

Ik, God & mezelf



MARC DE KESEL

Ik, God & mezelf

Mystiek als deconstructie



SJIBBOLET • AMSTERDAM • MMXXI

© 2021 M. De Kesel p/a Uitgeverij Sijbolet, Amsterdam

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd,
en/of openbaar gemaakt worden zonder de voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced without the written
permission of the publisher.

Vormgeving binnenwerk: Garage BNO
Verzorging omslag: René van der Vooren, Amsterdam
Illustratie omslag: Jan van Scorel, *Maria Magdalena*.
Olieverf op paneel, circa 1530. Collectie Rijksmuseum Amsterdam,
SK-A-372.

ISBN 978 94 9111 048 1 NUR 700, 730

Voor Janneke



Wie een ander liefheeft, praat voortdurend met hem,
wie alleen praat, spreekt al met God. God is die Ander
en tegelijkertijd jezelf in de hoogste vorm.
Elke liefde is slechts een soort mystieke leerschool.

Marcel Jouhandeau



Inhoud

- Voorwoord. Lezen in een oeverloze kloof 9
- I. Trinitaire dans. Theologie, moderniteit & mystiek 21
1. Theologie ... / 2. ... als geslaagde filosofie /
 3. Aanzetten tot ... / 4. ... moderniteit / 5. Geloof /
 6. Mystiek als bron voor ... / 7. ... constructie ... /
 8. ... of deconstructie van het moderne ik
- II. De pure liefde van Willem van Saint-Thierry (1085-1148) 57
1. Zien / 2. Liefhebben / 3. Kennen / 4. Puur liefde
- III. De pure liefde van François de Sales (1567-1622) 93
1. Beeld en gelijkenis / 2. Borsten / 3. Aproxis /
 4. Heilige onverschilligheid / 5. Pur amour /
 6. Holocaust
- IV. De pure liefde van René Descartes (1596-1650) 131
1. Twijfel / 2. Passies / 3. Liefde / 4. Gods wil /
 5. Vrije wil / 6. 'Verbeelding van iets onmogelijks' /
 7. Het subject als deconstructie





V. Het schrijvende niets van Madame Guyon (1648-1717) 170

1. Tegen de heilige onverschilligheid / 2. Correcties bij Fénelon / 3. 'Hier mag ik niet verdergaan' /
4. De Schrift schrijven / 5. Niets dat bevrijdt /
6. Niets als een plek... / 7. ... die schrijft

VI. Het liegende ik van Simone Weil (1909-1943) 206

1. Mystieke theorie / 2. Vernietiging van het ik /
3. Religie voor slaven / 4. Verlossend lijden /
5. Onherleidbaar / 6. Per abuis

VII. Mystiek, liefde, theorie & Jean de Saint-Samson (1571-1636) 242

1. Theorie en liefde / 2. Theorie van wat de theorie voorbij is / 3. Houden van wat de theorie voorbij is ... /
4. ...als van de kern van de christelijke mystiek /
5. Erastès / Eromenos / 6. 'Bent u niet hartstochtelijk gek op mij?' / 7. 'Dacht u dat alleen u het bent die geniet?' / 8. 'Vlees uit mijn vlees' / 9. 'Wraak' /
10. 'Maar wat nu?'

Geraadpleegde literatuur 279

Index 292





Voorwoord.

Lezen in een oeverloze kloof

Dit is een boek over mystiek, christelijke mystiek. Het is geen mystiek boek. Verre van. Het gaat *over* mystiek. In plaats van zich te verliezen in de vraag wat mystiek precies is, duikt dit boek vooral in de teksten. Het *leest* mystiek. Vijf van de zeven hoofdstukken presenteren een lectuur van passages uit mystieke werken. Het boek permitteert zich het koppige geduld dat lezen eigen is.

Een en ander betekent dan ook dat het – atypisch voor een boek over mystiek – geen boodschap heeft. Tenzij misschien die ene: dat het de moeite loont om *te lezen*. Dan merk je snel dat wat er staat, vaak niet helemaal strookt met het idee dat je altijd al over ‘mystiek’ had. Want ja, wat is mystiek? Natuurlijk weten we zo ongeveer wel wat dat is. Tot we mystieke teksten *lezen*.

En waarop mag de titel van het boek, *Ik, God & mezelf*, dan wel slaan? Ook als ik als auteur daadwerkelijk zou denken dat ik God ben (en zou dat in een mystieke context zo gek zijn?)¹, gaat het boek in de verste verte niet daarover. Het beste kun je de drie items van de titel beschouwen als ‘tools’ uit een instrumentarium dat van pas kan komen bij het lezen van mystieke teksten. Drie bakens om je aandacht te scherpen wanneer je het weidse steppeland van de mystiek betreedt.

1 Denk aan de studie van Ben Morgan over het idee van de ‘Godwording’ in

de laatmiddeleeuwse mystiek (Morgan, *On becoming God*).





‘Ik’ én ‘mezelf’ in de titel: dat is wel erg redundant, kun je opwerpen. Wie zou ‘ik’ anders zijn dan ‘mezelf’? En toch. Dat ‘ik’ niet zomaar ‘mezelf’ ben, is nu ook weer niet zo’n vreemd idee. Ons ‘ik’ is niet zonder meer iets dat af is. Het moet zich steeds weer opnieuw waarmaken, het moet een ‘mezelf’ ontwerpen en op de rails houden waarvan het beseft dat het er vooralsnog niet helemaal mee samenvalt. En waarmee het misschien wel nooit zal samenvallen. ‘Ben “ik” ooit wel echt “mezelf”?’ klinkt het dan – een schreeuw die in duizend-en-een gestalten verschijnt op alle mogelijke beeldschermen via onze hedendaagse communicatiekanalen.

Ben ‘ik’ ooit wel echt ‘mezelf’? Het is een moderne vraag. Wat vreemd is, aangezien de moderniteit bij uitstek als de tijd van het ‘ik’ geldt: het autonome, zelfverzekerde en vrije ‘ik’. Ongeremder dan ooit tevoren zet ons moderne, vrije ‘ik’ alles naar zijn hand en weet het zich heer en meester over de werkelijkheid. En toch blijft datzelfde ‘ik’ diep in zichzelf tegen grenzen aanlopen. Zijn we ooit helemaal vrij, echt onszelf? In weerwil van ons schier ongelimiteerd technisch kunnen, blijft ons het gevoel bekruipen dat we vervreemd zijn van de werkelijkheid, vervreemd ook van onszelf.

Is het daarom dat de moderne mens zich, ondanks de tanende populariteit van officiële religies, toch tot God blijft wenden – zeker tot de God van de mystici? De populariteit van spiritualiteit en mystiek wijst in elk geval in die richting. Aan het diepe gevoel van vervreemding en eindigheid komt God tegemoet, zo hoopt ook menig moderne mens. En de God die hij voor ogen heeft, verwijst doorgaans op de een of andere manier naar de premoderne God – de God die instond voor onze *wezenlijke* band met de werkelijkheid en die nog ondubbelzinnig voorzag in een ‘grond’ en een ‘zin’ voor mens en wereld.

Die God vindt de moderne mens vandaag makkelijker in de mystiek dan in de officiële religie. ‘Makkelijker’ omdat de mystici hem leren hoe de relatie met God hoogstpersoonlijk,



hoogst intiem en hoogst vrij is, wars van alle leerstelligheid. De mystiek biedt de moderne mens een God die verenigbaar is met zijn vrijheid, met het vrije fundament vanwaaruit hij zichzelf verstaat.

Een titel als *Ik, God & mezelf* laat zich in dit geval vertalen als dat ‘God’ de vervreemdende kloof tussen ‘ik’ en ‘mezelf’ kan overbruggen of helemaal ongedaan kan maken. ‘God’ heelt de wond van eindigheid en onmacht die het moderne ‘ik’ nog steeds kent. De vervreemding tussen ‘ik’ en ‘mezelf’ wordt opgeheven, want opgenomen in het grote Zelf van ‘God’.

Maar staat mystiek dan niet juist voor het opgeven van elk ‘ik’, voor de ‘kenosis’, de ontlediging van het eigen ‘zelf’? Jazeker, ook de moderne mens weet dat mystiek betekent het eigen ‘ik’ loslaten of helemaal leegmaken. En hij beseft bovendien dat dit geen sinecure is, maar hij geeft zich er niettemin graag aan over. Mystiek is ‘ervaring’, zo weet hij, en in die ervaring verlies ‘ik’ ‘mezelf’. Maar tegelijk weet zijn moderne, soms akelig vrije ‘ik’ zich door zo’n ‘ervaring’ ook opgenomen in een grotere, oneindige ‘vrijheid’. En dat sterkt hem precies in zijn individuele vrijheid. Daardoor gaat hij zich een stuk comfortabeler voelen in zijn vrije ik. Die ervaring van ‘ontzeling’ heeft ervoor gezorgd, niet dat het ‘ik’ vernietigd is, maar dat het zich opnieuw verankerd voelt in de grond waarin de totaliteit van alles wat is, rust. Het ‘ontzeldde’ ik staat ten slotte nóg zelfverzekerder in de wereld. Om het met een karikatuur te stellen: de CEO van een multinational weet waarom hij Eckhart bestudeert of aan zen doet.

Let wel, dit is een karikatuur. Een moderne mystieke praktijk hoeft niet *noodzakelijk* tot zoiets te leiden. Maar onze moderne conditie duwt onze interesses, fascinaties en ervaringen met mystiek wel spontaan in die richting. Het zijn de tekortkomingen van onze typisch moderne condition humaine die mystiek voor ons aantrekkelijk maken. En dat zorgt ervoor dat onze oefeningen in mystieke zelfloosheid



moeiteloos kunnen (maar nog eens: niet noodzakelijk hoeven te) worden ingezet in de versterking van het moderne, vrije ik.

Het is om die reden van belang naar de teksten van de mystici terug te grijpen en die te gaan *lezen*. Niet als leverancier van wijsheden of bron voor levenslessen, maar als teksten die ons dwingen hun redeneerlijn pagina na pagina te volgen. Elke pagina schrijft immers zoekend en tastend voort naar de volgende pagina, alwaar de auteur weer eens niet tot de verhoopte wijsheid komt of weer eens zichzelf en de lezer moet waarschuwen tegen de list waarin hij ook dit keer bijna was getrapt.

De mystieke teksten uit onze traditie zijn hoogst kritische, en vooral zelfkritische teksten, en dit niet in de laatste plaats om alert te blijven op de list zoals hierboven beschreven. De ervaring dat 'ik' niet samenvalt met 'mezelf' is de mysticus maar al te bekend. Het is precies die ervaring die hem ertoe brengt het mystieke pad op te gaan. En inderdaad is 'God' de enige die deze kloof kan slechten, maar pas nadat die kloof zo diep, zo afgrondelijk en zo leeg is geworden dat er van 'ik' of 'mezelf' geen sprake meer is.

De mystieke weg die de mysticus gaat, speelt zich de facto in die oeverloze kloof af. De hoofdmoot van zijn tekst beschrijft zijn tasten, zoeken en worstelen in die kloof. De ervaringen waarin hij aan die kloof ontstijgt en de *delectio* van een *unio mystica* kent, nemen in zijn teksten weinig pagina's in, pagina's waarin hij bovendien de lezer vaak waarschuwt dat het niet om die uitzonderlijke ervaring gaat, maar om de weg ernaartoe, om de oeverloze kloof die hem daarvan scheidt.

Die kloof werkt bevreemdend. Vervreemdend ook. En, nogmaals, een mysticus staat zich niet toe die vervreemding op de een of andere manier te verzachten of uit de weg te gaan. Hij drijft die juist tot het uiterste. Hij heeft het erover als over de 'donkere nacht' waar hij elk houvast verliest: het



houvast dat hij in zichzelf had (in 'ik' en 'mezelf') én het houvast dat hij in 'God' dacht te vinden.²

Maar het is pas dan, zo lezen we in alle mystieke traktaten, dat de mens echt open kan staan voor God en zich, voorbij alle houvast, geheel aan Hem over kan leveren.

Het hoeft geen betoog dat dit alles gemakkelijker is gezegd dan gedaan. En het is evenmin verre van verwonderlijk dat iemand, eenmaal verloren in die mystieke 'donkere nacht', allerlei subtiele listjes gaat verzinnen om de wrede scherpte ervan alsnog te verzachten. Dan gaat hij bijvoorbeeld lang en breed beschrijven hoe 'donker' die 'nacht' wel niet is, terwijl juist die beschrijving kan werken als een manier om dit 'donker' te bezweren en uit de weg te gaan. Niet dat elke beschrijving van dien aard noodzakelijk zo werkt, maar de mysticus is er zich zeer bewust van dat die wel degelijk zo kán werken.

Uiteraard spreken mystici over hun verregaande intimiteit met God en bij sommigen lezen we inderdaad dat ze 'God worden'. Maar wie hun teksten de lectuur gunt die ze verdienen, leert dat dit hoogst uitzonderlijke, zeldzame ervaringen zijn en dat die ervaringen op geen enkele manier hun 'ik' groter maken. Of ze er echt in slagen hun 'ik' kleiner te maken of te vernietigen, is nog maar de vraag. Een aantal hoofdstukken gaan op die vraag nader in. Hun hele discours is er in elk geval op gericht om zich, ondanks hun mystieke ervaringen, niet een onsterfelijke God onder de stervelingen te wanen.

Vandaar dat in elk mystiek traktaat steeds weer de nadruk wordt gelegd op de deugd van de nederigheid en dat er sprake is van een nooit aflatende kritiek op het 'ik' en zijn pretenties. Dit maakt dat ook het onderscheid tussen 'ik' en 'mezelf' een thema is dat elke auteur op zijn manier steeds weer onder de aandacht houdt. Veel mystieke teksten laten zich in die zin in

2 Denk, om enkel de beroemdste tekst in dezen te noemen, aan het gedicht 'En una noche oscura', met bijbehorend commentaar, van Juan

de la Cruz (1542-1591; voor de Nederlandse vertaling, zie: Johannes van het Kruis, *Donkere nacht*).



met wat je met een hedendaagse term de ‘deconstructie van het ik’ zou kunnen noemen.

Vijf van de zeven hoofdstukken (III tot VII) in dit boek gaan in op die deconstructie van het ‘ik’ in ‘moderne’ mystieke oevres, dat wil zeggen, in oevres van na de opkomst van de moderniteit in de zeventiende eeuw. Precies in de eeuw waarin het ‘ik’ zich als het nieuwe, zelfverzekerde moderne subject installeert, vindt in de spirituele, mystieke literatuur een uitgebreide ‘deconstructie van het ik’ plaats. Waar het nieuwe cartesiaanse ‘ik’ zich profileert als bron en grond van zekerheid, verschijnt in die mystieke literatuur het ‘ik’ als een wankel, door zijn eigen zinsbegoochelingen en valse pretenties misleid ‘mezelf’, dat alles in het werk stelt om zich juist niet als een ‘ik’ te poneren.

Daarin is de mystiek van de vroegmoderne tijd trouwens verre van innoverend. Ook in de middeleeuwse mystiek staat een deconstructie van het ik centraal, al maakt juist de middeleeuwse context die deconstructie fundamenteel anders van aard. Hoofdstuk II gaat daar nader op in.

Zoals gesteld, besteden de mystieke teksten uit onze traditie substantieel meer aandacht aan een deconstructie van het ik dan aan de ervaring van de *unio mystica*. Wij, moderneren, zien het graag andersom. Wij leggen het accent op de mystieke ervaring om zo ons ‘ik’ van zijn vervreemding af te helpen en onvervreemd nog meer ons vrije ‘zelf’ te kunnen zijn. De mystieke traditie beschouwt dit echter als een hardnekkig sluwe list waarvoor de mysticus voortdurend op zijn hoede moet zijn. Hij is nu eenmaal ook en vooral met zichzelf bezig. Weliswaar om dit ‘zelf’ weg te werken. Maar omdat niemand anders dan hijzelf dat kan doen, moet hij er wel mee bezig zijn. Niet zo verwonderlijk dus dat deze strijd om los te komen van het eigen ik vaak alleen maar een nog sterker ik oplevert.

Een en ander moet ook in de context worden gezien van de plaats die mystiek inneemt in de algemene cultuurschiedenis van het Westen. Wanneer in de twaalfde eeuw –



met Bernardus van Clairvaux, Willem van Saint-Thierry, Hugo van Sint-Victor en anderen – een soort spirituele cultuur opkomt die naderhand als ‘mystiek’ gedoopt zal worden³, is dat precies ook de tijd waarin, onder meer door de opkomst van de steden, de middeleeuwse mens zich schoorvoetend als ‘individu’ begint te begrijpen. De vrouwelijke mystici uit deze en de volgende eeuw – denk aan Hadewijch, Hildegard van Bingen, Beatrijs van Nazareth – illustreren treffend diezelfde tendens. Op hun manier, en precies in en door hun mystieke praktijk, geven ze blijk van een onafhankelijkheid en een vrijheid die schril afsteekt tegen de positie waarin hun contemporaine seksegenoten gevangen zaten. Zoals ik elders aantoonde en hier verder zal uitwerken, geldt dit ook voor de vroegmoderne mystiek. Bewerend het eigen ik radicaal weg te cijferen ten voordele van Gods soevereine genade, installeert de *pur amour*-mystiek precies het cartesiaanse zelfverzekerde ‘ik’ waartegen zij ten strijde trekt.⁴

In tegenstelling tot de andere hoofdstukken biedt het eerste hoofdstuk geen lectuur van een mystieke tekst. Dit hoofdstuk behandelt de stelling dat mystiek een deconstructie is van het ‘ik’ vanuit een bredere context, namelijk die van de manier waarop theologie en moderniteit op elkaar hebben ingewerkt. Het schetst in grove lijnen de genese van de westerse christelijke theologie en zoomt in op de manier waarop de moderniteit in die theologie tussenbeide is gekomen en haar grondig heeft gemodificeerd. Op die manier komt een en ander bloot te liggen van de redenen en motieven die schuilgaan achter onze hedendaagse interesse voor mystiek, en voor het spirituele in het algemeen.

*

3 Voor de herkomst van het woord ‘mystiek’ zoals wij het gebruiken, zie het derde hoofdstuk in: Certeau, *La*

fable mystique, pp. 107-155.

4 De Kesel, *Zelfloos*, hoofdstuk 2.



Jan van Scorel, *Maria Magdalena*, 1530,
Rijksmuseum, Amsterdam

De cover van dit boek geeft een inkijk in een schilderij van Jan van Scorel, *Maria Magdalena* (1530). Heeft Maria Magdalena dan iets met mystiek te maken? Dat blijkt in elk geval niet uit dit schilderij. De *Legenda Aurea* daarentegen, het meest populaire 'heiligenboek' uit de middeleeuwen (door Jacobus van Voragine, geschreven eind dertiende eeuw) legt die link wel. Een van Maria Magdalena's drie levenskeuzes, zo lezen we in de eerste regels van haar *Legenda*, is het 'contemplatieve leven', en Voragine illustreert dit met een verslag waaruit blijkt dat ze decennialang in een toestand heeft geleefd die je gerust met een *unio mystica* kunt associëren.⁵ Na Christus' hemelvaart speelde zij aanvankelijk een actieve rol in de verspreiding van het christendom, niet alleen in en rond Jeruzalem, maar later ook in Marseille, waar zij de drijvende kracht werd achter de eerste christengemeente aldaar. Na verloop van tijd trok ze zich echter in een onbewoonde streek terug om daar dertig

⁵ Jacobus de Voragine, *De hand van God*, p. 127.

jaar lang in volstrekte afzondering uitsluitend nog te leven van mystiek gebed. De *Gouden Legende* beschrijft het als volgt:

De gezegende Maria Magdalena verlangde intussen naar hemelse aanschouwing en zocht een barre woestenij op. Op een door engelenhanden bereide plaats verbleef zij dertig jaar in anonimiteit. Die plek kende geen waterstroom en geen gemakken van bomen of gras. Zo kon duidelijk worden dat onze Verlosser vastbesloten was haar niet met aardse middelen te verzadigen maar met hemelse feestmalen. Iedere dag werd zij op de zeven gebedsuren door engelen in de lucht geheven, waar zij de glorierijke samenzingen van de hemelse scharen zelfs met haar lichamelijke oren hoorde. Doordat ze door deze uitgelezen spijzen dag na dag verzadigd werd en vervolgens door diezelfde engelen naar haar eigen plaats teruggevoerd werd, had zij absoluut geen behoefte aan lichamelijk voedsel.⁶

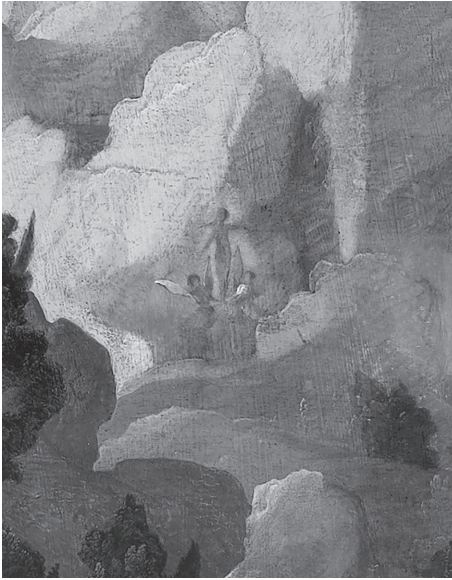
Voor een middeleeuwse christen is Maria Magdalena's leven duidelijk hét voorbeeld van een contemplatief, mystiek leven, een leven dat alleen nog van God leeft en niets aards meer nodig heeft. Jarenlang neemt ze alleen 'hemelse feestmalen' tot zich. Die worden haar in de hemel geserveerd door engelen die haar dagelijks, op alle tijdstippen van het reguliere gebed, daarheen transporteren. De sterfelijke Maria Magdalena heeft decennialang dag in dag uit deel aan het onsterfelijke Leven in Gods nabijheid: een beeld dat staat voor de 'unio' waar elke mysticus naar streeft.

Het is mij echter niet om het verhaal in de *Gouden Legende* te doen, maar om het paneel van Van Scorel. Daarop is ze herkenbaar aan haar vaste attriboot, het 'vaasje met balsem' waarvan ze zich bediende toen ze Jezus, aanliggend op een diner bij een farizeeër, de voeten waste met haar tra-

6 Jacobus de Voragine, *De hand van God*, pp. 134-135.

nen en daarna met balsem zalfde.⁷ Vol berouw over haar zondige leven, zo gaat dit verhaal, betuigt die prostituee (zoals ze al snel geïnterpreteerd werd) berouw en krijgt van Christus volle vergiffenis voor haar zondige verleden.

Maar het beeld dat Van Scorel van haar neerzet, is niet bepaald dat van een boetvaardige zondares en al helemaal niet dat van een in contemplatie verzonken mystica. We zien een rijke courtisane, gekleed volgens de meest luxueuze mode van Van Scorels tijd, die ons een verleidelijke, uitnodigende blik toewerpt. Ze lijkt helemaal niet van plan om het vaasje met



Jan van Scorel, *Maria Magdalena*, 1530, detail.

7 Dit verhaal staat in Lucas 7: 36-50, zij het dat het daar om een niet bij naam genoemde vrouw gaat, 'die in de stad als een zondares bekendstond'. In de loop van de westerse traditie is die vrouw de naam toegedicht van een andere vrouw die even verderop genoemd wordt en bij wie Jezus 'zeven duivels' uitdrijft, 'Maria

Magdalena' (die later ook bij Jezus' kruisiging aanwezig is en die, na zijn verrijzenis, als eerste het lege graf heeft gezien). Dit maakt dat het standaard attribuut van Maria Magdalena het 'vaasje met balsem' is dat de 'boetvaardige zondares' – algemeen gezien als prostituee – hanteert in het verhaal van Lucas 7.

balsem, dat ze zo subtiel met haar rechterwijsvinger gesloten houdt, te openen voor iemand bij wie ze, huilend van berouw, om vergiffenis voor haar zonden gaat vragen.

Niets mystieks dus. Echt niet? Dan hebben we onszelf als toeschouwer inderdaad laten vangen door de verleidelijke blik van die courtisane. Want de mystieke dertig jaren van Maria Magdalena's leven staan wel degelijk afgebeeld op het paneel. Links in de verte tekent zich een opzichtige kale rotsmassa af. En voor wie heel goed kijkt, speelt zich aan de voet van die rotsmassa het tafereel af precies zoals het in de geciteerde passage uit de *Legenda Aurea* beschreven staat. Twee engelen tillen Maria Magdalena ten hemel opdat ze, zo weten we nu, daar op het uur van het gebed, rechtstreeks van louter geestelijk voedsel kan genieten. Zo kan ze, geheel hemels, tegelijk haar leven op aarde dag na dag voortzetten. Het schilderij beeldt trouwens (onderaan links van het midden ter hoogte van de bodem van het vaasje) ook het directe vervolg van het verhaal af:

Er was een priester die een leven in eenzaamheid wilde gaan leiden, en die zo'n twee kilometer verderop zijn cel vestigde. Op een dag opende de Heer de ogen van de priester: met de ogen van zijn lichaam zag hij in alle helderheid hoe engelen neerdaalden naar de plaats waar de gezegende Maria Magdalena zich ophield, en haar in de lucht hieven, en hoe zij haar een uur later onder goddelijke lofzang terugvoerden naar haar plaats.⁸

Neemt Van Scorel in zijn schilderij afstand van de 'mystieke' Maria Magdalena? Plaatst hij haar dagelijkse 'hemelvaart' bewust in de marge van zijn paneel? Wendt hij het religieuze thema aan als een alibi om een mooi portret te maken dat de rijke opdrachtgeefster zal behagen of het op de kunstmarkt goed zal doen? Hoewel hedendaagse interpretaties vaak die

8 Jacobus de Voragine, *De hand van God*, p. 135.



Jan van Scorel, *Maria Magdalena*, 1530, detail.

richting uitgaan, denk ik niet dat dit hier het geval is. Je kunt dit schilderij uit 1530 mijns inziens gerust als een welgemeend religieus kunstwerk beschouwen. In feite brengt Van Scorel de mystieke Maria Magdalena (want dat facet is, zo blijkt nu, verre van afwezig) in beeld zoals het hoort.

Hij toont die protomystica zoals grote mystieke teksten de *unio mystica* neerzetten: niet centraal, maar als een punt in de verte, als wat de mysticus op zijn geestelijke pad in het vizier heeft, maar alleen in het vizier kan houden als die zich concentreert op wat zich hier en nu voordoet, op het ‘mezelf’ dat er wordt neergezet en op het ‘ik’ dat zoiets doet, en op de kloof die beiden van elkaar scheidt en dwingt tot niet aflatende kritiek en zelfkritiek.

Het is niet gek te stellen dat het eigenlijke thema van het schilderij de afstand is tussen het portret van Maria Magdalena als courtesane en als ten hemel gevoerde mystica. En die afstand, die kloof, staat centraal waar het over ‘mystiek’ gaat. Zo zal blijken uit de teksten die in dit boek aan een geduldige lectuur worden onderworpen.

*



I.

Trinitaire dans. Theologie, moderniteit & mystiek

‘Theologie, moderniteit en mystiek.’ Deze drie termen als een Triniteit beschouwen verraadt een perspectief waar de eerstgenoemde Persoon, die van de theologie, een sterk, wellicht te sterk overwicht gegund wordt. Maar het is wel, zacht uitgedrukt, een eigengereide Triniteit, en dat is dan weer vooral aan de tweede Persoon te wijten. Aan Dame Moderniteit dus.

‘Dame’? Jawel, laat ons haar een ‘Dame’ noemen, en laten we dat – trouwens naar klassieke gewoonte – ook doen voor de twee andere Personen, Dame Theologie en Dame Mystiek. Tenslotte maken we zo een duidelijk onderscheid met die andere, echte Triniteit, die, zoals bekend, exclusief mannelijk is.

Zoiets als een Drievuldigheid aannemelijk maken voor een modern publiek is niet de meest eenvoudige intellectuele uitdaging. Maar hier gunnen we onze drie Dames het podium. Laten ze zich een voor een voorstellen. Al voeg ik er eerlijkheidshalve graag aan toe dat ik het toch niet kon laten ze te instrueren. Hopelijk is het nodige van mijn regieaanwijzingen bij ze blijven hangen.



1. *Theologie ...*

Vooreerst Dame Theologie. Het woord zegt het zelf: het zegt *logia*, een vorm van *logos*: woord, verhoog, discours, verhaal; en het zegt *theos*: het goddelijke, een god, de God. Is theologie het woord (discours, verhoog) *van* een god, *van* de God? Helemaal niet. Het is het woord – het verhaal of discours – *over* goden of *over* God. Zo valt het woord in elk geval in de dialogen van Plato, historisch de eerste bij wie we de term treffen. Sla er de *Politeia* op na, het tweede boek, 379a 5-6. Daar lezen we ‘οἱ τύποι περὶ θεολογίας [hoi tupoi peri theologias]’: ‘de vormen met betrekking tot de *theologia*’. Minder hoekig vertaald: ‘patronen [die] je bij het spreken over goden moet aanhouden.’⁹

Moet je de ‘wachters’ (de ‘phulakoi’, Plato’s term voor de toekomstige leiders van de staat die hij in deze dialoog uittent) opvoeden en vormen met ‘theologia’, met verhalen over goden of God? Socrates heeft net verteld dat je nu eenmaal niet kunt opvoeden zonder dat je verhalen vertelt, ‘theologieën’ inbegrepen. Maar hij haast zich eraan toe te voegen dat het daarom des te belangrijker is om juiste, ware verhalen te vertellen. En dat zijn niet de bekende verhalen zoals je die bij Homeros of Hesiodos vindt, waarin goden elkaar om de haverklap te lijf gaan: waar Zeus zijn Titaanse vader castreert en zijn vrouw Hera ‘door haar zoon Hephaistos in de boeien wordt geslagen’, of ander moois.¹⁰ Dit soort *theologieën* moet je weren uit je educatieve project. Of eigenlijk moet je ze herschrijven en modelleren aan de juiste *tupos*, het juiste type of patroon, de correcte norm. En wat is die *tupos*, die norm? Hoe moet je die goden of God voorstellen? Die θεός [*theos*], schrijft Plato (die hij in de rest van de tekst steeds in het enkelvoud aanduidt), moet

9 Plato, *Verzameld werk II*, p. 86. Voor een grondige bespreking van die passage bij Plato, zie onder meer: Naddaf, *Plato’s theologia revi-*

sited; Riel, *Plato’s Gods*, pp. 38-39.

10 *Politeia* 378 d; Plato, *Verzameld werk II*, pp. 85-86.

je ‘altijd voorstellen zoals hij is’.¹¹ Hij is ‘goedheid’ en niets dan dat. Hij is ‘de oorzaak van goede dingen, maar niet van slechte’, de grondslag van wat blijft, van wat niet vergaat.¹² ‘Theologie’ is de *logos*, het verhaal over de waarheid van wat men goddelijk noemt: de *logos* over de ware God, over God als waarheid – of, zoals Plato het verstaat: over de ware grond van de werkelijkheid, een grond die hij daarom ‘goddelijk’ noemt. Zoiets hebben Aristoteles en de andere Griekse denkers na Plato, en later ook de christelijke theologen, voor ogen wanneer ze het woord ‘theologie’ gebruiken.

Wat is theologie? Kort door de bocht gesteld: het is datgene waarin Plato wat in zijn tijd ‘theologia’ werd genoemd, heeft veranderd. Het is niet de set aan fantasieën over ruziemakende goden en godinnen, maar een *logos* over de *theos* ‘zoals hij is’, over het goddelijke als het grondende waarop de werkelijkheid rust. Het is het verhaal over de waarheid, een verhaal dat daarom niet zomaar een verhaaltje, een *muthos* is, maar een *logos*, een logisch discours dat de waarheidspretenties die het claimt, beargumenteert en voorlegt aan de kritische doorlichting van wie dan ook.

Theologie is een discours dat de waarheid over God of het goddelijke aan bod laat komen. Maar is zij dan niet tegelijk een verhaal waarin de waarheid waarvoor die God staat, *zelf* aan het woord komt? Theologie, niet alleen als *logos over*, maar ook *van de theos*: het verhaal *van* God, het verhaal waarin Hij zelf spreekt, waarin de waarheid zichzelf te kennen geeft.

Het is in ieder geval niet Plato’s conclusie en evenmin die van welke filosoof of theoloog dan ook die na hem het woord ‘theologia’ in de mond neemt. Als de mens de waarheid spreekt, dan ziet Plato hem niet aan voor een spreekbuis van de waarheid, maar voor iemand die aan de hand van de *logos*

11 ... ὁ γε θεός τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον ὄντω [... ho ge theos tooi onti te kai lektoon outoo], *Politeia* 379 a; Plato,

Verzameld werk II, p. 86.

12 *Politeia* 379 b; Plato, *Verzameld werk II*, p. 87.

tastend en zoekend een weg gaat in de richting van de waarheid, van de grond van het zijn, het goddelijke, God.

Maar spreekt God zelf dan niet de waarheid? Wanneer zo'n uitspraak ons inderdaad vertrouwd in de oren klinkt, hebben we dat niet van Plato, Aristoteles of enig andere antieke filosoof. Dat het goddelijke *spreekt*, kennen we vanuit het christendom en, ruimer, vanuit het monotheïsme. Het monotheïsme definieert God als waarheid, maar die waarheid komen we niet door eigen toedoen op het spoor. De monotheïstische God geeft zichzelf te kennen. Hij spreekt nog voor wij een woord hebben gesproken en ook nog nadat we er duizend woorden aan hebben verspild: met die God breekt het 'ware Woord' binnen waartegenover elk woord van ons onvermijdelijk tekortschiet.

Hier wordt waarheid gesproken, voor zover de waarheid zelf zich in en door dat spreken te kennen geeft. Inhoudelijk is dit soort waarheid niet zo geheel anders dan die waarover de Grieken spreken. Ook de monotheïstische waarheid laat zich 'God', 'het goddelijke', 'de grond van alles wat is' noemen. Maar het is een waarheid die met die grond *niet* samenvalt, al was het maar omdat zij die uit het niets heeft geschapen. Die waarheid is actief, en richt zich rechtstreeks tot ons vanuit een radicaal Buiten. Zij is 'anders'. God is de waarheid omdat hij de Andere is.

De waarheid is hier dus in een nog andere zin dan bij Plato theologisch. Zij is een actief sprekende God. En je komt die niet zoekend en tastend op het spoor, zoals bij Plato's God het geval is. De monotheïstische God breekt bij je binnen en, los van je zoeken en tasten, dicteert Hij je wat Hij je te zeggen heeft. Hij is *theologos*: de *logos van de theos*. God zelf is een theoloog.

Maar, zoals gezegd, in geen enkele monotheïstische traditie wordt God een theoloog genoemd of wordt theologie als de *logos van God* beschouwd. Daar is theologie hooguit de *logos over die logos van God*, het discours *over de zichzelf openbarende God*.

En toch is voor die theologie de *logos van God* normerend. Zij wil spreken over God ‘zoals die is’, en die God *is* sprekend. Hij maakt de waarheid die Hij is, via zijn eigen Woord bekend. De norm van de theologie (het menselijke spreken over God) ligt in laatste instantie in Gods eigen spreken.

De christelijke theologie heeft zich steeds aan die norm, die ‘tupos’ gehouden: theologie is het zoekend spreken over God, maar zoekt daarin naar Gods eigen spreken. In de eerste eeuwen van het christendom verwees het christelijke spreken over God naar een verwacht spreken door God zelf. Het verwees naar Gods ultieme Woord, zijn Blijde Boodschap en zijn Laatste Oordeel – het Woord dat leven en dood, heilig en zondig, oneindig en eindig voorgoed van elkaar zou scheiden. Die vroege theologie was nog duidelijk een vorm van *martyrium*, niet alleen omdat haar tijd die van de martelaars was, maar ook en vooral omdat haar spreken *over* God als een getuigenis – een *martyrium* – werd gezien van een wereld waarin het spreken *van* God in de volheid van de openbaring zou treden en de wereld helemaal van zonde en eindigheid zou verlossen. God, de Waarheid die zelf spreekt, is een zaak van de toekomst. Het is aan ons en onze theologie, zo begreep men toen, om alvast aan de hand van onze *logos* af te stemmen op de komst van de Waarheid.

2. ... als geslaagde filosofie

Het christendom heeft evenwel een tijd gekend waarin zijn theologie die toekomstige Waarheid ook aardig in het heden aan het werk zag. Dit was het geval in de middeleeuwse theologie. In die eeuwen had die zonder meer een hegemone positie verworven. Ze zat mee aan tafel waar de hoogste kaarten van de politieke macht werden gedeeld, ze domineerde alle facetten van kunst en wetenschap en articuleerde de cultuur tot in haar meest fijnmazige haarvaatjes, die van ieders

intiemste zielenleven inbegrepen. Het christendom heeft ruim een millennium lang haar ‘typologie’, haar ‘theologie’, op een zo goed als allesbepalende manier aan de hele cultuur kunnen opleggen.

Spreeken over God kwam er niet alleen op neer uit te leggen hoe de christen – en met hem de hele wereld – uitkeek naar God, naar de finale tijd waarin Gods eigen spreken zich ten volle zou openbaren. De christelijke doctrine van de incarnatie liet tegelijk toe uit te leggen hoe die finale, eeuwige tijd, zich nu reeds in het eindige had geïncarneerd, en hoe dus uit de aardse werkelijkheid van alledag Gods eigen spreken leesbaar kon worden gemaakt.

Dit was zeker het geval toen het christendom zich in de dertiende eeuw ging hertalen in een aristotelisch idioom. Het zijn – of, in termen van toen, de *natura* – was door God geschapen en uit die *natura* sprak ook heel wat dat naar God verwees – al bleef kennis over God zelf uitiem afhankelijk van Gods eigen openbaring in de Schrift en betrof die openbaring dus de *supranatura*, de bovennatuur.

Ook om die reden zijn de middeleeuwen hoogst theologische tijden – theologisch zelfs in een zin die voorbij de *tuπος* gaat die Plato vooropstelde. Het spreken dat zich naar de bovennatuurlijke God toewerkte, werd toen geacht nauw aan te sluiten bij een goddelijk spreken dat ons vanuit de natuur tegemoetkwam. Het synthetische bouwwerk waar Thomas van Aquino zo om geprezen wordt, laat wereld en openbaring – *natura* en *supranatura* – mooi op elkaar aansluiten. Die idee was verantwoordelijk voor het middeleeuwse ‘realisme’.

Hoezo, waren de middeleeuwen dan realistisch? Toch wel. Want vanwaaruit verhoudt de middeleeuwer zich tot de realiteit? Misschien is het te stellig te beweren dat hij dat doet vanuit de realiteit zelf, maar hij doet het in elk geval vanuit zijn band met de realiteit. En die band is wezenlijk, omdat zijn eigen menselijke wezen en het wezen van de werkelijkheid hetzelfde ‘wezen’, hetzelfde ‘zijn’ betreffen. Beide zijn

immers geschapen door dezelfde God. De mens deelt met de werkelijkheid eenzelfde *gegevenheid*, eenzelfde scheppingsgrond. Vanuit die ‘grond’, vanuit die ‘gegevenheid’ staat hij in het leven en verhoudt hij zich tot de werkelijkheid. En dat geldt in zijn ogen ook voor de wetenschap. Door uit te gaan van die *gegevenheid* weet de middeleeuwer zich realistisch verbonden met de werkelijkheid – een ‘realisme’ dat hij aan God te danken heeft en dat door de scholastieke theologie nader toegelicht wordt.

In die zin lost die theologie het grondprobleem op waar de filosofie vanaf haar ontstaan mee worstelde. Met Plato hunkerde zij naar een waarheid die zich *buiten* bevond: buiten de ‘grot’, buiten de wereld van alledag, de zintuiglijke werkelijkheid. Maar wat is dan het statuut van die zintuiglijke werkelijkheid, van die wereld van alledag? Is die echt alleen maar het domein van schijn en leugen waar we zo snel mogelijk uit weg moeten willen?

De christelijke theologie was aanvankelijk helemaal op die maat gesneden. *De fuga saeculi* (*De vlucht uit de wereld*), een geschrift van kerkvader Ambrosius, is in die zin emblematisch te noemen.¹³ Met Augustinus wordt die vluchtneiging getemperd, omdat hij de waarheid ook hier in het aardse een plaats geeft. De *theologia* is een *logos* die niet alleen naar een buitenaardse waarheid hunkert, zij ziet ook dat die waarheid spreekt uit het aardse zelf en voor het aardse bedoeld is. Weliswaar niet helemaal en niet in haar volle glorie, maar de *civitas dei* – *de stad Gods* – is geen louter hemelse, maar tegelijk een volwaardig aardse categorie.¹⁴ De waarheid dienen is ook een kwestie van *civitas*, van *civis* zijn, van burgerzin, hier en nu. Het is zijn manier om de ‘incarnatie’ van de goddelijke waarheid in de menselijke werkelijkheid van alledag te denken.

13 Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*.

14 Augustinus, *De stad Gods*.

De aristotelische hertaling van het christelijke narratief in de dertiende eeuw laat toe die geïncarneerde waarheid een nog aardse inbedding te geven. Met Aristoteles kan de waarheid meer rechtstreeks uit de dingen zelf spreken. De dingen die we zintuiglijk waarnemen, zijn geen ‘schaduwen’, maar hebben binnenin een eigen ‘zelf’, een dynamische, energetische zelfstandigheid die door God in hen is gelegd. Een gelijkaardig ‘zelf’ heeft God ook in ons gelegd en om die reden kunnen we de dingen die wij waarnemen, ook in hun essentie kennen.

Waar Plato de essentie nog buiten de zintuiglijke realiteit lokaliseert, onderkent de middeleeuwse – in casu thomistische – theologie die *binnenin* die realiteit. Maar anders dan bij Aristoteles spreekt vanuit dit binnenste van de dingen een ultieme waarheid die van *buitenaf* in de dingen is geïncarneerd en hen op weg zet naar een nieuw, volmaakt zijnsstatuut.¹⁵ De dingen spreken zelf, rechtstreeks vanuit hun wezen, maar vertellen een waarheid die goddelijk is, die zich uiteindelijk situeert voorbij alle concrete zijnden en waarvan de kern aan ons denken ontsnapt. Die waarheid is de grond, zowel van de werkelijkheid waarmee ons denken te maken heeft als van ons denken zelf. In die zin is onze band met de werkelijkheid *wezenlijk* en benaderen we die niet zozeer vanuit onszelf, als wel vanuit die band.

Daarin ligt het realisme van het middeleeuwse denken, een realisme dat theologisch is, en dit op een manier die verder gaat dan wat Plato ‘theologia’ noemt. Die theologie spreekt niet alleen *naar God toe*, maar beseft ook dat ze, ondanks en in haar gebrektheid, tegelijk spreekt *vanuit* wat die God zelf, door de realiteit heen, aan ons duidelijk wil maken. De middeleeuwen vormen, historisch gezien, het

15 Dat de dingen ‘zoals ze zijn’ toch op weg zijn naar een volmaakter statuut, is de basisidee achter het neoplatonisme, dat ook voor het aristotelisme van Albertus Magnus

en Thomas van Aquino nog een belangrijke component is. In het volgende en in het laatste hoofdstuk wordt kort op het neoplatonisme ingegaan. Zie pp. 83 en 250-251.

hoogtepunt van de theologie. Wat toen ‘realiteit’ heette, werd integraal vanuit haar gezichtspunt bekeken. Zij leverde het format voor het toenmalige ‘realisme’.

Gunnen we nu die eerste Dame van onze Triniteit even een rustpauze en laten we het podium aan Dame nummer twee, de Moderniteit. Die zal zich pas met onze eerste Dame gaan bemoeien nadat deze over haar scholastieke hoogtepunt heen is. De gespannen dans die zij dan met Dame Moderniteit aangaat, zal zo zijn consequenties hebben. Een daarvan is dat de Mystiek, onze derde Dame, al snel mee ten dans zal worden gevraagd.

Maar eerst nu even alle aandacht voor onze tweede Dame, de Moderniteit.

3. Aanzetten tot ...

Over hoe ‘moderniteit’ gedefinieerd moet worden, bestaat onder historici en cultuurcritici weinig consensus. En ingaan op de diverse debatten zou ons hier onvermijdelijk te ver voeren. In wat volgt, hanteer ik een veralgemeende definitie die rechtstreeks inhaakt op het realisme van het middeleeuwse denken. Moderniteit kan in dit perspectief worden beschouwd als het resultaat van een historisch steeds succesvoller geworden kritiek op dat realisme.¹⁶ Dit laatste kent zijn hoogtepunt in het scholastieke denken van de dertiende eeuw, ondersteund door autoriteiten als Albertus Magnus en Thomas van Aquino. In de twee eeuwen die volgen, ontstaat een zeer uitgebreide discussie over de grondslagen van die scholastiek. Binnen het sterk gegroeide universitaire landschap zien we in dit verband een steeds prominentere spanning ontstaan tussen – in de termen van die tijd – de *via*

16 Zie onder meer: Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, vooral het eerste hoofdstuk: ‘The No-

minimalist Revolution and the Origin of Modernity’ (pp. 19-43).

antiqua en de *via moderna*.¹⁷ Aan het eind van de vijftiende eeuw maakt de *via moderna* nagenoeg overal de dominante trend uit.¹⁸ Let wel: onze moderniteit is geen rechtstreekse voortzetting van die *via moderna*, maar zou zonder haar ook niet mogelijk zijn geweest.

De ‘antieke weg’ is die van het aristotelisch/thomistisch gefundeerd realisme en wordt in de loop van de veertiende en vijftiende eeuw steeds vaker het voorwerp van indirecte en al snel ook directe kritiek. Dat Aristoteles, de auteur die Albertus en Thomas tot een hertaling van het christelijk denken heeft gebracht, een heiden was, is maar een van de nagels waarop de hamer van de kritische ‘moderneren’ slaat.¹⁹ Hun kritiek betreft in de grond het gepretendeerde ‘realisme’ van de *via antiqua*, en draait rond de volgende vraag: bestaan, zoals de realisten beweren, de algemene begrippen die wij in ons denken hantieren ook op zich, dat wil zeggen in de geest van hun goddelijke schepper? En zo ja, kunnen wij die essenties kennen? Of zijn onze begrippen slechts *nomines*, namen, talige fabricaten die niet de essenties van de werkelijke dingen kunnen weergeven? Dit laatste, nominalistische standpunt van de *via moderna* plaatst dus serieuze vraagtekens bij het realisme van de heersende – en inmiddels ook door het kerkelijk leergezag ondersteunde – scholastiek.

De manier waarop realisten en nominalisten elkaar in de loop van deze twee eeuwen bestrijden, is bijzonder complex. Het dispuut is nooit zonder institutionele en politieke motieven geweest en die hadden niet zelden een groter gewicht dan

17 Hoenen, ‘Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century’; Oberman, ‘Via Antiqua and Via Moderna’.

18 Gillespie schrijft dat er begin zestiende eeuw in Duitsland slechts één universiteit was waar de *via moderna* niet overheersend was (Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, p. 27).

19 Marenbon, *Pagans and Philosophers*, pp. 236-337. Die nadruk op het feit dat Aristoteles een heiden was, was niet per se negatief bedoeld, maar was bij sommigen een manier om hem uit de greep van het thomisme te halen en op die manier beter tot zijn recht te laten komen (Oberman, *Via Antiqua and Via Moderna*, p. 26).

de strikt intellectuele argumenten.²⁰ Een gezamenlijke trek van die inhoudelijke argumenten is hun verwijzing naar de ideeën die Willem van Ockham er over Gods almacht op na houdt. Hoewel deze vroegveertiende-eeuwse theoloog zelf steeds heeft beweerd binnen de krijtlijnen van de heersende scholastiek te opereren, springen deze ideeën van hem er onmiskenbaar overheen. Gods almacht is in Ockhams ogen van dien aard dat Hij onmogelijk gebonden kan zijn aan de wetten en wetmatigheden die Hij zelf heeft ingesteld – en derhalve ook niet aan zogeheten zelfstandig functionerende ‘essenties’ die Hij aan de realiteit ten grondslag heeft gelegd. Dat God *universalia* zou hebben geschapen (eeuwige essenties als kern van de schepselen) staat haaks op de vrijheid en almacht van zijn wil. Ockham gaat niet zo ver te stellen dat God dingen kan scheppen die logisch contradictorisch zijn, maar voor hem is al het geschapene gegrond, niet in eeuwige essenties (zoals Thomas met Aristoteles voorhield), maar rechtstreeks in Gods onbegrensde, soevereine wil. Alles kan dus, als God het wil en zonder dat dit zijn soevereiniteit aantast, op elk moment fundamenteel anders worden.²¹ Het is niet ongerijmd ervan uit te gaan dat God van de ene op de andere dag zijn hele schepping opnieuw

20 De discussie is vinniger én invloedrijker geworden zodra het argument van ‘ketterij’ in stelling gebracht werd. Voor Hoenen is het Hieronymus van Praag die in 1406, tijdens een lezing over de *universalia*, de algemeen bekende argumenten tegen de nominalisten kracht bijzette door te stellen dat zij daarom ook schuldig waren aan heresie. Dit argument maakte meteen ophef. Maar omdat de inmiddels (in 1382) als ketters veroordeelde John Wyclif en Jan Hus in die materie ondubbelzinnig het realistische kamp hadden gekozen, konden de nominalisten de bal terugspelen en realisten van ketterij beschuldigen. Dit is een van

de redenen waarom het debat niet met het ketterij-argument beslecht kon worden en derhalve kon aanhouden, ook omdat het kamp van de nominalisten de facto steeds aan invloed ging winnen. Hoenen citeert een brief van de Duitse keurvorsten aan de universiteit van Keulen met de vraag de *via antiqua* (en dus het realisme van Albertus en Thomas) te verlaten met als argument dat die te ingewikkeld en te moeilijk is en daarom makkelijk de geest tot ketterij kan doen afdwalen. Zie: Hoenen, ‘Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century’, 26-27.

21 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, p. 299.

kan scheppen en bepalen dat een rijpe appel niet op de grond, maar de lucht in ‘valt’. Niets is eeuwig, niets is voor altijd wat het is, behalve God.

De kritiek van de nominalisten – en dus van de *via moderna* – komt neer op een scepsis tegenover de pretenties die wij ons toedichten. Hoe kunnen wij beweren dat onze kennis universele, onveranderlijke essenties betreft, terwijl die door een soevereine, vrije God in de dingen is gelegd? Voor de nominalist impliceert die pretentie een miskenning van Gods soevereiniteit.

Onze menselijke kennis mag zich niet in die essenties gefundeerd weten, maar moet het stellen met de feitelijke manier waarop God zo vrij is ons de dingen aan te bieden. En dat doet Hij door die aan onze waarneming te presenteren. Dus, wat we waarnemen zijn geen *universalia*, maar een onoverzichtelijke veelheid aan individuele fenomenen. Het is hier dat de empirie die in de loop van de moderniteit naar voren zal worden geschoven als noodzakelijke premisse van wetenschappelijke kennis, haar premoderne herkomst kent.

En dat geldt ook voor de manier waarop de mens naar zichzelf kijkt: niet als een essentie, bepaald door een universele logica, maar als een individu dat ten aanzien van de universele wetten die hij op het spoor komt, altijd een bepaalde spanning, een ‘wil’, een ‘vrijheid’ ervaart. Al voegen de nominalisten er meteen aan toe dat de mens zich in die vrijheid onmiskenbaar zondig weet en dat alleen God – de enige die echt vrij (want soeverein en almachtig) is – hem van dit zondige juk kan verlossen. Niet toevallig gaf het nominalisme een vernieuwd elan aan de theorievorming omtrent de vrije wil die aan de hand van Aristoteles al sterk was ontwikkeld in de scholastiek. Zoals God vrij is tegenover de wetten van de natuur die Hij gecreëerd heeft, is ook de mens, als ‘beeld van God’, vrij – zij het dat zijn vrijheid door tekort, eindigheid en zonde getekend is.

In dezelfde lijn stelde het nominalisme ook een louter

rationele theologie en geloofsbeleving onder kritiek. De ratio kan ons niet tot bij God leiden, want dat zou betekenen dat God ook gebonden zou zijn aan de wetten van onze ratio. Niet ratio of kennis, maar geloof is de grond voor onze relatie tot God en het goddelijke.

Een nominalistische theologie zal het accent leggen op het openbaringskarakter van God en de droom koesteren in haar discours Gods eigen *Logos* rechtsreeks aan het woord te laten. Let wel, dit is haar *droom*. De facto keert dit soort 'theologie' vaak terug tot wat Plato in gedachten had toen hij het woord een filosofische betekenis gaf: een discours dat op zoek gaat naar de waarheid – of, wat op hetzelfde neerkomt, naar het 'goddelijke', de 'theos' – die buiten de 'grot' te situeren is. Anders dan de 'natuurlijke theologie' van de scholastiek, komt de theologie God en de waarheid vooral op het spoor via de menselijke *logos*, dat wil zeggen, via een 'logisch' uitgezuiverde taal en aangehouden discours. Dit resulteert in een speculatieve theologie, waar de *logos* 'logisch' uiteenzet hoe ze zich de ware werkelijkheid buiten de 'grot' voorstelt. De vijftiende eeuw, waarin de strijd tussen realisme en nominalisme – tussen de *via antiqua* en de *via moderna* – zo heftig gevoerd werd, is niet toevallig ook de tijd van de grote Plato-revival waarvan filosoof/theoloog Marsilio Ficino in het renaissancistisch Firenze slechts een van de voortrekkers was.²² De vrije renaissancemens zal zelfbewust naar God op zoek gaan en, geïnspireerd door Plato, daarbij vertrouwen op de speculatieve kracht van het eigen logische denken.

Het nominalismedispuut zal dan ook aan het eind van de vijftiende eeuw de volle invloed ondergaan van de nieuwe, door de fascinatie voor de antieke oudheid gevoede, 'humanistische' mentaliteit. Die laatste doet definitief de middeleeuwse cultuur overgaan in die van de renaissance. De grote thema's uit het nominalisme – aandacht voor de empirische

²² Ficino, *De wereld als kunstwerk*.

werkelijkheid, individualiteit en vrije wil – worden nu tegelijk ook vanuit een andere hoek centraal gesteld.²³

4. ... moderniteit

Is met dit alles ‘moderniteit’ gedefinieerd? Geenszins, hoezeer de kenmerken die haar maken tot wat ze is (empirie, individualiteit, vrije wil et cetera), hier in aanzet al duidelijk te herkennen zijn.²⁴ Onze moderniteit is niet gesitueerd binnen het veld waarop nominalisme en realisme met elkaar de strijd aangaan, ook al noemt een van de twee antagonistische zich *moderna*. Zij vloeit evenmin rechtstreeks voort uit de typisch renaissance-mentaliteit. Om tot ónze moderniteit te komen, moet eerst het nominalismedispuut nog overgaan in, en onderdeel worden van, een veel grotere strijd, een alles met zich meesleurende culturele crisis, die ook de renaissancecultuur helemaal overhoophaalt. ‘Moderniteit’ is dan het antwoord op *die* crisis.

Die grote crisis slaat toe in het directe kielzog van de Reformatie. Inhoudelijk speelt het nominalisme natuurlijk een grote rol in de aanloop tot die Reformatie, al was het maar omdat de auteur in wiens spoor zij een historisch scharnierpunt is geworden, Maarten Luther, ockhamist, en dus nominalist was.²⁵ Maar precies de gigantische impact van de Reformatie op zowat alle domeinen van de toenmalige wereld

23 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, pp. 30-32.

24 Zie onder meer: Bouchot, *Nicholas of Autrecourt*, p. 39.

25 Luthers voorkeur voor Willem van Ockham, de veertiende-eeuwse theoloog waarop de hele beweging van het nominalisme teruggaat, is gebaseerd op zijn vertrouwdheid met het werk van de vijftiende-eeuwse nominalist Gabriel Biel. Die laatste was duidelijk

een meer uitgesproken nominalist dan Ockham zelf, die, hoewel hij aan de oorsprong van die denkrichting stond, nog behoorlijk gematigd was. Dijksterhuis wijst daarop in zijn bekende *Mechanisering van het wereldbeeld* (p. 184). Voor een algemeen overzicht van de invloed van nominalisme op Luthers theologie, zie: Scott, *The Philosophy of William of Ockham and Its Influence Upon Martin Luther*.

zorgde ervoor dat het intellectueel theologisch dispuut al snel slechts een van de referentiekaders werd waarmee men, vaak wanhopig, een algehele culturele crisis trachtte te bezweren.

Dat de mens niet kon pretenderen met zijn beperkte kenvermogen vat te hebben op de essentie van de dingen, was twee eeuwen lang een theoretische kwestie gebleven die vooral universitaire cenakels en kerkelijke commissies beroerden. Maar de langdurige religieuze en politieke revolutie die de Reformatie ontketende, de anderhalve eeuw godsdienstoorlogen die met haar werden ingezet, maakten er een harde, pijnlijk dagelijkse kwestie van. Die schier eindeloze periode van conflicten en oorlogen trof de toenmalige cultuur in al haar facetten – politiek, sociaal, religieus, wetenschappelijk, economisch en artistiek – en deed haar letterlijk op haar grondvesten daveren.

Inderdaad, het waren de grondvesten van de toenmalige cultuur die wankelden. En wat waren die grondvesten? Wat was het fundament waarop die cultuur zich ultiem rechtshield? Realisme. Zo had de scholastiek met grote overtuigingskracht laten zien. Het inzicht dus dat de hele cultuur op natuurlijke grond rustte. Cultuur, zo ging men ervan uit, is net als alles wat bestaat ‘natura’ – Aristoteles’ en Thomas’ woord voor ‘zijn’. De cultuur had de stevigheid van het zijn zelf, met een scheppende, almachtige en algoede God als waarborg. Eeuwenlang was dit de idee die bij iedereen in het hart gegrift stond en die door de scholastiek van een stevige filosofische en theologische fundering was voorzien.

Maar bij die *natura*, bij die ‘stevigheid van het zijn’ – en al helemaal bij de mogelijkheid tot kennis daarvan – had de nominalistische *via moderna* behoorlijk ondermijnende vragen gesteld. Zeer christelijke vragen overigens. Want beweren de *natura* te kennen, beweren rationeel vat te hebben op de onveranderlijke essentie die God in de dingen heeft gelegd, kwam in de ogen van die *via* neer op een miskennis van Gods soevereine vrijheid. Een ware idee omtrent God belet

ons om vat te hebben op de essentie van de *natura*, op wat wezen en grondslag is van het 'zijn'.

Zolang zoiets in de schoot van een universiteit werd geoperd, zorgden alleen al haar muren ervoor dat de grondvesten van de cultuur onaangeroerd bleven. Maar het fenomeen Luther had die vragen definitief buiten die muren gebracht. En binnen een of twee decennia was Europa in rep en roer.

Waar maakte men ruzie over? Wat was de inzet van de oorlogen die elkaar maar bleven opvolgen? Precies die grondvesten of, wat op hetzelfde neerkomt, God. Het was God, de grond van de cultuur, die de inzet van het conflict werd, dit keer niet intellectueel, maar akelig reëel. Men ging met elkaar in de clinch, men stond elkaar naar het leven, en dit omdat men het oneens was over God.

Daar was die God, zijn almacht ten spijt, niet tegen bestand. Dat was Hij wel tegen intellectuele discussies, zo hadden de giftigste disputen uit de voorbije eeuwen bewezen. En waarom was Hij daar toen wel tegen bestand? Omdat God toen – voor iedereen, inclusief de elkaar bekampende partijen – fungeerde als het spontane uitgangspunt van denken. Men verhiel zich tot de werkelijkheid vanuit het feit dat God die had geschapen en aan de mens geschonken. Realist of nominalist, beiden dachten vanuit de gegevenheid van de band tussen mens en wereld, en dus vanuit God.

De vraag die de nominalist stelde, was of het wel het denken als zodanig is dat ons tot die God leidt, of je met andere woorden God niet zonder meer tekortdeed door te veronderstellen dat Hij zich aan de wetten van het denken zou moeten houden. Maar ook die vraag werd gesteld vanuit de vooronderstelling dat de mens gedragen werd door een fundamentele band met de werkelijkheid – en dus vanuit God. God was voor beide antagonististen in die discussie het uitgangspunt vanwaaruit ze zich tot de werkelijkheid (inclusief dit specifieke probleem) verhiel. God was het 'subiectum' – het 'suppositum', de 'hypothese', het 'onderstel' – van mens en

wereld, en de mens verhiel zich tot zichzelf en die wereld vanuit dit ‘onderstel’, vanuit dit ‘subiectum’.²⁶ De discussie tussen nominalisten en realisten tastte dit idee van God niet aan. Tegen die discussie was God zonder meer bestand.

Maar zodra die discussie niet langer enkel als discussie gevoerd werd, zodra die een reële strijd en een cascade aan burgeroorlogen, en al snel ook regelrechte oorlogen teweegbracht, kwam die God in gevaar. Hij was immers hoe langer hoe minder in staat om als *subiectum*, als vanzelfsprekend ‘onderstel’, als ‘vooronderstelling’, uitgangspunt en grondvest te fungeren. Een cultuur verandert fundamenteel als men anderhalve eeuw over haar grond – over het uitgangspunt dat door iedereen als vanzelfsprekend gedeeld wordt – in radicaal aperte onenigheid verkeert. Na zo’n lange tijd houdt het uitgangspunt simpelweg op als zodanig te fungeren. Daar komt het dictum van ‘de dood van God’, vaak naar voren geschoven als definitie voor moderniteit, op neer. God is niet opgehouden te ‘bestaan’. Hij bleef ook na de opkomst van de moderniteit een culturele factor van eerste orde en is dat mutatis mutandis tot op heden gebleven. Maar God heeft wel zijn functie als ‘subiectum’ – als spontaan door iedereen gedeeld uitgangspunt – verloren. Wanneer wij, modernen, ons tot God verhouden – of tot om het even welke werkelijkheid of onwerkelijkheid – is dat vanuit onszelf.

Dit is het nieuwe uitgangspunt van wat wij sinds de zeventiende eeuw ‘moderniteit’ noemen. Descartes heeft het voor het eerst in alle scherpheid geformuleerd. Dat we in de werkelijkheid niets vinden dat ons echt grond onder de voeten geeft; dat wij, zoals hij het uitdrukt, aan alles kunnen twijfelen: *precies dit* definieert het nieuwe uitgangspunt, het nieuwe *subiectum*. Daar komt het cartesiaanse dictum ‘cogito ergo sum’ (ik denk dus ik ben) op neer. Niets in de

26 Zie het lemma ‘Sujet’ in: Cassin, *Vocabulaire européen des*

philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, pp. 1233-1253.

realiteit rondom ons is bestand tegen onze hyperbolische twijfel, niets geeft ons nog enig houvast, en precies dit gebrek van houvast in de werkelijkheid is het onwankelbare, vaste punt vanwaaruit wij er ons tegenover verhouden. Dat punt – ons eigen denken dus, zelfs als dat denken een en al twijfel is²⁷ – wordt het nieuwe *subiectum*.

Modernen verhouden zich niet langer tot de werkelijkheid vanuit de band die ze ermee hebben. Niet dat die band er niet meer zou zijn. Maar hun moderniteit bestaat erin dat zij zichzelf niet langer vanuit die band begrijpen, maar vanuit de twijfel waarmee zij die band benaderen. Zij verhouden zich tot de werkelijkheid vanuit de vrijheid die ze zich zelfs tegenover die (nochtans levensnoodzakelijke) band toedichten.

‘Vrijheid’, dit is wat onze moderniteit definieert, en wel in de meest radicale zin: wij verstaan onszelf als vrij van – en dus los van – de werkelijkheid waarin we leven. We mogen dan met beide voeten en tot over onze oren in het ‘zijn’ staan, we permitteren het ons vrij tegenover dat zijn te staan.

‘Vrij tegenover het zijn dat we in de volle zin van het woord zijn’: het klinkt paradoxaal en dat is het ook, maar het is zonder meer de meest adequate definitie van onze moderniteit. De grote twintigste-eeuwse wetenschapsfilosoof Alexandre Koyré stelt het in een ruimer perspectief. Bij het ontstaan van de filosofie in de antieke tijd begon de mens zich te begrijpen vanuit het zijn. Hij deelde het zijn met alles wat werkelijk is, en van daaruit verstond hij zichzelf en zijn verhouding tot die werkelijkheid. Sinds de vierde en vijfde

27 Voor Descartes is denken inderdaad twijfelen. Hij snijdt dit thema aan in de (onafgewerkt gebleven) dialoog *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Daar laat hij een van de sprekers zeggen: ‘Van alle attributen die mij gegeven zijn, rest er maar een om te onderzoeken, het denken, en ik vind dat het het enige is dat van die aard is dat het niet van

mij te scheiden is. Want als het waar is dat ik twijfel, zoals ik daaraan kan twijfelen, is het evenzeer waar dat ik denk. Wat is twijfelen feitelijk anders dan op een bepaalde manier denken. [...] ik weet dat ik besta en ik weet het omdat ik twijfel, dit wil bijgevolg zeggen omdat ik denk [...]’ (Descartes, *Oeuvres philosophiques II*, pp. 1132-1133; ik vertaal, MDK).

eeuw verstaat de christelijk geworden mens zichzelf vanuit de gegevenheid van dit zijn, een gegevenheid die hij aan God toeschrijft. Sinds de zeventiende eeuw verstaat de moderne mens zichzelf vanuit een breuk met die gegevenheid en dus met het zijn *tout court*. Hij verstaat zichzelf als vrij, vrij *van* het zijn, vrij *tegenover* het zijn.

Die moderne vrije blik veranderde de wereld in een newtoniaans universum: een grenzeloos aanbod van ‘zielloze’ (lees essentiële) materie waarmee de mens denkt naar believen te kunnen doen wat hij wil. Dat brengt een virtueel onbeperkt *kunnen* met zich mee dat sindsdien onze moderne techniek typeert. Maar het impliceert ook een subject dat niet eens aan zichzelf gebonden is en zich in die zin een vrijheid toemeet die in principe grondeloos is.

Dit gebrek aan grond van het moderne subject laat zijn tragische gezicht zien wanneer het technische kunnen van de mens een zoveelste toppunt heeft bereikt. Denk bijvoorbeeld aan ons nucleaire vermogen om de planeet in een mum van tijd terug naar het stenen tijdperk te katapulteren. Of aan ons vermogen de natuurlijke rijkdom van de planeet zo verregaand te ontginnen dat het de natuur – en dus ook de mens die in en *van* die natuur leeft – de vernieling injaagt. Hier toont zich het duidelijkst wat het betekent vrij *tegenover het zijn* te staan. In de confrontatie van het grenzeloze van zijn kunnen krijgt het moderne *subiectum* de afgrond van zijn vrijheid in het gelaat geslingerd en wordt hij gedwongen de radicaliteit te begrijpen van wat het betekent zich vrij te weten tegenover het zijn.

5. Geloof

Twee van onze drie trinitaire Dames, Theologie en Moderniteit, hebben zich inmiddels gepresenteerd. Onze derde, Dame Mystiek, heeft al postgevat in de coulissen. Toch moeten wij haar vragen nog even geduld te oefenen. Haar introductie zou



onbegrijpelijk blijven als we niet eerst wat meer licht laten schijnen op de manier waarop de twee eerstgenoemde Dames zich tot elkaar verhouden. Hoe werken moderniteit en theologie op elkaar in? Concreter: hoe werkt de moderniteit in op datgene waarover de theologie gaat en dat men (overigens niet zonder invloed vanuit de moderniteit) ‘geloof’ is gaan noemen?

Met de moderniteit, zo werd gesteld, verschoof het *subiectum* van God naar de mens. Maar heeft de moderne mens daarmee echt alle functies van dit oude *subiectum* overgenomen? Heeft hij God helemaal vervangen? Verre van. Moderniteit betekent niet dat de mens nu zelf God geworden zou zijn. Het betekent alleen dat het punt vanwaaruit wij ons tot de werkelijkheid verhouden, bij onszelf ligt en niet langer bij God.

Voor Descartes is het in elk geval duidelijk. In zijn verhouding tot de werkelijkheid is de mens zijn eigen grond/subject, maar de werkelijkheid op zich heeft ook een eigen grond. Die grond denkt Descartes, nog geheel in de lijn van zijn middeleeuwse voorgangers, als de scheppende God. Sterker nog: de grenzeloze goedheid van de Schepper blijkt niet alleen uit het feit dat Hij alles gecreëerd heeft. Het blijkt tevens uit het feit dat onze ideeën over dit alles, gegrond als ze zijn in onze menselijke *res cogitans*, corresponderen met de werkelijkheid buiten ons, de *res extensa*. Hoe hyperbolisch Descartes’ twijfel ook tekeergaat – *hyperbolisch* juist omdat hij de grond van de werkelijkheid, God, in twijfel trekt – uiteindelijk doet dat niets af aan het feit dat hij altijd trouw in God is blijven geloven. Voor hem was God overigens een bewezen zekerheid. In zijn systeem vormt God de fameuze tweede zekerheid, die als fundament moet dienen voor de derde zekerheid, de zekerheid die onze kennis van de objectieve werkelijkheid garandeert.²⁸

En toch, alleen al het feit dat Descartes het nodig achtte het bestaan van God te bewijzen, betekent dat God niet

²⁸ Zie verderop p. 138.



zomaar een zekerheid was. Hij was de inzet geworden van een ongeziene culturele crisis in christelijk West-Europa – een crisis waarvoor Descartes met zijn theorie een uitweg meende te bieden.

En wat was die crisis? Het is niet gek om die, in al haar diversiteit, ook te zien als de crisis van het geloof. ‘Geloof’: het was het grote woord van de Reformatie, daarin rechtstreeks geïnspireerd door de nominalistische kritiek op het realisme van de scholastiek. Onze verhouding tot God, zo luidde die kritiek, is geen kwestie van kennis, van inzicht in de *natura* der dingen die via hun essenties naar God verwijzen. God heeft die essenties en hun wetmatigheden weliswaar geschapen, maar dit impliceert geenszins dat Hijzelf – Zijn soevereine wil – aan die natuurwetten zou zijn gebonden.

Als we God de eer willen betonen die Hem toekomt, zullen we ons voortaan rechtstreeks tot Hem moeten wenden. En waar treffen we die God? Alleen in wat die God zelf ons rechtstreeks heeft geopenbaard, in het Woord dat Hij tot ons heeft gericht. Niet dat we dit Woord ten volle begrijpen. Maar daar komt het ook niet op aan. Het is zaak dat Woord ten volle te geloven.

En dat Woord vind je in de Bijbel. Alleen in de Bijbel. Een middeleeuwer (inclusief de doorsneetijdgenoot van Luther) had dat Woord ook altijd afgelezen uit dat andere ‘boek’, de *natura*. Dit maakte, stipte ik eerder aan, precies het realisme van zijn scholastieke wereldbeeld uit. De nominalistische kritiek had dit ‘boek’ gesloten. De ultieme waarheid die aan alles ten grondslag ligt, sprak voortaan niet langer uit de *natura*, maar alleen uit wat God zelf had meegedeeld. Zijn openbaring lezen was een kwestie, niet van weten, maar van geloof. Wat ons bindt aan de realiteit, wat ons voeling geeft met de grondslag waarop alles rust en waarop ook wij rusten: daartegenover is ons alleen een houding van geloof gegeven.

Met de Reformatie krijgt dit ‘geloof’ een gigantische ‘boost’, ook buiten reformatorische milieus. Maar dat de

culturele crisis zo lang heeft aangehouden, is misschien ook deels te wijten aan het feit dat dit ‘geloof’ geen sluitend antwoord heeft weten te bieden. Dat we de grond van de realiteit (onzelf inbegrepen) niet kunnen kennen, dat God dus niet langs de weg van het kennen te benaderen valt, maar alleen een houding van geloof vereist, is een helder statement. Maar de vraag blijft wat dan wel de grond van dit geloof is. Waar vindt ons geloof (in onze grond, in God) op zijn beurt een grond? Het antwoord is duidelijk: in de grond waarin wij geloven, dat wil zeggen, in God. Maar *is* dat zo? Wéten wij dat God de grond is van ons geloof? Het enige antwoord kan zijn dat we dat ‘weten’ omdat wij dat geloven.

In de logica van het geloof vallen we steeds op ons geloof en dus op onszelf terug, zo blijkt. En *vóór* we het goed en wel beseffen, beleven wij het alsof wijzelf de grond zijn van ons geloof, alsof het ten slotte toch van ons afhangt dat wij in God geloven. *Vóór* we er erg in hebben, hebben wij ons gepositioneerd als vrije subjecten die op eigen grond in God geloven – die, met andere woorden, de vrijheid daartoe nemen.

Geen wonder dus dat naast geloof ook godsdienstvrijheid een vlag was waaronder de Reformatie tegen de gevestigde autoriteiten ten strijde trok. Niet de paus en andere kerkelijke gezagsdragers stonden in voor de ware weg naar God. Al te aardse, al te corrupte machtshonger hadden hen in de ogen van de protestanten totaal ongelooftwaardig gemaakt. God sprak niet door de pracht en praal waarmee de Kerk grote sier maakte, God sprak rechtstreeks tot het hart van de individuele gelovige. Geloven in God kon alleen in een sfeer van volstreekte vrijheid: het was het vrije antwoord van een vrij mens op de roep van God die hem in het diepste van zijn ziel tot zich riep. God, de genadige Almacht die aan alles ten grondslag lag: niet kennis, maar geloof bond ons aan Hem.

Maar de impasse blijft. Dat geloof is gegrond in de vrijheid van de gelovige, maar die gelooft precies dat God het is die

de grond uitmaakt van zijn geloof én van zijn vrijheid. Alleen gelooft hij dat. En dat doet hij uit vrijheid. Tegen beter weten in wordt hij telkens weer genoodzaakt de facto zijn eigen vrijheid zelf voor de grond van zijn geloof te houden. Het levert hem, inherent aan zijn geloofspraktijk, een niet te temmen schuldbesef op. Met steeds groeiende pijn in het hart, moet hij telkens constateren dat hij – en (spijtig genoeg) hij alleen – de grond van zijn geloof is. Dit legt de basis voor een hardnekkig schuldgevoel dat de vrijheid die de protestantse gelovige zich toemeet, eeuwenlang parten zal spelen.

Het reformatorische *sola fide* laat hier een hardnekkig vicieuze cirkel zien, waarin de theologische spanningen die de nominalismediscussie beheersten tot het uiterste gedreven worden. De Reformatie is er niet in geslaagd die vicieuze cirkel weg te werken (evenmin als de Contrareformatie of de moderne religiositeit in het algemeen). In het geloof dat ze op een geheel nieuwe wijze centraal stelde, bleef de crisis waaruit dat geloof was voortgekomen steeds voelbaar. Hoe vrij in God te geloven? Hoe vrij te staan tegenover Diegene die men voor de grond van die vrijheid houdt? Hoe ‘geloof in God’ en ‘vrijheid van geloof’ met elkaar te verzoenen?

De Reformatie heeft geen manier gevonden om die paradox op te lossen. Maar ze heeft die paradox wel gecultiveerd. Ze schiep een cultuur waarin een strenge, eindeloze belijdenis afhankelijk te zijn van God samengaat met het realiseren van een algemene, ook religieuze en politieke vrijheid die voor het toenmalige Europa ongezien was en die de moderniteit – protestant én katholiek – gaandeweg met vallen en opstaan heeft overgenomen. Een van de plaatsen waar dit experiment voor het eerst werd gerealiseerd en waar de toon is gezet voor de verdere geschiedenis van de moderniteit, is de Republiek die zich – niet zonder de genade van het water – in de delta van Maas en Rijn had weten te vestigen.

In die vrije delta vindt Descartes de rust om aan een nieuwe grondslag (een nieuw *subiectum*) voor denken en

wetenschap te werken. Het is zijn manier om een antwoord op die geloofscrisis te vinden – een crisis die zo oud is als het ‘geloof’ zelf – het ‘geloof’ als antwoord op het failliet van het middeleeuwse wereldbeeld. Op hun manier zullen diverse filosofen na hem hetzelfde doen. Ook zij zullen een grond zoeken voor dat vrije subject, een grond die dat zelfstandige subject een ankerpunt geeft in de realiteit waartegenover het zich vrij weet.

In die zin zullen die filosofen vaak ook theologen zijn en in hun kielzog nieuwe theologieën genereren. Denk maar aan een aantal coryfeeën van de zeventiende-eeuwse filosofie: Malebranche, Berkeley, Spinoza en Leibniz. In het filosofische systeem dat elk van hen opzet, is God zonder meer het centrale thema, en dit niet zozeer omdat ze koste wat het kost willen vasthouden aan het christelijk geloof, maar omdat ze de crisis willen aanpakken die inherent is zowel aan dit geloof als aan de moderniteit in het algemeen. Ze doen dit om het nieuwe, moderne subject van een ander *subiectum* te voorzien dan zijn eigen afgrondelijke standpunt – om met andere woorden voor de ‘ongrund’ van de moderne vrijheid toch enige grond in de realiteit te vinden. Focussend op de tot ‘object’ geworden God, zullen ze pogen zijn subjectfunctie te herwaarderen, om zodoende het moderne, en daarom afgrondelijk vrije subject van een ‘objectief metafysische’ grond te voorzien.

Als we straks de derde Persoon van onze Triniteit, Dame Mystiek, op het podium zien verschijnen, zal blijken dat Dame Theologie die haar ten dans vraagt, niet uit dit soort theologische leerscholen vandaan komt. De theologie waar de mystiek bij aanleunt – of die zich door haar laat inspireren – zoekt God niet als het *object* van het vrij geworden denken. Zij zoekt Hem op de plaats van het moderne *subject*, op de plaats dus waarvandaan Hij door de moderniteit is verdreven. Zij zoekt God in de intieme vrijheid van de menselijke ziel. Net zoals de grote filosofieën niet geloven dat God

uit de objectieve wereld vertrokken is, gelooft deze theologie niet dat Hij uit de subjectieve wereld van het moderne 'ik' is verdwenen. Juist op de plaats van dit vermeende nieuwe *subiectum* is het ware, dat wil zeggen, goddelijke *subiectum* te vinden. Om die reden zullen dit soort moderne theologieën en de mystiek waaruit zij putten, het moderne subject aan een kritisch onderzoek onderwerpen. Zij zullen God zoeken in het intieme zielenleven van de mens en daarom dat zielenleven met de scherpst mogelijke aandacht ontleden, in de hoop om, na dissectie, daarin of daarvoorbij God te ontwaren.

Ik heb elders toegelicht hoe de mystiek van de vroegmoderne tijd daarom als een soort 'wetenschap van het subject' gezien kan worden en in die zin een unieke plaats inneemt in haar tijd.²⁹ In het spoor van Descartes was zo'n wetenschap immers onnodig geworden. De mens hoefde niet discursief en nadenkend naar zichzelf, naar zijn zielsgrond, te zoeken: alleen al het feit dat hij eraan twijfelde, bracht hem meteen bij die ziel, en wel in haar volheid en als een in zichzelf gegronde zekerheid. Een onderzoek naar wat wij vandaag 'het subject en het subjectieve' noemen, heeft in het wetenschappelijke landschap van de zeventiende eeuw een behoorlijk marginale plaats. Maar in de toenmalige spirituele en mystieke geschriften staat het zonder meer centraal.³⁰ Het enorme succes dat zij in die eeuwen kenden, was ongetwijfeld mede daaraan te danken.

Hoe komt het dat de vroegmoderne mystiek er niet voor terugdeinsde God dáár te zoeken waar de moderniteit Hem uit verdreven had? Waarom vond zij het niet problematisch om God te zoeken op de plek waar de moderniteit een alternatief voor het grondende middeleeuwse *subiectum* had geplaatst? Een en ander heeft te maken met het feit dat uitgerekend de mystiek een lange achtenswaardige tradi-

29 De Kesel, *Zelfloos*, pp. 109-110.

30 Bergamo, *La science des saints*.



tie had waarin de aandacht voor het spirituele leven van de ziel centraal stond. Premoderne auteurs als Bernardus van Clairvaux, Willem van Sint-Thierry, Hadewijch, Beatrijs van Nazareth, Meister Eckhart, Jan van Ruusbroec en veel anderen hadden zich uitvoerig op de intimiteit van het eigen zielenleven geconcentreerd om daar tot een innige ontmoeting – of zelfs eenheid – met God te komen. Die auteurs hadden in hun tijd een grote reputatie opgebouwd – een reputatie die na hun dood gestaag aan invloed had gewonnen.

De nadruk die zij legden op de intieme omgang met God – rechtstreeks, nauwelijks door Kerk en sacramenten bemiddeld, en met inzet van hun persoonlijkste vrijheidsgevoel – sprak de moderne mens bijzonder aan. Dit sloot aan bij de heersende vrijheidsdrang en de nadruk op het subjectieve ik dat de nieuwe, moderne tijd kenmerkte.

6. *Mystiek als bron voor ...*

Inmiddels heeft de derde Dame van onze Drievuldigheid het podium al betreden. De moderniteit zorgde voor een religiositeit waarvan de focus op het geloof van het vrije individu kwam te liggen, een geloof gebrandmerkt door een inherente grondingscrisis. Theologie, daarin gesteund door haar oude ‘meid’, de filosofie, haalde alles uit de kast om die crisis zo niet op te lossen, dan toch te bezweren.³¹

Het is hierin dat de middeleeuwse traditie van de mystiek een welkome partner werd, zeker voor het soort theologie dat de oplossing zocht in het hart van het nieuwe *subiectum*, in de intimiteit van de gelovige ziel. Het door de godsdienstoorlogen teloorgegangene *subiectum* is terug te vinden bij de mens

31 In het middeleeuwse onderwijs werd de filosofie, als aparte discipline, doorgaans beschouwd als een hulpwetenschap in dienst van de

theologie en werd ze daarom ‘ancilla theologiae’ (dienstmeid van de theologie) genoemd.



zelf, in de ‘innerlijke burcht’ van zijn ziel. Maar, anders dan Descartes voorhield, is voor de vroegmoderne mystiek dit *subiectum* niet die ziel *zelf*. De ziel is alleen de plaats waar ik de weg naar dit ware *subiectum* kan vinden. Dat hebben de middeleeuwse mystici existentieel beleefd. De vroegmoderne mystici – alsook een aanzienlijk deel van de toenmalige theologen – nemen daar graag een voorbeeld aan. De God die de grond is van alles wat bestaat en die ook aan de basis van mijn bestaan, inclusief mijn geloof in Hem, ligt, die God vind ik niet langer in de *natura* (lees: in de wereld buiten mij), maar in de intimiteit van de eigen ziel. In tegenstelling tot wat Descartes zegt, is de ziel hier een soort doorgang naar wat *voorbij* haar ligt, naar wat op zijn beurt aan die ziel, alsook aan de werkelijkheid in haar geheel, ten grondslag ligt. Daar vind ik met andere woorden de toegangsweg tot God, het ware *subiectum*.

Het zal een vast gegeven blijven voor de religiositeit van de moderniteit. De ‘objectieve’ dimensie van de religie (instituties, leergezag, doctrine) zal gestaag aan populariteit en impact inboeten. Maar haar spirituele dimensie zal een tegenovergestelde beweging maken en zich vaak ook buiten de grenzen van die religie ontplooien. De individualisering, die sowieso karakteristiek is voor de moderne mens, zal zich ook in die context doorzetten. In de hedendaagse waaier aan spirituele bewegingen gaat het om een relatie met het goddelijke die binnenin en vanuit de intimiteit van het zelf wordt beleefd.

Het idee dat alle religiositeit teruggaat op een *religieuze ervaring* – een idee die nog niet zo oud is en met het succesrijke boek van William James echt gemeengoed is geworden³²

32 De religieuze ervaring, zoals James in zijn *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) schrijft, kent haar meest uitgesproken uiting in ‘de mystieke bewustzijnstoestanden’.

Het is dan ook hoofdstuk XI, getiteld ‘Mystiek’ dat ‘het essentiële hoofdstuk’ vormt ‘waaruit alle andere hoofdstukken hun licht ontvangen’. James, *Vormen van religieuze ervaring*, p. 281.

– sluit daar nauw bij aan. Net zoals de herontdekking van de mystieke traditie, die in hetzelfde tijdsgewricht te situeren valt. In die rijke traditie vond men volop inspiratie voor een individueel georiënteerde religiositeit, zelfs wanneer men de officiële religie achter zich liet. Mystiek overstijgt de grenzen van elke afzonderlijke religie en brengt de mens in contact met wat eigen is aan alle religies, maar door het particularisme van elk van hen steeds onderdrukt wordt. De mystieke traditie, die elke religie kent, is dan ook de plaats waar religies hun grenzen kunnen overschrijden en aansluiten bij een universele spirituele religiositeit – of bij wat sommigen een universele areligieuze spiritualiteit noemen.

Het is hier niet de plaats om die tendens, ook in haar hardnekkige, vaak verdonkeremaande diversiteit, aan een kritische analyse te onderwerpen. Maar het is onvermijdelijk om hier toch heel even stil te staan bij de manier waarop ook die aanhoudende, nog steeds actuele interesse voor mystiek en spiritualiteit, op haar manier, een antwoord tracht te bieden op de paradox die inherent is aan het moderne subject. Dat subject definieert zich als vrij, vrij *tegenover* de werkelijkheid buiten zich, vrij tegenover van alles wat het zou kunnen bepalen en gronden. Tegelijk voelt datzelfde subject dat zijn vrijheid daarom grondeloos is en blijft het zoeken naar een gronding, een verankering in het zijn waartegenover het zich nochtans fundamenteel vrij acht.

In de waaier aan manieren waarop de mystiek hier wordt ingezet, zijn twee diametraal tegenover elkaar staande types te onderscheiden. Ofwel functioneert de mystiek als een middel om het cartesiaanse subject van zijn paradox te ontdoen en het een metafysische gronding te geven. Ofwel functioneert diezelfde mystiek om die paradox juist onversneden bloot te leggen en op die manier het cartesiaanse subject in zijn inherente afgrondelijkheid te bevestigen. Anders gesteld: ofwel wordt de mystiek ingeschakeld in een poging om het grondeloze moderne subject alsnog van een grondende con-

structie te voorzien; ofwel is ze dienstbaar aan een affirmatieve deconstructie van datzelfde subject.

7. ... constructie ...

Het moderne subject overschat zichzelf, zo klinkt het standaard in het eerste type van manieren waarop mystiek in de moderniteit wordt ingezet. Het waant zich vrij tegenover de werkelijkheid, en zodra het die vrijheid op de spits drijft, dreigt het in de afgrond van zijn eigen grondeloosheid te tuimelen. Mystiek wordt hier ingeroepen als een poging dit euvel tegen te gaan en de mens opnieuw voeling te laten krijgen met de oude, precartesiaanse God. In dit geval niet door God een *objectieve* plaats te geven, zoals bij Descartes, maar door Hem toch een plaats toe te kennen, nu binnen de nieuwe subjectiviteit, binnen dat *subiectum* vanwaaruit de moderne mens zich in alle vrijheid tot de wereld verhoudt.

Dit nieuwe *subiectum* komt op die manier onder kritiek te staan. Dat cartesiaanse ik gaat te ver in zijn idee zich helemaal vrij en los van de werkelijkheid te wanen, zo luidt de kritiek, zeker waar het stelt ook zijn eigen uitgangspunt en grond te zijn. Dit soort kritiek verwijst naar mystiek om daarin voor het moderne subject een andere, juistere grond te vinden. De 'substantie' die het moderne ik zichzelf toeschrijft, heeft het niet aan zichzelf te danken, zoals Descartes concludeert, maar overstijgt dat ik. Het vindt zijn substantie en grond uiteindelijk slechts in wat voorbij zijn grenzen ligt. Het is dit soort gronding dat de mysticus op het spoor komt als hij naar God verlangt en uitkomt bij een ervaring van eenwording met Hem. Wil de moderne mens dus de ware grond van zijn ik op het spoor komen, dan komt hij bij de mystiek en haar traditie uitstekend aan zijn trekken.

De mystieke traditie levert bovendien een instrumentarium waarmee het moderne ik zijn eigen cartesiaanse pre-



tenties kan bekritisieren. Die traditie staat bol van methodes en bespiegelingen over hoe men het al te egocentrische ik te lijf kan gaan. Want door diep in dit ik af te dalen, door tot onder de lagen van zijn moderne misvormingen en waangestalten door te dringen, komt men in een laag waarin het ego niet alleen zijn individuele zelf tegenkomt maar, voorbij dat zelf, het grote Zelf waaraan het deel heeft – en waaraan alles wat bestaat deelheeft. Heel diep in zichzelf kan de mens ervaren hoe hij meer is dan zichzelf, hoe hij één is met de grond van al wat is, want één met God.

Het is een van de manieren waarop de drie Dames van onze Triniteit – Theologie, Moderniteit en Mystiek – elkaar in een gezamenlijke dans kunnen vinden. Met de steun van de mystiek acht de theologie zich in staat tegemoet te komen aan een tekort dat het hart van de moderniteit treft. Haar God kan de grondeloosheid van de moderne vrijheid opnieuw van een grondend ankerpunt voorzien, niet meer op dogmatische, streng theoretische wijze, maar door een beroep te doen op een ervaring die zowel in de premoderne als de moderne mystiek een grote traditie heeft opgebouwd. Wie de innerlijke weg gaat en afdaalt naar het diepste in zichzelf, wordt door een mysterie omhelsd dat oneindig is en de hele werkelijkheid omvat. Alleen is het een ervaring die in laatste instantie mystiek blijft, wat in dat geval wil zeggen: zich per definitie aan de greep van het rationele onttrekt.³³

Als formeel schema valt zo iets te onderkennen in heel wat vormen van hedendaagse fascinatie voor mystiek. Misschien komt dit nog het duidelijkst tot uiting in wat in het Westen ‘Oosterse mystiek’ heet: voor de mystiek die het antiduale ‘advaita’-ideaal – en in dit spoor ook vaak ‘mindfulness’ – in

33 Deze gangbare visie vergeet dat het rationele denken, sinds de oorsprong ervan in de Griekse filosofie, steeds zelf heeft beweerd dat de kern van de ratio aan zijn greep ontsnapt. Het

‘jenseits’ van het redelijke is niets anders dan het hart ervan. Dat de mystiek de rede voorbijgaat, is dus een redelijk, rationeel idee. Hoofdstuk VII (p. 248-251) gaat daar nader op in.



het vaandel draagt. Dankzij dit mystieke schema is het voor het van de wereld losgekoppelde, moderne individu weer mogelijk zich één te weten met de kosmos, dat wil zeggen, met het principe dat aan de basis van het hele universum ligt.

Mystiek fungeert hier met andere woorden als een mogelijke uitweg uit het typisch westerse dualisme, uit de duale manier van denken die, sinds de oudheid al, een wig drijft tussen ziel en lichaam, geest en materie, mens en wereld. Die soort mystieke uitweg geniet onmiskenbaar grote populariteit, en heeft de reputatie op allerlei manieren erg therapeutisch te werken.

Als je dit algemene schema dat achter de moderne fascinatie voor het mystieke schuilgaat, tegen het licht houdt van de hierboven geschetste problematiek van het cartesiaanse ik, dringt zich evenwel de vraag op of die referentie aan de mystieke traditie haar pretenties ook daadwerkelijk waarmaakt. Kan een beroep op mystiek het westerse dualisme, dat zich zo stevig in de moderniteit heeft ingeplant, echt overwinnen? Fungeert, in weerwil van wat gepropageerd wordt, een beroep op mystiek de facto niet vaak als een ongemerkte, maar feitelijke bevestiging van het gewraakte dualisme? En dit door bijvoorbeeld de oplossing in de ‘fulness of the mind’ te plaatsen. Ligt hier de oplossing voor een crisis waarin de moderne mens zich gevangen voelt, niet – heel modern – in de ‘mind’, de ‘ziel’, het bewustzijn? Is het, zoals bij de cartesiaanse twijfel, ook hier weer niet het ‘bewustzijn’ dat de bron blijft van alle zekerheid, of, ‘mystieker’ uitgedrukt van een zekerheid voorbij alle zekerheid? Na een training in hyperbolische twijfel aan de moderne twijfel, blijkt dan – niet zo heel anders dan bij Descartes – het uitgangspunt vanwaaruit ik mij tot de werkelijkheid verhoud, in laatste instantie weer bij mezelf te liggen.

Mijn mystieke ervaring van non-duale eenheid sterkt me tegelijk in mijn positie *tegenover* de bestaande duale wereld. Ik denk wel dat ik opereer vanuit een eenheid met de werke-



lijkheid, maar precies het spirituele, geestelijke karakter van die operatie bevestigt het tegendeel. 'Mindful' op mijn tapijtje zittend, is de kans niet irreëel dat ik de breuk met de wereld buiten mij in plaats van ophef, juist bevestig. Sterker nog: wil ik mij daadwerkelijk inzetten om de breuk met de werkelijkheid te dichten en mij in een non-duale eenheid ermee tot het universum te verhouden, dan moet ik tot actie overgaan, moet ik wat ik spiritueel beleefd heb, realiseren in de realiteit buiten mij. En precies dan dreig ik mij opnieuw te manifesteren als een volleerd cartesiaan die zich formeel eerst buiten de werkelijkheid gepositioneerd heeft om er vervolgens van uit te gaan dat, vanuit zijn hyperbolische twijfel aan de duale wereld, hij alle vrijheid kan nemen om die wereld aan zijn visie te onderwerpen en non-duaal te beleven. In dit geval betekent dit dat ik die wereld aanpas aan het niet-duale model dat ik in mijn spirituele reis heb beleefd – of in elk geval denk te hebben beleefd. Inderdaad 'denk', want hetgeen ik daar dacht, moet ik nog gerealiseerd zien in de werkelijkheid buiten mij.

De structuur van die operatie is in elk geval in de praktijk vaak cartesiaanser dan haar lief is. Ook wanneer men alles in het werk stelt om aan het moderne, cartesiaanse ik te ontsnappen, blijkt men – louter 'structureel' – ongemerkt toch een positie in te nemen die met Descartes' *cogito* voor het eerst is beschreven. De intentie om via dit soort mystiek aan de moderniteit te ontsnappen, blijft in formeel opzicht modern.

Het cartesiaanse licht dat ik hier op de problematiek heb laten schijnen, maakt begrijpelijk waarom spiritualiteit en mystiek een welkome aanvulling vormen op de moderniteit en de kritieke, grondeloze toestand waarin haar subject verkeert. Maar het legt tegelijk iets wrangs, misschien wel tragisch bloot. Het beroep dat hier op spiritualiteit wordt gedaan, komt vanuit een kritiek op de moderniteit en, specifiek, op de anomalieën die haar subject onvermijdelijk met zich meebrengt. Het



wrange bestaat erin dat dit beroep deze anomalieën doorgaans alleen bezweert, terwijl het ongemerkt het subject in zijn cartesische positie bevestigt. Geen steviger ik dan het ‘mindful’, spirituele ik. Geen ik dat beter is opgewassen tegen – en dus inpasbaar is in – de hedendaagse ik-geobsedeerde neoliberale cultuur. De vele ‘spirituele’ en ‘mystieke’ praktijken die vandaag de dag zo succesrijk zijn, mogen dan bol staan van de kritiek op het ‘gezwollen ik’ waartoe onze cultuur aanzet, de facto werken ze het zwellen van het moderne ik vaak extra in de hand. Die praktijken kunnen het in elk geval niet stellen zonder een cultuur van steeds weer hernieuwde zelfkritiek.

8. ... of deconstructie van het moderne ik

Het is met dit in het achterhoofd dat een prominente, maar ondergesneeuwd geraakte tendens in de vroegmoderne mystiek een verscherpte aandacht verdient – een tendens die eerder in de richting van een ‘ontzwellen’ van het moderne ik wijst. Wie zich verdiept in de vroegmoderne mystiek, wie de vele duizenden pagina’s leest die de spirituele auteurs van die tijd hebben nagelaten, merkt al snel dat ze het slechts bij uitzondering over hun eenheidservaring met God hebben, maar vooral over hun moeizame strijd om tot zo’n ervaring te komen en hun steeds weer herhaalde frustratie omdat dit maar niet lukt. Men vindt er ook waarschuwingen aan het adres van de lezer dat hij zich beter niet blindstaart op die ultieme ervaringen van *unio mystica*, want dat het eerder om de ‘weg’ dan om de ‘aankomst’ gaat.³⁴

Wat men in die oeverloze oeuvres te lezen krijgt, is vooral het relaas van een tocht op een moeizaam begaanbaar pad

³⁴ Zo lezen we bijvoorbeeld bij François de Sales, na een kritiek op het feit dat niet elke extase heilig is: ‘Talrijk zijn de heiligen in de hemel

die nooit in extase en contemplatieve verrukking zijn geweest’; François de Sales, *Oeuvres*, pp. 685-686; ik vertaal, MDK.



vol tegenstand en obstakels. En het grootste obstakel, zo blijkt telkens weer, is de mysticus zelf met zijn of haar ego. Telkens weer blijkt het eigen ik de grootste hindernis te zijn die de toegang tot een eenheid met het goddelijke belemmert.³⁵

In die context laat de vroegmoderne mystieke literatuur zich lezen als een laboratorium waarin het moderne cartesiaanse subject op de dissectietafel van de kritiek wordt gelegd. Want het ik dat het beslissende obstakel vormt op de weg naar God, de grote boosdoener die de *unio mystica* dwarsboomt, is precies dat cartesiaanse subject, het moderne, zelfverzekerde, vrije ego.

Dat kan ook moeilijk anders. De mysticus gelooft niet dat hij zelf de grond is vanwaaruit hij zich tot God verhoudt en naar Hem op zoek gaat. Zijn geloof leert hem dat dit uitgangspunt juist bij God ligt. En die God zoekt hij in zichzelf, in het ware Zelf dat hem draagt en dat in zijn ogen helemaal niet het cartesiaanse *cogito* is, maar God. Om dit laatste evenwel te bereiken, om met andere woorden echt *vanuit* God te leven, om God als subject te herstellen, dient het nieuwe, moderne, onechte subject ontmaskerd en uitgeschakeld te worden. Die ontmaskering en uitschakeling vereisen een grondige detailanalyse van dit onechte ik, van de listige, zondige leugens waarmee het zich tot uitgangspunt (en dus tot subject) heeft kunnen profileren.

Die intentie maakt van de mystieke teksten vaak doorwrochte analytische studies van het moderne subject – studies ook waar de inherente problematiek van dat subject bij vlagen uitdrukkelijk aan de orde wordt gesteld. Het geeft de mystieke tekst in sommige gevallen iets van Descartes' *Discours de la méthode* of van diens *Méditations*: een nietsontziende kritische analyse van alles wat valselijk pretendeert een grond in zichzelf te hebben. Maar waar Descartes die grond ten slotte vindt in het zelf dat zich aan die meedogen-

35 Zie: De Kesel, *Zelfloos*, p. 55.



loze (zelf)kritiek overgeeft, gaat de mystieke kritiek verder.³⁶ Zij gaat ervan uit dat, om vanuit de ware grond van zijn ik te leven, de mens dit ik moet vernietigen. Alleen een vernietigd ik kan het ik zijn ware zelf geven, met name God.

Die vernietiging is geen sinecure. Het moderne ik blijkt steeds opnieuw weerbarstiger te zijn dan de mysticus had ingeschat. Want ook hier manifesteert zich die typisch moderne paradox. Door wie anders kan het ik van de mysticus vernietigd worden dan door diens ik zelf? En natuurlijk stelt de mysticus dat God het is die dit moet doen, maar ook dan is het de mysticus die in volle vrijheid en met volle – in casu zelfvernietigende – instemming God daarvoor de ruimte moet geven. Hij moet hoe dan ook eerst zelf met alle kracht die hij in zich heeft, zichzelf leegmaken om plaats te ruimen voor God. Hoe moet het ik die plaats ruimen als niemand anders dan hijzelf de bezem kan hanteren?

Elk vroegmodern mystiek oeuvre stoot op zijn manier herhaaldelijk op die paradox, en wel om er, vaak even herhaaldelijk, in te blijven hangen. Is die paradox alleen typisch voor de vroegmoderne mystiek? Verre van. Een gelijkaardige paradox geldt ook voor het moderne subject zonder meer. Waar dat subject beweert in zichzelf gegrond te zijn, blijkt dat ‘zelf’ een vrijheid te zijn die zo vrij is dat zij zich ook van elke vorm van zelf heeft vrijgemaakt. In die zin wordt de grondeloosheid van het moderne subject – zij het op averechtse wijze – weerspiegeld in het falen van de mysticus om voorbij het gewraakte moderne ego te geraken ten einde het ware goddelijke subject te kunnen omhelzen.

36 Daniel Vidal werkt dit uit in zijn analyse van het werk van Benoît de Canfield, de kapucijn die in de vroege zeventiende eeuw, samen met figuren als Cardinal de Bérulle en François de Sales, aan de wieg stond van de Franse *spiritualité*, het soort

spirituele religiositeit dat bijzonder populair werd, ook in latere eeuwen, en haar invloed liet gelden tot ver buiten katholiek Frankrijk, en zelfs buiten de katholieke wereld (Vidal, *Critique de la Raison Mystique*).

Theologie, mystiek en moderniteit, de drie Dames van onze Drievuldigheid, geven hier een ander soort dans ten beste dan daarnet, toen hun dans, positiever, een mystieke gronding van het moderne subject opleverde. Als ik Theologie en Mystiek hier met Moderniteit laat dansen, is het om te laten zien hoe hun dans zich voltrekt aan de rand van de afgrond waarboven het moderne subject zich staande houdt. God doet er dienst, niet om dat subject te gronden, maar om het in zijn poging zich te gronden, telkens weer te verontrusten. De theologische referentie die zich, via de mystiek, aan de moderniteit opdringt, staat hier in functie van een deconstructie van haar subject, van een ontzwellung van haar ego.

*

In het vervolg van dit boek maak ik een promenade langs een paar sleutelfiguren uit de christelijke mystiek. Ik duik in teksten van een middeleeuwer als Willem van Saint-Thierry, van vroegmodernen als François de Sales en Madame Guyon, en ten slotte lees ik een paar passages uit het werk van de twintigste-eeuwse Simone Weil. Dat ook een hoofdstuk over Descartes in dit rijtje is opgenomen, wekt misschien verbazing. Maar Descartes' liefdestheorie put nu eenmaal onmiskenbaar ook uit de spirituele literatuur van zijn tijd. En omdat mijn lectuur de impact van de moderniteit op de mystiek wil blootleggen, is een kennismaking met Descartes' mystieke God zonder meer verhelderend. In een afsluitend hoofdstuk wordt ingegaan op de gespannen relatie tussen mystiek en rationaliteit. Dat die spanning ons tot een verrassend inzicht brengt in de erotische dimensie van de christelijke mystiek, wordt in datzelfde hoofdstuk duidelijk gemaakt aan de hand van een van de minder bekende literaire parels uit de traditie: het *Épithalame* van de zeventiende-eeuwse blinde mysticus Jean de Saint-Samson.



II.

De pure liefde van Willem van Saint-Thierry (1085-1148)

‘Want mijn geestesoog is zo troebel door de prikkel van de begeerte en door de fantasieën van allerlei gedachten, dat ik Hem niet zie, die ik bemin [...]. Wat zal ik hierover nog meer vertellen? De bruid die ernaar hunkert God te zien, verlangt een zuiver hart, een zuiver geweten, zuivere zintuigen, een zuiver verstand, totale zuiverheid. Noch vuur, noch zwaard, nog enig ander gevaar kan de kracht van de minne in verwar- ring brengen. Maar het genieten van haar geneugte vraagt om een vreedzaam hart en een serene geest’.³⁷

Met dit citaat uit het *Commentaar op het Hooglied* van Willem van Saint-Thierry geschreven in de vroege twaalfde eeuw, wordt een toon gezet die de christelijke mystieke literatuur voor de komende eeuwen zal domineren. Dit geldt bij uitstek voor wat men bruids- of Minne-mystiek is gaan noemen, een mystiek die in Hadewijch en Johannes van het Kruis haar meest bekende vertegenwoordigers vindt.

Samen met zijn tijdgenoot Bernardus van Clairvaux prijst Willem van Saint-Thierry het Bijbelse *Hooglied* voor het

³⁷ Willem van Saint-Thierry, *Commentaar op het Hooglied*, pp. 51-52.



eerst in de geschiedenis van het christendom aan als sleuteltekst voor wie de intieme relatie tussen mens en God in al haar nuances gearticuleerd wil zien.³⁸ Let wel, om de relatie tussen de kerk en Christus te articuleren, was die tekst tien eeuwen eerder reeds door Origenes naar voren geschoven.³⁹ Hij was de eerste christelijke intellectueel die dit *erotische* Bijbelboek (daarom uniek in zijn soort) een centrale plaats gaf. Ook Origenes' commentaar op het Hooglied was niet zonder invloed gebleven⁴⁰, maar Bernardus en Willem zijn wel de eerste middeleeuwers die deze Bijbeltekst opnieuw de volle aandacht geven en deze toespitsen op de intieme relatie tussen de mens en God. Niet dat Bernardus en Willem zich de moeite getroosten om uit te leggen dat die tekst, een verzameling liefdesliederen waarin God onvermeld blijft, in het geheel niet over erotiek gaat, maar wel over ons spirituele hunkeren naar God. Ook dat had Origenes in hun plaats al gedaan, en deze middeleeuwse auteurs konden moeiteloos aanhaken bij die duizend jaar oude allegorische, spirituele Bijbelinterpretatie.

De 'bruid' – lees de ziel – verlangt naar God. Terecht, aldus de genoemde auteurs, maar wil de ziel het voorwerp van haar verlangen ernstig nemen, dan moet zij zich eerst met zichzelf bezighouden. Om zich af te kunnen stemmen op God, dient zij eerst zelf een transformatieproces te ondergaan. '[...] mijn geestesoog is zo troebel door de prikkel van de begeerte en door de fantasieën van allerlei gedachten, dat ik Hem niet zie, die ik bemin', schrijft Willem. Als de ziel zich

38 Zie onder meer: Verdeyen, *Willem van Saint-Thierry en de liefde*, pp. 21-24.

39 Zij het dat bij hem de nadruk lag op de onderlinge 'liefdesrelatie' tussen Christus en zijn kerk; zie: Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques*.

40 Denk bijvoorbeeld aan het *Commentaar op het Hooglied* van Grego-

rius de Grote (geschreven rond 600): Gregorius de Grote, *Je borsten zijn zoeter dan wijn. Commentaar op het Hooglied*. Volgens Paul Verdeyen lezen Willem en Bernardus tijdens hun eerste ontmoeting, naast Origenes' commentaar op het Hooglied, ook het commentaar van Gregorius de Grote (Verdeyen, *Willem van Saint-Thierry en de liefde*, pp. 23, 66).

niet ontdoet van alle storende ballast, zal zij nooit tot bij de God komen naar wie zij zo hunkert.

Ziehier, in een notendop, waar het in mystiek en spiritualiteit om draait: zij staan voor de ‘weg naar binnen’, de ‘geestelijke weg’, waarop men – inderdaad gaandeweg – de ziel en haar verlangen zuivert en zo in staat stelt het voorwerp van dat verlangen aan te kunnen. Het doel is dus, zoals Willem schrijft, ‘een zuiver hart, een zuiver geweten, zuivere zintuigen, een zuiver verstand, ja totale zuiverheid’. Pas dan heeft het uiteindelijke doel kans van slagen: een verlangen naar God dat volkomen wordt bevredigd en overgaat in een genieten – een ‘geneugte’ – van de ultieme Welbeminde.

‘Totale zuiverheid’: eerder dan een verslag van de ‘geneugte’ waar het mystieke verlangen op uitloopt, is de mystieke tekst doorgaans vooral een verslag van hoe het daaraan voorafgaande zuiveringsproces in zijn werk gaat, en van de lotgevallen, hindernissen, valkuilen en obstakels die daarbij in het spel zijn. Want dat proces is inderdaad nooit eenvoudig. En tenslotte is het maar de vraag hoe zuiver ‘zuiver’ in dezen is. Voor geen enkele mystieke auteur is dat, om het met een understatement te zeggen, zomaar zonneklaar.

Hoe zuiver is zuiver in het geval van liefde voor God? Deze vraag vormt het leidmotief van mijn lectuur van enkele passages uit het werk van Willem van Saint-Thierry. Mijn bedoeling is niet alleen inzicht te krijgen in het eigene van Willems mystieke weg. In het volgende hoofdstuk, over de vroegmoderne François de Sales, zal ‘totale zuiverheid’ eveneens mijn focuspunt zijn, al was het maar omdat de ‘pur amour’ (zuivere liefde) een sleutelbegrip is in zijn formulering van de ultieme verhouding van de mens tot God. Alleen zal de zuiverheid waar François de Sales het over heeft, niet zonder meer equivalent – laat staan inwisselbaar – zijn voor de ‘totale zuiverheid’ waar de middeleeuwer Willem van Saint-Thierry over schrijft. En dit niet alleen omdat – uiteraard – beide auteurs daar een eigen idee over hebben, maar ook



omdat het verschil in tijdsgewricht medeverantwoordelijk is voor hun verschillende opvatting over zuivere liefde.

In dit hoofdstuk laat ik Willem aan het woord. En wel met een tekst waar hij wat uitvoeriger uitlegt waarom ons verlangen zo aan zuivering toe is. Het antwoord weten we al: omdat het voorwerp van verlangen, God, dat vereist. Maar is de vereiste zuivering niet juist zo moeilijk omdat dat voorwerp van verlangen onmogelijk is? In het citaat hierboven lezen we, in Willems woorden, ‘dat ik Hem niet zie’. Maar ligt dat wel aan het feit dat ‘mijn geestesoog zo troebel is door de prikkel van de begeerte en door de fantasieën van allerlei gedachten’? Is het niet simpelweg omdat God *per definitie* niet te zien is? En is dan ook de eis tot zuiverheid geen ijdele onmogelijkheid? Als we God *per definitie* niet ‘van aangezicht tot aangezicht’ kunnen zien, heeft het dan wel zin ons verlangen tot op het bot zuiver te willen maken of zelfs überhaupt naar Hem te verlangen?



1. Zien

Willem gaat terecht door voor een mysticus, maar tegelijk – en dit in tegenspraak met een vandaag wijdverspreid idee over mystici – is bij hem ‘geen greintje minachting voor de ratio’ te vinden.⁴¹ Hij gaat dan ook deze bovenstaande fundamentele vraag niet uit de weg en gunt haar een doorwrochte, ‘rationele’ behandeling. In de derde van zijn *Meditaties* (*Meditativae orationes*, geschreven tussen 1121 en 1135) gaat hij uitdrukkelijk in op de paradoxale spanning, zo niet incompatibiliteit, tussen het menselijke verlangen en Gods transcendente onkenbaarheid. In zijn openingsalinea schrijft hij:

41 Aldus Paul Verdeyen en Gueric Aerden in hun *Inleiding* in: Willem

van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 43.



Geen mens kan mij zien en in leven blijven. Omwille van dit woord, Heer, dat Gij tot Mozes hebt besproken, durf ik mijn ogen niet meer naar uw gelaat op te slaan, en toch verlang ik naar uw gelaat tot stervens toe. Gaarne zou ik willen sterven om U te zien, of U willen zien en sterven. Maar toch bedek ik mijn gelaat zoals Mozes, en durf niet meer naar U op te zien. Want zo staat er in dezelfde passage te lezen: *Mozes bedekt zijn gelaat, want hij durfde niet naar de Heer op te zien.*⁴²

God zien ‘van aangezicht tot aangezicht’: het is Willems beeld om het einddoel van het verlangen naar God – om de *unio mystica* dus – uit te drukken.⁴³ En hij is er zich terdege van bewust dat dit een onmogelijkheid is. ‘*Geen mens kan mij zien en in leven blijven*’, citeert hij Exodus 33: 20.⁴⁴ Maar het is niet omdat het een onmogelijkheid is dat Willem er niet naar verlangt, ‘tot stervens toe’ zelfs.

Die laatste toevoeging zet zijn intentie kracht bij. Zo lezen wij het tenminste. Maar voor Willem ligt het toch iets anders. Hij verlangt God te zien en hij weet dat hij sterven zal als hij God ziet, maar dat sterven is nu juist iets wat hem helemaal niet hindert. Hij heeft het er graag voor over, schrijft hij: ‘Gaarne zou ik willen sterven om U te zien, of U willen zien en sterven’. Dat hij sterft als hij God ziet, maakt voor hem niet

42 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 90; cursief weergegeven woorden en zinnen in dit citaat, alsook in alle volgende uit die uitgave, geven aan dat Willem uit de Bijbel citeert.

43 Dit idee put hij onder meer uit Psalm 27: 8-9: ‘Gij zegt – en mijn hart spreekt het na: “zoekt mijn aanschijn.” Uw aanschijn, Heer, wil ik zoeken. Wend uw aangezicht niet van mij af, wijs uw knecht niet toornig terug, Gij die immer mijn hulp zijt geweest, wil mij niet verwerpen en verlaten, o God, mijn bevrijding.’

Willems zevende *Meditatie* is er integraal aan gewijd; Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, pp. 131-135.

44 Ter zijde zij opgemerkt dat in ditzelfde hoofdstuk uit Exodus ook een zin staat die een tegenovergestelde stelling staft. Daar wordt wel de mogelijkheid geopperd om zich tot God ‘van aangezicht tot aangezicht’ te verhouden: ‘Jahwe sprak dan tot Mozes van aangezicht tot aangezicht, zoals een mens met zijn medemens spreekt.’ (Exodus 33: 11; Willibrord-vertaling 1975).

uit. Sterven moet hij toch, en wil hij ook. Hij wil alles wat eindig is achter zich laten. Want dat is wat God zien ‘van aangezicht tot aangezicht’ betekent: niet langer een sterfelijk mens zijn, maar deelhebben aan het onsterfelijke Leven van God.

Het is dus niet de angst voor de dood die Willem tegenhoudt om zijn ogen naar Gods gelaat op te slaan.⁴⁵ Maar wat weerhoudt hem dan wel? Gods eigen woord zelf, de imperatief die uit de Exoduspassage spreekt waaruit Willem hier citeert. ‘*Geen mens kan mij zien en in leven blijven*’ impliceert een verbod aan het adres van de mens om Hem vol in het gelaat te zien.

Het probleem is er niet eenvoudiger op geworden. Het is niet de sterfelijke status van de mens die hem verhindert God te zien (sterven heeft hij er graag voor over), het is God zelf die verbiedt om Hem te zien. Maar wat betekent dit voor het verlangen van de mens om dat toch te doen? Moet hij dat verlangen opgeven? Mag hij zelfs niet verlangen om te sterven ten einde God te kunnen aanschouwen?

Nu het probleem gesteld is, ontvouwt Willem zijn redenering. Hij botst tegen het Woord van God, tegen diens *Logos* of *Ratio*. En hij ziet maar één manier om zich daartegenover een houding aan te meten en die is: voor zichzelf de menselijke *logos/ratio* hanteren. En dat betekent: zich afvragen wat die goddelijke, geopenbaarde *Logos* mag betekenen, vertaald in een menselijke, rationele *logos*. Zie hier de volgende alinea van Willems derde *Meditatio*:

Naar de Heer opzien betekent: willen zien ‘wat’ God is, en niet alleen ‘wie’ Hij is [*respicere Deum, non quis, sed quid esset*]. Want wie Hij is, dat had Mozes juist vernomen: ‘*Ik ben de God van Abraham, de God van Isaak, de God van Jacob*’. Maar toen Mozes hoorde dat hij weldra zou sterven,

45 ‘... *respicere te contra te*’ staat er in de Latijnse tekst (en in de volgende zin ‘*contra Dominum respiceret*’): ‘re-

spicere contra’: met respect opkijken tegen. Zie: Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 64.

brandde in hem nog steeds hetzelfde verlangen en bad hij dat uw heerlijkheid hem geopenbaard zou worden. Toen hebt Gij hem geantwoord: *'Ik zal u openbaren wat goed voor u is'*. Waar, Heer, is de volheid van het goede te vinden, tenzij in uw gelaat? Daarom werd ook David door ditzelfde verlangen verteerd, toen hij zei: *'De volheid der vreugde zult Gij mij schenken met uw gelaat.'*⁴⁶

Willem toont zich een theoloog, naar de rudimentaire definitie die (zoals eerder vermeld) Plato ervan geeft: hij onderzoekt de verhalen over God en het goddelijke op hun waarheidsgehalte.⁴⁷ Het volstaat niet te weten 'wie' God is, men moet ook weten 'wat' Hij is, waar Hij voor staat. *Wie* Hij is, leert het Exodusverhaal dat hij hier becommentarieert. Maar *wat* is Hij? De geciteerde passage geeft geen antwoord, maar leert wel dat dit gezocht moet worden bij de geopenbaarde verhalen die zijn 'wie', zijn naam, te kennen geven (onder meer in de geciteerde woorden uit Exodus 3: 6). En in die verhalen staat dat, ondanks Gods verbod Hem 'van aangezicht tot aangezicht' te mogen zien, Mozes daar niettemin onverminderd naar bleef verlangen, ook toen hij zijn sterven voelde naderen. Op dat verlangen, zo stelt de tekst, is God ingegaan door Mozes te antwoorden: *'Ik zal u openbaren wat goed voor u is [Ego ostendam tibi omne bonum]'*.⁴⁸ En dit geeft voor Willem blijkbaar iets prijs van het 'wat' van God. God staat voor 'omne bonum', 'al wat goed is', 'de volheid van het goede'. En waar kan dit anders te vinden zijn dan in Gods gelaat, voegt Willem eraan toe.

De suggestie is duidelijk. God verbiedt Willem Hem van 'aangezicht tot aangezicht' te zien, maar dit 'aangezicht' bevat het 'omne bonum', 'de volheid van het goede'. Waarom zou

46 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 90; Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 64.

47 Zie boven hoofdstuk I, pp. 22-23

48 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 90; Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 64.

het hem dan niet vergund zijn om ernaar te verlangen dat ‘aangezicht’ te zien?

De achtergrond van die suggestie thematiseert Willem hier niet, al was het maar omdat die gedachtegang gemeengoed is voor middeleeuws denken. Dat ziet het verlangen en het goede als wezenlijk op elkaar betrokken. Het wezen van de mens is op het goede gericht en zijn verlangen dus ook. Slechts door zijn deplorabele toestand na de zondeval kent hij de neiging om ook naar het kwade te verlangen, maar wanneer hij nadenkt en zich rekenschap geeft van de waarheid – of vertrouwt op wat Gods openbaring hem leert – volgt het verlangen de weg van zijn wezen en leidt hem naar het goede. En ten slotte naar het uitiem goede, ‘de volheid van het goede’, dat bij God ligt en afstraalt van zijn ‘aangezicht’.

Willem beseft dat dit inzicht niets afdoet aan het feit dat God onkenbaar is. Het enige wat hij gewonnen heeft, is het inzicht dat hij desondanks naar God mag verlangen. Zijn *wezen* valt immers samen met dit verlangen. Alleen wil dit nog niet zeggen dat hij ook weet waar precies zijn verlangen naar uitgaat, waar exact God te vinden is. Maar het feit zelf dat hij *verlangt*, bewijst op zich al dat het naar God is, en dat dit verlangen – net als zijn gehele zijn – zich reeds *in* God beweegt. Een paar regels verder zegt hij dit met zoveel woorden, al belet dit hem niet te verzuchten dat het al met al nog raadselachtiger is geworden:

Heer, waar zijt Gij toch, waar toeft Gij en waar zijt Gij niet, Heer? Ik ben er vast van overtuigd en weet zeker dat Gij hier en nu bij me zijt, *U in wie wij bewegen en zijn*. Zonder uw heilzame tegenwoordigheid zou mijn ziel niet zo branden en *kwijnen van verlangen naar uw heil*. Ik weet met grote zekerheid – en dit is mijn onbetwifelbare ervaring – dat Gij bij me zijt: dit weet ik en dit ervaar ik. Ik aanbid U en ik breng U dank. Maar als Gij bij me bent, waarom ben ik dan niet bij U? Wat staat ons in de weg? Wat ver-

hindert ons? Wat weerhoudt ons? Als Gij met mij zijt en mij gelukkig maakt, waarom kan ik dan niet bij U blijven en genietend in U opgaan, Gij bron van heel mijn geluk?⁴⁹

Het is de klassieke verzuchting van de mysticus: alles heeft hij in het werk gesteld om bij God te kunnen zijn en hij weet ook dat God bij hem is, maar helaas *verlangt* hij nog naar God en is Hij dus nog niet *echt* bij Hem, is hij niet helemaal *in* Hem opgegaan. Hoewel dat soms toch het geval is. Even verderop geeft Willem aan dat hem af en toe die ‘troost’ wordt gegund. Alleen maakt die het nog bitterder, tragischer zelfs. Alsof die ertoe bijdraagt dat hij er zowaar aan gaat twijfelen of zijn verlangen wel op het goede is gericht. Of dat hele verlangen niet veeleer iets hels is.

Ja, zo is het: af en toe mag ik een mondjevol troost van U smaken. Maar wat betekenen deze kruimels voor de gapende honger van mijn verlangen? Ik smeed U, *zeg toch aan mijn ziel*, Gij haar enig heil, waarom Gij dit verlangen naar U in haar gelegd hebt. Is het alleen maar om mij te kwellen, om mij te verscheuren en om mij te doden? Och, leidde dit verlangen mij maar naar mijn dood. Ik vraag U, Heer, is dit misschien mijn hel? Het zij zo. Laat dit verlangen mij dan blijven folteren, laat het nooit ophouden mij in zijn vuur te verslinden. Laat mij nergens enige afleiding vinden om te herademen, geen dag, geen uur, geen ogenblik, tot ik mag verschijnen in uw tegenwoordigheid en tot uw heerlijkheid zich voor mij zal openbaren en tot het eeuwige feest van uw gelaat schittert voor mijn ziel.⁵⁰

Willem heeft het ervoor over om te sterven, als dit hem maar toegang geeft tot het ‘aangezicht’ van God. Hier speelt hij met de gedachte dat God hem noch dat sterven noch zijn ‘aan-

49 Willem van Saint-Thierry, *Gods-liefde*, p. 91.

50 Willem van Saint-Thierry, *Gods-liefde*, p. 92.



gezicht' gunt, en dit om geen andere reden dan om hem te 'kwellen', te 'folteren'. 'Het zij zo', is Willems reactie. Ook die hel van het folteren wil hij er graag bijnemen. Als dit maar uitmond in het 'eeuwige feest van uw gelaat'.

Noteer de relatie die hier wordt gelegd tussen het verlangen naar God en het omhelzen van de hellepijnen. Bij Willem is dit nog een detail in de marge van zijn redenering. In het volgende hoofdstuk, over vroegmoderne mystiek, zullen we dezelfde relatie aantreffen, maar dan als een centraal idee, een idee waarop het hele mystieke construct lijkt te rusten.

Hier, bij Willem van Saint-Thierry wordt die idee dus slechts even vermeld, en dit om de dramatiek van het godsverlangen kracht bij te zetten. Want dit is inderdaad wat Willem in deze *Meditatie* zijn lezer wil voorschotelen: de dramatische vraag waarom God ons naar Hem doet verlangen, terwijl Hij zich radicaal aan de greep van ons verlangen blijkt te onttrekken. Twee alinea's verder is Willem in zijn redenering in feite nog geen stap gevorderd en komt hij simpelweg bij zijn uitgangsvraag terug.

Ik bezweer U, Heer, bij uw alvermogenende goedheid en bij uw alles begrijpend geduld, laat mij nog een enkel verzoek tot U richten: maak mijn ziel duidelijk wat zij eigenlijk verlangt, wanneer zij zo verlangt naar uw gelaat. Zij is namelijk zo verblind, *zij ligt zozeer met zichzelf in de war* dat zij wegwijnt van verlangen zonder te weten wat zij eigenlijk verlangt. Verlangt zij misschien U te zien zoals Gij zijt? Wat betekenen die woorden *zoals Gij zijt*? Bedoelen ze een bepaalde kwaliteit en kwantiteit? Maar uw wezen bezit geen kwaliteit noch kwantiteit. Er is in U geen kwalitatieve norm noch kwantitatieve maat: Gij zijt wat Gij zijt. Wat betekenen dan de woorden 'zoals Gij zijt'? Dit te begrijpen gaat ons te boven, want 'zien wat Gij zijt' is 'zijn wat Gij zijt'.⁵¹

51 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 93.



Hier opnieuw een theologische vraag, in de platoonse zin van het woord. Willem vraagt naar God ‘zoals Hij is’.⁵² Dat Hij – of zijn ‘aangezicht’ – drager is van ‘de volheid van het goede’ gaf wel inzicht in het menselijk verlangen, maar niet in God zelf. Het toonde het verlangen ‘zoals het is’ (met name op het ‘wezen’, het ‘zijn’ en de schepper ervan gericht); het toonde niet God ‘zoals Hij is’.

Weet Willem echt niet hoe God is? Hij weet in elk geval dat God is *wat Hij is*: ‘Gij zijt wat Gij zijt’, ‘qui es quod es’.⁵³ Maar hij voegt er onmiddellijk aan toe dat ‘dit begrijpen ons te boven gaat.’ En waarom? Omdat, zoals hij schrijft, ‘zien wat Gij zijt’ gelijk staat met ‘zijn wat Gij zijt’. En dit is nu precies wat voor een mens onmogelijk is. God, zo schrijft Willem, kan alleen worden gezien door iemand die God is. Door God zelf dus. Die idee vertolkt Gods onkenbare karakter. Althans voor de mens. Maar inderdaad: niet voor God. En wat zal blijken: juist in dit laatste, in Gods zelfkennis, zal Willem een argument ontwaren dat God voor de mens toch enigszins kenbaar maakt.

Maar eerst: hoe kent God zichzelf? Hoe ‘ziet’ Hij God en waarom is dat ‘zien’ gelijk aan diens ‘zijn’? Het christendom heeft daar een zeer uitgewerkte theorie over, en wel omdat het God als een Drie-eenheid ziet. Willem legt het uit in de volgende, achtste alinea van zijn *Meditatie*:

Welnu, *niemand ziet de Vader tenzij de Zoon, en niemand ziet de Zoon tenzij de Vader*. Voor de Vader betekent ‘zijn’ hetzelfde als de Zoon aanschouwen, en voor de Zoon betekent ‘zijn’ hetzelfde als de Vader aanschouwen. Maar het Schriftwoord gaat verder en vult aan: *en ieder aan wie de Zoon Hem wil openbaren*. Welnu de wil van de Vader en de wil van de Zoon zijn niet verschillend: het gaat om een en

52 *Politeia* 379 a; Plato, *Verzameld werk II*, p. 86.

53 Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 70.



dezelfde wil en deze is de Heilige Geest. Wij moeten daaruit besluiten dat de Drie-Ene God zichzelf langs de Heilige Geest aan een of andere godsvriend wil openbaren die Hij bijzonder eer wil bewijzen. Mogen wij in dat geval affirmeren dat die man God ziet, zoals de Vader zijn Zoon en de Zoon zijn Vader, Hen van wie wij zopas gezegd hebben dat de Een de Ander kan aanschouwen, zonder dat er sprake is van verschillende wezens maar van een God? Zeker, dit geldt ook voor die begenadigde mens, maar toch niet helemaal op dezelfde manier.⁵⁴

God is waarheid, de waarheid die volledige kennis heeft van zichzelf en ten grondslag ligt aan alles wat is. Hij is de alwetende, scheppende grond van de werkelijkheid. Wat Hij kent en ziet, kan niet anders dan ook bestaan. Alles wat is, is dus ook tegelijk door Hem gekend en gezien. Willem citeert hier Mattheus 11: 27: niemand ‘ziet de Vader tenzij de Zoon, en niemand ziet de Zoon tenzij de Vader’ en interpreteert dit met het gewicht van de Triniteitsleer. Gods eigen zijn is een scheppend kennen: voor Hem ‘betekent “zijn” hetzelfde als de Zoon aanschouwen, en voor de Zoon betekent “zijn” hetzelfde als de Vader aanschouwen’. En dat geldt ook voor de wil: de Vader en de Zoon hebben dezelfde wil ‘en deze is de Heilige Geest’. God is, om het met een patristische term te stellen, een ‘economie’ van kennen, zien en willen.⁵⁵ Die ‘economie’ is een onophoudelijke dynamiek die zich tussen drie afzonderlijke Personen afspeelt, en zij is tegelijk één en ondeelbaar omdat de activiteiten van die drie Personen een volmaakte eenheid vormen. Het

54 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 94.

55 Οικονομία (oikonomia) is de term die de Griekse kerkvaders gebruiken om Gods ‘huishouding’ (letterlijke betekenis van dit Griekse woord) aan

te duiden: de ‘huishouding’ van de Personen van de Triniteit onderling, alsook de ‘huishouding’ die God ten aanzien van zijn schepping neerzet – wat de mens vanuit zijn kant de ‘heilsgeschiedenis’ noemt.



is een manier om de dynamische volheid van Gods zijn uit te drukken.⁵⁶

Willem laat zijn uitleg van de Drievuldigheid niet toeval-
lig met een vers uit Mattheus beginnen, en wel omdat daar
nog iets wordt toegevoegd. Het hele vers luidt (Willibrord-
vertaling 1975): ‘Niemand kent de Zoon tenzij de Vader, en
niemand kent de Vader tenzij de Zoon en hij aan wie de Zoon
het wil openbaren.’ Niemand kent God tenzij God zelf, én
tenzij diegene aan wie de Zoon Hem laat kennen. Niet alleen
de Zoon kent God, maar ook diegene ‘aan wie de Zoon het [dit
kennen van Vader en Zoon] wil openbaren’.

Hier heeft Willem een oplossing voor zijn probleem
gevonden. De mens kan niet anders dan naar God verlan-
gen, terwijl God zich principieel aan een vervulling van dit
verlangen onttrekt. Hij is onkenbaar, tenzij voor zichzelf. Dit
laatste ‘tenzij’ leest Willem trinitair. God is een permanente
ken-act waar, naast de Geest, ook de Zoon aan deelneemt. En
die Zoon heeft zich geïncarneerd, is mens geworden, en heeft
op die manier God ook aan ons, stervelingen, geopenbaard.
Niet dat die openbaring geheel voltooid is. Daarvoor is het
nog wachten op de eindtijd. Pas dan zal de openbaring ten
volle plaatsvinden. Maar ondertussen zijn er wel enkelingen
aan wie de volheid van de openbaring kan geschieden.⁵⁷ Voor
Willem is het duidelijk dat ‘de Drie-Ene God zichzelf langs
de Heilige Geest aan een of andere godsvriend wil openba-
ren die Hij bijzonder eer wil bewijzen’. Die godsvriend is de
schouwende mens, de mysticus, iemand die de innerlijke weg
is gegaan en aan wiens verlangen om God ‘van aangezicht tot
aangezicht’ te zien, eindelijk is voldaan. Zo een ‘begenadigde

56 Voor een uitvoerige uitleg van
Willem van Saint-Thierry’s theorie
van de Drievuldigheid, zie: Paul
Verdeyen, *La théologie mystique
de Guillaume de Saint-Thierry*, pp.
43-108.

57 Zie ook de paragrafen 268-271
van *De Gulden Brief* (Willem van
Saint-Thierry, *Godsliefde*, pp. 296-298)
of paragraaf 10 uit *Edele natuur van
de liefde* (Willem van Saint-Thierry,
Godsgeheim, pp. 140-141).



mens' 'ziet God, zoals de Vader zijn Zoon en de Zoon zijn Vader' ziet. Zij het, zo haast Willem zich eraan toe te voegen, 'toch niet helemaal op dezelfde manier'.

2. *Liefhebben*

Op welke manier dan wel? Of Willem erin zal slagen dit op te helderen, zeker voor moderne lezers, is nog maar de vraag, maar hij doet wel een poging. Hij wil dit begrijpelijk, exacter, *wetenschappelijk* begrijpelijk maken. Aldus het vervolg van zijn vertoog:

Om dit voor onze geest enigszins te verduidelijken, moeten wij beroep doen op wat de fysische wetenschap ons leert over het natuurlijke vermogen van het zintuig van het zien. Elk zintuig van ons lichaam komt pas tot waarneming als het door een zintuiglijke prikkel in zekere zin wordt veranderd in het waargenomen object. Zo wordt ons oog veranderd in wat zichtbaar is; het gehoor wordt veranderd in hoorbare klank, en zo verder voor de andere zintuigen. Anders is er geen echte waarneming noch enige zintuiglijke kennis.⁵⁸

Om te begrijpen wat het betekent God te zien, moet je eerst begrijpen wat 'zien' betekent. Willem zet hier in een notendop de grondlijnen uiteen van de toenmalige wetenschappelijke inzichten hieromtrent. Hij gebruikt het woord 'prikkel' wel, maar zijn prikkeltheorie staat mijlenver af van de prikkel/ reactietheorie die als grondslag voor onze huidige psychologie en biologie geldt. Een voorwerp prikkelt ons gezichtsorgaan, maar anders dan hoe wij ertegen aankijken, doet die prikkel iets *wezenlijks* met het geprikkelde orgaan. Het waarnemend zintuig wordt 'in zekere zin veranderd in het waargenomen

⁵⁸ Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, pp. 94-95.



object'. Het waarnemen van een groen grasveld maakt ons oog groen. Het oor dat muziek aanhoort, wordt zelf melodieus. Willem vat het prikkel/reactieproces dus inderdaad *wezenlijk* op. Onze zintuiglijke relatie met de werkelijkheid deelt met die werkelijkheid hetzelfde zijn. Er is een wezensband tussen waarnemer en waargenomene, en daarom komt het waargenomene bij de waarnemer binnen op een manier die zijn waarnemend orgaan 'wezenlijk' verandert.⁵⁹

Deze 'essentialistische' visie op de werking van de waarneming is geheel conform het paradigma dat de middeleeuwse wetenschap kenmerkt, zoals hierboven in hoofdstuk I uitgelegd.⁶⁰ Men gaat uit van de ontologische band die mens en wereld met elkaar hebben, een band waarin beide aan elkaar gegeven zijn door dezelfde scheppende Gever, God. Het is dan ook niet verwonderlijk dat eenzelfde soort essentialistische zintuiglijkheid ook van toepassing is op de relatie die de ziel heeft met God. Zo lezen we in de zinnen die onmiddellijk op de laatst geciteerde passage volgen:

Als het zintuig het waargenomen object doorgeeft aan onze rede, dan moet de waarnemende ziel in zekere zin worden omgevormd tot het waargenomen object of tot een eigenschap van dit object; anders is er geen waarneming en kan de ziel niets waarnemen. Als deze ziel dankzij haar zintuig, de liefde, God waarneemt als goed, en als zij God dan bemint omdat Hij goed is, dan kan zij dit alleen als zij van harte participeert aan zijn goedheid, dit is als zij zelf goed wordt.⁶¹

De ziel, zo blijkt hier, is voor Willem zintuiglijk en ondergaat daarom zelf veranderingen bij de waarnemingen die ze doet.

59 Willem komt ook elders een paar keer op dit schema terug. Zie bijvoorbeeld: Willem van Saint-Thierry, *Speculum fidei. Twaalf hoofdstukken*

over het geloof, pp. 93-94.

60 Zie hierboven, hoofdstuk I, 2.

61 Willem van Saint-Thierry, *Gods-liefde*, p. 95.

Nu heeft die ziel ook een hoger, niet-sensibel zintuig waarmee ze naar God verlangt. Dit ‘zintuig van de ziel’ – ‘sensus animae’ – is de liefde, ‘amor’.⁶² Als de ziel naar God verlangt, neemt zij Hem waar als goed, en dit kan slechts als zij zelf door die goedheid omgevormd wordt, als ze met andere woorden goed wordt, want participeert aan Gods goedheid.

Merk dat Willem hiermee het probleem dat hij aan het begin van zijn *Meditatie* stelde de facto oplost: God mag zich dan, zoals hij daar schrijft, aan het menselijke zien onttrekken, het belet hem niet hier te stellen dat de ziel ‘God waarneemt als goed’. Dus de ziel neemt God waar. Dat blijkt alleen al uit het feit dat ze goed is, dat ze zich goed voelt worden, en daarom kan het niet anders of ze wordt omgevormd door wat ze als zintuig heeft waargenomen, namelijk God.

Toch zegt Willem hier niet met zoveel woorden dat hij zijn probleem heeft opgelost. Misschien wil hij eerst nog het concept ‘affectie’ inbrengen, zoals hij in de volgende alinea daadwerkelijk doet. Dit zet in elk geval zijn ‘zintuiglijk’ argument inzake de mogelijkheid God te kennen kracht bij. En hij onderstreept dit nog door op de verankering in een Bijbelse tekst te wijzen: 2 Korintiërs 3: 18.

Als wij nu terugkeren naar de waarnemingen van onze ziel, laat ons dan eerst de woorden van Paulus herhalen: *‘Als wij de heerlijkheid van de Heer aanschouwen, worden wij omgevormd naar datzelfde beeld’*. Zulke omvorming gebeurt

62 Dit liefdeszintuig evolueert mee met de evolutie die elke menselijke ziel meemaakt en waarin Willem drie stadia onderscheidt. In de *Gulden brief* onderscheidt hij een evolutieproces dat loopt van de ‘animale’ over de ‘redelijke’ naar de ‘spirituele’ mens, met daaraan min of meer parallel lopend drie stadia in de liefde: ‘amor-liefde’, ‘dilectio-liefde’ en ‘caritas-liefde’; zie: Willem van

Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 284. In *De natura et dignitate amoris (Edele natuur van de liefde)* onderscheidt hij, als evolutie van de wil (als faculteit van de ziel), ‘amor-liefde’, ‘caritas-liefde’ en ‘wijsheid’; zie: Willem van Saint-Thierry, *Geloofsgeheim*, p. 130. Voor verdere uitleg zie het vijfde hoofdstuk in: Spijker, *Fictions of the Inner Life*, p. 190 ev.

inderdaad bij de waarnemingen van de ziel. Het eigen zintuig van de ziel is de liefde [Sensus enim animae amor est]. Hetzij de ziel door de liefde teder wordt gestreeld, hetzij ze integendeel ruw wordt aangepakt, het is dankzij dit zintuig dat de ziel ervaart wat ze ervaart. Als de ziel door de liefde wordt verruimd, dan wordt zij door een zekere omvorming van haar wezen veranderd in het voorwerp van haar liefde. Dit betekent geenszins dat zij dan dezelfde natuur krijgt, maar de affectie maakt haar gelijkvormig met het voorwerp van haar liefde [affectu rei amatae conformatur]. Zij kan, bijvoorbeeld, niet iets goeds beminnen om het goede, als zijzelf niet in dat goede zelf goed wordt.⁶³

Affectie en ervaring: daar komt het op aan voor Willem. We kunnen God niet kennen, en toch kunnen we Hem kennen. Hoe is dat mogelijk? Omdat het zintuig van onze ziel Hem ervaart, door hem wordt geaffecteerd, geraakt, en op die manier omgevormd. Het is in die omvorming dat de mens ‘gelijkvormig’ wordt aan God en God dus gekend wordt, niet begrippelijk, maar ervaringsgewijs. En, zo voegt hij er even later, met een citaat uit Paulus, aan toe: die ervaring is de ‘ware Liefde’:

*‘Ervaart in uzelf de gevoelens die ook Christus Jezus beziel-den’. Dit is de ware Liefde, waardoor degene die liefheeft in God blijft en God in hem.*⁶⁴

‘Dit is de ware Liefde’ (‘Haec est caritas’): ‘waar’ omdat zij toegang geeft tot de waarheid, de onkenbare, onzichtbare waarheid van God. Wie deze Liefde ervaart, ‘blijft in God en God in Hem’ (1 Johannes 4: 16).

63 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 95; Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 72. Voor een uitvoerig commentaar bij ‘het zintuig van de ziel’, zie ook:

Aerden, *Het zintuig van de verlichte ziel*.

64 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 95; Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 72.



De volgende alinea bevestigt die conclusie. Opnieuw onderbouwd door Bijbelcitataten, presenteert Willem hier wat op het eerste gezicht de oplossing lijkt van het probleem dat hij bij het begin van zijn *Meditatie* aan de orde stelde, en die oplossing is liefde, pure liefde:

Liefde, gezegende Liefde, gij die ons tot zulk een verheven staat hebt gebracht dat wij in het beminnen van God en Gods Zoon, zelf *goden en Gods zonen worden genoemd en dit ook zijn*. En ofschoon het *nu nog niet openbaar is wat wij eens zullen zijn, als Hij verschijnt, zullen wij aan Hem gelijk zijn omdat we Hem zullen zien zoals Hij is. Heer, het doet ons goed hier te zijn*. Gaarne zou ik hier zo in willen verzinken dat ik in de dood mag wegzinken. Maar ik vraag U: Geef aan mensen die over U mediteren, spreken of schrijven, discrete gevoelens [sensus sobrios] en duidelijke weloverwogen woorden. En geef een hart dat brandt voor U, Jezus, aan allen die de Schriften verklaren die op U betrekking hebben.⁶⁵

God onkenbaar, onbereikbaar? Helemaal niet, zo lijkt het nu. Als het aan Willem ligt, is ons een ‘verheven staat’ vergund, waarin wij ‘aan Hem gelijk zijn’. In zijn enthousiasme vergaloppeert hij zich zelfs in de Bijbelpassages waarnaar hij hier verwijst. Waar hij schrijft dat ‘wij zelf goden’ worden genoemd, haalt hij Psalm 82: 6 aan. In die Psalm lezen we hoe Jahwe zich tot een gezelschap van goden richt, maar dan wel precies om hen te verstaan te geven dat zij helemaal geen goden zijn – dat met name alleen Hij God is, de Enige.⁶⁶ In het vuur van zijn redenering rijmt Willem dat met 1 Johannes

65 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 96; Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 72.

66 In het begin van de psalm lezen we nog dat God ‘te midden der goden’ zetelt, maar aan het eind worden die

goden door Hem nietig verklaard: ‘Ik [God] was het die sprak: “gij zijt goden, zonen van de Allerhoogste, gij allen.” Toch – de dood van elk mens zult gij sterven: zo goed als een vorst valt, valt gij.’ (vers 6-8; Willibrordvertaling 1975).



3: 1, waar diegenen die zich tot Christus bekennen 'kinderen van God' genoemd worden. In Willems ogen zijn wij 'goden en Gods zonen'. En dit dankzij 'Liefde, gezegende Liefde'.

Zijn wij dan echt 'goden en Gods zonen'? Dit is niet precies wat er te lezen staat. Wat er staat is dat we dat *zullen* zijn, 'als Hij verschijnt'. Pas dan zullen we God zien 'zoals Hij is' (om nog eens Plato's *core mission* van de theologie aan te halen), als wij verlost zullen zijn van onze sterfelijke conditie. En dit is wat Willem graag nu meteen zou willen zien geschieden, zo voegt hij eraan toe: 'Gaarne zou ik hier zo in willen verzinken [immorari] dat ik in de dood mag wegzinken [immori]' – een zin waarin hij speelt met de gelijkenis tussen het Latijnse *immorari* (verzinken) en *immori* (sterven). Willem wil dit wel, maar kan dit ook alleen maar *willen*, dat wil zeggen *verlangen*. Hij kan alleen verlangen uit 'liefde voor uw liefde die me drijft', zo zegt hij in de volgende alinea. Of, aldus diezelfde alinea: zijn liefde is een 'verlangen om God te zien, hier in raadsels, daarginds van aangezicht tot aangezicht'.⁶⁷

'Hier', in het aardse, wordt liefde – dat 'zintuig van de ziel' – omgevormd, maar niet tot het zien van God, maar tot het hunkeren, het verlangen om Hem te zien. Zij wordt een verlangen dat zich niet laat temperen door Gods raadsels, maar er juist door aangewakkerd wordt. De volgende zin laat daarover weinig misverstand toe:

Word nu niet overmoedig noch vermetel, o mens, maar als je echt een man van verlangens bent [...], zeg dan nooit 'het is genoeg'. Wat je in dit leven ook van God ervaart, wat je hier ziet, wat het geloof je hier over Hem leert: het zijn allemaal raadsels, soms erg duister, soms beter verstaanbaar. Maar hoe zoet is het weinige dat wij ervan meemaken, en welk een diep verlangen laat het in ons achter als het verdwijnt: dat weten alleen zij die het mochten ondervinden.⁶⁸

67 Willem van Saint-Thierry, *Gods-liefde*, p. 96.

68 Willem van Saint-Thierry, *Gods-liefde*, p. 97.



Wie God liefheeft, is ‘echt een man van verlangens’. Nooit heeft zo iemand er genoeg van om zijn verlangens te blijven koesteren. Ook hij die ‘in dit leven [iets] van God ervaart’, houdt niet op naar God te verlangen. Het lost de raadsels niet op waardoor zijn verlangen wordt aangejaagd. Terugverwijzend naar het Exoduscitaat waarmee hij zijn *Meditatie* is begonnen en naar een zinsnede uit Paulus’ Brief aan de Romeinen (7: 24), stelt hij het even verderop nog scherper:

Over dit ‘van aangezicht tot aangezicht’ staat er verder geschreven: *Geen mens kan mij zien en in leven blijven*. Wie hier beneden toch iets mag zien, kan niet gewoon verder leven, maar hij zal zeggen: ‘Ongelukkige mens die ik ben! Wie zal mij redden van dit lichaam ten dode?’⁶⁹

‘Wie hier beneden toch iets mag zien’: dat zijn de mystici. Willem wil dat ‘zien’ van hen niet minimaliseren, maar hij wil wel kwijt dat het hen hier en nu verre van gelukkig maakt. Een paar regels verder schrijft hij dat het een ‘zien’ betreft dat de mysticus ook altijd terugwerpt op de beperkingen van zijn aardse conditie, van zijn gebrek aan ‘de juiste maat om tot U door te dringen’. Hetgeen evenwel niets afdoet aan het feit dat bij hem een ‘inzicht wordt ingestort’ en dat hij deelt aan het goddelijke. Een paar regels verder lezen we:

Zo worden mensen die U aanbidden en contempleren af en toe uitgetild boven alles wat Gij niet zijt, en mogen zij, door middel van wat Ge niet zijt, enigszins zien wie Gij echt zijt, hoewel ze U niet zien zoals Ge zijt. Het gaat om een soort tussenblik die de ogen streelt van een toegewijde geest: het betreft zeker niet het domein van wat U niet bent, noch helemaal van wat U bent, maar het is ook niet vreemd aan wat Gij zijt.⁷⁰

69 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 97.

70 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 98.



Wie een mystieke ervaring ten deel valt, ontstijgt even het eindige hier en nu, maar gaat niet helemaal op in het ‘daar-ginds’. Zo iemand mag God nog niet zien ‘zoals Hij is’, maar vertoeft in een domein waarin hem, *voorbij* het hier en nu, een ‘tussenblik’ op God is gegund. Dat domein is niet Gods domein, maar het is evenmin vreemd aan God.

Met dit ‘topologische’ beeld ondersteunt Willem zijn these van de omvorming. In die tussenruimte laat de ziel zich omvormen door het object van haar verlangen, ontstijgt ze aan het primaat van haar aardse zintuigen en geeft ze meer en meer het volle primaat aan haar eigen zintuig, de liefde, die haar afstemt op God. Die ‘tussenblik’ waartoe de ziel omgevormd wordt, aanschouwt een Drievuldigheid, maar naarmate haar liefdesblik zuiverder wordt, zal ze daarin de Eenheid van God herkennen, net zoals ze in die Eenheid weer de dynamische Drievuldigheid herkent. Zij zal zich, zonder erin op te gaan, deelachtig weten aan de blik die de drie goddelijke Personen met elkaar wisselen – een blik waarin en waardoor die Personen bestaan en waarin en waardoor ook de menselijke ziel beseft te bestaan.

We zijn inmiddels aan de laatste pagina van Willems derde *Meditatie* toe. Daar lezen we:

Zo toch rust de Geest van de Heer op zijn rustige en nederige dienaar, die hij plots tot zich trekt en *omvormt tot een ander mens*. Op die manier zal het zintuig van hem die schouwt niet verdeeld worden door de Drieheid, maar evenmin verward worden door de Eenheid. Het drietal van Personen verstoort dan niet langer de vroomheid van de ziel die de ene God zoekt, en de eenheid van de Substantie bedroeft evenmin de Liefde die haar vreugde vindt in de liefde van de Vader en van de Zoon.⁷¹

71 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 98.

Het zintuig dat God schouwt, werkt in op de schouwende ziel, vormt ook haar om tot een 'Drieheid', maar zaait geen verdeeldheid in de ziel. Op die ziel wordt immers tegelijk ingewerkt door de eenheid die het *zijn* van die 'Drie' uitmaakt. En Willem voegt eraan toe:

Noch de eenzaamheid, noch de veelheid brengt haar [de ziel] in verwarring. Integendeel, de eenheid van de Drie-vuldigheid en het drietal van de Eenheid helpen haar om met een vroom en nuchter verstand in te zien dat het onbegrijpelijke van de goddelijke majesteit het best door niet-begrijpen wordt gekend.⁷²

Wat schouwt de contemplatieve blik van een mysticus? Volgens Willem is dat niet de volheid van 'God zoals Hij is'. Wel ziet hij duidelijk dat hij niet in staat is God te zien 'zoals Hij is'. Ziehier wat Willem het 'vroom en nuchter verstand' van het mystieke schouwen noemt. De mysticus ziet in dat 'de goddelijke majesteit het best door niet-begrijpen wordt gekend'.

Keert Willem zich hier tegen de kennis? Zegt hij dat God en kennis niet met elkaar verenigbaar zijn – een idee dat wij, postkantiaanse moderneren, graag beamen? Geenszins. Er is wel, met betrekking tot God, een fundamenteel 'niet-begrijpen' in het spel, maar dat belet niet dat dit 'niet-begrijpen' finaal een vorm van kennis en begrip is. Door het 'niet-begrijpen' wordt de 'goddelijke majesteit' per slot van rekening 'gekend'. Niet ten volle, niet 'zoals zij is', maar het betreft wel kennis. Dit impliceert voor de mystieke ervaring dat die niet *voorbij* de kennis ligt, maar een vorm van kennis is, een 'hoogste' vorm, waarbij de 'begenadigde' zijn God 'van aangezicht tot aangezicht' ziet. Niet ten volle, niet zoals het zal zijn als we ons kled van eindigheid en menselijk tekort hebben afgelegd, maar hoe dan ook is het een zien, een kennen.

72 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 98.

In een alinea uit de zevende *Meditatie*, nadat hij probleem én oplossing van de derde *Meditatie* kernachtig heeft samengevat, zet Willem het nog eens helder neer:

Er is evenwel nog een ander aanschijn en een ander gelaat van uw kennis.⁷³ Daarover werd tot Mozes gezegd: ‘*Mijn aanschijn zal door u niet gezien worden, want geen mens kan Mij zien en in leven blijven.* Hier is er sprake van het zien en het kennen van uw goddelijke majesteit, die men in dit leven het best kent door niet-kennen [in hac uita melius nesciendo scitur]. Als iemand weet hoezeer hij niet-weet, dan bereikt hij in dit leven de hoogst mogelijke kennis.⁷⁴

3. Kennen

‘Weten dat men niet weet, is de hoogste vorm van weten’. Het is niet ondenkbaar dat je die oneliner in een tweet op het scherm van je smartphone ziet verschijnen. En die kan evengoed van een zweverig mystiekfanaat als van een broodnuchtere agnost afkomstig zijn. En elk van beiden kan hem hebben gehaald bij een antiek filosoof⁷⁵, een Tao-wijze⁷⁶ of een zen-meester.⁷⁷

73 Het eerste gelaat is dat van de ‘kennis van de waarheid’; zie: Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, pp. 133-134.

74 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 134 (licht aangepaste vertaling); Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 132.

75 Zoals bij Socrates, in de *Apologie van Socrates* (21d); Plato, *Verzameld werk I*, p. 290. Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, pp. 73-74 (II, 32).

76 Denk bijvoorbeeld aan de uitspraak van Lao Tsi: ‘Wie weet spreekt niet. Wie spreekt, weet niet.’

(Lao Tsi, *Het boek van de Tao*, p. 135).

77 Denk aan de beroemde anekdote over Bodhidharma, de eerste Chinese zenmeester, die in een discussie met de keizer over het ‘volmaakte weten’ opwerpt dat ‘de essentie van dit weten leegte’ is. Als de keizer hem dan vraagt wat ‘het eerste principe van de heilige waarheid’ is, moet hij het stellen met: ‘Weidse leegte en niets heiligs’. Moe van dit soort antwoorden, stelt de keizer een laatste vraag: ‘Wie is het dan die hier voor me staat?’ De meester antwoordt: ‘Ik weet het niet.’ Geciteerd in: Dijkstra, *Zenboeddhisme*, p. 52.

‘Niet-weten is de hoogste vorm van weten’: het is een oud inzicht, het komt in tal van tradities voor, en vaak houden we ervan om daarin de diepe, eeuwige waarheid te onderkennen die tradities wereldwijd met elkaar gemeen hebben. Maar vóór we ons in die al te riskante aanname nestelen (inderdaad ‘riskant’, want wie zijn wij dat we de diepe waarheid van alle andere tradities zouden kunnen kennen?), is het goed te beseffen dat wie zich over ‘niet-weten’ uitlaat, zelf niet noodzakelijk aan ‘niet-weten’ doet. Het lijkt misschien niet zo (en in het slechtste geval profiteert diegene die zich zo uitlaat ook bewust van die schijn), maar ook hij doet aan ‘weten’. Hij ‘weet’ wat ‘niet-weten’ is. Hij moet in elk geval, om tot ‘niet-weten’ te komen, dat laatste ‘weten’ (zijn eigen weten dus) ook zien uit te schakelen. Op zijn zachtst uitgedrukt is dit geen makkelijke klus.

De twaalfde-eeuwse Willem van Saint-Thierry heeft het over ‘niet-weten’, en wij in de eenentwintigste eeuw nemen dit woord ook in de mond, maar dat betekent nog niet dat we het over hetzelfde hebben. Het is verre van zeker dat Willem en wij hetzelfde ‘weten’ wanneer elk van ons zich over het ‘niet-weten’ uitlaat. En wat Willem daarmee ‘weet’ zal evenmin hetzelfde zijn als wat François de Sales en andere spirituele auteurs uit de zeventiende eeuw ‘weten’ wanneer ook zij verwijzen naar het ‘niet-weten’. Zowel bij Willem als bij François zal het in ieder wel van grote invloed zijn op het concept van de ‘liefde’, dat in beider mystiek zo centraal staat. Het volgende hoofdstuk zoomt in op François de Sales. Een vergelijking met Willems standpunt in dezen zal erg verhelderend zijn.

Staan we hier nog even stil bij de vraag wat Willem van Saint-Thierry dan ‘weet’ wanneer hij schrijft dat ‘als iemand weet hoezeer hij niet-weet, hij in dit leven de hoogste mogelijke kennis’ bereikt.

‘Weten hoezeer men niet weet’.⁷⁸ Het is niet gek te stellen

dat een dergelijk statement pas echt zinvol is wanneer men al een weg in het weten heeft afgelegd. Komt men niet pas dan tot de bevinding dat het vergaarde weten een grens heeft en dat het niet heeft opgeleverd – en ook niet kan opleveren – wat men ervan verwacht had?

Dit geldt in elk geval voor Willem. Hij heeft altijd verlangd om te ‘weten’, dat wil zeggen om God te kennen ‘van aangezicht tot aangezicht’. En hij heeft er alles aan gedaan om aan dat verlangen te voldoen. De *Meditatie* die we hierboven pagina na pagina gevolgd hebben, laat dat mooi zien. Merkwaardig is evenwel dat zij laat zien hoe de uitkomst van die meditatie (God kan ‘het best door niet-begrijpen gekend worden’)⁷⁹ de facto alleen het probleem herhaalt dat zij aan het begin aan de orde stelde. Ze begon met: ‘Geen mens kan mij zien en in leven blijven’, citeert uit Exodus 33: 20. En het slot van die *Meditatie* (maar ook van alle verdere *Meditaties*, en van Willems volledige oeuvre, en van het geheel van de geestelijk weg die hij gegaan is) bevestigt dit alleen maar: God is niet te kennen. Wat heeft zo’n *Meditatie* – of, ruimer, het geheel van Willems geestelijk pad – dan opgeleverd?

Niet zomaar niets. Willem weet nu beter dan bij aanvang dat die onmogelijkheid om God te kennen wel degelijk kennis inhoudt. Allereerst kennis van God. Niet de volle kennis, maar wel de voor de mens ‘hoogst mogelijke’, meest haalbare kennis. Hij kent God als oneindig, als diegene die aan het eindige begrip van de mens ontsnapt. Maar hij kent Hem ook als de Oneindige waarnaar zijn eindige kennis desondanks blijft verlangen.

En die kennis werpt Willem dan weer op zichzelf terug, en dwingt hem tot zelfonderzoek. Wie is hij dat hij God wil

78 ‘... scire aliquem quomodo eam nesciat, haec in hac uita summa eius scientia est’; Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, p. 132. (Verdeyen en Aerden vertalen, zoals hierboven geciteerd: ‘Als

iemand weet hoezeer hij niet-weet, dan bereikt hij in dit leven, wat hem betreft, de hoogst mogelijke kennis.’)

79 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 98.

kennen, terwijl Hij niet te kennen is? Wie is hijzelf? Het zelf dat hij is, is wezenlijk door het verlangen naar God getekend. Hij is niet zomaar zichzelf, dat zelf ligt uitiem bij God. En, net zoals hij God niet kent 'zoals Hij is', weet hij nu dat hij daarom ook zichzelf niet kent 'zoals hij is'. En nog eens: dat wéét hij.

Er is dus wel degelijk kennis in het spel, kennis die zichzelf steeds kritisch op de eigen grenzen wijst, kennis die nooit zonder meer juist is, maar die tegelijk *weet* dat ze niet juist is, en dus weet dat ze ook met dit besef refereert aan de waarheid. Net zoals we onszelf niet kennen zoals we zijn, maar in elk geval weten dat zulke kennis mogelijk is omdat er ook daadwerkelijk zoiets is als een waar 'zelf'. Ergens zijn wijzelf en ons weten afgestemd op de waarheid; in Willems termen: op God. Het ware zelf dat wij zijn, moet in referentie aan die afstemming te vinden zijn. We kennen onszelf slechts in de mate waarin we doorhebben dat onze feitelijke kennis van onszelf *niet* de beoogde waarheid is, en in de grond meer met *schijn* dan met *zijn* te maken heeft. Net zoals we God slechts kennen in de mate waarin we beseffen dat ook die kennis in laatste instantie niet Gods *zijn* betreft, maar *zijn schijn*.

De semantische grammatica waarin Willem zoals veel van zijn tijdgenoten denkt, staat hem toe die 'schijn' ernstig te nemen. Die schijn is voor hem niet zomaar schijn: iets dat in het niets verdwijnt als je het naast het 'zijn' legt. Schijn is de schijn *van het zijn*. Schijn is 'beeld'. En als ook de mens en zijn denken tot de categorie van de 'schijn' gedoemd lijken, neemt dit niet weg dat je die schijn als 'beeld' kunt zien. Dit is niet eens on-Bijbels. Lezen we daar niet dat de mens 'beeld van God' is (Genesis 1: 27)?

'Beeld van God', het is een centrale notie in Willems denken. Dat de mens vanuit God denkt en ook zelf vanuit God moet worden gedacht, komt omdat hij het 'beeld van God' is. Als hij een zelf heeft, dan zal dit zelf bij God moeten worden gezocht, en wel in de mate waarin hij het 'beeld van God' is.

Achter dit laatste idee schuilt bij Willem, net zoals bij andere tijdgenoten, een neoplatoons denkkader.⁸⁰ God, godelleerd naar Plotinus' idee van het Ene, is een bron van onuitputtelijke straling⁸¹, die af en toe halthoudt en zodoende aan diverse soorten 'zijnden' een bestaan schenkt. Dit geeft een traspgewijs wereldbeeld waar het Ene 'emaneert' en zo het zijn uitmaakt van eerst hogere, puur geestelijke werkelijkheden, om vervolgens ook in te staan voor lagere materiële zijnden. En al die zijnden stralen de gloed van het Ene terug naar het Ene. In die zin krijg je een wereld waar alles 'beeld' is van het Ene.

In de christelijke versie is het Ene – God – reeds 'beeld' in zichzelf. Vader, Zoon en Geest zijn volmaakte 'beelden' van elkaar. De 'stralende', 'beeldende activiteit' van elk van hen maakt de volmaakte werkzaamheid van de 'ene' God uit. En dus van de eenheid van het hele zijn. De werking van die 'overvolmaakte' eenheid gaat zichzelf immers te buiten en vloeit over in een hiërarchie van hogere geestelijke wezens waarvan de aartsengelen en de engelen de laagste emanatie zijn. Die laatstgenoemden, de engelen, werpen af en toe helder en duidelijk hun stralen op de nog lagere, want met materie gemengde, zijnden die de menselijke soort vormen – straling in de vorm van goddelijke visioenen en boodschappen aan mensen die, via de geest waarmee ze

80 Voor een algemene inleiding op het neoplatonisme als basis voor de christelijke mystieke traditie, zie onder meer: Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 35-50. In het laatste hoofdstuk plaats ik summier het neoplatonisme in zijn filosofische context; zie pp. 250-251.

81 Plotinus spreekt van 'emanatio', wat 'uitvloeijing' betekent, maar volgens Jean Brun het beste als 'uitstraling' begrepen kan worden (Brun, *Le néoplatonisme*, p. 35). In *Enneaden* V, 1, 6 zoekt Plotinus naar metaforen

om uit te leggen hoe uit het onveranderlijke Ene toch al het veranderlijke kan ontstaan en hij komt uit bij het beeld van de 'stralenkrans', 'vuur' dat 'warmte verspreidt' en bij 'welriekende parfums'. En hij voegt eraan toe: 'En bovendien brengt alles wat op een bepaald ogenblik volmaakt is ook (iets) voort. En wat altijd volmaakt is, brengt eeuwig (iets) voort. En het brengt tevens iets voort dat minder is dan het zelf is.' (Plotinus, *Enneaden*, pp. 539-540).

behept zijn, ook zelf in staat zijn Gods stralen op te vangen en zo de weg naar hun oorsprong en schepper, God, terug te vinden. Het is in die zin dat, voor Willem van Saint-Thierry, de mens ‘beeld van God’ is – of zoals het in het boek Genesis staat, ‘beeld en gelijkenis van God’.

‘Beeld én gelijkenis’: in die laatste toevoeging schuilt het typisch christelijke aspect van Willems neoplatoons mens-beeld. In zijn *Commentaar op het Hooglied* schrijft hij dat wij als mens zijn

geschapen naar het beeld van en de gelijkenis met onze Schepper [ad imaginem et similitudinem Creatoris]. Maar door de zonde zijn we uit die hoge staat gevallen: vanuit God in onszelf, en vanuit onszelf tot beneden ons, in zulk een diepe afgrond van ongelijkheid [in tantum profundum dissimilitudinis] dat er geen enkele hoop meer was.⁸²

We zijn het ‘beeld van God’. ‘Wij’, dat is onze geest, ons geestelijk vermogen, onze ratio, ons denken. Als ‘beeld’ van God zijn we in staat de scheppende afstraling vanuit God (waarvan wij ons bestaan te danken hebben) terug te doen stralen richting God. We zijn Gods ‘beeld’: dat blijft zo, wie we ook zijn, zelfs al zijn we helemaal van God weggedreven. Niemand is in staat het punt te verliezen vanwaaruit hij mens is, vanwaaruit hij, als ‘beeld van God’, een band heeft met zijn herkomst, zijn bestaansgrond.⁸³ ‘Want’, zo lezen we in Willems *Commentaar op het Hooglied*,

er is geen enkele mens zo slecht van hart [in zichzelf zo geperverteerd: in semetipso perversus] noch afgewend van

82 Willem van Saint-Thierry, *Commentaar op het Hooglied*, p. 69; Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, p. 200. Voor een uitvoerig commentaar bij en contextualisering van die passage, zie: Bell, *The*

Image and Likeness, pp. 109 e.v.

83 Niemand kan het vermogen zich tot God te wenden – het ‘capax Dei’, zoals Augustinus het noemt – verliezen (*De Trinitate* XIV, 8.11; Augustinus van Hippo, *Over de Drie-eenheid*, p. 370).

God, of hij blijft in staat tot een beetje redelijkheid, en God spreekt soms in hem.⁸⁴

Maar wij zijn ‘door de zonde uit die hoge staat gevallen’. Het ‘beeld’ dat wij zijn, is weggedreven van God want aangetast door zonde. Om dit te articuleren, grijpt Willem terug naar de term ‘similitudo’, ‘gelijkenis’. Als ‘beeld’ zijn wij volmaakt zoals God ons geschapen heeft. Maar door de zondeval hebben we die volmaaktheid verloren. We zijn nog wel ‘beeld’, maar niet langer gelijk aan God (exacter: niet langer ‘gelijk’ zoals God dat gewild heeft), maar alleen nog maar ‘gelijkend’ en dus altijd ook ‘ongelijkend’. Het ‘beeld’ dat we in oorsprong zijn, is ‘gevallen vanuit God in onszelf’. Wij zijn in het soort ‘zelf’ beland dat slechts *gelijkt* (en dus altijd ook *niet* gelijk) op het beeld waarnaar we door God geschapen zijn. De *locus* van dat ‘zelf’ is de ‘locus dissimilitudinis’, de plaats of ‘het land van de ongelijkheid’.⁸⁵ En dus ook de locus die ons, als we onszelf niet in acht nemen, doet wegglijden in een ‘diepe afgrond van ongelijkheid’. Dit is de oeverloze kloof tussen ‘ik’ en ‘mezelf’ waarvan in het voorwoord sprake is.

Waarom moet men ‘weten hoezeer men niet weet’? Omdat men, opererend binnen het ‘domein van de gelijkenis’, steeds de grenslijn in acht moet nemen tussen gelijkenis en ongelijkenis, tussen wat, in de wereld van de ‘gelijkenis’ de potentie heeft terug te leiden naar het ‘beeld’ dat men is, enerzijds, en wat daarvan wegleidt anderzijds. Die kritische zelf-scepsis is essentieel voor de zelfkennis. Het aardse, door eindigheid en zonde getekende zelf fluctueert immers per definitie tussen gelijkend en niet-gelijkend op het ‘beeld’ dat het ware zelf is. ‘Weten hoezeer je niet weet’ is zoveel zeggen als: de grenzen van je feitelijke weten nagaan.

84 Willem van Saint-Thierry,
Commentaar op het Hooglied, p. 75;
Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé
sur le Cantique des cantiques*, pp.
214, 216.

85 Willem van Saint-Thierry,
Commentaar op het Hooglied, p. 54;
Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé
sur le Cantique des cantiques*, p. 164.

Maar als je, met de kracht van je rede, dit zelfkritisch proces naar behoren weet uit te voeren, is er resultaat. In *De gulden brief*, Willems vermaardste traktaat, lezen we:

De redelijke ziel is door Hem en voor Hem geschapen; zij moet dus heel haar aandacht op Hem richten. [...] *Zij werd geschapen naar zijn beeld en gelijkenis*, met de bedoeling dat zij door een treffende en steeds grotere gelijkenis tot Hem zou naderen, zolang de mens hier leeft. Het is alleen door ongelijkenis dat wij ons van Hem verwijderen. Men nadert tot Hem door hier op aarde heilig te zijn zoals Hij heilig is, om in het toekomstig leven gelukkig te zijn zoals Hij gelukkig is.⁸⁶

En op een de laatste pagina's van hetzelfde traktaat, lezen we:

Hoe meer de mens één wordt met God en hoe sterker hij God nadert in godsgelijkenis, hoe meer de geest het lagere [in die mens] aan zich gelijkvormig maakt, en ook het alleraagste. [...] Zo begint de mens zichzelf perfect te kennen, en groeiend door deze zelfkennis klimt hij hogerop tot de kennis van God.⁸⁷

4. *Puur liefde*

En toch, wanneer je helemaal aan het eind van de weg bent gekomen waartoe het weten leidt, als je oog in oog met de waarheid staat en God 'van aangezicht tot aangezicht' ziet en kent: ook dan moet je 'weten hoezeer je niet weet'. Ook dan heeft de kennis de grenzen van haar eindigheid niet overschreden en moet ze beseffen dat 'de goddelijke majesteit het best door niet-begrijpen wordt gekend'.⁸⁸

86 Willem van Saint-Thierry,
Godsliefde, p. 275.

87 Willem van Saint-Thierry,

Godsliefde, pp. 304-305.

88 Willem van Saint-Thierry,
Godsliefde, p. 98.

Dat kennende ‘niet-begrijpen’ ligt voor Willem niet *voorbij* de kennis. Het is niet een hogere vorm van kennis of wijsheid. Het is een *modaliteit* van kennis en wijsheid. Die modaliteit heet liefde. Het liefdesverlangen, zo bleek al, begeleidde het zelfkritisch onderzoek van de godszoeker die steeds weer opnieuw moet ‘weten hoezeer hij of zij niet weet’. Maar het begeleidt hem ook als hij aan het eind van het geestelijk pad God ‘van aangezicht tot aangezicht’ ziet.

Maar Hijzelf, die is wat Hij is, kan absoluut niet gedacht worden, tenzij men hem vermag te benaderen met het zintuig van de verlichte liefde [sensus illuminati amoris].⁸⁹

Zo lezen we een paar alinea’s verder in dezelfde *Gulden brief*. Als de ziel louter op de kracht van haar denken vertrouwt, kan zij niet tot volle kennis van God komen. Zij moet weliswaar met de volle inzet van haar rede het hele pad gaan, maar aan het eind moet zij het kenproces overlaten aan het ‘affect’ dat haar geleid en gestuwd heeft, dat wil zeggen aan haar zintuig dat ontvankelijk is voor affectie vanuit God. Dat zintuig is de liefde. In de *Commentaar op het Hooglied* heet het:

In de verhouding van de bruid tot de Bruidegom zijn kennis en liefde hetzelfde, want in dat geval is de liefde zelf kennis [in hac re amor ipse intellectus est].⁹⁰

89 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 306.

90 Willem van Saint-Thierry, *Commentaar op het Hooglied*, p. 50, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, p. 152. Elders lezen we: ‘Als de zoekende rede zwijgt, dan zal de toegewijde liefde zelf openbloeien in een eigen soort van kennis.’ Willem van Saint-Thier-

ry, *Commentaar op het Hooglied*, p. 113. Of: ‘De perfectie van de redelijke mens is het begin van de spirituele mens’; Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 213. De ‘liefde zelf is dus een soort kennis’: ‘amor ipse intellectus est’, een zinsnede van Gregorius de Grote, belangrijke referentie voor Willem, geciteerd in: McGinn, *The Growth of Mysticism*, p. 58.

Met dat zintuig staat de ziel affectief open voor de liefde van God, de liefde waaraan we als mens ons bestaan te danken hebben. Bij de mens is liefde de naam voor zijn verlangen naar God, een verlangen dat onze bestaansgrond uitmaakt, ook van onze rede. Als 'beeld van God', gevallen in het domein van de 'gelijkenis', is ons bestaan er een van verlangen om gelijk te worden aan dat 'beeld' van ons dat in God leeft en dat ons, zodra wij opnieuw een volmaakt gelijkend 'beeld' zijn, terugbrengt tot in het hart van onze zijnsbron die God is.

Deze verlangende liefde voor God is een antwoord op – en in laatste instantie zelfs een uiting van – Gods liefde voor ons. Om dit te verhelderen grijpt Willem vaak terug naar de goddelijke 'economie' binnen de Drievuldigheid. De Zoon, het volmaakte 'beeld van de Vader'⁹¹, laat meteen ook zien wat de liefde van de Vader voor ons betekent. Om ons te redden heeft hij zijn Zoon geofferd en die heeft zich verneerd door af te dalen tot het domein van de '(on)gelijkenis'. Zodoende krijgen wij die ons daar ophouden, een 'beeld' aangereikt dat als ijkpunt en eindpunt kan dienen op het geestelijke pad dat wij volgen om aan dat 'beeld' en dus aan God gelijk te worden.

En dat 'beeld' van de Zoon en zijn passie, zijn lijden en sterven, kan ons in ons verlangen naar God alleen tot nederigheid aanzetten. En nederigheid is een *conditio sine qua non* voor wie zijn verlangen wil uitzuiveren. Immers, zoals Willem tegen het einde van zijn *Gulden brief* schrijft: God 'kan alleen door het zuivere hart van een nederige minnaar worden gezien en verstaan'.⁹² Zuiverheid van hart, dat is wat in de loop van het geestelijk liefdesleven prioriteit nummer één is. We lezen het in het citaat uit Willems *Commentaar op het Hooglied* waarmee dit hoofdstuk begon:

91 Voor Willem is de mens 'imago facta' van God. Christus is daarentegen 'imago genita' van God. Zie: Bell,

The Image and Likeness, p. 99.

92 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, p. 307.

De bruid die ernaar hunkert God te zien, verlangt een zuiver hart, een zuiver geweten, zuivere zintuigen, een zuiver verstand, ja totale zuiverheid [mundum cor, mundam conscientiam ... mundum sensum, mundum intellectum, munda omnia]. Noch vuur, noch zwaard, noch enig gevaar kan de kracht van de liefde in verwarring brengen. Maar het genieten van haar geneugten vraagt om een vreedzaam hart en een serene geest.⁹³

En dat zuivere hart toont volmaakte nederigheid, ook wanneer zijn verlangen God te zien door God onbeantwoord blijft. Want dit is iets wat slechts bij uitzondering ('soms') gebeurt. Op de laatste pagina van zijn *Gulden brief*, net nadat hij 'het zuivere hart van een nederige [gods]minnaar' heeft genoemd, schrijft Willem:

En als het soms gebeurt dat hem toegang wordt verleend, dan ziet hij zonder enige twijfel in het Licht van de waarheid dat het de genade is die hem voor is [videt praevenientem gratiam]. Wordt hij echter afgewezen, dan begrijpt hij juist door die verblinding dat zijn onreinheid niet kan harmoniëren met Gods zuiverheid. Als hij dan echt liefheeft, is het wenen hem zoet en voelt hij zich onder vele verzuchtingen genoodzaakt opnieuw tot zijn innerlijk in te keren.⁹⁴

In uitzonderlijke momenten – momenten die wij mystieke ervaringen noemen – mondt dit zuivere verlangen uit in het zien van de genade, wanneer we God aanschouwen 'van aangezicht tot aangezicht'. Maar wat betekent het wanneer

93 *Commentaar op het Hooglied*, p 52; aangepaste vertaling, MDK; Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, p. 156.

94 Willem van Saint-Thierry, *Gods-*

liefde, p. 308; aangepaste vertaling, MDK; Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, p. 382.



die momenten uitblijven, wanneer het tot op het bot uitgezuiverde, brandende verlangen niet uitmondt in een ervaring van genade, in het zien van God? Voor Willem is het duidelijk. Dan is dit verlangen alsnog niet tot op het bot uitgezuiverd. Dan harmonieert het nog niet 'met Gods zuiverheid' en moet het zich voorlopig neerleggen bij de 'onreinheid' waarin het blijkbaar nog steeds verkeert.

Tast dit de liefde van de godsminnaar aan? Niet als zijn liefde zuiver is – weliswaar niet zo zuiver als hij het zelf (of, beter nog, als God) zou willen, maar niettemin zo zuiver als binnen zijn mogelijkheden ligt. In dat geval neemt hij de bittere afwijzing zonder meer voor lief en is 'het wenen hem zoet'. Hij is blij terug te mogen keren naar de verlangende liefde voor God waarin hij altijd al – en ook dit door Gods genade – mocht vertoeven. De afwijzing heeft zijn liefde niet gewijzigd. In feite neemt hij die mee in het proces van zuivering dat zijn verlangen ondergaat. Het maakt hem er alleen nog meer van doordrongen dat zijn godsverlangen – en niet de bevrediging ervan – de grootste genade is.

Dat God hem afwijst en aan zijn mystiek verlangen niet de ultieme voldoening geeft, zet hem er niet toe aan zich van Gods genade verworpen te voelen. Hij komt niet eens op de gedachte. Vijf eeuwen na Willem de Saint-Thierry zullen mystieke auteurs als François de Sales, Jeanne Guyon en François de Fénelon zich uitlaten over de zuivere liefde. Wanneer deze godsminnaars van hetzelfde gehalte als Willem in een gelijkaardige situatie verkeren, zullen zij zich wél verworpen weten. Zij zullen zich met name de *veronderstelling* permitteren met zekerheid te weten door God verworpen te zijn en, merkwaardig genoeg, precies uit die veronderstelling de puurheid van zijn liefde afleiden. Juist omdat God hen afwijst en verwerpt, en zij niets krijgen van de beloftes waarvoor zijn genade staat, juist om die reden menen zij het beste hun liefde voor God te bewijzen. Het stelt hen in staat de radicale *zuiverheid* van hun liefde te laten zien. Die liefde kent dan



geen enkele vorm van *return* meer. Ze wordt door geen enkel eigenbelang nog gemotiveerd. Dit is pas zuivere liefde, ‘pur amour’.

In het volgende hoofdstuk ga ik dieper in op een aantal teksten van François de Sales en toon aan hoe dat idee van ‘zuiverheid’, wat de liefde betreft, alles te maken heeft met het feit dat de christelijke spiritualiteit in zijn tijd *modern* geworden is. Zij wordt beleefd, niet meer vanuit een middeleeuws, maar vanuit een modern *subiectum*.

Dat God je niets gunt van zijn heilsbelofte en jou precies daardoor de kans biedt je belangeloze liefde voor Hem te bewijzen: zoiets zou – als die idee al in zijn hoofd zou opkomen – voor een middeleeuwer als Willem van Saint-Thierry zonder meer absurd zijn. De reden daarvoor is eenvoudig. Buiten God is volstrekt geen leven, geen liefde mogelijk. Van alles wat is, en dus ook van leven en liefde, is God de drager, het *subiectum*. Niets heeft zonder God bestaansgrond. Reden waarom, zoals we al lazen bij Willem, ook de meest van God afgedreven mens nog steeds ‘beeld van God’ is. Citeren we nog eens uit de *Gulden brief*:

Het leven in de mens is de liefde van God. In de moederschoot ontvangen door geloof, ontvangt de mens zijn eigen vorm en leven door de liefde, dit is de Heilige Geest. Want de liefde van God, of God die liefde is, de Heilige Geest, stort zich in de liefde en in de geest van de mens, en trekt de hele mens naar zich toe. Zichzelf aldus beminnend in de mens, brengt God diens geest en diens liefde tot volkomen eenheid met Hem. En zoals het lichaam slechts kan leven vanuit de kracht van de menselijke geest, zo leeft de menselijk affectie die men liefde noemt en waarmee men God bemint, alleen uit de kracht van de Heilige Geest.⁹⁵

95 Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde*, pp. 260-261.



De thema's die hier doorklinken, alsook het onderliggende neoplatoonse schema, zijn voldoende herkenbaar. God is het begin en het einde van alles, inclusief 's mensen liefde waarmee Hij wordt bejegend. Staan buiten God (want door Hem verworpen worden) en Hem toch – en juist dan 'puur' – beminnen: zoiets is binnen Willems denkkader simpelweg ondenkbaar.

Wanneer dezelfde mystieke traditie die met Willem van Saint-Thierry (samen met Bernardus van Clairvaux) een aanvang neemt⁹⁶, zich in de zeventiende-eeuwse 'vroeg moderniteit' wil waarmaken, zal zoiets wel degelijk denkbaar worden. In zekere zin fungeert het dan zelfs als ideaal en norm van het nieuwe mystieke denken. Dit laat zich, zo zal blijken uit het volgende hoofdstuk, al duidelijk voelen in het oeuvre van François de Sales.

96 Bernardus van Clairvaux is *de facto* veel bepalender geweest voor de mystieke traditie, en dit niet omdat Willems werken niet gelezen zouden zijn tot in de vroegmoderne tijden en daarna, maar omdat de meeste van Willems werken zijn overgeleverd – en dus gelezen – als werken van Bernardus van Clairvaux. Die laatste is al die eeuwen bijzonder populair geweest, ook bij de auteurs die elk

op hun manier aan het middeleeuws en vroegmodern 'corpus mysticum' hebben bijgedragen, onder wie Hadewijch, Beatrijs van Nazareth, Eckhart, Suso, Ruusbroec, Teresa van Avila en Johannes van het Kruis. Zie onder meer: Arblaster & Verdeyen, *The reciprocity of spiritual love in William of Saint-Thierry and Hadewijch* (vooral p. 41).





III.

De pure liefde van François de Sales (1567-1622)

Het oeuvre van François de Sales is flink wat omvangrijker dan dat van Willem van Saint-Thierry.⁹⁷ En toch zegt deze auteur die mede aan de basis van de zeventiende-eeuwse Franse *spiritualité* ligt, in wezen niet veel anders dan zijn middeleeuwse voorganger. Ook hij focust niet in de eerste plaats op de inhoud van de christelijke leer, maar op de manier waarop je die in het praktische leven kunt waarmaken. En ook voor hem komt dat laatste neer op de uitbouw van een liefdesrelatie tot God. De titels van François' twee hoofdwerken spreken in dit opzicht voor zich: *Introduction à la vie dévote* (1608-1609; *Introductie in het devote leven*) en *Traité de l'amour de Dieu* (1616; *Verhandeling over de liefde Gods*). Willem van Saint-Thierry's *Gulden Brief*, zijn *Meditaties* en zijn tekst over *De edele natuur van de liefde* zijn vanuit dezelfde intentie en met hetzelfde doel geschreven.

Behalve dan dat Willem uitdrukkelijk voor medebroeders schreef, monniken van zijn eigen orde of van een van de vele andere ordes die de middeleeuwen rijk waren. Hij ging ervan uit dat het 'devote leven' waarin hij met zijn geschriften de godsminnaar wilde introduceren hoofdzakelijk binnen de

⁹⁷ Voor een Nederlandstalige biografie van François de Sales, zie: Koster, *François de Sales*.





muren van een klooster thuishoorden. Bij François de Sales is dat anders. Zijn doelpubliek, zo schrijft hij uitdrukkelijk in de *Préface* bij zijn eerste hoofdwerk, zijn ‘zij die in de stad wonen, een familie hebben of aan het hof leven’ en zich in die hoedanigheid ‘buiten’ de kloostermuren ophouden: mensen met ‘une vie commune quant à l’extérieur’, schrijft hij in die context.⁹⁸

We bevinden ons tenslotte aan het begin van de zeventiende eeuw wanneer François zijn eerste werk publiceert. De Reformatie is een eeuw oud en is gepaard gegaan met een religieuze en algemeen culturele crisis die sinds de tijd dat Europa christelijk werd (vierde eeuw) haar gelijke niet heeft gekend. De ankerpunten waarop samenleving en cultuur stoelden waren grondig door elkaar geschud. Met de renaissance had zich dan wel een cultuur van ‘humanisme’ geïnstalleerd, over de grenzen heen die door de godsdiensttwisten waren getrokken, maar ook dat humanisme was niet in staat de immense spanningen tot bedaren te brengen.⁹⁹

Door de opkomst van de burgerij en de verstedelijking van het maatschappelijke leven kon de religie zich niet langer alleen op de eigen kring van clerici en kloosterlingen concentreren. Voortaan moet zij ook burgers aanspreken. Aan die eis had de Reformatie aan het begin van de zestiende eeuw haar snelle succes te danken gehad. Ook de katholieke Contrareformatie, waar pas eind zestiende en begin zeventiende eeuw werk van gemaakt werd, is een antwoord op diezelfde eis. Het religieuze leven is niet langer iets wat er uitsluitend voor de ‘religieuzen’ is. Het moet hertaald worden naar de burgers in

98 François de Sales, *Oeuvres*, p. 23.

99 In zijn *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (11-delige studie verschenen tussen 1916 en 1933), schrijft Henri Bremond dat François de Sales een van de meest uitgesproken exponenten is van het toen in katholieke kringen populaire

‘devote humanisme’. François’ *Traité sur l’amour de Dieu*, waaruit we een paar passages zullen bespreken, geldt volgens Bremond als een ‘schitterend charter’ van dit soort ‘humanisme’ (Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, p. 145).



de ‘stad’, de ‘familie’ of de ‘hoven’. François de Sales past als een schoolvoorbeeld in dit plaatje.

Dat hij voor zijn promotie van het ‘devotionele leven’ en de ‘liefde voor God’ teruggrijpt naar de middeleeuwse mystieke traditie, past eveneens in dat plaatje. De burger win je niet voor je met hoogstaande theologische uiteenzettingen, maar met aanwijzingen hoe je je religieuze aspiraties in het leven van alledag kunt waarmaken. Hij wil ervaringsgerichte praktijk-tips. En die lagen volgens mensen als François de Sales voor het grijpen in de sterke traditie die mystici uit de Lage Landen en het Rijnland in de vorige eeuwen hadden opgebouwd. Als ook in de recente mystieke golf die, onder invloed van Teresa van Avila en Johannes van het Kruis, vanuit Spanje Frankrijk had bereikt. Wat al snel ‘spiritualité’ zal heten (een term die ook in andere talen ingang zal vinden), is in feite de Franse laatzestiende-eeuwse en vroegzeventiende-eeuwse receptie van die oudere mystieke tradities uit het buitenland. Ondanks de hevige tegenstand van de religieuze en politieke overheden, zal deze *spiritualité* het religieuze leven van burgers, adel en geestelijkheid in Frankrijk snel gaan domineren.

Inderdaad wil François de Sales inhoudelijk niet iets anders naar voren brengen dan Willem van Saint-Thierry of enige andere middeleeuwse promotor van de ‘geestelijke weg’. Niet dat er geen inhoudelijke verschillen zijn. Die waren er trouwens ook tussen de middeleeuwse mystici onderling. Willems mystieke theorie is heel anders dan die van Meister Eckhart. En toch hebben ze het over hetzelfde, of is het althans hun intentie hetzelfde gezegd te krijgen. En dat geldt ook voor de zeventiende-eeuwse François de Sales. Wanneer die dan niet zonder meer hetzelfde zegt, wanneer er inhoudelijk opmerkelijke verschillen zijn ten aanzien van zijn voorgangers en wanneer de tonaliteit van zijn inbreng toch behoorlijk anders is, komt dit niet omdat hij iets anders wil zeggen, maar omdat het punt vanwaaruit hij spreekt – het *subiectum* – anders is.

Dat nieuw standpunt – dat moderne *subiectum* – neemt François niet willens en wetens in. Integendeel, hijzelf heeft de uitdrukkelijke intentie vanuit God te spreken, dat wil zeggen vanuit het feit dat zijn liefde voor God altijd al in God haar grond – haar *subiectum* – heeft. In die zin hertaalt hij inderdaad wat middeleeuwse mystici altijd beweerd hebben. Desalniettemin sluipt in zijn vertoog toch het moderne *subiectum* binnen en, zonder dat dit uitdrukkelijk wordt gethematiseerd, verandert dit niet alleen de tonaliteit van de teksten, maar heeft het ook invloed op de inhoud. Om dit op het spoor te komen, dient een geduldige lezing van een aantal teksten zich aan. In dit hoofdstuk volg ik een aantal passages uit zijn *Verhandeling over de liefde tot God (Traité de l'amour de Dieu)*.¹⁰⁰ Ik volg eerst een tweetal metaforen die zich makkelijk laten lezen als bevestigingen van het middeleeuwse *subiectum*. Maar waar de logica van François' theorie zich het meest consequent doorzet, wordt snel duidelijk dat er een ander – met name modern – *subiectum* in het spel is.

Tijdgenoot van François de Sales is René Descartes, de eerste die het moderne *subiectum* een filosofische onderbouwing heeft gegeven. Dit weerhield Descartes er echter niet van uitvoerig over de liefde tot God te schrijven. Wie François' reflecties over deze liefde naast die van Descartes legt, merkt terecht een formele gelijkenis. Op die manier wordt nog duidelijker hoe, ondanks de schijn van het tegendeel, het moderne *subiectum* zijn invloed laat gelden in de mystieke traditie van de vroegmoderne *spiritualité*. De weerbarstige manier waarop dit *subiectum* én verondersteld én gewerd wordt, laat zien hoe in die *spiritualité* tegelijk een worsteling met – alsook een deconstructie van – dit moderne subject aan het werk is.

100 De Nederlandse vertaling dateert inmiddels al van 1937: Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling over de liefde tot God*. Alle in dit hoofdstuk geciteerde passages uit die uitgave zijn door mij aangepast, niet alleen wat

het Nederlands, maar ook wat de vertaling zelf betreft. Ik geef ook telkens de referentie naar de oorspronkelijke Franse tekst aan, zoals die te vinden is in de uitgave in de *Bibliothèque de la Pléiade* (François de Sales, *Oeuvres*).

1. Beeld en gelijkenis

Zoals veel mystieke werken uit de traditie, werkt ook *Traité de l'amour de Dieu* naar een climax toe. Vanuit een eerste spontane en natuurlijk opwellende liefde voor God, legt François uit hoe die stap voor stap kan uitgroeien tot een *ware* liefde, een liefde (denk ook aan Plato's definitie van theologie) die de waarheid van en over God betreft en zich ten volle op de maat van die waarheid richt. In een eerste moment is die liefde immers hoofdzakelijk een liefde voor de liefde, een liefde voor wat liefde zoal oplevert: gevoelens van welbehagen en genot, van vreugde omdat men zich door God bemind weet. Maar wil dit echt liefde voor God worden, dan zal die liefde niet zozeer van haar eigen liefdesbehagen moeten houden, als wel van God. En ten slotte *alleen* van God.

Hier treffen we een thema aan dat in de spiritualiteit van de zeventiende eeuw een steeds sterkere nadruk zal krijgen en al snel bekend zal worden als de *pur amour*: een liefde die *enkel en alleen* nog God betreft, omdat ze zich gezuiverd heeft van elke zweem van eigenliefde. Bij onze promenade langs een paar passages uit François de Sales' *Traité* zullen we sporadisch ook aangeven hoe de problematiek zich de hele verdere eeuw rond die *pur amour* zal uitkristalliseren.

We volgen eerst François' uitleg bij de initiële stappen in de liefde tot God. Een van de hoofdstukjes uit Boek I van zijn *Traité* behandelt de 'overeenkomst' ('convenance') tussen God en mens, een 'overeenkomst' die zich primair uit in een gevoel van 'liefde' ('amour').

Zodra de mens wat aandachtiger aan de godheid denkt, voelt hij in zijn hart een bepaalde, zachte emotie, die erop wijst dat God de God van het menselijke hart is; en niets is behaaglijker voor ons verstand dan die gedachte aan God. Over Hem ook maar iets te kunnen kennen, is meer waard

dan enige kennis van alle andere zaken, aldus de prins onder de filosofen.¹⁰¹

Het menselijke denken is spontaan betrokken op God, en dit denken is tegelijk iets emotioneels, iets van het hart: een zaak van spontane, natuurlijke liefde. Die bewering wordt hier gestaafd met een verwijzing naar de ‘prins onder de filosofen’ en daar is onmiskenbaar Aristoteles mee bedoeld. Die gold in elk geval als de filosofische ‘prins’ van de middeleeuwse scholastiek. François verwijst hier waarschijnlijk naar een passage uit Aristoteles’ studie over de dieren¹⁰² ook al heeft Aristoteles het daarin over de kennis van ‘wat ongeworden en [...] onvergankelijk is’; dat noemt hij ‘het goddelijke’. Zoals François het hier stelt, laat hij Aristoteles dingen zeggen die niet letterlijk in diens tekst staan.¹⁰³ François is het echter meer te doen om de verwijzing naar Aristoteles in het algemeen. Die antieke filosoof legt uit hoe ons menselijk denken, onze ‘ziel’, in staat is om de bron van alles wat is – en dus ook van het eigen menselijk denken – in het vizier te krijgen: de ‘eerste oorzaak’, de ‘onbewogen beweger’, het goddelijke beginsel dat aan de basis van de hele werkelijkheid ligt. Dit is ook de achtergrond van wat we een paar zinnen verder lezen:

Dit welbehagen [plaisir], dit vertrouwen [confiance] dat het menselijke hart van nature [naturellement] in God

101 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 78-79; François de Sales, *Oeuvres*, p. 395.

102 Aldus de voetnoot bij de Franse uitgave (François de Sales, *Oeuvres*, p. 1707) alsook de tussen haakjes toegevoegde referentie in de Nederlandse vertaling (Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 79).

103 De passage bij Aristoteles luidt: ‘Van de wezens die van nature bestaan, zijn sommige ongeworden en voor de hele tijd van hun bestaan on-

vergankelijk, andere hebben deel aan ontstaan en vergaan. Het geval wil dat we met betrekking tot de eerstgenoemde, waardevol en goddelijk als ze zijn, minder gelegenheid tot bestudering hebben. De gegevens die onze zintuigen verschaffen op grond waarvan we onderzoek kunnen doen met betrekking tot deze wezens en tot wat we verlangen te weten, zijn namelijk heel schaars.’ (Aristoteles, *Over dieren*, p. 39).

heeft, kan slechts voortspruiten uit de overeenkomst [convenance] die er is tussen die goddelijke Goedheid [divine Bonté] en onze ziel.¹⁰⁴

De mens is ‘van nature’ op ‘de goddelijke Goedheid’ gericht; in aristotelische termen: het is eigen aan zijn ‘φύσις’ (‘fusus’), zijn ‘natura’, zijn ‘wezen’. Het punt vanwaaruit de mens zich tot de wereld verhoudt, zijn *subiectum*, is de ‘natura’, het ‘zijn’, aldus Aristoteles. In de middeleeuwen wordt aan die zijnstheorie de christelijke God toegevoegd. God, de schepper van het zijn en dus ook van onszelf, is het uiteindelijke punt vanwaaruit we ons tegenover de ‘natura’ of het ‘zijn’ verhouden.

François gaat hier onmiskenbaar uit van het middeleeuwse *subiectum*. Ook in die zin zegt hij inderdaad niets nieuws in vergelijking met voorgangers als Willem van Saint-Thierry. En het voor de hand liggende bezwaar dat de mens dan zelf de plaats van God inneemt, pareert hij met een al even traditioneel antwoord. De tekst gaat als volgt verder:

een overeenkomst [convenance], groot maar verborgen [secrète]; een overeenkomst, door iedereen gekend maar door weinigen begrepen; een overeenkomst die men niet kan ontkennen, maar waartoe men ook niet echt kan doordringen. Wij zijn geschapen naar het beeld en gelijkenis van God: wat zegt dit anders dan dat wij een extreme overeenkomst [extrême convenance] hebben met zijn goddelijke majesteit?¹⁰⁵

We zijn geschapen naar Gods ‘beeld en gelijkenis’. Het was een sleutelreferentie in de mystieke theorie van Willem van Saint-Thierry. In wezen zijn wij een ‘beeld’ van God, stelde

104 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 79; François de Sales, *Oeuvres*, p. 395-396.

105 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 79; François de Sales, *Oeuvres*, p. 396.



hij, maar dat 'beeld' is bezoedeld geraakt door de zondeval. Ons geestelijk leven bestaat er daarom in om dat beeld zo op te poetsen dat wij, voorbij de 'gelijkenis', samenvallen met het 'beeld van God', met het 'beeld' van Hem zoals God ons heeft geschapen – iets wat pas mogelijk zal zijn wanneer we onze toestand van eindigheid en zonde helemaal hebben afgelegd. Na onze dood dus.

Willems idee dat de mens 'beeld en gelijkenis' van God is, paste theoretisch in het neoplatoons raamwerk waar het christelijke denken van zijn tijd nog helemaal van doordrongen was. Zoals eerder vermeld, kon hij daardoor onderscheid maken tussen 'beeld' en 'gelijkenis'. In onze staat van zondeval, *gelijken* we slechts op dat 'beeld' dat we in oorsprong waren, en is het zaak die 'gelijkenis' te vervolmaken.

Van dit conceptuele onderscheid tussen 'beeld' en 'gelijkenis' – en van het hele neoplatoonse raamwerk daarachter – maakt François niet langer gebruik. Tussen God en mens is een 'convenance', en de idee van 'beeld en gelijkenis' waarmee die wordt uitgedrukt, staat voor een strikt *formele* overeenkomst. De tekst die onmiddellijk op het voorafgaande citaat volgt, is daarin duidelijk:

Onze ziel is geestelijk, ondeelbaar, onsterfelijk; zij begrijpt, zij wil en zij wil vrijelijk [entend, veut, et veut librement]; zij is in staat tot oordelen, redeneren, kennen en het bezitten van deugden: daarin gelijkt zij op God. Zij is helemaal in heel het lichaam en helemaal in elk van zijn onderdelen, zoals God helemaal in heel de wereld is en helemaal in elk onderdeel van de wereld. De mens kent en bemint zichzelf door de daden van zijn verstand en van zijn wil. Zij komen voort uit, scherp van elkaar onderscheiden, verstand en wil, maar blijven niettemin als ondeelbaar één in de ziel verenigd [...]. Zo ook komt de Zoon uit de Vader voort, als uitdrukking van zijn kennis, en de Heilige Geest als de liefde die van de Vader en de Zoon uitgaat. Die twee Per-



sonen [Zoon en Geest] verschillen van elkaar en van de Vader, en toch zijn ze, onafscheidelijk en verenigd, eerder eenzelfde, ene, enkelvoudige en uiterst unieke ondeelbare Goddelijkheid.¹⁰⁶

In welke zin is de mens ‘beeld en gelijkenis’ van God? Uit die passage blijkt dat François dit inderdaad in een strikt *formele* zin opvat. God is als principe werkzaam tot in het kleinste detail in zijn schepping, maar tegelijk is Hij één en ondeelbaar zichzelf. En zo is het ook gesteld met de ziel: die is als bezielend principe *in* alles wat we denken en doen, en tegelijk is zij een op zich staande, ondeelbare entiteit. Wat God is voor het oneindige universum, is de mens voor zijn eigen eindige ‘universum’, dat van zijn lichamelijk en geestelijk leven. Ter ondersteuning van die idee, verwijst François naar de Drieuldigheid, waarin net zo’n procedé te ontwaren valt. Maar anders dan zijn middeleeuwse voorgangers koppelt hij dit niet aan de neoplatoonse denkschema’s waarin die traditioneel werd gedacht.

François’ redenering wil hier duidelijk maken dat de menselijke ziel, net als God, in staat is zelfstandig en vrij te zijn. Zij ‘wil vrijelijk’, schrijft hij. En waaruit bestaat haar ‘vrijheid’? Dat zij alles kan denken en willen, dat zij kan instaan voor een veelheid van gedachten en handelingen, zonder in die veelheid haar zelfstandigheid te verliezen. Denkend en handelend, blijft zij tegelijk op zichzelf staan, los van alle gedachten en handelingen. En *daarin* is de menselijke ziel gelijkend aan God. Daarin bestaat de ‘overeenkomst [convenance]’ tussen beiden.

De mens is ‘geschapen naar Gods beeld en gelijkenis’. Het lijkt wel of François wil zeggen dat, net als God, ook de mens een *subiectum* is. Zoals God ‘drager’ is van zijn macro-uni-

106 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 79; François de Sales, *Oeuwres*, p. 396.



versum, is de mens 'drager' van zijn eigen micro-universum. En dit is nu juist wat François hier *niet* gezegd wil hebben. Daarom had hij Aristoteles er juist bijgehaald. De mens verhoudt zich tot de werkelijkheid vanuit een ontologische band met die werkelijkheid die uiteindelijk zijn *subiectum* in God heeft. Net als in al zijn andere geschriften zal François in zijn *Verhandeling over de liefde tot God* uiteenzetten hoe die liefde wel degelijk in God haar grond – haar *subiectum* – heeft. Maar mede omdat noch het neoplatonisme, noch Aristoteles als basis voor zijn spirituele liefdestheorie fungeren, zal het moderne subject binnensluipen in zijn denken – iets wat François nooit openlijk zal kunnen toelaten. Maar af en toe is toch duidelijk zichtbaar hoe zeer hij het moet onderdrukken of bezweren.

2. Borsten

Dit onderdrukken of bezweren is al merkbaar in de aangehaalde passage van het *Traité*. Direct na het vorige citaat zet François nog een tweede manier uiteen om de 'overeenkomst' tussen God en mens te duiden. Dit keer gaat het om een meer inhoudelijk verband, niet zonder enige affiniteit trouwens met het neoplatoonse denkkader.

Maar naast deze overeenkomst inzake gelijkenis [*convenance de similitude*], is er ook een correspondentie tussen God en mens niet op basis van gelijkenis [*correspondance non pareille entre Dieu et l'homme*], maar wat betreft hun wederzijdse vervolmaking [*leur réciproque perfection*]. Niet dat God enige vervolmaking van de kant van de mens zou kunnen krijgen, maar zoals de mens zich slechts door de goddelijke Goedheid kan vervolmaken, zo kan de goddelijke Goedheid haar volmaaktheid nergens zo goed uitoefenen als tegenover de mensheid. De een heeft grote



behoefte en een groot vermogen om het goede te ontvangen, en de ander bezit het goede in overvloed en heeft een sterke aandrang om dat te geven. [...] Het is dus een mild en begerenswaardig samentreffen, waar overvloed en behoefte elkaar vinden.¹⁰⁷

Wat God en mens met elkaar verbindt, is niet alleen een formele ‘gelijkenis’ maar ook, inhoudelijk, een ‘gift’-relatie. Gods gift sluit volmaakt aan bij de ‘behoefte’ van de mens. De ‘behoefte’ van de mens wordt door God ingevuld, en wel op een wijze die, zo je wil, méér dan volmaakt is, omdat Gods giften overweldigend genereus zijn en steeds groter blijken dan het te lenigen tekort. Hier zou François een neoplatoonse logica hebben kunnen inschakelen. Die logica verbindt deze gift-relatie met de beeld-relatie: dat de mens beeld is van God, is niet iets anders dan dat hij door God met giften wordt overstelpt en dat hij bovendien ook zelf, precies als ‘beeld’, een gift is van God. François laat dit traditionele denkkader achterwege en houdt het bij een meer *down to earth* vergelijking:

De goddelijke Goedheid schept dus meer welbehagen in het uitdelen van zijn genadegaven [*grâces*] dan wij in het ontvangen daarvan. Moeders hebben soms hun borsten zo vol melk, dat zij geen rust hebben voordat zij een kind vinden om te zogen. En hoe gretig het kind ook drinkt, de voedster zal haar melk met nog groter gretigheid geven. Het kind drinkt uit behoefte. En de moeder zoogt uit overvloed.¹⁰⁸

Dit beeld geeft meteen het kader waarin de liefde zal worden neergezet in François’ *Verhandeling*. De mens houdt van God als van de ‘borsten’ waaruit hij zijn levensmelk drinkt, en

107 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p.80; François de Sales, *Oeuvres*, p. 396-397.

108 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p.80; François de Sales, *Oeuvres*, p. 397.



God houdt van de mens als van de zuigeling waaraan Hij de overvloed van zijn 'borsten' kwijt kan.

Suggereert François hier niet dat de mens weer zuigeling moet worden om ontvankelijk te zijn voor Gods volmaakte liefde? Maar hoe zou hij zoiets überhaupt kunnen? Op het moment waarop iemand in staat is dit te willen, is hij of zij al lang geen zuigeling meer. Dan houdt hij of zij van God zoals een volwassen man of vrouw dat doet. En dan is liefde een zaak van verlangen, een verlangen dat, om in de sfeer van François' *down-to-earth*-vergelijking te blijven, erotisch van aard is. Niet de liefde van een zuigeling voor de moeder, maar van de minnaar of minnares voor zijn of haar beminde.

En zie, François lijkt onze suggestie wel voor te zijn, want de zinnen die volgen op de net geciteerde passage roepen een onverbloemd 'erotische' relatie met God op. Al blijkt meteen dat voor hem de liefde van de zuigeling en de erotische liefde rechtstreeks in elkaars verlengde liggen of zelfs onderling inwisselbaar zijn. En, merkwaardig, het verband tussen beide soorten liefde – en dus de overgang van de een naar de ander – blijkt voor François geen enkel woordje uitleg te behoeven. Direct aansluitend op het vorige citaat lezen we:

De bruid had uitgekeken naar de heilige 'kus' van de eenwording [la sainte 'baiser' d'union]. O, zegt ze 'dat hij mij kusse met de kus van zijn mond'. Maar bestaat er wel voldoende overeenkomst [convenance], o welbeminde van de Welbeminde [bien-aimée du Bien-aimé], tussen jou en de Bruidegom om de eenwording [union] te bereiken die je verlangt? Ja, zegt ze, geef mij die kus van de eenwording, o liefste vriend van mijn ziel, want 'je hebt borsten, beter dan wijn, geurend naar de beste parfums [vous avez des mamelles meilleurs que le vin, odorantes de parfums excellents]'. De nieuwe wijn gist en verhit zichzelf door zijn sterke kwaliteit en doet zijn vaten barsten, maar nog 'beter zijn jouw borsten'. Zij spannen jouw boezem door hun over-



vloed aan melk, zoekend om ontlast te worden. En om de kinderen van jouw hart te lokken, ze te zogen, verspreiden ze een geur aantrekkelijker dan welk parfum ook.¹⁰⁹

Inderdaad zonder overgang: zo presenteert François' tekst het eerste vers uit het Hooglied.¹¹⁰ Met één penningstreek brengt hij de lezer midden in het hart van de mystieke traditie. 'Kus mij met de kus van jouw mond': sinds Bernadus van Clairvaux is dit een van de meest aangehaalde en besproken Bijbelcitaten uit de christelijke mystiek.¹¹¹ De bruid wil een kus van de Bruidegom. Het gebruik van de hoofdletter ver-raadt al de allegorische – in casu mystieke – interpretatie. De 'Bruidegom' staat voor God, en de 'bruid' voor de godminnende ziel. En, zo schrijft François, beiden hebben 'voldoende overeenkomst' om tot een 'vereniging' te komen. En dan volgt, geciteerd uit hetzelfde vers in Hooglied, de metafoor van de 'borsten', 'beter dan wijn, geurend naar de beste parfums'. De 'eenwording' waarvan sprake is, betreft hier dus niet de eenheid tussen zuigeling en moeder, maar de *unio* waar een erotische relatie op uit is.

Merkwaardig dus hoe probleemloos de verwantschap en zelfs inwisselbaarheid wordt gesuggereerd tussen, enerzijds, een hunkerend erotisch liefdesverlangen en, anderzijds, de

109 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p.80-81 (aangepaste vertaling, MDK); François de Sales, *Oeuvres*, p. 397.

110 In de Willibrordvertaling (1975) lezen we: 'Overstelp mij met de kussen van uw mond, want uw liefkozingen zijn zoeter dan wijn. Uw zalven zijn heerlijk om te ruiken, de klank van uw naam is als rijk parfum; daarom hebben de meisjes u lief' (Hooglied 1: 2-3). Waar hier 'liefkozingen' vertaald wordt, staat in de Septuagint, die het Hebreeuwse woord foutief naar het Grieks vertaald, 'μαστοί [mastoi]' en in de

Vulgaat (omdat die de Septuagint als basistekst neemt) 'ubera', 'borsten': 'osculator me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino'.

111 Bernardus van Clairvaux, *Hij kusse mij met de kus van Zijn mond: Preken 1-9 over het Hooglied*. Die traditie is evenwel ouder dan Bernardus en begint al bij Origenes (derde eeuw). Zie ook het commentaar op het Hooglied dat Gregorius de Grote aan het eind van de zesde eeuw schreef (Gregorius de Grote, *Je borsten zijn zoeter dan wijn: Commentaar op Hooglied*).



zuigeling/moeder-relatie die een en al bevrediging is. En dit nu juist in een *Verhandeling* die lang en breed alle mogelijke moeilijkheden zal aanstippen die het pad van de liefdeshunkering naar God kenmerken voordat het punt wordt bereikt waar die hunkering haar ware bevrediging vindt. De moeder/kind-relatie wordt gepresenteerd als de eenvoudigste en meest volkomen die er is, maar is misschien wel daarom voor de hunkerende liefdesmens de meest onbereikbare. En de liefde die hem of haar op de weg daarheen aanstuurt, is erotisch. Over die liefdesweg gaat François' *Verhandeling*.

Even merkwaardig is trouwens de moeiteloosheid waarmee François in de geciteerde passage over het genderverschil lijkt heen te kunnen stappen. De 'borsten', 'welriekender dan de beste parfums', zijn niet die van een moeder, maar van een vader, in casu de goddelijke Vader die hier wordt neergezet in de gestalte van een mannelijke Geliefde. En de lippen die Hij gevraagd wordt te kussen, zijn sowieso vrouwelijk, want die van de ziel.

In elk geval is dit merkwaardig *voor ons*. Voor het platoonse en neoplatoonse denkkader waarin de middeleeuwse commentatoren het Hooglied lezen, is dat minder het geval, aangezien in dit kader de tekst *onmiddellijk* allegorisch werd gelezen en geen enkele van de 'erotische' termen geacht werd te staan voor de praktijk die ermee benoemd wordt.¹¹² De liefde is wezenlijk liefde tot de waarheid, en de sfeer van seksuele differentie en erotiek waarin zij initieel baadt, is niets dan haar laagste niveau dat zo snel mogelijk overstegen moet worden. De erotische vonk die bij verliefdheid overspringt, is in de grond een signaal van de waarheid – en dus van God – zelf. Wie de liefde in haar waarheid volgt, komt 'van nature' uit bij God.

Maar, zoals gezegd, zal François zich veel minder op platoonse en neoplatoonse schema's baseren dan zijn mid-

¹¹² Zo heeft ook Gregorius de Grote er geen moeite mee die 'borsten' aan

God toe te wijzen (Gregorius de Grote, *Je borsten zijn zoeter dan wijn*, p. 77).



deleeuwse voorgangers. En toch wil hij op de een of andere manier begrijpelijk maken dat de liefde voor God zichtbaar verankerd is in de ‘natuur’ en dat die ‘natuur’ laat zien hoe de grond – het *subiectum* – van onze liefde bij God ligt. Zoiets wilde hij al met zijn verwijzing naar de relatie tussen de zuigeling en de zogende moederborst. Dit ‘natuurlijke’ beeld suggereert tegelijk dat in het hele gebeuren de moeder – God dus – de dragende factor (het *subiectum*) is.

Maar geldt dit ook voor het liefdesverlangen waarmee de ziel naar de parfumgeurige, wijnzoete ‘borsten’ van de Geliefde hunkert? Kan François ook iets ‘natuurlijks’ aanwijzen dat onze verliefdheid op God bevattelijk maakt? En toont dit fenomeen dan hoe het God is die de vonk van Zijn liefde op ons doet overslaan en ons op onze beurt in vuur en vlam voor Hem zet? Is er in de natuur een fenomeen te vinden dat dit enigszins bevattelijk en denkbaar kan maken?

3. *Aproxis*

Op een bepaald moment in onze ontwikkeling, zo schrijft François in het derde hoofdstukje van Boek 5 van zijn *Verhandeling*, krijgen we er spontaan aandacht voor hoe in alles wat we zien en meemaken, ‘Gods goedheid’ in het spel is. Dit gaat gepaard met een ‘eerste welbehagen [première complaisance]’ en dit ontsteekt in ons het verlangen om God lief te hebben. Die liefde begint – en in die zin is zij – een welbehagen en een genot, spontaan en natuurlijk. Om die stelling kracht bij te zetten, roept François het beeld voor de geest van een licht ontvlambaar soort kruid.

Het kruid *aproxis* bezit [...] zo’n grote verwantschap met vuur, dat het reeds op afstand vlamvat en begint te branden. Het ontleent zijn vuur niet zozeer aan de warmte, dan wel aan de gloed van wat men het presenteert. Wanneer



dit kruidje dan door aantrekking wordt verenigd met het vuur en in staat zou zijn tot spreken, zou het dan niet kunnen zeggen: ‘Mijn beminde vuur is van mij [Mon bien-aimé feu est mien]; ik heb het immers naar me toegetrokken en geniet van zijn vlammen. Maar ik ben ook van dat vuur. Want als ik het naar mij toegetrokken heb, heeft het, sterker en nobeler als het is, mij in zichzelf getrokken. Het is *mijn* vuur en ik ben *zijn* kruid. Ik trek het aan en het doet mij branden.’ Zo kan ons hart, wanneer het in de nabijheid komt van Gods goedheid en wanneer het diens volmaaktheid, via het genot dat dit geeft, naar zich toe heeft getrokken, naar waarheid zeggen: de goedheid van God is geheel de mijne, aangezien ik geniet van zijn volkomenheden; en ik ben geheel de zijne, omdat zijn vreugde mij overwelddigt.’¹¹³

François verwijst naar een natuurlijk fenomeen, en wel een fenomeen dat ook ‘natuurwetenschappelijk’ is bevestigd. Hij haalt zijn informatie immers uit een antiek standaardwerk dat ook in de vroegmoderne tijd nog een zekere autoriteit genoot: de *Naturalis historia* van Plinius de Oudere (eerste eeuw).¹¹⁴ De *aproxis* wordt er genoemd als een plant die vuur

113 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 272-273; François de Sales, *Oeuvres*, p. 573.

114 ‘Pythagoras noemt verder een plant met de naam *aproxis* en waarvan de wortel al vanuit de verte vlamvat, net als *nafta*, waarover ik gesproken heb bij de wonderen van de aarde.’ (Plinius, *De wereld – Naturalis historia*, p. 483). Merkwaardig hoe dit ene zinnetje – want meer wordt in dit kolossale werk van Plinius over de *aproxis* niet gezegd – toch door François is opgepikt, en wel uit een passage vol ‘magische planten’ (zoals de titel van die passage in de Nederlandse vertaling luidt; p. 482).

Merkaardig ook dat hij niet naar het voor zijn argument overtuigender ‘nafta’ verwijst (Plinius verwijst er trouwens zelf naar in de zin waar hij de *aproxis* vermeldt): ‘Een zelfde eigenaardigheid zien we bij nafta. Zo noemt men in de buurt van Babylon en bij de Austaceni in Parthië een product dat opborrelt op de manier van vloeibare aardpek. Vuur heeft hiermee een grote verbondenheid en springt er onmiddellijk op over, onverschillig vanwaar het de nafta ziet. Hiermee heeft Medea volgens de mythe haar rivale verbrand, toen deze om te offeren op het altaar toetrad en haar bloemenkrans vlamvatte.’ (p. 79)



kan vatten zonder dat zichtbaar iets dit ontvlammen veroorzaakt en zonder dat de plant aan dit branden ten onder gaat. Deze plant, aldus François, blijkt een ‘verwantschap’ met vuur te hebben. Het is een welkom, uit de natuur gegrepen beeld dat hem in staat stelt begrijpelijk te maken hoe het ook tussen God en mens kan gaan. Net zoals vuur op afstand de *aproxis* kan doen ontvlammen zonder dat je ook maar iets van een ‘ontsteking’ merkt, zo ook zet de Onzichtbare de mens in vuur en vlam zonder dat deze Hem ziet, laat staan Hem zoiets ziet doen.

De *aproxis* vertoont een ‘verwantschap’ met vuur. Beide trekken elkaar aan en komen tot een ‘vereniging’. En François’ vraag is dan: wie is van wie in deze ‘vereniging’? Hij dicht de plant een spraakvermogen toe en laat haar zelf antwoorden: ‘Mijn beminde vuur is van mij’, ik heb het aangetrokken. En met resultaat, want ik ‘geniet van zijn vlammen’. Maar de *aproxis* voegt er meteen aan toe: ‘ik ben ook van dat vuur.’ De plant heeft het vuur opgenomen en geniet van de vlammen, maar tegelijk is zij opgenomen door het vuur. Het vuur is van de plant, en net zo goed is de plant van het vuur.

In de *aproxis* laat Gods natuur zien op welke manier wij branden van verlangen naar Hem. Zo zit het ‘welbehagen’ in elkaar waarin onze liefde tot God haar eerste gestalte krijgt en vanwaaruit ze haar gang zal moeten gaan op het pad naar vervolmaking. Waar, zoals hij even verderop schrijft, het eindige verlangen wordt uitgeblust wanneer het in welbehagen overgaat, blijkt dit verlangen oneindig te zijn omdat het welbehagen dit verlangen juist steeds feller aanvuurt.¹¹⁵

115 ‘Het voortdurend genieten van hemelse minnaars wekt een eeuwig bevredigd verlangen, zoals hun voortdurend verlangen een eeuwig begeerd genot in hen wekt. Een eindig goed doet het verlangen ophouden wanneer het genot begint,

en het neemt het genot weg wanneer het verlangen gewekt wordt, omdat het (eindige goed) niet tegelijk én verlangd én bezeten kan worden.’ (Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 274; François de Sales, *Oeuvres*, p. 574).



Waarom? Omdat het de oneindige God is die in ons verlangt. De liefde tot God maakt ons nu al helemaal tot bezitters van zijn goedheid, want God is feitelijk degene die in ons verlangt, Hij is het *subiectum* van onze liefde tot Hem.

Verderop in hetzelfde hoofdstukje illustreert François dit ‘welbehagen’ dat met de liefde tot God gepaard gaat, ook nog met een andere verwijzing naar een natuurlijk gegeven. Dit keer is het de kameleon, en ook hier heeft hij zijn informatie ontleend aan de klassieker van Plinius de Oudere:¹¹⁶

Als het waar is dat de kameleon van de lucht leeft, dan vindt hij voedsel overal waar hij gaat en waar lucht is. Als hij zich verplaatst is het dus niet om voedsel te zoeken, maar om zich in dit voedsel te verlustigen, zoals de vissen doen in de zee. Wie God verlangt terwijl hij hem bezit, verlangt hem niet te zoeken, maar verlangt zich te verlustigen in het goed zelf waarvan hij geniet. Het hart toch streeft in zijn verlangen niet naar het genot, want dat heeft het al, maar het strekt zich in dat genot, al verlangende, uit.¹¹⁷

De mens verlangt naar God, maar dat verlangen leeft altijd al in en van God en zijn liefde. Gods liefde is voor het menselijk verlangen wat de lucht is voor de kameleon. Zoals een kameleon leeft ook het verlangen van iets waarvan het strikt genomen abusievelijk denkt dat het er nog achteraan moet. Het is uit op iets waarvan het niet beseft dat het er altijd al van geniet. Zoals gezegd: het hart brandt van verlangen, maar omdat het een verlangen naar de Eeuwige is en die Eeuwige ook het ‘vuur’ is dat in het aanverwante hart aan het branden is, is die brand iets dat voedt in plaats van verschroeit, iets dat groot maakt in plaats van beschadigt en vernietigt.

116 ‘Hij [de kameleon] houdt zijn kop altijd omhoog en zijn bek opengeperd en het is het enige dier dat zich niet voedt met spijs of drank maar uitsluitend van de lucht leeft’

(Plinius, *De wereld*, p. 213).

117 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 275-276; François de Sales, *Oeuvres*, p. 575.





Is dat zo? Een paar regels verder, herhaalt hij nog eens diezelfde gedachte, maar herinnert er nu uitdrukkelijker dan voordien aan dat het God is die in laatste instantie aan zet is in het verlangen van ons hart (lees: die van dit verlangen het *subiectum* is). Daar sluipt een idee in de redenering binnen die wel beschouwd toch in een andere richting wijst. Hoe subtiel ook, deze idee kondigt een problematiek aan die in het vervolg van de *Traité* een centrale plaats zal innemen.

Kortom [...] de ziel, die de liefde van het welbehagen beoefent, schreeuwt onophoudelijk in haar heilige stilte: mij is voldoende dat God God is, dat Zijn goedheid oneindig is, en dat zijn volmaaktheid mateloos is. Dat ik sterf of dat ik leef maakt zo weinig uit voor mij, omdat mijn liefste Welbeminde eeuwig een leven vol triomf leeft. Zelfs de dood kan een hart niet bedroeven dat weet dat zijn hoogste liefde [souverain amour] levend is. Voor een ziel die liefheeft, is het voldoende dat Hij, die zij meer dan haarzelf liefheeft, met eeuwig goeds wordt overstelpt, want zij leeft meer in haar Beminde dan in het lichaam dat zij bezielt; en eigenlijk leeft zij niet zelf, maar de Welbeminde leeft in haar.¹¹⁸

God is alles, om Hem gaat het in mijn liefde. Dat ik leef of sterf, maakt in deze niet uit. Ook als ik het niet meer ben die mijn leven leef, leeft God het. Jazeker. Maar hoe leeft God in mij wanneer ik sterf, wanneer ik fysiek ophoud er te zijn? