

Behoort Praktische Theologie tot de *Cultural Studies*?

M Barnard¹

(Universiteit van Pretoria)

ABSTRACT

Does Practical Theology belong to *Cultural Studies*?

In this article the author looks at the relation between Practical Theology and Cultural Studies. After an introductory section in which it is demonstrated how theology could be seen as an inextricable part of what we call culture itself, the main discussion focuses on a number of fundamental theological remarks regarding the ways and borders between culture, faith and theology. Secondly, a closer look is taken at just what exactly culture is supposed to be. Finally, the place of Practical Theology amidst other scientific disciplines is considered.

1 INLEIDING

Praktische Theologie houdt zich bezig met godsdienst zoals die in het leven van mensen, groepen mensen en samenlevingen of culturen gestalte krijgt. ‘Cultuur’ is daarom in toenemende mate een aandachtsdomein voor de Praktische Theologie geworden (Immink 2004:379-385). Dat roept onmiddellijk een aantal vragen op ten aanzien van het profiel en statuut van de Praktische Theologie. Behoort de Praktische Theologie tot de zogenaamde *Cultural Studies*? Wat is het particuliere van de discipline temidden van de culturele wetenschappen? Hoe zien wij als theologen ‘cultuur’ in verhouding tot religie en geloof? En wat is “cultuur” eigenlijk?

Dit artikel is de bewerking van een lezing die ik hield voor Nederlandse onderzoekers, allen protestantse praktisch theologen².

1 Lid van HOMLIT, Departement Praktiese Teologie, Universiteit van Pretoria.

2 PT-Conferentie “Openbaring en openbaarheid. Praktische Theologie en cultuur”, van onderzoekers van het Evangelisch-Luthers Seminarium, de Theologische Universiteit Kampen, en het Theologisch Wetenschappelijk Instituut, 25 en 26 april 2005 te Kampen NL.

Toen ik gevraagd werd voor hen een referaat te houden over ‘Praktische Theologie en cultuur’ heb ik onmiddellijk ja gezegd. Dat ik dat onmiddellijk deed, kwam omdat ik dat thema weliswaar meteen herkende als actueel en relevant, maar de formulering ervan minder juist vond en vind. Want ik houd niet zo van dat woordje ‘en’ tussen Praktische Theologie en cultuur. Uit een zekere balorigheid wist ik dus ook meteen de titel van mijn inleiding: ‘Praktische Theologie behoort tot de *Cultural Studies*’ - die ik nu in dit artikel wijselijk van een vraagteken heb voorzien. Naar mijn overtuiging is het onjuist om een tegenstelling te construeren tussen theologie en cultuur, tussen de onderzoeker en de cultuur waarin hij leeft, en ook tussen godsdienstige praxis en cultuur³.

2 HET THEOLOGISCH WETENSCHAPPELIJK BEDRIJF BEHOORT TOT DE CULTUUR

Laat ik aan de buitenkant beginnen. Met ons theologisch wetenschappelijk bedrijf behoren wij tot de cultuur, wij zijn cultuurproducent en cultuurproduct. Wij dragen bij aan de wetenschap en worden bepaald door de wetenschap. Ons bedrijf is gevestigd aan een universiteit, heeft er een adres en een kamer, en wij werken methodisch geleid, dat wil zeggen, wij hebben ons voor de *civitas academica* te verantwoorden voor hoe wij onderzoek doen, onderwijs geven et cetera. Wij worden op de een of andere manier uit gemeenschapsgeld betaald, en dat impliceert dat wij er, ook op de langere termijn, in zullen moeten slagen om publieke geldstromen in onze richting te doen vloeien. Om kort te gaan, de (praktische) theologie als wetenschap maakt deel uit van de cultuur.

Dat geldt vanzelfsprekend ook voor onderzoekers. Zij zijn doorgaans op hetzelfde moment kerkmensen en cultuurmensen, en het gaat niet aan om daar een scheiding tussen aan te brengen. Ik kom daar straks nog op terug.

Ook praktisch-theologische vraagstellingen worden in verregaande mate bepaald door de cultuur. Toen de praktische theologie zich wat betreft haar disciplinebeoefening vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw concentreerde op de continuïteit met de menswetenschappen, en met name de psychologie, de sociologie, de

3 Veel beter kan ik uit de voeten met ‘Openbaring en Openbaarheid’ in de titel van de conferentie, al is “openbaarheid” bepaald niet hetzelfde als “cultuur”.

pedagogiek en de andragologie in het centrum van haar aandacht kwamen, was dat *compatible* met de moderne cultuur, die zocht naar *de* mens, naar *het* subject, naar *het* humane, kortom, naar het algemene. Juist de moderne theologie wilde het bijzondere, de particulariteit, de openbaring zoveel mogelijk onder algemene regels subsumeren.

Deze modernisering van de theologie was een even fascinerend als tijdgebonden project, dat in Nederland in het midden van de negentiende eeuw werd geïnitieerd door grote cultuurdragers als de filosoof Mr. C W Opzoomer (aan de Utrechtse universiteit), de theologen J H Scholten (in Franeker en later Leiden) en Allard Pierson (aan de net opgerichte Gemeentelijke Universiteit in Amsterdam), alsmede bijvoorbeeld de literator Conrad Busken Huët.

