

## DE MYTHISCHE ONDERBOUW VAN DE VERDOKEN SACRALITEIT\*

*Jacques De Visscher*

*On sent qu'il y a autre chose à exprimer que ce qui s'offre objectivement à l'expression. Ce qu'il faudrait exprimer, c'est la grandeur cachée, une profondeur. Loin de se livrer à la prolixité des impressions, loin de se perdre dans le détail de la lumière et des ombres, on se sent devant une impression 'essentielle' qui cherche son expression...*

Gaston Bachelard

In deze bijdrage wil ik aandacht schenken aan de culturele realiteit van het sacrale, meer bepaald aan de sacraliteit zoals die in onze gesecculariseerde maatschappijen op de ene of andere manier werkzaam is. Hierbij komt geen socio-analyse van het conventionele godsdienstige gedrag en van de actieve verbondenheid van de gelovigen met de traditionele erediensten aan bod. Ofschoon dit laatste zeker niet buiten mijn belangstelling ligt, wil ik mijn aandacht eerder toespitsen op de verdoken sacraliteit, dat wil zeggen die vormen van sacraliteit die niet onmiddellijk als dusdanig onderkend worden, maar niettemin als het ware onderbewust tussen de plooien van onze gedragingen en van onze verwachtingen in het leven tegenwoordig zijn. Dit is een heel vage terreinafbakening waarbinnen ik nauwelijks iets kan vinden als ik niet over enkele gearticuleerde noties beschik betreffende het sacrale, het ritueel, secularisatie, mythe en religie, het profane, het symbolische en het transcendente. Een en ander wil ik hier in een eerste aanzet schetsen.

### **Een zuiltje in een grasperk**

Tijdens een bezoek bij vrienden die pas hadden gebouwd, heeft mij het volgende getroffen: Het huis, gelegen in een villawijk, net afgewerkt en met een voltooid inrichting, heeft een tuintje dat in feite niets meer is dan een grasperk van ongeveer honderd vierkante meter. Maar in het midden van dit grasperk staat een kleine constructie bestaande uit een vier- of vijftal ronde stenen, die op elkaar zijn geplaatst. Dit kleine monument treft mij en ik vraag de huis-

vrouw om uitleg. Voor haar is dit alles slechts een anekdote : toen zij en haar man het terrein kochten, was het zowat een verzamelplaats van afgedankte bouwmaterialen en daartussen lagen blijkbaar ook de restanten van een zuil. De stenen leken oud en nog vrij gaaf en de nieuwe eigenaars van het terrein zagen vlug in dat die stenen bij elkaar hoorden; ze besloten die zuil te reconstrueren en hem in het midden van het grasveldje te plaatsen. De vrouw die mij dit verhaal doet, zegt hierbij geen enkele bedoeling te hebben gehad – hiernaar vraag ik uitdrukkelijk – tenzij de esthetische genoegdoening bij het feit dat die stenen daar in het midden van het grasveldje er wel goed staan.

Indien ik nu deze vrouw zou hebben verteld dat dit alles iets met het sacrale te maken heeft, zou ze mij verwonderd en ongeloofig hebben aangekeken. Zij is praktikerend katholiek en ik vermoed dat ze het sacrale nagenoeg uitsluitend met het sacramenteel leven associeert.

En toch is er reden om deze geschiedenis van de constructie van die zuil met een sacrale werkelijkheid te verbinden. Zowel die zuil in het midden van het grasveldje als het verhaal van de vrouw bevatten ingrediënten om iets over het sacrale in het algemeen te vertellen. Daarom moet ik één en ander interpreteren en situeren in de context van een aantal zeden en gebruiken.

De kleine constructie in het midden van het grasveldje bij het huis heeft mij getroffen, omdat ik enigszins vertrouwd ben met een aantal beschrijvingen uit de godsdienstfenomenologie die aantoont dat de beleving van de orde in de wereld soms in de constructie van een *axis mundi*, een wereld-as, wordt uitgedrukt. Bij het in bezit nemen van het eigen terrein heeft het jonge echtpaar een daad gesteld die heel wat gemeenschappelijks vertoont met de rituele kosmisatie, dat wil zeggen een rituele inbezitneming waarbij een vreemde wereld wordt toegeëigend, waarbij een chaos omgevormd wordt in kosmos. Het terrein was braakliggend, de stenen *lagen* verspreid tussen restanten van ongebruikte en afgedankte bouwmaterialen. Nu *is* er een huis gebouwd met een inrichting en een afgebakend grasveldje. Ik kan mij voorstellen dat de nieuwe eigenaars de gevonden stenen goed hebben bewaard tot zich een geschikt ogenblik zou voordoen om het zuiltje te reconstrueren. Misschien is dit geschikte ogenblik zelfs het 'Crémaillère'-feestje geweest, dat hoedanook een ceremonieel is waardoor het huis wordt ingewijd. Deze gereconstrueerde zuil stelt een kosmische as voor, want er rondomheen wordt een stukje land bewoonbaar en aldus in een 'wereld' veranderd.

