

Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context

Methodische verhelderingen en vragen

Gerard Lukken

Sinds Vaticanum II is de overtuiging gegroeid dat de liturgie altijd nauw verbonden is met de context waarin zij zich voltrekt. Men is tot het inzicht gekomen dat - zelfs wanneer de liturgie zich uit de haar omgevende context isoleert zoals in de eeuwen na het concilie van Trente - zij toch altijd op een of andere manier daarmee verweven blijft: doordat die context zelf invloed uitoefent op de onmiddellijke entourage van haar gestalte en op de deelnemers en minstens door het feit dat de betreffende liturgie zich als tegenpool wil poneren. Ook de liturgiewetenschap zelf is sinds Vaticanum II uit haar isolement gekomen: het te bestuderen object is aanzienlijk verbreed en het wordt beschouwd in zijn brede culturele context. Samenhangend daarmee is binnen de liturgiewetenschap sprake van intra- en interdisciplinariteit. In verband met de culturele context is in dit verband met name het opkomen van de 'Ritual Studies' sinds halverwege de jaren tachtig van belang.¹ Deze ontwikkelingen brengen echter ook nieuwe methodische vragen met zich mee. Op enkele van die vragen wil ik in dit artikel ingaan en proberen ze enigszins te verhelderen.

1. Het begrip cultuur

Tot aan het begin van de twintigste eeuw men een vrij beperkte opvatting over cultuur.² Cultuur zag men als synoniem met uitgebreidheid van kennis en begrippen. Een mens van cultuur was iemand die veel dingen goed wist. En dat weten was dan vooral logisch-rationeel, abstract, intellectueel. Met name intellectuelen werden beschouwd als dragers van de cultuur. Deze reductio-nistische opvatting kwam voort uit westers centrisme dat een voorkeur had voor

¹ Vergelijk in dit verband onder andere P. POST: Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11 (1995) 1-30 (literatuur in noot 27); IDEM: Liturgische bewegingen en feestcultuur. Een landelijk liturgiewetenschappelijk onderzoekprogramma, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) 21-55; G. LUKKEN: Liturgiewetenschap in Nederland: Naar aanleiding van een onderzoekbeoordeling, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11 (1995) 57-76, vooral de literatuur vermeld op p. 60, noot 6.

² Vergelijk, ook voor het vervolg, C. DI SANTE: Cultura e liturgia, in D. SARTORE en A.M. TRIACCA: *Nuovo dizionario di liturgia* (Roma 1983) 341-351; G. LUKKEN: Inculturatie van de liturgie. Theorie en praktijk, in J. LAMBERTS (red.): *Liturgie en inculturatie. Verslagboek van het twaalfde liturgiecolloquium van het Liturgisch Instituut van de K.U. Leuven - oktober 1995* (= Nikè-reeks 37) (Leuven/Amersfoort 1996) 15-56, over cultuur 15-30 (= G. LUKKEN: Inculturation de la liturgie. Théorie et pratique, in *Questions Liturgiques* 77 (1996) 1-39).

de Griekse *logos* en andere vormen van leven, handelen en denken onderwaarderde. Vanaf circa 1900 is, vooral door etnologische studies, dit beperkte begrip van cultuur in crisis geraakt. Men kwam tot een begrip van cultuur dat de eurocentrische mythe overstijgt en veel ruimer is. Het culturele betreft niet alleen het rationele, het denken, maar iedere menselijke praktijk: van de praktijk van het spreken tot die van het bereiden van voedsel, het bouwen van huizen, het bewerken van de akkers, het oprichten van tempels, het bidden tot de godheid enzovoort. In de cultuur gaat het om de wijze waarop de taal, het lichaam, de ruimte en de tijd worden gebruikt. In iedere cultuur vormt de taal een eigen, samenhangend geheel. En de gedragsregels en de sociale mobiliteit van het lichaam, vooral via het gezicht en de handen, vormen karakteristieke gehelen. Dit geldt ook voor de inrichting en het gebruik van de ruimte. En de verdeling van de tijd laat op specifieke wijze de hiërarchie zien van de activiteiten van de mens: de relaties tussen werk, vrije tijd en het samenzijn met zijn maaltijden, ontmoetingen, feesten.³ In de cultuur spelen symbolen een beslissende rol. Het gaat er dus niet louter om de bemiddeling door instrumentele tekenen, maar om de bemiddeling door symbolen in de eigenlijke zin van het woord. Terecht kan men de cultuur dan ook aanduiden als een symbolische orde.⁴

Wat de verschillende sectoren zoals de economie, de politiek, het sociale leven en de religie betreft: enerzijds kan men deze onderscheiden van de cultuur; economie bijvoorbeeld is nu eenmaal een aparte sector, met eigen wetmatigheden, competenties enzovoort. Maar anderzijds is de sector economie zelf ook een onderdeel van de cultuur en wel voorzover zij juist ook op symbolische wijze functioneert. De cultuur als zodanig is dus geen economie, maar de wijze waarop wij met geld en goederen omgaan behoort wel degelijk tot onze cultuur. En hetzelfde geldt van de andere sectoren. Iedere cultuur is dus uitermate veelomvattend.⁵ In iedere cultuur is sprake van een grote verwevenheid van de verschillende niveaus van economie, politiek, sociale structuren, religie, enzovoort. Zo kunnen ingrijpende culturele veranderingen worden veroorzaakt door veranderingen in de sociaal-economische structuren. En zo zullen bijvoorbeeld de manipulatie, controle en exploitatie van mensen door sociaal-economisch-politieke systemen evenzeer culturele overheersing met

³ M.-C. KOK-ESCALLE: *Instaurer une culture par l'enseignement de l'histoire France 1876-1912. Contribution à une sémiotique de la culture* (Bern etc. 1989) 10-11.

