

Voor-publicatie

(In het voorjaar verschijnt bij DE NEDERLANDSCHE BOEKHANDEL/UIT-GEVERIJ PELCKMANS de rijkgeïllustreerde cultuurhistorische studie van Raoul Bauer over het twaalfde-eeuwse Vézelay. Als voor-publicatie stelt *De Uil van Minerva* hier enkele fragmenten voor uit de Inleiding, uit het eerste en uit het derde hoofdstuk)

VEZELAY, EEN VERHAAL VAN VRIJHEID EN MACHT

Raoul Bauer

'Vézelay' is ongetwijfeld een naam die klinkt als een klok. Hij roept beelden op van een groen, rustig en schier oneindig uitdijend heuvelland, van een mooie parel op de toch al zo schitterende kroon van Bourgondië. Maar vooral is hij synoniem geworden met: een van de prachtigste realisaties van de romaanse architectuur, met name de Maria Magdalenabasiliek op de top van de 'eeuwige' heuvel.

Vézelay betekent echter meer. Er werd daar ook geschiedenis geschreven. De basiliek, sommige huizen en straatjes, enkele weinig opvallende ruïnes, aangevuld met wat nagelaten kronieken, brieven en chartes uit die tijd, onthullen een harde strijd tussen individuen en gemeenschappen. Deze getuigenissen vertellen een verhaal van moed en koppigheid, van ontvoogding en verknechting. Tegen deze achtergrond komt een aantal sterke persoonlijkheden duidelijk geprofileerd naar voren: abten en gemeentenaren, graven en bisschoppen, paus en koning. Allen samen hebben ze verheffende maar ook bloedige bladzijden geschreven in het boek der historie.

Het boeiende hierbij is dat de beschreven feiten het plaatselijke belang ervan ver overstijgen. Vooreerst zit de geschiedenis van Vézelay met ontelbare draden verweven in het omsluitende kleed van de 'grote' middeleeuwse geschiedenis. Het uit het gelid treden van het individu, de opkomst van de stedelijke vrijheden en vooral de gregoriaanse hervorming met haar nieuwe visie op de verdeling van macht tussen de Kerk en de wereld, werpen alle hun schaduw

over het klooster van Vézelay. Vervolgens en vooral is er de actualiteit van het toenmalige gebeuren. Centraal staat hier immers het streven naar vrijheid, dat ontmaskerd kan worden als een streven naar macht. Op die manier bekeken, is de geschiedenis van het toenmalige Vézelay een sprekend voorbeeld van een algemeen verspreide menselijke situatie waarin de vrijheid voor 'allen' een utopie schijnt te blijven. Wat zou de grond kunnen zijn van dit nefaste fenomeen waarin de mensheid voortdurend verdeeld wordt in voor- en tegenstanders? Op deze vraag tracht ik een antwoord te geven via een interpretatie van de Magdalenakerk én van de geschiedenis die in de elfde en twaalfde eeuw de heuvel van Vézelay beroerde.

De boodschap van Liefde

(Uit het eerste hoofdstuk : De rijke wereld van Vézelay)

Uit de interpretatie van de Christus van het timpaan (dit is de halfboogvormige reliëfsculptuur boven de centrale ingang) en van de nartex (of voorkerk), komt vooral de aanwezigheid naar voor van de God-mens die uitnodigend Zijn armen voor de mensheid opent. Bij deze invitatie wordt de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid volledig gerespecteerd. Als volgend kenmerk sluit hier nauw bij aan : het evenwichtig samengaan van hemel en aarde, van het transcendent goddelijke met het immanent menselijke. God staat hier tegelijk boven en tussen de mensen.

In hoeverre wordt dit inzicht ook teruggevonden in het schip? Keren we eerst even terug naar de architecturale opbouw van deze kerk. Vrijwel onmiddellijk wordt men hier getroffen door een dubbel evenwicht. Vooreerst is er op de west - oost -as de harmonie van op elkaar volgende pijlers, arcaden en gordelbogen. Vervolgens valt het op hoe de verticaliteit en de horizontaliteit elkaar in deze kerk volledig in balans houden. Deze kwaliteit is het resultaat van een subtiele constructie waarbij de toch niet geringe hoogte van het schip verzacht wordt door zijn breedte en door de aanwezigheid op de lengte - as van vier horizontale lijnen. Van boven naar onder zijn dat primo de opeenvolgende uitsteeksel van de kapitelen op de halfzuilen, secundo de doorlopende smalle decoratieve kroonlijst boven de arcaden, tertio de reeds genoemde reeks van pijlers en arcaden en tenslotte de opeenvolgende impostlijsten rond de pijlers en halfzuilen. Bekijkt men het geheel van deze constructie dan kan men zeggen dat de toenmalige bouwmeester hier het middel gevonden heeft om te ontsnappen zowel aan een té drukkende horizontaliteit als aan een té agressieve verticaliteit. Deze kenmerken zijn niet louter te verklaren vanuit de technische kennis van die dagen. Een vergelijking met kerken die in dezelfde