### Axis mundi

Bij heel wat volkeren is het planten van zo'n as bekend. Het is voor hen een heilig object waarmee ze hun grond verbinden met het hemelse rijk. De

verticale verschijning van de as verwijst naar de Transcendentie en is de symbolische uitdrukking van het geloof dat het menselijke bestaan slechts mogelijk is dankzij die blijvende verbinding met de Hemel. In zijn boek, *Het heilige en het profane*, geeft Mircea Eliade heel wat voorbeelden van cultussen in verband met de 'axis mundi'. Zo vertelt hij hoe de leden van de Australische nomaden-stam, de Achilpa, hun as na het verlaten van een standplaats met zich meenemen. Deze paal, de 'kauwa-auwa', gemaakt door het goddelijke wezen Numbabula, verwijst altijd naar de Transcendentie die mogelijk maakt dat hun standplaats niet chaotisch is, maar een wereld wordt. Deze paal is bijgevolg hun opening naar het andere, waarvan ze afhankelijk zijn. Zonder deze opening naar het bovenzinnelijke kunnen deze mensen niet leven. Of anders uitgedrukt : zij kunnen niet leven in de 'Chaos'. Deze paal wordt dan ook met ontzag bewaard; het breken van de paal betekent dan niets anders dan een catastrofe; het is in een zekere zin het einde van de wereld, een terugkeer naar de Chaos. In zo'n situatie treedt de desintegratie op. Met andere woorden : is het contact met het Transcendente verbroken, dan is het bestaan in de wereld niet meer mogelijk of verliest het bestaan alle zin. In dit geval willen de Alchipa sterven — eigenlijk niet alleen de Alchipa : in onze cultuur is de zwaarmoedige mens diegene die merkt dat de bestaansgrond aan het wegzinken is. Niemand leeft echt zonder een bestaanszin en dat deze zin aanwezig is, drukt de mens symbolisch uit in zijn cultuurexpressies (dat is de actieve factor) en ziet hij doorheen zijn verbondenheid met een kosmische orde in zijn wereld bevestigd (dat is de passieve factor). Kan de mens niet meer symboliseren en gaat zijn verbondenheid met een hem transcenderende orde verloren, dan verdwijnt ook de bestaanszin.

Als ik nog even bij mijn voorbeeld van de zuil in het midden van het grasperkje mag blijven hangen, dan wil ik er nog één en ander aan toevoegen. Als de reconstructie van het zuiltje het teken is dat de woning, die de eigen wereld is, is voltooid en het leven er bijgevolg kan beginnen, dan valt het plaatsen van deze wereld-paal samen met de inwijding. Dat wil zeggen dat een bepaalde ruimte die voordien vreemd en chaotisch was, ik zou durven stellen profaan, nu geordend of gesacraliseerd is.

Het verticale karakter van de paal symboliseert de verbinding tussen Hemel en aarde. Op die manier ontstaat er een doorbreking van drie niveau's die niet langer radicaal van elkaar gescheiden blijven : er zijn de Hemel en de aarde en daartussen de wereld die door de mensen wordt bewoond. De Hemel is tevens de 'goddelijke' wereld en de aarde het 'dodenrijk'. Zoals Mircea Eliade opmerkt worden de drie kosmische lagen — Aarde, Hemel, Onderwereld — met elkaar in verbinding gebracht. Zoals ik heb aangestipt, kan die verbinding tot uitdrukking worden gebracht door het beeld of het symbool van de 'axis mundi'. Zo'n kosmische zuil kan slechts in het centrum van de wereld staan, althans in het bewustzijn van diegene die hem heeft geplaatst. Dit is trouwens heel

merkwaardig. Men zou verwachten dat het pasgebouwde huis het subjectieve centrum van de wereld is. Nochtans is dit niet zo. De wereld-as is de heilige of sacrale plaats *par excellence* en het huis dat men bewoont wil men nu zo dicht mogelijk bij deze heilige plaats, bij het centrum van de wereld hebben; men wil in de onmiddellijke schaduw van het sacrale ver-toeven. Het huis zelf is nog te functioneel, nog teveel het resultaat van eigen arbeid om zelf de sacraliteit te kunnen uitstralen, maar niettemin geniet het huis van de sacrale sfeer door het feit dat het precies zo dicht bij de 'axis mundi' staat. Ontzag en aantrekkingskracht, twee hoedanigheden die de mens in zijn verhouding tot de heilige paal ervaart, creëren de paradoxale situatie dat die wereld-as tegelijk het centrum is van het huis en dat het huis excentrisch staat ten aanzien van die as.

