

FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

DEPARTEMENT WIJSBEGEERTE

Op zoek naar een verloren tijd en ruimte

Promotor: prof. dr. G. Vanheeswijck

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Master in de Wijsbegeerte
door:
VAN ROMPAEY Jens

Antwerpen, 29-05-2018

Voorwoord

Dit korte voorwoord is de uitgelezen plaats om de totstandkoming van deze masterscriptie te schetsen en om enkele mensen te bedanken die er mee voor gezorgd hebben dat het een succesvolle onderneming is geworden.

De keuze voor tijds- en ruimteopvattingen komt rechtstreeks voort uit de bachelorscriptie die voornamelijk over Charles Taylor ging. Na de lectuur ter voorbereiding van die scriptie was mijn honger nog niet helemaal gestild en ben ik blijven lezen in o.a. *A Secular Age*. Bij de lectuur van dat boek kwamen allerlei interessante thema's en vragen naar voren waarvan dus tijd en ruimte er een was. Mijn initiële aandacht voor dit thema heeft zeker te maken met mijn persoonlijke achtergrond als vrijwillige gids in de catacomben van San Callisto in Rome. Dit engagement is ooit gegroeid uit een overschot aan vrije tijd en een gezonde gelovige interesse in de rol van de catacomben en nu kan ik dat niet meer van mij afschudden (ik wil het gelukkig ook niet van me afschudden). De vele vragen die bezoekers me daar stellen en ook de moeilijkheid die ik zelf ervaar om verschillende uitingen van de vroege christenen te verstaan bleven me verbazen. Deze verbazing heeft uiteindelijk mee geleid tot een grondige studie van de geloofsomstandigheden vandaag, maar ook naar de tijds- en ruimteopvattingen waardoor wij bepaald worden.

Er zijn natuurlijk ook verschillende mensen die een woord van dank verdienen. Om te beginnen mijn ouders en het bisdom Antwerpen die mijn opleiding financieel mogelijk gemaakt hebben. Verschillende medestudenten met wie ik in gesprek kon gaan en verschillende goede vrienden die zo attent waren voorlopige versies van mijn arbeid na te lezen. Een groot woord van dank voor de verschillende professoren en assistenten die ons doorheen de bachelorjaren en het masterjaar goed begeleid hebben. En tot slot voel ik me ertoe geroepen een iemand toch bijzonder bij naam te noemen. Een groot gevoel van erkentelijkheid voor professor dr. Guy Vanheeswijck. Dit omwille van zijn geduld, zijn goede begeleiding en de vele leerzame gesprekken naar aanleiding van deze scriptie. Een betere gids in de problematiek die ik in deze scriptie probeer te beschrijven had ik me niet kunnen wensen.

Inhoudsopgave

Inleiding	5
------------------------	---

Hoofdstuk 1: Charles Taylor over tijd en ruimte

1. Inleiding bij hoofdstuk 1	8
2. Opvattingen over ruimte	9
2.1. Betoverde wereld.....	9
2.2. Opleggen van betekenissen	12
2.3. Andere wereld.....	14
2.4. Poreuze zelf - omsloten zelf.....	15
2.4.1. Poreuze zelf	15
2.4.2. Omsloten zelf.....	15
2.5. Handelingen	16
3. Tijdsopvatting	17
3.1. Homogene lege tijd tegenover kairotische tijd.....	17
3.2. Werkzaamheid van de hogere tijden	18
3.3. Toegespitst op het christendom	19
3.4. Soorten hogere tijd en de plaats daarvan.....	20
3.5. Veranderingen in tijdservaring	21
4. Tijd en ruimte beïnvloeden elkaar.....	22
4.1. Wederzijdse invloed.....	22
4.1.1. Kosmos	22
4.1.2. Afwezigheid van homogeniteit en coherentie	23
4.1.3. Veranderde omstandigheden.....	24
4.2. Verschillende wegen	25

Hoofdstuk 2: Heilige tijd en ruimte bij Mircea Eliade

1. Inleiding bij hoofdstuk 2	28
1.1. Over Mircea Eliade	28
1.2. Wat draagt een godsdiensthistoricus bij?	29
2. Twee manieren van in-de-wereld-zijn	30
3. Tijd van oorsprong: mythische tijds- en ruimteopvatting	32
3.1. De heilige ruimte en de heiliging van de wereld	32
3.1.1. Georiënteerde ruimte	32
3.1.2. Aanbrengen van het oriëntatiepunt.....	33
3.1.3. Besluit bij de heilige ruimte.....	34
3.2. De heilige tijd en de mythen	35

3.2.1.	Heilige tijd.....	35
3.2.2.	Feesttijd.....	38
3.2.3.	Verlangen naar de goden.....	38
4.	De ontheiliging van de natuur en het leven.....	40
4.1.	Ontheiliging van de natuur.....	40
4.2.	Niets verdwijnt spoorloos.....	42
5.	Onderzoek naar het christendom.....	45

Hoofdstuk 3: Heilige ruimte of ruimten voor heiliging – Joseph Ratzinger

1.	Inleiding bij hoofdstuk 3.....	48
2.	Verantwoording van de keuze voor de katholieke Kerk.....	48
2.1.	Liturgie.....	50
3.	Heilige ruimte.....	52
3.1.	Wettelijke bepalingen voor de viering van de eucharistieviering.....	52
3.2.	Het kerkgebouw.....	53
3.3.	Joodse wortels.....	54
3.4.	Veranderingen van de christelijke liturgie.....	54
3.4.1.	Eerste verandering: gebedsrichting.....	55
3.4.2.	Tweede verandering: altaar.....	56
3.4.3.	Derde verandering: Woord van God.....	56
3.4.4.	Vierde verandering: de deelname van de vrouw.....	57
3.5.	Oriëntering.....	57
3.6.	Afbakening van de heilige ruimte.....	58
3.7.	Ruimten voor heiliging.....	60
4.	Heilige tijd.....	60
4.1.	Het specifieke van de christelijke liturgie met joodse wortels.....	61
4.2.	De zondag.....	62
4.3.	Pasen.....	63
4.4.	De kerstkring en zijn datum.....	65
4.5.	Andere feesten.....	66
4.6.	Kosmologisch geïnspireerde liturgie.....	67
5.	Besluit bij hoofdstuk 3.....	67

Hoofdstuk 4: reflectie over omgaan met tijd en ruimte

1.	Inleiding bij hoofdstuk 4.....	69
2.	Omgaan met heilige plaatsen.....	69
2.1.	Sterk geïncarneerde betekenissen.....	69

2.2.	Moderne en postmoderne attitudes	72
2.3.	Regels in de katholieke Kerk	72
2.3.1.	Bespreking van de canones	73
2.3.2.	<i>Casus (ter illustratie)</i>	74
2.4.	Verliezen van de wijding of de zegening?.....	74
2.5.	Objectieve heiligheid?.....	74
3.	Omgaan met tijd	77
3.1.	Doet dit tot mijn gedachtenis	77
3.2.	Structuur van het leven.....	79
3.2.1.	Psychologische aspect	79
3.2.2.	Schachnovelle	79
3.2.3.	Voor- en nadelen van structuur	80
3.3.	Hoe tijd en mens elkaar beïnvloeden	81
3.3.1.	Eschatologische tijd	81
3.3.2.	Utopische tijd	83
3.3.3.	Spel met de tijd.....	84
3.3.4.	Geconcentreerde tijd	85
4.	Het christendom in zijn hele breedte verstaan en (be)leven	85
	Besluit	87
	Bibliografie.....	89

Inleiding

In deze masterscriptie staat de volgende onderzoeksvraag centraal: Welke verschuivingen van opvattingen over tijd en ruimte geeft Charles Taylor weer in *A Secular Age*? Hoe en in welke mate zijn die verschuivingen vandaag relevant voor een cultuur die door het christendom doordrongen is en er zich van afsluit? Hoe kunnen typisch christelijke concepten van ruimte en tijd nog worden begrepen?

Uit deze onderzoeksvraag volgen verschillende deelvragen die respectievelijk in een van de vier delen van de scriptie besproken worden. De verschillende deelvragen die aan bod komen zijn: Welke verschuivingen in tijds- en ruimteopvattingen bemerkt Taylor en wat waren daarvan de directe gevolgen? Taylor schrijft over meer dan een model van tijd: welke modellen zijn dat en wat kan de relevantie van het eliadische model zijn om het christelijke model te begrijpen qua gelijkenissen of verschillen? Zijn alle heilige momenten en plaatsen uit het leven van de moderne mens verdwenen? Hoe zijn tijd en ruimte in het christendom (meer specifiek het katholicisme) nu nog verweven? Wat betekenen een veranderde tijds- en ruimteopvatting voor het christendom en voor de opvattingen die er bestaan over heilige tijd en heilige ruimte? Zijn er moeilijkheden of gevaren aan bepaalde opvattingen van heilige tijd en heilige ruimte? Hoe kan het christendom beleefd en gevierd worden als de moderne houding ten opzichte van tijd en ruimte een begrip van het christendom net moeilijk maakt?

Hoofdstuk 1 van de scriptie is bedoeld als een grondige studie van wat Charles Taylor schrijft over de veranderde tijds- en ruimteopvattingen door de eeuwen heen. Taylor beschrijft de evolutie van een betoverde wereld naar een onttoverde wereld en dit heeft natuurlijk gevolgen voor de wijze waarop mensen tijd en ruimte ervaren. Het is ook de mens zelf die verandert. Van een poreus zelf is er een evolutie naar een omsloten zelf. Dit heeft een weerslag op de manier waarop dingen betekenis hebben en hoe die betekenis duidelijk gemaakt kan worden. De verschillende soorten tijd zijn teruggebracht tot wat Walter Benjamin een homogene lege tijd noemt. De beschrijving van Taylor is een alternatief voor een eenvoudig subtractieverhaal over secularisatie. Vandaar dat hij ook aandacht besteedt aan de verschillende paden die er bijvoorbeeld sinds de Reformatie bewandeld worden. Waar Calvijn op wijst is een van de grote spanningen die het verdere verloop van de moderniteit heeft bepaald en net dat maakt duidelijk waarom heilige tijd en heilige ruimte moeilijk te verstaan zijn.

Aan de hand van het eliadische model van tijd en ruimte is het mogelijk om het specifieke karakter van de christelijke concepten van tijd en ruimte te verstaan. Door de uitgebreide kennis van de verschillende culturen maakt Mircea Eliade ook duidelijk dat tijd en ruimte vaak zeer belangrijke en zeer centrale concepten zijn waar men in verschillende culturen veel aandacht aan besteedt. Hoe tijd en ruimte georiënteerd kunnen zijn en hoe er schakeringen in kunnen worden aangebracht wordt uitermate helder beschreven door Eliade. Het feit dat er een niet-homogeniteit is, verklaart ook het verschil dat hij hanteert tussen de profane en de religieuze mens. Bij een verdere verkenning van het gedachtegoed van Eliade is wat hij geschreven heeft over het christendom samengebracht aan het einde van dit hoofdstuk om de overgang te maken naar het derde hoofdstuk. In hoofdstuk 2 wordt er voornamelijk geciteerd uit de Nederlandse vertaling van *Das Heilige und das Profane*, maar er is ook aandacht voor de Franse vertaling en het Duitse origineel omdat er soms tekstuele verschillen zijn die inhoudelijke repercussies hebben.

Het derde hoofdstuk van de scriptie is als het ware een grote *case study* van hoe binnen het christendom, en dan zeer specifiek binnen het katholicisme, wordt omgegaan met tijd en ruimte en nog meer specifiek met heilige tijd en heilige ruimte. Geleid door Joseph Ratzinger wordt voornamelijk de liturgie besproken en de plaats waar die gevierd wordt, het tijdstip waarop en hoe de tijd daar beleefd wordt. Er vallen dan verschillende veranderingen op ten opzichte van de joodse wortels van het christendom, maar er zijn ook diverse gelijkenissen. Aan de hand van die gelijkenissen en verschillen toont Ratzinger het specifieke karakter van de christelijke liturgie en knoopt hij daaraan gevolgen voor het verstaan en het beleven van het christendom in zijn geheel vast. De betekenis van de zondag en de liturgische kalender in zijn geheel tonen een verwevenheid van geschiedenis en kosmos op zo een manier dat beide elementen van onmiskenbaar belang zijn om iets van het christendom te kunnen verstaan.

In het vierde hoofdstuk komen alle inzichten samen. Er worden kritische vragen gesteld bij ons omgaan met voornamelijk heilige plaatsen, maar ook bij wat dan net iets heilig (of heiliger) maakt dan andere plaatsen. Dit kadert ook in ons omgaan met bijvoorbeeld symbolen in het algemeen. De spanning die duidelijk wordt door onze (post)moderne attitude ten opzichte van heilige ruimte blijkt ook in de katholieke Kerk zelf aanwezig te zijn. Bij dit laatste komt ook de vraag naar de objectiviteit van de heiligheid van een plaats. Zoals Taylor in hoofdstuk 1 al aangaf, is niet alleen onze opvatting van de ruimte veranderd, maar ook de omgang met de

tijd. Een andere tijdsopvatting brengt ook andere geloofsomstandigheden met zich mee, maar het gaat verder dan dat. De nagenoeg exclusieve nadruk op het heden houdt in dat men het verleden en de toekomst anders of zelfs niet waardeert. Als elk eschatologisch perspectief wegvalt, maar de nadruk heel sterk komt te liggen op het heden, komt dan door de snelheid van het leven, de democratie en een haalbaar levensritme niet in het gedrang? Heilige tijd als geconcentreerde tijd blijft wel mogelijk, maar het is geen alleenrecht meer van religieuze gemeenschappen.

Hoofdstuk 1: Charles Taylor over tijd en ruimte

1. Inleiding bij hoofdstuk 1

Tijdens de lectuur van *A Secular Age* waren er enkele thema's die Charles Taylor wel te berde bracht, maar die hij niet echt gedetailleerd uitwerkte. In zijn lijvige boek geeft hij een alternatief verhaal voor de secularisatie en duidt hij ook elementen aan die bepaalde veranderingen ondergaan hebben. De opvattingen omtrent tijd en ruimte zijn een goed voorbeeld van elementen die op een opmerkelijke wijze veranderd zijn. Er is daar sprake van een zodanige evolutie dat voor mensen vandaag bepaalde uitingen uit de "betoverde periode" niet meer te begrijpen zijn.

Om hier dus toch enig inzicht in te verkrijgen is het van belang Taylors beschrijving van de feiten goed te begrijpen. Vertrekkend van de hedendaagse toestand schetst hij vaak het contrast met het verleden. Door de evoluties en veranderingen gedetailleerd te beschrijven laat hij regelmatig zien dat vereenvoudigde verklaringen voor het ontstaan van de moderniteit niet voldoende zijn. Door het geven van een alternatief verhaal laat hij ook duidelijk zien binnen welk framework we ons al bevinden en daagt hij vereenvoudigde standaardverhalen over secularisatie uit om met betere argumenten te komen.

In het begin van *A Secular Age* schrijft Taylor dat om ons heden te begrijpen we recht moeten doen aan de opvattingen over onze herkomst. We moeten dat verhaal over de veranderingen op de juiste manier vertellen. Hij is er zich van bewust dat het een enorme opgave is en dat hij zelfs alleen voor het westerse christendom niet meer dan een beknopt raamwerk van het verhaal kan bieden.¹ Zijn opzet vat hij bondig samen als volgt: "My hope is that a general picture of the dynamic involved will emerge from this skeleton account. But some such diachronic account is indispensable."² Hoewel het boek een achthonderdtal pagina's telt, vreest Taylor toch dat hij te beknopt zal zijn in zijn beschrijving.

Het verhaal dat Taylor vertelt, laveert tussen een analytische en een historische beschrijving. Hij begint met duidelijk te schetsen in *A Secular Age* welke grote lijnen hij wil bespreken. Hij geeft enkele grote lijnen van tegenstellingen tussen het verleden en het heden weer die van belang zijn om het veranderde klimaat te kunnen begrijpen. Ik som hier enkele van de voornaamste punten op. Een eerste punt dat hij uitgebreid wil bespreken is de onttovering. Door die onttovering was het mogelijk om een ongelovig standpunt in te nemen omdat niet alles meer van religieuze betekenis doordrongen was. Een tweede punt dat hij bespreekt is de wijze waarop God betrokken

¹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 29.

² Ibid., 29.

was bij het bestaan en de organisatie van de samenleving zelf. Een derde punt heeft te maken met hoe in de samenleving diepe spanningen in evenwicht werden gehouden door bijvoorbeeld verschillende compensatiemechanismes. Vervolgens wil hij in een vierde element bespreken namelijk hoe een gemeenschappelijke interpretatie van tijd verloren is gegaan om tenslotte te komen tot het laatste punt dat handelt over hoe de oude idee van de kosmos is vervangen door een modern en neutraal universum.³

Van deze vijf punten zijn vooral de laatste twee van belang voor een onderzoek naar de veranderde tijds- en ruimte-opvatting. In wat volgt, geef ik eerst de ruimteopvatting weer om vervolgens de tijdsopvatting te bespreken. Het is niet mogelijk de andere punten grondig te bespreken aangezien dat ons te ver zou leiden.

2. Opvattingen over ruimte

2.1. Betoverde wereld

In de premoderne tijd werd de ruimte vaak opgevat als een betoverde wereld. Het was een wereld van geesten, demonen en morele krachten. De onttovering kan men volgens Taylor kort omschrijven als het verdwijnen van die wereld en als het in de plaats komen van de wereld die we vandaag doorleven.⁴ Die vandaag beleefde wereld omschrijft hij als volgt:

(...) a world in which the only locus of thoughts, feelings, spiritual élan is what we call minds; the only minds in the cosmos are those of humans (grosso modo, with apologies to possible Martians or extra-terrestrials); and minds are bounded, so that these thoughts, feelings, etc., are situated “within” them.⁵

De innerlijke ruimte die Taylor hier bespreekt, is gevormd door de mogelijkheid van een introspectief zelfbewustzijn; we kunnen ons van het innerlijke bewust worden, maar dat neemt niet weg dat sommige dingen diep in de geest verborgen of verdrongen zijn. Wat zich in het innerlijke bevindt, kunnen we dus normaal gezien wel introspectief waarnemen en daarom wordt het innerlijke gevormd door wat hij in *Sources of the Self* radicale reflexiviteit noemt. Wat hij hier beschrijft, is geen theorie, maar eerder een poging om de doorleefde ervaring weer te geven, de manier waarop wij de dingen naïef opvatten. Hij doet dat zonder te verwijzen naar allerlei theorieën die in de wijsgerige psychologie gangbaar zijn, het is zijn bedoeling het niveau van begrijpen te pakken te krijgen voor die hoogfilosofische discussies op gang komen.⁶

³ Ibid., 29.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 29–30.

⁶ Ibid., 30.

De bespreking van dit naïeve begrijpen is verantwoord omdat juist in dat begrijpen zich een grote verschuiving heeft voorgedaan bij de overgang naar een onttoverde wereld. Alvorens de diepgaande discussies over het bestaan van God konden ontstaan, zoals ze vandaag bestaan, was het nodig dat er een verandering in de wijze waarop wij onze wereld opvatten, gebeurde. Een overgang van een wereld waarin geesten, machten en krachten bestonden en ons onproblematisch konden beïnvloeden naar een wereld waarin die krachten gewoonweg niet meer kunnen bestaan en waar zelfs de bestaanswijzen ervan ondenkbaar geworden zijn. Het is niet zo dat we hun niet-bestaan ervaren, maar we zijn gewoon niet meer in staat om hun bestaan te aanvaarden of te ervaren. Het bestaan van een hogere macht wordt vandaag niet zomaar ontkend, geloof wordt gesitueerd in een wereld waarin alles blootstaat aan twijfel, argumentatie en bemiddelende verklaringen.⁷

“This shift in naïve understanding is therefore very important for my purpose here. Getting a clearer view of it will be to have a better grasp on the change in the conditions of belief.”⁸ We kunnen volgens Taylor de huidige geloofsomstandigheden pas begrijpen als we de veranderingen ten opzichte van het verleden goed bestuderen. Als we hier dus kijken naar de geest dan is het opvallend dat die gezien wordt als een innerlijke ruimte. Er bestaan, in het algemeen, alleen maar menselijke geesten en die zijn allemaal begrensd.⁹

Het verschil tussen de opvatting waarin onze begrensde geest centraal staat en de betoverde wereld komt duidelijk naar voren als Taylor onderzoekt hoe de dingen betekenis kunnen hebben of betekenis krijgen. In de hedendaagse visie bevinden de betekenissen zich ‘in de geest’, iets heeft betekenis voor ons als het een bepaalde reactie kan opwekken. De mens is dus in staat tot die bepaalde reacties, hij of zij heeft verlangens, gevoelens, sympathieën en antipathieën. Dit ziet Taylor wel los van verdere complexe filosofische theorieën over materialistische of dualistische invullingen van dit ‘naïeve aanvoelen’. Het gaat hem hier niet over verregaande discussies over mentale veroorzaking, het is duidelijk zijn bedoeling om het naïeve begrijpen te vatten.¹⁰

“But in the enchanted world, meanings are not in the mind in this sense, certainly not in the human mind.”¹¹ In het leven van de mensen van 500 jaar geleden was betekenis helemaal anders aanwezig, zowel voor de elite als voor de brede bevolking. Dit is van belang om te vermelden

⁷ Ibid., 30–31.

⁸ Ibid., 31.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 31–32.

¹¹ Ibid., 32.

omdat er in het christendom al vrij snel een elitaire geloofsbeleving was ontstaan, bijvoorbeeld bij de monniken, maar ook zij werden dus door diezelfde achtergrond bepaald. De wereld was een wereld waarin geesten een plaats hadden. Er waren geesten die de mensen duidelijk kwaadgezind waren zoals de duivel en ook veel geesten die de mensen van allerlei kanten konden bedreigen en gevaarlijk konden zijn, bijvoorbeeld de wouddemonen en de woestijngeesten. Er waren zeker ook goedgezinde geesten, God en al zijn heiligen. Dit had zijn uitwerking in allerlei verschijningsvormen. Men kon heiligdommen bezoeken, bidden op voorspraak van de heiligen en vragen om bescherming tegen allerlei kwalen en gevaren. Dat laatste deed men dan best bij de gespecialiseerde heilige. Dit lijkt voor ons vandaag een inbreuk te zijn op het feit dat de enige geesten in de kosmos de geesten van mensen zijn, maar niettemin is het een beeld waarin betekenis afhankelijk is van de goede of kwade intenties van al die geesten. Hoe vreemd die leefwereld ook kan overkomen, volgens Taylor is hij nog niet volledig onbegrijpelijk.¹²

De vreemdheid zit net in het feit dat niet alleen de heiligenverering bestond. Bij die heiligenverering lag de kracht of de mogelijkheid om betekenis toe te kennen als het ware bij handelende wezens of subjecten die een gunst konden verlenen. Wat des te opmerkelijker is, is dat er ook een kracht in de dingen zelf huisde. Het helende optreden van allerlei heiligen leek vaak gekoppeld te zijn aan lokale centra waar bijvoorbeeld de relikwieën werden bewaard. Die relikwieën konden zowel het lichaam van de heilige zijn of voorwerpen die tijdens het leven van die heilige in diens nabijheid hadden vertoefd. Ook voorwerpen die zouden kunnen toebehoren aan Christus droegen een grote kracht in zich. Men kan hierbij denken aan de doornen van de doornenkroon, de nagels van de kruisiging of de zweetdoek die Veronica gebruikte bij de tocht naar Golgotha. Maar de verzameling objecten met een bepaalde kracht houdt hier niet op, ook voorwerpen die gezegend waren, zoals de kaarsen van Maria Lichtmis, of de geconsacreerde hostie droegen een spirituele macht in zich. Men was verplicht die objecten met zorg te omringen en om de juiste redenen te gebruiken omdat ze ook vreselijke schade konden toebrengen als ze verkeerd werden aangewend.¹³

Een concreet voorbeeld van hoe overleden heiligen na hun dood nog invloed konden hebben in de leefwereld van de levenden is te vinden in het *retrosanct* begraven in de catacomben. In de catacomben van San Callisto in Rome heeft men zo achter de crypte van de pausen plaats gemaakt om in de nabijheid van de heiligen en de martelaren te begraven. Moesten deze heiligen niet op

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 32.

een of andere manier voor de overledenen ten beste kunnen spreken dan zou deze vorm van begraven onbegrijpelijk zijn. De martelaren stellen het hemelse aanwezig door hun 'lichamelijke' aanwezigheid.¹⁴

Die machten hadden zelfs een zodanige impact dat Taylor kan schrijven: "In fact, in the enchanted world, the line between personal agency and impersonal force was not at all clearly drawn."¹⁵ Met Taylor kunnen we beargumenteren dat onze omgang met bepaalde objecten, onze reactie op bepaalde handelingen en onze verhouding tot bepaalde plaatsen helemaal veranderd is. Bepaalde objecten hadden als het ware krachten die ons goed of kwaad gezind konden zijn. Die krachten konden variëren van de allerbeste tot de meest duivelse. Het enorme verschil met onze onttoverde wereld wordt zo heel duidelijk, een aantal grenzen die wij vandaag vanzelfsprekend vinden waren dus helemaal niet aanwezig.¹⁶

Samengevat kunnen we dus zeggen:

So in the pre-modern world, meanings are not only in minds, but can reside in things, or in various kinds of extra-human but intra-cosmic subjects. We can bring out the contrast with today in two dimensions, by looking at two kinds of powers that these things/subjects possess.¹⁷

2.2. Opleggen van betekenissen

Een eerste macht die de dingen hadden was de macht om bepaalde betekenissen aan mensen op te leggen. Voor ons vandaag bevinden dingen zich in de wereld en niet in onze geest en onze geest kan op een bepaalde manier wel beïnvloed worden, maar dat vertoont geen gelijkenis met de macht van de dingen in de betoverde wereld.

Taylor beschrijft welke verschillende manieren er bestaan waarop betekenissen kunnen worden opgelegd. Voor ons vandaag staan dingen die geen menselijk wezen zijn of die geen uitdrukking zijn van enige menselijke activiteit volledig buiten onze *mind*. Er bestaan maar twee manieren waarop zulke zaken betekenis kunnen overbrengen: (i) we kunnen zulke dingen waarnemen en dat zou onze kijk op de wereld kunnen veranderen. Of (ii) wat er buiten ons gebeurt, kan ons causaal beïnvloeden aangezien wij zelf ook als lichamen in de wereld zijn en er een constante uitwisseling bestaat met zaken in de wereld. In een betoverde wereld bestaan betekenissen reeds

¹⁴ Vincenzo Ficchi Nicolai, Fabrizio Bisconti, en Danilo Mazzoleni, *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*, vertaald door Cristina Carlo Stella en Lori-Ann Touchette, 3de dr. (Regensburg: Schnell und Steiner, 2009), 49 en 57.

¹⁵ Taylor, *A Secular Age*, 32.

¹⁶ *Ibid.*, 32–33.

¹⁷ *Ibid.*, 33.

in het object of in de handelende instantie en de betekenis die ze hebben die bestaat onafhankelijk van ons, ze zou ook bestaan als wij er niet van wisten of als wij niet zouden bestaan. Vandaag bestaan betekenissen daarentegen in het feit dat er een reactie in ons wordt opgewekt. Naast de hierboven reeds verkende mogelijkheden om betekenis op te wekken (nummer i en ii) is (of was) er dus nog een derde mogelijkheid: een object of een agens kan ons opnemen in wat Taylor dan noemt een *field of force*. Dit is des te opmerkelijker omdat er op die manier aan ons ook betekenissen kunnen worden opgelegd die ons eigenlijk vreemd zijn, die we normaal gezien niet zouden kennen.¹⁸ Zoals Taylor het zelf samenvat:

In other words, the world doesn't just affect us by presenting us with certain states of affairs, which we react to from out of our own nature, or by bringing about some chemical-organic condition in us, which in virtue of the way we operate produces, say, euphoria or depression. In all these cases, the meaning as it were only comes into existence as the world impinges on the mind/organism. It is in this sense endogenous. But in the enchanted world, the meaning exists already outside of us, prior to contact; it can take us over, we can fall into its field of force. It comes on us from the outside.¹⁹

Taylor vraagt zich af wat er gebeurd is in de overgang naar de visie waarin de geest centraal staat. We zijn op een uitzonderlijk sterke wijze ontvankelijk geworden voor allerlei atomistische theorieën waarin de mens als uitiem individu wordt vooropgesteld. De filosofie moet volgens Taylor zich hieraan ontworstelen, maar dat is niet zijn belangrijkste opzet want hij wil een poging doen het hele kader van begrijpen te vatten.²⁰

'Magische' objecten konden dus de menselijke acties beïnvloeden, maar een tweede manier waarop objecten of handelingen macht hadden bevindt zich op een ander niveau: "These "charged" objects can affect not only us but other things in the world. They can effect cures, save ships from wreck, end hail and lightning, and so on. They have what we usually call "magic" powers."²¹ Niet alleen mensen, maar ook wat er zich in de wereld afspeelt kon beïnvloed worden. Met geladen objecten bedoelt Taylor doorgaans objecten met 'magische' krachten; gezegende objecten zoals relikwieën van heiligen, kaarsen en de geconsacreerde hostie. Al deze objecten zijn vervuld van een goddelijke kracht en kunnen op basis van die kracht allerlei goeds bekomen. Op

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 33–34.

²⁰ Ibid., 34.