Dat wij inmiddels aan het begin van het tweede millennium weer primair naar het particuliere vragen, naar dat wat zich niet onder algemene regels van wetenschap en cultuur laat subsumeren, naar de openbaring, is al evenzeer tijd- en cultuurgebonden. Juist in de late moderniteit waarin wij ons in de westerse wereld bevinden, zijn wetenschap en cultuur zich bewust van de beperktheid van iedere vraagstelling en methodiek, en is er, sterker nog, de tendens om juist bij het particuliere te beginnen. De erkenning van particulariteiten impliceert ook de erkenning van alteriteiten: niet alles is tot één regel herleidbaar. Wij spreken dan ook niet meer van cultuur, maar van culturen, in het meervoud. Het onderwerp van mijn referaat had minstens moeten worden geformuleerd als: ‘Praktische Theologie en culturen’ of ‘... en de Culturenpluraliteit’.

Als illustratie van de tendens om bij het particuliere te beginnen en de erkenning van de alteriteit noem ik de Franse postmoderne (nu toch maar even dat begrip in verband met het algemene gebruik ervan in dit verband) wijsbegeerte, die juist bij het andere haar vertrekpunt neemt. Bij wat Derrida “l’autre” noemt, het ongrijpbare, dat *niettemin* slechts in de algemene denkkaders kan en moet worden gerealiseerd, gethematiseerd en besproken.

Dat het wetenschappelijk bedrijf waarvan wij deel uitmaken andere domeinen van de cultuur gewoonweg weerspiegelt, zal duidelijk zijn. Niet alleen de wetenschap weerspiegelt de heersende cultuur, maar ook de godsdienstige praxis waarop de Praktische Theologie reflecteert staat altijd in een dynamische relatie tot de cultuur. In mijn jeugd kreeg het geloof expressie in acties die samen

met milieu- en vredesgroepen werden opgezet en uitgevoerd, kortom werd het geloof onder algemeen verdedigde maatschappelijke belangen gesubsumeerd. Nu, dertig jaar later, ben ik vooral bezig met het gebed, met de specifiek christelijke spiritualiteit, met de *evangelical movement* en haar nadruk op Christus, op *praise* en *worship*, en werk ik in een kerk die zich bewust is van haar confessionele identiteiten (let op het typisch laat moderne meervoud!)⁴. Daarbij verlies ik als wetenschapper niet uit het oog, dat dit alles niet anders dan in een ook vanuit algemene denkkaders te onderzoeken, rituele en symbolische expressie vorm kan en moet krijgen. Het particuliere kan en moet in algemene kaders worden gerealiseerd, gethematiseerd en besproken worden.

3 OPZET VAN DIT ARTIKEL

Daarmee is het kader geschetst waarbinnen een aantal verhelderingen kunnen worden aangebracht. Ik wil dat in drie stappen doen. Ten eerste maak ik een aantal fundamenteel theologische opmerkingen over de wegen en grenzen tussen de noties cultuur, geloof en theologie (4). Ik ga daar vooral op zoek naar het particuliere van de praktische theologie temidden van de andere culturele wetenschappen. Daarbij komt de methode waarlangs men de verschillende domeinen van de cultuur onderzoekt, nauwelijks aan de orde. Ik denk namelijk dat er een voorvraag is die beslist over het antwoord op de vraag welke methode dient te worden gebruikt: hoe zien wij cultuur in verhouding tot geloof en theologie? Ten tweede ga ik in op de vraag wat cultuur eigenlijk is; wij gebruiken die term mijns inziens' dikwijls erg argeloos en zonder erop te reflecteren (5). Dit deel van mijn artikel spits ik toe op een notie die mijns inziens' essentieel is in de culturele wetenschappen en in het praktisch theologisch onderzoek: die van de toe-eigening (6). Ten slotte kom ik opnieuw te spreken over het eigene van de theologische discipline temidden van de andere academische wetenschappen (7). Het zal onmiddellijk duidelijk zijn dat ik de wat balorige titel van mijn lezing steeds ook zal nuanceren.

4 De Protestantse Kerk in Nederland is de voortzetting van de *Nederlandse Hervormde Kerk*, de *Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden* en de *Gereformeerde Kerken in Nederland*. In de grondleggende artikelen van haar kerkorde worden zowel Gereformeerde als Lutherse confessies genoemd.

4 WEGEN EN GRENZEN TUSSEN DE NOTIES CULTUUR, GELOOF EN THEOLOGIE

Binnen het protestantisme zijn verschillende posities mogelijk in de verhouding van cultuur, geloof en theologie. Liever dan daar in het algemeen over te spreken, bepaal ik mij tot twee Nederlandse theologen die zich intensief met deze verhouding hebben beziggehouden en er verschillende posities in hebben ingenomen. Ik doel op de hervormde theoloog Gerardus van der Leeuw (1890-1950) en de lutherse Conrad Willem Mönnich (1915-1994). Beiden hebben een omvangrijk oeuvre nagelaten, en ik kies daaruit van ieder één boek: *Wegen en grenzen* van Van der Leeuw (in de tweede druk van 1948) en *Pelgrimage. Ontmoetingen met de cultuur* van Mönnich (uit 1953)⁵.

4.1 Gerardus van der Leeuw

Wellicht behoeft Van der Leeuw enige introductie. Gerardus van der Leeuw (1890 - 1950) was fenomenoloog en liturgist. Vanaf zijn 28^e tot aan zijn dood was hij hoogleraar in Groningen, met onderbreking van het jaar 1946-1947, toen hij minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen was voor de sociaal-democratische *Partij van de Arbeid* in het eerste naoorlogse kabinet onder leiding van de minister-president Schermerhorn. De hervormde Van der Leeuw behoort met mensen als Buskes, Miskotte en Banning tot de beweging van de Doorbraak, die een doorbreking van de Nederlandse hokjesgeest bepleitte en zich bijvoorbeeld ook aansloot bij niet-christelijke politieke partijen, in het bijzonder de sociaal-democratische. Zijn denken is gedrenkt in het naoorlogse apostolaire denken van de hervormde kerk. Deze apostolaire context van de Doorbraak is essentieel om Van der Leeuw te begrijpen: zijn hele oeuvre getuigt van de overtuiging dat er een wereld te winnen is, dat de cultuur moet worden verbeterd en gedoopt.