### Historiciteit

Daarenboven is die as in het genoemde grasveldje niet zo maar een constructie; ik noem het een *reconstructie*. Niet alleen was het materiaal al voorhanden toen de mensen het terrein betraden om er het huis te bouwen, alsof deze bouwplaats al door een begenadigde situatie voorbeschikt was om een sacrale plaats te worden, maar het voorhanden zijnde materiaal was zelf al een restant, had zelf al de functie van een zuil uitgeoefend, zodat deze nieuwe 'axis mundi' uiteindelijk toch niet zo nieuw kan zijn. Bijgevolg is deze nieuwe woonplaats, gebouwd in de onmiddellijke nabijheid van het centrum van de wereld, al ingeschakeld in een historiciteit. De heilige paal heeft al een functie in het verleden gekend, misschien als het onderdeel van een zuil in een kerk, in ieder geval een verbindende en ondersteunende functie. In die functie wordt hij nu hersteld, hij wordt gereconstrueerd en deze reconstructie blijkt vruchtbaar te zijn geweest. Een jong echtpaar heeft de inwijding van zijn woning bevestigd door de voltooiing van de bouw te symboliseren in de reconstructie van de 'axis mundi'. Hierin zit al een stukje ontzag voor het sacrale; daarenboven onderscheidt deze reconstructie zich van het eerder actieve en veroverende karakter van het plaatsen van de paal vooraleer men aan de bouw begint; zo'n inplanting heeft trouwens iets van het agressieve in bezit nemen, de manifestatie van 'dit is van mij!' De bewoners van het huis zijn nu niet langer slechts een echtpaar; ze hebben kinderen en hebben zich bijgevolg in de historiciteit vruchtbaar ingeschakeld. Op die manier krijgen de bouw van het huis, de centrale plaats van een gereconstrueerde 'axis mundi', de vruchtbaarheid van het gezin een merkwaardige historische eenheid.

## Fallus-symboliek

Deze fenomenen roepen ook de associatie met de fallus-symboliek op. De *axis mundi* krijgt hier dan de betekenis van het mannelijke vruchtbaarheidsbeginsel, terwijl het huis, als vrouwelijk symbool zo dicht mogelijk bij de fallische wereldas moet vertoeven. De externe verbinding van de aarde met het hemelse Transcendente gebeurt via de *axis mundi*, die wegens zijn mediatieve functie zijn vruchtbaarheid kan ontvangen. De fallus is uit zichzelf niet vruchtbaar en heeft alsdusdanig geen enkele zin. Hij vraagt daarom om de aanwezigheid van het vrouwelijke vruchtbaarheidsbeginsel dat in het huis zijn gestalte krijgt.

De aanwezigheid van de fallische, en dus vruchtbare, *axis mundi* vraagt om de aanwezigheid van de woonst, het huis, waar de geschiedenis door de eenheid van man en vrouw zich kan ontvouwen. Zonder *axis mundi* geen echt huis; zonder huis geen echte *axis mundi*, en dus ook geen historiciteit.

## De toegang tot de hemel

De woning die ritueel door de nabijheid van de wereldas is gesacraliseerd, is een gewijde plaats. Tegelijk betekent zij een breuk in de homogeniteit van de ruimte; deze breuk wordt gesymboliseerd door een opening, die de overgang van het ene kosmische gebied naar het andere mogelijk maakt (van de Hemel naar de Aarde en omgekeerd, van de Aarde naar de Onderwereld); de verbinding met de Hemel kan op verschillende manieren worden uitgedrukt die alle verwant zijn met de genoemde 'axis mundi'; rondom deze kosmische as ligt 'de wereld'. Maar de opening in het dak is natuurlijk de meest typische uitdrukkingvorm om de band met het Transcendente of het hemelse vorm te geven. Het is trouwens ook via deze opening dat de ziel van de overledene het huis kan verlaten om naar de andere wereld te trekken.

De sacraliteit die hier ter sprake komt, is wezenlijk kosmiserend of ordenend; zij situeert de mens in een historische zin en brengt hem in verband met datgene wat hem transcendeert en waarover hij geen meester is. Precies daarom is met het heilige of sacrale het ontzagwekkende en het fascinerende verbonden. *Ontzagwekkend* : omdat de mens hier aan een orde ondergeschikt is – hij is subject – die hij zelf niet in handen heeft en die hij niet mag manipuleren; voor de zin van zijn bestaan is hij van de kosmiserende krachten afhankelijk. *Fascinerend* : omdat hij precies in deze kosmisering zijn creatieve veiligheid en vruchtbaarheid ontvangt en vindt.

### De afwezige expliciete beleving

Is mijn interpretatie van het zuiltje in het grasveld geen te verregaande 'gedachten-constructie' waarmee de eigenaars van de esthetisch op elkaar gestapelde stenen in het midden van het grasveldje helemaal niets te maken hebben? Moet ik niet aannemen dat zij zeker niet expliciet beleven wat ik hier uiteenzet? Dit kan waar zijn, maar toch zou ik betwisten dat mijn verhaal, ook voor de bewoners van het genoemde huis, ongeldig zou zijn. De handelingen, die ze hebben gesteld, heb ik niet gefingeerd; ik heb ze alleen geduid. Wat zich in dat tuintje heeft afgespeeld, is niet toevallig, noch uniek, particulier of arbitrair. In dat tuintje heb ik iets herkend dat niet nieuw is, maar een herhaling van wat zich al zo vaak in vele beschavingen en culturen heeft afgespeeld. Zo dicht mogelijk bij de 'axis mundi' wonen en in de onmiddellijke nabijheid van het sacrale verwijlen, is een oud en traditioneel verlangen. Het behoort tot de gedragingen van de *homo religiosus*.

