

Perspectieven op sacraliteit

Op zoek naar actuele sacraliteitstendenties rond kloosters

Paul Post

Ooit is de West-Europese beschaving gered door een keten, een netwerk van kloosters, van waaruit het landschap in cultuur werd gebracht, akkers aangelegd, bronnen geslagen. En waar de heilige Schriften werden overgeschreven en vertaald en doorgegeven. In de eenentwintigste eeuw zou er een keten van bezield-verband-huizen moeten ontstaan die het grote bijbelse verhaal bewaren en alle kunst en cultuur die aan dat verhaal ontbloeid is, in leven houden. Waar het woord ‘beschaving’ opnieuw inhoud krijgt, boven de chaos uit.¹

1. Inleiding: inzet en opzet

Sacraliteit is in theorie en praktijk voortdurend verbonden met grenzen en grensoverschrijdingen en uit dien hoofde voortdurend met spanningen en contestaties.² Met ‘theorie’ doel ik op de lange traditie van omschrijvingen en typeringen van ‘het heilige’. Met ‘praktijk’ op de nog steeds actuele markeringen van sacrale zones in samenleving en cultuur. In deze bijdrage wil ik vooral de complexiteit en de gelaagdheid, de ambigüiteit en de ambivalentie van sacrale zone-ringen laten zien, en vooral ook met welke instrumenten men die kan benaderen, situeren en analyseren. Deze bijdrage krijgt daarmee een sterk theoretisch en methodologisch karakter. Heilige plaatsen zijn daarbij een bevoorrechte thematisering, zoals de lange traditie van fenomenologisch en godsdienstwetenschappelijk onderzoek laat zien. Hoewel de moderne *ritual studies* zich wat van die traditie lijken af te keren, zetten we in onze Tilburgse onderzoeksgroep Religie & Ritueel juist weer in op *Holy Ground*. Die lijn wil ik nu verkennend doortrekken naar de positie van kloosters. Vaak wordt wel generiek gesproken van ‘kerken en kloosters’, maar bij nader toezien gaat men dan vooral in op het kerkgebouw in het kader van kerksluitingen en hergebruik van overbodig geworden kerken. In deze bijdrage wil ik de blik richten op het klooster. Het is niet alleen zeer de vraag of die noemer ‘klooster’ niet te diffuus en te weinig specifiek is, maar vooral of de set ‘kerken en kloosters’ recht doet aan de aparte positie van het klooster.

¹ H. OOSTERHUIS: *Jij die mij ik maakt. Beschouwingen om de liefde te verwerven – een dertigdaagse* (Kampen 2008) (Dag 30) 59-62.

² De basis van dit artikel is een lezing tijdens de *expert meeting* over ‘Kloosters in de moderne cultuur’ in Tilburg, 23 maart 2012. Een eerdere versie werkte ik om op basis van de discussie na de lezing. Ik dank de ‘experts’ voor hun inbreng. Ik verwerkte, onder dank, een deel van de opmerkingen van de (anonieme) *reviewers*.

Na een kleine typologie van het klooster ga ik op zoek naar een instrument of lens voor een verkenning van de positie van kloosters en abdijen in de actuele West-Europese samenleving en cultuur als *locus sacer*. Hoe kunnen we ze situeren en typeren in actuele sacraliteitstendenties? Eerder verkende ik op soortgelijke wijze de positie van het kerkgebouw,³ en meer algemeen de dynamiek van heilige plaatsen en ruimten in de actuele westerse cultuur.⁴ In algemene zin delen klooster en abdij de paradoxale positie van het kerkgebouw. Deze institutionele religieuze plekken zijn sprekende illustraties van wat we de religieuze en rituele paradox noemen: er is tegelijk sprake van crisis en bloei.⁵ Aan de ene kant zijn klooster en abdijen evenals kerken een treffend voorbeeld van de steeds marginalere positie van institutionele religie in de West-Europese cultuur. Overal staan kloosters leeg, worden ze afgebroken, verkocht aan projectontwikkelaars, omgebouwd tot appartementencomplexen of worden ze hergebruikt als conferentieoord. Aan de andere kant staan vooral abdijen volop in de belangstelling. Ze hebben grote aantrekkingskracht. Vele abdijen zijn als plek voor bezinning al maanden van te voren volgeboekt of worden in de weekends overstroomd door bezoekers, en tv-programma's over kloosterleven scoren goed.

Ik benadruk dat deze bijdrage geen empirische studie naar kloosters wil zijn. Beoogd wordt een instrument te presenteren waarmee een verkenning van de positie van kloosters kan worden ondernomen. Kloosters en abdijen figureren steeds als illustratie waarmee de potentie van het instrumentarium wordt aangegeven. De illustraties zijn daarmee tevens perspectieven. Het accent, het zij nogmaals gesteld, ligt op het instrumentarium of model, en is dus primair van theoretisch-methodologische aard. Wat betreft het algemene theoretische kader volsta ik met verwijzingen naar eerdere studies die vooral uitgevoerd werden in het kader van het grotere onderzoeksproject *Holy Ground: reinventing ritual space in modern Western culture*.⁶ Opgemerkt dient te worden dat het instrumentarium van de ritueel-sacrale velden dat ik ook in deze bijdrage zal inbrengen nog steeds in

³ Vgl. P. POST: 'Perspectives on sacrality of space. The contemporary European church building as ambiguous sacred space', in W. VAN BEEK, Ph. NEL & P. POST (eds.): *Sacred sites, contested grounds. Explorations in Africa and Europe* (gepland voor 2012/3).

⁴ Vgl. P. POST & A.L. MOLENDIJK (eds.): *Holy ground. Re-inventing ritual space in modern Western culture* (= Liturgia condenda 24) (Leuven etc. 2010); P. POST, A.L. MOLENDIJK & J. KROESEN (eds.): *Sacred places in modern Western culture* (Leuven etc. 2011).

⁵ P. POST: *Space for liturgy. Between dynamic ideal and static reality. An exploration of the development of the Roman Catholic liturgical space in the Netherlands (ca. 1850-present day) with particular focus on the role of liturgical booklets, the microphone and church pews* (= Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 1) (Delft 2003); IDEM: *Voorbij het kerkgebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein* (Heeswijk 2010).

⁶ P. POST & A.L. MOLENDIJK: 'Holy ground: reinventing ritual space in modern Western culture', in *Material Religion* 3/2 (2007) 279-282; POST & MOLENDIJK: *Holy ground*; POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places*.

ontwikkeling is in onze Tilburgse onderzoeksgroep. Ik houd hier de meest recente uitwerking aan.

Met betrekking tot dit kader maak ik eerst vier korte preliminaire notities.

