' gaan kerkdiensten eigenlijk uit – is er ook plek voor mensen die het niet zo hebben met aanraken en aanspraak?

⁷ Wie de herinnering aan deze intolerantie, zoals de zojuist genoemde museale huiskerk, niet hooghoudt, maar met sluiting bedreigt (zoals in de zomer van 2020 het geval was omdat het Amsterdams Fonds voor de Kunsten subsidie niet toekende – nota bene omdat het museum te weinig aandacht zou besteden aan diversiteit) doet afbreuk aan de herinnering aan de marginalisatie van minderheden binnen de Republiek.

⁸ Vgl. bijvoorbeeld het proefschrift van Genji Yasuhira, *Civic Agency in the Public Sphere: Catholics' Survival Tactics in Utrecht, 1620s-1670s* (diss. Tilburg), 2019 en Carolina Lenarduzzi, *Katholiek in de Republiek*, Nijmegen: Vantilt 2019.

⁹ Zulke moeite en worstelingen zijn natuurlijk nog ouder: ook de discussies over passende vormen van de Maaltijd van de Heer in Paulus' eerste brief aan de gemeente in Korinthe (hoofdstukken 8, 10, 11) hebben hiermee te maken. Nergens is de oplossing echter om niet meer samen te komen of te vieren, eerder gaat het erom de vorm, de plaats of het menu van de maaltijd aan te passen.

In wat volgt, ga ik in op het religiebegrip dat in de discussie een rol speelt, op algemenere dimensies van de verhouding tussen religie en het fysieke, met name in relatie tot consumptie, en ten slotte meer specifiek op christelijke theologische overwegingen.

2. Een lichamelijke opvatting van religie

Bepalend voor de discussie over religie in de Nederlandse samenleving is het verstaan ervan. Vaak, zeker wanneer religie geacht wordt iets te zijn wat je achter de voordeur kunt laten, lijkt religie nog te worden gereduceerd tot een aantal geloofsovertuigingen ('God bestaat', 'Jezus is opgestaan', etc.), die op z'n hoogst in de privésfeer ook nog een rituele uitdrukking kunnen krijgen. Het fysieke (rituele) wordt op zo'n manier altijd ondergeschikt gemaakt aan het cognitieve (overtuigingen, geloofsopvattingen) en kan al snel secundair worden. Ook wordt er vaak een neutrale publieke sfeer verondersteld die hoger staat dan wat er zich 'achter de voordeur' allemaal afspeelt en dat niet door de brievenbus naar buiten mag sijpelen. Over de zogenaamde neutraliteit van de publieke sfeer is al veel geschreven en dat 'het publieke en seculiere' neutraler (of objectiever, rationeler, of wat ook) zou zijn dan wat 'privé en religieus' is, is goeddeels ontmanteld.¹⁰ Het is voor deze bijdrage ook van minder groot belang dan het eerste punt: de verhouding tussen cognitieve en lichamelijke, of breder: materiële, aspecten van religie.

In het religiewetenschappelijke discours is het gebruikelijk geworden, en dit op goede gronden, met name op grond van veel antropologisch veldwerk, te benadrukken dat religie een fenomeen is dat het best beschreven wordt wanneer diverse dimensies in acht genomen worden, die samen zo iets vormen als een 'praktijk van mediatie' (van het anderszins afwezige hogere).¹¹ Deze mediatie vindt plaats via (a) rituelen; (b) verhalen; (c) ervaringen en emoties; (d) sociale instituties; (e) ethische regelgeving; (f) leerstellingen; (g) materiële objecten. Deze lijst is een (sterk) verkorte weergave van een veelgebruikte lijst van dimensies van de religiewetenschapper Ninian Smart.¹² Van belang voor dit artikel is vooral dat tenminste de dimensies (a) rituelen; (d) sociale instituties (i.e. alles wat met groepsvorming te maken heeft) en (g) materiële objecten,

¹⁰ Vgl. in het bijzonder Rowan Williams, *Faith in the Public Square*, Londen: Bloomsbury 2012, i.h.b. hoofdstuk 3, 'Convictions, Loyalties and the Secular State' (p. 37-48).