Maar die afwezige expliciete beleving van de traditionele sacraliteit? Ik geloof niet dat die beleving er is, maar ik geloof evenmin dat zij volstrekt afwezig is. De sacraliteit leeft verdoken onder en is onderliggend bij een receptie, een mondaine aangelegenheid, een schuchter opgezet feestje met enkele familieleden en een paar vrienden, een gezellige sfeer, een paar esthetische eisen betreffende de tuin en tenslotte de vondst met de cilindervormige stenen. Dit alles duidt op het feit dat er iets naar aanleiding van het betrekken van een nieuwe woonst is gebeurd dat misschien niet als heel gewichtig wordt beschouwd, maar toch niet afwezig is. Ik kan daarom het 'Crémaillière'-feestje niet als louter profaan beschouwen; daarenboven is de vondst met de stenen, hoe estheticistisch ook gemotiveerd, mij te merkwaardig en te traditioneel om die niet in de sfeer van de sacrale symbolen te plaatsen. Zelfs al is mijn interpretatie een reconstructieve thematisatie van de verdoken betekenis van het gebeuren, toch durf ik beklemtonen dat dit gebeuren een voorbeeld is van een sacraliteitsbeleving, waarvan we in onze gesecculariseerde en ontkerkelijkte maatschappijen eerder restanten terug vinden dan homogene manifestaties.

Zelfs als de ontkerstening vrij groot is en ik kan zelfs van een uitgeholde kerk spreken, toch lijkt me de sacraliteit niet afwezig of zou ik de restanten van de sacrale belevingen niet uitsluitend willen situeren bij diegenen die nog niet zolang geleden in de ontkerkelijking zijn vergleden. Er zijn nieuwe religieuze bewegingen ontstaan die soms 'en marge' van de traditionele kerken opereren; er zijn er andere die in geen enkel geval enige band of relatie met de bekende kerken willen hebben. Maar daarover zou ik het nu niet willen hebben. Wat hier ter sprake komt, is de niet onderkende sacraliteit, die verbondenheid met het heilige die niet expliciet met de eredienst geassocieerd wordt of niet in een vorm van verering is opgenomen. Zij bestaat en de onderkenning van dit bestaan is mij

ingegeven door de overtuiging dat geen cultuur zonder sacraliteitsbeleving het bestaan op een geïntegreerde manier aankan.

## De mythe

In dit perspectief dringt zich een vraag op : als de uitstraling van de kerken op een indrukwekkende manier afneemt, als hele lagen van de bevolking ontkerkend zijn en als het katholicisme op meerdere niveau's nog slechts een hol instituut blijkt te zijn, waar vindt onze cultuur dan nog haar fundamentele integratie, wat houdt ons dan nog samen en hoe kunnen wij elkaar nog enigszins begrijpen ? Kan er dan nog sprake zijn van een relatief gemeenschappelijke zin die ons motiveert onze toekomst verder uit te bouwen ? Welnu, we doen slechts verder, niet omdat we niet anders kunnen. De zelfmoord behoort nog altijd tot de mogelijkheden en ze wordt, niet in het minst door de jongeren, de jongste tijd op een indrukwekkende manier als 'uitweg' gekozen. We doen slechts verder omdat we verder willen en deze wil lijkt me niet ingegeven door één of andere rationele en coherente verantwoording van het bestaan en van de wereld. Ik denk niet dat een ideologisch of een filosofisch of een theologisch stelsel ons als dusdanig existentieel motiveert. Er moet iets de moeite waard zijn en er moet een 'waarom' zijn waardoor precies het waardevolle waardevol is en voor het bestaan stimulerend. Maar nogmaals, geen ideologisch, filosofisch of theologisch stelsel kan dit 'waarom' uitleggen (de biologie, de geschiedeniswetenschap, de psychologie of de sociologie moeten hier nog minder ter sprake komen).

Als ik — en hier helpen mij de cultuuranthropologie en de godsdienstfenomenologie — naar de geschiedenis van de culturen kijk, ontdek ik dat hun fundamenteel ferment voor de centrale motivatie van de existentiële toekomstverwachting in de *mythos* te vinden is : het sacrale levensverhaal *par excellence* dat de mens leert tegen welke achtergrond hij moet leven. De mythe verhaalt, en ik citeer hier graag Roger Thibau, de belangrijkste gegevens in verband met het 'Zijn' dat tijdloos en ruimteloos is, en waaruit alles ontsproten is; hij openbaart dus een andere zijnsorde dan de onze, die aan tijd en ruimte gebonden is; een zijnsorde die aan de basis ligt van de onze, waartegen we ons afzetten, waaraan we toch onze betekenis ontleen, waartoe we vóór de geboorte en na de dood behoren. Deze Mythos impliceert meteen een soort gedragscode om de maximale zinvolheid te bewaren, en suggereert tevens hoe men het best zijn terugkeer voorbereidt. In de zelfde richting omschrijft Eliade de mythe als een heilige geschiedenis, een oer-gebeuren dat in het begin des Tijds heeft plaats gevonden. Zodra de mythe eenmaal 'gezegd', dat wil zeggen onthuld is, wordt hij tot een onomstotelijke waarheid. Nog steeds volgens Eliade verkondigt de mythe de verschijning van een nieuwe kosmische toestand of van een oer-gebeuren. Hij is dus

altijd het verhaal van een schepping : men verhaalt hoe iets tot stand is gekomen, hoe het begon te *zijn*. Op grond hiervan hangt de mythe nauw samen met de ontologie; hij spreekt slechts van *realiteiten*, van datgene dat *reëel* gebeurd is, zich volledig heeft gemanifesteerd. Natuurlijk gaat het om gewijde realiteiten, want het *gewijde* is het *reële* bij uitstek. Mircea Eliade zou ik willen aanvullen met de gedachte dat de mythe niet alleen het *hoe* van de realiteit, maar vooral het *waarom* symboliseert, dat wil zeggen de verklaring waarom de mens bijvoorbeeld zondig is of sterven moet; het *hoe* verhuult het mysterie van het *waarom*.