⁴ L.-M. CHAUVET: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (= Rites et symboles 9) (Paris 1979); IDEM: *L'avenir du sacramental*, in J. MOINGT: *Les sacrements de Dieu* (Paris 1987) 81-106; IDEM: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei 144) (Paris 1988); IDEM: *Ritualité et théologie*, in J. MOINGT: *Enjeux du rite dans la modernité* (Paris 1991) 197-226. Vergelijk ook D.S. AMALORPAVADASS: Theological reflections on inculturation (Part 1), in *Studia liturgica* 20,1 (1990) 36-54, hier 41. Het begrip 'symbolische orde' vindt men eerder bij J. Lacan. Zie hiervoor bijvoorbeeld A. MOOIJ: *Taal en verlangen* (Meppel 1975) en P. MOYAERT: Het ik en zijn identificaties, in A. DE RUIJTER e.a.: *Totems en trends. Over de zin van identificatiesymbolen* (Hilversum 1988) 52-77.

⁵ Vergelijk ook AMALORPAVADASS: Theological reflections on inculturation 41 en 44.

zich meebrengen.

Ook de religie kan men enerzijds als een aparte sector onderscheiden naast die van de cultuur. Maar anderzijds is de religie zelf evenzeer onderdeel van de totale cultuur als symbolische orde. En als zodanig is zij zelfs een zeer centraal onderdeel van de cultuur. En binnen de religie neemt dan het ritueel op zijn beurt een centrale plaats in. Het ritueel, de cultus is het hart van de cultuur, het dynamische en diepste element ervan. Herhaaldelijk wijzen antropologen, maar ook vertegenwoordigers van allerlei andere disciplines, erop dat religieuze rituelen een centrale rol spelen in iedere cultuur. Dit hangt samen met de onvervangbare en indringende plaats van rituelen en met name religieuze rituelen in elke cultuur. De cultus is als religieuze expressie een integrerend en centraal element van de cultuur, maar ook geldt dat de cultuur op haar beurt op een zeer diepgaande wijze de uitoefening van de cultus conditioneert.⁶

De verschillende elementen van een cultuur komen niet toevallig bij elkaar, maar hangen structureel samen. Iedere cultuur is een eigen weefsel van relaties en heeft een karakteristieke innerlijke samenhang. Iedere cultuur vormt haar

⁶ Ik volsta met een verwijzing naar en selectie uit de overvloedige literatuur hierover:

A. BERGAMINI: Culto, in SARTORE en TRIACCA: *Nuovo dizionario di liturgia* 333-340; D. COHEN: *De cirkel van het leven. Menselijke rituelen uit de hele wereld* (Utrecht/Antwerpen 1991); Culte et culture, in *La Maison-Dieu* 159 (1984); D. EBERHARD: *Kult und Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel der Maria-Lionza-Kultus in Venezuela* (= Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas 23) (München 1983); O. VAN DER HART: *Rituelen in psychotherapie. Overgang en bestendiging* (Deventer 1984); IDEM (red.): *Afscheidrituelen. Achterblijven en verder gaan* (Amsterdam 1992); H.-G. HEIMBROCK en H. BOUDEWIJNSE (eds.): *Current studies on rituals. Perspectives for the psychology of religion* (Amsterdam 1990); H.-G. HEIMBROCK: *Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse* (= Theologie en empirie 15) (Kampen 1993); *Katechismus van de katholieke kerk* (Brussel/Utrecht 1995) 1204 v.; G.J. HOENDERDAAL: *Risikant spel. Liturgie in een gesecculariseerde wereld* (Den Haag 1977) hoofdstuk VII (Cultus en cultuur); C. LANE: *The rites of rulers. Ritual in industrial society - the Soviet case* (Cambridge 1981); G. LUKKEN: *De onvervangbare weg van de liturgie* (Hilversum 1984²); IDEM: *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie* (Hilversum 1988³); J. LUIJS: Taal, teken, ritueel. Humanisten in dubio, in *Werkmap voor liturgie* 25 (1991) 244-246; G. MARTINEZ: Cult and culture. The structure of the evolution of worship, in *Worship* 64 (1990) 406-433; N. MITCHELL: The Amen Corner. The coming revolution in ritual studies, in *Worship* 67 (1993) 74-81; MOINGT; *Enjeux du rite dans la modernité*; R. NIEUWKOOP: *De drempel over. Het gebruik van (overgangs)rituelen in het pastoraat* (= Pastorale handreiking 51) (Den Haag 1986); P. POST: Het verleden in het spel? Volksreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 7 (1991) 79-124; D. POWER: Cult to culture. The liturgical foundation of theology, in *Worship* 54 (1980) 482-495; IDEM: *Worship. Culture and theology* (Washington D.C. 1990); M. RAND: *Ritueel* (Amsterdam 1990) (= Magnum Images 1); Reclaiming our rites, in *Studia liturgica* 23,1 (1993); Rituelen, in *Skript. Historisch tijdschrift* 6,4 (1984); DE RUIJTER e.a.: *Totems en trends*; DI SANTE: *Cultura e liturgia* 341-351; A. STAUFFER: *Worship and culture in dialogue* (Geneva 1994); IDEM: *Christian worship. Unity in cultural diversity* (Geneva 1996); A.N. TERRIN: *Antropologia culturale*, in SARTORE, TRIACCA; *Nuovo dizionario di liturgia* 71-92; A. SCHEER: Het dilemma: cultuur-cultus, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 7 (1991) 159-168; IDEM: *Liturgiewetenschap: cultus en cultuur in dialectiek*, in *Praktische theologie* 22 (1995) 80-99. Zie ook M. ZITNIK: *Sacramenta. Bibliographia internationalis* I-IV (Roma 1992).

eigen symbolische orde. Daardoor bezitten culturen altijd specifieke eigenschappen waardoor men ze van elkaar kan onderscheiden. Daarbij geldt dat iedere cultuur een *dynamisch* weefsel is van relaties. Er is sprake van een voortdurend proces van schepping en transformatie. Nieuwe praktijken worden geïntegreerd en bestaande praktijken verstarren en worden afgeschreven.⁷ Juist dit dynamische proces van het afwijzen en scheppen van bepaalde praktijken maken een cultuur specifiek: de coherentie van een cultuur ontstaat mede door dit proces van integratie, uitsluiting en telkens weer andere hiërarchisering van waarden.