periode gebouwd werden, toont dit tenvolle aan. Zo heeft de kathedraal van Autun en de Cisterciënzerkerk van Fontenay, een totaal andere sfeer : de eerste verliest zich, evenals haar voorbeeld, de grote abdijkerk van Cluny, in de hoogte, de tweede omknelt de bezoeker in een nietsontziende sobere architectuur waarin zo weinig mogelijk mag laten herinneren aan deze wereld. In die beide gevallen zou men kunnen spreken over een soort van wereldvreemdheid. Totaal anders is de Magdalenakerk. Hemel en aarde blijven hier verbonden : de bezoeker voelt aan dat hij aanwezig is in een huis van God dat hij tegelijk ook het zijne kan en mag noemen. Vooraleer we de moeilijke maar onontkoombare vraag naar het hoe en het waarom van deze 'humane' sacraliteit in Vézelay zullen aansnijden, moet eerst nog de decoratie bekeken worden. Zij is immers niet los te denken van de concrete architecturale ruimte van deze basiliek.

Hoe groot de thematische verscheidenheid van de kapitelen ook moge zijn, bij nader toekijken valt er toch een aantal hoofdmotieven op. Hieronder vooral de relatie tussen het Oude en het Nieuwe Testament en de strijd tussen goed en kwaad. Deze onderwerpen vindt men voor een groot deel ook terug in andere romaanse kerken, maar ik meen toch dat hier, in het spoor van de boodschap van het timpaan, eigen accenten worden gelegd die aan Vézelay een apart karakter verlenen. Opnieuw moet hier verwezen worden naar de *mystieke molen*.

Het bij elkaar brengen van onderwerpen uit het Oude en het Nieuwe Testament, waarbij men het eerste ziet als een prototype of voorafbeelding van het tweede (de Concordia Veteris et Novi Testamenti), vormt geen originele bijdrage van de Magdalenakerk. Terzake bestond er reeds een traditie die vaak met veel verbeelding en spitsvondigheid was opgebouwd. Zo is Abraham die zijn zoon Isaac wil offeren, een prefiguratie van God die zijn Zoon heeft gezonden om de mensen te redden. Of nog is de dood van Absalom, de opstandige zoon van David, niets anders dan het beeld van het Joodse volk dat zich afkeert van Christus. En volgens Augustinus roept Jakob die door een list, van zijn blinde vader de zegen heeft ontvangen, Christus op die werd voorspeld door de profeten zonder dat deze Hem gezien hadden. Het specifieke van Vézelay vindt men dus niet in deze of gelijkaardige taferelen. Wél opvallend hier is dat de link tussen beide periodes gelegd wordt door het kapiteel van de *mystieke molen* : het (graan van het) Oude Testament wordt tot meel of voedsel wanneer men het leest vanuit het Evangelie. Deze interpretatie kan worden aangevuld met de idee dat die voorstelling tevens een verwijzing inhoudt naar de zin van Christus' dood en verrijzenis, namelijk Christus die, zoals het graan wordt gemalen en dus als zodanig vernietigd, door de dood heen moet gaan om de mensheid te verlossen. Op die manier sluit dit belangrijke kapiteel aan bij de betekenis van het timpaan. Christus is en blijft in de eerste plaats een God van liefde die zich voor de mensen opoffert en hen uitnodigt om deel te hebben

aan Zijn zaligheid.

Deze thematiek speelt zich af tegen de achtergrond van de strijd tussen goed en kwaad. Dit gegeven wordt in diverse vormen uitgebeeld: een aantal duivels die de mensen belagen, gevechten van engelen tegen duivels, allegorisch voorgestelde ondeugden. Wellicht ligt dit onderwerp ook aan de basis van een aantal eigentijdse taferelen zoals duels en vechtpartijen tussen dieren. Wat hierbij onmiddellijk opvalt, is dat de mens nooit het weerloze slachtoffer is van het kwaad. Hij kan er zich niet enkel tegen verzetten maar hij is zelfs in staat om het te overwinnen. Enkel het gruwelijke tafereel waar enkele duivels iemand martelen die ruggelings op een soort paal ligt, kan hiermee in tegenspraak zijn. Tenzij – maar deze versie blijft wel hypothetisch – dit toneel een onderdeel zou vormen van de visioenen van Antonius de Kluisenaar, die in de traditie bekend is voor zijn hevige en succesvolle gevechten met het kwade. In ieder geval, kan ik de pessimistische uitspraak van Francis Salet over de alomtegenwoordigheid van duivels in deze basiliek en de machteloosheid van de gelovigen hiertegenover, niet te begrijpen. Waar men die alomtegenwoordigheid van de duivel vandaan haalt, is mij trouwens niet duidelijk. Van de honderd achtentachtig kapitelen die deze kerk in totaal rijk is, stellen er amper zestien de duivel of een soort van duivels wezen voor. En in een aantal van deze voorstellingen moeten deze demonen dan nog het onderspit delven tegen engelen of heiligen. Dat de mens hier de prooi zou zijn van “aanvallen van duivels die zich met een onvoorstelbare woestheid op hem werpen”, een idee die men aantreft bij heel wat auteurs, steunt op niets. Hetzelfde geldt eveneens voor de demonische rol die op de kapitelen aan vrouwen zou toebedeeld zijn. Ook deze opvatting verdraagt geen nader onderzoek van het beeldhouwwerk in de basiliek. Het zou een interessante studie kunnen worden om eens na te gaan hoe het komt dat diverse historici duivels hebben gezien waar er manifest geen zijn ! De Franse auteur Salet moet trouwens zelf toegeven dat de Apocalyps met haar verschrikkelijk Laatste Oordeel en haar pakkende voorstelling van het ‘Beest’, in het werk van Vézelay niet is vertegenwoordigd. Tenzij dan in enkele negentiende-eeuwse werkstukken zoals het timpaan van de westgevel. Maar uit de beschrijving van het exterieur blijkt, dat dit oorspronkelijk een ander onderwerp had, namelijk Christus die te midden van de symbolen van de evangelisten en de apostelen zetelt. Ook geef ik graag toe dat op het timpaan van de nartex, wel een verwijzing naar de Apocalyps voorkomt. Maar het betreft hier een beeld dat de ‘stroom en de boom des Levens’ evocert. En op die manier weerlegt het veeleer deze pessimistische visie dan dat het haar bevestigt. De uistalling van het kwaad die er hier en daar dan toch is, lijkt mij eerder een positieve bijdrage te leveren aan de centrale boodschap die van deze kerk uitgaat. Zij is er zelfs een noodzakelijk, complementair gegeven van. Zoals reeds uit de interpretatie van de narthex blijkt, scheidt de aanwezigheid van het kwaad immers de voor-