### De mythe fundeert

In dit perspectief is de mythe funderend en de mens die, in de dagelijkse levenspraktijk eerder impliciet dan expliciet, doorheen een vorm van sacraliteit het wedervaren van het zinvolle kent, participeert aan of leeft in het mythische. Met andere woorden : het mythische is de ondergrond van de sacraliteitservaring en is bijgevolg een wezenlijke dimensie van de menselijke existentie. Als er dus nog heel wat mensen verder willen doen, en dit ondanks het feit dat voor de meesten de kerken, de buitenkerkelijke religieuze bewegingen, de vrijmetselarijlogen en de ideologieën – die ik ersatz-religies noem – geen spiritueel mobiliserende kracht meer uitoefenen, dan is dit dank zij de aanwezigheid van het mythische – en dit wellicht doorheen allerlei factoren, waaronder ongetwijfeld ook een zekere macht van de gewoonte.

Als het nu zo is dat de sacraliteit verdoken werkt en dat niettemin de resterende verbondenheid met het heilige haar wortels heeft in een funderende mythe, welke inhoud kan die mythe dan nog hebben en wat weten de mensen van die mythe af ? Is deze vorm van religiositeit bijgevolg niet ook in ontbinding en in verval ? Deze vorm van religiositeit is inderdaad in ontbinding, maar uiteindelijk toch niet als gevolg van het verdoken karakter van de sacraliteitsverbondenheid.

Om de verborgenheid van de sacraliteit en de wortels in het mythische nog wat te verhelderen zou het praktisch zijn nog even naar het voorbeeld van het gezin met het paaltje in het midden van hun grasveldje terug te keren. Ik heb me bij de afsluiting van de interpretatie de vraag gesteld in welke mate 'de betrokkenen' zich van mijn thematisatie bewust zijn. Ik heb toen het vermoeden uitgesproken dat de eigenaars van het grasveldje naar alle waarschijnlijkheid niet op de hoogte zijn van deze betekenis. Daarenboven behoort het interpretatieve en reflexieve bewustzijn van de betekenis van de 'axis mundi' helemaal niet tot het religieuze bewustzijn. De meer expliciete betekenis komt slechts door een hermeneutische techniek, in de lijn van een godsdienstfenomenologie, uit de thematisatie van het gebeuren te voorschijn. Het zou fout zijn indien ik



het cognitieve aspect in de semantische dimensie van mijn interpretatie met het object van mijn interpretatie, namelijk een religieuze gedraging die in de dagelijkse levenspraktijk is opgenomen, zou verwarren. Zelfs indien de re-constructie van het zuiltje een meer ritueel karakter kende, dus een explicietere religieuze manifestatie ware geweest, dan nog had dit geen reflexief bewustzijn van het gebeuren moeten opbrengen. De religieuze praktijk is nu eenmaal geen cognitieve praktijk. Het kennisaspect van onze duiding van het zuiltje in het grasveldje is dan niets anders dan een benaderende explicitering die daarenboven eerder schematisch binnen het referentiekader van een godsdienstfenomenologie past dan dat ze de werkelijke, maar nu onthulde, weerspiegeling van het gebeuren zou zijn. Bijgevolg moet het onderscheid tussen het verdoken karakter van een sacraliteitsbeleving en het reflexieve bewustzijn, dat in de hermeneutische praktijk werkzaam is, heel goed worden onderkend.