¹¹ Vgl. Birgit Meyer, *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion* (Inaugurele rede, Utrecht University, 2012).

¹² Vgl. Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press 1989 – voor deze publicatie werkte Smart met zes dimensies (de materiële dimensie werd als laatste toegevoegd).

fysieke en lichamelijke dimensies hebben.¹³ Het fysieke is zo een integraal onderdeel van religies en niet een extraatje, alsof mensen vooral iets geloven en dan, als ware het een plaatje bij een praatje en alleen als ze er echt zin in hebben en tijd te veel omhanden, ook nog uitbeelden in een ritueel, een object, of de vorming van een groep. Sterker nog, veel onderzoek wijst uit dat fysieke praktijken (zoals rituelen, groepsvorming, en de omgang met materiële objecten) vaak voorafgaan aan de vorming van een leerstellig systeem. Zulke religiewetenschappelijke inzichten hoeven wie met dimensies van (christelijke) theologie vertrouwd is niet te verbazen: (godsdienst)pedagogisch is het ook helder dat iets als ‘learning by doing’, waarbij de ervaring aan de ‘inhoud’ voorafgaat, van groot belang is, of in een missiologisch discours is het ook duidelijk dat het leren kennen van de leden en praktijken van een groep (gemeente) veelal van groter belang is dan de precieze leerstellingen ervan. Ten slotte herinnert ook de klassieke regel ‘lex orandi, lex credendi’ aan de volgorde van liturgie en leer.

Voor de gedachtevorming over religie, het lichamelijke en consumptie is de winst van deze korte religiewetenschappelijke beschouwing vooral dat het fysieke, en daarmee ook het fysiek consumerende, geenszins a priori als van minder groot belang geacht kan worden voor een religieuze traditie dan, bijvoorbeeld, geloofsovertuigingen. Op dit punt moet de Nederlandse omgang met religie een andere vorm krijgen dan de tolerantie van opvattingen ten tijde van de Republiek: dat was een tolerantie van slechts een zeer beperkt deel van wat religie uitmaakt.

3. Religie en consumptie

Vanuit het zojuist geschetste religiebegrip is het mogelijk om iets nader in te gaan op de relatie tussen religie en consumptie door twee waarnemingen vast te houden die de rol van consumptie in (heel) veel religieuze tradities betreffen. Dit moet natuurlijk in alle beknoptheid gebeuren, een verlies van nuance is daarbij onvermijdelijk.¹⁴

Ten eerste: vrijwel iedere religieuze traditie heeft opvattingen over voedsel, zelfs een notie dat ‘alle dingen rein zijn’ (Markus 7,19) is een vorm van spijswet, zij het een heel open vorm ervan. Vaak vallen zulke wetten, ook in de vorm van gewoontes, bij andere tradities meer op dan bij de eigen (e.g., noties over

¹³ Dit geldt zeker ook voor groepsvorming: het sociale is altijd fysiek, zoals, bijvoorbeeld, Judith Butler benadrukt – zie hierover in relatie tot (vroeg)christelijke groepsvorming ook: Peter-Ben Smit, ‘The Resurrection of the Body of Christ in 1 Corinthians 11: Paul as a Theologian of the Body in Conversation with Judith Butler’, *Lectio Difficilior* 2019, afl. 1, p. 1-24.