De innerlijke structurele samenhang van de cultuur heeft tot gevolg, dat iedere verandering op één punt van de cultuur zijn weerslag heeft op het gehele systeem, dat zich dan globaal moet reconstrueren. Voor de theologie betekent dit dat veranderingen in het sociale, politieke of economische leven hun weerslag hebben op de religie en dus ook op de liturgie. Als dat niet zo is, wordt de samenhang van de symbolische orde verbroken en veroordeelt de religie zich tot marginalisering. Een consequentie van de structurele samenhang binnen culturen is ook dat men een cultuur slechts goed kan begrijpen wanneer men oog heeft voor die cultuur in haar totaliteit. Het doorgronden van één van haar sectoren is alleen zinvol als het gebeurt in samenhang met de andere sectoren. Dit geldt ook voor het ritueel dat een centraal element vormt binnen de cultuur. Men kan het slechts op adequate wijze bestuderen in het bredere kader van de cultuur. Dit maakt het onderzoek naar rituelen niet eenvoudig.

2. Continuïteit en discontinuïteit met de traditie

Omdat het christelijk ritueel zozeer verweven is met de cultuur, stoot men op de indringende vraag van de interactie of dialoog tussen evangelie en cultuur. Het is de vraag van wat met name sinds halverwege de jaren zeventig inculturatie genoemd wordt.⁸ Bij inculturatie gaat het om de dynamische relatie tussen de christelijke boodschap en de cultuur of beter nog: de culturen. Het gaat om het voortdurende proces van wederzijdse en kritische interactie en assimilatie tussen beide, zowel in het verleden als het heden.⁹ Daarbij is de vraag hoe de christelijke religie binnen dit proces van inculturatie de identiteit van de boodschap die is overgeleverd kan bewaren. Men stoot daarbij op de vraag naar de continuïteit en discontinuïteit van het christelijk ritueel met de traditie. Dit is een ingewikkeld probleem dat men niet mag simplificeren. Men moet zich namelijk

⁷ KOK-ESCALLE: *Instaurer une culture* 10 en 15.

⁸ G. LUKKEN: *Inculturatie en de toekomst van de liturgie* (= Liturgie in perspectief 3) (Heeswijk-Dinther 1994); IDEM: *Inculturatie van de liturgie* 15-56; L. VAN TONGEREN: *De inculturatie van de liturgie tot (stil)stand gebracht? Kanttekeningen bij een Romeins document over liturgie en inculturatie*, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) 164-186.

⁹ G.A. ARBUCKLE: *Earthing the gospel. An inculturation handbook for the pastoral work* (New York 1990) 17 en 34; M.C. DE AZEVEDO, *Inculturation and the challenges of modernity* (Rome 1982) 11; A. SHORTER: *Towards a theology of inculturation* (London 1988) 11.

realiseren dat geen enkele cultuur zichzelf kan beschouwen als een absolute plaats of uitdrukking van de waarheid. In de ene cultuur kunnen elementen en perspectieven naar voren komen die in een andere cultuur minder of niet toegankelijk zijn. Iedere cultuur is noodzakelijkerwijs ook altijd een selectie en dat heeft ook gevolgen voor de uitdrukking van het christelijk geloof. Zo kwam in het christelijk ritueel van het verleden bijvoorbeeld ook de ondergeschikte rol van de vrouw tot uitdrukking en kende men de zegening van wapens. En het ritueel was evenzeer verweven met de 'vanzelfsprekendheid' van slavernij; een navrant voorbeeld is het volgende artikel: "Om de onkosten van de kerk te dekken is de koning verplicht ieder jaar twee slaven te verstrekken voor de aanschaf van was, wijn, olie en hosties".¹⁰ Vanuit de ontwikkelingen in onze cultuur worden aspecten belicht die eerder niet aan de orde kwamen, waarbij wij ons tegelijkertijd ervan bewust dienen te zijn dat ook onze cultuur slechts een beperkte visie heeft en correctie behoeft vanuit de traditie. FitzPatrick wijst er terecht op dat de kerk soms de neiging heeft meer continuïteit met het verleden te suggereren dan in feite aanwezig is. Het verleden wordt dan aangepast aan het heden of er is sprake van een selectief geheugen. Een voorbeeld is de veroordeling van Berengarius in de elfde eeuw, die zich verzette tegen de krasse realistische opvattingen over de eucharistie en daartegenover een min of meer symbolisch-sacramentele opvatting naar voren bracht. Onder dwang trok hij zijn opvatting terug en legde tweemaal een geloofsbelijdenis af waarin hij aan de bezwaren tegemoet kwam. De eerste belijdenis lag echter aanzienlijk dichter bij zijn standpunt dan de tweede. Welnu: de mildere belijdenis werd nooit afgedrukt in het veelgebruikte naslagwerk met geloofsbelijdenissen van Denzinger. Dit gebeurde voor het eerst pas in 1963.¹¹ En in de encycliek *Mysterium Fidei*¹² van Paulus VI waarin nieuwere opvattingen over de eucharistie worden verworpen, wordt gesproken over de eenstemmige veroordeling van Berengarius, waarbij echter alleen naar de tweede belijdenis verwezen wordt; de eerste wordt verzwegen. Naar mijn inzicht is in deze encycliek ook elders sprake van een selectief beroep op de traditie. In haar kritiek op de nieuwe benadering van de eucharistie als symbolische werkelijkheid citeert de encycliek Theodorus van Mopsueste (no 44) evenals Johannes, bisschop van Constantinopel (no 50), die beiden de 'symbolische' benadering afwijzen. Maar de twee betreffende teksten zijn een uitzondering binnen de Griekse patristiek: deze hanteert juist steeds de symboolterminologie ter aanduiding van Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie! Het valt dan ook moeilijk te onderschrijven wat de encycliek zegt op het einde (no 74), waar zij spreekt over "de eerbiedwaardige kerken van het Oosten, waaruit zoveel roemrijke kerkvaders

¹⁰ Artikel 7 uit de overeenkomst tussen de apostolisch prefect van de kapucijnen-missionarissen en de Kongolese koning Pedro IV van juli 1700.