De fenomenologie levert de methode waarlangs Van der Leeuw de cultuur onderzoekt. Door de wijze waarop Van der Leeuw dat doet, kan hij als een voorloper en pionier van wat we nu noemen de *Cultural Studies* worden gezien. Het gaat er, kortweg, ik kom daar

5 Ik deed verslag van mijn herlezing van beide boeken in Marcel Barnard, *De dans kan niet sterven. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) herlezen. Essay over religie en cultuur*, Zoetermeer: Meinema 2004; zie daar ook voor literatuur over Van der Leeuw en Mönnich.

nog op terug, om dat een cultuur een patroon van waarden en betekenissen is dat men in kaart moet brengen.

Van der Leeuw houdt religie (en dat omvat bij hem ook geloof; het Barthiaanse onderscheid tussen beide termen zoekt men bij hem tevergeefs) en cultuur dicht bij elkaar, maar onderscheidt ze wel. Tussen (ook: de christelijke) religie en cultuur lopen grenzen die niet overschreden kunnen worden. Maar cultuur kan gekerstende cultuur worden, fenomenologie kan overgaan in theologie. Daarom kan men zich het veld waarop de theologie zich beweegt, niet breed genoeg voorstellen: het omvat de hele cultuur. De theologie brengt de schatten die ze in het domein van de cultuur vindt binnen in de kerk en kerstent die.

Bij wijze van voorbeeld kan men denken aan de basilicale vroegchristelijke kerkbouw, die geheel geënt is op de keizerlijke basiliek – men zie de basiliek van Constantijn in het Duitse Trier en op het Italiaanse Forum Romanum. De plek van de keizer, in de apsis, wordt die van de episkopè.

Theologie is speuren naar de sporen van God, en de wereld op het spoor van God zetten. Hier blijkt, dat tussen theologie en cultuur niet alleen grenzen lopen, maar ook wegen. In zekere zin kan men daarom bij Van der Leeuw van theologie *en* cultuur spreken. Kortom, Van der Leeuw ziet twee evenwijdige lijnen, geloof en cultuur, die aan dezelfde bron ontspringen, en die elkaar eerst in het oneindige, in het eschaton, weer zullen raken, maar waartussen nu, proleptisch, allerhande dwarslijnen worden getrokken. De oorspronkelijke en eschatologische eenheid van deze domeinen is ons in de moderniteit ontvallen, er is geen, wat Van der Leeuw noemt, ‘eenheid des levens’ meer. Van der Leeuw weet heel goed, dat de moderniteit met haar afbakening van de verschillende domeinen – religie, politiek kunst et cetera – niet zomaar te ontkennen is. *Er zijn wegen, maar ook grenzen. De opheffing van die grenzen is zaak van geloof, eschatologische realiteit; hun overschrijding zaak van praktische en apostolaire heiligheid.*

Theologie is voor Van der Leeuw vooral praktische theologie. Het gaat hem niet om abstracties, maar om praxis, om handelingen, woorden en elementen. De ‘eenheid des levens’, Gods presentie in de werkelijkheid wordt niet gefixeerd in leerregels, maar gethematiseerd in spelregels. In het heilig spel wordt de cultuur georiënteerd op Christus, het vleesgeworden woord. In mijn

voorbeeld van zojuist: in het spel van de bouwmeesters van de basilieken waar de plek van de keizer die van de priester wordt, krijgt de bouwkunde haar oriëntatie op God. *Het christelijke spel bedient zich principieel niet van andere expressievormen dan andere spelen. Het leven heeft in potentie sacramentele diepte.*

De eredienst, de liturgie, de cultus, is de kern van het leven en van de cultuur, omdat in dat heilige christelijke spel de vleeswording van Christus als hart en mogelijkheid van de sacramentele werkelijkheid wordt gevierd en beleden. Christus is de vorm Gods die alle andere vormen mogelijk maakt. Dat mag niet substantialistisch worden misverstaan: het gaat Van der Leeuw om heilige spel, om handeling (en dat wil óók zeggen: taalhandeling). Theologie is daarom bij Van der Leeuw vooral praktische theologie. En praktische theologie kan bij Van der Leeuw omschreven worden als doelgerichte wetenschap; het is de discipline die de intentie heeft de praxis te verbeteren en te dopen. *Praktische theologie staat op wacht bij de heiliging.*

Dit maakt het denken van Van der Leeuw fascinerend: de constructie van wegen en grenzen tussen cultuur en theologie, de doelgerichtheid en het eschatologische voorbehoud. Maar het heeft ook iets geconstrueerds. De grote liefde voor en participatie aan de cultuur en het eschatologisch voorbehoud ten opzichte ervan spreken aan. Maar de gedachte van kerstening van de cultuur is in ieder geval voor de westerse wereld ook te pretentieus geworden. Eerlijk gezegd ben ik ook steeds wantrouwiger geworden: liever erken ik dat wij het huis niet kunnen bouwen en breng ik mijn cultuur in gesprek met het christelijk geloof.