¹⁴ Een veel uitvoeriger benadering wordt geboden in: Michael Rosenberger, *Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung*, München: Oekom 2014. Vgl. voor een bredere antropologische benadering, e.g., Margaret Visser, *The Rituals of Dinner: The Origins, Evolution, Eccentricities, and Meaning of Table Manners*, New York: Grove Weidenfeld 1991.

rein/onrein, eetbaar/oneetbaar) en is er altijd sprake van een sterke verwevenheid van cultuur en religie (in zoverre die niet ook samenvallen). Via het gereguleerde gebruik van voedsel winnen sommige vormen van eten en sommige eetwaren ook aan betekenis en kunnen tot symbool worden (vgl. de toestemming tot alcoholconsumptie in joodse en christelijke tradities, tenminste in de meeste vormen ervan, en de associatie van wijn met vreugde en het komende koninkrijk, e.g. in Markus 14,25). Religieuze tradities zijn, in het algemeen, dus doortrokken van de vormgeving van de omgang met voedsel en daarmee ook met het lichaam.

Ten tweede: religie heeft vrijwel altijd met groepsvorming te maken. In zeer veel gevallen gaat dit samen met een vorm van gemeenschappelijk eten, hoe geritualiseerd ook (vgl. de meeste vormen van de eucharistie of het avondmaal). Samen eten, maaltijd houden is op zo'n grote hoogte synoniem met gemeenschap dat de twee ook en juist in religieuze tradities (die vaak het oogmerk hebben relaties tussen mensen te versterken) niet van elkaar los te denken zijn; en bij maaltijd houden hoort uiteraard de gemeenschappelijke consumptie van (veelal: hetzelfde) eten.

Met dit op de achtergrond is het nu mogelijk om naar een aantal meer specifieke aspecten van de (brede) christelijke traditie te kijken.

4. Uit de christelijke traditie

Zoals uit het bovenstaande al op een aantal punten blijkt, is de kwestie van de (rituele, sacramentele) maaltijd en de consumptie van voedsel die daaraan inherent is nauw verbonden met een ander gegeven: de fysieke, materiële en dus ook lichamelijke dimensie van religie.¹⁵ In de christelijke traditie vindt deze haar weerslag op een groot aantal terreinen, van een geloof in de verrijzenis van het lichaam, via zorg voor het lichaam (in ascese of diaconaat), tot het lichamelijke samenkomen en vieren van de sacramenten, waarvan de eucharistie bij uitstek het sacrament is dat met eten en (dus) consumptie te maken heeft.¹⁶ In zijn kern raakt dit aan het christelijke mensbeeld, waarin precies een uit de aarde genomen mens (Adam/*adamah*) drager van Gods beeld

¹⁵ Dit geeft ook aanleiding tot diverse vormen van 'theologie' of 'religiewetenschap' van het eten, zie bijvoorbeeld: Anne Valley, 'Food and Religion', *Religious Studies and Theology* 2016, afl. 2, p. 117-122; Manfred Josuttis & Gerhard Marcel Martin (red.), *Das Heilige Essen: Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart: Kreuz 1980; Erik W. Dailey, 'Contemplating a Doughnut: Analyzing Current Food Theologies through a Fellowship Hour Treat', *Theology Today* 2019, afl. 4, p. 482-493.

¹⁶ Deze nadruk op lichamelijkheid betekent ook dat de precariteit van het menselijke lichaam een rol speelt in christelijke theologie (in navolging van de gekruisigde), wanneer precare lichamen dan beschadigd raken door benaderingen in de naam van Christus (e.g. in geseksualiseerde vormen van machtsmisbruik) is dit een des te serieuzere zaak.