¹¹ Vergelijk H. DENZINGER en H. SCHÖNMETZER: *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona 1963) 690 en 700; P.J. FITZPATRICK: *In breaking the bread. The eucharist and ritual* (Cambridge 1993) 221-222, 226-227.

¹² *Mysterium fidei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 753-774.

zijn voortgekomen, wier getuigenis van de eucharistie wij in deze encycliek met vreugde hebben vermeld". Belangrijk is dat men bij het probleem van continuïteit en discontinuïteit de discontinuïteit niet voortijdig neutraliseert. Dit geldt met name wanneer een cultuur volop in ontwikkeling is. Wat in deze opgaat voor de samenleving als zodanig, is evenzeer van toepassing op het christelijk geloof. Leven en leer zijn vaak niet zo rechtlijnig als men zou willen en ten onrechte probeert men soms de spanningen tussen verleden en heden te verminderen door rechtvaardigingen of aanpassingen, zeker als die spanning van tijd tot tijd groot is zoals in de kerk van Rome die een lang en zeer gevarieerd verleden heeft.¹³ Veel christenen stellen zich op de dag van vandaag de vraag hoe het mogelijk was dat zij vroeger zo dachten. Of zij zeggen zich bedrogen te voelen door het verleden. Het is nog niet zo lang geleden dat in hetzelfde gezin de oudste die gedwongen werd de verkering uit te maken omdat beide partijen tot verschillende christelijke kerken behoorden, enkele jaren later aanwezig was bij de voltrekking van een volwaardig kerkelijk huwelijksritueel van een jongere broer of zus in dezelfde omstandigheden. De tijden veranderen en dat geldt ook, op heel indringende wijze, voor de ritën. Wanneer wij zouden beschikken over films uit het verleden, zouden wij er beslist moeite mee hebben de lijn te ontdekken in de geschiedenis van de eucharistieviering: zij zou beelden bevatten van het laatste avondmaal, van het eenvoudige daaropvolgende samenkomen rond de tafel in een of ander huis, van de mis met opheffing van de hostie in de middeleeuwse kathedraal - opgedragen door de priester aan het ver van het volk gelegen en door een koorhek aan het oog onttrokken hoogaltaar of privé aan een zijaltaar - , van de reformatorische avondmaalsviering, van de barokmis tijdens de uitvoering van een mis van Mozart tot de eenvoudige dienst van woord en tafel in een moderne kerk.

In verband met de vraag naar de continuïteit en discontinuïteit met de traditie kan de liturgiewetenschap de weg bewandelen van de de comparatieve rituele en theologische verificatie.¹⁴ Deze bestaat uit een nauwkeurige analyse van de *integrale* rituelen (niet alleen hun teksten dus!) van verleden en heden zowel naar hun vormcomponenten als naar hun inhoud (daarbij zijn verschillende methoden mogelijk) en de confrontatie van deze primaire liturgische bronnen met de secundaire bronnen van de theologische en liturgische reflectie. De verificatie zou dan hierin bestaan dat de betreffende 'theologische vindplaatsen' elkaar kunnen verhelderen en bekritisieren, waarbij het zaak is niet te zoeken naar hun identiteit in de letterlijke zin van het woord - het gaat immers nooit om het loutere herhalen van wat vroeger gezegd en gedaan is -, maar om

¹³ FITZPATRICK: *In breaking the bread* 225-246.

¹⁴ Zie hiervoor G. LUKKEN: De liturgie als onvervangbare vindplaats van de theologie. Methoden van theologische analyse en verificatie, in H. BERGER e.a. (red.): *Tussentijds. Theologische Faculteit Tilburg. Opstellen bij gelegenheid van haar erkenning* (Tilburg 1974) 317-332; aanvullingen hierop bij IDEM: La liturgie comme lieu théologique irremplaçable. Méthodes d'analyse et de vérification théologiques, in C. CASPERS en L. VAN TONGEREN (eds.): *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, theological and semiotic studies on the liturgy and the sacraments* (Kampen 1994) 239-255.

congruentie. Daarbij kan blijken dat expressies, samenhangen en zwaartepunten zich verplaatsen en kunnen allerlei verrassingen optreden, maar men dient met name bij contradicties op zijn hoede te zijn. Herman Wegman heeft kritische vragen gesteld bij deze benadering. In de inleiding die hij bij mijn afscheid gehouden heeft, pleitte hij voor een relativering van de traditie als zodanig, inclusief de Schrift.¹⁵ Daarbij gaat het hem om een dynamischer traditiebegrip, waarin de geloofsbelijdenis uit het verleden gezien wordt als een oorsprongsdocument en wij in de liturgie onze eigen geloofsbelijdenis een kans geven als bijbels vervolghet verhaal zonder ter verantwoording te worden geroepen met betrekking tot het orthodoxe karakter ervan. Ik heb de indruk dat Herman Wegman met name het recht van het nieuwe van de liturgische inculturatie wilde benadrukken. Naar mijn inzicht hoeft het begrip congruentie een dergelijk accent echter geenszins uit te sluiten. In dit verband zou ik met name op twee punten nader willen ingaan zonder daarbij exhaustief te willen zijn: ik hoop er in de toekomst meer gedetailleerd op terug te komen.