(a) Allereerst benadruk ik het deductieve karakter van mijn benadering van het sacrale en van de sacraliteit van plaats in het bijzonder. Een algemene attendende invulling van het concept *sacred/sacrality* staat in de lijn van de matrix van Mathew Evans.⁷ In de basale lijn van het heilige als *set apart* onderscheidt hij vanuit gebruikstrajecten van het concept 'heilig' (met name via krantenberichten) een typologie van toe-eigeningen en toeschrijvingen van *sacred*. Daarmee wordt een beweging gemaakt weg van de primaire insteek via de concepten religie en/of spiritualiteit. Ik start bij wat ik aanduid als het sacrale domein, of ook wel als het ritueel-sacrale domein, om daarmee aan te geven dat we dat domein primair benaderen via rituele praktijken en repertoires. In het spoor van Mathew Evans' typologie van *the sacred* kan dat sacraal domein in heel algemene zin worden aangeduid als *things set apart*. Dat kan dan worden uitgezet op een matrix van vier typen: *personal sacred* en *civil sacred* (beide typen zijn verbonden met de *natural* dimensie), en *religious sacred* en *spiritual sacred* (beide betrokken op *the supernatural*). Waar het mij nu vooral om gaat is de brede *range* die via deze matrix in het vizier kan komen. Er is religie als institutionele, aan tradities gebonden categorie (traditie, autoriteiten, religieuze/rituele experts, collectiviteit, kerkgebouwen, tempels, e.d.). Dat is wat Evans *the religious sacred* noemt. En er is de categorie van brede sacraliteit, het domein van spiritualiteit, het religieuze, het basale sacrale (het individuele, vrijheid, en een veelheid aan sacrale zones en plaatsen). Dat is wat Evans labelt als *the spiritual sacred*. Bij het begin van het project van de moderniteit gingen beide uiteen. Maar het sacrale verdwijnt niet als religie de-institutionaliseert. Institutionele/traditionele religie kan aldus niet zonder spiritualiteit en sacraliteit, maar spiritualiteit en sacraliteit kunnen wel zonder aan traditie gebonden religie.

(b) Via die algemene notie van *set apart* komt voor mij ook de rijke onderzoekstraditie in beeld die sacraliteit kent in vaktradities van met name godsdienstgeschiedenis en sociale wetenschappen. Veelvuldig is die traditie verkend en beschreven en geanalyseerd.⁸ Interessant vind ik nog steeds, zoals al gezegd, te signaleren dat sacrale plaatsen in die traditie een zeer bevoorrechte thematisering blijken te zijn. Soms was die focus op plaats in het reflecteren over sacraliteit, religie en ritueel zo sterk dat er een periode is geweest waarin bepaalde onderzoekers het thema heiligheid van plaats bijna als besmet beschouwden en er bewust of onbewust afstand van namen (vgl. prominente *ritual studies* auteurs als Ronald Grimes, Catherine Bell en Roy Rappaport). We zinspeelden al op die tendens.

⁷ M. EVANS: 'The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts', in *Review of Religious Research* 45/1 (2003) 32-47. Klassiek is inmiddels in dit verband: P. HEELAS & L. WOODHEAD: *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality* (Malden 2005).

⁸ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 82-99.

(c) In die traditie van analyse van sacraliteit en plaats voel ik me sterk aangesproken door de benadering van Jonathan Zittel Smith.⁹ Hij verwoordt een sterk 'situationalistisch' genoemde benadering van sacraliteit. Ik voeg daar meteen aan toe dat de tegenstelling tussen zogenoemde 'situationalisten' en 'essentialisten', zoals Arie Molendijk in een mooie bijdrage laat zien,¹⁰ inderdaad sterk gerelativeerd moet worden, evenals de tegenstelling tussen het primaat van plaats boven het primaat van ritueel handelen (vgl. het debat tussen Smith en Grimes).¹¹ Situationalisten blijken heel wat essentialistischer te zijn dan gedacht, en andersom.

(d) Een laatste notitie vat de drie vorige eigenlijk in een soort werkprogramma samen. Het spreken over sacraliteit en plaats kan en mag niet in isolement gebeuren, maar kan alleen met vrucht plaatsvinden als het in een breder verband gebeurt waarbij ook ritueel, religie en spiritualiteit aan de orde komen. Voor die programmatische aanpak noem ik hier ook graag de exemplarische studie van Kim Knott: *The location of religion* uit 2005.¹² In ons zojuist genoemde project *Holy Ground* hielden we mede in het spoor van dit boek het kompas aan van de triade van plaats, ritueel en sacraliteit.¹³

Een laatste preliminaire notitie richt zich op het fenomeen 'klooster'. Ik wijd daaraan een korte aparte paragraaf.

2. Een kleine typologie van het klooster

Wanneer ik kortweg spreek van 'klooster' doel ik op een categorie die diffuser is dan de noemer 'klooster' strikt genomen dekt. Ik veronderstel er drie typen achter die ik hier heel schematisch en kort presenteer. In algemene zin staat klooster voor de plek waar een religieuze, hier: christelijke, gemeenschap zich terugtrekt.¹⁴ Historisch en fenomenologisch zie ik dan drie typen of vormen (kerkjuridische benoemingsregels laat ik verder buiten beschouwing):

(a) Allereerst is er de zeer oude traditie waar het zich terugtrekken het karakter heeft van afzonderen (*claustrum*) en ascese. Dat zien we al bij de eerste kloostergemeenschappen die ontstonden in Syrië en Egypte toen individuen zich in de woestijn terugtrokken. Die individuen vormden vervolgens netwerken en verbanden. Zo ontstonden leefgemeenschappen rond bepaalde invloedrijke mon-

⁹ J.Z. SMITH: *To take place. Toward theory in ritual* (Chicago / London 1987).

¹⁰ A.L. MOLENDIJK: 'The notion of the 'sacred'', in POST & MOLENDIJK: *Holy ground* 55-89.

¹¹ R. GRIMES: 'Jonathan Z. Smith's theory of ritual space', in *Religion* 29 (1999) 261-273.

¹² K. KNOTT: *The location of religion. A spatial analysis* (London 2005).

¹³ P. POST (samenstelling): 'Bibliography on the triad Space – Ritual – Religion', in POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places* 329-348.

¹⁴ Een treffend gecondenseerd overzicht van de westerse christelijke kloostertraditie biedt C. NOOTEBOOM: *De omweg naar Santiago* (Amsterdam 1992) 18-21.

niken die als leidsman gingen functioneren. Denk hier aan eremieten, anachoreten en cenobieten.

(b) Daarnaast zien we ook al in de vroege kerk een tweede type kloostergemeenschap, die meer functioneel of infrastructureel georiënteerd is. Vanaf de vierde en vijfde eeuw ontstaan er kleinere en grotere heilige plaatsen die als pelgrimscentrum gaan functioneren. Daar groeit de behoefte aan een staf die de heilige plaats ‘runt’, de toestroom van pelgrims in banen leidt, voor opvang zorgt in de *xenodochia* en de ritueel-liturgische infrastructuur biedt. In grotere oorden als Menapolis en Qa’lat Seman veronderstelt men dergelijke doelgerichte ondersteunende gemeenschappen. Tot op heden worden pelgrimsplaatsen onderhouden door kloostergemeenschappen. Denk in ons land aan Wittem.