4.2 Conrad Willem Mönnich

Conrad Willem Mönnich (1915-1994), jongere tijdgenoot van Van der Leeuw, was hoogleraar geschiedenis van het christendom aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn bestseller *Pelgrimage. Ontmoetingen met de cultuur* uit 1953 is nog altijd zeer lezenswaardig. Het boek doet verslag van een reis langs kerken en kathedralen in Frankrijk. Als hoogleraar maakte Mönnich

studiereizen, vooral naar Frankrijk, met zijn studenten om hen te leren kijken⁶.

Net als Van der Leeuw weigert ook Mönnich om over de theologie te spreken buiten de cultuur om. Maar hij gaat verder dan Van der Leeuw. Kan men bij Van der Leeuw in zeker zin van theologie *en* cultuur spreken, bij Mönnich geldt: theologie *is* cultuur. Net als Van der Leeuw maakt hij ten opzichte van alle cultuur een eschatologisch voorbehoud. Maar van apostolaat wil de lutherse Mönnich niets weten. Hij wijst de grenzen aan, maar verzet zich tegen de wegen tussen geloof en cultuur. Iedere cultuur is voorlopig en onvoltooid, zij ziet uit naar het oordeel waarin zij niet kan bestaan en toch gerechtvaardigd wordt; elk vermetel menselijk bouwsel is onvergeeflijk, en toch wordt het door God vergeven. De kerkhistoricus Mönnich wantrouwt *het Corpus Christianum* ten diepste. De façade van de basiliek in Vézelay is een reflectie in steen van de kruistochten. Op het eerste gezicht wordt op het tympanum de uitstorting van de heilige Geest op de discipelen verbeeld en hun uitzending in de wereld, maar bij nader inzien blijkt het om de christelijke politieke en economische expansiedrift van de twaalfde eeuw te gaan.

Bij Mönnich dus verzet tegen het compromis en de continuïteit. Er is geen ontkomen aan de dubbelheid. Het ‘*simul iustus ac peccator*’ (tegelijk gerechtvaardigde en zondaar) wordt hier ingevuld als: de mens is cultuurmens en christen op het zelfde moment. Over die paradox komt hij niet heen; ze beheerst het geloof in de rechtvaardiging van de goddeloze.

Omdat ik Mönnich in het buitenland minder bekend mag veronderstellen dan Van der Leeuw, geef ik twee citaten uit *Pelgrimage*. Zij maken de bedoelingen van Mönnich duidelijk, maar introduceren ook de literaire stijl waarin de auteur zijn theologie beoefent.

‘Goddeloos en met God, zondaar en gerechtvaardigd, allebei. Een Christenmens lijkt in de verste verte niet op een klein engeltje, dat goed zijn best doet. Hij ontkomt niet aan zijn goddeloosheid, en als hij het probeert, wordt hij gewoonlijk een

6 Aan het Evangelisch-Luthers Seminarium (Universiteit Utrecht, Nederland) verricht drs. Eward Postma promotieonderzoek naar Mönnich: “C W Mönnich (1915-1994). Een artistiek luthers theoloog”.

beetje belachelijk en heel erg zielig. Hij heeft er de consequenties volledig van te trekken, ook in zijn cultuur, die goddeloos is en blijft' (Mönnich 1953:25v).

'Laat daarom de mens maar beginnen mens te zijn. Laat hij de moed hebben, mee te spelen, laat hij cultuur hebben, dat wil zeggen aan zijn levensbehoud werken voor eigen rekening en naar eigen inzicht. Het resultaat is onbevredigend, dat weten wij nu wel, en het zal hem niet verlossen uit zijn strijd. Maar laat hij zich vooral niet nerveus maken over zijn cultuur. Die is onvergeeflijk; maar God heeft haar vergeven. En bovendien, de mens kan toch niet anders dan cultuurmens zijn, geheel en al, hoe hoog het harmonium en hoe laag ook Matisse bij hem aangeschreven staat. Laat hij toch meedoen. Niet omdat hij verantwoordelijk tegenover anderen zou zijn, tenzij dan onder verantwoordelijkheid verstaan wordt het besef, dat men samen verkocht is onder de zonde. Daarom is hij gedwongen, mee te doen in het tourmooi op het galgenveld: dan is hij mens, dan leeft hij in de volle majesteit van de zonde. En laat hij niet over verantwoorde cultuur gaan praten, alsof zijn cultuur Christelijk te maken zou zijn. Laat hij opgaan in zijn strijd met God. Dan kan hij misschien begrijpen, dat God zozeer er in opgaat, dat op Golgotha de mens verbloedde die God was (Mönnich 1953:17).

Mönnich sauveert de cultuur en zijn fascinatie met de cultuur, maar hij sauveert ook de openbaring. Anders dan bij Van der Leeuw wijst bij Mönnich de cultuur op geen enkele manier op God. Zij is goddeloos, maar mag daarom niet gemeden worden. Een mens speelt het spel mee, maar het brengt hem geen stap dichterbij God. Hij speelt voor eigen rekening. In theologisch jargon: als zondaar. Binnen dat spel zoekt Mönnich God niet, - anders dan Van der Leeuw, die door het spelen van het spel der betekenissen God juist op het spoor komt. De cultuur, zegt Mönnich, is goddeloos. Christelijke cultuur en cultureel christendom zijn verleidelijke alternatieven, maar ze leiden af van 'de majesteit van de zonde' (Mönnich 1953:17).

Uiteindelijk kiest ook Mönnich een positie buiten dat spel, in de rechtvaardigende God. Een christelijke cultuur of een cultureel christendom zijn uitvindingen van de duivel. De duivel is te vroom, en de grootste verleiding waar hij de mens voor wil winnen, is die van de vroomheid. Juist een christen moet goddeloos durven zijn. De

cultuur is goddeloos, maar zij wordt gerechtvaardigd. Het spel is weliswaar bij voorbaat belast met christelijke of religieuze claims, maar zelfs als aan die claims tegemoet wordt gekomen, brengt het de spelers niet dichterbij de rechtvaardigende God. Concreet, wie naar het beeldhouwwerk van een Franse kathedraal kijkt, hoeft er zijn God niet in en mee te vinden. Het is er hoogstens een herinnering aan en verwachting van.

Praktische theologie is principieel culturele wetenschap en dus wetenschap van de majesteitlijke zonde. Haar veld is de hele cultuur, haar discipline floreert het beste in een zo breed mogelijke universitaire inbedding: zij heeft geen baat bij een strikte theologische disciplineren, zij weet zich thuis op het brede veld van de culturele wetenschappen, zo men wil van de geesteswetenschappen, en ook bij hun grenzen houdt zij nog geen halt. Op dat brede veld zal de praktisch theoloog de cultuur steeds herinneren aan haar voorlopigheid, aan haar relativiteit, aan haar belachelijkheid: hij blijft theoloog, die weet van een verzoening en rechtvaardiging buiten elke praxis om. *De praktisch theoloog staat op wacht bij de rechtvaardiging*. In een grenzeloze liefde voor de cultuur, houdt hij haar en zichzelf voor dat het aangaat op het Armageddon, de eindafrekening en wijst hij op haar rechtvaardiging *om nie* (Mönnich 1953:164). Tegenover de cultuur staat het woord. Zo men wil: de openbaring. Maar dat is geen statische grootheid, zelfs ook niet de letter van de Schrift, maar de dynamiek tussen God en mens, waardoor mensen Gods bevrijdende en rechtvaardigende genade ervaren.

4.3 Wegen en grenzen

Van der Leeuw en Mönnich nemen verschillende posities in als het om de verhouding van cultuur, geloof en theologie gaat. Voordat ik de balans opmaak, maak ik tenslotte nog een enkele opmerking over onze tijdgenoot Louis-Marie Chauvet, de rooms-katholieke sacramentstheoloog. Dat doe ik eigenlijk alleen om zijn naam te noemen, als een richtingwijzer voor een mijns inziens' in onze tijd adequate interpretatie van de samenhang tussen de noties cultuur, geloof en theologie. Ik zie zijn denken in lijn met Van der Leeuw en Mönnich.

De geloofshandeling tussen openbaring en openbaarheid heet bij Chauvet sacramentele handeling (Chauvet 1995:24). Hij karakteriseert de sacramentele handeling als een eschatologische

handeling. Zij garandeert geen presentie van God. Maar de sacramentele handeling is ook niet overbodig of enkel een illustratie van de woorden die wij spreken. Sacramenteel handelen betekent een ‘signifying presence’, een betekenende presentie, die een spoor is van een God die altijd-reeds verleden is en die attendeert op iets nieuws dat nog komt. Een presentie dus die niet ontologisch te fixeren is, maar enkel symbolisch te thematiseren. De geloofshandeling tussen de tijden, tussen het *ephapax Christi* en het laatste oordeel.

Samenvattend, mij dunkt dat het de Praktische Theologie vrijstaat het hele culturele handelen te onderzoeken. Dat zij zich als christelijke of kerkelijke discipline in het bijzonder richt op cultureel handelen dat refereert aan het christelijk verhaal (bij Mönnich: de rechtvaardiging van de goddeloze) ligt voor de hand. Haar concentratie op liturgie en homilie, op praktische ecclesiologie, catechetiek en pastoraat beperkt haar veld enigszins, maar erg principieel is dat niet. Het staat de Praktische Theologie vrij de cultuur – bijvoorbeeld om in de sfeer van de architectuur te blijven: het laat moderne bouwen – vanuit het geloof te becommentariëren.

Mij dunkt dat de Praktische Theologie zich in ieder geval niet moet beperken tot cultureel handelen dat refereert aan het *kerkelijke* verhaal. Naar bijbels besef heeft God immers in de uitverkiezing van een volk of van zijn ene Zoon of van enkelen de hele wereld op het oog. Praktische theologie heeft de taak de cultuur en het culturele handelen te confronteren aan wat zij als openbaring verstaat: het woord dat in zijn grenzeloze dynamiek en in zijn soteriologische strekking deze wereld liefheeft, maar dat zich niet laat subsumeren onder welke cultuur dan ook en dat zich niet door welke culturele wetenschap dan ook laat onderzoeken – maar dat toch niet anders dan in de termen van die cultuur ter sprake kan komen.

Maar wat is cultuur nu eigenlijk? Op deze vraag ga ik in het tweede deel van mijn verhaal nader in.

5 CULTUUR

Over cultuur is veel geschreven. Cultuur is een gecompliceerd en veelomvattend begrip (cf. Barnard 2001:47-49). Zij is een ‘symbolische orde’⁷ of met de bekende antropoloog Clifford Geertz,

7 Lukken (1997:135-148) vergelijkt van dezelfde auteur ‘Inculturatie van de liturgie: theorie en praktijk.

een ‘geordend systeem van betekenis en symbolen’ (Geertz 1993:144). Anders gezegd, in de cultuur gaat het vooral om de productie van *betekenis*, van zingeving die aan sociologische, economische, religieuze en antropologische, esthetische tendensen of *facta* wordt toegekend. Welke betekenis heeft bijvoorbeeld geld in een bepaalde cultuur? Er is wel opgemerkt dat de westerse wereld een theologie van het geld kent, om aan te geven dat geld daar de dominante waarde is. Welke betekenissen kennen culturen toe aan vrije tijd, aan seksualiteit, aan eten, wonen, bouwen? Cultureel handelen laat zich dan omschrijven als ‘zinvolle verbanden tussen verspreide en op het oog onsamenhangende elementen van de werkelijkheid leggen, tussen dingen, mensen, beelden, handelingen’ (Frijhoff & Spies 1999:50-52). Dingen en handelingen krijgen dus een betekenis boven hun nuttigheidswaarde uit, en deze betekenissen zijn meervoudig.