waarde voor de ontplooiing van de menselijke vrije wil en verantwoordelijkheid. Het kwade en, in het verlengde hiervan, het lijden, betekenen een in dit leven nooit eindigende uitdaging waarop de mens telkens en telkens weer een antwoord moet kunnen geven, ten goede of ten kwade. En precies in die keuzemogelijkheid, ervaart hij zijn vrijheid als reëel, wordt hij uiteindelijk geprikkeld tot creatief handelen. Enkel op deze manier kan hij volwaardig participeren aan Christus' uitnodiging om mee te werken aan de voltooiing van het heilsplan.

Een totaalervaring

Op dit punt van inzicht gekomen, vloeit de betekenis van timpaan en kapitelen samen tot een prachtige voorstelling, van echte sacraliteit. Dit wil zeggen tot een uitdrukking van een authentieke God – mens relatie. Deze voorstelling komt tot ons in een kerkruimte die deze visie volop ondersteunt. Hoe heeft de architect van Vézelay deze kwaliteit in zijn werk weten te leggen? Een volledig antwoord is op deze vraag niet te geven. Een pasklare bouwformule bestaat hier zeker niet. Men vindt dit kenmerk terug in kerken die vormelijk zeer ver uit elkaar liggen zoals bijvoorbeeld de twaalfde – eeuwse Magdalena-kerk en de twintigste – eeuwse kapel van Ronchamp, gebouwd door Le Corbusier. Wat men wel kan zeggen is, dat in deze beide gevallen een dergelijke ruimtelijke harmonie is bereikt dat de bezoeker er als mens tot rust kan komen en zich tegelijk in voeling weet met het transcendent – Goddelijke. Precies in deze fundamentele ervaring die een totaalervaring is, valt elk onderscheid tussen decoratie en ruimte weg, wordt alles aan gevoeld als één, volledig geïntegreerd geheel. Omwille van haar alomvattende karakter, kan deze laatste ervaring niet uitputtend geanalyseerd worden door het verstand. Zij kan enkel nog gevat worden door het on – middel – lijke inzicht dat voortvloeit uit de intuïtieve ontmoeting in de betekenis die Henri Bergson aan dit woord gaf. Deze intuïtie kent niet op grond van een analyserende reflectie maar wel op basis van wat Bergson noemde, een kennende sympathie. Op die manier gezien, sluit zij aan bij de esthetische ontroering. Zoals zij de inhoud van een kunstwerk in één moment kan vatten, zo ook voert de intuïtie ons naar de essentie van het werk, die zoals reeds gesteld, steeds een religieus karakter heeft.

Was het in het licht van dit inzicht dan wel nodig om eerst de Magdalena-kerk in haar diverse afzonderlijke onderdelen te beschrijven? Ja, en dit om twee redenen. Vooreerst moet een dergelijke analyse ons behoeden voor een oeverloos subjectivisme en relativisme. Ik heb er vroeger reeds op gewezen dat het hier gaat om een ontmoeting, om een dialoog met de Magdalena-kerk. Deze ontmoeting kan maar reëel zijn in de mate dat de beschouwer de eigenheid van deze basiliek erkent en respecteert. Dat hij met andere woorden deze kerk

