

Kritische bibliografie

**SPIRITUALITEIT ALS PROBLEMATISCHE BAND TUSSEN HEMEL
EN AARDE. OVER DE WAARDE VAN DE WERELD IN HAAR
CONTINGENTIE**

Dominique Bauer

André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Age occidental viii-xiii siècle*,
Parijs, Editions du Seuil, 1994, 212 pp., 350 Bfr. ISBN 2-02-020822-9

De studie van de middeleeuwse spiritualiteit, een onontbeerlijk bestanddeel voor elke cultuurhistorische en cultuurfilosofische benadering van deze periode, vormt van meet af aan een problematische kwestie. Zij is inderdaad moeilijk 'grijpbaar' omdat zij haar betekenis aan haar eigen wordingsgeschiedenis ontleent. Deze bevinding geldt niet alleen voor de spiritualiteit, maar voor alle cultuurhistorische concepten, die de bedding vormen waarin de spiritualiteit zich vormt, zoals de waarde van de armoede, de betekenis van de leek binnen de kerk en de sociale rol van de clerus.

De inleiding van André Vauchez' werk over de middeleeuwse spiritualiteit, voor het eerst uitgegeven in 1975 en in de huidige uitgave volledig herzien en uitgebreid met een nieuw hoofdstuk over de dertiende eeuw, sluit aan bij deze historische gevoeligheid. De term 'spiritualiteit' zoals wij die vandaag gebruiken, zo stelt hij, dateert pas uit de negentiende eeuw. De middeleeuwen daarentegen kenden ten eerste de tegenstelling tussen de *doctrina* (het dogmatisch en normatief aspect van het geloof) en de *disciplina* (het geloof in praktijk gebracht), niet. Vervolgens is het zo dat de term *spiritualitas* in middeleeuwse filosofische werken geen strikt religieuze betekenis heeft, maar de kwaliteit betekent van wat spiritueel, onafhankelijk van de materie, is. Rekening houdend met deze specifiek middeleeuwse context bepaalt de auteur spiritualiteit als "de dynamische eenheid van de inhoud van een geloof en de manier waarop dit beleefd wordt door historisch bepaalde mensen" (p. 8).

Naast deze 'werkdefinitie' van de spiritualiteit die tegemoet komt aan de vereisten van de middeleeuwse context, loopt als een rode draad doorheen het werk de bedoeling om naast de geestelijke ook de lekenspiritualiteit aan het woord te laten. Dit is een grote uitdaging, zeker voor wat betreft de vroege middeleeuwen, wanneer men te maken heeft met bronnenmateriaal dat voor

het overgrote deel uit een kerkelijke en monachale wereld stamt. Dat de auteur er toch in geslaagd is om het eigen karakter en de ontwikkeling van de lekenspiritualiteit uit de middeleeuwse cultuurwereld te puren, maakt de grote verdienste uit van dit werk waarin de evolutie van de verfijning van het religieuze gevoel tot de persoonlijke geloofsbeleving en de waardering voor de wereld daarbij benadrukt worden.

Deze aanpak laat ook toe in een cultuurhistorische dialoog te treden met dit heel leerzame overzichtswerkje en wat dieper in te gaan op een aantal thema's uit deze problematiek.

Vaucher's verhaal begint bij de genese van de middeleeuwse spiritualiteit, tussen het begin van de achtste en het begin van de elfde eeuw. De auteur tekent het brede kader, gevormd door het Karolingische rijk dat met het christendom en de verkerkelijking van de cultuur samenvalt. Tegen deze achtergrond schildert hij een spiritualiteit die, parallel met de lage kerstningsgraad van de christenheid op dat ogenblik, door ritualisme en een ruw moralisme gekenmerkt wordt. Priester en cultus vormen het enige contact tussen God en wereld, een beleving die we in die eeuwen meer magisch dan spiritueel moeten begrijpen. Men onderscheidt het profane niet meer van het sacrale; alles is *sacramentum*, of het nu gaat om een koninklijke wijding of om de consecratie van het lichaam van Christus. De leek verdwijnt naar het achterplan. Het succes van de privémissen in deze periode ten nadele van de ecclesiastische dimensie van het misoffer ziet Vaucher als een exponent van het individualisme. Uiteraard bedoelt Vaucher hier niet de persoonlijke geloofsbeleving zoals die op de voorgrond komt vanaf de twaalfde eeuw. Wellicht wil hij eerder wijzen op de particularistische mentaliteit uit die tijd.