(c) Eveneens reeds in de vroegchristelijke periode is er een derde type, dat zeer diffuus is. Het betreft gemeenschappen van gelijkgestemden, mannen en vrouwen, die zich wijden aan een vanuit de religie geïnspireerd leven zonder vastgelegde en sterk omlijnde regels. Uit zo’n gemeenschap was de pelgrim Egeria afkomstig. Het beroemde reisverslag uit het einde van de vierde eeuw van haar pelgrimage naar het Heilig Land was voor een dergelijke gemeenschap van dames bedoeld.¹⁵

Al deze drie typen zien we in steeds eigen vormen terug tot op heden. Het eerste type zou je het *abdijtype* kunnen noemen. Het krijgt uitgewerkte en gevestigde vorm in de traditie van benedictijnen, cisterciënzers en trappisten. De norbertijnen, maar vooral de bedel- en preekorden hebben vaak meer het karakter van *doeleinden- of infrastructuurkloosters*, een type dat tot grote bloei komt in de periode van 1850-1950. Ons land kent dan een dicht netwerk van kloosters die zich richten op vormen van categoriale zielzorg, missie, medische zorg, opleidings- en internaatwezen, en dergelijke. Het derde type, de *diffuse religieuze leefgemeenschap* bloeit ook steeds weer op, bij de begijnen in de middeleeuwen en bij de klopjesgemeenschappen in de Nederlandse steden van de zestiende en de zeventiende eeuw, in de gemeenschappen van de Broeders van het Gemene Leven van de Moderne Devotie, in de huidige stadkloosters, in de huizen waar vertegenwoordigers van nieuwe spirituele gemeenschappen samenwonen zoals *Communione e Liberazione* of *Focolare*, of leefgemeenschappen als de Nicola Kommunitieit in Utrecht. De laatste decennia is er aan katholieke maar vooral aan protestantse kant internationaal een ontwikkeling te zien dat vanuit missionaire perspectieven lokale gemeenten (*congregations*) en leefgemeenschappen (*communities*, *communes*) interacteren of ook in elkaar opgaan. Behalve een algemene en geïdealiseerde verwijzing naar het gemeenschapsleven van de vroege kerk, blijken Iona, Taizé en de *Willow Creek Community* hier invloedrijk. Recent krijgt het Friese Nijkleaster plan veel aandacht (dat sinds 2009 nog steeds een plan is maar vanaf 2011 wel als missionair project gesteund wordt door de PKN).

¹⁵ Meest recente Nederlandse vertaling en situering: V. HUNINK (vertaling) & J.W. DRIJVERS (inleiding): *In het land van de Bijbel – reisverslag van Egeria, 4^e eeuw* (Hilversum 2011).

Overzien we de geschiedenis van deze drie basistypen dan is er een zekere conjunctuur zichtbaar. Steeds zijn alle typen wel aanwezig maar elke periode, en de daarmee verbonden specifieke maatschappelijke en culturele contexten, heeft een eigen impact op de typen. Zo valt vanaf ca. 1950 de dragende context voor 'kloosters met een missie', of deze nu een medisch, een opleidings- of een vormingsdoel dient, geheel weg en komen bijna alle kloosters van dat type leeg te staan. Ook het abdijtype lijdt onder de veranderingen, maar veel minder. Wanneer ik in het vervolg spreek van 'klooster' bedoel ik steeds al deze drie typen, maar zal ik vervolgens steeds concreet aangeven welk type in het spel is.

Na deze inleidende notities presenteer ik nu een viertal perspectieven op of dimensies van sacraliteit. Ik grens ze af, maar laat tegelijkertijd zien hoe ze ook weer interacteren en vooral ook contestaties en ambivalenties met zich mee brengen. Het klooster is steeds de locus.

3. Perspectieven op sacraliteit

3.1. Basaal-sacraal

Het eerste sacraliteitsperspectief is de meest basale, het is de grondlaag van sacraliteit. Het klooster is in de christelijke traditie misschien wel *par excellence* verbonden met de universele traditie van een rituele plaats als een afgezonderde bijzondere plaats. Ik zou hier willen spreken van basale sacraliteit. Het is de lijn van sacraliteit die bij 'klassieke' auteurs als Otto, Heiler, Eliade, Van der Leeuw, Durkheim en vele anderen naar voren komt.¹⁶ De rituele plek is een afgeschermd en omheinde ruimte, een *temenos*, het is een *locus sacer* met alle juridische ingebouwde garanties van dien. Het omheinen, het afzonderen is hier een belangrijk element. Vaak worden in dit verband de teksten van de oude kerkwijdingsriten aangehaald, gebaseerd op de tekst van Gen. 28, 17: *terribilis est locus iste*. Met allerlei elementen kan deze basale sacraliteit worden uitgewerkt en geïllustreerd, zoals aan de hand van omheiningen. Zo worden ook kloosters bijvoorbeeld altijd omheind, dikwijls in de vorm van een ommuring.

Dit eerste perspectief van basale sacraliteit van een rituele en religieuze plaats staat ook voortdurend ter discussie, roept spanning en contestatie op. De afgezonderde plek moet steeds ook veroverd worden op de omgeving, moet worden gehandhaafd in zijn *status aparte*. De basale sacraliteit van plaats staat vanuit christelijk perspectief voortdurend ter discussie.¹⁷ Die traditie wil immers God niet primair verbinden met plaats. Vanuit een sterke tempelkritiek stelt het christendom oorspronkelijk de ontmoeting met God centraal, waarmee de relatie tussen God en plaats wordt gerelativeerd. Het klooster neemt hier een heel

¹⁶ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 84-99; MOLENDIJK: "The notion of the 'sacred'".

¹⁷ H.W. TURNER: *From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship* (= Religion and Society 16) (The Hague / Paris / New York 1979).

bijzondere positie in omdat het nooit enkel een gekoesterde en afgezonderde plek is, maar ook een plek die heilig en bijzonder wordt vanwege de leefgemeenschap.

3.2. Sacraliteit en ritueel

De zojuist geschetste algemene en basale sacraliteit van het klooster als religieuze locus vertaalt zich vervolgens 'naar de binnenkant' in een min of meer eigen sacrale dimensie. Hier speelt de rituele *performance* een centrale rol.¹⁸ Dit perspectief op heiligheid manifesteert zich ook via allerlei elementen die ik hier enkel kort oproep. Men zou het 'sacraliteit in actu' kunnen noemen. Heiligheid is hier verbonden met het geordende en geregelde samenleven met als culminatie steeds de liturgie, het heilig spel. Daarmee is in alle religieuze gebouwen een zonering verbonden. Niet alle delen van de ruimte zijn even heilig. Er is een heilig centrum. In de tempeltraditie is dat de *cella*, in andere tradities het *sanctum sanctorum*. Die zonering slaat neer in afschermingen, in de ordening die door vloermozaïeken wordt opgeroepen, of vooral ook via hekken. Kloosters kennen vooral in het abdijtype een soms complex stelsel van zoneringen.

Een ander belangrijk element dat verbonden is met deze gebruikssacraliteit is het gedrag van de mensen, de bezoekers, de vierders. De ruimte en de liturgie veronderstellen aparte kleding, er zijn regels voor wie waar zit of staat. Soms schuiven gasten aan aan de tafel in de refter, en dikwijls is er een apart gelegen gastenkwartier.

3.3. Relatie met maatschappelijke en culturele context

Een derde, maar sterk met de andere perspectieven verbonden, perspectief is dat waarin sacraliteit is verbonden met de maatschappelijke en culturele context. Er zijn in de loop van de geschiedenis steeds periodes van dynamiek en verandering geweest die de sacraliteit van bijvoorbeeld kloosters en kerken sterk onder spanning zetten. Het baanbrekende van het onderzoek van Peter Brown naar laatantieke *Holy Men* en Syrisch ascetisme ligt nu met name in het accent dat hij legde op dit contextuele perspectief.¹⁹ Belangrijk zijn met name fasen in de geschiedenis waarin sacraliteit van plaats, of van zaken, of van personen onder druk kwam te staan. Ik denk dan aan de Reformatie en de periode van de lange jaren zestig van de vorige eeuw met opmerkelijk snelle en ingrijpende veranderingsprocessen. Er is nog altijd veel discussie over wat hier treffende

¹⁸ S. DE BLAAUW: 'Kultgebäude', in *Reallexikon für Antike und Christentum* 22 (Stuttgart 2008) 227-393.

¹⁹ Klassiek zijn inmiddels: P. BROWN: 'The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity', in *Journal of Roman Studies* 61 (1971) 80-101; IDEM: *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity* (Chicago / London 1981); IDEM: *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley / Los Angeles 1982); IDEM: *The body and society* (20ste editie met een nieuw voorwoord, New York 2008; orig. 1988).

labels en interpretatiemodellen zijn. Duidelijk is wel dat alleen schermen met de noemer secularisering of enkel het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) als scharnier noemen de complexiteit van de processen van dynamiek tekort doen.²⁰ Ik laat dat punt hier verder rusten, mij gaat het er om hoe traditionele vormen van religieuze sacraliteit niet langer vanzelfsprekend zijn, en hoe sacraliteit zelf ook gaat verschuiven. Voor het kerkgebouw betekent het bijvoorbeeld een fundamentele heroriëntatie van zijn sacraal profiel. Het gebouw zelf komt in de nieuwe maatschappelijke context in zijn oude profilering en identiteit onder druk te staan. Het fameuze Nederlandse Pastoraal Concilie (1966-1970) riep zelfs op te stoppen met geld uit te geven voor stenen gebouwen; het geld kon beter aan andere zaken besteed worden. In 1967 verscheen een boek dat de situatie van sacrale gebouwen treffend weergeeft: *In een of ander huis* van Geert Bekaert.²¹ Zijn boodschap: de sacrale ruimte staat op een keerpunt. Men stond ook meer en meer sceptisch tegenover basale sacrale plekken zoals bedevaartsoorden. Devoties en vormen van plaatsgebonden volksreligiositeit werden met argwaan bekeken en ook door kerkelijke overheden ontmoedigd. Als er nog kerken gebouwd werden, dan gingen ze op in de stad en de wijk. Tekenend voor deze periode zijn de *agora* kerken, ruimten die als een plein willen zijn, een overdekt plein met tal van functies open voor de wereld.²² Het klooster, en zoals we al zeiden vooral het 'doeleindentype', deelt nadrukkelijk in deze radicale omslag. Sacraliteit die sterk geënt is op afzondering en klerikale presentie staat sterk onder druk.

Maar tevens stak er al direct na het Tweede Vaticaanse Concilie, dat een belangrijke schakel vormt in het lange proces van liturgische hervormingen, een tegenwind op, een tegengeluid dat juist in de dynamiek van moderniteit en secularisatie weer sacraliteit wilde bepleiten en veroveren, ook, en misschien wel juist met betrekking tot plaats en tot ritueel handelen. Die tegenbeweging vat ik onder de noemer 'De Hervorming van de Hervormingsbeweging'.²³ Die beweging, die vooral aan katholieke en anglicaanse kant sterk is, maar vanaf het begin een veel bredere worteling in samenleving en cultuur kende, geeft goed aan waarom er in dit kader sprake is van een min of meer aparte dimensie van sacraliteit. Richten de zojuist aangehaalde tendenties zich op een relativeren van sacraliteit, in de zin van relateren aan veranderde maatschappelijke en culturele omstandigheden, de genoemde tegenbeweging maakt een andere beweging en

²⁰ P. POST: 'Nach den langen 60er Jahren. Liturgiewissenschaft und Ritual Studies. Charakterisierung und aktuelle Auswirkungen einer Beziehung', in B. KRANEMANN & P. POST (eds.): *Die modernen 'Ritual Studies' als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft / Modern Ritual Studies as a challenge for liturgical studies* (= Liturgia condenda 20) (Leuven etc. 2009) 33-62.

²¹ G. BEKAERT: *In een of ander huis. Kerkbouw op een keerpunt* (Tielt / Den Haag 1967).

²² POST: *Space for liturgy*.

²³ P. POST: 'Over de historische referentie in de rooms-katholieke 'Hervorming-van-de-hervormingsbeweging'', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004) 73-88; J. BALDOVIN: *Reforming the liturgy. A response to the critics* (Collegeville, MIN 2008).

schermt sacraliteit daarvan af. Sacraliteit staat zelf voor een programma. Na Klaus Gamber en pioniers (de beweging zelf spreekt graag van 'apostelen') als de huidige paus Joseph Ratzinger groeit de tegenbeweging en wint zij steeds meer kloosters van vooral het abdijs type als podia voor haar missie (zoals Le Barroux in Frankrijk en in ons land Sint Benedictusberg in Vaals/Mamelis, maar er is sprake van een mondiaal netwerk). Een ijkpunt voor de beweging is de *Oxford Declaration on Liturgy* uit 1996.²⁴ Deze declaratie richt zich op de liturgie, die weer sacraal van karakter moet worden. Vooraanstaande vertegenwoordigers van deze beweging zijn aan abdijen verbonden (zoals Alcuin Reid,²⁵ monnik van de abdij Saint-Benoit in La Garde-Freinet (Frankrijk)) of verkondigen hun boodschap op studiedagen en samenkomsten in die abdijen (zoals Ratzinger). Het klooster wordt beschouwd als een voorbeeldige plek van liturgische sacraliteit. Men verafschuwt de klemtoon op de maakbaarheid van liturgie in plaats van uit te gaan van traditie met hoogstens plaats voor een langzame overwogen 'organische' groei. Men richt zich op de taal van de liturgie (plechtig, verheven), op de oriëntatie, de aloude gerichtheid op het oosten als manifestatie van de verrezen Christus,²⁶ passende lichaamshouding, adequate rolverdeling (priesters/leken, man/vrouw), bouw en inrichting van kerken en kloosters, en *last but not least*: muziek. Het patroon is herkenbaar: men richt zich tegen het functionalisme, de banaliteit van de moderniteit en het secularisme. Daartegenover plaatst de beweging transcendentie, mysterie, schoonheid, kortom: sacraliteit.

De abdij is in deze resacraliseringsbeweging een vast punt, een 'rolmodel'. De eerder genoemde sacrale dimensies komen geheel in dienst te staan van deze 'sacrale tegenbeweging'. Men voert propaganda voor een herinvoering van de Tridentijnse Mis. De zonering van de kerkruimte is weer een thema. Het priesterkoor moet worden afgeschermd en de rolverdeling tussen priesters en leken moet strikt worden gehandhaafd.

Samengevat gaat het dus om een sacraliteits- en ruimteprofiel dat zich direct verstaat met de veranderde maatschappelijke en culturele context. Tegen die achtergrond zet men programmatisch sterk in op 'sacraliteit'. Liturgische ruimte, ruimte voor christelijke rituelen, moet weer aansluiting zoeken bij de rijke sacrale traditie, een kerk moet weer een aan de (rooms-katholieke) traditie ge-

²⁴ *The Oxford Declaration on Liturgy* (1996), tekst in S. CALDECOTT (ed.): *Beyond the prosaic. Renewing the liturgical movement* (Edinburgh 1998) Appendix: 163-165; vgl. POST: 'Over de historische referentie'.

²⁵ Reid kreeg bekendheid door het sterk programmatische pleidooi voor organische groei van de liturgie: A. REID: *The organic development of the liturgy. The principles of the liturgical reform and their relation to the 20th-century Liturgical Movement prior to the Second Vatican Council* (San Francisco 2005²) [met een voorwoord van Joseph Ratzinger].