²¹ Ibid., 34–35.

eenzelfde, maar tegengestelde manier dienen bronnen van kwade machten kwade doeleinden, ze maken ons ziek, verzwakken het vee of brengen de landbouwopbrengst in gevaar.²²

2.3. Andere wereld

Mensen ervoeren een totaal andere wereld. Taylor verwoordt dat als volgt: "Once again, to point up the contrast with our world, we can say that in the enchanted world, charged things have a causal power which matches their incorporated meaning."²³ De dingen in de betoverde wereld hebben dus de mogelijkheid om overeenkomstig hun betekenis bepaalde gevolgen teweeg te brengen. In een onttoverde wereld moet de fysieke wereld werken volgens causale wetten die niets te maken hebben met de morele betekenis die de dingen al dan niet voor ons hebben. We kunnen dit verschil alleen maar begrijpen als we er ons van bewust zijn dat er vroeger geen duidelijke grens was tussen de geest en de wereld. Objecten met een bepaalde betekenis kunnen dus een invloed uitoefenen omdat ze een betekenis hebben die ons omsluit of doordringt. Het gevolg van die wazige grens is dat de betekenis van dingen niet louter binnen de geest kan gesitueerd worden, maar ook dat hij niet alleen buiten de mens gesitueerd kan worden. Ze bevindt zich in een soort van tussenruimte die lijkt te overbruggen wat wij vandaag als een duidelijke grens onderscheiden. Als er al sprake is van een grens in de betoverde wereld dan is die grens poreus.²⁴

Het is duidelijk waarom Taylor hier veel aandacht aan besteedt. Als dit de manier is waarop men aanvoelde hoe de dingen waren dan heeft dat een groot belang voor het begrijpen van de ervaring van tijd en ruimte voor de moderniteit. De binnenkant van de mens was niet alleen maar de binnenkant, maar ook deels de buitenkant. Wat men ervoerde, ook aan diepe emoties, bestond niet alleen in onze geest, maar ook in een ruimte die poreus is en die toegankelijk was voor machten en krachten van buitenaf. Als die krachten door kwade intenties bepaald waren dan konden zij binnendringen en ook de menselijke wil tot verzet tegen die krachten, maar ook de wil om te overleven ondermijnen. Op die manier is de mens dus heel kwetsbaar. In de betoverde wereld was er een betekeniskader aanwezig dat het mogelijk maakte dat die krachten en machten invloed op ons hadden en dat wij er kwetsbaar voor waren. In de onttoverde wereld is die kwetsbaarheid duidelijk verdwenen.²⁵

²² Ibid., 35.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 36–37.

2.4. Poreuze zelf - omsloten zelf

Voor het moderne, omsloten zelf bestaat er volgens Taylor de mogelijkheid om afstand te nemen van al wat zich buiten de geest bevindt. Er bestaan in het omsloten zelf nog wel intenties en betekenissen en die kunnen nog beïnvloed worden door dingen van buitenaf (zie boven). Het is wel zo dat we manipulatie van buitenaf nu kunnen tegenwerken: ik kan bepaalde ervaringen vermijden waardoor ik mijn visie op de wereld niet moet aanpassen of ik gebruik geen verkeerde stoffen die mijn lichaam causaal beïnvloeden. Taylor wijst dus op de mogelijkheid die er bestaat voor een omsloten zelf om afstand te nemen van zaken die hem of haar zouden kunnen beïnvloeden, het is die mogelijkheid die een poreus zelf in een betoverde wereld niet had.²⁶

2.4.1. Poreuze zelf

Taylor schrijft dat voor het poreuze zelf de bron van de sterkste emoties zich buiten de 'geest' bevinden. Of anders gezegd: "the very notion that there is a clear boundary, allowing us to define an inner base area, grounded in which we can disengage from the rest, has no sense."²⁷

Het poreuze zelf heeft twee duidelijke kenmerken: het is enerzijds kwetsbaar voor geesten, demonen en kosmische krachten. Die krachten zorgen er dus voor dat het poreuze zelf geplaagd kan worden door allerlei angsten. Anderzijds is in de betoverde wereld de grens tussen de handelende personen en krachten dus heel wazig, de wijze waarop objecten, handelingen of bepaalde plaatsen het leven beïnvloeden was dus helemaal anders dan hoe een omsloten zelf dat ervaart. Er zijn talloze voorbeelden van bepaalde grenzen die niet werden gerespecteerd. Het onderscheid tussen de wetten van de natuurwetenschap en de betekenissen die de dingen voor ons hebben is zo een grens. Bepaalde remedies die bedoeld waren voor een gezond lichaam waren ook ineens bedoeld voor een gezonde geest. Al te vaak had men het bestaan van een lichamelijke kwaal verbonden met een staat van zondigheid. Vandaar dat men kon geloven dat lichamelijke kwalen minder erg zouden zijn als men de absolutie had ontvangen of als men water van bronnen in heiligdommen dronk. Het spirituele en het fysische lagen slechts aan weerszijden van een doordringbare grens, de wederzijdse beïnvloeding kon dus niet zomaar tegengehouden worden.²⁸

2.4.2. Omsloten zelf

Een begrensd zelf heeft als het ware een stootkussen tegen de dingen die het bedreigen, er is namelijk een duidelijke grens. Als Taylor spreekt over een omsloten zelf dan bedoelt hij dus net dit, een zelf dat zich als onkwetsbaar voor allerlei machten en krachten kan zien en dat meester is

²⁶ Ibid., 38.

²⁷ Ibid., 38.

²⁸ Ibid., 38–39.

van betekenissen die de dingen voor dat zelf hebben. Het wordt dus niet meer zoals het poreuze zelf door die angsten bepaald. Tegenover de invloed van machten en krachten waaraan het poreuze zelf overgeleverd is, staat de houding die het omsloten zelf kan aannemen. Het is in staat de ambitie te vormen zich te onthechten van alles wat zich niet in de geest afspeelt, om zich volledig te onthechten van wat zich buiten de grenzen afspeelt.²⁹

Als we bepaalde gebruiken uit de betoverde wereld bekijken dan moet men wel oppassen om er de eigen tijd niet in te willen erkennen. Soms waren er wel degelijk mensen die heilige objecten of handelingen op zo een manier hanteerden dat het lijkt te passen binnen een modern en instrumenteel kader. Men paste bepaalde gebruiken toe zoals wij vandaag genezende substanties zouden toedienen. Men vereerde relikwieën en dronk water van heiligdommen om te genezen, zoals wij vandaag medicijnen toedienen met hetzelfde doel van genezing, maar dit was maar mogelijk tegen een heel andere achtergrond. Die achtergrond van een poreus zelf is grotendeels verdwenen in het Westen. Een opvallend gegeven bestaat in het feit dat het omgekeerde vandaag ook nog kan, vandaar dus de voorzichtigheid van Taylor. Ook vandaag zijn er nog mensen die ziekte en zonde nauw met elkaar verbinden zoals dat ook in de betoverde wereld gebeurde. Het komt dus nog wel voor, maar het wordt door de meesten beschouwd als iets vreemd en zelfs afgekeurd.³⁰

2.5. Handelingen

Volgens Taylor is ook de manier waarop we handelen binnen een heel ander kader gevat. We hebben er vandaag geen moeite mee de niet-menselijke wereld duidelijk buiten de menselijke geest te plaatsen, het is een domein dat uitsluitend bepaald wordt door de natuurwetten. Het is de postnewtoniaanse visie die hier heer en meester is. Maar Taylor vindt het opmerkelijk dat we er ons als het ware theoretisch toe verplicht hebben om tevens de menselijke wereld op zo een wetenschappelijke manier te benaderen. Dat is des te opvallender omdat we er in de praktijk niet echt succesvol in zijn. Hij doelt hiermee op het feit dat we het domein van de menselijke actie nog steeds zien als bepaald door inspanningen van de wil, charismatische aantrekkingskrachten of een soort van oordelen die niet zomaar tot regels of formules te herleiden zijn. Wat er voorvalt, is niet zomaar het gevolg van een op zichzelf staande reeks wetten.³¹ Dit is van belang omdat:

But it was in exactly this way that our ancestors saw the significant natural events of their world: the cures or their failure, the bumper harvest or famine, plagues or storms, rescue at sea or

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., 40.

³¹ Ibid.

foundering. These were not instances of exceptionless laws, but actions; sometimes of evil agents, sometimes of saints, and sometimes of God. The term “act of God” had its real meaning then.³²

De wijze waarop onze middeleeuwse voorouders de kosmos zagen wordt nog weerspiegeld in de manier waarop wij onze menselijke handelingen zien. Mensen die met elkaar omgaan doen dat niet alleen volgens vaststaande regels, maar er is sprake van persoonlijke daden. Het is voor ons mogelijk op analoge wijze te begrijpen hoe onze voorouders allerlei machten en krachten werkzaam zagen in de wereld. Die krachten waren niet gebonden aan wetten, maar ze konden waarlijk een daad van God zijn. Zoals vandaag ons gedrag bepaald is door allerlei intenties zo werd het gedrag van kosmische krachten ook bepaald door goede of kwade intenties, overeenkomstig of die machten en krachten ons al dan niet goed gezind waren.

3. Tijdsopvatting

3.1. Homogene lege tijd tegenover kairotische tijd

Ook de manier waarop we tijd opvatten is veranderd. Walter Benjamin spreekt volgens Taylor bijvoorbeeld over ‘homogene lege tijd’. Voor de moderniteit was er een tijdsopvatting waar de tijdslijn knopen van *kairos* bevatte. *Kairos* betekent: ‘het juiste of geschikte moment’. Binnen het christendom betekent dit dat er momenten zijn (bijvoorbeeld in het kerkelijke jaar) die vragen om een bekering of een nieuwe toewijding. Er zijn echter ook momenten die verwijzen en in de buurt komen van de wederkomst van Christus. Heel concreet zijn er de vastentijd en de Goede week, die vragen om bekering en een nieuwe toewijding en uiteindelijk is er de paaszondag die naar de Verrijzenis verwijst en de uiteindelijke terugkomst van Christus.³³

Ook wanneer we vandaag zelf verhalen vertellen doen we dat met kairotische knopen in onze tijdslijn. Bij het vertellen van een nationalistische geschiedschrijving worden bepaalde revoluties of daden van de voorouders gezien als belangrijke en ordenende momenten. Die kairotische momenten zijn wel van een andere aard dan de knopen in de tijd in het premoderne tijdperk. In het laatstgenoemde gaven die knopen een ordenende structuur aan de gewone tijd vanuit wat hij hogere tijden noemt. Taylor haalt aan dat hij die hogere tijd “eeuwigheid” zou kunnen noemen, maar dat lijkt hem hier om verschillende redenen niet de beste oplossing. Hij heeft een algemener begrip nodig omdat er niet zomaar een soort eeuwigheid bestond en omdat met de term eeuwigheid het concept van hogere tijd niet helemaal gevat wordt.³⁴

³² Ibid., 40–41.

³³ Ibid., 54.

³⁴ Ibid., 54.

3.2. Werkzaamheid van de hogere tijden

Taylor wil dus scherp stellen wat die hogere tijden net deden: “One might say, they gathered, assembled, reordered, punctuated profane, ordinary time.”³⁵ De gewone tijd, die dus verzameld, verdicht en geordend wordt, noemt hij dan seculiere tijd. Dat is niet zonder gevaar omdat de term ‘seculier’ veel ladingen kan dekken. Het woord ‘seculier’ komt van de term *saeculum* en betekent als dusdanig in het Latijn: een eeuw of een tijdperk. Een van de betekenissen verwijst naar de seculiere priesters die in tegenstelling tot de reguliere priesters niet in een kloostergemeenschap waren opgenomen. Hij of zij die in het *saeculum* verblijft, bevindt zich in de gewone tijd, in tegenstelling tot zij die zich hebben afgekeerd van de wereld (en dus leven in kloosters) om dichter bij de eeuwigheid te kunnen komen. Voor ons vandaag is de seculiere tijd dus eenvoudigweg de gewone tijd. Het ene voorval komt na het andere voorval. Dit houdt onder andere in dat onze tijdsbepalingen consequent transitoir zijn en dat de tijdsverschillen tussen gebeurtenissen te kwantificeren zijn. Meten is hier weten.³⁶

Het bundelen en verdichten van de seculiere tijd en er orde in aanbrengen is dus een van de opmerkelijke eigenschappen van de hogere tijd. Vanuit de profane tijd gezien brengt het inconsequenties aan in de ordeningen van de tijd. Taylor verduidelijkt dit met enkele voorbeelden: het offer van Isaak en de kruisiging van Christus lagen als historische gebeurtenissen eeuwen uit elkaar, maar ze kunnen verbonden worden door de aansluitende posities die ze hebben in het goddelijke plan. In de eeuwigheid worden ze als het ware vereenzelvigd. Er is zelfs sprake van een soort van gelijktijdigheid van het offer van Isaak en de kruisiging. Een tweede voorbeeld kunnen we vinden in meer hedendaagse gedachtenissen: Goede Vrijdag van 1998 ligt in zekere zin dichter bij de kruisiging op Golgotha dan de midzomerdag van 1997. Kwantitatief gemeten ligt 1997 uiteraard dichter bij de kruisiging, maar door gebeurtenissen in verband te brengen met meer dan één soort tijd is er een transformatie van hoe dingen in de tijd worden geplaatst.³⁷

Dit doet natuurlijk vragen rijzen over de oorsprong van die hogere tijden en de reden waarom bepaalde tijden hoger zijn dan andere. Om dit te verklaren wijst Taylor naar een belangrijke bron van het denken over hogere tijd. In de Europese cultuur is dat de figuur van Plato, het is van hem dat Europa bepaalde opvattingen over de eeuwigheid erft. Voor Plato bevindt het werkelijk reële zich buiten de tijd en is dat onveranderlijk i.e. de ideeënwereld. Wat er zich in de ondermaanse,

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., 54–55.

³⁷ Ibid., 55.

gewone tijd afspeelt wijkt altijd af van het Idee, van de vorm in de eeuwigheid.³⁸ “Thus what happens in time is less real than the timeless.”³⁹

3.3. Toegespitst op het christendom

Het christendom is door deze opvattingen beïnvloed, maar ontwikkelde een wat ander denkbeeld. Dit komt door de plaats die er wordt toegekend aan de schepping door God. Bovendien is er ook de omgang van God met de mensen. Wat er in de tijd gebeurt, is dus ook van groot belang. God staat niet alleen aan het begin, maar Hij komt ook aan het einde. Door de menswording en de kruisiging, in de tijd, is het niet mogelijk om wat er in de tijd gebeurt te zien als onbelangrijk of onwerkelijk. Het idee dat men vervolgens ontwikkelt over de eeuwigheid verschilt dus van het idee van Plato. Dit verschil manifesteert zich duidelijk in de weg naar het goddelijke. In de platoonse opvatting is de weg naar het goddelijke een uitrijzen boven de tijd en bijgevolg kan God geen speler in de geschiedenis zijn omdat Hij er buiten staat.⁴⁰

Een interessante weergave van het goddelijke haalt Taylor bij Augustinus. Augustinus ziet de eeuwigheid als een gebundelde, verdichte tijd. Dit is duidelijke een andere opvatting dan Plato. In zijn *Confessiones* onderzoekt hij in het elfde hoofdstuk de beleefde tijd. “Rather it is the gathering together of past into present to project a future.”⁴¹ Het verband dat er hier bestaat tussen verleden, heden en toekomst is zeer interessant met betrekking tot de handelingen die een mens verricht, want de handeling verenigt de situatie waardoor ik reeds bepaald word (i.e. het verleden) met de toekomst (i.e. het ontwerp dat ik heb in reactie op het verleden).⁴² “Now Augustine holds that God can and does make all time such an instant of action. So all times are present to him, and he holds them in his extended simultaneity. His now contains all time. It is a “*nunc stans*”. So rising to eternity is rising to participate in God’s instant.”⁴³

Dit voorgaande heeft ook een invloed op hoe Augustinus onze gewone tijd ziet. Hij ziet die als een uiteengevallen tijd, er is een verlies van eenheid waarin we afgesneden zijn van ons verleden en niet in staat zijn om contact te hebben met de toekomst. We raken als het ware verdwaald in onze eigen kleine opvatting van de tijd. Toch verlangt de mens naar de eeuwigheid en dus poogt hij om boven de gewone tijd uit te stijgen. Dit uitstijgen boven de gewone tijd neemt volgens Augustinus

³⁸ Ibid., 55–56.

³⁹ Ibid., 56.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 57.

vaak de vorm aan van het bekleden van de gewone tijd met een eeuwige betekenis, dit is de vergoddelijking van de dingen in het hier en nu.⁴⁴

3.4. Soorten hogere tijd en de plaats daarvan
Taylor stelt dus vast dat er in de middeleeuwen minstens twee modellen van eeuwigheid zijn: enerzijds de platoonse eeuwigheid en anderzijds de eeuwigheid van God, waar dus de tijd verdicht is en waartoe we alleen toegang kunnen verwerven door deel te nemen aan Gods leven. Taylor wil aan deze twee opvattingen nog een derde model toevoegen, die hij in navolging van Mircea Eliade ‘tijd van oorsprong’ noemt. Het is een opvatting die niet specifiek door theologen of filosofen bedacht is, maar die wel te vinden is in zeer veel volkstradities, en heel belangrijk: niet alleen in Europa.⁴⁵ De “tijd van oorsprong” was volgens Eliade een soort van wijdverbreid besef van een oertijd die in verband stond met het huidige moment in de gewone tijd. Door rituele handelingen kon men die tijd benaderen en zich deels de kracht ervan toe-eigenen. Door de mogelijkheid om die tijd zo sterk te benaderen was het niet mogelijk om die hogere tijd zomaar te verbannen naar het verleden.⁴⁶ Over de christelijke liturgie schrijft Taylor het volgende: “The Christian liturgical year draws on this kind of time-consciousness, widely shared by other religious outlooks, in re-enacting the “founding” events of Christ’s life.”⁴⁷

Verschillende aspecten van de soorten hogere tijd hebben het tijdsbewustzijn van onze (middeleeuwse) voorouders vorm gegeven. Bij elke soort tijd is er de mogelijkheid tot een verticale dimensie, zelfs als we spreken over een seculiere tijd. Er blijven altijd momenten die beladen zijn met betekenis of die verwijzen naar een ander moment. Die momenten staan als het ware boven het gewone verloop van de tijd.⁴⁸ Of zoals Taylor schrijft:

In each case, as well as the “horizontal” dimension of merely secular time, there is a “vertical” dimension, which can allow for the “warps” and foreshortening of time which I mentioned above. The flow of secular time occurs in a multiplex vertical context, so that everything relates to more than one kind of time.⁴⁹

Dit wil dus zeggen dat wat er in de gewone tijd leek te gebeuren ook niet zomaar homogeen of onderling inwisselbaar leek te zijn. Het was ook van belang hoe een ‘profane’ gebeurtenis zich verhield tot de hogere tijd. Kerkelijke feestdagen vierde men natuurlijk op een vast moment in het

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 195.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 57.

⁴⁹ Ibid.

jaar, maar de Kerk herdacht en herhaalde op die manier wat er *in illo tempore*, wanneer Christus op aarde vertoefde, gebeurd is. En het is juist daarom dat de Goede Vrijdag van eender welk jaar dichter bij de kruisiging liggen dan de midzomerdag van het jaar 1000.⁵⁰ Meer zelfs: “And the Crucifixion itself, since Christ’s action/passion here participates in God’s eternity, is closer to all times than they in secular terms are to each other.”⁵¹ Het contrast met de homogene lege tijd, die men het kenmerk van het moderne bewustzijn kan noemen, kan niet groter zijn. “On this view, time like space has become a container, indifferent to what fills it.”⁵²

De wereld zoals hij in de middeleeuwen werd begrepen was een door God geschapen kosmos. In deze opvatting werden gebeurtenissen uit de wereldgeschiedenis, de profane tijd, geïntegreerd in een kader van hogere tijden. Dingen en gebeurtenissen van onze tijd hadden een diepte in Gods eeuwigheid. Van zodra deze opvattingen over de kosmos verdwijnen verliezen veel gebeurtenissen in de wereldgeschiedenis hun diepere betekenis.⁵³

In het vroegere complexe tijdsbewustzijn is de plaatsing ervan in de seculiere tijdsorde niet het enige wat telde. Ook de nabijheid van hogere tijden was van belang voor de betekenis van de plaatsing in de tijd. Vandaar dat Hamlet kan spreken over een ontwrichtte tijd, het was niet alleen een beschrijving van de Deense samenleving die zich in een erbarmelijke toestand zou bevinden, maar de dingen sloten ook niet meer op de juiste wijze aan op elkaar, iets wat wel het geval zou zijn geweest in tijden die dichter bij de geordende paradigma’s van de eeuwigheid aansluiten. Op dezelfde manier kan Marcellus in Hamlet⁵⁴ tegen Horatio en Bernardo zeggen dat op kerstavond de spoken en kobolden zich niet durven te vertonen omdat die avond zo dicht bij het begenadigde en gezegende moment van de geboorte van Christus ligt.⁵⁵

3.5. Veranderingen in tijdservaring

Taylor maakt duidelijk dat homogeniteit en leegheid niet het hele verhaal zijn van het moderne bewustzijn, er is nog een invloed van de noties van potentieel en rijping, maar die kunnen niet wegnemen dat we toch steeds de neiging hebben om ons leven binnen een horizontale stroom van de seculiere tijd te plaatsen. Dit wil duidelijk niet zeggen dat men niet meer kan geloven in Gods eeuwigheid, maar de vanzelfsprekendheid daarvan is wel helemaal weg. Het bestaan van hogere tijden is voor velen vandaag geen naïef aanvoelen meer. Voor pelgrims die naar

⁵⁰ Ibid., 58.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., 342–43.

⁵⁴ Hamlet, act I, scene I, regels 158-164.

⁵⁵ Taylor, *A Secular Age*, 58.

Compostella of Canterbury gingen was het echter wel overduidelijk dat er zoiets bestond als hogere tijd waarbij zij aansluiting konden vinden.⁵⁶

Voor de verandering van de tijdsopvattingen kan men volgens Taylor verschillende oorzaken aanhalen. Onder andere de moderne natuurwetenschap heeft een bijdrage geleverd, omdat die een compleet ander beeld gegeven heeft van de stabiele werkelijkheid achter allerlei veranderingen. Er waren eenvoudigweg veranderingen die volgens wetten verliepen binnen de tijd, een grote verandering met de klassieke tijd lijkt dit misschien niet, maar nu waren er geen afwijkingen meer mogelijk. De bestaande natuurwetten worden in het ondermaanse absoluut gevolgd. Er is dus een causale invloed van de wetenschappen, maar ook de wijze waarop we zelf ons leven inrichten heeft de transformatie mee bewerkstelligd. Voornamelijk de discipline van de ordening van onze moderne beschaving heeft ertoe geleid tijd te meten en te structureren op een nog nooit geziene wijze. De parallel met het proces van de onttovering is hier niet ver te zoeken.⁵⁷

Time has become a precious resource, not to be “wasted”. The result has been the creation of a tight, ordered time environment. This has enveloped us, until it comes to seem like nature. We have constructed an environment in which we live a uniform, univocal secular time, which we try to measure and control in order to get things done. (...)It occludes all higher times, makes them even hard to conceive.⁵⁸

4. Tijd en ruimte beïnvloeden elkaar

4.1. Wederzijdse invloed

4.1.1. Kosmos

De verandering over hoe we tijd opvatten heeft ook gevolgen voor de wijze waarop we het universum zien. We zien onszelf niet meer als opgenomen in een kosmos, maar als geplaatst in een universum. Opgevat als kosmos had de leefwereld van mensen ook zin op menselijke schaal, de orde die aanwezig was in de kosmos was nauw verbonden met wat er aan het menselijke leven vorm gaf en vaak viel het er zelfs mee samen. Het hiërarchische van de kosmos, met de verschillende niveaus waarvan het hoogste de eeuwigheid was, hebben we ingewisseld voor een universum met een orde die zichtbaar wordt in natuurwetten waarop geen uitzondering mogelijk is. Het universum stroomt als het ware voort in de seculiere tijd en er is geen vanzelfsprekende aanwezigheid van het eeuwige meer.⁵⁹

⁵⁶ Ibid., 58–59.

⁵⁷ Ibid., 59.

⁵⁸ Ibid., 59.

⁵⁹ Ibid., 59–60.

De Bijbelse religie heeft zich bovendien ontwikkeld binnen een Grieks-Romeins kader (en later ook in de Arabische wereld) waardoor het onlosmakelijk bepaald is door het denkbeeld van de kosmos.⁶⁰ Taylor zegt hierover:

Biblical religion, in entering the Graeco-Roman, later Arab, worlds, develops within the cosmos idea. So we come to see ourselves as situated in a defined history, which unfolds within a bounded setting. So the whole sweep of cosmic-divine history can be rendered in the stained glass of a large cathedral. But the universe approaches the limitless, or at any rate its limits are not easily encompassable in time or space.⁶¹

Opvallend is dat hier een deel van de conflicten tussen geloof en ongeloof van de afgelopen twee eeuwen kunnen worden gesitueerd. Welke uitdagingen vormden de opkomst van de notie universum voor het Bijbelse geloof? De spanning die hier werd ervaren was voornamelijk daar te vinden waar de Bijbelse religie gevangen werd gehouden binnen een strak denkbeeld over de kosmos. Dit uitte zich bijvoorbeeld in het vastleggen van de dag van de schepping in het jaar 4004 voor Christus, waarbij men zich dan beriep op rekenmethoden die juist in de moderniteit waren ontwikkeld. Van een geslaagde verschansing in de kosmos kon men dus zeker niet spreken. Er staat in deze discussie echter meer op het spel dan alleen de plaats van de Bijbelse religie binnen de kosmos. De inzet is veel subtieler dan alleen dat voldongen feit: er is ook de opkomst merkbaar van totaal veranderende omstandigheden waarbinnen men al dan niet kan geloven. Het veranderde tijdruimtelijke kader heeft samen met andere veranderingen de hele context op zijn kop gezet.⁶² Over die hervormingen zoals disciplineren weiden we hier niet verder uit.

4.1.2. Afwezigheid van homogeniteit en coherentie

Zoals Taylor verder in *A Secular Age* schrijft, is er ook een interactie tussen het niet-homogeen zijn van de tijd en het niet-homogeen zijn van de ruimte. Bepaalde plaatsen staan dicht bij de hogere tijd dan andere plaatsen. De plaatsen die dicht staan, beschouwt men dan vaak als heilige plaatsen: kerken, pelgrimsoorden of daar waar een reliekschrijn staat. Er is hier dus een complexiteit die we volgens Taylor goed moeten begrijpen. Omgaan met de heilige tijd vraagt dus om een bepaalde instelling. Vanaf het moment dat de tijdsopvatting begint te veranderen moeten we als het ware de ruimte ontwrachten of op zijn minst een poging doen om haar niet-coherent weer te geven. Een voorbeeld van het niet-coherent weergeven van een ruimte is te vinden in de traditie van de iconenkunst: in de afbeeldingen wordt er bewust voor gekozen om de

⁶⁰ Ibid., 60.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., 60–61.

werkelijkheid geïdealiseerd weer te geven tegen een achtergrond van goud. Binnen bepaalde opvattingen over tijd en ruimte is dat dus nog te begrijpen. Een voorbeeld waar men de coherentie als het ware moet ontwrichten vindt men in de schilderkunst van de barok. Het concept coherentie (van tijd en ruimte) heeft haar plaats al grotendeels verkregen. Als men dus de opstanding van Christus wil afbeelden dan moet men een scherp onderscheid maken tussen de Christusfiguur die uit het graf stapt en de omliggende, coherente natuur. Als voorbeeld geeft Taylor 'De opstanding' van Tintoretto waar de diepreligieuze boodschap in een heel andere vorm wordt weergegeven omdat de autonomie van de natuur was vastgesteld.⁶³ Interessant is ook wat Louis Dupré hierover schrijft in *Passage to Modernity*, maar om dat uitgebreid weer te geven hebben we hier geen plaats.⁶⁴

De manier waarop bepaalde metatopische ruimten en krachten gegrondvest waren in een vorm van hogere tijd wordt door Taylor benoemd als iets wat een universele norm schijnt geweest te zijn. "States, churches, were seen to exist almost necessarily in more than one time-dimension, as though it were inconceivable that they have their being purely in the profane or ordinary time."⁶⁵

4.1.3. Veranderde omstandigheden

Een bepaalde opvatting over secularisatie lijkt er op te wijzen dat we nu de hogere tijden verworpen hebben en tijd louter profaan opvatten. Wat er nu gebeurt, gebeurt alleen in die dimensie van de tijd waarin zaken verder of minder ver van elkaar staan. Gebeurtenissen staan telkens in causaal verband met andere gebeurtenissen van min of meer dezelfde aard. Er ontstaat ook zo iets als een moderne notie van gelijktijdigheid: gebeurtenissen die niet met elkaar te maken hebben behalve het feit dat ze op hetzelfde tijdstip gebeuren worden samengevoegd op een enkelvoudige, profane tijdslijn. Om verschillende redenen zijn we het gewoon geworden dat verschillende gebeurtenissen, die al dan niet gerelateerd zijn, worden samengevoegd tot een verticaal tijdsegment. Dit is dus wat Taylor bedoelt als hij over een homogene tijd spreekt: voorvallen worden gewoon naast elkaar geplaatst en er wordt niet verwezen naar een hogere tijd. In de loop van de geschiedenis vinden ze plaats naast elkaar, de gebeurtenissen zouden op een tijdslijn boven elkaar geschreven worden om aan te geven dat ze gelijktijdig plaatsvonden.⁶⁶

Een goed voorbeeld van het gevolg van dit radicaal gezuiverde tijdsbewustzijn zijn de diverse metatopische ruimtes die er bestonden. Ook in de middeleeuwen waren er al metatopische

⁶³ Ibid., 96–97.

⁶⁴ Ibid., 94 en 144.

⁶⁵ Ibid., 195.

⁶⁶ Ibid., 195–96.

instanties zoals de Kerk, ze was niet aan slechts een plaats gebonden. Er ontstaat op een bepaald moment een evolutie waarin een nieuw soort publiek domein naar voren komt. In dat nieuw ontstane publieke domein konden denkers ideeën uitwisselen, discussiëren en tot overeenkomst komen. Dat publieke domein vormde dus een soort van metatopische handelende instantie die onafhankelijk was van politieke structuren en die volledig binnen de profane tijd bestond. De opkomst van een nieuw publiek domein toont een verandering in ons begrip van tijd en samenleving. De veranderende tijds- en ruimteopvatting heeft ook andere gevolgen dan alleen op religieus vlak. Ook het maatschappelijke weefsel is aan andere invloeden onderhevig. Dit schetst duidelijk een complexe realiteit die meer aandacht verdient.⁶⁷

4.2. Verschillende wegen

Taylor staat bekend voor zijn verklaring van de secularisatie die hij weergeeft als een alternatief voor een te eenvoudig subtractieverhaal. Een van de belangrijke drijfveren in dat alternatief verhaal is net dat binnen het christendom allerlei veranderingen ervoor gezorgd hebben dat het humanisme en later dus het exclusieve humanisme konden ontstaan. Maar die veranderingen binnen het christendom waren niet verwerpelijk, waardoor je de complexe situatie krijgt dat het christendom als het ware de moderniteit niet kan verwerpen zonder zich in de eigen voet te schieten.⁶⁸

Er zijn drie krachtige impulsen voor religieuze vernieuwing die Taylor uitgebreid bespreekt en waarvan er enkele ook interessant zijn met betrekking tot de veranderde tijds- en ruimteopvatting.