Maar wat kan ik nu nog vertellen over de onderbouw van de sacraliteitsbeleving als deze laatste al ten opzichte van de godsdienstfenomenologische interpretatie een onvermijdelijk verdoken bestaan leidt en daarenboven nog in onze gesecculariseerde maatschappij zelfs eerder in de verdrukking of in de apathie is terecht gekomen? In ieder geval: als er een sacraliteitsbeleving is, dan is ook de onderbouw, met name de mythos aanwezig. Kan ik dan nog iets over de inhoud van de mythe zeggen als de uitdrukking van de mythe in de sacraliteitsbeleving al zo verdoken zit? Als ik stel dat in onze gesecculariseerde maatschappijen de funderende mythe in beginsel het geheel van de bijbelinhouden is, zal dit ongetwijfeld verbazen. Men zal immers opwerpen: wie heeft bij ons de gehele bijbel gelezen en wie begrijpt dit allemaal? Ja, inderdaad, wij kennen in onze katholieke middens nauwelijks of geen leescultuur van de bijbel en bijgevolg kan ik onmogelijk verdedigen dat men de bijbel kent. Maar, niet de kennis in de zin dat men alle verhalen kan navertellen en dat men hiervan de theologische implicaties beheerst, is van belang in de religieuze betekenis van de bijbel. Als het christendom nog leeft – en hiervan ben ik overtuigd – dan is dit niet te danken aan de exegese of de theologie om de eenvoudige reden dat exegese en theologie niets anders dan meta-religieuze denkdisciplines zijn. Het religieuze, lauw of vurig beleefd, speelt zich niet af op het niveau van de kennis, maar in het vlak van ervaring en praktijk; en in de mate dat het religieuze christendom ook een ethische inhoud heeft – ook hiervan ben ik overtuigd – dan ligt de waarde van deze ethiek niet in de beheersing of de kennis van de voorschriften van een moraal, maar in het concrete normbesef en in het gevoel van waarden of van schuld in de specifieke omstandigheden waarin het morele bewustzijn op een of andere manier gealarmeerd wordt. De funderende mythos, die in alle waardebepalingen werkzaam is, leeft niet coherent in het bewustzijn van de religieuze mens en uiteraard nog minder bij diegenen voor wie de betrokkenheid op het heilige nagenoeg een uitsluitend verdoken karakter heeft gekregen.

De funderende mythos leeft, om een uitstekend operationeel begrip te gebruiken dat ik aan Raymond Ortigues ontleen, gefragmenteerd. Hiermee wordt bedoeld dat het bestaan en de werkzaamheid van de mythe niet in de eerste plaats afhankelijk mag worden gesteld van de kennis van het exhaustieve verhaal dat de mythe is. Als dusdanig, dat wil zeggen wanneer de mythe wordt beschouwd in het licht van het afgewerkte verhaal of van een literaire compositie, neemt het in de religie slechts een secundaire of bijna marginale plaats in. De christenen lezen de bijbel niet zoals zij een ander boek lezen; zij lezen, mediteren, overwegen fragmenten tijdens de rituele eredienst of in hun persoonlijk spiritueel leven. In zijn essay evoceert de genoemde Raymond Ortigues de situatie dat het vaak jonge ethnologen overkomt dat ze er zich over beklagen dat ze, na een tijd 'field work' te hebben verricht in één of andere Afrikaanse nederzetting, geen mythen gevonden hebben. Ze hebben wel oude verhalen kunnen optekenen, bepaalde gedragingen kunnen observeren, die een religieuze betekenis zouden kunnen hebben, of ze hebben rituelen kunnen beschrijven, maar tot hun ontgoocheling hebben ze de funderende mythe niet kunnen achterhalen. Indien deze onderzoekers, zo merkt Ortigues op, alle fragmenten in de verschillende folkloristische verhalen of in de rituele handelingen zouden verzamelen en ze daarenboven in hun institutionele context zouden situeren, dan zou het hele religieuze systeem met zijn funderende mythe te voorschijn komen en dan zou men zelfs niet zelden een totaliteit bekomen die men zou kunnen vergelijken met deze van die volkeren die de mooiste orale tradities hebben beoefend. Bijgevolg kan men niet verwachten dat men uit het gedrag van één persoon of van één gezin de totale mythe kan afleiden. Als nu in onze joods-christelijke spirituele traditie ook de funderende mythe in allerlei modaliteiten werkzaam is, dan gebeurt dat evenzeer op een uiterst gefragmenteerde manier in de verspreiding over alle mensen die in deze traditie sedert eeuwen zijn opgegroeid en opgevoed. De funderende mythe, globaal gesproken het geheel van de bijbel-inhouden, ligt bij wijze van spreken verdeeld over de massa's cultuuruitingen die in de ruimste zin van het woord door waardebepalingen doordrongen zijn.

Op die manier is de werkzaamheid van de funderende mythe uiteraard ook verdoken en uiterst moeilijk te detecteren. Door het feit dat de mythos in onze cultuur is samengevat in een heel omvangrijke tekst die zelf zeker niet coherent te noemen is, maar waarvan de religieuze dimensie versprokkeld door de eeuwen heen over onze cultuur, waarvan we zelf kinderen zijn, ligt uitgespreid, is het niet eenvoudig de eenheid ervan op het niveau van de beleving te vatten. De onderzoeker moet noodgedwongen vaag en vooral voorzichtig blijven in het uitspreken van zijn interpretatieve vermoedens.

## De conflictuele sacraliteitsbeleving

De zijnsorde van de mythe ligt aan de basis van onze existentie en bestaanszin. Dat wil nu echter niet zeggen dat de mensen in onze gesecculariseerde maatschappijen steeds in harmonie met de funderende mythos leven. Niet alleen is dat niet altijd zo evident gezien het fragmentarische karakter van de mythische onderbouw (hierdoor treden gemakkelijk inconsequenties en tegenstrijdigheden op), maar ook is er de uitdrukkelijke betwisting van de joods-christelijke mythische zijnsorde en sacraliteitsbelevingen die ermee samenhangen. Als de religieuze mens in de praktische overtuiging leeft dat hij niet de eigenmachtige auteur van de fundamentele waardebepalingen betreffende leven en dood is én bijgevolg in een gereveleerde waarheid gelooft — hoe men dit ook moge interpreteren — dan ziet de humanist, als hij geen aanhanger van een materialistisch determinisme is — ofschoon dit meestal een heel dun laagje vernis is — in de mens een zelfbepalend en eigengerechtig wezen dat voor zichzelf bepaald wat goed en kwaad is. Zoals Jean Améry, die in zijn uiteindelijke wanhoop zich van het leven beroofde, stelde dat de mens zichzelf toebehoort en uiteindelijk niemand verantwoording heeft af te leggen, zo verwerpt de praktische humanist zijn verbondenheid met en zijn ondergeschiktheid aan het Transcendente. Aan de humanist of gesecculariseerde mens reveleert het heilige zich niet. Als de religieuze mens fundamenteel weet heeft dat hij in het wezen van zijn existentie volstrekt onvolkomen is en geneigd tot het kwaad, waardoor hij bijgevolg beseft dat hij nooit eigenmachtig zijn bevrijding aankan, dan stelt de gesecculariseerde mens zijn vertrouwen in biologische, psychologische of politiek-sociologische strategieën en technieken om de mens van zijn onvolkomenheid te bevrijden. In dat opzicht vergist Jaap Kruithof zich als hij met de beleving van het religieuze een wetenschappelijk verantwoorde socialistische strijdvaardige ideologie meent te kunnen verbinden.

Als de religieuze mens aanneemt dat de kosmos waarin hij is opgenomen een zin heeft die hem overstijgt en die hij juist daarom niet zonder meer kan 'aflezen' en in de conceptuele taal kan uitdrukken, en wanneer hij tegelijk aanneemt dat zijn bestaan in de wereld uiteindelijk een geschenk van de Transcendentie is en hijzelf een creatuur die niet zelf de grond van zijn bestaan is, dan kent de humanist de prometheïsche opstand jegens elke metafysische inperking van zijn autonomie en vrijheidsaanspraken; dan kent de humanist aan het poëtische, het maakvaardige subject de creatieve vermogens *par excellence* toe: zijn autonomie, zijn vrijheid, zijn inventiviteit en zijn zelfverwerkelijking staan in functie van zichzelf en van de overwinning op alle taboe's als restanten van de sacraliteit en van de religie. Met Leszek Kolakowski geloof ik veeleer dat, globaal beschouwd, het religieuze als dusdanig, 'anti-humanistisch' of anti-prometheïsch is. De ervaring van de hiërofanie en de eredienst zijn de uitdrukking van het

menselijke besef van de onvolkomenheid, van tegelijk de ontologische en morele zwakheid waarvoor hij niet sterk genoeg is om ze alleen te overwinnen. De mens is eindig in alles wat hij doet en is; bijgevolg is het leven fundamenteel tragisch tenzij er een transcendent antwoord op zijn onvolkomenheid komt. Deze spanning tussen het eindige en het oneindige van de Transcendentie wordt meervoudig in allerlei cultuurmanifestaties uitgedrukt en het besef van deze spanning is tegelijk het bewustzijn van een bron van onze kennis van goed en kwaad. Hier tegen komt de humanist in opstand, omdat de mens die de laatste autoriteit wil zijn niet aan een mythische orde wil participeren waaraan hij tegelijk ondergeschikt zou zijn. Tegelijk merk ik op dat deze humanistische opstand tegen het sacrale en het mythische zelf, weliswaar negatief, de mythe als ondergrond heeft voor de bestaanszin van de opstand. Ook hier vinden we de fragmentarische en verdoken mythos terug. Dit is trouwens kenmerkend voor alle bewegingen die de emancipatie van de mens als doelstelling hebben. Of we nu een beweging nemen voor de klassenstrijd, de vrije seksualiteit, het recht op eigen dood, de vrije abortus, de anti-autoritaire opvoeding, het feminisme of de psychoanalytische strategie voor de zelfverwerkelijking, ze zijn in de eerste instantie een soort iconoclastische strijd tegen de sacraliteiten en de taboe's. Naar gelang deze bewegingen hun puberteitskwaal weten te overleven — en deze kwaal is de egolatrie — dan maken ze wel kans echte emancipatorische bewegingen te worden. Hieronder versta ik dan maatschappelijke tendenzen die een purifiërende, zelfs exorciserende werking uitoefenen met betrekking tot de vermolmden sacraliteiten die, door een soort verzelfstandiging, van de mythische onderbouw worden losgeweekt en tot idolen verworden. Slechts die bewegingen die de sacraliteiten en de mogelijkheid tot een sacraliteitsbeleving weten te vernieuwen, zou ik echt emancipatorisch willen noemen. Als Jean-Paul Sartre op het einde van zijn leven, tijdens één van zijn vele 'entretiens' met Simone de Beauvoir stelt dat het zich ontdoen van God als het beginsel van Goed en Kwaad een langzame en moeizame inspanning van de mens zal zijn, dan schakelt hij zich in in de prometheïsche traditie voor wie de Transcendentie een ondraaglijke realiteit is. Sartre wil immers de wereld her-denken, re-constituëren zegt hij in de fenomenologische traditie, die bevrijd zou zijn van elke goddelijke notie. Aldus zou die wereld als een grootheid op-zich ('une immensité d'en-soi') te voorschijn komen. Een moeilijke zaak zegt Sartre, want heel wat mensen die menen tot het bewuste en weloverwogen atheïsme te zijn geraakt, blijven zeker nog van goddelijke noties doordrongen. Ik vrees dat Sartre een hersenschim of mystificatie nastreeft door voor een atheïstische of volstrekt gesecculariseerde wereld te strijden; ook zou ik deze prometheïsche strijd uiteindelijk niet emancipatorisch noemen, omdat hij in zijn anti-religieus humanisme opgesloten blijft in de idolatrie van de mens, waardoor de waarden, afgesneden van hun wortels in de funderende mythos, arbitrair worden en al te gemakkelijk afhankelijk van de opportuni-