Het is interessant aan de hand van het werk van Friedrich Heer even stil te staan bij de mentaliteit die achter dit particularisme schuilgaat. In deze periode is de relatie tussen mens en God niet persoonlijk, maar louter contractueel. Volgens Friedrich Heer is dit kenmerkend voor wat hij *de oude wereld* of *de oude stijl* noemt¹. Dit is het geheel van de mentaliteit en haar manifestaties in kunst, denken en politiek die de middeleeuwen vanaf de merovingisch-karolingische periode beheerste en als een fosiel in de regering van Frederik Barbarossa (1152-1190) zal eindigen. De contractuele, zuiver rechterlijke dimensie van de relatie tussen God en mens moeten we begrijpen in het kader van wat Vaucher over de relatie tussen het sacrale en profane met betrekking tot de koningswijding schrijft. Er was, aldus Heer, geen wezenlijk verschil tussen het dienen van de koning en het dienen van God, tussen wereldlijke en bovenwereldlijke persoonlijkheden². De relatie tot God liet zich dus kenmerken door de directheid en concreetheid die voor het wereldlijke gezag karakteristiek waren. Deze directheid en concreetheid waren

de sleutelconcepten achter een particularisme dat niet gestoord werd door enige zin voor transcendentie en dat een uiting was van de objectieve en absolute rechterlijke normen die tussen vorst en onderdaan, God en mens golden.

Dat het oude Testament zo populair was — waarvan bijvoorbeeld de naamgeving van Karel de Grote (geb.742, regering: 768/771-814) als *David* of *nieuwe Josias* getuigt — is in deze context niet verwonderlijk. Deze periode, waarin de Kerk zoveel energie moest steken in de kerstening en de integratie van heidense gebruiken (zo werd de cultus van de doden Allerheiligen), kon slechts weinig hoogstaande spirituele en theologische werken voortbrengen. Vauchez vermeldt als uitzonderingen het werk van Ambrosius Autpertus en het theologische dispuut over de predestinatie. Vreemd genoeg heeft hij het in dit verband niet over Johannes Scotus Eriugena (ca. 810-ca.877) met zijn *De predestinatione* of zijn neoplatoonse *De Divisione naturae*, dat niet alleen een meesterwerk is in de intellectuele woestijn van de negende eeuw, maar dat zal aansluiten bij de middeleeuwse filosofische traditie, met figuren als Abélard (1079-1142), Alanus van Rijsel (1120-1202), Raymundus Lullus (1232-1315/16) en minstens vanaf de twaalfde eeuw in bepaalde kerkelijke middens een belangrijke rol zal spelen. Een voorbeeld hiervan is het zogenaamde historische eriugenisme in het keizerrijk³.

In het tweede hoofdstuk (pp. 32-67) behandelt Vauchez het monastiek-feodale tijdperk, tussen het einde van de tiende en de elfde eeuw. Deze periode vat aan met de crisis van de Kerk, waarin zich het monachisme het best staande houdt. Het is ook hier dat de hervormingswind gaat waaien. Met illustere voorbeelden als Cluny (909), Gorze (933) en Brogne (950) of Fruttuaria in Italië en Sanct Blasien in het keizerrijk, wint het monachisme een enorm aanzien. Nog tot in de dertiende eeuw zullen daarom alle spirituele bewegingen uitgaan van of uitmonden in de stichting van religieuze orden.

Dit monachisme is tegelijk de uitdrukking van de feodale maatschappij. Tot in de twaalfde eeuw zal men op die manier kunnen spreken van een monastiek-aristocratische spiritualiteit. De monniken zelf trouwens stammen voor het overgrote deel uit adellijke milieus. Heel typerend kenmerkt deze spiritualiteit zich door een 'militaristische' opvatting van het gebed als een wapen en door de nadruk op de contemplatie van de glorie in plaats van op de zonde. In het hemelse Jeruzalem ziet men hierbij het klooster als zijn prefiguratie.

Bij dit laatste blijven we even stil staan. Het zou erg interessant zijn deze opvatting te vergelijken met Bernardus'(1090-1153) gelijkaardige interpretatie van Clairvaux als het hemelse Jeruzalem⁴. In beide gevallen gaat het om een eschatologische interpretatie, die uiterlijk dezelfde lijkt. Het

verschil ligt in de context, in het onderscheid tussen de feodaal-monachale periode en 'religie van de nieuwe tijden' (het einde van de elfde en de twaalfde eeuw), zoals Vauchez zijn hoofdstuk over de twaalfde eeuw noemt. Het is hierbij opmerkelijk te zien hoe we twee schijnbaar gelijkaardige ideeën in een andere context anders moeten interpreteren. Geen enkele idee valt buiten haar historische context adequaat te begrijpen.