So there were strong urges for religious renewal, on at least the three axes I have been describing: the turn to a more inward and intense personal devotion, a greater uneasiness at “sacramentals” and church-controlled magic, and then latterly the new inspiring idea of salvation by faith, which erupted into a world riven with anxiety about judgment and a sense of unworthiness.⁶⁹

De verschillende hervormingen, al dan niet met hoofdletter, hebben een grote invloed gehad op het verloop van de geschiedenis en hun reikwijdte bespreken zou hier te veel plaats in beslag nemen, maar omtrent het sacrale kan er wel iets geschreven worden. Taylor stelt zich namelijk heel uitdrukkelijk de vraag hoe de hervormers het sacrale in de Kerk (als lichaam van Christus) moesten regelen. Gods macht was op bepaalde plaatsen, op bepaalde momenten of in bepaalde

⁶⁷ Ibid., 196.

⁶⁸ Zie ook: Charles Taylor, “A Catholic Modernity?”, in *Dilemmas and Connections* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014).

⁶⁹ Taylor, *A Secular Age*, 75–76.

mensen geconcentreerd aanwezig en op andere momenten, plaatsen en in andere mensen niet.⁷⁰ En dat sacrale speelde in de middeleeuwse Kerk (instituut en gebouw) een grote rol: “Churches were holy places, made more so by the presence of relics; feasts were holy times, and the sacraments of the church were holy actions, which supposed a clergy with special powers.”⁷¹

Bij de Reformatie was een ander pad mogelijk dan de weg die men uiteindelijk gekozen heeft, maar daar zou wel een katholieke Kerk nodig geweest zijn die meer openheid en begrip vertoonde. Ook een protestantse partij die de sacrale gebruiken niet totaal verafschuwde en ze als afgoderij voor de ogen van God beschouwde had kunnen bijdragen tot een genuanceerde dialoog waarin men tussen Lutheranen en gematigde katholieken diverse regelingen hadden kunnen uitwerken. Een van de kritieke punten had te maken met het karakter van de Hervormingen. Men probeerde een ware uniformiteit te creëren onder de gelovigen waardoor er geen plaats meer was voor verschillende tempo's.⁷² “It was Reform, further inflamed by a hatred of idolatry, which animated the grim-faced worshippers Erasmus saw emerging from the Church in Basel.”⁷³

De sterk veranderde opvatting over het sacrale, en dus ook het tijds- en ruimtekader waarbinnen dit gebeurt, is dus bepaald door de Reformatie. Calvijn (1509-1564) was een van de grote voorvechters van de afwijzing van het sacrale. Zijn verregaande drang tot hervormen werd ondersteund door een verlangen de essentie van het geloof veilig te stellen tegen een achtergrond van bijkomstige zaken. Eenzelfde beweging kan men ook onderscheiden bij Franciscus van Assisi (1181-1224), maar hij was nog net iets gematigder. Zowel Calvijn als Franciscus hadden enkele zaken gemeen. Beiden zagen ze scherp tot welke transformatie we worden opgeroepen, ze zagen zeer scherp de onvolmaaktheden die er bestonden en ze zagen de grootsheid van God duidelijker. Het is de combinatie van deze factoren die het Calvijn mogelijk maakte bepaalde religieuze beoefeningen te bestempelen als irrelevant, zelfs wanneer ze niet tegen het geloof ingingen.⁷⁴

Zonder dat het hier mogelijk is alle aspecten die Calvijn (en anderen) hebben beïnvloed weer te geven, is het wel duidelijk dat binnen het christendom verschuivingen bestonden die er mee voor gezorgd heeft dat we tijd en ruimte anders zijn gaan opvatten. Door terug te grijpen naar

⁷⁰ Ibid., 76.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., 76–77.

⁷³ Ibid., 77.

⁷⁴ Ibid.

Augustinus en Anselmus legt men een grote macht bij God, alleen Hij kan door zijn genade de mens redden.⁷⁵

The power of God doesn't operate through various "sacramentals", or locations of sacred power which we can draw on. These are seen to be something which we can control, and hence blasphemous. In one way, we can say that the sacred/profane distinction breaks down, insofar as it can be placed in person, time, space, gesture. This means that the sacred is suddenly broadened: for the saved, God is sanctifying us everywhere, hence also in ordinary life, our work, in marriage, and so on.⁷⁶

Calvijn valt niet ten prooi aan een totale subjectivering van de religie. Het is nog steeds zo dat God wel degelijk handelend optreedt, genade en heiliging worden nog overgebracht. Maar niets van die reddende werkzaamheid ligt in de handen van mensen. De werkzaamheid van het sacrament wordt geheel bepaald door hoe zijn of haar persoonlijk geloof zich verhoudt tot God. Door dit zo te stellen wordt de wereld onttoverd, heilige handelingen en voorwerpen die op een of andere wijze zouden afhangen van de mens worden verworpen evenals allerlei magische elementen. De tussenkomst van heiligen kan ook niet worden aanvaard want dit zou afbreuk doen aan de macht van God en de wereld van geesten, machten en krachten wordt danig ingeperkt. Er zijn dus twee grote gevolgen: enerzijds worden er allerlei zaken afgeschaft, maar anderzijds komt er een nieuwe vrijheid om alles in de seculiere tijd te herschikken. Sacrale ordeningen hebben geen invloed meer, bepaalde taboes zijn verdwenen en we kunnen de wereld rationaliseren want het mysterie is eruit verdwenen.⁷⁷

⁷⁵ Ibid., 78.

⁷⁶ Ibid., 79.

⁷⁷ Ibid., 79–80.

Hoofdstuk 2: Heilige tijd en ruimte bij Mircea Eliade

1. Inleiding bij hoofdstuk 2

In dit hoofdstuk van de masterscriptie zal ik pogen de mythische tijds- en ruimteopvattingen, zoals Mircea Eliade die beschrijft, weer te geven om vervolgens de gelijkenissen en de verschillen te kunnen schetsen met een christelijke opvatting van tijd en ruimte. Eliade is niet in alle kringen even bekend, maar zijn inzichten zullen bij dit onderzoek van grote waarde zijn. Eerst zal ik Eliade kort inleiden om daaropvolgend over te gaan tot de weergave van zijn gedachtegoed zoals dat kan gevonden worden in *Het heilige en het dagdagelijkse bestaan: een onderzoek naar het wezen van religie*.⁷⁸ Een kleine noot moet gemaakt worden bij dit boek. Het is origineel in het Duits verschenen in januari 1957 onder de naam: *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*.⁷⁹ De Nederlandse vertaling, gepubliceerd in 2006 is gebaseerd op de Franse brontekst⁸⁰ waarbij men ook het de originele Duitse uitgave heeft geraadpleegd. De letterlijke citaten zijn genomen uit de Franse tekst waarop de Nederlandse vertaling gebaseerd is, het Duitse origineel wordt weergegeven indien er een (klein) verschil is in betekenis of vertaling. Er is dus soms een tekstkritische voetnoot.

1.1. Over Mircea Eliade

Mircea Eliade was een Roemeens geleerde, geboren in Boekarest in 1907, die een grote interesse had in wereldliteratuur, filologie, filosofie en vergelijkende religiestudie. Hij had een grote talenkennis en kon onder andere lezen in het Roemeens, Frans, Duits, Italiaans en Engels. In de jaren twintig heeft Eliade ook in India gestudeerd om zijn opleiding in de filosofie te universaliseren. Hij zal uiteindelijk doctoreren en zijn doctoraat draagt de naam: *Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne* en is geschreven in het Frans. Na de tweede wereldoorlog kon hij niet terugkeren naar het communistische Roemenië, maar hij zal in Frankrijk en de Verenigde Staten aan de slag kunnen gaan waar hij voornamelijk publiceerde over comparatieve religiestudie. Eliade zal uiteindelijk in 1986 overlijden.⁸¹

De keuze om Eliade uitvoerig te bestuderen valt te verdedigen om verschillende redenen. Allereerst verwijst Charles Taylor naar de mythische tijd die Eliade beschrijft (zie boven).

⁷⁸ Mircea Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan: een onderzoek naar het wezen van religie*, vertaald door Nelleke van Maaren, Daniël Mok, en Fred Scheepers (Amsterdam: Abraxas, 2006).

⁷⁹ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen* (Hamburg: Rowohlt, 1957).

⁸⁰ Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane* (Paris: Gallimard, 1972).

⁸¹ Bryan Stephenson Rennie, "Eliade, Mircea (1907-86)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, geraadpleegd 29 november 2017,

<https://vpn2.uantwerpen.be/+CSCO+1h75676763663A2F2F6A6A6A2E6572632E6562686779727174722E70627A++/articles/biographical/eliade-mircea-1907-86/v-1/sections/life-34747>.

Vertrekkend van Taylor die schrijft over bepaalde tijds- en ruimteopvattingen was het nodig om ook aandacht te besteden aan de mythische opvattingen. Vervolgens is de grote talenkennis van Eliade en zijn vertrouwdheid met niet-westerse culturen zeker een verrijking om niet te vervallen in een te eurocentrische of louter judeo-christelijke studie van tijds- en ruimteopvattingen. Eliade schrijft zelf:

Le but ultime de l'historien des religions est de comprendre, et d'éclairer pour les autres, le comportement de l'*homo religiosus* et son univers mental. L'entreprise n'est pas toujours aisée. Pour le monde moderne, la religion en tant que forme de vie et *Weltanschauung* se confond avec le christianisme. (...) Pour obtenir une plus large perspective religieuse, il est plus utile de se familiariser avec le folklore de peuples européens ; dans leurs croyances, leurs coutumes, leur comportement devant la vie et la mort, sont encore reconnaissable nombre de « situations religieuses » archaïques.⁸²

Het is dus nodig om niet alleen naar de christelijk geïnspireerde traditie te kijken, het is zelfs wenselijk om verder dan de Europese cultuur te kijken. Aangezien het niet altijd gemakkelijk is om het gezichtsveld zo te verruimen raadt hij aan om toch al op zijn minst naar de folklore van de Europese volkeren te kijken. Het zich verdiepen in andere culturen volstaat bovendien voor Eliade nog steeds niet omdat de geleerde vaak bij hoogontwikkelde religies blijft.⁸³ Een laatste reden om Eliade niet links te laten liggen heeft betrekking op het feit dat de relatieve onbekendheid van een auteur geen goede reden is om hem niet te bestuderen.

1.2. Wat draag een godsdiensthistoricus bij?

Eliade is er zich volledig bewust van dat hij een godsdiensthistoricus is. Wat hij bestudeert is de mens in traditionele samenlevingen en die mens is een *homo religiosus*. Het gedrag echter van die *homo religiosus* is het gedrag van de mens in het algemeen en als dusdanig betreft het ook het terrein van de filosofische antropologie, de fenomenologie en de psychologie en niet alleen de empirische wetenschappen. De verschillende voorbeelden die Eliade zal aanhalen komen van over heel de wereld en zijn niet beperkt tot één religieuze stroming of cultuur. Het zou bovendien zinloos zijn om uit te weiden over de structuur van heilige ruimtes zonder dit door concrete voorbeelden te illustreren, aldus Eliade.⁸⁴

Eliade geeft zelf aan dat het vergelijken van religieuze feiten van verschillende volken in verschillende tijdsperiodes niet zonder gevaar is. Men mag niet dezelfde fout als Frazer en Tyler

⁸² Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 137–38. (cursief in het origineel)

⁸³ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 105.

⁸⁴ *Ibid.*, 15.

maken door te denken dat de menselijke geest altijd op dezelfde wijze reageert op natuurlijke verschijnselen. Men kan geen abstractie maken van de invloed van een cultuur en de geschiedenis op de wijze waarop de mens reageert op de natuur.⁸⁵

De reden waarom dit boekje, zo noemt hij het zelf, van Eliade bijdraagt aan een studie naar tijds- en ruimteopvatting beschrijft hij zelf beknopt:

Das vorliegende kleine Buch mag als allgemeine Einführung in die Religionsgeschichte dienen, da es die Erscheinungsformen des Heiligen und die Situation des Menschen in einer von religiösen Werten erfüllten Welt beschreibt.⁸⁶

Om te beginnen is het mogelijk om vanuit de verschillende beschrijvingen die Eliade geeft van heilige tijd en ruimte in verschillende culturen de verschillen met de moderne westerse mens extra in de verf te zetten. Vervolgens is ook het feit dat hij de joods-christelijke traditie bespreekt van belang omdat dit kan bijdragen tot een verdere verdieping van de christelijke tijds- en ruimteopvatting waarnaar Charles Taylor al verwees en die verder besproken zal worden. Tenslotte zegt Eliade: “Quelque chose de la conception traditionnelle du Monde se prolonge encore dans son comportement, bien qu’il ne soit pas toujours conscient de cet héritage immémorial.”⁸⁷ Dit laatste is van belang om het debat te kunnen actualiseren.

2. Twee manieren van in-de-wereld-zijn

In zijn bespreking van het heilige en het profane maakt Eliade het onderscheid tussen zijn eigen opvatting en die van Rudolf Otto. Otto benadrukt vooral de buitenredelijke aspecten van de godsdienst zoals in het bekende onderscheid *mysterium tremendum* en *mysterium fascinans* naar voren komt. Hoe waardevol de analyse van Otto ook is, Eliade kiest voor een ander perspectief om het heilige te benaderen. Hij zal proberen het heilige in al zijn complexiteit weer te geven en dus niet alleen de buitenredelijke aspecten ervan. Hij schrijft zelf dat wanneer hij over het heilige schrijft men dat best kan zien als onderscheiden van het alledaagse. Het is met deze eenvoudige en zeer ruime bepaling dat we aan de slag moeten.⁸⁸

Voor Eliade kan de mens zich maar bewust worden van het heilige als het zich op een of andere wijze openbaart, het heilige manifesteert zich als iets van een andere orde, als iets dat verschilt van het wereldse. De term die hij hiervoor gebruikt is de term hiërofanie. Die term is van belang

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Eliade, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, 12. Het voorwoord van de originele versie is opgenomen in de Nederlandse vertaling, en komt in de Franse versie niet voor.

⁸⁷ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 46.

⁸⁸ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 11–12.

omdat er in alle godsdiensten, van de meest eenvoudige tot de meest ontwikkelde, er sprake is van een opeenstapeling van hiërofanieën, van openbaringen, van heilige werkelijkheden. Er is steeds de openbaring van iets volstrekt anders en dat meestal in voorwerpen die een integraal onderdeel vormen van onze natuurlijke alledaagse wereld. In een zeer elementaire vorm kan dit de openbaring zijn van het heilige in bijvoorbeeld een boom, maar de allerhoogste hiërofanie voor de christen is de menswording van God in Christus.⁸⁹

Voor de moderne mens is er dus een grote moeilijkheid om bepaalde uitingen in antieke samenlevingen te verstaan. Volgens Eliade is het perfect mogelijk om de kloof die de twee manieren van beleving scheidt te peilen door te kijken naar de heilige tijd of de rituele bouw van woningen. De betekenis van een huis of het werk van een moderne ongelovige is volslagen verschillend van de betekenis die het had in antieke beschavingen of voor een boer in het christelijke Europa. Bepaalde handelingen zoals eten of seksualiteit zijn voor de moderne ongelovige louter organische processen, ook al kunnen ze wel omgeven zijn door allerlei taboes. Voor de schriftloze mens echter hadden zulke handelingen niet alleen een lichamelijk karakter, maar tevens een sacramenteel karakter, het was op zijn minst in potentie een eenwording met het heilige.⁹⁰

Der Leser wird bald sehen, daß das *Heilige* und das *Profane* zwei Weisen des In-der-Welt-Seins bilden, zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Lauf seiner Geschichte ausgebildet hat. Diese Arten des In-der-Welt-Seins beschäftigen nicht nur die Religionsgeschichte und die Soziologie, sie bilden nicht nur den Gegenstand historischer, soziologischer und ethnologischer Studien: die sakrale und die profane Seinsweise sind durch die verschiedenen Positionen, die der Mensch im Kosmos bezogen hat, bedingt und gehen daher auch Philosophen und jeder Forscher an, der alle Dimensionen der menschlichen Existenz kennenlernen will.⁹¹

Eliade wijst op het feit dat de positie die de mens verworven heeft in de kosmos van belang is om te begrijpen waarom voor de moderne westerse mens de kloof tussen het heilige en het profane zo diep is. Hieraan kan gekoppeld worden dat Taylor meent dat we niet meer in een kosmos leven, maar in een neutraal universum.⁹² Het wordt nog duidelijker dat vandaag die twee wezenlijke en complementaire situaties, die doorheen de geschiedenis aanvaard zijn, onder druk staan. Om te verwijzen naar mensen uit veeleer schriftloze of primitieve culturen gebruikt Eliade de woorden

⁸⁹ Ibid., 12.

⁹⁰ Ibid., 14.

⁹¹ Eliade, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, 10. (cursief in het origineel)

⁹² Taylor, *A Secular Age*, 29.

religieuze mens of *homo religiosus*. Naar mensen in de grotendeels gesecculariseerde westerse wereld verwijst hij veeleer met de term moderne ongelovige of de moderne mens.⁹³

3. Tijd van oorsprong: mythische tijds- en ruimteopvatting

In *A Secular Age* verwijst Charles Taylor kort naar 'de tijd van oorsprong' waar Eliade over schrijft.⁹⁴

In wat volgt zal dus Eliades bespreking van tijd en ruimte worden weergegeven zoals die in *Het heilige en het dagdagelijkse bestaan* staat.

3.1. De heilige ruimte en de heiliging van de wereld

3.1.1. Georiënteerde ruimte

Voor de religieuze mens is de ruimte niet zomaar overal hetzelfde. "Pour l'homme religieux, *l'espace n'est pas homogène* ; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres."⁹⁵ Een goede illustratie is te vinden in het verhaal waarin Mozes de brandende braamstruik tegenkomt en daarin God ontmoet. "Toen sprak Jahwe: 'Kom niet dichterbij en doe uw sandalen uit, want de plaats waar gij staat is heilige grond.'⁹⁶ De heilige ruimte is veelbetekenend en de andere ruimtes staan daarmee in scherp contrast, de profane ruimtes vertonen geen ordening, geen samenhang en geen vorm. Eliade schrijft dat de heilige ruimte de enige werkelijke ruimte is. Wat zich daarbuiten bevindt, omgeeft de religieuze mens slechts als een vormeloze uitgestrektheid.⁹⁷

Zoals Taylor zich niet bezig hield met allerlei discussies over bijvoorbeeld wijsgerige psychologie, zo houdt Eliade zich hier ook niet bezig met zeer theoretische speculaties, maar wel met de primaire religieuze ervaring, een ervaring die aan alle wereldbeschouwing voorafgaat. Voor de religieuze mens maakt de in de ruimte ontstane breuk net de wereld mogelijk: er komt als het ware een vast punt tevoorschijn dat als centrale as van alle toekomstige oriëntatie kan dienen. Door de hiërofanie wordt de homogeniteit van de ruimte gebroken en is er een openbaring van een absolute werkelijkheid, een werkelijkheid die staat tegenover het onwerkelijke van de onmetelijke en omringende uitgestrektheid. Er wordt in de wereld, die tot dan geen oriëntatiemogelijkheden heeft, een centrum aangebracht, een absoluut vast punt dat kan dienen als aanknopingspunt. De openbaring van de heilige ruimte is bijgevolg van groot belang voor de religieuze mens. Opdat er iets kan gebeuren moet er eerst een vast punt zijn waarop men zich kan

⁹³ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 19 en 98.

⁹⁴ Taylor, *A Secular Age*, 57, 195, 197, 208, 446 en 713.

⁹⁵ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 21. (cursief in het origineel)

⁹⁶ Katholieke Bijbelstichting, vert., *Bijbel: Willibrordvertaling*, 1975, Ex. 3, 5.,

<https://rkbijbel.nl/kbs/bijbel/willibrord1975/neovulgaat>.

⁹⁷ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 19.

oriënteren. Volgens Eliade staat de ontdekking van een vast punt gelijk aan een wereldschepping omdat geen enkele wereld kan ontstaan in de chaos van de gelijksoortigheid en de betrekkelijkheid van de alledaagse ruimte.⁹⁸

Dit staat in duidelijk contrast met de beleving van de moderne mens. Voor hem is de ruimte gelijksoortig en neutraal (cfr. homogeen en leeg). Er bestaan geen kwalitatieve verschillen tussen de verschillende delen van de wereld. Als men de ruimte louter meetkundig opvat dan kan men ze willekeurig verdelen en afbakenen, men brengt wel een zekere structuur aan, maar die geeft geen schakeringen en zeker geen oriëntatie. Eliade wil het begrip van de homogene, neutrale geometrische ruimte en de ruimte die als zodanig wordt beleefd niet door elkaar halen. De moderne mens ervaart de ruimte als homogeen en neutraal en net dat staat in contrast met de heilige ruimte waar hij onderzoekt naar doet.⁹⁹ Hij stelt het als volgt: “Ce qui intéresse notre recherche est *l’expérience* de l’espace telle qu’elle est vécue par l’homme non religieux, par un homme qui refuse la sacralité du Monde, qui assume uniquement une existence « profane », purifiée de toute présupposition religieuse.”¹⁰⁰

3.1.2. Aanbrengen van het oriëntatiepunt

Bij de openbaring van een heilige ruimte krijgt de mens, zoals reeds gezegd, een vast punt aangereikt waarmee hij zich kan oriënteren in de chaotische homogeniteit. In de alledaagse moderne ervaring blijft de ruimte evenwel getekend door een gelijksoortigheid, gebrokenheid en relativiteit. “A vrai dire, il n’y reste plus de « Monde », mais seulement des fragments d’un univers brisé, masse amorphe d’une infinité de « lieux » plus ou moins neutres où l’homme se meut, commandé par les obligations de toute existence intégrée dans une société industrielle.”¹⁰¹ Wat Eliade hier weergeeft is een behoorlijk sterk onderscheid waar hij wel enige nuancering in aanbrengt, waarover verder meer.

Als voorbeeld van de ongelijksoortigheid van de ruimte wijst Eliade naar een kerk die zich in een moderne stad bevindt. De kerk en de straat waarin die kerk zich bevindt zijn niet één en dezelfde ruimte. De kerkdeur en de drempel duiden op een onderbreking, er is een onderscheid tussen wat binnen en buiten is, meer nog: tussen wat werelds en religieus is. De drempel fungeert in feite als scheidslijn, hij bakent twee verschillende werelden af, maar tegelijk is de kerk ook de plaats waar de overgang van het alledaagse naar het heilige mogelijk wordt. Het voorbeeld van de kerk is ook

⁹⁸ Ibid., 19–20.

⁹⁹ Ibid., 20.

¹⁰⁰ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 23. (cursief in het origineel)

¹⁰¹ Ibid., 23.

niet onproblematisch, waarover verder meer. Er zijn volgens Eliade in verschillende culturen gebruiken bij het overschrijden van een drempel net omdat daar de overgang tussen de ene en de andere ruimte duidelijk en mogelijk wordt.¹⁰²

In een heilige plaats wordt het mogelijk om met God, de goden of het heilige in contact te komen, daarom waren er in antieke tempels of heiligdommen uitbeeldingen van openingen aanwezig. Er moest als het ware een deur naar boven zijn, een deur waarlangs de goden konden afdalen en de mensen symbolisch konden opstijgen. Eliade schetst dit aan de hand van het Bijbelse verhaal van de Jakobs ladder.¹⁰³ Er was een plek waar Jakob in een droom engelen van en naar de hemel zag opstijgen en afdalen en waar hij de stem van de HEER kon horen waardoor die plaats een heilige plaats werd, de aarde was daar geopend naar de hemel. Talrijke schilderijen die dit verhaal uitbeelden stellen het zeer plastisch voor. Men ziet Jakob rusten terwijl engelen op en neer klimmen van en naar de hemel langs een ladder of een trap. Volgens Eliade zag Jakob die plaats als het huis van God, als de hemelpoort.¹⁰⁴

“[L]a théophanie consacre un lieu par le fait même qu’elle le rend « ouvert » vers en haut, c’est-à-dire communiquant avec le Ciel, point paradoxal de passage d’un mode d’être à un autre.”¹⁰⁵ Er bestaan natuurlijk verschillende vormen van hiërofanieën of van theofanieën of tekens die een heilige plaats kunnen aanduiden. Zelfs als er zich vanzelf geen teken toont dan bestaat er vaak de mogelijkheid om een teken op te roepen en alsnog een heilige plaats te markeren. Via de talloze voorbeelden die Eliade geeft, komt een centraal gegeven naar voren: op een of andere wijze wordt de gelijkvormigheid van de ruimte opgeheven en wordt het mogelijk om zich te oriënteren rond een vast punt.¹⁰⁶

3.1.3. Besluit bij de heilige ruimte

Eliade probeert met zijn analyse aan te tonen dat de religieuze mens de ruimte op verschillende manieren kan ervaren. Hij wijst er meermaals op dat de waarden die de religieuze mens in de loop van de geschiedenis daaraan gehecht heeft uiteraard zeer uiteenlopend zijn. Het religieuze leven van de mens maakt zich nu eenmaal waar in de geschiedenis en dat brengt verschillende uitdrukkingsvormen met zich mee. Al die uitdrukkingsvormen zijn afhankelijk van veelvuldige

¹⁰² Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 21–22 en 116.

¹⁰³ Genesis 28, 12-19.

¹⁰⁴ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 22.

¹⁰⁵ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 26.

¹⁰⁶ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 22–23.

historische momenten en culturele stijlen. Eliade heeft de nadruk gelegd op wat al die ervaringen gemeenschappelijk hebben.¹⁰⁷

Als het heilige zich manifesteert dan onthult zich het reële. Er komt een vast punt naar voren waaraan men zich kan oriënteren, het heilige brengt een niveaubreuk tot stand. De verbinding tussen de kosmische niveaus, tussen de aarde en de hemel, komt tot stand en dat maakt de ontologische overgang van de ene naar de andere bestaansmodus mogelijk. De vlakheid van de profane ruimte wordt gebroken, er ontstaat een ruimte van waaruit een bovenaardse verbinding tot stand kan komen en oriëntatie wordt mogelijk. Het heiligen van een ruimte benadert volgens Eliade ook de kosmogonie, een schepping.¹⁰⁸ “Tout monde est l’œuvre des dieux, car il a été soit créé directement par les dieux, soit consacré, et donc « cosmisé », par les hommes en réactualisant rituellement l’acte exemplaire de la Création.”¹⁰⁹

De leefwereld van de religieuze mens kan alleen maar een heilige wereld zijn aangezien alleen een dergelijke wereld echt deel heeft aan het bestaan en dus in stand blijft. Alleen in het centrum van de wereld, daar waar de kosmos tot stand is gekomen, ver weg van de chaos, wil de religieuze mens zich vestigen. Het lijkt alsof iedere religieuze mens in het centrum van de wereld wil wonen, dicht bij de bron van de absolute realiteit, vlak bij die plek, bij die opening die hem verzekert van een relatie met de goden. Er is zelfs sprake van een religieus heimwee naar de goddelijke wereld. Die heimwee toont de wens om te kunnen leven in een kosmos die nog zuiver en heilig is, zoals in het begin, toen hij nog maar net uit de handen van de schepper gekomen was.¹¹⁰

Bij de opvatting van de heilige ruimte sluit ook de ervaring van een heilige tijd aan volgens Eliade. Voor de religieuze mens maakt de heilige tijd het mogelijk om periodiek de kosmos terug te vinden zoals die *in principio* was, i.e. op het mythische ogenblik van de schepping.¹¹¹

3.2. De heilige tijd en de mythen

3.2.1. Heilige tijd

Volgens Eliade bestaat er voor de religieuze mens meer dan één soort tijd, net zoals er ook meer dan één soort ruimte bestaat. “Il y a les intervalles de Temps sacré, le temps des fêtes (en majorité, des fêtes périodiques) ; il y a, d’autre part, le Temps profane, la durée temporelle ordinaire dans laquelle s’inscrivent les actes dénués de signification religieuse.”¹¹² Tussen beide soorten tijd

¹⁰⁷ Ibid., 45.

¹⁰⁸ Ibid., 45–46.

¹⁰⁹ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 58.

¹¹⁰ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 46–47.

¹¹¹ Ibid., 47.

¹¹² Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 60.

bestaat er een breuk, maar de religieuze mens is in staat, om van de ene tijdsduur over te gaan naar de andere tijdsbeleving, aldus Eliade.¹¹³

De heilige tijd wordt gekenmerkt door omkeerbaarheid: door een gebeuren uit de oertijd te herhalen in de tegenwoordige tijd wordt het ritueel een mythe in actie. Een religieus feest beeldt het actualiseren van de heilige gebeurtenis uit. Als men deelneemt aan een feest dan maakt men zich los van de gewone tijd en voegt men zich in de mythische tijd die door het ritueel eigentijds is geworden. Hierin ligt de omkeerbaarheid: telkens men het feest viert komt die mythische tijd terug, het is een ontologische tijd, een parmenideïsche tijd die altijd dezelfde blijft en kan terugkeren. De daad van de goden waardoor de tijd *in illo tempore* geheiligd is, wordt terug gesteld. Door de rituelen kan de religieuze mens de mythische tijd doen terugkeren, de heilige tijd is te bereiken en omdat hij altijd te bereiken is, is hij zodoende steeds eeuwig aanwezig.¹¹⁴

Eliade verwijst naar de tijdsopvatting van de niet-religieuze mens die ook discontinuïteiten kan bevatten. Bepaalde momenten onderscheiden zich soms van het gewone verloop van de tijd, maar de heilige tijd bij de religieuze mens lijkt in niets op 'de tijd met discontinuïteiten' van de niet-religieuze mens. Bij de religieuze mens zijn de heilige tussenpozen van een heel andere afkomst en hebben ze een heel andere structuur. De oertijd die die heilige tussenpozen bepaalt, wordt geheiligd door de goden en kan terug tot leven gebracht worden door het feest. De profane tijdsduur kan periodiek worden stilgezet en dat is voor de niet-religieuze mens niet mogelijk. De mythische tijd kan opgeroepen worden door het feest, maar de niet-religieuze mens beschikt niet over die mogelijkheden om op zo een periodieke wijze terug te keren. Het louter profane tijdsverloop is alleen verbonden met het eigen bestaan en wordt daarom getekend door het begin en einde van dat bestaan: de geboorte en de dood. Wat zich tussen die twee gebeurtenissen afspeelt, kan alleen iets meer of iets minder betekenis hebben voor wie in de profane tijd leeft. De heilige tijd die opnieuw kan worden geactualiseerd, vaak op een periodieke wijze, is een mythische tijd en daarin verschilt hij zelfs sterk van bijvoorbeeld de christelijke opvatting van de heilige tijd (waarover verder meer). De oertijd waarnaar verwezen wordt, ligt in de mythische opvatting niet in de historische tijd want er bestond geen enkele tijd voor het gebeuren dat in de mythe wordt verhaald.¹¹⁵

¹¹³ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 49.