Allereerst is er het adagium *Lex orandi, lex credendi*.¹⁶ Dit accentueert de geheel eigen, geprivilegeerde en onvervangbare plaats van de liturgie temidden van de andere *loci theologici*. De liturgie kan aan het licht brengen wat in andere *loci* min of meer verborgen blijft en zij kan als aanvulling en correctief ten aanzien van die *loci* fungeren. Daarbij blijft wel gelden dat zij nooit uit het geheel van die *loci* kan worden geïsoleerd: het gaat om haar dynamische functie binnen het geheel. En als zodanig heeft de liturgie dan tevens een normgevend karakter met betrekking tot het heden. Maar het hanteren van het adagium is wel een gecompliceerde zaak. Terecht wijst Herman Wegman op de contingentie van de groei van de westerse liturgie. Wat nu als behorend tot de *lex orandi* wordt beschreven, berust in wezen op toevalligheid.¹⁷ Vraag is dan ook telkens weer wat de criteria zijn om in concreto een liturgie uit het verleden of onderdelen daarvan als *lex credendi* aan te merken. Wat verstaat men in het adagium onder *de* liturgie: die van de universele kerk van oost en west, die van de westerse of de oosterse kerk, die van de meerderheid van lokale kerken, die van bepaalde invloedrijke lokale kerken? Wainwright heeft zich met dit soort vragen

¹⁵ H. WEGMAN: Liturgie en lange duur, in L. VAN TONGEREN (red.): *Toekomst, toen en nu. Beschouwingen over de ontwikkeling en de voortgang van de liturgievernieuwing* (= Liturgie in perspectief 2) (Heeswijk-Dinther 1994) 11-38. Over de benadering van Wegman, zie G. ROUWHORST: Herman Wegman. Een terugblik op zijn leven en werk, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12 (1996) 17-20.

¹⁶ Voor een bibliografisch overzicht van de literatuur over dit adagium, zie K. IRWIN: *Liturgical theology. A primer* (Collegeville Minnesota 1990) 11-14 en IDEM: *Context and text. Method in liturgical theology* (Collegeville Minnesota 1994) 3-43.

¹⁷ WEGMAN: Liturgie en lange duur 11-38; vergelijk ook L. VAN TONGEREN: Liturgie in context. De vernieuwing van de liturgie en de voortgang ervan als een continu proces, in *Tijdschrift voor liturgie* 81 (1997) 190-191.

beziggehouden en komt er - naar mijn inzicht - ook niet helemaal uit.¹⁸ En zelfs wijst hij met betrekking tot het normgevend karakter van de *lex orandi* op de autoriteit van de kritische uitzonderingen op de bijna-universaliteit van sommige liturgische praktijken. Zo is bijvoorbeeld de verwerping door de Quakers van bepaalde afzonderlijke sacramenten richtinggevend voor een authentieke sacramentele kijk op het geheel van het menselijk leven. Het adagium heeft beslist een eigen waarde, maar met betrekking tot de toepassing ervan stoot men op een complex probleem en blijft voortdurende kritische reflectie in gezamenlijke dialoog - ook in oecumenisch verband - noodzakelijk.

Vervolgens is de vraag wat men moet verstaan onder congruentie en onder identiteit in de letterlijke zin van het woord. Men zou in eerste instantie kunnen antwoorden: bij de identiteit in de letterlijke zin gaat het om hetzelfde op (ongeveer) dezelfde wijze dat wil zeggen in dezelfde cultuurbepaalde aankleding, terwijl het bij congruentie gaat om hetzelfde op nieuwe wijze, in een andere cultuur. De volgende vraag is dan: hoe achterhaal je dat het in nieuwe culturele uitingen, zowel linguïstische en niet-linguïstische, om in wezen hetzelfde gaat? Het valt niet te ontkennen dat op dit punt de hermeneutiek de laatste decennia een belangrijke bijdrage heeft geleverd. Ik volsta met betrekking tot de liturgie met een verwijzing naar het onderzoek van Schillebeeckx met betrekking tot de nieuwe benaderingen van de *realis praesentia* in vergelijking met de klassieke benadering langs de weg van de transsubstantiatie.¹⁹ In dit verband wijs ik ook op mijn benadering van de vraag wat op en na Vaticanum II bedoeld werd en wordt met de substantiële eenheid van de romeinse ritus en of dit substantiële niet verder reikt dan het cultuurbepaalde van deze ritus.²⁰ In beide gevallen speelt de hermeneutiek die sterk bepaald wordt door de cognitieve intuïtie, in de benadering een beslissende rol. Vraag nu is of ook hier een verdere verheldering en aanvulling mogelijk is door een meer controleerbare semiotische benadering. Ik wil daar nader op ingaan.

Vanuit de semiotiek bezien gaat het naar mijn inzicht bij de congruentie om de vraag naar de dieptestructuren van de met elkaar te vergelijken discoursen. Daarbij kan duidelijk worden dat dezelfde of analoge dieptestructuren met hun contrariëteiten en contradicties (vergelijk het semiotisch vierkant) op het concretere oppervlakeniveau van de narratieve structuren en het nog concretere discursieve niveau van de figurativiteit op nogal onderscheiden en gevarieerde

¹⁸ G. WAINWRIGHT: *Doxology. The praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology* (Westminster 1982²) 251-283; vergelijk ook B. VAN DIJK: *Zoek het Levend Water waar het zich vinden laat: in bronnen. Een studie naar het gebruik van de liturgie als zoek- en vindplaats in de bilaterale dialoog tussen de Lutherse Wereld Federatie en de Rooms-Katholieke Kerk* (= Doctoraalscriptie Theologische Faculteit Tilburg) (Tilburg 1991) 80-88.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX: *Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie* (Bilthoven 1966).