niet misbruikt als een loutere aanleiding tot projectie van persoonlijke problemen en gevoelens, waardoor hij enkel nog een gesprek zou hebben met zichzelf. Zijn esthetische interpretatie moet uitsluitend rekening houden met wat deze welbepaalde kerk, met dat specifieke timpaan en met die concrete kapitelen en vormelijke kenmerken, te bieden heeft. Deze eerbied voor de eigen kenmerken en gegevens van het kunstwerk, betekent nu uiteraard niet dat hij het zonder enige voorkennis in casu over de middeleeuwen, religie, romaanse kunst, enzovoort moet kunnen benaderen. Dit zou trouwens niet mogelijk zijn omdat hij zichzelf als persoon dan zou moeten wegcijferen. Wél moet het zo zijn dat de interpretatie van de door de toeschouwers reeds op voorhand bekende voorstellingen en onderwerpen waarmee deze basiliek is opgebouwd, moet geleid worden door de logica van de eigen en nieuwe context waarin ze binnen dit kunstwerk geplaatst zijn. Zo krijgt de Christus van het timpaan binnen de context van de Magdalenakerk een nieuwe en andere dimensie dan bijvoorbeeld die op het timpaan van Autun. Een tweede reden is dat men door een dergelijke tour d'horizon van wat in de kerk aanwezig is, meer vertrouwd geraakt met het werk. Deze analytische, intellectuele benadering kan weliswaar het kunstwerk nooit exhaustief doorlichten, maar het is ontegensprekelijk dat de dialoog tussen beschouwer en het beschouwde er rijker door wordt. Zoals hier al eerder gargumenteerd, vormt dit laatste facet het punt waar de esthetische ervaring en de historische benadering elkaar kunnen ontmoeten en bevruchten.

Vrijheid en macht

De problematiek van goed en kwaad, van lijden en menselijke vrijheid, die men in de Magdalenabasiliek kan ontmoeten, is de moderne bezoeker zeker niet vreemd. De basis ervan klinkt tot ons door vanuit de mythische nevelen van de mensheid, in verhalen waarin verteld wordt hoe God de confrontatie met de duivel is aangegaan. *Het Boek Job* geeft hier een beeldrijke versie van. Inspirerend heeft dit thema ook in moderne tijden gewerkt, bij onder andere Vondels *Lucifer* en bij Goethe die er wellicht zijn belangrijkste werk aan gewijd heeft, met name *Faust*. In onze eeuw horen we de echo van dit oerverhaal in *Doctor Faustus* van Thomas Mann en vooral in *L'Homme révolté* van Albert Camus. Maar de auteur van wie het werk als het ware de belichaming is van de strijd tussen goed en kwaad, die in bijna al zijn boeken worstelt met het probleem van het lijden in deze wereld, is ongetwijfeld de negentiende – eeuwse Russische schrijver F.M. Dostojevski. Vooral zijn *Gebroeders Karamazov* met daarin de pakkende vertelling over de grootinquisiteur, komt hier voor de geest. In dit verhaal keert Christus terug op aarde, op een ogenblik dat de wereld

door nietsontziende godsdienstoorlogen wordt verscheurd. De dag vóór Zijn komst, zijn er nog "honderd ketters tegelijk verbrand, ad majorem Dei gloriam". Midden deze holocaust, verschijnt Hij : "De zon der liefde brandt in Zijn hart, stralen van licht en kracht stromen uit Zijn ogen, beschijnen de mensen en ontbranden in hun harten wederliefde". De kardinaal – grootinquisiteur heeft het echter zo niet begrepen. Hij laat Christus opsluiten. 's Nachts gaat hij Hem evenwel opzoeken en hij spreekt Hem over de menselijke vrijheid. "In plaats van de vrijheid der mensen te overwinnen, hebt Gij die vergroot en hebt Gij de geest van de mensen voor eeuwig bezwaard met de kwelling van vrij te zijn. Gij eiste de vrije liefde van de mens, vrij moest hij U volgen ; waar tot nu toe oude, vaste wetten heersten, moest de mens voortaan zelf met een vrij hart beslissen wat goed en kwaad is, en als enig richtsnoer moest hij Uw beeld in zijn hart hebben". Een dergelijke vrijheid die voortdurend het machtscentrum, dat de Kerk is, hindert, wordt door de kardinaal resoluut verworpen. "Gij hebt afgewezen, dat laatste geschenk, dat hij (de duivel tijdens de bekoringen van Christus in de woestijn) U heeft aangeboden, toen hij U alle rijken der wereld liet zien ; wij hebben Rome en het zwaard van Caesar van hem aangenomen en we hebben onszelf tot koningen der wereld verklaard, tot alleenheersers, al is het ons tot nu toe niet gelukt onze taak ten einde te brengen. Maar wiens schuld is dat ?" Christus moet dan ook verdwijnen en Hij wordt door de oude prelaat weggestuurd "in de donkere straten der stad." Deze betekenisvolle passages uit *De gebroeders Karamazov*, komen telkens weer in mijn gedachten bij het bekijken van de Christus van Vézelay. Vrijheid in de keuze tussen goed en kwaad, maar ook vrijheid versus datgene wat die vrijheid tracht te verstikken, de macht. Welke kunstenaars, levend in welke gemeenschap en werkend onder welke omstandigheden, hebben deze fundamentele menselijke – religieuze problematiek zo prachtig weten te visualiseren ? Deze nieuwsgierige maar hier niet belangeloze vraag voert ons naar de eerste helft van de twaalfde eeuw.

Vézelay, een teken van tegenspraak

(Uit het derde hoofdstuk)

Het vrijheidsstreven van de abdij, dat chronologisch vrijwel volledig samenvalt met de periode van de twaalfde-eeuwse renaissance, draagt onmiskenbaar een modern karakter. Dat de onderhorigen hier niet van konden profiteren, integendeel uitgesloten werden van datgene wat de abten als een voor zichzelf na te streven ideaal zagen corrompeert in hoge mate de houding van de abdij en is niet uit te leggen als een 'onwetendheid'. Haar vrijheidsstreven draagt

een Janusgezicht.

Nu is in het algemeen gesteld, deze gang van zaken blijkbaar een constante in de geschiedenis. Diezelfde dubbelslachtigheid treft men bijvoorbeeld ook aan in het Athene van Pericles. Intern democratisch gestructureerd en vol verbod voor de rechten en de vrijheid van haar burgers, komt deze stad in haar buitenlandse betrekkingen naar voren als een dictatoriale macht die zonder schroom het recht van de sterkste laat spreken. Zeer schrijnend blijkt dit in het geval van het eiland Melos dat in 416 v.Chr. door Athene wordt vernietigd. Dichter bij ons is er het tragische voorbeeld van de Westerse democratieën die ondanks hun politieke idealen, zich in hun colonisatieperiode maar al te vaak tot despotische regimés hebben ontpopt. En wat te zeggen van de Franse revolutie die met de vrijheid hoog in haar tricolore vaandel geschreven, zich heeft ontwikkeld tot een van de meest geduchte militaristische machten van de negentiende eeuw ? Het heeft er alle schijn van dat het vrijheidsstreven van de enen steeds uitloopt op het onderdrukken van de anderen, dat vrijheid met andere woorden steeds hand in hand gaat met macht. Zo ook heeft de abdi van Vézelay haar vrijheid verdedigd om haar heerschappij niet te verliezen. Haar streven naar vrijheid was uiteindelijk niets anders dan een façade waarachter een negatieve beweging schuilde, die gericht was tegen de 'anderen' en die diende om de eigen belangen te vrijwaarden. Het betrof hier niet de toevallige houding van één mens, maar het was gedurende decennia de attitude van een hele kloostergemeenschap. Op die manier bekeken, is de geschiedenis van het toenmalige Vézelay een sprekend voorbeeld van een algemeen verspreide menselijke situatie waarin de 'vrijheid voor allen' een utopie schijnt te blijven. Wat zou de grond kunnen zijn van dit nefaste fenomeen waarin de mensheid voortdurend verdeeld wordt in vrienden en vijanden ?

De 'gesloten en de open gemeenschap'

Een van de meest vruchtbare studies terzake is ongetwijfeld het cultuur-filosofische werk van Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

De mens is een sociaal wezen en kent volgens deze auteur twee typen van gemeenschappen : de 'gesloten' en de 'open' samenleving. In het eerste geval leven de mensen in een duidelijk begrensde groep (bijvoorbeeld een stam of een staat), afgescheiden van andere dergelijke entiteiten met wie ze op gespannen voet leven of in ieder geval weten dat ze van de anderen duidelijk verschillen. Voor Bergson is deze vorm van samenleving de meest natuurlijke : de mens is hier voor geschapen, zoals de mier voor zijn mierennest. Met deze vergelijking wil hij aanduiden dat ook binnen een menselijke samenleving de cohesie

verzekerd wordt door een aangeboren kwaliteit. Zij zorgt ervoor dat de leden van éénzelfde groep wetten en tradities aanvaarden en ze als morele plicht onderhouden. Is de gesloten gemeenschap dus de natuurlijke gemeenschapsvorm voor de mens, toch komt het intellect roet in het eten strooien : het maakt de mens bewust van de onvermijdelijkheid van zijn dood. De natuur verdedigt zich hiertegen via wat Bergson de 'statische godsdienst' noemt. Deze is niets anders dan een defensieve reactie van de menselijke natuur tegen de ontbindende en onrust zaaiende kracht van het intellect.

De gesloten gemeenschap kan nu wel in omvang groeien, bijvoorbeeld van familie naar de stam en nog verder naar het niveau van de natie, maar ze kan evenwel nooit de gehele mensheid omvatten, tenzij men de stap kan zetten van de gesloten naar de open gemeenschap. Deze laatste, die zich richt tot de hele mensheid, is inderdaad geen uitgebreide vorm van de gesloten gemeenschap. Zij behoort tot een totaal andere orde. De verandering die zij veronderstelt, is een kwalitatieve en niet van kwantitatieve aard. De open gemeenschap situeert zich eerst in het individuele vlak en wordt beetje bij beetje gerealiseerd in de geest van een elite, van grote persoonlijkheden die zo de dragers zijn van een scheppende kracht, van een *élan d'amour*. Veel belang hecht Bergson in dit verband aan de christelijke mystici als exponenten van een dynamische godsdienst. In haar 'christelijke vorm' onderscheiden van bijvoorbeeld de Boeddhistische mystiek, is deze mystieke contemplatie immers één met de 'actie' die er op gericht is de andere mensen mee te verheffen. Enkel in dit geval, meent de auteur, is de eenheid met God totaal en kan Hij de Vader worden van alle mensen. Deze poging om de mensen binnen te leiden in een open gemeenschap met een dynamische godsdienst, verloopt niet probleemloos : de mens is immers zowel instinctmatig als intellectueel gericht op de aarde en niet op de hemel. Om deze moeilijkheid te overwinnen, zal uiteindelijk het levende getuigenis van de mystici zelf belangrijk zijn, waarbij Christus als hét grote voorbeeld kan gelden. Welke gemeenschapsvorm de mens zal kiezen, blijft echter een open vraag. Hij heeft zijn eigen lot in eigen handen.