¹¹⁴ *Ibid.*, 50.

¹¹⁵ *Ibid.*, 51.

Eliade toont aan dat voor verschillende religieuze volkeren de woorden die gebruikt worden voor de wereld (i.e. kosmos) en voor het jaar dezelfde zijn. Er is een opmerkelijk nauw verband tussen de wereldse en de kosmische tijd. Met elk nieuw jaar wordt de wereld als het ware herboren. Op ongeveer dezelfde wijze kon een heilige plaats, bijvoorbeeld een hut bij enkele Noord-Amerikaanse indianenstammen, zowel het jaar en de wereld symboliseren. Ook dicht bij huis kunnen we zulke symboliek vinden, in de joodse Tempel in Jeruzalem beeldden de twaalf broden op het altaar onder andere de twaalf maanden van het jaar uit (en ook de twaalf stammen, maar dat vermeldt Eliade niet) en stelde de zevenarmige kandelaar de decanen voor (i.e. de zodiakale verdeling van de zeven planeten in tientallen). De tempel was dus het beeld van de wereld: hij heiligde de wereld (i.e. de kosmos) en het hele kosmische leven, namelijk de tijd.¹¹⁶

Voor de religieuze mens uit de antieke beschavingen is het mogelijk dat de wereld zich elk jaar vernieuwt. Ze kan de heiligheid herwinnen zoals ze die bezat vlak na de schepping. Het kosmische leven werd voorgesteld als een cirkelvormige baan en was zodanig identiek aan het jaar. Er was een begin en een einde, maar er bestond de mogelijkheid om in de vorm van een nieuw jaar herboren te worden. Elk nieuwjaar kon er een zuivere en nieuwe heilige tijd ontstaan. Men kon de tijd herscheppen en dat toont tevens de gelijkenis met het belang van de scheppingsdaad bij het bouwen van huizen of heiligdommen.¹¹⁷

Typisch voor het gedrag van de religieuze mens is dat hij zal pogen terug te keren naar de tijd van oorsprong, het ogenblik waarop een realiteit werd geschapen. Men probeert terug te gaan naar die ene manifestatie van de werkelijkheid toen die voor het eerst zichtbaar werd. Deze poging om naar de tijd van oorsprong terug te keren ligt aan de basis van alle heilige kalenders. De feesten die gevierd worden zijn niet louter een herdenking van wat ooit *in illo tempore* gebeurd is, maar het is een opnieuw actueel maken van de oorspronkelijke mythische gebeurtenis. De scheppingstijd is net daarom het voorbeeld bij uitstek voor alle andere vormen van tijd. Het oproepen van die heilige tijd, de tijd van oorsprong toen de goden zichzelf hebben gemanifesteerd, wordt niet alleen tot leven gebracht om de gewassen goede vruchten te laten dragen of om een koning een goede regeerperiode te geven, maar ook voor vormen van genezing. Degene voor wie de scheppingsmythe wordt geciteerd wordt teruggeworpen naar 'het begin van de wereld' met de mogelijkheid om opnieuw geboren te worden en te genezen.¹¹⁸

¹¹⁶ Ibid., 52–53.

¹¹⁷ Ibid., 54.

¹¹⁸ Ibid., 56–58.

3.2.2. Feesttijd

De feesttijd kunnen we best omschrijven als een hervinden van de heilige en oorspronkelijke tijd, een hervinden dat het gedrag van de mens gedurende het feest doet verschillen van het gedrag voor en na het feest. Bepaalde handelingen kunnen zowel in de feesttijd als in de gewone tijd voorkomen, maar zolang de religieuze mens zich in de feesttijd bevindt, gelooft hij dat hij zich niet in de profane tijd bevindt. Men wordt tijdgenoot van de goden en (her)beleeft de oorspronkelijke tijd. In schriftloze culturen bootst men ook buiten de feesttijd de goden na, maar dit loopt uiteraard het gevaar om vervormd te worden. Daarom zal men in de feesttijd proberen de daden van de goden na te bootsen om ze niet te vergeten of te laten misvormen. Wat men nabootst moet men begrijpen vanuit een religieuze intentie. Iets kan ceremonieel gerepareerd worden omdat de goden aangeleerd hebben hoe men iets moet repareren. Als iets ceremonieel gerepareerd wordt dan doet men dat niet omdat het noodzakelijk is, maar om niet te vergeten hoe de goden bepaalde zaken hebben overgeleverd.¹¹⁹

De structuur van verschillende periodieke feesten kan op veel punten verschillen aangezien ze voorkomen in zeer diverse culturen, maar volgens Eliade is er wel een gelijkenis in alle manifestaties: de religieuze mens voegt zich in de oorspronkelijke tijd, hij stapt in de mythische en heilige tijd die geen deel heeft aan de wereldse tijdsduur omdat die heilige tijd een binnen het bereik liggend nu is. De behoefte om naar die tijd van de oorsprong terug te keren kan alleen begrepen worden vanuit het feit dat voor de religieuze mens de gewone wereldse tijd zelfs niet zou kunnen bestaan zonder die oorspronkelijke daad van de goden in de mythische tijd.¹²⁰

3.2.3. Verlangen naar de goden

Eliade stelt vrij duidelijk dat wat betreft de ruimtelijke en de tijdsopvatting van de religieuze mens er iets opmerkelijk is:

[L]'homme désire se situer dans un espace « ouvert vers en haut, en communication avec le monde divin. [...] Vivre auprès d'un « Centre du Monde » équivaut, en somme, à vivre le plus près possible des dieux. On découvre le même désir de s'approcher des dieux en analysant la signification des fêtes religieuses. Réintégrer le Temps sacré de l'origine, c'est devenir le « contemporain des dieux », donc vivre en leur présence, même si cette présence est mystérieuse, en ce sens qu'elle n'est pas toujours visible. L'intentionnalité déchiffrée dans l'expérience de l'Espace et du Temps sacrés révèle le désir de réintégrer une situation primordiale : celle où les dieux et les Ancêtres

¹¹⁹ Ibid., 59–60.

¹²⁰ Ibid., 61.

mythiques étaient *présents*, étaient en train de créer le Monde, ou de l'organiser, ou de révéler aux humains les fondements de la civilisation.¹²¹

De tijdsperiode waarnaar de religieuze mens wil terugkeren mag men niet opvatten als een historische tijd, het gaat om iets wat zich onttrekt aan de chronologische berekening. Er is een daadwerkelijk verlangen naar de aanwezigheid van de goden. Men verlangt als het ware naar de volmaaktheid van het begin, een soort heimwee naar de paradijselijke toestand.¹²²

Eliade merkt op dat zo een houding in scherp contrast staat met de houding van de hedendaagse mens. Het willen terugkeren naar de tijd van oorsprong zou vandaag opgevat kunnen worden als een angstige reactie op de uitdagingen van het leven of als een afwijzing van een authentiek historisch menselijk bestaan. Eliade bespreekt het niet zo uitgebreid, maar hij wijst op het feit dat het hier gaat om een totaal andere houding waardoor de beschuldiging van gebrek aan verantwoordelijkheid van de religieuze mens onterecht is. De religieuze mens neemt net wel een verantwoordelijkheid op, maar het is in een totaal andere vorm, het is een kosmische verantwoordelijkheid. Omdat de schriftloze mens in een kosmische samenhang geplaatst is, klinkt er voor ons vandaag soms een niet vertrouwd taal en daarom lijkt de religieuze houding onecht en kinderachtig, maar hij is net doordrongen van die kosmische, dus voor ons moeilijk te begrijpen, verantwoordelijkheid.¹²³

Het is te eenvoudig om de periodieke terugkeer naar de heilige tijd af te wijzen als een verwerpen van de werkelijke wereld. Het is geen vlucht in dromen en verbeeldingen, maar het toont een metafysische obsessie die inderdaad een deel is van het bestaan van de religieuze mens.¹²⁴ "Par tous ses comportements, l'homme religieux proclame qu'il ne croit qu'à l'Être, que sa participation à l'Être lui est garantie par la révélation primordiale dont il est le gardien. La somme des révélations primordiales est constituée par ses mythes."¹²⁵

¹²¹ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 79. (cursief in het origineel)

De Nederlandse en Franse vertaling stemmen hier niet volledig overeen met de Duitse tekst dus volgt hier een weergave van de Duitse tekst: "[D]er Mensch möchte sich in einen Raum versetzen, der <nach oben offen>, d.h. mit der göttlichen Welt verbunden ist. Derselbe Wunsch, sich den Göttern zu nähern, tritt bei einer Analyse der religiösen Feste und ihrer Bedeutung zutage. Die heilige Zeit des Ursprungs wiederfinden, heißt Zeitgenosse der Götter werden, also in ihrer Gegenwart leben, auch wenn diese Gegenwart <geheimnisvoll> ist, weil sie nicht immer sichtbar wird. Die in der Erfahrung des heiligen Raums und der heiligen Zeit erschlossene Intentionalität offenbart den Wunsch, in eine Anfangs-Situation zurückzukehren, in eine Zeit also, in der die Götter und die mythischen Ahnen gegenwärtig waren, die Welt erschufen und ordneten und den Menschen die Grundlagen der Kultur offenbarten." Eliade, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, 53–54.

¹²² Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 63.

¹²³ *Ibid.*, 64.

¹²⁴ *Ibid.*, 65.

¹²⁵ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 82.

4. De ontheiliging van de natuur en het leven

Parallel met een van de thema's bij Taylor verwijst Eliade ook naar een ontheiliging van de natuur en de veranderde omstandigheden van geloof in de moderniteit. Het is interessant om te zien hoe verschillende auteurs dezelfde zaken opmerken en om vervolgens te zien welke conclusies ze daaruit trekken. Bij Eliade is er bovendien de observatie dat bepaalde elementen van het mythische blijven doorwerken. Het heilige blijft zelf in de moderne wereld toch enigszins aanwezig. Enkele keren verwijst Eliade in zijn boek naar specifiek christelijke voorbeelden. Aan de hand van enkele van die voorbeelden kunnen we hier de overgang beginnen maken naar het bestuderen van het christendom.

4.1. Ontheiliging van de natuur

Het thema van de ontheiliging van de natuur krijgt bij Eliade niet zo heel veel aandacht, maar het is wel van belang om de hedendaagse situatie te kunnen begrijpen. Eliade merkt op dat het ervaren van een radicaal ontheiligde natuur voornamelijk iets is van de laatste decennia. Voor de religieuze mens was en is de natuur nooit alleen natuurlijk. Het is zelfs uitermate opmerkelijk dat de ontheiligde natuur eigenlijk alleen toegankelijk is voor een minderheid van de moderne samenleving, voor hen die "bij het bereiken van de wetenschappelijke grenzen liever terugkeren naar de veilige haven dan stoutmoedig naar nieuw land te zoeken, over de grenzen heen."¹²⁶ De betovering en het mysterie van de natuur is voor zeer veel mensen nog steeds toegankelijk, zij kunnen de oude religieuze waarden nog steeds aflezen. Maar, nog volgens Eliade, is geen enkele moderne mens, enigszins religieus of zelfs totaal niet, ongevoelig voor de bekringen van de natuur. Er is vaak een op zijn minst moeilijk te definiëren gevoel aan een herinnering van een verzwakte religieuze ervaring.¹²⁷

Aan de hand van een voorbeeld uit China toont Eliade hoe bepaalde veranderingen mogelijk zijn in de religieuze waarden die men vindt in de natuur. De casus is relevant voor het Westen omdat de ontheiliging zowel in het Westen als in China doorgevoerd is door een minderheid, voornamelijk de geletterden. Uiteindelijk is de ontheiliging in China niet volledig doorgevoerd en heeft de esthetische beschouwing van de natuur een zekere religieuze waardering behouden zoals

¹²⁶ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 98.

De Nederlandse vertaling komt hier niet helemaal overeen met de Franse vertaling, die luidt namelijk als volgt: "L'expérience d'une Nature radicalement désacralisée est une découverte récente; encore n'est-elle accessible qu'à une minorité des sociétés modernes, et en premier lieu aux hommes de science." Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 129.

De originele Duitse tekst stelt: "Das Erlebnis einer radikal desakralisierten Natur ist eine neue Entdeckung und überdies nur einer Minorität der modernen Gesellschaft zugänglich, an erster Stelle den Wissenschaftlern." Eliade, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, 89.

¹²⁷ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 98.

dat voor een groot deel van de geleerden over de hele wereld nog steeds is, aldus Eliade. Het gaat over hoe men aangelegde en ommuurde tuinen opvat en wat er veranderd is in de manier waarop men er naar kijkt. Het aanleggen van zulke tuinen met waterbekkens, miniatuurbomen, bergen en huisjes had een voorgeschiedenis waaruit een diep religieus wereldgevoel bleek. Er was een duidelijke kosmische structuur aanwezig in de aanleg en de vormgeving van de tuin. De oorspronkelijke bedoeling van de tuinen had iets weg van het creëren van een paradijselijk miniatuurheelal dat gevuld was met mystieke krachten. De gecreëerde tuin lag buiten de gewone wereld en was een plek om in meditatie en stille overpeinzing te verzinken. In de zeventiende eeuw echter veranderden geleerden de tuin in een kunstvoorwerp: het is geen totale ontheiliging want de tuin behoudt in zekere zin nog de mogelijkheid om de geleerden esthetisch te ontroeren.¹²⁸

De weergave van de casus zoals die door Eliade wordt geschetst is eerder beknopt, maar hij maakt wel duidelijk dat de ontheiliging van de wereld een proces kan zijn dat zich stelselmatig voltrekt, maar dat daarom nog niet radicaal moet worden doorgevoerd. De plaats van een esthetische emotie van deze orde kan volledig teniet gedaan worden door een vervlakking en verandering van de kosmische heiligheid zodat er alleen nog een uitsluitend menselijke emotionele ervaring overblijft.¹²⁹

De definitieve secularisatie van de natuur is enkel verworven door een eerder kleine moderne elite. En zelfs binnen die 'elite' is de groep die echt verstoken is van elk religieus gevoel eerder beperkt. Het is zo dat het christendom zeer sterk en ingrijpend heeft ingegrepen in de religieuze waardering van de kosmos, maar het heeft de waardering niet volledig verworpen. Hoewel er grote veranderingen zijn, is het niet onmogelijk, aldus Eliade, om het kosmische leven in zijn totaliteit te ervaren als code van de goddelijkheid. Hij geeft als mogelijk voorbeeld Léon Bloy, een katholiek schrijver.¹³⁰

De rol van die elite is niet te onderschatten: door de verwijdering uit het patroon van de traditionele religie wordt er plaats geruimd voor een pessimistische bestaansvisie. De religieuze mens die door de eeuwige terugkeer tot de bronnen van het heilige en waarachtige zijn leven kon redden van de dood had absoluut geen zinloos en pessimistisch bestaan. Als de cyclische tijd niet

¹²⁸ Ibid., 99–100.

¹²⁹ Ibid., 100.

¹³⁰ Ibid., 102–3.

meer terugvoert tot de beginsituatie, tot de aanwezigheid van de goden, dan wordt ze inderdaad een angstaanjagende cirkel die alleen om zichzelf draait en zich tot in het oneindige herhaalt.¹³¹

4.2. Niets verdwijnt spoorloos

Zoals in het begin van dit hoofdstuk al aangehaald is, is Eliade de mening toegedaan dat bepaalde facetten van het leven van de religieuze mens niet helemaal uitgeroeid zijn bij de moderne mens. Veel gedragingen van de religieuze mens maken onvermijdelijk deel uit van onze geschiedenis en ze bestuderen is zeker nodig om te groeien in algemene kennis.

Connaître les situations assumées par l'homme religieux, pénétrer son univers spirituel, c'est, en somme, faire avancer la connaissance générale de l'homme. Il est vrai que la plupart des situations assumées par l'homme religieux des sociétés primitives et des civilisations archaïques ont été depuis longtemps dépassées par l'Histoire. Mais elles n'ont pas disparu sans laisser de traces : elles ont contribué à nous faire ce que nous sommes aujourd'hui, elles font donc partie de notre propre histoire.¹³²

In volgend vrij lang citaat vat Eliade het bestaan van de religieuze mens samen. Hij wijst op de specifieke bestaanswijze, waar er plaats is voor het heilige dat zichzelf kan manifesteren en de wereld kan heiligen. Het leven van die religieuze mens is doordrongen van het heilige omdat het er zijn oorsprong en voltooiing in vindt. Door de mythen en rituelen is het mogelijk de tijd van oorsprong terug aanwezig te brengen en te actualiseren, het reële en betekenisvolle kan pas bereikt worden door zich in nauw verband te plaatsen met de goden.

Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, l'homme religieux assume un mode d'existence spécifique dans le monde, et, malgré le nombre considérable des formes historico-religieuses, ce mode spécifique est toujours reconnaissable. Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, l'*homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le *sacré*, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel. Il croit que la vie a une origine sacrée et que l'existence humaine actualise toutes ses potentialités dans la mesure où elle est religieuse, c'est-à-dire : participe à la réalité. Les dieux ont créé l'homme et le Monde, les Héros civilisateurs ont achevé la Création, et l'histoire de toutes ces œuvres divines et semi-divines est conservée dans les mythes. En réactualisant l'histoire sacrée, en imitant le comportement divin, l'homme s'installe et se maintient auprès des dieux, c'est-à-dire dans le réel et le significatif.¹³³

¹³¹ Ibid., 72–73.

¹³² Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 171.

¹³³ Ibid. (cursief in het origineel)

In contrast met deze levenswijze komen de karakteristieken van het bestaan van de moderne ongelovige mens uitdrukkelijk naar voren. De transcendentie wordt afgewezen, men accepteert de relativiteit van het bestaan en betwijfelt de zin van het leven. Alhoewel andere culturen ook atheïsten hebben gekend, is het pas in de moderne Europese maatschappij dat de ongelovige zich volledig heeft kunnen ontplooiën, zijn bestaan wordt alleen bepaald door de drijvende krachten van de geschiedenis en hij weigert zich te beroepen op bovenmenselijke machten en krachten. Het lijkt zelfs zo dat het heilige, goden of God, in de weg zou staan van de eigen vrijheid. Vrij zijn en zichzelf kunnen worden wil zeggen dat men radicaal moet demystificeren en de laatste god moet doden.¹³⁴

Het bestaan van de moderne niet-religieuze mens heeft iets van een tragisch bestaan en tegelijk heeft het toch een zekere grandeur. Een van de thesen van Eliade is net dat in het bestaan van die niet-religieuze mens toch iets van een religieuze wereldbeschouwing doorwerkt. (zie boven) Dit komt door het feit dat hij is voortgekomen uit de *homo religiosus* en zich heeft ontwikkeld uit de situaties waarin zijn voorouders leefden. Die ontwikkeling was voornamelijk een ontheiligingsproces: de ongelovige is dus gevormd door een verzet tegen de religieuze voorganger, een poging zich te ontdoen van elke vorm van religiositeit en bovenmenselijke betekenis. Tegen wil en dank is de areligieuze mens de erfgenaam van het gedrag van de religieuze mens, hij heeft het alleen ontdaan van hun religieuze betekenis. Hij kan niet volledig opheffen waar hij zelf het product van is. Hij is als het ware samengesteld uit een verzameling van ontkenningen en afwijzingen terwijl hij nog achtervolgd wordt door wat hij afgewezen heeft. De gedragslijn die eens afgewezen is, staat telkens klaar om zich in een of andere vorm opnieuw te realiseren in het diepst van zijn wezen.¹³⁵

Eliade stelt zelfs dat de zuivere atheïst een zeldzaam verschijnsel is. Er blijft vaak toch enige religieuze gedraging te vinden hoewel men zich daar niet altijd van bewust is. Er zijn bijvoorbeeld de verschillende vormen van bijgeloof en taboes, maar ook de gecamoufleerde mythologische en vervormde rituele handelingen. Zelfs vandaag blijven er nog vele manieren om 'buiten de tijd te treden': het lezen van verhalen, het bezoeken van de 'droomfabriek', dat is de naam die Eliade aan de bioscoop geeft. Er zijn ook vernieuwingsrituelen zoals housewarming party's,... De verklaring voor de subtiele en opmerkelijke discrepantie is te vinden in de wirwar aan magisch-religieuze opvattingen, die vaak meer weg hebben van een karikatuur en net daardoor moeilijk te

¹³⁴ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 129–30.

¹³⁵ *Ibid.*, 130.

herkennen zijn. Het proces van ontheiliging heeft vaak parodieën van godsdienstigheid voortgebracht. Er bestaan allerlei vormen van pseudo-occulte, neo-spiritualistische of hermetische stromingen, maar die behoren nog tot de sfeer van godsdienstigheid. Eliade verwijst voor een voorbeeld dat niet tot de sfeer van godsdienstigheid behoort naar de mythologische structuur en de eschatologische zin van het marxisme of bewust wereldlijke of antireligieuze stromingen zoals het nudisme of bewegingen die ijveren voor absolute seksuele vrijheid. Het lijkt wel alsof er een verlangen is naar de paradijselijke staat van voor de zondeval (over eschatologie zie verder).¹³⁶

De verklaring voor het pseudoreligieuze gedrag is te vinden in het feit dat het bestaan van de mens voor een groot deel bepaald wordt door impulsen die uit het diepst van zijn wezen komen, dat men vaak het onbewuste noemt. Met Eliades woorden: “Un homme uniquement rationnel est une abstraction ; il ne se rencontre jamais dans la réalité. Tout être humain est constitué à la fois par son activité consciente et par ses expériences irrationnelles.”¹³⁷ De inhoud en de structuur van het onbewuste vertoont een grote overeenkomst met de beelden en figuren uit de mythologieën. De mythen zijn niet het product van het onbewuste, maar de inhoud en de structuren van het onbewuste zijn het resultaat van allerlei existentiële, en vaak kritieke situaties. Op archaïsch beschavingsniveau houdt dat in dat een bestaanscrisis vaak een religieuze betekenis krijgt aangezien beschaving nauw verbonden is met het heilige. Het heilige kan wereldscheppend zijn en dus is religie een exemplarische oplossing voor een bestaanscrisis.¹³⁸

Iets parallel is te vinden in het karakter van de openlijk areligieuze mens. De moderne mens heeft ook bepaalde mythologische invloeden, maar die hebben zo een privaat karakter dat ze de wezenlijke status van de ‘echte’ mythes niet meer bereiken omdat de private mythes de totale mens niet meer aanspreken en dus de persoonlijke situatie niet kan veranderd worden in een voorbeeldsituatie. In tegenstelling tot de religieuze mens worden de angsten, de dromen en de fantasie-ervaringen niet gecondenseerd in een levensbeschouwing, een geheel. Ze liggen niet meer aan de grondslag van het gedrag van de niet-religieuze mens. Het bestaan van de areligieuze mens wordt nog steeds gevoed en geholpen door de werking van het onderbewuste zonder dat de werkelijke religieuze wereld te bereiken. Religie en mythologie zijn niet volledig verdwenen, maar verborgen in het onbewuste. Dit houdt volgens Eliade de mogelijkheid open om de religieuze ervaring van het leven terug te winnen. En het terrein dat hier betreden wordt noemt hij niet meer

¹³⁶ Ibid., 130–32.

¹³⁷ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 177.

¹³⁸ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 134.

dat van de godsdienstwetenschapper, maar dat van de filosoof, de psycholoog en zelfs dat van de theoloog.¹³⁹

5. Onderzoek naar het christendom

Na de grondige studie van de tijd van oorsprong is het interessant om te zien wat Eliade schrijft over het christendom. Bepaalde voorbeelden die hij aanhaalt komen uit de christelijke traditie en die voorbeelden zullen de echte overgang vormen naar het volgende deel dat een grondige studie van de christelijke tijds- en ruimteopvattingen zal bevatten. De eerdere aanzetten worden dus meegenomen in de volgende analyse.

Eliade vergelijkt de joodse opvatting over heilige tijd met die van de antieke en oud-oosterse religies, de mythisch-filosofische opvattingen uit Griekenland en India. In verschillende mythisch-filosofische opvattingen was er sprake van een eeuwige terugkeer van alles. Volgens Eliade is er sprake van een fundamentele vernieuwing in de joodse opvatting, de tijd heeft daar een begin- en eindpunt. De God van Abraham, van Isaak en van Jakob manifesteert zich in de historische tijd en door die manifestatie is de tijd onomkeerbaar. De Heilige grijpt in in de geschiedenis en dit geeft de geschiedenis een geheel nieuwe dimensie.¹⁴⁰ Dit is ook de reden waarom Eliade schrijft: “De là l’importance capitale des mythes dans toutes les religions pré-mosaïques, car les mythes racontent les *gesta* des dieux, et ces *gesta* constituent les modèles exemplaires de toutes les activités humaines.”¹⁴¹ Met de intrede van de joodschristelijke traditie, de manifestatie van de HEER in de geschiedenis, zijn er dus fundamentele veranderingen vast te stellen ondanks sommige gelijkenissen.¹⁴²

De joodse Tempel en het tabernakel, waarin de tien geboden werden bewaard, waren gebouwd naar goddelijk model. In het boek Exodus en later in de boeken Koningen wordt minutieus beschreven hoe en van welke materialen die heilige plaats moet gebouwd worden. De aardse stad Jeruzalem was een onvolmaakte reproductie van het hemelse Jeruzalem. Het model van de stad was onschendbaar want het was goddelijk en het stond buiten de tijd, hoezeer het aardse Jeruzalem ook geschonden kon worden. Volgens Eliade nemen later de christelijke kerken en basilieken dit streven over. Ook de kerk is er een nabootsing van: aan de ene kant het hemelse

¹³⁹ Ibid., 135–36.

¹⁴⁰ Ibid., 74–75.

¹⁴¹ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 91–92. (cursief in het origineel)

¹⁴² De HEER wordt in de Willibrordvertaling van 1975 Jahweh genoemd, maar dat is in het Jodendom onaanvaardbaar. De HEER is een poging om iets weer te geven van de manier waarop God naar zichzelf verwijst: “Ego sum qui sum”: “Ik ben die is” of in het Hebreeuws: JHWH. Zie ook later uitgegeven vertalingen van de Willibrord waar men niet meer JHWH gebruikt.

Jeruzalem en aan de andere kant van het paradijs of de hemelse wereld.¹⁴³ Eliade verwijst naar werken van de auteurs Sedlmayr¹⁴⁴ en Wolska¹⁴⁵ en beperkt zich tot de bespreking van een Byzantijnse kerk: het interieur van de kerk wordt er opgevat als het heelal, de vier richtingen als de vier windstreken en dus heel de wereld. Het altaar is het Paradijs en bevindt zich normaal in het oosten, achter een deur. Die deur krijgt bijgevolg de naam Paradijsdeur en zij blijft tijdens de Paasweek open om aan te geven dat Christus verrezen is en de poorten van het hemelrijk heeft geopend, zoals dat in de paascanon staat. Het altaar dat dus in het oosten staat (*ad orientem*) ligt tegenover het westen, het gebied van de duisternis, waar normaal de ingang ligt. Tussen het altaar en het rijk der schemeringen ligt dan de aarde, als tussen twee uitersten.¹⁴⁶

Het christendom gaat nog verder in de waardering van de historische tijd dan het Jodendom. Centraal om dit te begrijpen is het belang van de incarnatie, God heeft een historisch gebonden bestaansvorm aangenomen en daardoor wordt de geschiedenis rijp voor heiliging. Als in de evangeliën *illud tempus* wordt opgeroepen dan wordt daarmee niet een mythische tijd bedoeld, bijvoorbeeld een tijd voor de schepping, maar een historisch gesitueerde tijdspanne. Men verwijst naar de periode waarin Pontius Pilatus landvoogd van Judea was en waarin Christus op aarde vertoefde. Als een christen deelneemt aan de liturgische tijd dan begeeft hij zich weer in de toenmalige tijd waarin Jezus leefde, stierf en verrees. Het christendom leidt volgens Eliade naar een theologie van de geschiedenis en niet naar een filosofie van de geschiedenis omdat de tussenkomst van God door de menswording in de historische persoon van Jezus een bovenhistorisch doel heeft: de redding van de mens. De geschiedenis openbaart zich zo als een nieuwe dimensie van de aanwezigheid Gods.¹⁴⁷

Het belang van de historische persoon van Jezus komt duidelijk naar voren in de Gregoriaanse versie van de geloofsbelijdenis van de katholieke Kerk: daar vinden we de vermelding: “Crucifixus etiam pro nobis sub *Pontio Pilato*”.¹⁴⁸ Er wordt in de geloofsbelijdenis die verder eerder een abstract karakter heeft, verwezen naar een historische figuur die verder niet van groot belang is voor het leven van Jezus. De aandacht van het christendom voor de incarnatie is op zichzelf een

¹⁴³ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 43–44.

¹⁴⁴ Hans Sedlmayr, *Die Entstehung van de Kathedrale* (Zürich, 1950), 119.

¹⁴⁵ W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès* (Parijs, 1962), 131.

[De referentie naar Sedlmayr en Wolska zoals hier weergegeven zijn te vinden bij de eindnoten van *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, de oorspronkelijke titels van die geciteerde werken zijn echter: *Die Entstehung der Kathedrale* en *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès*.]

¹⁴⁶ Eliade, *Het heilige en het dagelijkse bestaan*, 44.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 75.

¹⁴⁸ Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel: Latijnse vertaling. (Cursief zelf toegevoegd).

complex gegeven en heeft een hele evolutie gekend, zoals bijvoorbeeld Taylor beschrijft in de opkomst van het realisme in de schilderkunst, waarbij heiligen, maar ook Maria en Jezus worden voorgesteld als mensen die je echt zou kunnen tegenkomen. Dit is volgens Taylor een uitdrukking van de diepe affirmatie van de incarnatie om de transcendentie vollediger in ons leven te brengen.¹⁴⁹

Over de christelijke liturgie schrijft Eliade het volgende:

De même qu'une église constitue une rupture de niveau dans l'espace d'une ville moderne, le service religieux qui se déroule dans son enceinte marque une rupture dans la durée temporelle profane : ce n'est plus le Temps historique actuel qui est présent, le temps qui est vécu, par exemple, dans les rues et maisons voisines, mais le Temps dans lequel s'est déroulée l'existence historique de Jésus-Christ, le Temps sanctifié, par sa prédication, par sa passion, sa mort et sa résurrection.¹⁵⁰

Hoewel dit voorbeeld van de christelijke liturgie toch enig licht werpt op het verschil tussen twee soorten tijd die een religieus iemand kan beleven, heeft dit voorbeeld toch een moeilijkheid. Het onderscheid tussen de liturgische tijd, die dan parallel is aan de tijd van oorsprong, en de profane tijd wordt bepaald door de nadruk die er gelegd wordt op de historische Christusfiguur. De analogie gaat maar deels op: "Pour un croyant la liturgie se développe dans un *Temps historique sanctifié par l'incarnation du Fils de Dieu.*"¹⁵¹ En dit houdt een groot verschil in met de tijd van oorsprong die bestond voor de schepping, er wordt daar verwezen naar een voorhistorische tijd, naar wat de tijd mogelijk maakt. Het verwijzen naar de mensgeworden Zoon van God, die onder Pontius Pilatus geleden en gestorven is, houdt in dat men naar een concrete historische figuur verwijst en niet naar een moment buiten de tijd.

¹⁴⁹ Taylor, *A Secular Age*, 144.

¹⁵⁰ Eliade, *Le Sacré et le Profane*, 63.

¹⁵¹ *Ibid.*, 63. (cursief in het origineel)

De Nederlandse en de Franse vertaling verschillen nogal daarom volgt de Duitse tekst van het origineel: "Die christliche Liturgie geschieht in einer *historischen Zeit, die durch die Inkarnation von Gottes Sohn geheiligt ist.*" Eliade, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, 42. (cursief in het origineel)

Hoofdstuk 3: Heilige ruimte of ruimten voor heiliging – Joseph Ratzinger

1. Inleiding bij hoofdstuk 3

Dit deel zal handelen over bepaalde aspecten van tijd en ruimte zoals die ter sprake komen binnen de katholieke Kerk. De aanzet voor een grondige studie van de tijds- en ruimteopvattingen binnen de Kerk werd al duidelijk uit de afsluitende paragrafen van deel twee over Eliade. Een interessante onderzoekspiste kwam te voorschijn in een artikel van het Christelijk Informatie Platform.¹⁵² In dit artikel over heilige ruimtes werd er gewezen op de verschillende manieren waarop katholieken en protestanten zich voorbereiden op de eredienst. In de kerk, tijdens de dienst, wordt er door protestanten in het algemeen meer gepraat dan door katholieken en volgens de auteurs is dat zo omdat beide groepen het kerkgebouw anders beleven. Het gebouw is voor protestanten een ruimte waarin geheiligd wordt en voor katholieken zou het een heilige ruimte zijn. De eigen aard van de kerk bij de katholieken komt bijvoorbeeld tot uitdrukking door de aanwezigheid van de Godslamp: die brandende kaars toont de praesentia realis, de aanwezigheid van Christus in het tabernakel. De schrijvers van het artikel stellen dat voor katholieken de heiligheid van het gebouw existentieel is en dat voor protestanten die heiligheid, als daar al sprake van is, eerder situationeel is. Een katholieke kerk (als gebouw) is niet zomaar heilig op zichzelf. Zij moet daarvoor eerst gewijd worden met de juiste, en door de bisschop uitgevoerde, rituelen. Net dit zou volgens de schrijver van het artikel moeilijk te aanvaarden zijn voor Mircea Eliade: volgens Eliade is het God die het initiatief moet nemen en niet de mens, de mens kan die heiligheid niet afdwingen en dat is net wat er lijkt te gebeuren door een plaats zelf te consacreran. De spanning tussen heilige ruimte of ruimte voor heiliging zal verder in dit deel terugkomen alsook de regels om een kerk te wijden.

Zoals in deze paragraaf al naar voren kwam is het nodig om een consequent onderscheid te maken tussen het kerkgebouw en het instituut Kerk. Geschreven met een hoofdletter verwijst het woord naar de gemeenschap van gelovigen en het instituut, zonder hoofdletter wordt louter het gebouw bedoeld.

2. Verantwoording van de keuze voor de katholieke Kerk

De keuze voor het bestuderen van (heilige) tijds- en ruimteopvattingen binnen de katholieke Kerk komt in de eerste plaats voort uit een persoonlijke kennis van de katholieke traditie. De traditie van de katholieke Kerk is bovendien ook goed gedocumenteerd. De documenten van het tweede Vaticaanse Concilie geven zeer goed weer wat voor de katholieke Kerk het wezenlijke is van

¹⁵² Rik Bokelman en Sipke Draisma, "Is de kerk een heilige ruimte?", Christelijk Informatie Platform, 6 juni 2012, <https://cip.nl/29187-is-de-kerk-een-heilige-ruimte>. Geraadpleegd op 30 januari 2018.

bijvoorbeeld de liturgie. De liturgie zal de plaats bij uitstek zijn waar een spel tussen verschillende tijden en afgescheiden ruimtes te ontwaren is. Zowel de bronteksten van het concilie als de verdere uitwerking ervan in concrete richtlijnen maken het mogelijk om verschillende opvattingen te bestuderen en de commentaren van bepaalde auteurs weer te geven. Tenslotte is de keuze te verantwoorden door naar Eliade en Taylor te verwijzen. Beiden gaven al, soms eerder bedekte maar toch duidelijke, hints naar de rol van tijd en ruimte in het christendom of de katholieke Kerk.

In de constitutie over de heilige liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, benadrukken de concilievaders dat vernieuwingen op liturgisch vlak nodig waren, weliswaar gekoppeld aan een bevordering van het vieren van de liturgie. Meer bepaald het begrip en de beleving van de liturgie waren toe aan een hernieuwde en verrijkte betekenis. Het was de bedoeling om enkele beginselen van de liturgie in herinnering te brengen en om richtlijnen voor de praktijk vast te leggen.¹⁵³ Een van de beginselen die men expliciet in herinnering wil brengen staat in paragraaf 7:

Om dit zo verheven werk [de Verlossing der mensen] te voltrekken is Christus altijd bij zijn Kerk aanwezig, vooral in de liturgische handelingen. Persoonlijk is Hij aanwezig in het Misoffer, zowel in de persoon van de bedienaar (...) als heel bijzonder onder de eucharistische gedaanten. Persoonlijk is Hij aanwezig door zijn kracht in de Sacramenten, zodat wanneer iemand doopt, Christus zelf doopt.¹⁵⁴ Persoonlijk is Hij aanwezig in zijn woord, want Hij zelf spreekt, wanneer de heilige Schriften in de Kerk gelezen worden.¹⁵⁵

In de liturgie is er volgens de Kerk een speciale dynamiek waardoor Christus zelf aanwezig is en handelt. Vertrekkend van deze insteek stellen de concilievaders vervolgens dat elke vorm van liturgie als het ware een uitoefening is van het priesterlijk ambt van Jezus Christus. Het doel ervan is de heiliging van de mens die onder andere door waarneembare tekenen zoals de eredienst wordt voltrokken. Het vieren van de liturgie gebeurt dan door de Kerk die het mystieke lichaam van Jezus Christus is met Christus aan het hoofd.¹⁵⁶ Elke liturgische viering is bijgevolg een heilige handeling, die qua titel of krachtdadigheid geen gelijke heeft. Er is nog meer aan de hand: de liturgie hier op aarde is een voorproef van de hemelse liturgie zoals die in het hemelse Jeruzalem

¹⁵³ H. J. H. M. Fortmann, vert., *Constituties en decreten van het tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie: constitutie over de heilige liturgie* (Amersfoort: De Horstink, 1966), sec. 1 en 3.

Ik verwijs naar de paragraafnummer die in alle vertaling hetzelfde is, dit vergemakkelijkt het eventuele opzoekwerk in andere uitgaven. Het document heeft geen auteur want dat zijn de concilievaders, de Nederlandse vertaling heeft dus alleen een vertaler.

¹⁵⁴ Cf. S. Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus VI*, cap. I, n. 7; PL 35, 1428.

¹⁵⁵ Fortmann, *Constituties en decreten van het tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie: constitutie over de heilige liturgie*, sec. 7.

¹⁵⁶ Zie ook: Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, Ef. 1.

wordt gevierd.¹⁵⁷ In de liturgie zou dus een speciale dynamiek aan het licht moeten komen, er wordt verwezen naar Jezus en het is de voorafbeelding van de hemelse liturgie. Het blijft echter niet bij een loutere verwijzing aangezien in de concilietekst duidelijk staat dat Christus persoonlijk aanwezig is. Dit is een actualisering van zijn aanwezigheid. Dit wijst op een nog sterkere aanwezigheid van Christus en het heilige dan we tot nu toe, geleid door Eliade, hebben kunnen vermoeden.

Er zijn echter ook parallellen met Eliade: een deel van de liturgie is onveranderlijk omdat het van Godswege is ingesteld. Ook bij Eliade hadden rituelen een door god/goden ingesteld karakter. Een duidelijk onderscheid heeft betrekking op de veranderlijke delen van rituelen in de katholieke Kerk. Met betrekking tot die veranderlijke delen stellen de concilievaders dat bepaalde delen kunnen wijzigen omdat ze niet meer geschikt zijn binnen het ritueel of omdat ze niet meer aan de eigen aard van de liturgie beantwoorden. De aanpassingen en vernieuwingen van het Tweede Vaticaans Concilie moeten erop gericht zijn dat de teksten en de riten het heilige duidelijker tot uitdrukking kunnen brengen, het christenvolk moet het gemakkelijker kunnen vatten en er ook gemakkelijker aan deelnemen door een volwaardige en actieve gemeenschapsviering.¹⁵⁸

2.1. Liturgie

De liturgie is de plaats bij uitstek waar in de katholieke Kerk het heilige aanwezig is. Net zoals in primitieve culturen kan men het vieren van het heilige niet zomaar loskoppelen van een heilige plaats. Een interessante insteek hier kan komen van Joseph Alois Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI. Hij is geboren in 1927 en priester gewijd in 1951. Van 2005 tot 2013 was hij het hoofd van de Rooms-katholieke Kerk als bisschop van Rome, in 2013 ging hij op emeritaat. Hij is ook bekend als hoofd van de congregatie van de geloofsleer (1981-2005) en hij was een belangrijk theoloog tijdens Vaticanum II als adviseur van Joseph Frings (1887-1978), de toenmalige aartsbisschop van Keulen. Hoewel hij vooral bekend is als theoloog, hij heeft zijn doctoraat in de theologie behaald in 1953 aan de universiteit van München, is zijn bijdrage ook hier van grote waarde. De keuze voor Ratzinger heeft vooral te maken met het feit dat zelfs de grootste critici van zijn werk moeten erkennen dat hij een scherp intellect bezit en dat hij de kunst verstaat om controversiële materie objectief en onthecht te benaderen. Aangezien hij ook als specialist

¹⁵⁷ Fortmann, *Constituties en decreten van het tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie: constitutie over de heilige liturgie*, sec. 7–8.

¹⁵⁸ *Ibid.*, sec. 21.

betrokken was bij het concilie kunnen zijn inzichten over de liturgie en het christelijk geloof van pas komen bij de problematiek die nu voor ligt.¹⁵⁹

Het is volgens Ratzinger niet eenvoudig om een definitie van liturgie te stellen geven. De afgelopen twee eeuwen is er al veel over gediscussieerd, maar sommige pogingen om een duidelijke definitie voor te stellen zijn volgens hem ontoereikend. In de 20^{ste} eeuw is er meermaals voorgesteld om de liturgie als een spel te verstaan: het heeft dan zijn eigen regels en het creëert als het ware zijn eigen wereld. Als men er aan deelneemt, gaan de regels gelden, maar als het spel afloopt verliezen de regels hun kracht. Een spel kan men bovendien ook zinvol noemen en tegelijkertijd ook doelloos want het ontsnapt vaak aan de logica van efficiëntie en juist hierdoor zou het iets helend en bevrijdend hebben.¹⁶⁰

Hoewel Ratzinger deze poging lijkt te kunnen waarderen heeft hij er toch bedenkingen bij. Allereerst worden de regels van een spel vaak een last of voeren ze naar nieuwe doelmatigheden die weinig of niets met het oorspronkelijke spel te maken hebben. Verder ligt ook het speelse karakter van het spel moeilijk. Een gewoon spel wordt vaak gezien als een speelse anticipatie op het leven, een vluchtige oefening in het verdere leven.¹⁶¹ De liturgie vertoont zeker gelijkenissen, maar het is meer dan een speelse anticipatie:

Liturgie wäre dann eine ganz andere Art von Vorwegnahme, von Vor-Übung: Vorspiel des künftigen, des ewigen Lebens, von dem Augustinus sagt, daß es ihm Gegensatz zum jetzigen Leben nicht mehr aus Bedürfnis und Notwendigkeit gewoben ist, sondern ganz aus der Freiheit des Schenkens und Gebens.¹⁶²

Bij het vieren van een liturgische dienst is het zo dat er een grondhouding van de gehele mens en van het gehele verzamelde volk verwacht wordt. Aan de hand van het verhaal van de uittocht uit Egypte in het boek Exodus geeft Ratzinger enkele kenmerken mee van de eredienst. Het volk trok niet weg zoals andere volken dat doen, maar als volk om de HEER te dienen. Het land waarnaar ze op weg gaan is ook het land waar de eredienst plaats moet vinden. Het land geeft het volk wel vrijheid, maar men kan het niet loskoppelen van het vereren van de HEER want anders zou het

¹⁵⁹ Britannica Academic, "Benedict XVI", *Encyclopaedia Britannica*, geraadpleegd 31 januari 2018, <https://vpn1.uantwerpen.be/+CSCO+00756767633A2F2F6E706E71727A76702E726F2E70627A++/levels/collegiate/article/Benedict-XVI/403453>.

¹⁶⁰ Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie: eine Einführung*, 6de dr. (Freiburg: Herder, 2002), 11.

Bij het bestuderen van dit boek heb ik ook soms gebruik gemaakt van de volgende vertaling om bepaalde begrippen zeker juist weer te geven: Benedictus XVI, *De geest van de liturgie: een inleiding*, vertaald door Johan te Velde e.a. (Vlagtwedde: Vereniging voor Latijnse liturgie, 2006).

¹⁶¹ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 11–12.

¹⁶² *Ibid.*, 12.

uitgekozen volk op gelijke hoogte staan met de andere volken. Het vereren van God is onlosmakelijk verbonden met de eredienst, maar ook het leven volgens Gods wil is onderdeel van de ware verering. De eredienst is erop gericht om de blik blijvend en ook telkens opnieuw op de HEER te richten.¹⁶³ “Zu dieser Verehrung gehört der Kult, die Liturgie im eigentliche Sinn; zu ihr gehört aber auch das Leben gemäß dem Willen Gottes, das ein unverzichtbarer Teil der rechten Anbetung ist.”¹⁶⁴

De liturgie moet dus volgens Ratzinger op de juiste manier begrepen worden. Als men spreekt over de eredienst (*Kult*) dan moet men om die in zijn volle rijkdom en diepte te kunnen verstaan verder kijken dan alleen de liturgische handelingen. Of zoals hij zelf schrijft:

Er umfaßt letztlich die Ordnung des ganzen menschlichen Lebens im Sinn des Irenäuswortes: Der Mensch wird Verherrlichung für Gott, setzt ihn sozusagen ins Licht (und das ist Kult), wenn er vom Hinschauen auf ihn lebt. (...) Wir können nun diese Einsicht noch ausweiten durch einen weiteren Schritt: Anbetung, die richtige Weise des Kultes, der Gottesbeziehung, ist konstitutiv für die rechte menschliche Existenz in der Welt. (...) Er greift voraus auf ein endgültigeres Leben und gibt gerade so dem gegenwärtigen Leben sein Maß. Ein Leben, in dem diese Antizipation ausfiel, in dem der Himmel nicht mehr aufgerissen würde, würde bleiern und leer.¹⁶⁵

Een laatste kenmerk omtrent de liturgie kan men ook vinden bij Mircea Eliade. Het gaat over het feit dat de mens de eredienst niet zomaar zelf helemaal kan bedenken en construeren. Ratzinger stelt dat de mens niet zomaar kan beschikken over de door God ingestelde eredienst. Dit is zo omdat men in de liturgie een concrete tegenover nodig heeft die zich aan ons toont en onze existentie, ons bestaan, de juiste richting wijst.¹⁶⁶

3. Heilige ruimte

3.1. Wettelijke bepalingen voor de viering van de eucharistieviering

Een van de bekendste vormen van liturgie is de eucharistie. Over de eucharistie in het bijzonder bestaan er verschillende bepalingen. In het *Wetboek van het Canoniek Recht*, in het Latijn *Codex Iuris Canonici*, dat is uitgegeven in opdracht van de Belgische en Nederlandse bisschoppenconferenties staan de volgende bepalingen voor het vieren van de eucharistie:

¹⁶³ Ibid., 14–15.

¹⁶⁴ Ibid., 15.

¹⁶⁵ Ibid., 17–18.

¹⁶⁶ Ibid., 18.

§1. De eucharistieviering moet plaatsvinden in een gewijde ruimte, tenzij noodzaak in een bijzonder geval anders vereist; in dit geval moet de viering op een betamelijke plaats gehouden worden.

§2. Het eucharistisch Offer moet voltrokken worden op een gewijd of gezegend altaar; buiten een gewijde ruimte kan ook een daartoe geschikte tafel gebruikt worden, maar altijd met behoud van een dwaal en corporale.¹⁶⁷

Het vieren van de eucharistie vindt dus best plaats op een gewijde plaats. In datzelfde wetboek wordt zo een plaats als volgt omschreven: “Gewijde plaatsen zijn die welke voor de goddelijke eredienst of de begrafenissen van gelovigen bestemd zijn door de wijding of de zegening, die de liturgische boeken hiertoe voorschrijven.”¹⁶⁸ En over kerken specifiek vinden we het volgende: “Onder kerk wordt verstaan een gewijd gebouw bestemd voor de goddelijke eredienst, waartoe de gelovigen recht van toegang hebben om de goddelijke eredienst voornamelijk openbaar uit te oefenen.”¹⁶⁹ Deze bepalingen drukken op een wettelijke wijze uit wat een diepere theologische basis heeft. Het heilige karakter van de liturgie toont zich ook in het specifieke karakter van de plaats waar de viering plaatsvindt. In het vervolg van dit deel zal aan de hand van een boek van Joseph Ratzinger gepoogd worden enkele bedenkingen te formuleren bij de wettelijke bepalingen die er gelden.

3.2. Het kerkgebouw

Volgens Ratzinger erkennen zelfs de felste tegenstanders van het sacrale dat een christelijke gemeente een plaats nodig heeft om samen te komen. Ratzinger doelt met de tegenstanders van het sacrale op hen die gekant zijn tegen het bestaan van heilige plaatsen. De plaats van samenkomst die de christenen nodig hebben wordt dan gebruikt om een kerkgebouw te definiëren. De definiëring van een kerkgebouw is dan gebaseerd op een functionele en niet op een sacrale basis. Dat is volgens Ratzinger ook deels correct want een kerk onderscheidt zich op die manier van tempels zoals die bestaan in verschillende andere religies. Die tempels waren bijvoorbeeld cultusplaatsen die uitsluitend voor de godheden gereserveerd waren, soms waren ze echte woonplaatsen of verblijfplaatsen van de goden. Een kerk daarentegen werd gezien als een *domus ecclesiae*, een huis voor de levende gemeente en het verleende die gemeenschap onderdak. Er werd door de christenen samengekomen en er werd gebeden, maar zeggen dat God

¹⁶⁷ Johannes Paulus II, *Codex iuris canonici / Wetboek van canoniek recht*, vertaald door C. Eykens e.a. (Brussel: Licap, 1988), can. 932.

Ik verwijs naar de canon en niet naar de paginanummer om eventueel onderzoekwerk te vergemakkelijken, in de Nederlandse uitgave staat ook telkens de Latijnse tekst naast de Nederlandse vertaling.

¹⁶⁸ *Ibid.*, can. 1205.

¹⁶⁹ *Ibid.*, can. 1214.

in dat huis woont of alleen in dat huis woont, is voor christenen een brug te ver.¹⁷⁰ Er is dus een heel andere dynamiek aanwezig in de christelijke eredienst. Ratzinger schrijft daarover: “Den ‘Kult’ vollzieht Christus selbst in seinem Stehen vor dem Vater, er wird der Kult der Seinigen, indem sie sich mit ihm und um ihm versammeln.”¹⁷¹

3.3. Joodse wortels

Om de geschiedenis van de christelijke eredienst te kunnen begrijpen is het volgens Ratzinger nodig om de band met de joodse tempel en de synagogen te begrijpen. In het Jodendom bestond er een tempelcultus die gecombineerd was met een synagogale eredienst. De synagogen waren meer dan alleen veredelde klaslokalen om het joodse geloof te bespreken en door te geven. Het was ook een plaats van de aanwezigheid van de HEER en zo was de synagoge onlosmakelijk verbonden met de Tempel. De Tempel was de plek bij uitstek van de goddelijke aanwezigheid.¹⁷²

Er is in synagogen sprake van twee brandpunten: enerzijds is er de leerstoel van Mozes en anderzijds is er het Thoraschrijn. De leerstoel is samen met de verzamelde gemeenschap gericht op het schrijn omdat het Thoraschrijn de (ondertussen verloren gegane) ark des Verbonds vertegenwoordigt. Het schrijn in de synagogen is nu dus leeg en bevat slechts de Thorarollen die het woord van de HEER zijn en gelden als een soort van *Realpräsenz*, het is het levende woord van de HEER waarmee Hij onder zijn volk aanwezig is. Dat elke gemeente over een Thoraschrijn beschikte, verleende haar echter geen autarkie, geen onafhankelijkheid van de Tempel. Het Thoraschrijn is de plaats van de zelfoverschrijding naar de Tempel in Jeruzalem. De Thora is overall een en dezelfde en als dusdanig verwijst dit brandpunt onmiddellijk naar het heilige der heiligen in de Tempel waar de ark bewaard werd. Ook na de vernietiging van de Tempel in 70 na Christus bleef deze verwijzing aanwezig, maar ze was wel gekoppeld aan de komst van en het herstel van de Tempel door de komende Messias. De beschrijving van de tempelliturgie en de inrichting van de synagogen zijn in het boek van Ratzinger nogal uitgebreid, zoals hij zelf aangeeft, omdat hij wil aantonen dat er een wezenlijke band is tussen de liturgische ruimten van de christenen en de joden. Er is sprake van een eenheid tussen beide testamenten (het Oude en Nieuwe Testament).¹⁷³

3.4. Veranderingen van de christelijke liturgie

Er zijn echter drie (of vier) belangrijke veranderingen die het nieuwe profiel van de christelijke liturgie kenmerken ten opzichte van de synagogale liturgie.

¹⁷⁰ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 55.

¹⁷¹ *Ibid.*, 55.

¹⁷² *Ibid.*, 56.

¹⁷³ *Ibid.*, 56–59.

3.4.1. Eerste verandering: gebedsrichting

De eerste verandering heeft betrekking op de oriëntatie van de gebedsruimte. In de kerk is men niet meer gericht op Jeruzalem, maar op het oosten. In het oosten komt de zon op en zo spreekt de kosmos van de Christus en de verrijzenis zonder een zonnecultus te zijn.¹⁷⁴

Der Osten löst als Symbol den Jerusalemer Tempel ab, Christus – in der Sonne dargestellt – ist der Ort der Schekina, der wahre Thron des lebendigen Gottes; (...) Orientierung ist zunächst einfach Ausdruck des Hinschauens auf Christus als den Begegnungsort zwischen Gott und Mensch. (...) Die Sonne symbolisiert den wiederkehrenden Herrn, den endgültigen Sonnenaufgang der Geschichte.¹⁷⁵

Het gericht zijn naar het oosten toont volgens Ratzinger een verbondenheid van de kosmos en de heilsgeschiedenis. De kosmos bidt als het ware mee en wacht mee op de verlossing. Die kosmische dimensie is wezenlijk voor de christelijke liturgie: ze voltrekt zich niet alleen in de zelfgemaakte wereld van de mensen, maar ook in de kosmos. Dit brengt ook het thema van de schepping binnen in de liturgie. Het is zelfs zo dat de liturgie aan grootheid inboet als zij dat thema uit het oog verliest. Hieraan koppelt Ratzinger een pleidooi om bij de inrichting van de kerken terug aandacht te hebben voor de oriëntatie op het oosten.¹⁷⁶ In het *Getijdenboek* van de Rooms-katholieke Kerk staat een hymne die normaal op dinsdag tijdens het ochtendgebed wordt gezongen en een strofe uit die hymne drukt het kosmische aspect als volgt uit: “Maar wij, wij wenden het gelaat tot een volmaakter dageraad, tot U o Christus, zon en licht, van God het stralend aangezicht.”¹⁷⁷ De thematiek van de opkomende zon en van het licht komt meermaals voor, zo ook in een hymne tijdens de lezingendienst van de dinsdag: “Drijf Gij de duisternis uiteen, de macht der duivels om ons heen, de traagheid en de boze droom, bevrijd ons, Heer, van alle schroom.”¹⁷⁸ Het thema van de kosmos die mee bidt en wacht op verlossing kan men in Paulus’ brief aan de Romeinen vinden:

Ook de schepping verlangt vurig naar de openbaring van Gods kinderen. Want zij is onderworpen aan een zinloos bestaan, niet omdat zij het zelf wil, maar door de wil van Hem die haar daaraan onderworpen heeft. Maar zij is niet zonder hoop, want ook de schepping zal verlost worden uit de slavernij der vergankelijkheid en delen in de glorierijke vrijheid van de kinderen Gods. Wij weten immers, dat de hele natuur kreunt en barensweeën lijdt, altijd door.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Ibid., 59–60.

¹⁷⁵ Ibid., 60–61.

¹⁷⁶ Ibid., 61–62.

¹⁷⁷ Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg en Nationale Raad voor Liturgie, *Getijdenboek* (Brussel; Zeist: Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg ; Nationale Raad voor Liturgie, 1990), 705.

¹⁷⁸ Ibid., 704.

¹⁷⁹ Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, Rom. 8, 19-22.

3.4.2. Tweede verandering: altaar

De tweede verandering houdt verband met een totaal nieuw element dat onvindbaar was in de synagoge. In de apsis (in het basilicale kerkgebouw) plaatst men tegen de oostwand een altaar. Het is aan dat altaar dat het eucharistische offer opgedragen wordt. Het vieren van de eucharistie wordt bovendien gezien als een deelname aan de hemelse liturgie (zie boven). Het altaar betekent dus een opnieuw intreden van de Oriënt in de verzamelde gemeenschap en een bevrijding van de gemeenschap uit de kerker van deze wereld door een deelname aan het Pascha, de overgang van de wereld naar God.¹⁸⁰ Volgens Ratzinger is het duidelijk dat: "(...) der Altar in der Apsis zum 'Oriens' hinblickt und zugleich selbst ein Stück davon ist."¹⁸¹ Zoals men in de synagoge via het Thoraschrijn naar Jeruzalem gericht was, zo is er met het altaar een nieuw zwaartepunt gegeven. Het stelt nu tegenwoordig wat voorheen door de Tempel werd uitgebeeld: het voert ons voorbij het altaar zelf naar de gemeenschap met de heiligen. Men kan het altaar zelfs zien als de plaats van de opengescheurde hemel, het voert ons naar de eeuwige en hemelse liturgie.¹⁸²

3.4.3. Derde verandering: Woord van God

De derde verandering heeft te maken met de plaats die het woord van God krijgt. Dat blijft uiteraard een prominente plaats krijgen, maar er is wel een fundamentele vernieuwing want bovenop de Thora komen er ook de evangeliën bij. Het Nieuwe Testament ontsluit die de volle betekenis van de Thora. Het Oude Testament wordt niet opzij geschoven of teniet gedaan want men ziet het als het fundament van het Evangelie. Verschillende gebruiken die er in de synagogale liturgie bestonden om het woord van de HEER met de nodige eerbied en waardigheid te omringen bleven dan ook behouden in de vroegchristelijke liturgie. Een belangrijk gebruik was dat de uitleg van de Bijbel in de christelijke liturgie aan de cathedra, i.e. de bisschopszetel, werd gehouden, na de woorddienst keerden de bisschop en de gelovigen zich gezamenlijk naar het oosten. Men sprak in deze context van de *conversi ad Dominum*: het zich wenden naar de Heer. De liturgie had in het vroege kerkgebouw dus twee belangrijke ruimtes: enerzijds de plaats waar het woord Gods werd verkondigd in het midden van de ruimte, in de buurt van de *bema*, dat wil zeggen een verhoog waar zich de troon van het evangelie, de bisschopszetel en de lezenaar bevinden. Anderzijds was er de apsis waar de eucharistie werd gevierd, waar alle gelovigen rond staan en zich samen met de celebrant naar het oosten, naar de komende Heer, richten.¹⁸³

¹⁸⁰ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 62.

¹⁸¹ *Ibid.*, 62.

¹⁸² *Ibid.*, 62–63.

¹⁸³ *Ibid.*, 63–64.

3.4.4. Vierde verandering: de deelname van de vrouw

Er is ook nog een laatste kleine, maar niet onbelangrijke verandering met betrekking tot wie er mocht deelnemen aan de liturgie. In Israël was alleen de aanwezigheid van mannen constitutief voor de eredienst en werden vrouwen alleen toegelaten op volledig gescheiden balkons. Het algemene priesterschap zoals dat in Exodus hoofdstuk 19 werd beschreven had alleen betrekking op de mannen. In de christelijke eredienst konden vrouwen en mannen samen de heilige ruimte betreden en zich plaatsen rond het woord en het altaar, ook al werden ze wel van elkaar gescheiden en mochten vrouwen de dienst van het woord niet op zich nemen.¹⁸⁴

3.5. Oriëntering

Omtrent de gebedsrichting in kerken is er in de katholieke Kerk al zeer veel inkt gevloeid. Ratzinger raakt dat probleem aan en geeft zijn visie in het hoofdstuk: *“Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie”*.¹⁸⁵ Hij schrijft dat de gebedsrichting na het Tweede Vaticaanse Concilie in bijna alle gevallen zo geëvolueerd is dat de priester met zijn aangezicht naar het volk staat in plaats van naar het oosten. Het moet toegegeven worden dat niet alle kerken meer georiënteerd waren, nieuwe kerken werden vaak gebouwd zoals de beschikbare plaats dat toeliet. Als een kerk niet georiënteerd was dan stond de priester wel met zijn rug naar de mensen en was hij toch niet gericht op het oosten. Ratzinger wijst erop dat het bidden naar het oosten een wezenlijke meerwaarde heeft, maar hij is er zich ook bewust van dat zo iets om praktisch-pragmatische redenen niet altijd mogelijk is, men kan kerken niet zomaar verbouwen als ze willekeurig zijn gebouwd. Hij stelt twee oplossingen voor als de gebedsrichting niet het oosten is. De eerste mogelijkheid houdt in dat de priester en de gemeenschap zich zodanig opstellen dat allen toch naar het oosten gericht zijn. De tweede mogelijkheid houdt in dat de priester een kruisbeeld op het altaar plaatst. *“Wo die direkte gemeinsame Zuwendung zum Osten nicht möglich ist, kann das Kreuz als der innere Osten des Glaubens dienen. Es sollte in der Mitte des Altares stehen und der gemeinsame Blickpunkt für den Priester und für die betende Gemeinschaft sein.”*¹⁸⁶ Dit voorbeeld toont dat Ratzinger de oriëntatie van de ruimte zeer belangrijk vindt, maar dat hij een genuanceerde oplossing biedt. Waar hij echter vlijmscherp tegen van leer trekt zijn de mensen die vinden dat het kruis zou storen tijdens de eucharistie. De zichtbaarheid van de celebrerende priester is volgens hem ondergeschikt aan het innerlijke oosten waarop de gemeenschap en de

¹⁸⁴ Ibid., 64.

¹⁸⁵ Ibid., 65–73.

¹⁸⁶ Ibid., 73.

priester zich richten. Men kan zich volgens Ratzinger de vraag stellen of het zien van de priester belangrijker is dan Christus?¹⁸⁷

3.6. Afbakening van de heilige ruimte

Om het betoog van Ratzinger verder uit te diepen is het interessant om te kijken welke rituelen vandaag gebruikt worden om van een plaats een gewijde ruimte te 'maken'. Zoals hierboven aangegeven in de *Codex* verdient het de voorkeur om in de gewijde ruimte de liturgie te vieren, de eucharistie in het bijzonder. Ook een gewijd of gezegend altaar is te verkiezen (voor de eucharistie), ook al is het geen *conditio sine qua non*. De bron voor de bespreking van de kerk- en altaarwijding zal de *Orde van dienst voor de wijding van kerk en altaar* zijn.¹⁸⁸ Dit is de officiële Nederlandse uitgave, uitgegeven in opdracht van de Belgische bisschoppen. Het is de vertaling van de Latijnse *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* zoals die is uitgegeven door de Polyglottis Vaticanis in 1977 rekening houdend met de aanpassingen van het Tweede Vaticaans Concilie.

Het is opvallend dat er zelfs riten bestaan bij de aanvang van de bouw van een nieuwe kerk. Tot in detail staat beschreven welke gebeden en handelingen er verricht kunnen worden op het terrein waar men een kerk wil bouwen. Zowel het terrein als de eerste steen kunnen gezegend worden.¹⁸⁹ Er wordt bij de zegening van het bouwterrein bijvoorbeeld gebeden voor de gelovigen en de kerk:

God, heilige Vader, wij prijzen U want Gij gunt het uw gelovigen die eens door het water van de doop een heilige tempel zijn geworden, nu een kerkgebouw op te richten tot eer van uw Naam. Zie met welgevallen naar uw gelovigen die hier bijeengekomen zijn om een begin te maken met de bouw van deze nieuwe kerk. Richt hen op tot een tempel van uw heerlijkheid: dat zij als levende stenen bewerkt worden door uw hand en ingevoegd in het bouwwerk van uw hemelse stad Jeruzalem. Door Christus onze Heer.¹⁹⁰

Het functionele aspect van het kerkgebouw is dus zeker aanwezig in het kerkgebouw. Men komt bij de aanvang van de bouw van de kerk samen om te bidden en de kerk zal ook gebruikt worden om te bidden. De verwijzing naar de hemelse liturgie vindt men zelfs al terug bij de constructie van het gebouw, er wordt namelijk gebeden voor de gelovigen die als levende stenen worden ingevoegd in het bouwwerk van de hemelse stad Jeruzalem.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg, *Orde van dienst voor de wijding van kerk en altaar* (Brussel: Interdiocesane Commissie voor de Liturgische Zielzorg, 1995).

¹⁸⁹ Ibid., 5–14.

¹⁹⁰ Ibid., 14.

Er bestaan uiteraard ook rituelen en gebeden voor de wijding van de kerk en van het altaar zelf. Uit die teksten haal ik enkele punten aan die wijzen op het speciale karakter van de plaats die de kerk als gebouw heeft binnen de katholieke traditie en die kan helpen verstaan waarom de eucharistie bij voorkeur binnen een kerkgebouw wordt gevierd. Voor de kerk- en altaarwijding bestaat er in het algemeen een vast stramien, maar er zijn bijvoorbeeld verschillende wijzen waarop de intrede kan plaatsvinden. Dit hangt voornamelijk af van wat er in gegeven omstandigheden het meest geschikt is.¹⁹¹ In de volgende bespreking beperk ik me tot de processie naar de te wijden kerk gevolgd door de vaste delen van de kerkwijding.

Om te beginnen is er de overdracht van het gebouw van de personen die de kerkbouw hebben mogelijk gemaakt aan de bisschop. Er is als het ware een overdracht aan de gewijde bedienaar, men zou dit kunnen zien als een overdracht van de plaats van profane naar gewijde handen. Dit wordt gevolgd door de besprenkeling van de kerk met wijwater. Niet alleen de kerk en het altaar, maar ook het volk, dat gezien wordt als geestelijke tempel, worden besprenkeld. Dit water dat ter plekke gezegend kan worden verwijst naar het water van de doop, naar het water dat in de paasnacht werd gewijd.¹⁹² De gedoopten zijn door het water geworden tot een Tempel van de geest. Dit is een uitgesproken Bijbelse gedachte: “Gij weet het, uw lichaam is een tempel van de heilige Geest, die in u woont, die gij van God hebt ontvangen. Gij zijt niet van uzelf.”¹⁹³

De link met de eucharistie is tijdens de wijding van absoluut belang: “De viering van de eucharistie is het hoogtepunt van de kerkwijding en de enige absoluut noodzakelijke ritus.”¹⁹⁴ Wat we hier zien is volgens kanunnik Joris Polfliet een duidelijk gevolg van Vaticanum II: de eucharistie is geen aanhangsel meer van de kerkwijding, maar maakt er integraal deel van uit. De riten van de zalving van het altaar en de ambo, het branden van wierook en het aanbrenge van licht zijn ingevoegd tussen de dienst van het Woord en de eucharistie. Dit moest de band tussen de twee delen sterker benadrukken. Ook de voorganger van de wijding en de voorganger van de eucharistie moeten dezelfde zijn om de continuïteit te benadrukken.¹⁹⁵ Het ‘creëren’ van een heilige ruimte en het vieren van de liturgie zijn duidelijk en noodzakelijk verbonden.

¹⁹¹ Ibid., 18.

¹⁹² Ibid., 18.

¹⁹³ Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, 1 Kor. 19.

¹⁹⁴ Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg, *Orde van dienst voor de wijding van kerk en altaar*, 19.

¹⁹⁵ Joris Polfliet, “De liturgie van een kerkwijding: symboliek en commentaar”, in *Ruimten voor heiliging: Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur*, onder redactie van Joris Geldhof (Antwerpen: Halewijn, 2011), 176–77.

3.7. Ruimten voor heiliging

Het statuut van het gebouw als heilige ruimte is niet onbesproken. Daar waar Ratzinger eerder voorzichtig en terughoudend omsprong met een louter functionele omschrijving van de kerk, zijn enkele Leuvense theologen meer geneigd tot een eerder functionele definiëring. In de inleiding van *Ruimten voor heiliging: Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur* staat er dat:

(...) kerkgebouwen hun bijzonder karakter ontlenuen aan de heiligingshandelingen die er worden verricht. Ze zijn dus niet heilig omwille van zichzelf, spontaan of automatisch, maar omwille van hun functie en hun doelstellingen. Dat is trouwens de reden waarom ze gewijd worden. Want kerken hebben die functie niet uit zichzelf maar moeten die krijgen met het oog op het effectieve vieren van de liturgie door de gemeenschap.¹⁹⁶

Het is niet de bedoeling om hier een verregaande theologisch-liturgische discussie te beslechten, maar dit citaat toont wel aan dat er verschillende paden worden bewandeld. Ratzinger lijkt een sterkere interpretatie van kerken als heilige ruimten te hanteren dan de Leuvense theologen. Een van de indicaties hiervoor is te vinden in de korte bespreking van *Der Geist der Liturgie* door Joris Geldhof. Als het gaat over de continuïteit tussen de christelijke kerken en tempels dan schrijft hij dat het niet onjuist is om een intrinsieke samenhang te zien, maar die zou door Ratzinger theologisch te weinig zijn uitgediept. Het onderscheid tussen de omgang van de Grieken met bijvoorbeeld hun Artemisaltaren en de omgang van christenen met Christus zou volgens Geldhof niet verklaard kunnen worden als de continuïteit te sterk benadrukt wordt.¹⁹⁷

4. Heilige tijd

Charles Taylor benadrukt in *A Catholic Modernity*¹⁹⁸ het belang van de incarnatiegedachte voor het christendom. Hij verwijst ook naar verschillende gevolgen en risico's als men die incarnatie uit het oog verliest en er sprake zou zijn van een verregaande excarnatie. Bij Ratzinger vinden we eenzelfde nadruk op het belang van de incarnatie, zeker als het betrekking heeft op de liturgie. Hij schrijft namelijk:

Das ewige Wort hat in seiner Menschwerdung mit der Annahme der menschlichen Existenz auch die Zeitlichkeit angenommen, die Zeit hinein in den Raum der Ewigkeit gezogen. Christus ist selbst die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit. (...) Gottes Ewigkeit ist nicht einfach Zeitlosigkeit, Negation

¹⁹⁶ Joris Geldhof, red., "Inleiding", in *Ruimten voor heiliging: over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur* (Antwerpen: Halewijn, 2011), 7.

¹⁹⁷ Joris Geldhof, "De ruimten waar christenen vieren: Over het intrinsieke verband tussen liturgie en kerkbouw", in *Ruimten voor heiliging. Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur.*, onder redactie van Joris Geldhof (Antwerpen: Halewijn, 2011), 14–15.

¹⁹⁸ Taylor, "A Catholic Modernity?", 168.

Voor het tegengestelde van incarnatie zie ook: Taylor, *A Secular Age*, 554.

von Zeit, sondern Zeitmächtigkeit, die sich als Mitsein und Insein in der Zeit verwirklicht. Im Menschewordenen, der immer Mensch bleibt, wird dieses Mitsein leibhaftig und konkret.¹⁹⁹

Het belang van de tijdsbeleving binnen het christendom is door de incarnatiegedachte dus niet te verwaarlozen. Vanuit christelijk perspectief bevinden we ons echter in een soort tussenstadium als het gaat over de tijdsbeleving. We bevinden ons tussen wat Ratzinger de schaduw en de volledige werkelijkheid noemt. De menswording van Christus heeft er nog niet voor gezorgd dat de tijd als geheel volledig is binnengehaald in Gods handen. De tijdsbeleving is als het ware gekleurd door Christus' aanwezigheid, maar ze is nog niet volledig getransformeerd.

De tijdsbeleving heeft volgens Ratzinger ook verschillende dimensies: er is enerzijds de kosmische realiteit zoals die naar voren komt in de kringloop van de aarde om de zon, van uur tot uur en van ochtend tot avond en van avond tot ochtend. Ook de seizoenen getuigen van die kosmische dimensie. Naast de zonnecyclus is er ook de kortere maancyclus die gekenmerkt wordt door het wassen en afnemen van de maan. De beide cycli drukken een zekere verbondenheid uit van de mens met het heelal en die verbondenheid heeft in verschillende culturen ook verschillende vormen aangenomen.²⁰⁰ "Zeit ist zunächst ein kosmisches Phänomenen. Der Mensch lebt mit den Gestirnen; der Weg von Sonne und Mond prägt sein eigenes Leben."²⁰¹

Anderzijds bestaan er ook nog andere ritmes. Planten hebben bijvoorbeeld hun eigen ritme, dat kan zichtbaar worden in de jaarringen van bomen die ook wel een verbondenheid tonen met de kosmos. Ook de mens heeft met zijn groei, 'rijpen' en verwelken zijn eigen ritme. Een van de aanduidingen van het eigen innerlijke ritme van de mens is de hartslag. Volgens Ratzinger vormt het organische een mysterieuze synthese met het psychische en het geestelijke, het is geplaatst in het grote van het heelal en tegelijk in het gemeenschappelijke van de menselijke geschiedenis.²⁰² "Der Weg der Menschheit, den wir Geschichte nennen, ist eine eigene Weise von Zeit."²⁰³

4.1. Het specifieke van de christelijke liturgie met joodse wortels

Volgens Ratzinger is de heilige ruimte van de christelijke godsverering zelf op de tijd geopend. De oriëntatie op het oosten betekent dat het bidden gericht is op de opgaande zon en dit niet als zonnecultus, maar verwijzend naar het paasmysterie. De opgaande zon verwijst dus enerzijds naar

¹⁹⁹ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 80.

²⁰⁰ *Ibid.*, 80–81.

²⁰¹ *Ibid.*, 81.

²⁰² *Ibid.*, 80.

²⁰³ *Ibid.*, 81.

de dood en de opstanding van Christus en anderzijds naar de voleinding van de geschiedenis en uiteindelijke komst van de Verlosser. Als zodanig draagt de zon ook een historische betekenis door te verwijzen naar het concrete leven van Christus. In het christelijk gebed grijpen tijd en ruimte dus in elkaar: de ruimte zelf wordt tijd en de tijd wordt als het ware ruimtelijk. En zoals tijd en ruimte vervlochten zijn, zo ook de geschiedenis en de kosmos.²⁰⁴ Dat kosmos en geschiedenis in de Bijbelse geschiedenis in elkaar grijpen kan men bijvoorbeeld vinden in het verhaal van de wijzen die de pasgeboren koning der Joden zoeken, i.e. Jezus. Ze vragen aan koning Herodes: “Waar is de pasgeboren koning der Joden? Want wij hebben zijn ster in het oosten gezien en zijn gekomen om Hem onze hulde te brengen.”²⁰⁵

In het Jodendom en ook in het christendom zijn verschillende tijdsritmes vaak vervlochten. In het Jodendom toont zich dit door een verbinding tussen de feesten en herdenkingen die meer op de schepping gericht waren en de feesten die op het handelen van God in de geschiedenis waren gericht. In het weekritme wordt de schepping herdacht op de sabbat, de dag waarop de HEER rustte tijdens de schepping. Doorheen het jaar waren er tevens verschillende landbouwfeesten die gelinkt waren aan het zaaien en oogsten. Andere feesten hadden dan weer te maken met Gods handelen in de tijd: bijvoorbeeld de uittocht uit Egypte en dit kreeg vorm in het Pesachfeest. Soms worden de twee soorten feesten ook aan elkaar gelinkt. Zo kregen feesten die bij de aanvang een landbouwkaracter hadden ook een meer religieuze betekenis. Deze grondhouding blijft ook in het christendom aanwezig.²⁰⁶

4.2. De zondag

In het christendom wordt het wekelijkse ritme echter niet bepaald door de rustdag van de sabbat, maar door de dag van de Verrijzenis. Het moment bij uitstek voor de christelijke eredienst is de morgen van de derde dag. De zondag is de dag waarop Christus onder de zijnen komt en hen uitnodigt om de HEER te verheerlijken. Drie benamingen voor de zondag grijpen op een interessante manier in elkaar: van de kruisiging gezien is de dag van de opstanding de derde dag. Maar als men het bekijkt vanuit de rustdag, parallel aan de sabbat, dan is de zondag tegelijk de eerste dag van de week en ook de achtste dag als men telt van de vorige zondag. De benaming van de zondag komt vanuit de vaststelling dat de eerste dag van de week in het Middellandse Zeegebied was toegewijd aan de zon. De benaming zondag kon bovendien gemakkelijk gekoppeld

²⁰⁴ Ibid., 81–82.

²⁰⁵ Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, Mattheüs 2,2.

²⁰⁶ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 82–83.

worden aan de gebedsrichting van de christenen, richting de opgaande zon.²⁰⁷ De symboliek van de zondag en de schepping linkt Ratzinger ook aan elkaar door te verwijzen naar Paulus die schrijft dat ook de schepping de verlossing verwacht (zie boven).

De eerste dag van de week, een van de benamingen van de zondag, verwijst bovendien ook naar de schepping: de eerste dag is de dag van het scheppingsbegin. Aangezien de christenen geloven dat de nieuwe schepping de oude schepping opneemt is de christelijke zondag ook een echt scheppingsfeest. De opname van de oude schepping in de nieuwe schepping en het danken voor de gave van de schepping vindt zijn weerslag in een andere benaming die de kerkvaders aan de zondag gaven: de achtste dag. De zondag is niet alleen een terugblik, maar het is ook verder kijken. Over de opstanding heen kijken wil ook zeggen naar de voleinding kijken. De kerkvaders verbonden het idee van de achtste dag met de gedachte dat de wereldgeschiedenis overeenkwam met een zeven dagen week. De achtste dag verwijst dan naar een nieuwe tijd die met de opstanding van de Heer aangebroken is, er is een eschatologisch perspectief. Ook in de liturgie reikt men al als het ware naar die nieuwe tijd. De tijd waarnaar men reikt is nog in schaduw gehuld want hij is nog niet volledig nabij, maar men kijkt toch al naar het uiteindelijke samenzijn met God.²⁰⁸ Uiteindelijk wil dit zeggen dat:

Der Sonntag ist so für den Christen das eigentliche Maß der Zeit, das Zeitmaß seines Lebens. Er beruht nicht auf einer beliebig austauschbaren Konvention, sondern trägt eine einzigartige Synthese von geschichtlicher Erinnerung, von Schöpfungsgedenken und von Theologie der Hoffnung in sich.²⁰⁹

4.3. Pasen

Er is nog een voorbeeld dat de verbondenheid van de verschillende ritmes van tijd duidelijk maakt. Dit voorbeeld betreft de paasdatum en de berekening daarvan. Op het concilie van Nicea werd in de vierde eeuw besloten om Pasen te vieren op de eerste zondag na de eerste volle maan van de lente. Op die manier werden de zon- en maankalender in elkaar geschoven. Het gebruik om het joodse Paschafeest te vieren op de veertiende Nisan, een dag in de maankalender, werd verbonden met de christelijke gewoonte om de zondag te zien als de dag van de Verrijzenis.²¹⁰ Dit heeft volgens Ratzinger als gevolg dat: “die zwei großen Formen kosmischer Ordnung der Zeit von der Geschichte Israels und vom Geschick Jesu her mit einander verknüpft [sind].”²¹¹ Omdat men

²⁰⁷ Ibid., 83–84.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid., 85.

²¹⁰ Ibid., 86.

²¹¹ Ibid.

bovendien de link met de maankalender niet verliest, toont er zich ook hier een rijke symboliek. De maan wordt in vele wereldreligies gezien als symbool voor het vrouwelijke, maar in het bijzonder als symbool voor de vergankelijkheid. Door de paasdatum zowel aan de zon- als aan de maancyclus te koppelen worden de zon- en de maansymboliek aan elkaar gekoppeld en vergankelijkheid en onvergankelijkheid worden op elkaar betrokken. De dood wordt zo heropstanding en mondt uit in het eeuwige leven.²¹²

Het vieren van Pasen gaat al van oudsher samen met een complexe week vol vieringen die zeer verschillend van aard zijn. Van al die vieringen duurt de paaswake veruit het langste en ze wordt dan ook soms de moeder van alle vieringen genoemd. Op de website van de Interdiocesane commissie voor liturgie kan men enkele bepalingen vinden voor het vieren van de paaswake. Zo wordt de paaswake bij voorkeur gevierd als de zon reeds is ondergegaan, dit om de band uit met Goede Vrijdag uit te drukken. De duisternis van de dood zal geleidelijk plaats maken voor het licht van de verrijzenis en de opkomende zon van de zondag beeldt het licht van de Verrijzenis uit. Ook tijdens de viering zelf wordt er al met de lichtsymboliek gewerkt door een grote nadruk te leggen op de ritus van het licht. De viering zelf bevat zonder uitzondering 4 delen. Om te beginnen is er de ritus van het licht waarin de brandende paaskaars het symbool is van de verrezen Heer. Vervolgens komt er de ritus van het woord waarin er gewaakt wordt en men leest uit verschillende boeken van de Bijbel om zo een deel van de geschiedenis van God met zijn volk in herinnering te roepen. Ook de ritus van de doop (of de hernieuwing van de doopbelofte als er geen doopkandidaat is) maakt onlosmakelijk deel uit van de viering. Het is daarbij aangewezen iemand te dopen en op te nemen in de gemeenschap waardoor die persoon de doortocht maakt van dood naar leven. Als laatste deel van de wake is er nog de viering van de eucharistie die de band met het paaskarakter van elke zondag uitdrukt.²¹³ Over het belang van het licht en de ritus van het licht schrijft het ICL het volgende:

Aangezien de paaskaars het symbool is van de verrezen Heer, die door de gelovigen in hun midden wordt verwelkomd, is het normaal dat zij tijdens de wake een centrale plaats krijgt, in de buurt van het altaar of van de lezenaar. Eenmaal de paaskaars op de versierde kandelaar is geplaatst, volgt het hoogtepunt van de lichtritus: de lofzang van blijdschap en

²¹² Ibid., 88.

²¹³ ICL, "De paaswake, een doortocht", Kerknet, 15 april 2017, <https://www.kerknet.be/icl/artikel/de-paaswake-een-doortocht>.

vreugde om het licht – lees: de verrijzenis – van Christus. Daarin wordt heel expliciet de boodschap van Pasen verwoord, aan de hand van de beelden van duisternis en licht.²¹⁴

De paasjubelzang is dus een lofzang van blijdschap en vreugde om het licht. De beelden die in de lofzang worden benut passen sprekend bij het pleidooi van Ratzinger dat we hier proberen weer te geven. De complexe dynamiek van actualisering van het verleden, gericht op de toekomst en de verwevenheid van de tijd en ruimte komen duidelijk aan bod. Tot vijfmaal toe klinkt er: “*Haec nox*”: men zingt dus dat in deze nacht onze voorvaders droogvoets uit Egypte zijn weggetrokken. In deze nacht heeft Christus ons verlost van de zonden. In deze nacht heeft Christus de ketenen van de dood verbroken en is Hij als overwinnaar opgestaan. Dit is de nacht waarvan geschreven stond dat hij even licht zou zijn als de dag.²¹⁵

4.4. De kerstkring en zijn datum

Ratzinger heeft zeer uitvoerig de liturgische kring rond Pasen weergegeven in zijn boek. Hij besteedt ook aandacht aan het tweede grote zwaartepunt van het liturgisch jaar, namelijk de kerstkring. De zondag als dag van de Verrijzenis en het gericht zijn op het oosten hebben in het christendom sinds lang een centrale plaats. Maar ook reeds in het Nieuwe Testament blijkt men vanaf het paasgebeuren naar de menswording terug. “Inkarnationstheologie und Ostertheologie stehen nicht nebeneinander, sondern erscheinen als die zwei untrennbaren Schwerpunkte des einen Glaubens an Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes und Erlöser.”²¹⁶ Er bestaat een zekere spanning tussen het viere van de menswording en de verrijzenis en dit kan men duidelijk zien in het kerstfeest, bijvoorbeeld in de berekening van de kerstdatum.

Als incarnatie een belangrijk punt is in het christendom dan moet dat zich ook uitdrukken in een liturgische viering en zich als het ware in het ritme van de heilige tijd voegen. Het feest van Kerstmis heeft niet helemaal dezelfde ontwikkeling in het oosten als in het westen, maar de kern is wel dezelfde: men viert de geboorte van Christus als opgang naar het nieuwe licht, de ware zon van de geschiedenis. Een van de meest voor de hand liggende verklaringen volgens Ratzinger voor de kerstdatum ligt in de link met 25 maart. Volgens de oude traditie die te vinden is bij Tertullianus (2^{de} en 3^{de} eeuw na Christus) zou Christus gestorven zijn op 25 maart. Een bepaalde traditie verbond de aankondiging van de engel aan Maria aan de dag van het lijden. Logischerwijs werd dan de geboorte 9 maanden na die 25^{ste} maart geplaatst. Doorslaggevend voor de bepaling van

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Tekst van het *Exultet* is online te vinden. Zie bijvoorbeeld:

https://www.youtube.com/watch?v=nP_5YxIAV2E

²¹⁶ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 92.

de kerstdatum lijkt uiteindelijk de samenhang van het kruis met de schepping. Christus wordt ook wel de “eerstgeborene van heel de schepping”²¹⁷ genoemd waardoor het mogelijk is de viering van zijn geboorte en de viering van de kruisdood aan elkaar te koppelen. De kosmos ontvangt als het ware zijn betekenis van de zoon van God en daarom is de viering van zijn geboorte ook opgenomen op een bepaalde plaats in de kosmisch georiënteerde kalender. Van bijkomend belang, en absoluut niet wezenlijk, is volgens Ratzinger het feit dat de kerstdatum de concurrentie kon aangaan met de zonnecultus.²¹⁸ Het vieren van de incarnatie werd dus op een geheel andere wijze aan de verrijzenis gekoppeld. Men gaf er de voorkeur aan om zogenaamd 9 maanden na de kruisdood van Christus, die ook een vorm van nieuw leven was, de geboorte te vieren.

4.5. Andere feesten

Aan de datum van Kerstmis en de aankondiging van de engel aan Maria was een feest gekoppeld dat op de zomerzonneward valt. Op 24 juni viert de Kerk het geboortefeest van Johannes de Doper. Dat wil dus zeggen dat de geboorte van de voorloper van Christus wordt gevierd op de dag waarop de dagen beginnen te korten. Dit ziet Ratzinger als een liturgische en een kosmische uitdrukking van het woord van Johannes de dooper zelf.²¹⁹ Johannes zegt namelijk: “Hij moet groter worden maar ik kleiner.”²²⁰

De verschillende feesten doorheen het jaar hebben wel degelijk ook een betekenis: “Die Großen Feste, die das Jahr des Glaubens strukturieren, sind Christusfeste und gerade so dem einen Gott zugeordnet, der sich Mose am brennenden Dornbusch offenbart und der Israel zum Träger des Bekenntnisses an seine Einzigkeit erwählt hatte.”²²¹ Daarbij komt nog dat verschillende feesten een mariaal karakter hebben omdat de figuur van Maria zo nauw verbonden is met de menswording. Er bestaan ook heiligenfeesten sinds het ontstaan van het christendom, zowel in de Westerse katholieke Kerk als in de verschillende Oosterse Kerken. Ratzinger noemt de heiligen de kleine lichtjes die ons kunnen helpen het licht van God terug te vinden, net zoals de maan alleen maar door het licht van de zon te weerkaatsen ons kan geleiden.²²² De heiligenfeesten structureren het jaar op een minder duidelijke manier dan de grote Christusfeesten, maar ook de viering van de heiligen werd in de praktijk vaak gekoppeld aan volkswijsheden en weersvoorspellingen.

²¹⁷ Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, Kol 1, 15.

²¹⁸ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 92–94.

²¹⁹ *Ibid.*, 95.

²²⁰ Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, Joh 3, 30.

²²¹ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 96.

²²² *Ibid.*

4.6. Kosmologisch geïnspireerde liturgie

Ratzinger is duidelijk van mening dat het liturgisch jaar en het vieren van het geloof duidelijk binnen een kosmisch kader gebeurt. De kosmische en de historische kring zijn onderscheiden, maar wel verbonden. Net dit was in veel antieke beschavingen niet het geval. Het is volgens hem niet geoorloofd om de christelijke cultus te bestempelen als op het historische gericht en de cultus van de natuurreligies als op het kosmische gericht. Zo een scherpe tegenstelling doet geen recht aan het specifieke karakter van de christelijke cultus en ook niet aan de complexe feesten in de natuurgodsdiensten. Door delen van Ratzingers betoog weer te geven in het bovenstaande wordt het duidelijk dat het historische element een belangrijke plaats heeft, maar het wordt daarom niet losgemaakt van het kosmische.²²³ “Beide Kreise bleiben trotz ihrer Differenz letztlich der eine Kreis des Seins: die geschichtliche Liturgie des Christentums ist und bleibt – ungetrennt und unvermischt – kosmisch, und nur so steht sie in ihrer ganzen Größe.”²²⁴

5. Besluit bij hoofdstuk 3

Het belang van het kosmische van de christelijke liturgie neemt bij Ratzinger een centrale plaats in. Het is duidelijk dat het vieren van de liturgie en het beleven van het geloof voor hem sterk samenhangen. In zijn pleidooi om de historische wortels van de belangrijke feesten in het christendom niet te laten primeren op de kosmische betekenis ervan wordt nogmaals duidelijk hoe nauw geschiedenis en kosmos verbonden zijn en hoe ze elkaar beïnvloeden, maar ook hoe complex de spanning tussen beide soms is.²²⁵

Hoewel het pleidooi van Ratzinger zich duidelijk toespitst op de liturgie is het duidelijk dat dit volgens hem verdere implicaties heeft voor het hele christendom (en in het bijzonder toegespitst op het katholicisme). De geloofsinhoud is niet los te koppelen van wat er gevierd wordt en de rijke kosmische betekenis toont zich in de geloofsinhoud en omgekeerd. Hij schrijft zelf:

Daß von diesen kosmischen Bildern her den Christen die weltumspannende Bedeutung Christi auf unerhörte Weise sichtbar war und damit auch die Größe der im Glauben geschilderten Hoffnung verstehbar wurde – das leuchtet ein. Er scheint mir klar, daß auch wir diesen kosmischen Blick zurückgewinnen müssen, wenn wir das Christentum wieder in seiner ganzen Weite verstehen und leben wollen.²²⁶

²²³ Ibid., 20–21 en 28–29.

²²⁴ Ibid., 29.

²²⁵ Ibid., 90.

²²⁶ Ibid., 87.

Het gaat hem niet alleen om het vieren van het geloof, maar ook om het te kunnen verstaan en het te leven. Dit doet natuurlijk vragen rijzen naar de mogelijkheid van de moderne mens, zoals Eliade die omschrijft, om het christendom in al zijn facetten te begrijpen, te (be)leven en de typisch christelijke hoop te onderscheiden. Als de gevoeligheid voor een heilige tijd en ruimte fel verminderd is en we in een homogene lege tijd leven dan lijkt een probleem voor het beleven van het christendom in de maak.

Hoofdstuk 4: reflectie over omgaan met tijd en ruimte

1. Inleiding bij hoofdstuk 4

In dit vierde deel wordt er opgebouwd naar het besluit van deze scriptie. De aanloop naar het besluit zal in drie delen uiteenvallen en zal een kritische reflectie zijn die elementen meeneemt van de drie voorgaande delen. Om te beginnen wordt er teruggekoppeld naar de complexiteit omtrent het omgaan met heilige ruimte. Welke moeilijkheden bestaan er wanneer men een ruimte heilig 'verklaart' of als men net die verklaring intrekt? Vervolgens wordt er gefocust op de betekenis van tijd. Wat zijn de gevolgen van een veranderde tijdsopvatting voor het geloof en voor de mens in het algemeen? En tenslotte is er nog de vaststelling van Ratzinger dat in het christendom kosmische en historische aspecten onlosmakelijk met de liturgie verbonden zijn en dat dit implicaties heeft voor het verstaan en het beleven van het christendom. Hoe kan men het christendom nog beleven?

2. Omgaan met heilige plaatsen

Uit de voorgaande delen van deze scriptie is gebleken dat er verschillende opvattingen over heilige tijd en ruimte bestaan. Er is in het bijzonder toegespitst op de mythische voorstellingen en op de christelijke (en meer bepaald de katholieke) traditie. Als men echter de vraag stelt naar hoe men moet omgaan met heilige ruimtes dan blijkt dat een complex gegeven te zijn. Beschrijven wat een heilige plaats is, blijkt geen sinecure te zijn, meer nog, het omgaan met heilige plaatsen is vaak het onderwerp van hevige en emotionele discussies. Een grote hulp bij de kritische reflectie is afkomstig uit de bijdragen van verschillende auteurs aan: *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*²²⁷ een boek gegroeid uit een internationaal colloquium in 2007 te Leuven over *Loci Sacri. Sacrale plaatsen en hun geheimen*.

2.1. Sterk geïncarneerde betekenissen

Herman De Dijn schrijft in zijn bijdrage aan *Loci Sacri* dat er volgens de 'tweede' Wittgenstein bepaalde expressies (*expressions*) zijn die gemakkelijk te parafaseren zijn en andere die niet zo gemakkelijk te parafaseren zijn. Als er sprake is van uitdrukkingen die moeilijk te parafaseren zijn, dan spreekt Wittgenstein over *strongly incarnated meanings*. Als er daarentegen sprake is van een gemakkelijk te parafaseren betekenis dan spreekt hij over een *weakly incarnated meaning*. Een sterk geïncarneerde uitdrukking lijkt dingen te kunnen uitdrukken die men bijvoorbeeld op een mathematische manier niet kan weergeven. Poëzie is hier een goed

²²⁷ Thomas Coomans e.a., red., *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, KADOC-Studies on Religion, Culture and Society (Leuven: Leuven University Press, 2012).

voorbeeld: dat wat men in poëzie uitdrukt, kan men in gewone woorden niet zomaar uitdrukken want dan zou het 'mysterie' ervan verdwijnen. Dit wordt heel duidelijk als men een poging doet om poëzie te vertalen; in veel gevallen lijkt dat afbreuk te doen aan de betekenis. De Dijn schrijft dat dit niet alleen van toepassing is op talige uitdrukkingen, maar ook op objecten, de natuur, kunstwerken en personen.²²⁸ "Although they are all concrete, material entities, they seem to incarnate and express in and through this materiality something 'inexpressible' that again, paradoxically, is presented in them, and that seems incapable of being presented without them or apart from them."²²⁹

Het paradoxale van het symbool is net dat het een mysterie oproept via het concrete en materiële. Het is bovendien niet afhankelijk van intentie en beheersing. Het is zoals een dichter die geluk heeft wanneer hij erin slaagt een poëtische betekenis te creëren met woorden, ritme en rijm in een bepaalde taal. De Dijn wijst er op dat door het materiële karakter symbolen kwetsbaar zijn en die kwetsbaarheid uit zich op verschillende wijzen. Men kan objecten vernielen of beschadigen, maar het is ook mogelijk dat woorden en het aanvoelen van ritme zodanig veranderen dat ze uit de mode geraken. Dat heeft dan nefaste gevolgen voor het verstaan van gedichten. Een andere belangrijke vorm van kwetsbaarheid is de contaminatie: symbolen kunnen geassocieerd worden met een onacceptabele betekenis of ze kunnen gevonden worden in de verkeerde context. Ook objecten en personen kunnen gecontamineerd worden en als dat gebeurt dan verliezen ze de capaciteit om een diepere betekenis op te roepen. Men kan dan denken aan namen zoals 'Adolf' en symbolen zoals de swastika.²³⁰

Deze korte uitweiding aan de hand van de tekst van De Dijn is van belang omdat wat opgaat voor symbolen en poëzie ook opgaat voor religieuze taal en symbolen. De meer profane voorbeelden van sterk geïncarneerde betekenis lijken verschillende parallellen te vertonen met religieuze voorbeelden. De Dijn haalt George Santayana aan die wijst op de analogie tussen poëzie en religie. Symbolen in de religieuze context representeren iets dat de gewone ervaring overstijgt, maar ze doen dat wel aan de hand van het concrete en het materiële door bijvoorbeeld rituelen die iets afscheiden van de rest: het bestemmen voor niet-profaan gebruik.²³¹ Het gebruik van sterk geïncarneerde betekenissen is zichtbaar bij wat Eliade en Ratzinger schreven over het heilige. Er

²²⁸ Herman De Dijn, "The Scandal of Particularity. Meaning, Incarnation, and Sacred Places", in *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, onder redactie van Thomas Coomans e.a., KADOC-Studies on Religion, Culture and Society (Leuven: Leuven University Press, 2012), 40.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid., 41.

²³¹ Ibid., 42.

wordt vaak iets afgescheiden van het profane, maar in de rituelen vermijdt men de materiële elementen niet. De Dijn wijst bovendien op een interessante *anthropologization of sacred space* in het vroege christendom. Hij verwijst hier naar de aanwezigheid van de relieken van heiligen in de kerkgebouwen. De relieken betekenen als het ware de aanwezigheid van de heilige, maar bovendien van het heilige. De heilige is de voorspreker bij God en zo is er een directe aanwezigheid van het goddelijke.²³² Zie ook het voorbeeld van *retrosanct* begraven.

De Dijn schrijft: “Sacred places are not just massive symbols of the divine. Their internal organization co-constitutes a symbolic space.”²³³ Het reële gevaar voor idolatrie blijft aanwezig, maar dat is volgens De Dijn een constant gevaar voor religieuze betekenis en symbolen. Er is dus zeker een ambiguïteit, maar die is voor hem niet voldoende om bijvoorbeeld symbolen op te geven. Er is sprake van een schandaal van de particulariteit en dat is karakteristiek voor alle symbolische betekenissen. Deze term is afkomstig van David Brown en wijst op het feit dat het heilige niet zomaar inwisselbaar is voor iets anders en een zekere materiële component heeft, i.e. particulier, en het is net die materialiteit die vatbaar is voor vormen van idolatrie en die vatbaarheid voor misbruik is een mogelijk schandaal.²³⁴

Bij Paul Cortois vinden we dezelfde vaststelling, weliswaar vanuit een andere discussie. Als hij schrijft over religieuze utopie en dystopie dan stelt hij dat er verschillende groepen bestaan die met elkaar in discussie treden, maar dat men dat niet kan doen vanuit de vooronderstelling dat een religie of een stroming binnen de filosofie de absolute waarheid bezit. Dit wil echter niet zeggen dat elke gesprekspartner zich niet binnen een traditie kan bevinden die evolueert en verandert en dit omdat om de eenvoudige reden dat het intense particulariteit vereist.²³⁵ Cortois vat op het einde van zijn eigen boek de theorie over sterk geïncarneerde betekenissen als volgt samen:

Sommige betekenissen hangen sterk vast aan hun heel particuliere materiële verschijningsvorm in welbepaalde woorden, beelden of klanken, vormen of handelingen, en gaan teloor wanneer men ze op een andere manier tot uitdrukking brengt, bijvoorbeeld wanneer men ze parafraseert. (...) Een rituele uitvoering vereist de correcte gebaren en objecten. Daarmee gaan dus samen: een lage graad van parafraseerbaarheid, hoge mate van contamineerbaarheid (betekenisverlies door

²³² Ibid., 43.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., 44.

²³⁵ Paul Cortois, *Symbolische essenties* (Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans, 2018), 144.

sleutelen aan de materialiteit van de vorm, door vermenging met andersoortige uitingen), hoge evocatiekracht, een dosis implicietheid van de betekenis.²³⁶

2.2. Moderne en postmoderne attitudes

De Dijn is zich ten volle bewust van de kwetsbaarheid van symbolen, zoals reeds kort aangegeven. De kwetsbaarheid van symbolen staat echter in contrast met een verlangen naar zuiverheid en onafhankelijkheid van betekenis. Dit contrast leidt regelmatig tot een typisch moderne attitude: een iconoclastische benadering die hand in hand gaat met individualisme en anti-autoritarisme. Dit is natuurlijk niet zonder gevolgen: een aanval op symbolen (en sacramenten in de strikt religieuze betekenis) is tevens een aanval op de gemeenschap en de hiërarchie. Voor de moderne mens is de nood aan identiteit en het behoren tot een gemeenschap helemaal niet verdwenen.²³⁷ Of zoals hij zelf schrijft: “Modern man is confronted with a paradoxical situation: on the one hand, he cannot escape the all-pervasive *Mobilmachung* of meanings and values; on the other hand, the need remains for symbolic identity and belonging.”²³⁸ Het gevolg is dat er geen verdwijning is van het symbolische en van het rituele, maar wel een transformatie in een postmoderne vorm. In die postmoderne vorm ziet men de rol van religie voornamelijk als het creëren van interessante religieuze ervaringen. Symbolen worden gezien als manipuleerbare en vervangbare instrumenten om de verlangde ervaring te bekomen.²³⁹ Het heilige en het symbolische behouden dus een zekere relevantie, maar ze zijn helemaal gesitueerd binnen een totaal andere context, een zekere spanning is merkbaar.

2.3. Regels in de katholieke Kerk

Het is interessant om te zien welke regels er bestaan binnen de katholieke Kerk met betrekking tot heilige ruimten. Die regels worden beknopt en toch in vrij groot detail beschreven in de *Codex*. Enkele van die canones stellen het volgende:

Can. 1210 – In een gewijde plaats mag alleen toegelaten worden wat dienstig is voor de uitoefening of de bevordering van de eredienst, de vroomheid en de godsdienst, en is verboden wat niet overeenkomstig is met de heiligheid van de plaats. Wel kan de Ordinaris in afzonderlijke gevallen een ander gebruik toestaan dat niet strijdig is met de heiligheid van de plaats.²⁴⁰

Can. 1211 – Gewijde plaatsen worden geschonden door ernstig kwetsende daden, met ergernis van de gelovigen aldaar gesteld, die, volgens het oordeel van de plaatselijke Ordinaris, zo ernstig

²³⁶ Ibid., 254.

²³⁷ De Dijn, “The Scandal of Particularity. Meaning, Incarnation, and Sacred Places”, 45.

²³⁸ Ibid., 46. (cursief in het origineel)

²³⁹ Ibid., 46–47.

²⁴⁰ Johannes Paulus II, *Codex iuris canonici / Wetboek van canoniek recht*, Can. 1210.

zijn en zo in strijd met de heiligheid van de plaats dat het niet geoorloofd is er de eredienst uit te oefenen, totdat de schending in een boete-ritus volgens de liturgische boeken hersteld wordt.²⁴¹

Deze canones behoeven een verduidelijking als het gaat over de Ordinaris: met deze aanduiding bedoelt men eerst en vooral de paus en de diocesane bisschoppen in hun eigen bisdom en op de tweede plaats ook anderen die tijdelijk zijn aangesteld om een bisdom of een gemeenschap te leiden, het gaat dan over de vicarissen-generaal of de bisschoppelijke vicarissen. Voor de verschillende vormen van religieus leven kunnen dit de hogere oversten zijn van de betrokken orde of congregatie zijn. Concreet gaat het over diegene die op dat moment de bestuurlijke macht bezit van dat bisdom of van die gemeenschap.²⁴²

2.3.1. Bespreking van de canones

Het valt onmiddellijk op dat in een kerk niet zomaar alles toegelaten is. Het wordt zelfs vrij sterk uitgedrukt, een gewijde plaats bezit een heiligheid en niet alles is in overeenstemming met die heiligheid. Meer zelfs, het kan zelfs zijn dat het onder bepaalde omstandigheden zo ver komt dat het zelfs niet meer toegestaan is om de eredienst uit te oefenen in een gewijde plaats totdat de schending hersteld is. Een recent voorbeeld (2017) hiervan is te vinden in Nederland. Bij de intocht van Sinterklaas in de gemeente Bunnik werd er onder andere gedanst en gezongen in de Rooms-katholieke kerk Sint-Barbara. Het bisdom en de pastoor waren nadien van oordeel dat de kerk ontheiligd was omdat het priesterkoor (de plaats waar de eucharistie gevierd wordt) betreden was en er liederen gezongen werden die lichamelijk genot verheerlijkten. De wijze waarop de kerk hier gebruikt was, strookte volgens het bisdom en de pastoor niet met het heilig karakter van het gebouw. De kerk is tijdens een boeteviering opnieuw ingewijd en voor de eredienst hersteld, al werd dit niet door alle parochianen begrepen.²⁴³ De gewijde ruimte is van zo'n aard dat ze afgescheiden is van het profane, dat er contact met het transcendente mogelijk is, maar ook dat handelingen die er gesteld worden vaak een betekenis hebben die niet zomaar te parafaseren is. Door de duidelijke ruimtelijke afscheiding van de eredienst komt het specifieke karakter van de eredienst nog meer naar voren met zijn sterk geïncarneerde betekenis.

²⁴¹ Ibid., Can. 1211.

²⁴² Ibid., Can. 134, 1.

Verdere informatie is te vinden in het vervolg van Can. 134.

²⁴³ "Barbarakerk volgens het bisdom 'ontheiligd' door Macarena van Zwarte Pieten", Lokaal Bunniks Nieuw.nl, 25 november 2017, <http://bunniksnieuws.nl/lokaal/barbarakerk-volgens-het-bisdom-ontheiligd-door-macarena-van-zwarte-pieten-304623>.

2.3.2. Casus (ter illustratie)

Een duidelijk voorbeeld van het belang van de afgescheiden ruimte voor het vieren van de sacramenten is te vinden in het online artikel *Why can't we get married outside?* Op de website van het katholieke bisdom van Cleveland wijst eerwaarde Joe Krupp erop dat:

As Catholics, we believe that marriage is a sacrament: a sacred moment given to us by Jesus. When you celebrate this wonderful sacrament, we hold it in a space that is dedicated, sacred and consecrated. We have these three requirements because marriage is so important to us (...).²⁴⁴

Deze drie voorwaarden worden vervolgens uitgelegd. Ten eerste is het huwelijk zo bijzonder dat het niet op eender welke plaats gevierd kan worden, i.e. *dedicated*. Daar komt nog bij dat het een sacraal gegeven is en dat het als door God aangeraakt wordt gezien en dan vallen voor Krupp veel plaatsen buiten beschouwing, i.e. *sacred*. Tenslotte is een geconsacreerde plaats aangewezen omdat die plaats bij uitstek afgezonderd is van 'gewone' plaatsen, i.e. *consecrated*.²⁴⁵

2.4. Verliezen van de wijding of de zegening?

Zoals hierboven reeds gezien kan een gewijde plaats geschonden worden en dit kan zelfs op zo een manier dat het vieren van de eredienst niet meer is toegelaten, maar in de *Codex* vindt men ook regels en redenen waarom een gebouw 'ontwijd' wordt.

Can. 1212 – Gewijde plaatsen verliezen hun wijding of zegening als zij voor het grootste deel verwoest zijn, of wanneer zij door een decreet van de bevoegde Ordinaris of in feite blijvend tot profaan gebruik teruggebracht zijn.²⁴⁶

In zekere zin lijkt de mogelijkheid van de Ordinaris om een gewijde plaats tot profaan gebruik te herleiden in strijd met het principe van een sterk geïncarneerde betekenis. Met één enkel decreet is het mogelijk een plek terug te brengen tot profaan gebruik. Verder in de *Codex* wordt echter wel verduidelijkt dat het gaat over "een profaan en niet onwaardig gebruik".²⁴⁷ Is het terugbrengen naar profaan gebruik hetzelfde als het desacraliseren?

2.5. Objectieve heiligheid?

In zijn bijdrage aan *Loci Sacri: Understanding Sacred Places* schrijft David Bell: "(...) deconsecration may not be quite the same as desacralization, and there are many places regarded as sacred which

²⁴⁴ Joe Krupp, "Why can't we get married outside?", Catholic Diocese of Cleveland, 15 februari 2017, <http://www.dioceseofcleveland.org/why-cant-we-get-married-outside/>.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Johannes Paulus II, *Codex iuris canonici / Wetboek van canoniek recht*, Can. 1212.

²⁴⁷ Ibid., can. 1222, par. 2.

have not been formally consecrated.”²⁴⁸ Hij vat hier zeer goed de gevoeligheid bij lokale geloofsgemeenschappen, wanneer een kerk of kapel aan de eredienst onttrokken wordt en als deze voortaan gebruikt kan worden voor profaan gebruik. Het gebouw krijgt dan een ‘gewone status’ zoals alle andere gebouwen, maar toch blijft dit voor zeer veel mensen in zekere zin een heilige plek. Dit kan verschillende redenen hebben, men is er bijvoorbeeld gedoopt, gevormd of gehuwd.

Bell haalt terecht nog een ander probleem aan met betrekking tot het verlenen van heiligheid (*the superimposition of sanctity*) aan bepaalde plaatsen. Om te beginnen kan men zich de vraag stellen hoeveel mensen er van die heiligheid overtuigd moeten zijn alvorens het ook echt een heilige plaats is. Moet men dit gedurende een bepaalde periode geloven opdat de heiligheid volledig aanwezig is? Men zou kunnen proberen om met een kwantitatieve hoeveelheid te kunnen uitdrukken hoeveel mensen iets moeten geloven en hoelang, maar dat lijkt een maat voor niets. Een andere mogelijkheid zou te maken kunnen hebben met een functionalistische benadering. Bell stelt de vraag wat er dan wel niet allemaal heilig zou kunnen zijn. Zijn vaststelling klinkt in de oren van een moderne mens op zijn minst ongemakkelijk.²⁴⁹ Hij geeft het volgende voorbeeld: “And if the holiness of a site is dependent on the actions that take place there, then a Spanish square with burned heretics may be as much a *locus sacer* as a cloister with living monks.”²⁵⁰

Het feit dat iemand het al dan niet moeilijk heeft met deze uitspraak heeft te maken met de opvatting over spiritualiteit. Door de eeuwen is die alleen al in het christendom grondig veranderd. De studie van de veranderde vorm van spiritualiteit vormt als het ware de kern van zijn artikel: in de middeleeuwen had men een heel ander beeld over spiritualiteit waardoor bepaalde uitingen van vroomheid vandaag onbegrijpelijk zijn geworden. Voor veel christenen vormt de Spaanse inquisitie geen bron van inspiratie meer. Maar is dat voor iedereen zo en wat met andersgelovigen of niet-gelovigen?²⁵¹ Zijn conclusie is eerder een open vraag en een vorm van kritiek op een veelgebruikte vorm van denken over heilige ruimtes:

It was suggested in the brochure that advertised this conference that sacred places “bring people to stillness and silence”, but is that necessarily true? (...) And there are other places, unquestionably sacred and consecrated by centuries of worship, which are not now used for their original purpose

²⁴⁸ David N. Bell, “Spirituality and Scholarship”, in *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, onder redactie van Thomas Coomans e.a., KADOC-Studies on Religion, Culture and Society (Leuven: Leuven University Press, 2012), 15.

²⁴⁹ *Ibid.*, 26.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, 26–27.

(even when we know what that purpose was), but which still retain a formidable numinous power, especially at night, when all the tourists have gone.²⁵²

Wanneer Bell hier de vraag stelt of heilige plaatsen alleen stilte en verstillung brengen dan raakt hij een gevoelige snaar. Hij koppelt er namelijk het voorbeeld van de Spaanse inquisitie aan die in haar eigen opvatting met zeer heilige en lovenswaardige zaken bezig was, namelijk de redding van zielen. Als men over heilige plaatsen spreekt dan is het nodig om te wijzen op het erfgoed van plekken die nu niet meer die religieuze betekenis hebben. Soms weten we niet meer waarvoor een bepaald bouwwerk gebruikt werd en zelfs, als we het nog weten, maar het toch niet meer gebruiken, dan is er een opmerkelijke spanning zichtbaar. Toeristen kunnen de heiligheid van een plek aantasten, ook al lijkt die heiligheid stand te kunnen houden door wat er zich eventueel vele eeuwen geleden afspeelde.²⁵³

Een vergelijkbaar standpunt neemt ook Armand Veilleux (o.c.s.o.), de abt-emeritus van de trappistenabdij van Notre Dame de Scourmont, in. Hij schrijft dat het transformeren van abdijen in toeristische attracties om ze te kunnen onderhouden ingaat tegen de diepe betekenis ervan. Men moet rekening houden met wat sommige geleerden *residual sanctity* noemen. De overgebleven heiligheid blijft vaak aanwezig lang nadat iets niet meer gebruikt wordt als een heilige plaats. Veilleux bedoelt dan onder andere abdijen, kloosters of kerken die door omstandigheden niet meer gebruikt worden. Een van die omstandigheden kan zijn dat een monastieke gemeenschap beslist dat het gebouw waarin ze leven het monastieke leven bemoeilijkt in plaats van bevordert. In dit geval raadt Veilleux de gemeenschap aan om andere oorden op te zoeken en de verschillende mogelijkheden te onderzoeken om het leven van gebed en dienstbaarheid toch voort te kunnen zetten zonder belast te worden door te grote gebouwen die te veel onderhoud vragen. Dit impliceert bovendien volgens hem dat de gemeenschap (niet de religieuze in dit geval, maar de seculiere) dan de zorg van de gebouwen moet overnemen als het een culturele en/of architecturale schat is.²⁵⁴

Bells insteek had te maken met wat men in de middeleeuwen beschouwde als een heilige plaats of zelfs een heilige handeling en in zijn artikel wees hij erop dat een sterk functionalistische benadering van heilige plaatsen problematisch kan worden voor de moderne toeschouwer:

²⁵² Ibid., 27.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Armand Veilleux, "What makes a Monastery a Sacred Place?", in *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, onder redactie van Thomas Coomans e.a., KADOC-Studies on Religion, Culture and Society (Leuven: Leuven University Press, 2012), 32.

We do not possess a meter which can measure levels of sanctity, and, as we said at the beginning of this contribution, holiness is ultimately in the eye – or mind – of the beholder. But it behoves us all, I think, to widen our understanding of what is perceived as sacred and spiritual, and I remain convinced that our modern views are rather more restricted than those of our ancestors.²⁵⁵

Het is perfect mogelijk dat een handeling die vroeger uitdrukking was van een diepe spiritualiteit dat vandaag helemaal niet meer is. Het probleem kan ook op een heel andere manier naar vandaag getransponeerd worden: in sommige culturen (en in enige mate in het christendom) bestaat er nog steeds een sterke martelaarspiritualiteit. Maakt de aanwezigheid van hedendaagse ‘martelaren’ Ground Zero tot een heilige plaats? En maakt de dood van christelijke martelaren het Colosseum tot een plek van aanbidding?²⁵⁶ Het antwoord op dit laatste lijkt eerder positief aangezien in en rond het Colosseum jaarlijks de kruisweg met de paus plaatsvindt, maar met betrekking tot Ground Zero is enig voorbehoud waarschijnlijk wenselijk.

3. Omgaan met tijd

Taylor gaf aan dat er in de middeleeuwen op zijn minst drie modellen van tijd bestonden. Er was de christelijke tijdsopvatting, de platoonse en de eliadische tijdsopvatting. Ze vertoonden alle drie gelijkenissen en verschillen. Onze hedendaagse cultuur wordt echter bepaald door wat hij met de woorden van Benjamin een homogene lege tijd noemt.²⁵⁷ Rüdiger Safranski schrijft dat voor bijvoorbeeld Aristoteles lege tijd niet bestaat. Voor Aristoteles moet er eerst iets gebeuren om op een zinvolle wijze over tijd te praten.²⁵⁸ De vergelijking met Benjamin gaat maar deels op omdat Benjamin waarschijnlijk niet ontkent dat er iets gebeurt, maar als alles wat er in de tijd voorvalt binnen een homogene tijd valt dan maakt het als het ware niet uit wat wanneer gebeurt en is het totaal inwisselbaar, de tijd zou dan evengoed leeg kunnen zijn. Dit is het opmerkelijke van de tijd, aldus Safranski, het kan ons verlammen, vleugels geven en totaal terneerdrukken.²⁵⁹

3.1. Doet dit tot mijn gedachtenis

Voor een reflectie over de betekenis die tijd vandaag heeft, kan Dirk Hutsebaut, professor godsdienstpsychologie, interessante inzichten bieden. Hij schrijft bijvoorbeeld over de zondag: “Ook in het al dan niet wekelijks meevieren van de eucharistie worden wij op het centrale moment ervan herinnerd aan ons leven in de tijd. Tijd als een gerichtheid van heden naar verleden en naar

²⁵⁵ Bell, “Spirituality and Scholarship”, 27.

²⁵⁶ Ibid., 26–27.

²⁵⁷ Taylor, *A Secular Age*, 54, 57 en 195.

²⁵⁸ Rüdiger Safranski, *Tijd: Hoe tijd en mens elkaar beïnvloeden*, vertaald door Mark Wildschut, 4de dr.

(Amsterdam; Antwerpen: Atlas Contact, 2016), 73.

²⁵⁹ Ibid., 72.

toekomst.”²⁶⁰ Het centrale moment van de eucharistie is het instellingsverhaal en daar wordt verwezen naar een gebeurtenis uit het verleden die het leven van de christen vandaag vorm blijft geven. Volgens Hutsebaut is het zich overleveren aan de geschiedenis voor de christenen geen vorm van slavernij, maar een bevrijding. Hij vervolgt dat het nog opmerkelijker is dat culturen die eeuwenlang onze westerse beschaving gevormd en geboetseerd hebben dit aspect uit het oog beginnen te verliezen. Hij duidt dit met het voorbeeld dat voor veel jongeren het helemaal niet zoveel uitmaakt dat de dood van Freud en Thomas van Aquino eeuwen uit elkaar liggen. Het is toch allemaal in een ver en vrij onbelangrijk verleden gebeurd.²⁶¹ (Behalve misschien voor psychologie- en filosofiestudenten.) Dit heeft verregaande gevolgen: “Het verleden verliest ook zo zijn normatieve betekenis. De traditie als levend element verdwijnt. Deze moeilijkheden met het verleden en zelfs een zekere afwijzing ervan hebben belangrijke gevolgen voor het omgaan met geloof en geloofsvragen.”²⁶²

Een bepaalde visie op tijd heeft echter niet alleen gevolgen voor het beleven van geloof, maar ook voor het hele leven van de mens. Veel mensen leven louter in het nu of lijken dat toch te proberen en vaak lijkt het dan meer op een tantaluskwelling. Hutsebaut omschrijft dat als een “draadloos in de tijd staan”. Dit houdt in dat de moderne mens op een overdreven wijze de actualiteit van het nu wil beklemtonen. Men poogt alleen in het nu te leven omdat men de toekomst problematisch vindt en omdat het verleden zijn relevantie verloren heeft door zo ver achter ons te liggen. Het is dus net deze geestesgesteldheid die niet bevorderlijk is voor het geloof, omdat er net daarin gesproken wordt over leven op lange termijn. Geloven lijkt in te houden dat men zich vragen stelt bij het dolle ritme van het leven, en dat men zich niet zomaar overgeeft aan de overdreven aandacht voor het nu.²⁶³ Een vergelijkbare vaststelling vinden we bij Safranski:

Heeft het heden zich niet altijd al op de voorgrond gedrongen? Nee, dat heeft het niet. Er hebben altijd periodes bestaan, bijvoorbeeld de Europese Middeleeuwen tot aan de vroegmoderne tijd, waarin het verleden zo dominant was dat het toenmalige heden als een efemere toestand werd ervaren en zich nauwelijks een bewustzijn van dit heden kon ontwikkelen.²⁶⁴

Hier komt nog bij dat het hedendaags klimaat niet bevorderlijk is voor het geloof, ook al schrijft Safranski dat niet met zoveel woorden. Hij stelt dat vandaag de traditie het moeilijk heeft en zich

²⁶⁰ Dirk Hutsebaut, “Tijdelijkheid en ritualisering”, in *De zondag in de postmoderne cultuur* (Leuven: Davidsfonds, 1994), 62.

²⁶¹ *Ibid.*, 62–63.

²⁶² *Ibid.*, 63.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Safranski, *Tijd*, 86.

telkens opnieuw moet rechtvaardigen terwijl vernieuwing zich niet meer moet verantwoorden. In plaats van het verleden of ideale ideeën na te bootsen, bootst men nu het huidige na. Een van de oorzaken van deze verschuivingen vinden we in de moderne opslagmedia. Het verleden kan perfect worden opgeroepen en gereproduceerd. Dit staat in scherp contrast met vroeger waar bijvoorbeeld de opvoering van een muziekstuk wel eens het enige moment in iemands leven zou kunnen zijn waarop de toeschouwer het hoorde. De aura van het eenmalige en het sacrale is dus totaal verdwenen.²⁶⁵ De specifieke actualisatie van de liturgie (zie boven) verliest op deze manier aan kracht. Iets oproepen uit het verleden en aanwezig stellen kan nu toch op vele verschillende wijzen.