wordt (wanneer de scheppingsverhalen in de eerste hoofdstukken van Genesis zo met elkaar in verband gebracht mogen worden); (eco-)theologisch leidt dit dan ook tot een positieve waardering van de lichamelijkheid van de mens als een theologisch gegeven.¹⁷ De waardigheid van de zo geschapen mens en de schepping als geheel vindt haar meest fundamentele bevestiging in de menswording van de goddelijke logos, de tweede persoon van de Drievuldigheid, waarmee de schepper zich met de schepping identificeert om deze tot heerlijkheid te brengen (de zin van het christologisch dogma van Chalcedon),¹⁸ zij het zonder deze teniet te doen.¹⁹ Het is dan ook niet verrassend dat Jezus van Nazareth, in wie christenen God zelf (in de zin van de mensgeworden logos) herkennen, in zijn aardse bestaan bepaald aandacht had voor de lichamelijke dimensie van mens-zijn. Volgens de vroegchristelijke traditie uitte dit zich in genezingen, maar ook (wellicht zelfs: vooral) in maaltijden met andere mensen, vaak met mensen van de rand van de maatschappij, maar ook met anderen. In deze conviviale omgang met mensen ontstond verzoende gemeenschap; zoals Pickstock het beschrijft, is deze manier van leven en omgaan met anderen als het ware de liturgie die Jezus viert door voor anderen te leven.²⁰ De nieuwtestamenticus John Dominic Crossan schijnt in dit verband gezegd te hebben dat Jezus zelfs is gedood vanwege de manier waarop hij at (i.e. op een sociale grenzen overschrijdende wijze die bestaande verhoudingen ondermijnde).²¹ Eten, maaltijd houden, gemeenschappelijke consumptie horen daarmee bij de fundamentele gegevens van de Jezusbeweging,²² iets wat zich voortzet in het

¹⁷ Vgl. Trees van Montfoort, *Groene theologie*, De Bilt: Skandalon 2019, zie ook, e.g., Eva Coster-van Urk, 'Public Theology and the Anthropocene: Exploring Human-Animal Relations', *International Journal of Public Theology* 2020, afl. 2, p. 206-223, en het bredere scala aan bijdragen die regelmatig aan de eucharistie raken in: Nienke Pruiksmā, Kirsten van der Ham, Mart Jan Luteyn, Geke van Vliet & Peter-Ben Smit (red.), *De schepping in het midden. Klimaatcrisis als theologische uitdaging*, NZR Cahier 5, Driebergen: NZR 2020.

¹⁸ Vgl. bijvoorbeeld John Chrysavgis, *Creation as Sacrament: Reflections on Ecology and Spirituality*, Londen: Bloomsbury/T&T Clark 2019.

¹⁹ Vgl. de verkenning van Rowan Williams, *Christ the Heart of Creation*, Londen: Bloomsbury 2018.

²⁰ Catherine Pickstock, 'Ritual. An introduction', *International Journal of Philosophy and Theology* 2018, afl. 3, p. 217-221, 219: 'This reaches an apex with the New Testament that is seamlessly the record of the acts of God Incarnate, and of the perfect worship on earth of God by God. The action of the Church is as much to be the political extension of Christ's primary liturgical performance, as it is the ritual commemoration of his deeds.'

²¹ Ik heb dit citaat niet kunnen terugvinden; zelfs als het apocrief is, past het zowel goed bij Crossans benadering van Jezus' leven als bij wat er historisch over Jezus van Nazareth te zeggen valt. Vgl. bijvoorbeeld John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco: Harper San Francisco 1994; zie meer recentelijk ook: Jonathan Pater, 'Aan tafel met armen, slaven, zieken en zondaren: Maaltijd en gemeenschapsideaal in het evangelie van Lukas', in: Mirella Klomp, Peter-Ben Smit & Iris Speckmann (red.), *Rond de tafel: Maaltijd vieren in liturgische context*, Heeswijk-Dinther: Berne Media 2018, p. 137-148.