²⁰ LUKKEN: *Inculturatie van de liturgie* 34-42.

wijze vorm kunnen krijgen.²¹ En binnen groepen van discoursen stoot men dan vaak op bepaalde modellen van discursieve enunciatieve praxis die karakteristiek zijn voor een bepaalde cultuur of subcultuur. Daarbij kan het zich voordoen dat de eigentijdse enunciatieve praxis verrassend nieuw is en zelfs als een toetssteen gaat gelden ten aanzien van de enunciatieve discursieve praxis van het verleden: zij kan deze verhelderen, nuanceren, bekritisieren of aanvullen. Daarbij is het belangrijk te onderstrepen dat het in dit laatste geval dus niet gaat om het verleden als toetssteen voor het heden, maar omgekeerd: om het heden als toetssteen voor het verleden.

Het vanuit de concreet gemanifesteerde enunciatieve praxis doordringen in de dieptestructuren vraagt telkens weer om een nauwkeurige en inspannende semiotische analyse. Maar deze is nodig om zicht te krijgen op de continuïteit van het gelijke. In wezen is dit een semiotische vertaling van de vraag naar de *longue durée*. Wanneer op het niveau van de dieptestructuren ingrijpende verschuivingen optreden, wordt de theologie doorgaans voorzichtig. Maar zelfs dán is men er nog niet. Het kan zijn dat in de dieptestructuren van de discursieve enunciatieve praxis sprake is van verschuivingen (bijvoorbeeld in contrariëteit of contradictie) die op het eerste oog radicaal lijken, maar uiteindelijk - bij nadere analyse - slechts marginaal zijn of slechts accentverschuivingen.²² Daarbij stoot men naar mijn inzicht op de kwestie van de hiërarchie van waarden die men kan homologeren met die van de *hierarchy veritatum*.²³ In dit licht kan men binnen de dieptestructuren onderscheid maken tussen de centrale en de meer perifere dieptestructuren.

Wanneer Herman Wegman de nadruk legt op de contingentie van de liturgie van het verleden en de discontinuïteit tussen de liturgie van verleden en heden, realiseren men zich dat in de liturgische literatuur en in kerkelijke uitspraken nog al eens de discursieve structuren of de oppervlaktestructuren als zodanig tot een noodzakelijke constante en daarmee tot dieptestructuren worden verklaard. Is dit bijvoorbeeld niet het geval wanneer men een bepaalde ritenfamilie sacrosanct verklaart? Het gaat - semiotisch bezien - dus steeds om de dieptestructuren en zelfs daar dient men dan nog een hiërarchie aan te brengen. Zo kunnen de dieptestructuren telkens weer opnieuw ter discussie worden gesteld en getoetst, vanuit de hedendaagse liturgische enunciatieve praxis. Er is sprake van een creatief proces dat de hedendaagse liturgische praxis hoogst serieus neemt, deze nader in de diepte analyseert en kritisch normatief hanteert naar het verleden toe, maar die anderzijds ook bereid is het verleden als toetssteen serieus te

²¹ Voor de technische termen, zie G. LUKKEN (red.): *Semiotiek en christelijke uitingsvormen. De semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse school toegepast op bijbel en liturgie* (Hilversum 1987) 9-51 en IDEM: Semiotische analyse van de Schrift in homiletisch perspectief. Semiotische vragen aan de (bijbel)tekst, in G. LUKKEN en J. MAAS: *Luisteren tussen de regels. Een semiotische bijdrage aan de praktische theologie* (Baarn 1996) 32-70.

²² Een voorbeeld daarvan is te vinden bij J. COURTÉS: *Sémiotique et théologie du péché*, in IDEM: *Sémantique de l'énoncé: applications pratiques* (Paris 1989) 178-224.

²³ Vergelijk bijvoorbeeld E. SCHILLEBEECKX: *Ruptures dans les dogmes chrétiens*, in *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 8,1 (1997) 28-29.

nemen. Het gaat dus om een dynamische theologische verificatie die niet exclusief haar uitgangspunt zoekt in het verleden, noch in het heden, maar die in voortdurende dialoog het spanningsveld van de tijd met zijn onontkoombare drieslag van verleden, heden en toekomst recht doet. Bij liturgisch onderzoek kan daarbij op de achtergrond het besef werkzaam zijn dat het gaat om een recht doen aan de authentieke lofprijzing (*orthodoxia*) van de anamnese: het altijd weer opnieuw, in elke cultuur, in het heden gestalte geven aan de gedachtenis van het centrale heilsgebeuren van Jezus' dood en verrijzenis, en dan niet louter als een gebeuren dat in het verleden blijft steken en ten onder gaat, maar als ook nu actueel naar de toekomst toe. Dit is de uiteindelijke - in zekere zin eenvoudige - dieptestructuur die alle andere omvat. Eenvoudig in zekere zin: want het achterhalen van die dieptestructuur in de feitelijke enunciatieve praxis vraagt telkens weer een nauwgezette en arbeidsintensieve semiotische analyse die de hermeneutiek in belangrijke mate kan aanvullen.

Tenslotte nog één opmerking: wanneer de semiotische analyse in gemeenschap voltrokken wordt, is zij doorgaans betrouwbaarder dan een individuele analyse. Men kan dit ook breder formuleren. De vraag naar continuïteit, discontinuïteit en congruentie is uiteindelijk nooit een vraag die door één enkel individu kan worden opgelost; er is altijd sprake van een worsteling waarbij geldt dat alle bronnen van de theologie in het geding zijn, inclusief de gehele hedendaagse christelijke kerkgemeenschap, of liever: kerkgemeenschappen, in al hun geleidingen en in onderlinge dialoog.

3. Onderzoek en context

Uit het voorgaande is duidelijk dat het onderzoek naar het christelijk ritueel veelomvattend en complex is. Men doet immers slechts recht aan het integrale object als men het ritueel bestudeert als geïncultureerd object. Dit betekent dat men de totale culturele context van het ritueel in het onderzoek moet betrekken, inclusief alle lagen en sectoren die met de cultuur verbonden zijn en inclusief de receptie en de feitelijke beleving van het ritueel. In dit verband lijkt het mij belangrijk eraan te herinneren dat het begrip *inculturatie* gaandeweg het begrip *contextualisatie* heeft vervangen.²⁴ Wanneer dus gesproken wordt over het ritueel als *geïncultureerd object* is dit synoniem met het ritueel in zijn *integrale context*.