3.2. Structuur van het leven

3.2.1. Psychologische aspect

Hutsebaut geeft ook de psychologische betekenis van tijd in een mensenleven weer. Hij illustreert dit door een leven met werk te vergelijken met een leven zonder werk. Als hij schrijft over een leven zonder werk dan bedoelt hij voornamelijk het werkeloos zijn en niet zozeer iemand die tijdens zijn of haar pensioen geniet van een welverdiende rust. Hij neemt aan dat we enkel psychisch gezond kunnen leven als ons leven zich niet in een totale willekeur afspeelt, maar als het ook op een bepaalde manier gestructureerd is in de tijd. Hij verwijst hiervoor naar experimenten met een totale deprivatie van tijd en ruimte. Het duurde dan niet zo lang vooraleer mensen gestoord gedrag begonnen te vertonen.²⁶⁶

3.2.2. Schachnovelle

Een tekenend voorbeeld in de literatuur van een deprivatie van tijd en ruimte is te vinden in de *Schachnovelle* van Stefan Zweig. In dat boek probeert de Gestapo informatie te ontfutselen aan Dr. B. omdat zijn advocatenkantoor grote vermogens van Oostenrijkse kloosters beheerde en in nauw contact stond met het keizerlijk hof. Het is het vermelden waard dat het fictie is, maar het boek toont een groot inzicht in de werking van de menselijke geest. De agenten van de Gestapo proberen informatie te vergaren op de meest subtiele manier, ze gebruiken geen brute kracht, maar “durch die denkbar raffinierteste Isolierung. Man tat uns nichts – man stellte uns nur in das vollkommene Nichts, denn bekanntlich erzeugt kein Ding auf Erden einen solchen Druck auf die menschliche Seele wie das Nichts.”²⁶⁷ Dr. B. omschrijft het als volgt: “Es gab nichts zu tun, nichts zu hören, nichts zu sehen, überall und ununterbrochen war um einen das Nichts, die völlig

²⁶⁵ Ibid., 87–88.

²⁶⁶ Hutsebaut, “Tijdelijkheid en ritualisering”, 66–67.

²⁶⁷ Stefan Zweig, *Schachnovelle* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbucher Verlag, 1976), 48.

raumlose und zeitlose Leere. (...) Das dauerte vierzehn Tage, die ich außerhalb der Zeit, außerhalb der Welt lebte.”²⁶⁸ Wat hij hier beschrijft is echter maar een deel van de methode, al bij al duurt de marteling meerdere maanden. Dr. B. zal uiteindelijk een tactiek ontwikkelen om dat ondraaglijke Niets toch uit te houden. Hij steelt een schaakboek bij een van zijn verhoren en begint schaakpartijen van buiten te leren en hij speelt die in zijn hoofd na. Het louter naspelen van schaakpartijen kan hem echter niet lang bekoren en na verloop van tijd begint hij tegen zichzelf te schaken. Dat kan hij alleen maar doen door zichzelf op te delen in een “Zwart Ik” en een “Wit Ik”. Dit leidt uiteindelijk tot een kunstmatige schizofrenie en een totale crisis die zijn verdere leven blijft bepalen en dit allemaal omdat de Gestapo hem in het totale Niets had gebracht. Op het einde van het boek zegt hij, terwijl hij op de rand van een crisis staat omdat hij toch nog eens geschaakt heeft: “(...) es war das letzte Mal daß ich mich im Schach versucht habe.”²⁶⁹

3.2.3. Voor- en nadelen van structuur

Wat Hutsebaut weergeeft in zijn artikel zijn bepaalde gemeenschappelijke kenmerken van werken en van vieren in gemeenschap. Voor dit deel van zijn artikel verwijst hij naar een tekst van L. Lagrou.²⁷⁰ Werken lijkt volgens Hutsebaut eerst en vooral een straf omdat men moet werken voor zijn dagelijks brood. Het is echter ook zo dat werken positieve aspecten heeft, al zijn die misschien niet altijd even duidelijk. Dit wordt misschien nog het best zichtbaar in contrast met niet werken daar zijn namelijk vaak gevoelens van doelloosheid aanwezig. De positieve kanten hebben dan weer te maken met het structureren van de tijd, een dag is voorgeprogrammeerd en hierin vertoont het gelijkenissen met de liturgie. Tegenwoordig nemen mensen iets voorgeprogrammeerd niet zo gemakkelijk aan, maar het biedt wel een zekere rust en het laat toe dat men zich kan bezighouden met wat er werkelijk toe doet, er is sprake van orde en zekerheid. Bij het werken zijn er de sociale contacten en dit wil zeggen dat de soms vrij enge kring van het gezin wordt doorbroken. Werk verschaft het individu meestal ook taken en doelstellingen die de strikt persoonlijke interesses en projecten overstijgen. Deze laatste twee kenmerken zijn evenzo van belang bij gelovigen die de zondag vieren. Werk bepaalt tevens het persoonlijke aanzien en heeft bijgevolg een invloed op de persoonlijke identiteit.²⁷¹

²⁶⁸ Ibid., 50.

²⁶⁹ Ibid., 94.

²⁷⁰ L. Lagrou, *Weerslag van de economische crisis op het individu; de werkloosheid*, in LAPP 31, 6, p. 385-397. Deze bron wordt geciteerd in het artikel van Hutsebaut, maar is als zodanig niet te vinden online of in de bibliotheek.

²⁷¹ Hutsebaut, “Tijdelijkheid en ritualisering”, 67–68.

Het contrast tussen werken en niet-werken dat Hutsebaut schetst heeft betrekking op het onderscheid tussen een vervlakt leven en een leven waarin enige structuur aanwezig is en waar sociale contacten mogelijk zijn. Het gevaar van vervlakking en nivellering gaat vandaag misschien nog veel verder dan Hutsebaut in eerste instantie aangeeft. De arbeid, maar ook de ontspanning en de manier van reizen zijn het slachtoffer van een soort van globalisering van smaken, een standaardisering en cultuurindustriële uniformiteit, aldus Safranski. Het sterkst is dat zichtbaar op die plaatsen die onze moderne 'nomadencultuur' kenmerken: de luchthavens, de spoorwegstations, en winkelcentra.²⁷²

3.3. Hoe tijd en mens elkaar beïnvloeden

In het bovenstaande werden verschillende inzichten van Hutsebaut al uitgebreid of verrijkt door te verwijzen naar vergelijkbare passages bij Rüdiger Safranski uit zijn boek *Tijd: Hoe tijd en mens elkaar beïnvloeden*. In wat volgt komt Safranski nog meer aan het woord om een kritische reflectie op het omgaan met tijd mogelijk te maken. Om de volle betekenis van de tijd te kunnen aanstippen hanteert Safranski de volgende werkwijze: "door het spoor van zijn uitwerkingen te volgen, dus ik beschrijf wat hij [de tijd] met ons doet en wat wij ermee doen."²⁷³ In wat volgt worden kort enkele manieren van omgaan met tijd beschreven.

3.3.1. Eschatologische tijd

In de voorgaande reflectie over de tijd werd reeds besproken hoe de eucharistie ons herinnert aan ons leven in de tijd en hoe een andere benadering van de geschiedenis de traditie onder druk zet. Bovendien heeft het overdreven benadrukken van het nu ook gevolgen voor de hedendaagse geloofsomstandigheden. Het specifieke karakter van de zondag en de eucharistie op zondag werd gethematiseerd door Hutsebaut aan de hand van de vergelijking met werken. Er is echter nog een verregaandere evolutie merkbaar. De aandacht lag voornamelijk op de geloofsomstandigheden, maar het is zeker niet oninteressant om die aandacht toe te spitsen op de specifieke culturele omstandigheden. Over de hedendaagse cultuur stelt Safranski namelijk: "(...) er niet meer en niet minder is vereist dan een nieuwe tijdspolitiek, een revolutie van het maatschappelijke tijdsregime dat de eigen tijd psychologisch, cultureel en economisch voldoende bescherming biedt."²⁷⁴ De *homo oeconomicus* en de *homo technicus* zijn vandaag als het ware almachtig. De techniek blijft het tempo aangeven en volgens Peter Glotz zal dat in de toekomst waarschijnlijk leiden tot een cultuurstrijd tussen de versnellers van het digitale kapitalisme en de onthaasters.²⁷⁵ Zonder er diep

²⁷² Safranski, *Tijd*, 28.

²⁷³ *Ibid.*, 12.

²⁷⁴ *Ibid.*, 151.

²⁷⁵ *Ibid.*, 152.

op in te gaan kan nog vermeld worden dat voorstanders van versnelling ook de democratie in gevaar kunnen brengen aangezien de democratie tijd nodig heeft voor overleg en evaluatie om een stabiel kader te scheppen voor bijvoorbeeld industriële en economische ontwikkelingen. Het niet verlenen van die tijd aan het democratisch proces kan verregaande gevolgen hebben.²⁷⁶

Safranski wijst op de verandering van de omgang met tijd door het christendom. Hij noemt wat het christendom gedaan heeft een zinvolle verzoening van wereldtijd en levenstijd. Dit staat in scherp contrast met het antieke naturalisme dat geen aandacht heeft voor enige zin in de natuur. Er is geen sprake van een kosmos die zin geeft, die moet je er zelf maar aan geven.²⁷⁷ “Met de christelijk opgevatte heilsgeschiedenis verplaatst alle belangstelling zich in aansluiting op de joodse profetie naar de toekomst van de verlossing en het Laatste Oordeel. De tijd wordt voortaan als voorwaarts gericht beleefd.”²⁷⁸ In de brief aan de Hebreëen wordt de christelijke houding als volgt uitgedrukt: “(...) wij hebben hier geen blijvende stad, maar zijn op zoek naar de stad van de toekomst.”²⁷⁹ De voorwaarts beleefde tijd is een alternatief voor het oude Athene met zijn cyclische tijdsopvatting. De Oudheid wordt volgens Safranski gekenmerkt door de cyclus terwijl de christelijke tijd gekenmerkt wordt door de eschatologie. Hij merkt hierbij op: “Als het geloof verdwijnt, vervliegt ook het *eschaton*, het heil, maar de oriëntatie op de toekomst en de gerichtheid naar voren blijft bestaan.”²⁸⁰

Taylor schrijft over de verschillende moeilijkheden en uitdagingen waarmee christenen doorheen de eeuwen geconfronteerd zijn en focust zijn aandacht in het laatste deel van *A Secular Age* specifiek op de moeilijkheden vandaag. De veranderde geloofsomstandigheden en de verschillende mogelijke discussies leveren geen stof voor een gemakkelijk gesprek, maar het is daarom niet minder belangrijk. Taylor schrijft het volgende onder andere over het *eschaton*:

What this fragmentary and difficult conversation points towards is the Communion of Saints. I’m understanding this not just as a communion of perfected persons, who have left their imperfections behind them; but rather as a communion of whole lives, of whole itineraries towards God. The whole itinerary is what we constantly retell in the lives of the saints. These include even the moments of betrayal, as the Gospel story retells the moment when Peter disavowed Christ. This is not wiped out by Peter’s subsequent life. But God’s response was such that the bitter sorrow he felt when the cock crew was a step towards his apostolic life after Pentecost. God made even this

²⁷⁶ Ibid., 100–101.

²⁷⁷ Ibid., 119–20.

²⁷⁸ Ibid., 120.

²⁷⁹ Katholieke Bijbelstichting, *Bijbel: Willibrordvertaling*, Heb. 13, 14.

²⁸⁰ Safranski, *Tijd*, 121. (cursief in het origineel)

a stepping stone towards sanctity, and in this meaning it belongs integrally to his life as a saint. Itineraries consist not only of sins. My itinerary crucially includes my existence embedded in a historic order, with its good and bad, in and out of which I must move towards God's order. The eschaton must bring together all these itineraries, with their very different landscapes and perils. And this gives us a second reason not to let the issue of final truth occlude the difference of itineraries. It is that the Church, as a communion of different peoples and ages, in mutual understanding and enrichment, is damaged, limited, and divided by an unfounded total belief in one's own truth, which really better deserves the name of heresy.²⁸¹

Wat Taylor hier schrijft is zeker van grote waarde voor iedereen die gelooft, over geloof nadenkt en er over schrijft. De specifieke omgang van christenen met het eschaton en hun eigen beperktheid komt duidelijk naar voren en staat in contrast met wat Safranski beschreef als een tijd die de geschiedenis uit het oog verliest.

3.3.2. Utopische tijd

Volgens Paul Cortois is er in de huidige debatten over religieuze en antireligieuze haat veel aandacht voor de rol van eschatologische utopieën en theologische voorstellingen. Men vraagt zich af welke rol deze concepten spelen in de verklaring van bijvoorbeeld radicalisering. Het is de vraag in welke mate zulke eschatologische perspectieven meespelen in het mogelijk maken, of bevorderen, van haat.²⁸² In deze scriptie is geen ruimte om alle sociologische of theologische invloeden te duiden, maar het is wel opvallend dat inhouden die kunnen dienen om geweld te legitimeren vaak een apocalyptisch gehalte hebben. In de verschillende monotheïstische tradities bestaan er zulke narratieven. Sporen hiervan kan men vinden binnen de gnostische, de manicheïstische, de christelijke en de joodse traditie. Het lijkt dat vandaag binnen de bepaalde stromingen van de Islam zulke narratieven het vaakst nog aanwezig zijn.²⁸³

Cortois schrijft bovendien dat de apocalyps enerzijds een utopie oproept en anderzijds ook onmiddellijk de dystopie tegenwoordig stelt. Hemel en hel komen als keerzijde van dezelfde medaille naar voren. Utopieën bestaan niet alleen in religieuze tradities want er zijn ook profane versies van en met die profane versies heeft Karl Popper als het ware al afgerekend door te stellen dat: "Zelfs als zij de beste bedoelingen hebben om de hemel op aarde te bewerkstelligen, leidt dat er alleen toe dat zij een hel veroorzaken – een hel van mensen voor mensen."²⁸⁴ Paul Cortois laat

²⁸¹ Taylor, *A Secular Age*, 754–55.

²⁸² Cortois, *Symbolische essenties*, 133.

²⁸³ *Ibid.*, 139–40.

²⁸⁴ Karl R Popper, *De open samenleving en haar vijanden*, vertaald door Hessel Daalder en Steven Van Luchene, 3de dr. (Rotterdam: Lemniscaat, 2009), 198.

vervolgens Charles Taylor aan het woord omdat Taylor beargumenteert dat de christelijke moderniteit zich er niet toe laat verleiden om de immanente realisering van het goede te verabsoluteren. Taylor ontwikkelt zijn gedachtegang in hoofdstuk 17 en 18 van *A Secular Age*.²⁸⁵ Van groter belang zijn de bedenkingen die Cortois noteert: er is namelijk de permanente mogelijkheid tot ontsporing. Als men zou proberen religie van die ambivalentie te zuiveren dan zou dat waarschijnlijk al geen vreedzaam proces zijn. Het is echter nog complexer: de ambivalentie heeft het religieuze gemeen met alle condensatiepunten van het intense.²⁸⁶

3.3.3. Spel met de tijd

Interessant is wat Safranski schrijft over ons omgaan met de tijd: “We zijn aan de tijd onderworpen en lijden er ook aan. Maar dat is niet alles. Het wonderbaarlijke is namelijk dat we ook met de tijd kunnen spelen, alsof we hem de baas zijn.”²⁸⁷ De taal is hiervoor van wezenlijk belang want daardoor ontstaat er een speelruimte en in die ruimte wordt de gemeenschappelijke plaats en de gemeenschappelijke tijd overschreden. De beweging is hier dubbel. Bij een gesproken communicatie bevindt men zich in een bepaalde tijd en communiceert men over een bepaalde tijd: twee dimensies zijn hier vervlochten, er geldt slechts een beperking namelijk de gelijktijdige fysieke aanwezigheid. Wanneer het schrift zijn intrede doet dan verdwijnt die laatste beperking volledig. Wat geschreven is kan gaan over een andere tijd terwijl iemand anders uit nog een andere tijd de geschreven neerslag dan op zijn beurt leest. De mogelijkheden qua betekenissen die opengaat, is quasi oneindig.²⁸⁸ We worden door de tijd bepaald, maar we zijn blijkbaar in staat om zelf een zekere invloed uit te oefenen.

Een voorbeeld bij uitstek van het belang van het schrift zijn de gnostische geschriften die men gevonden heeft bij Nag Hammadi. Apocriefe evangeliën en mystische teksten van 2000 jaar geleden die ons vandaag nog steeds wijzen op onze zondige wereld en op de mogelijkheden qua verlossing. Dit principe is overal te vinden waar religies zich op een boek beroepen.²⁸⁹

Heilige geschriften zijn geschriften in optima forma, zij laten zien wat het schrift vermag: ze verzamelen wat de tijd aan rijkdom schenkt en geven dat door aan alle tijden. Door de media van taal en schrift gaat er een heel universum van tijden en tijdlagen voor ons open, waar de onomkeerbaarheid van de tijdpijl niet geldt. Door taal en schrift worden niet alleen hedendaagse

Paul Cortois verwijst hiernaar in zijn boek, maar de referentie bleek onvolledig.

²⁸⁵ Taylor, *A Secular Age*, 618–710.

²⁸⁶ Cortois, *Symbolische essenties*, 141–42.

²⁸⁷ Safranski, *Tijd*, 168.

²⁸⁸ *Ibid.*, 168–69.

²⁸⁹ *Ibid.*, 169.

gebeurtenissen van de ene plek naar de andere doorgegeven, maar er komt iets in de wereld wat allang voorbij is of nog te gebeuren staat, wat nooit heeft bestaan of nooit zal bestaan, het mogelijke en het onmogelijke, dingen die kloppen en dingen die niet kloppen, kortom alles wat nergens anders bestaat dan in de voorstelling.²⁹⁰

3.3.4. Geconcentreerde tijd

Aan het slot van zijn boek geeft Safranski aan dat vandaag de moderne mens 'het zich boven de tijd verheven voelen' niet meer noodzakelijk zoekt in de religieuze context, maar veeleer in de esthetische. Transcendentie-ervaringen zijn meer het domein van de esthetica dan van de religie geworden, maar dat wil niet zeggen dat die momenten van 'ontsnappen aan de tijd' niets gemeenschappelijk hebben. Bij iedereen die zich, in welke context dan ook, even een overwinnaar op de tijd voelt, gebeurt er waarschijnlijk iets anders. De constante die wel aanwezig is, is de ervaring dat de tijd stil lijkt te staan en dat hij niet als verstard, maar als geconcentreerd wordt ervaren. Bij een kunstwerk wil dat zeggen dat de werkelijkheid als het ware gecomprimeerd wordt.²⁹¹ Dit is niet de plaats om de gehele esthetische theorie van Safranski uit te werken, maar het geeft wel een aanzet om (christelijke) heilige tijd te kunnen begrijpen en een plaats te geven.

4. Het christendom in zijn hele breedte verstaan en (be)leven²⁹²

Ratzinger wees op een moeilijkheid om het christendom in zijn hele breedte te verstaan en te beleven als men de kosmische betekenis van de liturgie en het geloof miskent of ontkent. Hij wil daarmee echter niet argumenteren dat de omstandigheden waarin men het geloof beleeft en viert in de 20^{ste} en de 21^{ste} eeuw geheel gelijk zijn aan de vorige eeuwen. In een van zijn eerdere werken komt duidelijk naar voren dat de plaats van de Kerk en van haar gelovigen grondig veranderd is:

Veel gebouwen uit de tijd van de hoogconjunctuur zal ze [de Kerk] niet meer kunnen vullen. Met het getal van haar aanhangers zal ze ook veel voorrechten in de maatschappij verliezen. Veel sterker dan tot nu toe zal ze een gemeenschap zijn op basis van vrijwilligheid en men zal slechts toetreden krachtens een persoonlijke beslissing. (...) De ontwikkeling zal des te moeilijker zijn, omdat ze zowel dient te waken tegen sektarische bekrompenheid als tegen brutale eigengereidheid.²⁹³

²⁹⁰ Ibid., 169–70.

²⁹¹ Ibid., 196.

²⁹² Verwijst naar: Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 87. (zie boven)

²⁹³ Joseph Ratzinger, *De toekomst van het geloof: een eerlijke probleemstelling*. (Tielt: Lannoo, 1971), 104–5.

Eenzelfde vaststelling kan men bij Taylor opmerken. Ook hij wijst op de grondig veranderde omstandigheden voor christenen in de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw. Dit is volgens hem niet zomaar een verlies, maar eerder een uitdaging die geen eenvoudig of eenduidig antwoord verwacht:

Christians today, for example, have to climb out of an age in which Hell and the wrath of God are often very faintly felt, if they are understood at all. But they live in a world where objectification and excarnation reign, where death undermines meaning, and so on. We have to struggle to recover a sense of what the Incarnation can mean.²⁹⁴

Nogmaals komt het belang van de incarnatie naar voren en de totaal veranderde manier waarop we de wereld ervaren. Dit alles heeft ook als gevolg dat:

Religious belief now exists in a field of choices which include various forms of demurral and rejection; Christian faith exists in a field where there is also a wide range of other spiritual options. But the interesting story is not simply one of decline, but also of a new placement of the sacred or spiritual in relation to individual and social life. This new placement is now the occasion for recompositions of spiritual life in new forms, and for new ways of existing both in and out of relation to God.²⁹⁵

Taylor stelt ongeveer hetzelfde vast als Ratzinger: Er is een grotere keuzevrijheid en er bestaan veel verschillende opties. Dit is echter niet alleen een verhaal van verval, maar ook van nieuwe kansen, er zijn andere mogelijkheden om de relatie met God te beleven en daaruit te leven.

²⁹⁴ Taylor, *A Secular Age*, 753–54.

²⁹⁵ *Ibid.*, 437.

Besluit

De veranderde geloofsomstandigheden zoals Taylor die beschrijft waren het uitgangspunt van deze scriptie. De notie 'homogene en lege tijd' vormden de rode draad doorheen het onderzoek. Taylor toonde aan in hoofdstuk een dat door de onttovering en de hervormingen een andere omgang met tijd en ruimte mogelijk werd. Wat er zich bijvoorbeeld in de liturgie afspeelt, kon men niet meer naïef aanvoelen en het werd moeilijker om het te 'vatten'. In hoofdstuk twee toonde Eliade aan dat elke cultuur op een bepaalde manier met tijd en ruimte om gaat en dat heilige tijd en heilige ruimte vaak van wezenlijk belang zijn. De ontheiliging van de natuur leidt bijvoorbeeld tot esthetische ervaringen in de natuur, maar zelfs die zijn vandaag voor de moderne mens moeilijk geworden. Eliade beargumenteert echter dat niets zomaar verloren gaat. Het verband tussen hoofdstuk twee en drie heeft te maken met het specifieke van de christelijke tijds- en ruimte opvatting. Ratzinger schrijft dat de liturgie een sterke kosmische component heeft en dat de joodse wortels en de incarnatiegedachte centraal staan. De structuur van het liturgische jaar is een complex samenspel van kosmische en historische elementen. Het christendom is zelfs moeilijk te verstaan zonder aandacht voor dat kosmische.

Bij een reflectie in het vierde hoofdstuk over heilige ruimte kwam duidelijk naar voren dat we ze best kunnen zien als plaatsen van sterk geïncarneerde betekenis. Een heilige plaats zien als een massieve aanwezigheid van het heilige is vaak problematisch, maar er wordt dus een symbolische ruimte geconstitueerd. Dat is uiteraard een kwetsbaar gegeven, er zijn vormen van manipulatie en idolatrie mogelijk die voor de moderne mens onaanvaardbaar zijn. Voorzichtigheid is ook geboden omdat er ook een spanning is tussen de iconoclastische benadering van symbolen en het belang van die symbolen voor het behoren tot een gemeenschap en voor het constitueren van een identiteit. Als men de vraag stelt of alle heilige plaatsen wel plaatsen van rust zijn dan bleek het antwoord negatief: een veranderde spiritualiteit bleek ook gevolgen te hebben voor heilige plaatsen. Bovendien kwam in de katholieke Kerk een spanning naar boven tussen consecratie en heiligheid, de afwezigheid van het eerste sloot het tweede niet uit en de 'ontwijding' vernietigde niet noodzakelijk de heiligheid.

Ook onze omgang met tijd is grondig veranderd. Het verleden en de traditie worden anders geëvalueerd door de moderne mens en moeten zich als het ware meer verantwoorden dan vernieuwing. Draadloos in het leven staan blijkt ook moeilijkheden met zich mee te brengen en vragen over de identiteit op te roepen. Hoe we onze tijd structureren en hoe geglobaliseerd we vorm geven aan de tijd waarin we leven heeft ook invloed op hoe we onszelf percipiëren en aan

wat we belang hechten. De toekomstgerichtheid van het christendom is in de moderne tijd bewaard gebleven, maar de eschatologische belofte is verdwenen waardoor de toekomst als het ware kan hypothekeren. De christelijke liturgie is waarschijnlijk niet helemaal voorbijgestreefd, maar dat neemt niet weg dat ze dezelfde is als in de middeleeuwen. Door een spel met de tijd blijft een geconcentreerde tijdservaring mogelijk, maar dat is absoluut geen alleenrecht meer van de religieuze gemeenschap(en).

Bibliografie

- “Barbarakerk volgens het bisdom ‘onheiligd’ door Macarena van Zwarte Pieten”. Lokaal Bunniks Nieuw.nl, 25 november 2017. <http://bunniksnieuws.nl/lokaal/barbarakerk-volgens-het-bisdrom-onheiligd-door-macarena-van-zwarte-pieten-304623>. Geraadpleegd op 16 maart 2018.
- Bell, David N. “Spirituality and Scholarship”. In *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, onder redactie van Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, en Rajesh Heynickx, 13–27. KADOC-Studies on Religion, Culture and Society. Leuven: Leuven University Press, 2012.
- Benedictus XVI. *De geest van de liturgie: een inleiding*. Vertaald door Johan te Velde, J.H.J. van den Hende, M. G. Th. C. van den Berg-Bongaards, en Vereniging voor Latijnse Liturgie. Vlagtwedde: Vereniging voor Latijnse liturgie, 2006.
- Bokelman, Rik, en Sipke Draisma. “Is de kerk een heilige ruimte?” Christelijk Informatie Platform, 6 juni 2012. <https://cip.nl/29187-is-de-kerk-een-heilige-ruimte>. Geraadpleegd op 30 januari 2018.
- Britannica Academic. “Benedict XVI”. *Encyclopaedia Britannica*. Geraadpleegd 31 januari 2018. <https://vpn1.uantwerpen.be/+CSCO+00756767633A2F2F6E706E71727A76702E726F2E70627A++/levels/collegiate/article/Benedict-XVI/403453>.
- Coomans, Thomas, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynickx, en Bart Verschaffel, red. *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*. KADOC-Studies on Religion, Culture and Society. Leuven: Leuven University Press, 2012.
- Cortois, Paul. *Symbolische essenties*. Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans, 2018.
- De Dijn, Herman. “The Scandal of Particularity. Meaning, Incarnation, and Sacred Places”. In *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, onder redactie van Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynickx, en Bart Verschaffel, 39–47. KADOC-Studies on Religion, Culture and Society. Leuven: Leuven University Press, 2012.
- Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt, 1957.
- . *Het heilige en het dagelijkse bestaan: een onderzoek naar het wezen van religie*. Vertaald door Nelleke van Maaren, Daniël Mok, en Fred Scheepers. Amsterdam: Abraxas, 2006.
- . *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard, 1972.
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, Fabrizio Bisconti, en Danilo Mazzoleni. *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*. Vertaald door Cristina Carlo Stella en Lori-Ann Touchette. 3de dr. Regensburg: Schnell und Steiner, 2009.
- Fortmann, H. J. H. M., vertaald door. *Constituties en decreten van het tweede Vaticaanse Oecumenisch Concilie: constitutie over de heilige liturgie*. Amersfoort: De Horstink, 1966.
- Geldhof, Joris. “De ruimten waar christenen vieren: Over het intrinsieke verband tussen liturgie en kerkbouw”. In *Ruimten voor heiliging. Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur.*, onder redactie van Joris Geldhof, 12–28. Antwerpen: Halewijn, 2011.
- , red. “Inleiding”. In *Ruimten voor heiliging: over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur*, 6–10. Antwerpen: Halewijn, 2011.
- Hutsebaut, Dirk. “Tijdelijkheid en ritualisering”. In *De zondag in de postmoderne cultuur*. Leuven: Davidsfonds, 1994.
- ICL. “De paaswake, een doortocht”. Kerknet, 15 april 2017. <https://www.kerknet.be/icl/artikel/de-paaswake-een-doortocht>. Geraadpleegd op 6 januari 2018.
- Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg. *Orde van dienst voor de wijding van kerk en altaar*. Brussel: Interdiocesane Commissie voor de Liturgische Zielzorg, 1995.

- Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg, en Nationale Raad voor Liturgie. *Getijdenboek*. Brussel; Zeist: Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg; Nationale Raad voor Liturgie, 1990.
- Johannes Paulus II. *Codex iuris canonici / Wetboek van canoniek recht*. Vertaald door C. Eykens, L. De Fleurquin, A. Denaux, Th. van Bilsen, J. Hopstaken, en P. Stevens. Brussel: Licap, 1988.
- Katholieke Bijbelstichting, vertaald door. *Bijbel: Willibrordvertaling*, 1975. <https://rkbijbel.nl/kbs/bijbel/willibrord1975/neovulgaat>.
- Krupp, Joe. "Why can't we get married outside?" Catholic Diocese of Cleveland, 15 februari 2017. <http://www.dioceseofcleveland.org/why-cant-we-get-married-outside/>. Geraadpleegd op 27 april 2018.
- Polfliet, Joris. "De liturgie van een kerkwijding: symboliek en commentaar". In *Ruimten voor heiliging: Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur*, onder redactie van Joris Geldhof, 176–85. Antwerpen: Halewijn, 2011.
- Popper, Karl R. *De open samenleving en haar vijanden*. Vertaald door Hessel Daalder en Steven Van Luchene. 3de dr. Rotterdam: Lemniscaat, 2009.
- Ratzinger, Joseph. *De toekomst van het geloof: een eerlijke probleemstelling*. Tielt: Lannoo, 1971. ——. *Der Geist der Liturgie: eine Einführung*. 6de dr. Freiburg: Herder, 2002.
- Rennie, Bryan Stephenson. "Eliade, Mircea (1907-86)". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd 29 november 2017. <https://vpn2.uantwerpen.be/+CSCO+1h75676763663A2F2F6A6A6A2E6572632E6562686779727174722E70627A++/articles/biographical/eliade-mircea-1907-86/v-1/sections/life-34747>.
- Safranski, Rüdiger. *Tijd: Hoe tijd en mens elkaar beïnvloeden*. Vertaald door Mark Wildschut. 4de dr. Amsterdam; Antwerpen: Atlas Contact, 2016.
- Sedlmayr, Hans. *Die Entstehung van de Kathedrale*. Zürich, 1950.
- Taylor, Charles. "A Catholic Modernity?" In *Dilemmas and Connections*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. ——. *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Veilleux, Armand. "What makes a Monastery a Sacred Place?" In *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, onder redactie van Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynickx, en Bart Verschaffel, 29–33. KADOC-Studies on Religion, Culture and Society. Leuven: Leuven University Press, 2012.
- Wolska, W. *La topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès*. Parijs, 1962.
- Zweig, Stefan. *Schachnovelle*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbucher Verlag, 1976.