²² Zie ook Rosenberger 2014, p. 23-24, over 'Mahlreligion par excellence. Die Sonderstellung des Christentums'.

vroege christendom, en een belangrijke lijn van de traditie van Israël voortzet – het thema van godmenselijke ontmoeting in de context van maaltijden is in de Hebreeuwse Bijbel en in de Septuagint een ontzettend belangrijk thema, dat hier alleen aangestipt kan worden, maar of het nu om Abrahams paradigmatische maaltijd bij Mamre of om het paasmaal gaat, nieuwtestamentische maaltijden verliezen zonder deze achtergrond veel van hun zin. Een theoloog als Wirzba betoogt in dit verband zelfs dat voedsel in (christelijk) theologisch perspectief nooit zomaar een ding is, maar altijd een getuigenis van Gods liefde – voedsel en christendom zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.²³

De gedachtenis van Jezus na zijn aardse leven heeft – volgens het Nieuwe Testament op grond van zijn eigen opdracht (het zgn. instellingsbericht, vgl. Markus 14,22-25 en parallellen; het feit dat Jezus opdracht gaf om iets te doen, eerder dan om iets te geloven tot zijn gedachtenis zegt ook iets over de verhouding van het lichamelijke en noëtische in het vroege christendom!)²⁴ – dan ook de vorm van de maaltijd, namelijk die maaltijd die, met allerlei transformaties en verschuivende duidingen, nu bekendstaat als de eucharistie. Vanaf de vroegste bronnen, zoals in de brieven van Paulus (vgl. 1 Kor. 8, 10, 11; Rom. 14-15) of ook de Handelingen van de Apostelen (2, 4, 10, 15), is helder dat het werkelijke eten van echt voedsel hierbij een centrale rol speelt; bij alle zoeken naar een passende vorm voor de maaltijd wat ‘menu,’ sociale vorm of plek betreft, was het opgeven van de maaltijd nooit een optie. Dat het uiteindelijke historische verdwijnen hiervan vaak als een gemis gezien wordt, blijkt eruit dat er in de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw een zoektocht is naar het ‘maaltijdkarakter’ van de eucharistie (die ook eerder in de geschiedenis van het ehistendom een rol speelt, e.g. in de reformatie).²⁵ Een belangrijke gedachte is in dit verband dat het gemeenschappelijk deel hebben aan hetzelfde voedsel, de gemeenschap medieert met dezelfde Heer, die zichzelf, op zijn beurt en volgens de overlevering, met dit voedsel identificeerde (vgl. hiervoor 1 Kor. 11,23-26 parr., voor de notie van gemeenschap ook 1 Kor. 10).²⁶ De notie dat deze maaltijd (inclusief

²³ Norman Wirzba, ‘Food for Theologians’, *Interpretation* 2013, p. 374-382, uit de samenvatting: ‘In this essay, I present eating as a vital theological concern and an integral part of the church’s ministries and mission in the world. I argue that food is not reducible to the status of a commodity but is instead God’s love made delectable.’

²⁴ De historiciteit hiervan is omstreden; wat niet omstreden is, is dat er een lijn loopt van Jezus’ maaltijden tijdens zijn leven en van die van zijn volgelingen na zijn dood (en verrijzenis); de maaltijd was de vorm waarin Jezus gedacht en als levend aanwezig ervaren werd. Vgl. de programmatische titel van Hal Taussig, *In the Beginning was the Meal*, Minneapolis: Fortress 2009.

²⁵ Voor een verkenning in de vroege 21ste eeuw, vgl. Peter-Ben Smit, ‘Eucharistie und Mahlzeit: Historische, theologische und praxisorientierte Perspektiven’, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 2007, p. 275-300.

²⁶ Voor de kwestie van identificatie zie: Peter-Ben Smit, ‘Ritual Failure, Ritual Negotiation, and Paul’s Argument in 1 Corinthians 11:17-34’, *Journal for the Study of Paul and His Letters* 2013, p. 165-195, alsook idem, ‘Food and Gift – On the “Words of Institution” in the Gospel of Mark’, verschijnt in: *Journal for the Study of the New Testament* (2020).