In deze nieuwe ontwikkeling van de middeleeuwse spiritualiteit voldoet het ene traditionele monachisme niet meer en ook de oude spiritualiteit komt niet meer tegemoet aan de nood aan een persoonlijke, individuelere geloofsbeleving. Kenmerkend is de nadruk die de nieuwe religieuze bewegingen leggen op de terugkeer naar het apostolische leven, op de armoede en het lijden in navolging van Christus. De kritiek op de Kerk verschuift ook van de zedelijke sfeer naar het aanklagen van kerkelijke macht en rijkdom, vooral na 1130, na de eerste generatie van de gregoriaanse hervorming. Het is ook niet toevallig dat men juist in deze periode armoede voor het eerst als een sociaal probleem ziet. Ook het religieus enthousiasme begeeft zich tot op de grens van anarchisme en ketterij. Verder zijn dualistische spirituele stromingen niet vreemd aan dit tijdsclimaat. Het religieuze leven wordt veel heterogener en mobieler. Men kan hierbij denken aan de kloosterstichtingen Camaldoli (gesticht tussen 1023-1026) en Vallombrosa (gesticht 1036), die combinaties zijn van cenobitisme en eremitisme, en aan het gevarieerde apostolaat van eremieten als Etienne de Muret en Robert d'Arbrisel. Voor het eerst komt de leek weer op de voorgrond, in een wereld die langzaam gedesacraliseerd wordt.

Bernardus' eschatologische uitspraak hoort thuis in dit nieuwe kader dat de voorgaande periode vreemd is. Met de uitwerking van deze interpretatie wordt namelijk rechtstreeks aangesloten bij de veranderde waarde van de mens in zijn menselijkheid en van de wereld als dusdanig, die de kern is van de hierbovengeschetste wijzigingen. Het verschil tussen beide sluit ook onmiddellijk aan bij het verschil in eschatologische gevoeligheid tussen deze perioden. Vauchez wijst op dit onderscheid: terwijl we de bloei van het monachisme uit deze periode moeten begrijpen binnen een eschatologisch kader, is de vooruitgang van Kerk en maatschappij vanaf de elfde eeuw juist te danken aan een afstand nemen van apocalyptische perspectieven.

Het is misschien goed hier reeds te wijzen op het feit dat alle apocalyp-tiek wel eschatologie is, maar niet alle eschatologie apocalyp-tiek. De eindtijd-verwachting kan namelijk ook gesystematiseerd zijn en daarbij de nadruk leggen op de plaats van het heden op weg naar het einde van de tijden, om van daaruit een aantal morele lessen te puren, zonder daarbij bezig te zijn met de berekening van het einde van de wereld. Dit onderscheid moet men voor wat volgt goed in het achterhoofd houden. Bij de uitwerking van deze vraag-

stelling zal duidelijk worden hoe theologische discussies, die vaak als een geïsoleerde muggenzifterij in het huis van de geschiedenis overkomen, het venster openen op een cultuurhistorische begrip van deze periode.

In het eschatologische perspectief ontlenen dingen en gebeurtenissen hun betekenis aan datgene waarnaar ze verwijzen, aan hun plaats die ze hebben in de geschiedenis van de schepping tot het einde van de wereld. Dit eschatologische perspectief kunnen we inventariseren, zodat het zijn apocalyptisch karakter van het zeer nabije einde van de wereld verliest. De hele geschiedenis is op die manier in te delen in een systematiek, ontleend aan de traditie en de hermeneutiek van de Bijbel, die de allegorie is van de reeds vervulde tijd. Gebeurtenissen zijn heilige beelden die de realiteit naar haar goddelijke oorsprong terugvoeren. De contingente geschiedenis is een tijdelijke gestalte van haar eigen boventijdelijke oorsprongsgrond. Een immanente waarde kunnen de dingen en gebeurtenissen niet bezitten.