Deze cultuurfilosofische visie op de menselijke samenleving heeft tot hiertoe de confrontatie met de historische werkelijkheid goed doorstaan. Wat de op het einde van het vorige punt gestelde vraag betreft, biedt zij een goede aanzet om daarop te antwoorden.

De kern van Bergsons uiteenzetting ligt in het feit dat enkel een transcendente God de basisvoorwaarde kan scheppen om de verdeeldheid onder de mensen te overstijgen, om dus de gemeenschap fundamenteel te verbeteren. Of met andere woorden, enkel in de mate dat het menselijke streven naar vrijheid, participeert aan de Goddelijke opdracht binnen de open gemeenschap, kan deze vrijheid een universaliteit bereiken die niemand uitsluit, die tegen niemand gericht is. Pas dan kan zij tenvolle een verenigende en geen verdelende

beweging zijn.

Het feit dat Christus hier als het voorbeeld bij uitstek wordt genoemd, kan dit inzicht verduidelijken. Met Christus en het christendom komt in de menselijke geschiedenis een transcendente godsdienst binnen die fundamenteel steunt op de liefde. Duidelijk klinkt deze boodschap door in het evangelie. "Gij zult de Heer uw God beminnen met heel uw hart, met heel uw ziel en heel uw verstand. Dit is het grootste en eerste gebod. En het tweede daaraan gelijk : Gij zult uw naaste beminnen als uzelf" (Matteus, 22, 37-39). Christus heeft deze naastenliefde tot het uiterste beleefd. In Zijn kruisdood gaf Hij Zijn leven voor de mens. Essentieel hierbij is vooreerst de invoering van de begrippen 'naastenliefde' en 'naaste' en vervolgens de zinging van het lijden.

Beide gegevens houden verband met de instelling van het Goddelijke vaderschap. De broederschap onder de mensen die hieruit resulteert, is duidelijk anders dan een broederschap die louter zou vertrekken vanuit de wereld. Neem bijvoorbeeld de broederlijkheid van de Franse revolutionairen. Deze laatste kan niet universeel zijn, omdat zij op een tijd- en ruimtelijk gedetermineerd ideaal steunt dat juist daardoor nooit van iedereen kan zijn. De Goddelijke broederschap daarentegen, vindt haar oorsprong en haar voltooiing in een transcendente God die als zodanig die historische gedetermineerdheid overstijgt. In deze door God gesanctioneerde liefde voor alle mensen, past nu ook de overwinning op de dood. Niet dat deze wordt opgeheven. Maar de liefdesprediking van Christus, gecompleteerd door Zijn dood en verrijzenis, draagt in zich de boodschap dat de dood niet het einde is. "Christus heeft de dood geassumeerd, maar is verrezen door Zijn promotie van het leven voor de andere". Of anders gezegd, de mens kan naar het voorbeeld van Jezus, zijn dood overwinnen door zijn inzet voor de andere. Dit laten uitdoven van zichzelf om de naaste te helpen, was in het vóór-christelijke tijdvak met zijn uitsluitend menselijke dimensie, een zinledige daad. Met Christus en het Goddelijke vaderschap dat aan het bestaan de horizon van de hemel heeft toegevoegd, is de daad ingevuld geworden met zin, wordt zij voluit zinvol.

Volledigheidshalve moet hier nog aan toegevoegd worden dat de toewending tot dit christelijke ideaal, geen afwijzing van de wereld inhoudt zoals bijvoorbeeld Bernard van Clairvaux heeft gedaan met alle tragische gevolgen die er uit voortvloeiden. In tegenstelling met onder andere de Joodse en Islamitische leer, verschijnt de God van het christendom immers ook als een God-mens. De menswording van Christus is een eenmalige gebeurtenis uit het verleden, een historisch feit waardoor de heilsgeschiedenis in de menselijke geschiedenis is getreden en vice versa. Christus sluit de wereld dan ook niet uit. Hij is in de relatie tussen het Goddelijke en het menselijke een evenwichtspunt waarin Gods' gelijktijdige oneindige transcendentie en intiemste immanentie gerealiseerd wordt. In deze context is het duidelijk dat de gelovige in deze

wereld een taak heeft die evenwel nooit het heilsperspectief van het Goddelijke Vaderschap mag loslaten.

Volledig in tegenstelling hiermee, staat het vrijheidsbeeld en het verantwoordelijkheidsbesef dat aan bod komt in een gesloten gemeenschap. Zou men het vrijheidsstreven uit het vorige punt kunnen omschrijven als een 'universele vrijheid', dan moet men nu eerder spreken over een 'absolute vrijheid'. Deze laatste impliceert een vrijheid zonder beperkingen die daardoor precies geconsumeerd wordt ten koste van de anderen. Het feit dat deze vorm niet totaal realiseerbaar is, neemt niet weg dat zelfs de pogingen in die richting een uiting kunnen genoemd worden van een gecorrumpeerde vrijheid. Vervolgens holt zij de menselijke verantwoordelijkheid uit. Het is immers inherent aan een dergelijk vrijheidsstreven dat zij geen rekening houdt met de anderen. De mens die dit als ideaal vooropstelt, is zoals Kain die op de vraag van God naar het lot van zijn broer, alle verantwoordelijkheid van zich afschuift in zijn harde repliek : "Ik weet het niet, moet ik soms mijn broer nog bewaken ?" (Genesis 4,9)