²⁶ Analytisch: S. DE BLAAUW: *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroeg-christelijk kerkgebouw* (= Nijmeegse kunsthistorische cahiers 2) (Nijmegen 2000); programmatisch: U.M. LANG: *Turning towards the Lord. Orientation in liturgical prayer* (San Francisco 2004).

bonden, sacrale mystieke ruimte zijn, een plek voor mysterie en sacrament. Er wordt ronduit gesproken van 'reconquering sacred space'.²⁷ Abdijen zijn hier voorposten, bakens, plekken van inspiratie waar het program van sacraliteit kan worden ingeoeffend, oases die nog niet besmet zijn door de tijdgeest van secularisme en consumisme.

3.4. A-centrische dynamiek

Een laatste perspectief op sacraliteit rond kloosters, een laatste sacraliteitstendentie is verbonden met de consequenties of implicaties van de dynamiek van (post)moderniteit. Ook hier gaat het als bij het derde perspectief om interactie met de maatschappelijke en culturele context. Alleen wordt nu ten volle het unieke en nieuwe karakter van die dynamiek in de beschouwing betrokken. Door de complexe patronen die zich in de actuele postmoderne cultuur aftekenen komen sacraliteit, en daarmee de sacrale plekken als kloosters en kerken, in een geheel nieuw licht te staan. Ik verbind die patronen inmiddels met het heuristisch instrumentarium van sacrale rituele velden. Via onder andere tal van deelprojecten ontwikkelden we in onze onderzoeksgroep Religie & Ritueel in Tilburg dit instrumentarium om zicht te krijgen op actuele processen van rituele dynamiek. We presenteerden het op tal van plaatsen, en stellen het voortdurend bij.²⁸

'Veld' betreft niet direct een zone die een zekere coherentie bezit door grenzen en afbakeningen, zoals we het huiselijk domein kennen, of het publieke of semipublieke domein, of de stad. Het gaat om zones waar een zekere coherentie en dus identiteit of profiel naar voren komt in het samenspel van rituele repertoires, culturele praktijken en representaties in de zin van ideeën, idealen, dromen en visioenen. Ik lieer sacrale zones daarmee direct aan de zogenoemde *spatial triad* zoals die is en nog steeds wordt ontwikkeld in het spoor van Henri Lefebvre.²⁹ Voor Lefebvre wordt ruimte steeds geproduceerd door een interactie van *representations of space*, of *conceived or conceptualised space*. Te denken valt hier aan representaties van architecten en planners zoals stad, fabriek, flat, en ik zou toevoegen: monument, kerk(gebouw). Deze representaties hebben een sterk publiek karakter en zijn zeer invloedrijk. Lefebvre benadrukt de verbinding ervan met macht, ideologie en hiërarchie. Het tweede aspect van de triade is *space of representation*, ook wel aangeduid als geleefde ruimte. Hier spelen allerlei

²⁷ C. ROSPONI & G. ROSSI (eds.): *Riconquistare lo spazio sacro / Reconquering sacred architecture. Rediscovering tradition in twentieth century liturgical architecture* (Rome 1999).

²⁸ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 69-198; IDEM: 'Place of action. Exploring the study of space, ritual and religion', in POST & MOLENDIJK: *Holy ground* 17-54; P. Post: 'Heilige velden. Panorama van ritueel-religieuze presenties in het publieke domein', in *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 1/3 (2010) 70-91; IDEM: 'Fields of the sacred. Reframing identities of sacred places', in POST, MOLENDIJK & KROESEN: *Sacred places* 13-59.

²⁹ H. LEFEBVRE: *The production of space* (Oxford / Cambridge, MA 1991). Oorspronkelijke Franse editie *La production de l'espace* (Paris 1974).

associaties met beelden en symbolen. We kunnen hier ook spreken van symbolische ruimte. Vaak functioneren *spaces of representation* als tegenruimte en zijn het “glimpses of totality in the banality of every day life”. Denk hier ook aan de rol van *spaces of representation* voor diaspora-situaties, zoals de manier waarop Jeruzalem voor joden, christenen en moslims als baken fungeert. Het derde aspect is de *spatial practice*: dat verwijst naar “the ways people generate, use and perceive space”. De variëteit is zeer breed en omvat tuinieren, woon/werkverkeer, allerlei praktijken van het dagelijks leven zoals lopen en eten, maar ook ritueel-religieus handelen, etc.

Belangrijk is het inzicht van Lefebvre dat er aan die praktijken niets intrinsiek sacraals is. Wel kunnen handelingen in ‘een ritueel proces’ tot een sacrale praktijk getransformeerd worden zoals gebeurt bij herdenkingen, processies, pelgrimages, knielen, etc. Plaats is daarom altijd een *practiced space*. Op enkele plaatsen werkte ik dit theoretisch nader uit. Namen die hierbij als coördinaten fungeren zijn Kim Knott, Michel Foucault en de reeds genoemde Jonathan Z. Smith.³⁰ Ik laat het bij het noemen van deze namen. Naast deze velden of zones figureren in het instrumentarium binnen de velden bepaalde functies of kwaliteiten, en zijn de velden weer ingebed in bredere contexten en culturele en maatschappelijke processen. Van die processen maken de velden deel uit; ze worden er door beïnvloed, maar geven ook weer handen en voeten en richting aan die processen. In dit spoor van betekenisvolle zones zie ik vier grote velden of zones met een min of meer eigen identiteit. Ik noem ze hier slechts kort.

a) Het religieuze veld.³¹ Het religieuze veld spreekt voor zich. Het is in de samenleving en de cultuur present in institutionele manifestaties van kerkgebouwen, eredienst, ambtsdragers en ritueel-religieuze experts, maar kan ook moderne en postmoderne vormen aannemen van spiritualiteit.

b) Het veld van *memory culture*.³² Het gaat hier om uiteenlopende vormen van omgang met het verleden. Typen zijn hier weer vloeiend. Grafveld, museum en gedachtenisplek, documentatiecentrum en bibliotheek vloeien hier in elkaar over.

c) Het ‘cultuur’ veld.³³ In het derde ‘culturele’ veld gaat het om de zone van ‘kunst en cultuur’. Hier situeer ik beeldende kunsten, architectuur, theater, film, kunstfestivals en toneel, muziekevenementen, concerten (klassiek en populair). Hier situeer ik voorts de grote aandacht voor museale cultuur, musea in alle soorten en maten. De vloeiende overgang naar het veld van de *memory culture* is meteen duidelijk, evenals die naar het volgende veld.

³⁰ KNOTT: *The location of religion*; M. FOUCAULT, M. BISCHOFF (Hrsg. en vertaling) & D. DEFERT (epiloog): *Michel Foucault. Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Frankfurt am Main 2005); SMITH: *To take place*. Vanwege de verbinding van de ‘velden’ met de genoemde triade van plaats, sacraliteit en ritueel gebruik ik adjectieven als ‘ritueel-sacraal’ veld, of kortweg ‘ritueel’ of ‘sacraal’ veld ook wel door elkaar.

³¹ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 114-135.

³² POST: *Voorbij het kerkgebouw* 136-151.