teit der sociale en politieke omstandigheden. In zo'n perspectief wordt de mythos door een ideologie vervangen. Welnu, de politieke systemen die deze 'bevrijding van de mensen' hebben willen realiseren, hebben zeker in het recente verleden de mens aan een sinistere slavernij onderworpen. We weten nu stilaan dat de mens, overgeleverd aan de communistische, nazistische, scientistische en technologische totalitarismen, tegelijk aan de willekeur is overgeleverd. Ik geloof dat we in dit perspectief Dostojevsky's woord moeten begrijpen dat wanneer God dood is tegelijk alles is toegelaten.

\*  
\* \* \*

Op het eerste gezicht lijkt de sacraliteitsbeleving in onze gesecculariseerde maatschappijen in verval. Deze indruk wordt gewekt als men aandachtig de stand van de kerkelijkheid bestudeert. Nochtans is dit geen voldoende criterium voor de vaststelling of de moderne mens nog een verhouding heeft tot het heilige — de kerkelijkheid heeft immers niet het monopolie van de sacraliteit. Een godsdienstfenomenologie, die zich door de vergelijkende godsdienstwetenschappen laat inspireren, ontdekt echter nog andere sacraliteiten die hoogst marginaal staan tegenover het traditionele sacramentele of rituele leven binnen de kerken. Aangezien deze andere sacraliteit nauwelijks of niet in een cultus is opgenomen, heeft zij ook nauwelijks of geen rituelen. Daarom heeft het onvermijdelijk een verdoken karakter. Deze sacraliteit staat heel dicht bij een primaire kosmische beleving en zal in dat verband misschien soms ook een wild of ongebonden karakter hebben. Deze verhouding tot het heilige, die zich wellicht rond de grote gebeurtenissen van het leven manifesteert, zoals bij het betrekken van een nieuwe woonst (ik heb mijn voorbeeld tot dat beperkt), bij de erotiek, het verwachten van een kind, de eerste initiaties van het kind, de volwassenwording, het huwelijk, het ouder worden, het sterven en het begraven — al deze levensvormen waarin de verhouding tot het heilige zich manifesteert, zijn precies als religieuze situaties geen objecten van bewuste reflectie. Slechts door een interpretatieve techniek, de hermeneutica, kan een en ander van deze sacraliteit aan de verborgenheid ontrukkt worden. Deze sacraliteit acht ik heel belangrijk en in de mate dat zij leeft, is zij het enige verweer tegen de secularisering die precies wil demythiseren en ons wil beroven van het onderliggende ferment van de waardebepalingen. De mythe is de spirituele onderbouw van ons bestaan en als hij vervangen wordt door een sciento-technologisch 'fascisme' — en dit is momenteel wel onze grootste bedreiging — dan worden we natuurlijk niet bevrijd, maar als slaven aan de terreur onderworpen. Ook onze funderende mythe heeft in zijn effectieve religiositeit geen coherente gestalte; zijn praktische segmentering, naast zijn wezenlijk transcendente dimensie, brengt mee dat hij nooit zonder

verraad tot een ideologie kan verworden. De mythe is daarom de enige authentieke bron voor de waardebepalingen en de zin in ons leven.

### Noot

\*Dit essay is de enigszins herwerkte tekst van een lezing, gehouden in Destelbergen ten huize van Agnes Claeys op 29.5.1982. Voor de gedachtengang heb ik gebruik gemaakt van: Jean Améry, *De hand aan zichzelf slaan*. Rotterdam, Kooyker, 1978; Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, in: *La cérémonie des adieux*. Paris, Gallimard, 1981; Mircea Eliade, *Het heilige en het profane*. Amsterdam, Meulenhoff, 1977; Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison*. Paris, Gallimard, 1986; Leszek Kolakowski, *Religion*. New York. Oxford University Press, 1982; Jaap Kruithof, *De mens aan de grens*. Antwerpen. EPO, 1985; Raymond Ortigues, *Le mythe fragmentaire*, in: *Religions du livre et religions de la coutume*. Paris. Le Sycomore, 1981; Rudolf Otto, *Het heilige*. Hilversum. C. de Boer jr/Paul Brand, 1963; Roger Thibau, *Levenssymbolen en initiatie*, in: *Kultuurleven* jrg. 48, nr. 4, mei 1981, blz. 329-339.