In vijf luxe uitgegeven delen verscheen recent een reeks *Nederlandse cultuur in Europese context*, waarbij in de eerste vier delen vier jaren – 1650, 1800, 1900 en 1950 – als ijkpunt worden genomen⁸. De banden vormen een synthese van onderzoek naar de Nederlandse cultuur in de genoemde context; aan ieder deel liggen afzonderlijke deelpublicaties ten grondslag. De boeken zijn ook te beschouwen als *state of the art* van de beoefening van de actuele cultuurgeschiedenis. De auteurs van het eerste deel van *Nederlandse cultuur ...*, Willem Frijhoff en Marijke Spies, staan nadrukkelijk stil bij wat cultuur is; die van het tweede deel verwijzen daar naar (Frijhoff & Spies 1999:52-55). Minder dan dat zij cultuur vastleggen in definities bepalen zij enkele perspectieven en dimensies ervan.

Hoewel Frijhoff en Spies cultuur als resultante van een productieproces, als gegeven, beschouwen, vinden zij het specifieke ervan toch in ‘dat ze betekenis schept’ (Frijhoff & Spies 1999:52). Cultuur is dus niet alleen een product, maar ook een producent, namelijk van betekenis. Cultuur heeft zelf scheppende kracht. Zij wordt niet alleen geproduceerd, maar is zelf ook een producerende factor met een eigen dynamiek (Frijhoff & Spies 1999:53).

8 Frijhoff & Spies (1999); Bank & Buuren (2000); Schuyt & Taverne (2000); Kloek & Mijnhardt (2001) en Fokkema & Gijzenhout (2001). Dit laatste deel biedt een terugblik op de eerdere delen.

Voor hun onderzoek naar de Nederlandse cultuur in 1650 kiezen Frijhoff en Spies een methodiek, die te typeren is als een dialectiek tussen enerzijds een analyse van de cultuur en anderzijds een analyse van het zelfbeeld van (groepen in) de cultuur. In hun eigen woorden: enerzijds ‘een gedifferentieerde analyse van het culturele *handelen*’ en anderzijds ‘de analyse van het meervoudig *vertoog* dat allerlei sociale of culturele groepen over zichzelf, over “de anderen” en over de samenleving in haar geheel houden’ (Frijhoff & Spies 1999:53). Daarmee ontstaat een gedifferentieerd en pluraal, complex en gelaagd beeld van wat cultuur is.

Hier wordt de taak van de Praktische Theologie duidelijk. Zij onderzoekt het culturele handelen – samen met andere wetenschappen – en de christelijke vertogen met betrekking tot dat handelen – met behulp van andere wetenschappen – en confronteert die met de dynamiek van het woord in zijn soteriologische strekking (dietsch ook weer niet anders dan in termen van onze cultuur ter sprake kan komen). Zij zal zich bewust moeten zijn, dat zowel het gedifferentieerde culturele handelen, als de christelijke vertogen die worden gehouden, deel uitmaken van de cultuur, en niet samenvallen met het woord dat in zijn rechtvaardigende en soteriologische strekking buiten alle praxis omgaat. Precies deze commentaarfunctie is mijns inziens het meest eigene, het *proprium* van de Praktische Theologie, dat haar eigen plek temidden van de encyclopedie der wetenschappen bepaalt.

Ik heb zelf een dergelijk project uitgevoerd in mijn boek *Wat het oog heeft gezien. Verbeelding als sleutel van het credo*, uit 1997, voor de handeling van het “zien”. Wat is zien in onze cultuur, hoe hebben kunstenaars in hun kunstpraktijk gezien en gekeken, welke christelijke vertogen zijn er gehouden over het zien, en wat valt er bijbelstheologisch over het zien te zeggen? Het beeld dat er uit te voorschijn kwam was gedifferentieerd en pluraal, complex en gelaagd.

6 TOE-EIGENING

Ik wil nu nader ingaan op een aspect van het culturele handelen dat onmiddellijk verbonden is met de complexiteit en pluraliteit ervan en die heimelijk op de achtergrond van mijn artikel totnogtoe een rol speelt: de toe-eigening. Ik bedoel die notie van de toe-eigening zoals die momenteel frequent en dominant in het bredere cultureel-wetenschappelijke *vertoog* wordt gebruikt.

We definiëren cultuur nu gemakshalve even als een netwerk van betekenissen. In dit netwerk zijn dominante betekenissen, die dikwijls worden overgenomen en overgedragen, maar ook zijn er betekenissen die tegen de dominante ingaan en die impliciet of expliciet kritiseren of ondergraven. Het zou wel eens kunnen zijn dat in de geseculariseerde late moderniteit het christelijke vertoog vooral kritisch en ondergravend is ten opzichte van het culturele handelen. Maar steeds weer blijkt ook dat mensen zich het dominante theologische betoog op hun geheel eigen wijze toe-eigenen en dat zij het zo kritiseren en ondergraven. Dit proces van overnemen, kritiseren en ondergraven is het proces van de toe-eigening. Cultuur eigent dus (ook) zichzelf toe.