Belangrijk is hier ook dat de graad, waarin de apocalyptiek uit het eschatologische verhaal verdwijnt, afhangt van de mate waarin zoveel mogelijk deelgebieden van de realiteit in het eschatologische systeem opgenomen worden. Gaat het slechts om kerkgeschiedenis? Staat de profane geschiedenis er helemaal buiten? Wat met de natuurgeschiedenis? De evolutie in dat domein zullen we later aanhalen. In die mate verliest ook het anarchistisch element dat noodzakelijk in elke apocalyptiek verankerd ligt, aan sterkte. Indien immers het einde snel nadert, waarom dan nog belang hechten aan de wereld, haar regels en haar instellingen? Hoe meer domeinen tenslotte in de eschatologische constructie geïntegreerd worden, hoe minder zaken nog naar iets boven zich uit kunnen verwijzen dat niet reeds in het systeem, dat tot in de eeuwigheid reikt, vervat ligt.

Deze eschatologische achtergrond vindt men bij uitstek terug in de kringen van het Duitse symbolisme⁵, dat op het einde van de elfde en in de twaalfde eeuw een verderzetting is van de hermeneutische systemen voor Bijbel- en geschiedenisinterpretatie sinds de kerkvaders.

Wat precies de draagwijdte is van het gegeven dat in gesystematiseerde eschatologie de contingentie volledig opgaat in haar transcendente betekenisgever wordt duidelijk wanneer men even kijkt naar de andere opvattingen die het Duitse symbolisme huldigen, met name in het domein van de christologie en de sacramentologie.

Deze bevindingen zijn vooral gebaseerd op de ideeën van de symbolist Gerhoch von Reichersberg (1093-1169), proost van het augustijnerklooster Reicherberg in het huidige Oostenrijk, en zijn broers Rudiger, Arno en Haimo⁶. Ze vormen echter een logische voortzetting van het denken van hun voorgangers, waarvan Rupert von Deutz (1070-1129) de belangrijkste is.

Op die manier zijn ze representatief voor de hele beweging. Deze stroming staat lijnrecht tegenover de vroegscholastiek, zowel inzake de rol van het denken als hete theologische hangijzers, zoals de naturen en de persoon van Christus.

Hoewel Gerhoch⁷ in zijn talrijke werken de menselijkheid van Christus sterk benadrukt (omdat Christus alleen al door mens te worden de mens kan verlossen), gaat de identiteit van de menselijke natuur van Christus op in zijn goddelijke natuur. Christus' menselijke natuur komt naar voren als het wezen van de mens, dit wil zeggen als de menselijke natuur na de opstanding, in zijn per definitie perfecte staat dus. Concreet theologisch uitgedrukt schrijft hij aan de naturen de kenmerken toe van de persoon, namelijk een 'iets' te zijn dat zowel goddelijk en menselijk is. Hiermee staat hij lijnrecht tegenover zijn grote scholastische tijdgenoten, Abélard en Gilbert de la Porrée (1076-1154). Zoals de geschiedenis slechts de vervulde tijd kan betekenen, zo kan de menselijke natuur enkel haar reeds geredde, goddelijke perfectie zijn.

Op dezelfde wijze moeten we ook de symbolistische sacramentologie begrijpen. Deze bouwt verder op de kritiek van Lanfranc op Berengarius van Tours' (+1088) onderscheid met betrekking tot de eucharistie tussen de *res sacramenti* en het *sacramentum*, tussen het lichaam van Christus enerzijds en brood en wijn anderzijds⁸. Met dit onderscheid valt hij de realistische stelling aan volgens dewelke brood en wijn letterlijk het lichaam van Christus worden. Door materiële equivalenten te willen zoeken voor de symbolische termen lichaam en bloed wordt volgens hem het sacrament vernietigd; omdat er gewoon niet meer verwezen wordt, raakt de transcendentie zoek⁹. Het symbolisme zal de navolgers van Berengarius met dit realisme bestrijden, dat in 1215 op het vierde concilie van Lateranen als de transsubstantiatieleer zal geofficialiseerd worden. In dit realisme ligt nu een volgende analogie naast de eschatologische realiteitsopvatting en de christologie. Zoals de contingente geschiedenis opgaat in de reeds vervulde tijd en de mens in zijn perfectie van zijn geredde staat, zo kunnen brood en wijn in de eucharistie niets anders zijn dan datgene waarnaar ze verwijzen.

Deze analogieën zouden daarnaast nog aangevuld kunnen worden met de symbolistische bespiegelingen over Christus als *via*, *veritas et vita*, de Drievuldigheid en de visie op het kwaad. Het zou ons echter te ver voeren deze thema's helemaal uit te werken. We vermelden hier wel kort dat Christus als Weg helemaal opgaat in Christus als Waarheid, Christus als lichaam en ziel in het Woord, en dat elk ontisch kwaad, dat ergens concreet in het heden gebeurt, in de oorsprong van het kwaad, het eerste kwaad, het ontologische kwaad gesitueerd is. Geruggesteund door deze analoge gevallen kan men met betrekking tot het gesystematiseerde eschatologische systeem concluderen dat

het draait rond de herleiding van al het contingente of al het aardse tot datgene waarnaar het verwijst en waarin het zijn legitimatie en oorsprongsgrond vindt.

Deze herleidingsbeweging moeten we verder in haar historisch kader interpreteren en begrijpen. Dit kader kenmerkt zich door een toenemende machtsontplooiing van de Kerk, alsook door de emancipatie van de leek en de desacralisatie van de wereld. In dit historische kader zelf vinden we een aantal analogieën met die herleidingsbeweging. Deze kunnen aangetoond worden aan de hand van de evolutie van de traditionele hermeneutiek binnen het Duitse symbolisme en een aantal typering van de gregoriaanse hervorming zoals ook Vauchez die vermeldt. Terwijl men volgens Augustinus (354-430), een van de belangrijkste mijlpalen in de ontwikkeling van de middeleeuwse Bijbelexegese, voor de eindtijd niets kan afleiden uit de profane geschiedenis, maakt Gerhoch er wel gretig gebruik van. Anderzijds wordt Augustinus' Civitatesleer, die wordt toegepast op de hele maatschappij, dan weer verengd tot de interne kerkelijke orde. Deze verschuivingen vallen samen met het feit dat in de twaalfde eeuw voor het eerst de profane geschiedenis wordt geallegoriseerd. Voor het eerst krijgt de (hedendaagse) geschiedenis een geschied-theologische betekenis. Schoolvoorbeeld hiervan is Otto von Freising (1111/1116-1158). De profane geschiedenis wordt opgenomen in het heilsplan, maar anderzijds lijkt de hele wereld verkerkelijkt te worden. In die periode begint zich inderdaad ook de machtsontplooiing van de Kerk op sociaal en doctrinair vlak duidelijk te manifesteren.

Dit sluit aan bij wat Vauchez zegt over de gregoriaanse hervorming. Deze kerkhervorming, die in enge zin een beweging was voor kerkelijke onafhankelijkheid, is genoemd naar Gregorius VII (pont. 1073-1085), wiens ideeën door zijn opvolgers verder zijn uitgewerkt en waarnaar de ambities van de hele hervorming in feite terug te voeren zijn. Volgens Vauchez is deze hervorming van groot belang voor de lekenspiritualiteit, want de hervormingspauzen roepen heel de christenheid op tot strijd tegen simonistische priesters en tot de kruistocht — dit alles ter versteviging van de Kerk. Maar er is een duidelijke hiërarchie: de lekenstand als dusdanig krijgt geen waardering meer, en eens de strijd gestreden, wordt de leek door de Kerk weer naar zijn *secularia negotia* gestuurd. De reeks analogieën die we uit het Duits symbolisme kunnen puren, vinden in deze evolutie van de Kerk hun cultuurhistorische sluitstuk. Het terugvoeren van de contingentie, waaraan op die manier geen enkele zelfstandigheid wordt toegelaten, tot haar transcendente zijnsgrond vindt hier een analogie in de herleiding van de wereld tot de Kerk, die als dusdanig geen zelfstandigheid, geen positiviteit, geen *goedheid* op zich bevat.

Op dit punt kan onmiddellijk worden aangesloten bij Bernardus' interpre-

tatie van Clairvaux als het hemelse Jeruzalem. Geheel naar analogie van de hierboven geschetste evolutie breidt de abt van Clairvaux de toepasbaarheid van concepten als de kerkelijke eenheid, de *ordo* en de *universitas fidelium*, tot de hele wereld uit. Bernardus ziet zijn Clairvaux als een *universitas*¹⁰. Maar de wereld is in Clairvaux niet te vinden. Het is een afgegrensd vesting: een afgesloten binnenhof, omgeven door de vierkante kloostergang, symboliseert het paradijs. In de Kerk is geen plaats voorzien voor grote menigten, dit als een afwijking van de benedictijnse bouwtrant, waar het dormitorium hogergelegen is dan de begane grond, opdat de op aarde rondwalende hekserijen de slapende monniken niet zouden kunnen overvallen¹¹. Op deze manier laat Bernardus' eschatologische bepaling van Clairvaux als het hemelse Jeruzalem zich in de hierboven uiteengezette herleidingsbeweging inkaderen.

Deze is echter een mes dat aan twee kanten snijdt. Er gebeurt namelijk niet alleen iets met de waarde van het contingente, maar evenzeer met de kerkelijke pretentie een transcendente instantie te zijn. Hierin wordt begrijpelijk hoe Clairvaux en daarmee de Cisterciënseroptiek niet meer kon tegemoetkomen aan de verdere ontwikkeling van de spiritualiteit die noodzakelijk samengaat met de emancipatie van de leek en de positieve rol die het aardse bij het verwerven van het zieleheil kan spelen. Hierop komen we nog terug. Deze twee zaken benadrukt Vauchez' hoofdstuk over de dertiende en het begin van de veertiende eeuw en dat over de mystiek.

Voor de volledige acceptatie door de Kerk en het bewustzijn van alle implicaties van de overtuiging dat er geen andere regel is dan het evangelie van Christus, een idee die in de vorige periode gegroeid was, zal men, zo stelt Vauchez, moeten wachten tot Franciscus (1182-1226). Franciscus breekt met de evidente band tussen de religieuze en de heerlijke status en stelde clerici en leken op voet van gelijkheid. De franciscanen trekken naar buiten en preken in de volkstaal. Dit komt mooi naar voren in het allegorische tractaat, *Sacrum commercium* (1240). Wanneer de Armoede aan een paar franciscaners vraagt waar hun klooster is, nemen ze de Armoede mee naar de top van een heuvel en wijzen het hele panorama aan als hun klooster. Zoals ook voor de dominicanen staat voor hen het lijden van de menselijke Christus centraal. De dominicanen verschillen echter vooral hierin van de franciscanen dat ze de armoede als een wapen tegen de ketterij zien en een noodzakelijke voorwaarde voor de aanvaarding en het begrip van de katholieke boodschap door de massa's.

Voor leken zijn trouwens de mogelijkheden om te participeren aan het religieuze leven sterk uitgebreid tegenover de voorgaande periode door de populariteit van fraterniteiten, boete- en devotiebewegingen, in ascetische en

mystieke vrouwenbewegingen. Centraal in de ontwikkeling van de lekenspiritualiteit staat de navolging van het lijden van de menselijke Christus.

Met betrekking tot de opbloei van vrouwelijke religieuze stroming binnen de lekenspiritualiteit, behandelt Vauchez ook de reactie van kerkelijke zijde op de bloei van allerlei semi-religieuze groeperingen, waarvan de begijnen en de begarden de bekendste zijn. In het begin van de veertiende eeuw roept de Kerk een halt toe aan de oprichting van nog nieuwe dergelijke groepen. Omdat zij een bedreiging vormen voor het priesterlijk monopolie op de mediatie tussen God en mens, treedt de Kerk bijvoorbeeld ook op tegen religieuze tractaten van de begijnen. Het eerste slachtoffer van deze politiek is Margareta Porreta die wegens het schrijven van het werkje *Miroir des âmes simples et anéanties* in 1310 wordt verbrand.

Hierboven werd gesteld dat de herleidingsbeweging van de wereld tot de Kerk, ook een betekenisverandering van de Kerk inhoudt. Vanuit deze verandering zien we de uitbouw en expansie van de kerkelijke administratie, van de verscherpte doctrinaire strakheid en haar ambitieuze aanspraken op absolute maatschappelijke macht. De verkerkelijking van de wereld begrijpen we als een verwereldijking van de Kerk. Dit wordt duidelijk wanneer men de opslorping van het contingente, de dingen, de gebeurtenissen, het altaarsacrament, door haar transcendente oorsprongsgrond in het kader van het christendom als incarnatiegodsdienst zien.

Het transcendente in het christendom is op een bijzondere wijze verbonden met het contingente en met de geschiedenis. Het gaat hier om de spanningsverhouding tussen het laatste oordeel en de opstanding enerzijds en de incarnatie van Christus anderzijds. Het eerste zal ergens plaatsvinden *buiten* de tijd. Christus verlost de mens echter reeds *in* de tijd, door een concrete levenswijze en door te lijden als een mens. In de transcendentie staat de verlossing door het naleven van een concreet levensmodel hier en nu centraal. Op die manier komt men voor een paradoxale, onoplosbare situatie te staan. Enerzijds verwijst de radicale navolging van Christus onmiddellijk naar de verlossing aan het einde der tijden, naar de goddelijke orde, en in zoverre heeft zij een element van anarchie in zich omdat ze geen enkele waarde hecht aan het aardse. Die goddelijke orde kan echter maar in zoverre bereikt worden als ze hier en nu gerealiseerd wordt.

Deze paradox is misschien de meest fundamentele karaktertrek van de Kerk. Daarom heeft de gregoriaanse hervorming ook twee gezichten, dat van de anarchie en dat van de orde, van de totale armoede en van het politiek pragmatisme. Deze dubbelzinnigheid vindt men bijvoorbeeld terug bij Bernardus en bij de cisterciënsers. Enerzijds behoren zij met de nieuwe opvatting van het armoedeideaal tot de vernieuwingsbeweging, maar door de absolute-

ring van de *contemptus mundi*, sluiten ze er zich van af. Bernardus staat met de persoonlijke aanschouwing van de lijdende menselijke Christus aan het begin van de westerse mystiek. Het blijft echter dezelfde God in de hemel die aan het kruis gestorven is.

Zoals hierboven reeds gesteld krijgt de invulling van het contingente door haar oorspronggrond in de ontwikkeling van de Kerk gestalte in de verkerkelijking van de wereld. De verkerkelijking van de wereld nu betekent noodzakelijk dat het ordo-streven en het politieke pragmatisme op het anarchistische en eschatologische element de bovenhand nemen.

Omdat de verkerkelijking van de wereld in feite de poging is de transcendentie orde te verwezenlijken, staat de Kerk lijnrecht tegenover de vaak duidelijk anarchistische en vaak ook apocalyptisch getinte religiositeit buiten de Kerk. Daarom bijvoorbeeld onttrekken de streng ascetische en dualistische religieuze groeperingen zich ook aan het wereldlijke gezag, zoals de eerste christenen, de Milanese Pataria of de Katharen.

De Kerk daarentegen zal haar aanspraken op absolute maatschappelijke controle steeds uitbreiden en een conservatieve instantie worden. Terwijl de eerstgenoemde groeperingen enkel bestaan in de verwijzing naar datgene waardoor het aardse totaal overstegen wordt, en in een moment buiten de tijd te verwachten valt, zal in het streven naar realisatie van de *ordo* de Kerk die transcendentie verliezen, omdat ze in zichzelf hier en nu wil samenvallen met die transcendentie. Op die manier profileert ze zich als een absolute instantie in de tijd met de sleutels van de eeuwigheid, die door de transcendentie als het ware zelf niet meer kan overstegen worden. Aldus ligt deze evolutie geïmpliceerd in de totale invulling van het contingente door haar transcendentie oorspronggrond en is dit de reden waarom de verkerkelijking van de wereld begrepen moet worden als een verwereldlijking van de wereld.

Bijgevolg moet dit ook terug te vinden zijn in de analogieën die in dit verband vermeld werden. Het beste voorbeeld aan de hand waarvan we dit kunnen uiteenzetten, is dat van het sacrament. Wanneer de *res sacramenti* helemaal opgaat in het *sacramentum*, kan er geen sprake meer zijn van transcendentie. Datgene waarnaar de *res sacramenti* verwijst is namelijk volledig in die *res* aanwezig. Waarnaar moet dan nog verwezen worden? Waarin verschilt het *sacramentum* dan nog van de *res sacramenti*? Doordat de *res sacramenti* geen zelfstandigheid bezit, verliest het *sacramentum* zijn transcendentie en kan er dus eigenlijk niet meer van een *sacramentum* gesproken worden.

Omdat het echter juist wezenlijk tot de goddelijke orde behoort transcendent te zijn, snijdt de Kerk zich af van haar eigen bestaansredenen, namelijk de realisatie van die orde; wanneer ze er wil mee samenvallen, verstart ze.

Innocentius III (1098-1216) heeft dit begrepen en ziet daarom het grote belang in van Franciscus' ascetische idealen en zijn navolging van de lijdende *mens* Christus. Het op de voorgrond komen van de menselijkheid van Christus lijkt aan te sluiten bij de beweging van de verkerkelijking van de wereld. Hoewel de gregoriaanse hervorming de lekenstand zeker niet wil opwaarderen, heeft ze, door heel de wereld een plaats te geven in de goddelijke orde duidelijk de mogelijkheid geschapen tot een positieve waardering van de wereld en haar instellingen.

Deze mogelijkheid komt ook nog uit een heel andere hoek, namelijk die van de vroeg-scholastiek. Het zou te ver voeren dit thema helemaal uit te werken, maar vanwege de volledigheid zullen we het toch beknopt vermelden. De positieve waardering van de wereld blijkt het duidelijkst uit het denken van Abelardus. In zijn theologie, ethiek, en standpunt in de universalienstrijd benadrukt hij hoe we de menselijkheid van Christus, de menselijke intenties en de dingen als onafhankelijke entiteiten kunnen zien, en dat ze hun objectiviteitscriterium in zichzelf dragen.

In deze dubbele context kon de menselijkheid van Christus en de sterke nadruk die daarbij gelegd werd op zijn lijden en een individuelere beleving van het geloof, zo belangrijk worden. Vauchez typeert niet voor niets zijn hoofdstuk over de dertiende en het begin van de veertiende eeuw als dat van het christocentrisme. De etappes waarlangs zich de mystiek ontwikkelt, worden juist afgebakend door wijzigingen in die facetten. In die zin beschrijft hij bondig de geschiedenis van de mystiek. Aan de bron staan Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint Thierry (+1148). Hier maakt de mens zich los van zijn zondige, lichamelijke status en klimt zo op naar God. In de dertiende eeuw spelen de Nederlanden een grote rol met bijvoorbeeld Lutgard van Tongeren (+1246) en Marie d'Oignies (+1213). In deze kringen staat de aanbidding van de lijdende Christus centraal, terwijl deze voor Bernardus en Willem van Saint Thierry slechts een van de allereerste gradaties is van de liefde op weg naar de geestelijke contemplatie van Christus. Aan het begin van de veertiende eeuw moeten we vooral de dominicanen en begijnen vermelden. In die periode gaat het er niet meer om voor de mens om zichzelf te overstijgen naar God. Door een proces van deïficatie, door assimilatie met het wezen van God vindt de mens zijn eigen wezen. Enkel door in deze grond van de ziel af te dalen, "waar zich de bron bevindt waarvan de Zoon Zijn wezen heeft ontvangen en waarin God onophoudelijk zijn adoptiefzoon,...de vergoddelijkte mens, voortbrengt" (p. 188), kan de mens de *beatitudo* bereiken. Met deze ideeën sluit Vauchez zijn werk af.

Het wezen van de mens, de reeds verlorene mens waartoe de gregoriaanse hervorming de menselijkheid van Christus herleidt, kan nu bereikt worden in

de concretisering van de mens in zijn lichamelijke hier en nu, kortom in zijn contingentie. De mens staat nu oog in oog met de onherleidbaarheid en dus onontloopbaarheid van zijn eigen eindigheid en vergankelijkheid. Misschien is het deze nieuwe paradox van de christelijke transcendentie die de veertiende eeuw de dodendans doet dansen.

Noten

¹Friedrich Heer, *Aufgang Europas*. Wenen, Europa Verlag, 1949.

²Friedrich Heer, *o.c.*, p. 135.

³Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, München, p. 135.

⁴A. Bredero, *Bernardus van Clairvaux*, Kampen, Kok Agora, 1993, 297-305.

⁵De term is afkomstig van Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*. Aschendorf, 1979.

⁶De meest volledige monografie over Gerhoch von Reichersberg is die van P. Classen *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*. Wiesbaden, 1960. Meer toegespitst op Gerhochs theologische en kerkpolitieke ideeën, die hier centraal staan, is het zeer waardevolle werk van Meuthen, *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoch von Reichersberg*. Köln, 1959. Samen met dat van Rauh, *o.c.*, werd het gebruikt als leidraad doorheen Gerhochs opvatting van de tijd en de Augustinus' Civitatesleer.

⁷Het meest systematisch (hoewel de systematiek soms ver te zoeken is) werkte Gerhoch zijn christologie uit in de *De Investigatione Antichristi Libri III* (F. Scheibelberger, ed. Linz, 1887) De hieronder vermelde ideeën zijn daarom aan dit werk ontleend.

⁸D.McDonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, Toronto, 1930, p. 314.

⁹D.McDonald, *o.c.*, p. 310.

¹⁰B.Jacqueline, *Episcopat et Papauté chez Saint Bernard de Clairvaux*, Rijsel, 1975, p. 208.

¹¹De parallel tussen de cisterciënserarchitectuur en mentaliteit wordt uitgewerkt in Georges Duby, *Bernard van Clairvaux en de Cisterciënserkunst*. Amsterdam, Agon, 1989, pp. 98-131.

¹²O.Balzer, 'Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas, in: *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, 1889, 38.