consumptie en in zijn volledige theologische draagwijdte als gedachtenis en gemeenschap met de mensgeworden en verrezen Heer) als het ware de kern van het kerk-zijn uitmaakt, wordt vanaf de tweede eeuw, met name in de brieven van Ignatius van Antiochië, expliciet gemaakt, en, zoals theologen zoals De Lubac of Zizioulas (en velen met hen),²⁷ laten zien tot op de dag van vandaag gezien als een theologisch uitgangspunt van het grootste belang, ook en met name in oecumenische theologie.²⁸ Daarbij speelt een ander aspect van de maaltijd dat alles te maken heeft met het fysieke en vaak ook met consumptie, eveneens een rol van groot belang: het verband tussen de maaltijd en de zorg voor armen.²⁹ Dit verband zet zich in de 21^{ste} eeuw voort in allerlei aan de maaltijd gelieerde diaconale initiatieven, ook christelijke betrokkenheid bij voedselbanken kan in dit kader gezien worden.³⁰

Samenvattend betekent dit dat de (sacramentele) maaltijd in de christelijke traditie ten diepste verbonden is met christelijke antropologie (de mens als lichamelijk wezen en deel van de schepping, wiens lichaam ertoe doet en zelfs gedeeld wordt door de Allerhoogste), met christelijke opvattingen over wat gemeenschap is en hoe deze tot stand komt (namelijk door de gemeenschappelijke maaltijd), en met christelijke vormen van zorg voor de naaste (waardering van het lichaam van de mens komt ook en juist via de maaltijd naar voren). Zonder de eucharistie en de aan haar inherente consumptie (hoe onregelmatig ook) verliest de christelijke traditie een belangrijk deel van haar kern.

Natuurlijk valt hier iets tegenin te brengen, namelijk dat er ook momenten in de geschiedenis van het christendom zijn geweest waarin de eucharistie zonder gemeentecommunie gevierd werd (de coronacrisis is slechts een klein voorbeeld hiervan); redenen hiervoor zijn divers, vormen van terughoudendheid ten opzichte van het heilige zijn echter een belangrijke factor. Kerke-

²⁷ Vgl. over beiden: Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Fairfax: Eastern Christian Publications 2006.

²⁸ Vgl. voor een overzicht van een aantal van deze theologen en de theologie van de oecumenische beweging (o.m. de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken) e.g. Mattijs Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to Liturgical Ecclesiology*, Groningen/Tilburg: Instituut voor Liturgiewetenschap/Liturgisch Instituut 2008.

²⁹ Vgl. Jonathan Pater, 'Allen deel aan één brood: Sociale dimensies van vroegchristelijke maaltijden', in: Louis van Tongeren & Gerard Rouwhorst (red.), *Vieren en delen: De verhouding tussen liturgie en diaconie*, Heeswijk-Dinther: Berne Media 2019, p. 47-71.

³⁰ Vgl. Erica Meijers, 'Come and Eat: Table Fellowship as a Fundamental Form of Diakonia', *Diaconia* 2019, afl. 1, p. 85-111. Voor een breed perspectief op deze kwestie dat veel aspecten van de wereldwijde voedselproblematiek meebedenkt, zie: Rosenberger 2014, p. 231-289. Zijn nadruk op 'Eucharistie als Weltverantwortung' (286) laat zich goed verbinden met de eucharistische ethiek zoals Franz Segbers die benadrukt, vgl. 'A Eucharistic Vision for a World of Hunger', in: Marsha Dutton e.a. (red.), *Globalization and Catholicity: Ecumenical Conversations on God's Abundance and the People's Need* Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 100 (2020), 208-222. Eten en drinken (en de zorg daarvoor) zijn een fundamenteel bestanddeel van christelijke ethiek en deze notie is direct verbonden met het christelijke ritueel par excellence, de eucharistische maaltijd.

lijke leidinggevers wezen daarbij vaak op de wenselijkheid van het wel ter communie gaan (vgl. de ‘paasplicht’), terwijl de voorganger (priester, bisschop) in de eucharistie, bijvoorbeeld tijdens de middeleeuwen, zelf wel degelijk communiceerde, ook wanneer de gemeente dit niet deed. Ook een protestants avondmaal, zelfs in een gemeente met een sterke cultuur van avondmaalsmijding, is ondenkbaar zonder dat er tenminste een enkeling communiceert. Ook kan er gewezen worden op mensen die om gezondheidsredenen (e.g., glutenallergie, alcoholisme) niet kunnen communiceren, maar, er nog vanaf gezien dat veel tradities hier een passende oplossing voor bieden (e.g., een glutenvrije hostie, druivensap – of communiceren onder één gedaante), hier gaat het om uitzonderingen op die de regel die bestaat uit het wel gemeenschappelijk gebruiken van de heilige maaltijd, bevestigen, wanneer daar om redenen van gezondheid of schroom tijdelijk van moet worden afgezien.³¹

Verder is bij dit alles de tegenvraag mogelijk of God niet ook kan handelen zonder al deze menselijke (soms al te menselijke) rituelen. Het antwoord op die vraag heeft ten diepste te maken met opvattingen over Gods almacht en de manier waarop die in de schepping uitgeleefd wordt en, daarmee, ook met de verhouding tussen natuur en genade. Zelfs wanneer God ‘alles kan’ en dus ook mensen kan verlossen zonder sacramenten, dan wel zonder aan te sluiten bij de menselijke manier van bestaan (met al zijn ritualiteit en betekenisgeving), is dat niet de manier waarop God dat wil doen; in die zin zijn sacramenten ook ‘heilsnoodzakelijk’: ze zijn de reguliere weg langs welke God mensen in Gods volk wenst op te nemen, namelijk op de manier die bij mensen past. Dit is inherent aan een geloof in de menswording en goddelijke *kenosis*, alsook aan een scholastieke maxime als ‘*gratia non tollit naturam, sed perficit*’ (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, I, 8 ad 2). Met een vergelijking: hoewel een president in een noodgeval per decreet kan regeren en voorbijgaan aan parlementaire besluitvorming, is het niet de bedoeling dat dat de regel wordt. God is gelukkig geen Trump; hoewel verkiezingen bewerkelijke dingen zijn, waarbij van alles mis kan lopen, net zoals bij de viering van sacramenten, zijn ze wel degelijk nodig.

5. Slot

Terugblikkend op het voorafgaande blijkt dat de christelijke traditie in de vorm die als ‘mainstream’ beschouwd kan worden (uitzonderingen

³¹ Dat tijdelijke kan een leven lang zijn, wel hoort het bij de christelijke verbeelding (met haar joodse wortels!) van het koninkrijk van God dat daar samen maaltijd gehouden wordt. Vgl. Rosenberger 2014, p. 397-413, ook exegetisch: Peter-Ben Smit, *Food and Fellowship in the Kingdom: Studies in Eschatological Meals and Scenes of Nutritional Abundance in the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

zijn altijd denkbaar – een niet-sacramentele traditie als het Leger des Heils of die van het Religieus Genootschap der Vrienden verdient alle respect, maar is een duidelijke uitzondering op de regel) een ten diepste lichamelijke traditie is waarvan in de oudste bronnen (de Schriften van Israël, de Jezustraditie) het gemeenschappelijk eten een wezenlijke vorm van godmenselijke (en tussen-menselijke) gemeenschap vormt. Ook is zichtbaar dat er naar de vorm van de maaltijd gezocht wordt, bijvoorbeeld in vroegchristelijke teksten zoals de brieven van Paulus of de Handelingen van de Apostelen, maar dat de maaltijd, inclusief consumptie, nooit werkelijk ter discussie staat. Er kunnen natuurlijk redenen zijn om voor kortere of langere tijd niet deel te nemen aan de maaltijd, de coronacrisis bood hiervoor een belangrijke reden, maar net zomin als een periode van werkeloosheid betekent dat werk er niet werkelijk toe doet, betekent een periode zonder eucharistie dat deze niet van wezenlijk belang voor de christelijke traditie zou zijn.