In een overzichtsartikel uit 1997 heeft de Nederlandse historicus Willem Frijhoff de opmars van het begrip toe-eigening in de culturele wetenschappen samenvattend beschreven (Frijhoff 1997:99-118). Hij beklemtoont vooral het subversieve karakter van de toe-eigening: behalve een meer terloopse ontwikkeling van cultuur, is er ook een meer rebelse waarin actoren op subtiële wijze de macht in handen nemen en de intenties van de dominante actoren aanpassen, veranderen, ondergraven of omverwerpen.

Op het niveau van mijn discipline, de liturgiewetenschap, denk ik bijvoorbeeld aan een klein onderzoek dat een studente voor haar scriptie deed, waarin zij onderzocht welke momenten in de viering van de Maaltijd van de Heer protestantse kerkgangers het meeste raakten, welke betekenis zij daaraan gaven en hoe die betekenis zich verhiel tot de betekenis die deze momenten in de kerkelijke en theologische literatuur kregen. Het bleek bijvoorbeeld dat de elevatie van brood en wijn voor de geïnterviewde protestantse kerkgangers méér betekende dan het hele woordenrijke Trinitarische tafelgebed, waaraan in de theologie doorgaans groot belang wordt toegekend.

Een citaat van Frijhoff dat een omschrijving van het begrip toe-eigening inhoudt, spreekt voor zichzelf:

“Toe-eigening is dus een proces van zingeving waarmee groepen of individuele personen de betekenisdragers die door anderen worden aangereikt, opgelegd of voorgeschreven, met een eigen betekenis invullen en zo voor zichzelf acceptabel, leefbaar, dragelijk of menswaardig maken. Het is culturele nieuwvorming ... Het proces van toe-eigening is, kan men zeggen, de verstolen manier waarop door subjectbetrokken zingeving aan machtsre-

laties een menselijke gestalte wordt gegeven en waarop ze van bedreigend leefbaar worden gemaakt” (Frijhoff 1997:108-118).

Samengevat, toe-eigening (in het Engels *Appropriation* of in het Duits *Aneignung*) is dus een dynamisch proces waarin geleidelijk of sprongsgewijze, min of meer volgend of subversief, een dominante cultuur wordt aangepast, veranderd, ondergraven of omvergeworpen. Toe-eigening is de dynamiek van de differentiatie van een cultuur, zo men wil van haar pluralisering: toe-eigening maakt een cultuur gelaagd en complex.

Ik keer tenslotte kort terug naar het eigene van de Praktische Theologie temidden van de encyclopedie der wetenschappen.

7 PRAKTISCHE THEOLOGIE TEMIDDEN VAN DE ANDERE ACADEMISCHE DISCIPLINES

Van der Leeuw zag het hele culturele systeem van betekenis en symbolen verwijzen naar het heilige (Rudolf Otto), naar een macht. Bij de fenomenoloog Van der Leeuw is alle zingeving in religie en kunst omgang met een macht of met het heilige. De macht wordt in spel, rite en kunst ‘bemächtigt’, bemachtigd, overmeesterd (Van der Leeuw 1933:18). Ook Van der Leeuw gebruikt daarvoor de term toe-eigenen (Aneignen) (Van der Leeuw 1933:218). Alle spel en rite en kunst zijn modellen waardoor de universele macht wordt toegeëigend en overmeesterd, dus in zijn ongrijpbaarheid opgeheven. Doordat de godsdienstfenomenoloog en de kerkelijk theoloog in Van der Leeuw naadloos op elkaar aansloten, kan hij het heilige vanuit een theologisch perspectief zonder problemen als God of Christus aanduiden. Anders dan bij de postmodernisten, kan bij Van der Leeuw de cultuur (nog) uitdrukking zijn van het heilige. In termen van het Structuralisme: *signans* en *significatum*, *signifier* en *signified*, beeld en concept, horen nog min of meer bijeen. Alle spel, rite en kunst verwijst immers naar dit midden, omdat God in Christus beeld, gestalte is geworden (Van der Leeuw 1933:466). Maar de toe-eigening door middel van rite, spel en kunst blijft ‘zichtbaar onzichtbare werkelijkheid’, dat wil zeggen, eschatologisch. Tussen cultuur en religie lopen wegen en grenzen. De opheffing van die grenzen is zaak van het geloof; hun overschrijding zaak van praktische heiligheid (Van der Leeuw 1933:338).

Zoals bekend, is toe-eigening ook een begrip in – vooral: de gereformeerde – theologie. Frijhoff merkt op, dat het begrip toe-eigening in de gereformeerde theologie wel heel anders functioneert

dan in laatmoderne culturele theorieën. In de gereformeerde theologie is het een omschrijving van de gave van Christus' gerechtigheid 'die (ik)', zo zegt de *Heidelbergse Catechismus*, niet anders dan alleen *door het geloof* kan aannemen en mij toeëigenen' (vgl. Frijhoff 1997:100)⁹. Ik ben het met Frijhoff eens dat deze invulling in feite de passiviteit van het toe-eigenende subject beklemtoont en vooral anti-Pelagiaans van strekking is. De gerechtigheid wordt toegerekend en niet toegeëigend. Het begrip toe-eigening heeft dus in de leer een heel andere invulling dan in de culturele wetenschappen en bedoelt in ieder geval *de iure* het tegendeel van actieve deelname aan de leer door aanpassing, verandering, ondergraving of zelfs omverwerping. (De notie wordt zelfs gebruikt ten dienste van de uitsluiting: herhaaldelijk wordt het genoemd in de 'verwerpingen van de dwalingen' bij het hoofdstuk over de Christologie en de leer van de verlossing in de *Leerregels van Dordrecht*¹⁰.) De hervormde Van der Leeuw lijkt niet helemaal te kunnen ontkomen aan een verdenking van Pelagianisme. Zijn hele denken gaat uit van het handelen (in rite, spel en kunstpraktijk) waarmee mensen zich de macht toe-eigenen.