³³ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 152-175.

d) Het veld van *leisure culture*.³⁴ Onder de koepelterm *leisure culture* vatten we het eveneens brede en diffuse veld van onze vrije tijd. Dat loopt van onze burgerlijke zondagmiddagactiviteiten van wandelen in de natuur, tot sport, vakantie, reizen, festivals, en de bonte wereld van parken en attracties. Ik kwam de laatste tijd in lopend onderzoek steeds meer tot de ontdekking hoe relevant toerisme in al zijn verschijningsvormen is voor de presentie en ervaring van het sacrale in de moderne cultuur. Eerder kwam ik deze toeristische dimensie al tegen in het onderzoek naar bedevaart en pelgrimage.³⁵

Binnen deze velden kunnen we – zoals gezegd – bepaalde functies of rituele kwaliteiten traceren. Dat kunnen basale aspecten van ritualiteit zijn zoals Grimes en Lukken die in het spoor van vele *ritual studies* auteurs benoemen (zoals *performed, social, collective, emotional, etc.*),³⁶ of het kan gaan om de basale dimensie die eveneens alle velden lijken te delen en die we sedert Foucault graag aanduiden als ‘heterotopie’ (Foucault, Soja),³⁷ of het kan gaan om aspecten die niet alleen een gedeelde basale laag betreffen, maar ook een trend in beeld brengen. Dat laatste geldt voor de dimensie van *healing* die in alle velden aanwezig is.³⁸ Ik kan het typeren met de liturgische oneliner: ‘om heil en genezing te vinden’. Ik doel op het basale perspectief van *healing*, maar ook termen als *coping* en *wellness* passen hier. Kort gesteld: nagenoeg al onze riten en symbolen hebben uiteindelijk te doen met bezwering, met uitbannen van kwaad en dood, en afsmeken van perspectief, heil en heling.

Deze vier velden bieden tal van perspectieven voor de nadere studie en analyse van de actuele dynamiek op het terrein van religie, cultuur en ritueel. Ze geven vooral ook zicht op de dynamiek van sacraliteit en sacrale zones. Ze helpen inzicht te krijgen in processen van transfer, waarbij het sacrale zich verplaatst van de ene zone naar de andere onder al dan niet gewijzigde vormen (bijvoorbeeld van het religieuze naar het culturele veld). De velden laten vooral ook het a-centrische van de actuele situatie zien. Er is niet langer sprake van een sacraliteit die aan een primair coherent dominant veld gekoppeld is. Sacraliteit is niet meer primair verbonden met het religieuze veld, de andere velden zijn evenzogoed met sacraliteit verbonden. En er is niet enkel sprake van a-centrisch in de zin van verplaatsingen naast elkaar, maar ook van verregaande meervoudigheid en dynamiek. De hier bedoelde a-centrische sacraliteit kan

³⁴ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 176-198.

³⁵ P. POST, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (= Liturgia condenda 8) (Leuven 1998).

³⁶ R. GRIMES: *Ritual criticism. Case studies in its practice, essays in its theory* (Columbia 1990) 9-14; G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999) 47; P. POST, A. NUGTEREN & H. ZONDAG: *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (= Meander 3) (Kampen 2002) 39-40; T. SWINKELS & P. POST: ‘Beginnings in Ritual Studies according to Ronald Grimes’, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 19 (2003) 215-238, p. 227.

³⁷ POST: *Voorbij het kerkgebouw* 100-111.

³⁸ POST: ‘Fields of the sacred’ sub IV.B.

begrepen worden tegen de bekende achtergrond van wat Manuel Castells de *netwerk society* heeft genoemd.³⁹ Onze samenleving is door een reeks grote en samenhangende processen zoals economische ontwikkelingen, globalisering, migratiestromen en digitalisering fundamenteel veranderd. De *netwerk society* kenmerkt zich door een steeds snellere dynamiek van verandering, door een proces van deterritorialisering, virtualisering en dematerialisering van informatie, identiteiten en gemeenschappen, door horizontalisering en fragmentering. Klassieke onderscheidingen worden overstegen, in een *flow* komt alles samen, perspectieven verspringen en wisselen van context. In dat opzicht is onze maatschappij ‘vloeiend’ geworden.

Dit belangrijke en fundamentele perspectief kunnen we verwoorden via een verwijzing naar de (socio- en psycho-)linguïstiek.⁴⁰ Daar wordt al langer dit perspectief uitgewerkt via de concepten van superdiversiteit en complexiteit. Inzicht daar is dat door de genoemde *flow* niet langer lineair gedacht kan worden via vastliggende schemata, paradigma's of structuren in de cultuur, maar eerder in termen van interactie van een veelheid aan culturele zoneringen. Op het domein van taal tracht men de situatie van diversiteit en polycentrisme recht te doen door de inzet van concepten als dialect, *code-switching*, bilingualiteit, multilingualiteit, en dergelijke. Maar misschien moeten we wel naar een fundamentele relativering in de zin van interacterende taal- en cultuurzones waarmee de diversiteit en complexiteit recht kan worden gedaan die we op steeds meer plaatsen aantreffen. Meertaligheid, het hanteren van meerdere codes, registers en spreekstijlen is meer en meer de norm. ‘Taal’ dienen we op te vatten als een complex dynamisch systeem, als sets van variabelen.⁴¹ Eerder dan te werken met het concept *fluid(ism)* kiest Blommaert voor polycentrisme en complexiteit om de actuele situatie te typeren, waarbij “complexity is not the absence of order, it is the presence of a complex, non-categorical, non-equilibrium and nonlinear form of order”.⁴² Identiteit komt dan weer in beeld doordat in die diversiteit en complexiteit ‘accenten’ worden aangebracht.⁴³ Voor ons thema is interessant te signaleren hoe dit perspectief parallel is aan de interactie van onze sacrale, rituele velden met hun gedeelde dimensies. Ook daar gaat het momenteel eerder om interacterende velden en zones, om complexiteit en diversiteit, en ook daar worden per repertoire bepaalde accenten gelegd.

Die *flow* en complexiteit kunnen goed worden geïllustreerd en betraapt via de sacrale velden. Veel handelingen of plekken zijn niet langer te verbinden met

³⁹ M. CASTELLS: *The rise of the network society* (= The information age: economy, society and culture 1) (Malden 1996, 2000²).

⁴⁰ Vgl. J. BLOMMAERT: *Complexity, accent and conviviality: concluding remarks* (= Tilburg Papers in Culture Studies 26, Tilburg, maart 2012): digitaal beschikbaar via www.tilburguniversity.edu/research/institutes-and-research-groups/babylon/tpcs

⁴¹ Deze omschrijving ontleen ik aan K. DE BOT: ‘Eentaligheid bestaat niet’, in *De Academische Boekengids* 91 (2012) 17-18, die enkele boeken over meertaligheid bespreekt.

⁴² BLOMMAERT: *Complexity* 8.

⁴³ BLOMMAERT: *Complexity* 9-10.

één specifiek veld, er is nu vaak sprake van meerdere velden of van een verplaatsing van handelingen en ervaringen van veld naar veld. Het beeld wordt nog scherper wanneer we behalve de velden ook de dimensies in de velden erbij betrekken. Het ‘succes’, maar ook het falen van bepaalde rituelen of sacrale plekken is hiermee eveneens te verklaren. Hoe meer mogelijkheid tot *flow* en tot verbindingen met meerdere velden, hoe sterker de verankering ervan in de *network society*. Treffend voorbeeld is het enorme succes van de pelgrimage naar Santiago de Compostela, de *camino*.⁴⁴ Ik verklaar dat succes uit het feit dat die tocht fungeert als een casco dat kan worden verbonden met nagenoeg alle velden. Het kan religieus of spiritueel worden gevuld, als zoektocht naar verleden, beleving van erfgoed, kunst en cultuur, het is een sportieve prestatie, een confrontatie met natuur en lichaam, en voor velen is het een vorm van *healing*, een volwaardige vorm van therapie.

Met deze sacraal-rituele velden en het geschetste fluïde (ik blijf die term toch nog even in dit verband gebruiken) a-centrische perspectief als lens kunnen we nu ook naar de actuele kloostercultuur kijken. We herkennen dan onmiskenbaar de dynamiek van de verschillende velden. Naast het institutionele religieuze – kloosters en abdijen zijn nog steeds exponent van religie – komt de dimensie van *healing* sterk in beeld. In Oostenrijk en Duitsland bijvoorbeeld zijn vele kloosters een soort van *wellness* centra geworden. Ook in ons land zien we die tendens terug, hoewel toch met name verbonden met bezinning, meditatie en rust. Kloosters, en dan vooral het abdijs type, zijn ook sterk verbonden met verleden, cultuur en erfgoed. De overigens helemaal niet eeuwenoude abdij Sion bij Diepenveen kreeg van de provincie een erfgoed-‘kanjersubsidie’ en is voor 3 miljoen euro als rijksmonument geheel gerestaureerd. En abdijen zijn een geliefd en klassiek onderdeel van *leisure culture*: er zijn rondleidingen, ze hebben grote parkeerplaatsen, ze zijn opgenomen in wandel- en fietsroutes en ze hebben bezoekerscentra. Denk in dit verband ook aan de trend van het zogenoemde ‘spirituele reizen’ waarin kloosters en abdijen een belangrijke schakel zijn. En het succes van de kloosterseries van KRO/RKK met Leo Fijen als reisleader heeft in mijn ogen ook alles te maken met de verbinding van bijna al deze velden.

4. Twee observaties over ambiguïteiten tot slot

Vanuit de hier aangereikte perspectieven op sacraliteit en met name vanuit het laatste perspectief van actuele dynamiek van ritueel-sacrale velden formuleer ik

⁴⁴ P. POST: ‘Der moderne Pilger. Die Perspektive aktueller sakraler Felder’, in St. BÖNTERT (Hrsg.): *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität* (= Studien zur Pastoralliturgie 32) (Regensburg 2011) 275-298; IDEM: ‘Profiles of pilgrimage: on identities of religion and ritual in the European public domain’, in *Studia Liturgica* 41 (2011) 129-155.

ten aanzien van de klooster/abdij-locus bij wijze van slotakkoord nog twee observaties die ambigüiteiten betreffen.

4.1. Open en gesloten

Een eerste observatie betreft een ambigüiteit die ik op het spoor kom via de genoemde sacrale velden. De breedte van verschillende toe-eigeningen brengt op vele plekken steeds dezelfde spanningen met zich mee die tot de ambigue situatie leiden dat de aansluiting van een abdij of klooster bij verschillende velden – een kwestie van culturele openheid dus – paradoxaal genoeg vaak leidt tot afsluiting en geslotenheid. We zien dit op tal van manieren gebeuren. We zien de spanning vrij algemeen als grote groepen de abdijskapel als hun liturgische thuis gaan beschouwen en soms ook een breder sacramenteel *rites de passage*-aanbod verwachten en vragen zoals doop, huwelijk en uitvaart. De abdij tracht dan een evenwicht te vinden tussen bewaren van de eigen liturgische monastieke identiteit en de monastieke deugd van gastvrijheid en dienstbaarheid. Een afsluiting van een deel van de liturgische ruimte, of ook van een deel van het monastieke liturgische repertoire is dan vaak een weg. Spanning is er ook als veel mensen niet met institutioneel-religieuze motieven lijken te komen, maar eerder zoeken naar rust en heroriëntatie, of de abdij zien als een toeristische attractie. Hier zie ik in veel kloosters in Europa een trend om de zaken te gaan scheiden. Het eigenlijke klooster wordt een afgeschermd besloten zone, en ernaast is een aparte zone gecreëerd voor bezoekers met een bezoekerscentrum, een winkel, en een boekhandel. De abdij is voor de bezoekers in hoge mate virtueel. De kerk of kloosterkapel kan vaak ook niet meer worden bezocht. Dat zie ik in abdij Koningshoeven in Berkel-Enschot en ook in de abdij van Orval, die beide een bloeiende bierbrouwerij exploiteren. Voor het bezoekersgedeelte wordt ook entree geheven, er is een park en er zijn horecagelegenheden en winkels met boeken en streekproducten.

We worden hier dus geconfronteerd met een opmerkelijke ambigüiteit: de openheid van een abdij ‘naar de wereld’ en de daar heersende sacrale repertoires, leidt tot geslotenheid en afzondering. Een niet onbelangrijke aantekening hierbij is dat – zoals we zagen – een abdij van nature, die dimensie van geslotenheid kent (*claustrum*), het eerste type in onze typologie. Die dimensie zien we rond abdijen en kloosters steeds terug; ze blijken zoals gezegd plekken voor asiel en toevlucht, maar ook ‘verdwynplekken’ voor ongewenst zwangere jonge meisjes, voor gevallen bisschoppen en priesters, voor afgetreden presidenten (president Wulff, Duitsland maart 2012) of vrijgekomen misdadigers die het publieke domein korte of lange tijd willen of moeten mijden (mevrouw Dutroux).

4.2. Permanente of momentane gemeenschap

Een tweede observatie van ambigüiteit betreft het zoeken naar vormen van plekken en gemeenschappen die in hun opzet en aard geheel willen inspelen op de genoemde a-centrische complexiteit en *flow* van de *network society*. Ik denk dan aan plekken die fungeren als open podia. Misschien was in de situatie van enkele decennia geleden de Taizé-gemeenschap wel zo'n podium. Ik zie nu een netwerk van plekken met gemeenschappen, soms verbonden met oude bestaande kloosters en abdijen, soms nieuw opgezette huizen en *refugio's*, als dergelijke podia opkomen. Ook zijn er allerlei kleinere vormen van gemeenschappen die in willen spelen op de *flow* van sacrale zones in onze cultuur. Met name noem ik hier de stadskloosters en stedelijke leefgemeenschappen, of allerlei initiatieven op het platteland om christelijke gemeenten nieuw leven in te blazen. Een mooi voorbeeld is het in onze kloostertypologie al aangehaalde plan voor een Nijkleaster (Nieuw klooster) in Jorwerd/Jorwert (Friesland).⁴⁵ Maar ook het redemptoristenklooster in Wittem, een van de grotere traditionele bedevaartcentra in Nederland, ontwikkelde een traditie in het open staan voor de complexiteit en diversiteit van de actuele cultuur. Dat blijkt bijvoorbeeld in de ontwikkeling van een divers program van aanbod vanuit het klooster. Naast een divers ritueel-religieus aanbod met bedevaarten, missen, zegeningen, processies, zondagse eucharistievieringen en kaarsenritten is er een aanbod op het gebied van cultuur en ontspanning: wandelen, tentoonstellingen, concerten en natuur (planten- en bloemenexposities).⁴⁶ Het klooster wordt hiervoor opengesteld. De (lege) bibliotheek wordt als tentoonstellings- en concertruimte gebruikt en de tuin is vrij toegankelijk. Dat Wittemse program komt daarmee dicht bij de in de opening van deze bijdrage aangehaalde 'bezield-verband-huizen' van Huub Oosterhuis.

Met name die laatste referentie aan 'bezield-verband-huizen' roept een fundamentele vraag op: zijn die open naar de maatschappij en cultuur toe gerichte *loci* nog wel te herkennen en te zien als 'kloosters'? In 2011 opende De Nieuwe Liefde haar deuren aan de Da Costakade in Amsterdam. Een kostbaar monumentaal pand werd omgebouwd tot bezield verband plek.⁴⁷ Maar steeds als ik dat huis in relatie tot kloosters presenteer krijg ik meteen de objectie dat er hier toch wel een groot verschil met een klassiek klooster is: er is immers geen gemeenschap? Dat is inderdaad een fundamenteel punt. Het kenmerkende van een vaste en blijvend aan de plek gebonden gemeenschap is hier afwezig, er is zoals bij de *communities* van de *network society* steeds sprake van een incidentele en momentane, vloeiende gemeenschap, een gemeenschap die komt en gaat. Hier ligt paradoxaal genoeg vermoedelijk een van de sterke kanten van het klooster: in een context waar klassieke grenzen tussen publiek en privaat, individu en

⁴⁵ Zie kerknieuws.nl/nieuws.asp?oId=19185 (28-06-2012).

⁴⁶ Vgl. Wittem website: www.kloosterwittem.nl (maart 2012).

⁴⁷ denieuweliefde.com/nl/nieuws (januari 2012).

gemeenschap vervagen en vaak geheel worden opgeheven, biedt de klooster-gemeenschap (nog) een vast ankerpunt.

Dat kan, zo is mijn these, naar verschillende kanten worden uitgewerkt, en dat zien we nu eigenlijk al gebeuren. Het kan worden gepresenteerd als deel van een tegenbeweging. Die kan het karakter hebben van een culturele tegenbeweging zoals eigenlijk indirect besloten ligt in het werk van Zygmunt Bauman, die we wel de vader van de *liquid society* kunnen noemen. De toepassingen van dit concept door vooral religiewetenschappers en theologen staan echter op zijn zachtst gezegd in contrast met de oorspronkelijke intentie van Bauman,⁴⁸ zoals in een scherpzinnig artikel wordt aangetoond door de Tilburgse godsdienstsocioloog en kerkopbouwspecialist Kees de Groot.⁴⁹ Bauman geeft een tamelijk somber beeld van de wereld die hij aanduidt als *liquid modernity*.⁵⁰ Hij schetst een samenleving waarin oude grenzen van klasse en status vervagen, waarin traditionele kaders van gezin, staat en kerk afbrokkelen en waarin men is overgeleverd aan de ideologie van de vrije markt. In die context zoekt de laat- of postmoderne mens naarstig naar identiteit, naar houvast, naar oriëntatie. 'Vloeibaar' staat dus niet zonder meer als een lonkend perspectief massief tegenover *solid*. Interessant is het dan te signaleren dat bij Bauman zich als een archetypische metafoor het beeld van de pelgrimage en de pelgrim opdringt. In de setting van *liquid modernity* is de mens "a restless seeker for identity" en reikt de pelgrimage een doel en dus oriëntatie en houvast aan: "...destination, the set purpose of life's pilgrimage, gives form to the formless, makes a whole out of the fragmentary, lends continuity to the episodic".⁵¹ Kloosters zijn nu misschien wel exemplarische plekken waar de zoekende pelgrim kan aankloppen voor oriëntatie, identiteit, doel, continuïteit en traditie.

Meer kerkelijk-religieus toegesneden worden kloosters en abdijen, zoals we zagen, ijkpunten van traditie en orthodoxie (derde perspectief). Maar de kloostergemeenschap kan ook nieuwe vormen krijgen waarbij nieuwe typen van momentane gemeenschappen kunnen ontstaan, halteplaatsen die letterlijk plaats

⁴⁸ Z. BAUMAN: *Liquid modernity* (Cambridge 2000).

⁴⁹ K. DE GROOT: 'The Church in liquid modernity. A sociological and theological exploration of a liquid Church', in *International Journal for the Study of the Christian Church* 6/1 (2006) 91-103.

⁵⁰ Zie voor een schets van het oeuvre van Bauman: L. OOSTERVEEN: 'Ambivalentie als contrastervaring: Zygmunt Bauman's analyse van de moderniteit', in *Tijdschrift voor theologie* 45/1 (2005) 32-53. Vgl. ook IDEM: 'Ontbindingen en verbindingen. Kansen voor een religieuze gemeenschapsvorming in een postmoderne tijd', in M. KALSKY, A. LASCARIS & L. OOSTERVEEN (red.): *Bouwen met los zand. Theologische reflecties op verschil en verbondenheid* (= DSTS cahier 7) (Zoetermeer 1997) 29-48, p. 38-41.

⁵¹ Z. BAUMAN: 'From pilgrim to tourist – or a short history of identity', in S. HALL & P. DU GAY (eds.): *Questions of cultural identity* (London 1996) 18-36, p. 22; vgl. BAUMAN: *Liquid modernity* 13-14 en 19vv.; vgl. S. COLEMAN & J. EADE (eds.): *Reframing pilgrimage. Cultures in motion* (London / New York 2004), 'Introduction' 1-25, p. 5-6.

bieden aan de vloeiende reeks velden en toe-eigeningen. Gemeenschap blijkt als kernelement van een klooster/abdij een ambigu concept geworden.

5. Slot

Mijn slotakkoord is een open einde. Wanneer we beide bewegingen en ambiguiteiten willen situeren en evalueren als een proeve van *ritual and cultural criticism* kom ik vooralsnog niet tot een eindoordeel. De dynamiek waarmee abdijen worden meegezogen in de *flow* van sacrale zones kunnen we zien als vorm van inculturatie die zoals we aangaven twee kanten uit kan gaan; beide bewegingen lijken het klooster te doen verdwijnen of verdampen. Enerzijds zien we hoe abdijen zich terugtrekken en afsluiten, en aldus verdwijnen. Anderzijds zien we datzelfde verdwijnen als ze een open podium worden midden in de interacterende sacraal-rituele velden. Het is zeer de vraag of in onze cultuur die podia met veelvormige incidentele en momentane gemeenschappen worden herkend als voortzetting van de keten van kloosters zoals Oosterhuis suggereert.

Summary

After providing a small typology of monasteries, this contribution explores the position of monasteries and abbeys in contemporary European society and culture. This exploration is concerned with the position of monasteries and abbeys as a sacred locus. How can we situate and classify them according to current trends in sacrality? The focus is on the theoretical and methodological framework for this enterprise. As an analytical instrument the author distinguishes four closely connected perspectives on or dimensions of sacrality with respect to contemporary monasteries and abbeys. The first, fundamental perspective is the *locus sacer*, a holy place that has been set apart. A second perspective is more connected with ritual *performance* and is reflected in, among other things, the sacred zoning in monasteries. The third perspective is more contextually bound up with the position of Christian-religious sacrality; this has been under pressure, on the one hand, since the long decade of the 1960s, but there is also a counter-movement that programmatically presents precisely the monastery as the model for sacrality again. The final perspective is elaborated via 'ritual-sacred fields'. Here the monastery appears to share in the current dynamics and complexity of cultural appropriations. This contribution is open-ended, concluding with two observations of the ambiguous position of the contemporary monastery. At issue here is the theme of openness and closedness of the monastery toward the world. The situation seems paradoxical: the more the monastery is open to the world, the more it seems to close itself off as a kind of 'place to disappear' and to become unrecognizable.

Paul Post (1953) is hoogleraar rituele en liturgische studies aan de Tilburg School of Humanities van Tilburg University en directeur van het aldaar gevestigde Institute for Ritual and Liturgical Studies (IRiLiS). Hij is tevens vicedecaan onderzoek van de School of Humanities.

E-mail: p.g.j.post@tilburguniversity.edu.