Een dergelijk onderzoek is echter zo veelomvattend en complex dat steeds weer een nadere afbakening van het object nodig zal zijn. Vanuit de semiotiek nu zou ik hier een verheldering willen aanbrenge. Bij verantwoord wetenschappelijk onderzoek zal gewoonlijk een nadere afbakening van het object nodig

²⁴ Zie voor de verschillende termen en hun exacte betekenis onder anderen L. AMAFILI: *Inculturation. Its etymology and problems*, in *Questions liturgiques* 73 ((1992) 170-188; A. CHUPUNGCO: *Liturgical inculturation. Sacramentals, religiosity, and catechesis* (Collegeville Minnesota 1992) hoofdstuk 1; SHORTER: *Towards a theology of inculturation*; N. STANDAERT: *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 555-570.

zijn. In zekere zin kan men de contexten van een te onderzoeken ritueel eindeloos uitbreiden zoals gebleken is uit wat ik heb opgemerkt over het begrip cultuur en over de comparatieve verificatie. Wanneer het onderzoek echter niet louter intuïtief wil zijn, zal het telkens belangrijk zijn nauwkeurig te bepalen welke context, dat wil zeggen welke laag van de cultuur en van de comparatieve verificatie, in het onderzoek betrokken wordt. Welnu, wanneer het object is *afgebakend*, is het de vraag of men binnen het afgebakende object nog wel van context kan spreken. Want de eigenlijke verdere context is dan datgene wat buiten het afgebakende object ligt en het object zelf kan men beschouwen als één structureel geheel, één integrale symbolische orde waarbinnen men de status quo en de ontwikkelingen kan bestuderen, en wel a) diachroon: via de syntactiek met haar destinatoren (bestemmers, oorzaken, aanleidingen, beoordelaars enzovoort), de acteurs (subjecten van handelen), de waarde-objecten, de actualisaties (invalshoeken, gezichtspunten), de passies en emoties, enzovoort; b) synchroon: via het onderzoek naar de onderlinge relaties, verschillen en spanningsvelden in de semantiek; c) performatief: via de sporen die de act van 'uiten' (de enunciatie) in het afgebakende object heeft achtergelaten en die een weerspiegeling zijn van en een verwijzing naar de door het object veronderstelde context.²⁵ Wanneer men ter verklaring van het afgebakende object echter die context te hulp roept die niet in het afgebakende object zelf enunciatief wordt weerspiegeld, breidt men in feite het te onderzoeken object verder uit. En daarmee begeeft men zich dan in een proces zonder einde dat pas tot stilstand komt als het integrale geïncultureerde object is bestudeerd. Wanneer men toch de verdere context bij het object wil betrekken, is het beter het object uit te breiden en dit opnieuw nauwkeurig te bepalen dan zich in het gevaar te begeven dat Greimas terecht heeft gesignaleerd: namelijk dat de weliswaar onvoldoende, maar in elk geval zekere inlichtingen die de analyse van de afgebakende uiting oplevert, ons "meer helderheid verschaffen omtrent de aard van de enunciatie dan de sociologische parameters die men enigszins toevallig en in een onbepaald aantal te voorschijn tovert als uit de hoed van een goochelaar".²⁶

4. De rol van de onderzoeker

Een volkomen objectief onderzoek is onmogelijk. Altijd is sprake van een eigen invalshoek van het onderzoek.²⁷ Dit kan een bepaalde methode of benadering zijn binnen het geheel van gelijktijdig bekende mogelijkheden, bijvoorbeeld de literair-historische methode, de feministische benadering, de semiotische enzovoort. Het kan ook de door de eigen cultuur onvermijdelijk beperkte

²⁵ Voor een verheldering van de hier gebruikte semiotische begrippen, zie LUKKEN en MAAS: *Luisteren tussen de regels*.

²⁶ A.J. GREIMAS: *Analytisch woordenboek van de semiotiek*, deel 1 (Tilburg 1987) 391.

²⁷ J. COURTÉS: *Du lisible au visible. Initiation à la sémiotique du texte et de l'image* (Bruxelles 1995) 260-262, ook voor het vervolg.

invalshoek zijn. Al deze invalshoeken zijn als het ware paradigma's, dit wil zeggen referentiekaders die specifiek zijn: er is sprake van uitsluiting van bepaalde parameters en van voorkeur voor andere, die men vruchtbaarder acht voor het onderzoek. Zo is het paradigma van de officiële medische wetenschap dat fysieke desorganisaties vóór alles verklaard kunnen worden door fysiologische oorzaken en dus op organische wijze behandeld moeten worden, terwijl bepaalde alternatieve geneeswijzen juist de voorkeur geven aan psychologische oorzaken en behandeling van daaruit. En binnen de liturgiewetenschap groeit op dit moment de overtuiging dat het intra- en interdisciplinaire onderzoek in het kader van 'Ritual Studies' het meest of in elk geval zeer adequaat is. Hoe dan ook, duidelijk is dat zelfs aan het meest objectieve wetenschappelijk onderzoek eerder een 'geloven' voorafgaat dan een werkelijk weten. Wetenschap berust dan ook eerder op de orde van het subjectieve geloven (eventueel van een zeer uitgebreide gemeenschap) dan van een objectief weten. Iedere onderzoeker wordt onvermijdelijk mede bepaald door de sociaal-culturele, geografische en historische beperkingen van zijn eigen tijd. Iedere tijd, iedere cultuur heeft dan ook zijn eigen 'mythen' als vooronderstelling. Courtés wijst erop dat de levitatie in de Middeleeuwen object waren van wetenschappelijke beschrijvingen, volgens de regels van die tijd, maar dat de levitatie langzamerhand verdwenen toen eenmaal de wet van de zwaartekracht was geformuleerd. En de laatste wonderen in de klassieke zin van het woord lijken die van Lourdes te zijn: het betreft wonderen die zich onttrekken aan het bio-fysiologische terrein dat (nog) niet volkomen beheerst wordt door de wetenschap. Wij kunnen dus slechts waarnemen wat vanuit onze cultuur waargenomen kán worden. Het is nu eenmaal zo dat onze communicatie met de werkelijkheid altijd verloopt via onze lichamelijke die noodzakelijkerwijs tijd- en plaatsbepaald - en dat wil zeggen zeer beperkt - is. Het gaat altijd om *mijn*, om *onze* waarneming, hier en nu, binnen het kader van het noodgedwongen (deze culturele situatie) en van het door de onderzoeker geselecteerde paradigma.

Men kan dus zeggen dat de onderzoeker zelf altijd minstens enigszins deel uitmaakt van het geobserveerde en dat reeds vóór elke analyse sprake is van interpretatie. Wel is het zo dat men in het antropologisch riton-onderzoek een gradatie kent. De onderzoeker kan als buitenstaander het ritueel bestuderen; hij kan echter ook participierend onderzoek doen dat wil zeggen onderzoek waarin hij zowel zelf deelneemt aan het ritueel als daarna en in samenhang daarmee erop reflecteert. Grimes onderscheidt in dit verband de volgende 'lagen':²⁸ (1) de prereflexieve deelname aan een ritueel; (2) de reflexieve deelname, zoals een priester, rabbijn of gevormde leek; (3) de sympathiserende participerende observatie zoals die van een veldonderzoeker; (4) de afstandelijke observatie en beschrijving; (5) de taxonomie, classificatie en categorisatie; (6) de theoretische verklaring; (7) de reflectie op theorieën en/of theoretici. Welnu, 'Ritual Studies' concentreren zich naar zijn inzicht op de derde laag en gaat vervolgens in de

²⁸ R. GRIMES: *Beginnings in ritual studies* (Washington DC 1982) 162.

richting van 1-2 en 4-7.

Na het voorgaande zal duidelijk zijn dat ook het participerende onderzoek waarover Grimes spreekt, wetenschappelijk genoemd kan worden, echter wel op voorwaarde dat men expliciet en nauwkeurig de betreffende uitbreiding van het object aangeeft en de lagen goed onderscheidt.

Ten slotte

Ik probeerde enige fundamentele onderzoeksproblemen met betrekking tot de liturgie in het kader van de 'Ritual Studies' vanuit de greimassiaanse semiotiek te verhelderen. Het ideaal blijft steeds weer een strenge wetenschappelijkheid volgens welke men exact het afgebakende object moet verantwoorden en het kader (paradigma) moet aangeven waarbinnen het onderzoek plaatsheeft. Dit is waarnaar steeds weer gestreefd wordt bij het aanleggen van criteria voor het beoordelen van onderzoek. Maar tegelijk geldt dat het hier gaat om een ideaal. Zelfs bij strenge wetenschappelijkheid worden gemakkelijk grenzen overschreden en komt men van tijd tot tijd tot intuïtieve uitspraken. Dat is beslist geoorloofd. Maar men realiseer zich dat het in feite niet juist is deze als zekerheden of conclusies te formuleren, omdat het slechts hypothesen betreft die door verder onderzoek getoetst moeten worden.

In dit artikel ging het mij om een onderzoeksproblematiek waarmee liturgiewetenschappers worden geconfronteerd, en dit wellicht des te meer naarmate zij zich begeven op het terrein van het intra- en interdisciplinaire onderzoek en het ritueel willen bestuderen in het kader van de cultuur. En ook voor dit artikel geldt dat het zijn eigen paradigma heeft. Het valt dan ook niet te verwachten dat het laatste woord gesproken is. Ik zou graag zien dat de lezer het beschouwt als een uitdaging tot verdere discussie.

Zusammenfassung

Seit Vaticanum II findet man mehr und mehr die Überzeugung, daß die Liturgie immer eng mit der Kultur verbunden ist. Diese Überzeugung hat eine beträchtliche Erweiterung des Objekts zu Folge. Die Liturgie wird untersucht in ihrem kulturellen Kontext. In Zusammenhang damit kennt man in der Liturgiewissenschaft eine zunehmende Intra- und Interdisziplinarität. Aber diese Entwicklungen implizieren auch neue methodische Fragen. In diesem Aufsatz gehe ich auf einige davon ein. Erstens spreche ich über die Komplexität des Konzepts 'Kultur': Die Kultur umfaßt viele Ebenen. Zweitens behandle ich das Problem der Inkulturation der Liturgie und die damit verbundene Frage der Kontinuität und Diskontinuität mit der Tradition. Drittens gehe ich ein auf das Problem, daß es unmöglich ist immer wieder den ganzen kulturellen Kontext in die Untersuchung hinein zu ziehen. Man muß jedesmal das Objekt genau abgrenzen, und man darf es nur aus dem weiteren Kontext interpretieren, insofern man Spuren davon findet im abgegrenzten Objekt selbst. Wenn man trotzdem nach einem weiteren Kontext ausweicht, erweitert man eigentlich das Objekt. Und dann droht die Gefahr des Willkürs, weil man eingeht in einen Prozeß, der erst endet, wenn man den ganzen kulturelle Kontext untersucht hat. Viertens wird die Frage gestellt ob und in wieweit der Untersucher selbst Unterteil des zu untersuchen Objekt ist.

Prof.dr. G.M. Lukken (1933) studeerde theologie en filosofie aan het groot seminarie te Haaren (Noord-Brabant), de Gregoriaanse universiteit te Rome en het Liturgisch Instituut te Parijs. Tot 1994 was hij hoogleraar liturgie en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg en tevens wetenschappelijk directeur van het Liturgisch Instituut in deze plaats.

Correspondentieadres: Arthur van Schendelpark 37, 5044 LG Tilburg.