Toch zou ik ook de Praktische Theologie graag vrijhouden van Pelagianisme, hoe hoog cultureel ook opgetuigd. Wij nemen als praktisch theologen deel aan de cultuur, en wij drukken ons geloof uit in culturele expressievormen. Maar wij geloven in een presentie die zich als verleden spoor en als verwachting voor ons opent, die zich niet laat subsumeren onder welke culturele vorm dan ook en die de rechtvaardiging van die culturele vorm is. We kunnen zo, met de Amerikaanse Lutherse liturgiewetenschapper Gordon Lathrop, spreken van 'a method of juxtaposition' (Lathrop 1994:37-51): Woord en cultuur.

Ik ben mij bewust van het gratuïte karakter dat de Praktische Theologie in dit perspectief krijgt. Zij onderzoekt cultureel handelen – meestal het culturele handelen dat refereert aan het christelijke

9 Heidelbergse Catechismus, zondag 23, vraag 61.

10 *De leerregels van Dordrecht*, Chapter II, Verwerping van de dwalingen nr. 6: het onderscheid tussen het deel krijgen aan de vergeving en aan het eeuwige leven enerzijds en het niet daaraan deel krijgen anderzijds hangt af van 'de bijzondere gave uit barmhartigheid' die met kracht werkt in sommigen, waardoor 'zij boven anderen die genade zich toeëigenen'. De genade is niet te verwerven; zij wordt geschonken en toegeëigend.

verhaal en confronteert dat gelaagde en complexe, plurale en gedifferentieerde handelen aan het woord van God in zijn grenzeloze dynamiek en soteriologische strekking, in de wetenschap dat dat handelen nooit met dat woord samen kan vallen, maar dat het woord ook nooit buiten dat handelen om ter sprake kan komen. Wij kunnen niet anders dan cultuurmensen zijn. Wij zijn dat zeker als academische wetenschappers, en wij zullen zelfs ook de openbaring niet anders dan in culturele termen, dat wil zeggen als symbolische betekenissen, ter sprake kunnen brengen. In de laat moderne cultuur neemt het handelen een voornamere plek in dan het denken. Wat dat betreft hebben we als practici de wind mee. Maar het culturele handelen en alle vertogen die daarover worden gehouden, zijn oervervelend als dat handelen niet wordt herinnerd aan haar voorlopigheid en gratuïteit, kortom, aan haar relativiteit. Zo houdt de Praktische Theologie de humor erin, - al zal niet iedereen om de grap kunnen lachen.

Consulted literature

- Bank J & van Buuren, M 2000. *Hoogtij van burgerlijke cultuur*. Den Haag.
- Barnard, M 2001. Dynamiek van cultus en cultuur, in Barnard M & Post P, *Ritueel bestek*.
- Barnard M & Post, P 2001. *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie*. Zoetermeer.
- Chauvet, L-M 1995. *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (= Symbole et Sacrament. Un relecture sacramentelle de l'existence Chrétienne, Paris: Les Éditions du Cerf 1987), Collegeville: The Liturgical Press.
- De leerregels van Dordrecht*
- Fokkema D & Gijzenhout F (reds.) 2001. *Rekenschap*. Den Haag.
- Frijhoff, W 1997. Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving, *Trajecta* 6(2), 99-118.
- Frijhoff W en Spies, M 1999. *Bevochten eendracht*. Den Haag.
- Geertz, C 1993. *The interpretation of cultures*. Londen: SCM.
- , 2004. *De dans kan niet sterven. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) herlezen. Essay over religie en cultuur*. Zoetermeer: Meinema.
- Heidelbergse Catechismus*.
- Immink, G 2004. Kroniek Praktische Theologie, *Praktische Theologie* 31(3), 379-385.
- Jaarboek voor liturgieonderzoek* 13 (1997), 135-148.

- Kloek, J & Mijnhardt, W 2001. *Blauwdrukken voor een samenleving*. Den Haag.
- Lathrop, G 1994. *A Contemporary Lutheran Approach to Worship and Culture: Sorting out the Critical Lutheran World Federation*.
- Lukken, G Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Methodische verhelderingen, in Principles, in Stauffer, S A (ed.), *Worship and Culture in Dialogue* (= LWF Studies). Genève.
- , 1996. 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, nr. 37). Leuven/Amersfoort, 15-56.
- , 1997. Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Methodische verhelderingen, in *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 13 (1997), 135-148.
- Mönnich, C W 1953. *Pelgrimage. Ontmoetingen met de cultuur*. Amsterdam: Moussault's Uitgeverij.
- PT-Conferentie: Openbaring en openbaarheid. Praktische Theologie en cultuur”, van onderzoekers van het Evangelisch-Luthers Seminarium, de Theologische Universiteit Kampen, en het Theologisch Wetenschappelijk Instituut, 25 en 26 April 2005 te Kampen NL
- Schuyt K & Taverne, E 2000. *Welvaart in zwart-wit*. Den Haag.
- Van der Leeuw, G 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen.
- Verslagboek van het twaalfde liturgiecolloquium van het Liturgisch Instituut van de K.U. Leuven – Oktober 1995*. (= Nikè-reeks, nr. 37). Leuven / Amersfoort 1996, 15-56