Een tweede opvallende karakteristiek van de gesloten gemeenschap, is dat zij geen weg weet met lijden en dood en daarom zelf een godsdienst in het leven heeft geroepen. Deze door de mensen gefabriceerde en dus totaal immanente godsdienst wordt dan op zijn beurt een onderdrukkingwapen in de handen van diegenen die er zich de behoeders van noemen. In naam van een zelf gemaakte god en van het daarmee samenhangende absoluut vrijheidsstreven, werden door mensen reeds heel wat oorlogen uitgevochten. En men kan het nagaan in de geschiedenis : bij al deze oorlogen was er steeds wel een vrijheid die moest verdedigd worden of een god waarvan men de eredienst moest uitdragen.

Christus heeft Zijn erfenis van liefde overgedragen aan de apostelen en hun opvolgers. De jonge Kerk die hieruit ontstond, heeft getracht om deze universele boodschap te verkondigen aan alle mensen. In de historische context van die jaren bracht haar dat in contact met het Romeinse keizerrijk. Of anders gezegd, de eerste christenen poogden de gesloten en dus aards gerichte Romeinse gemeenschap te verheffen tot een open samenleving die gedragen werd door het geloof aan een transcendente God. Dit keizerrijk voelde zich in zijn fundamenten bedreigd en reageerde op een felle manier. Evenwel zonder resultaat. Het aantal mensen dat het nieuwe ideaal zo zuiver mogelijk wilde beleven, groeide met de dag. In de loop van de vierde eeuw kwam dan een verrassende ommekeer. Eerst keizer Constantijn en daarna Theodosius de Grote, begunstigen het Christendom dat staatsgodsdienst werd. Deze imperiale onderwerping was echter een Pyrrhusoverwinning voor het christendom : de openlijke en officiële erkenning van de Kerk betekende in feite haar integratie in een wereldlijke macht. Het is de keizer die concilies samenroept en in naam van God vallen er in de daaropvolgende periode 'heidense' martelaars. Op-enkele markante uit-

zonderingen na, zoals bijvoorbeeld het harde optreden van Ambrosius in 390 tegen keizer Theodosius de Grote na de massamoorden in Thessaloniki, had de Kerk van liefde en dienstbaarheid, zich gehuld in het keizerlijk purper van de macht. Het is in deze zin dat men de kritiek van de Oostenrijks – Brits filosoof Karl Popper en van de Engelse historicus Arnold J. Toynbee moet begrijpen tegen een Kerk die zich vanaf de vierde eeuw heeft ontwikkeld tot een gesloten gemeenschap. Deze onzalige vermenging van Rijk en Kerk heeft haar schaduw geworpen over de volgende eeuwen en tot in onze tijd blijft zij een steen des aanstoets. De bittere woorden van Dostojevski – die op het einde van het eerste hoofdstuk wordt aangehaald –, illustreren deze verderfelijke keuze voor de macht die de waarachtige vrijheid en liefde dodelijk heeft aangevreten.

Ook de middeleeuwse Kerk is aan deze verwereldlijking niet ontsnapt. Zelfs de zuivering van de Gregoriaanse hervorming is grotendeels verworden tot een politieke strijd tegen de keizer met als inzet de wereldlijke macht. Deze ontsporing heeft eveneens de diverse groepen binnen de Kerk niet onberoerd gelaten : kloosterorden en seculiere geestelijken vchten bij wijlen een harde broederstrijd uit. De geest van Kaïn waarde rond in kapittelzalen en bisschoppelijke paleizen en voerde er dikwijls het hoge woord. De strijd om Vézelay is hier een droevige illustratie van. De door Hugo van Poitiers zo geroemde vrijheidsstrijd van de abdij had een loutere wereldse dimensie en was daarom niets meer dan een verholde machtsstrijd. Hetzelfde geldt trouwens ook voor de andere deelnemers aan dit gewelddadig pokerspel. Waar was Christus nog in deze wereld waar velen zich op Zijn naam beriepen om hun egocentrisch streven een schijn van rechtvaardigheid te geven ? Wellicht waren er toen, zoals nu trouwens, individuen die vanuit hun persoonlijke getuigenis dé boodschap in ere wilden herstellen, die in *alle* mensen een Goddelijke uitnodiging zagen tot een liefdevolle en onbaatzuchtige bezorgdheid. Vandaag is er het lichtende voorbeeld van de Jougoslavische zuster 'Moeder Theresa'. In de Middeleeuwen trad een Franciscus van Assisië naar voren... naast de kunstenaars die de Magdalenabasiliek hebben ontworpen.

De Magdalenabasiliek : een teken van tegenspraak.

Bij de eerste evaluatie van deze kerk (cfr. supra, hoofdstuk I) heb ik reeds op haar inhoudelijke kwaliteiten gewezen. In deze basiliek kan de bezoeker er als mens tot rust komen en weet hij zich tegelijk in voeling met het transcendent – Goddelijke. Tevens wordt er een ode aan de goddelijke liefde en de menselijke verantwoordelijkheid terzake als het centrale thema voorgesteld. Een verkenning van de periode waarin dit kunstwerk gerealiseerd werd, heeft deze eerste inzichten meer reliëf kunnen geven.

Schematisch gezien valt de bouw van de kerk samen met de eerste helft van de twaalfde eeuw. Koor en transept zijn voltooid in het begin van de eeuw en met de bouw van het huidige schip is hoogstwaarschijnlijk begonnen na de brand van 1120. Het is een periode vol strijdgewoel met de vrijheid en de autonomie van de abdij als inzet. De in wezen nog feodale houding van de abten botst in Vézelay zelf met een andere vrijheidsgedachte, namelijk met die van de opkomende burgerij. Aan de beide kanten ging het om de verdediging van een als vrijheid vermomde macht. De basiliek, die in deze context is opgebouwd, sluit volledig aan bij deze problematiek, maar wel als een duidelijk teken van tegenspraak. Immers, de vrijheid die zij oproept, wortelt voluit in Christus' boodschap en is nog niet aangetast door enig streven naar de onderwerping van de evenmens.

De architect(en) is (zijn) niet bekend. Evenmin is geweten wie de inspirerende kracht is geweest achter het timpaan en de kapitelen, zoals ook de namen van de beeldhouwers ons ontgaan. Het feit blijft evenwel dat deze 'Meesters van Vézelay', tegen de gangbare traditie in, geopteerd hebben voor die bepaalde architectuur en voor die bepaalde iconografie die aan het geheel zijn specifieke inhoudelijke draagwijdte hebben gegeven. In welke mate dit bewust gebeurd is, is een irrelevante vraag. De inhoud van een kunstwerk overstijgt nu eenmaal het bewustzijn van de kunstenaar zelf. Of om het met de Franse kunsthistoricus Denis Grivot, op een meer lapidaire manier te zeggen : "de beeldhouwer heeft het misschien niet bewust gedaan, maar hij heeft het gedaan". Zo ook hebben de Meesters van Vézelay gekozen voor een bouwvorm die anders is dan die van Cluny, zo ook heeft men op het centrale timpaan een onderwerp aangebracht dat nergens zijn gelijke vindt. Eveneens wordt op de kapitelen de aanwezigheid van de duivel beperkt en trekt men meer de aandacht op de zich opofferende Christus en de overwinning van het goede. Kan het een toeval geweest zijn dat dit geheel van elkaar prachtig aanvullende karakteristieken, die het christelijke ideaal van een universele vrijheid en naastenliefde zo beeldend suggereert, precies tot stand is gekomen in een door tweedracht verscheurde gemeenschap ? Hierop bevestigend antwoorden, impliceert echter dat men de kunstenaar zou verminken tot een figuur die als een dove en een blinde tegelijk, buiten zijn tijd zou leven. Het tegenovergestelde heeft meer kans om waar te zijn. Reeds dikwijls is inderdaad gebleken hoe grote artiesten in staat zijn geweest om de diepere dimensie van de gebeurtenissen te begrijpen. In Vézelay wijst ook alles in die richting.

De Meesters van Vézelay zijn hierbij niet enkel blijven stilstaan bij een doorgronden van de historische situatie op dat ogenblik. De problematiek werd door hen opgetild tot een waarachtig existentieel niveau en van daaruit is hun kritiek op de bestaande toestand uitgegroeid tot een radicale afwijzing ervan. Niet enkel het gecorrumpeerde vrijheidsstreven van het moment wordt

aangevochten. In feite wordt elke dergelijke houding van de hand gewezen omdat zij haar transcendente dimensie verloochent. Dit inzicht hebben zij uitgedrukt op een positieve manier, namelijk door uit te beelden hoe een waarachtige menselijke vrijheid vertrekt van God. De Christus van het timpaan geeft hier het voorbeeld. Met opengesperde armen nodigt hij de mensen uit. Duidelijk gaat het hier om *alle* mensen. En even opvallend is het feit dat de beeldhouwers elke uitbeelding van een dwang – of machtsmiddel achterwege hebben gelaten. De kennis van de toenmalige gewelddadige situatie, belicht door de contrastwerking het vredevolle van deze Christusfiguur nog meer.

* * *

De hier geschetste historische situatie weekt actualiserende vragen los. Uit mijn interpretatie is immers gebleken dat de inzet van de strijd om Vézelay uiteindelijk de macht is waarbij de strijdende partijen zich als gesloten gemeenschappen hebben opgesteld. Hier raken we een thema dat we als mensen van de twintigste eeuw volop kennen. Onze tijd spreekt eveneens over vrijheid wanneer macht wordt bedoeld. Onze tijd wordt ook gedomineerd door de naajver tussen op zichzelf teruggeplooiden gemeenschappen die voor hun transcendente roeping blind zijn. Of anders gesteld: ook nu blijft de Magdalenakerk een teken van tegenspraak. Geconfronteerd met deze basiliek en haar geschiedenis, ervaren we de uitdaging of wij wel de moeilijke weg naar de open gemeenschap zullen inslaan waartoe de Christus van Vézelay ons uitnodigt.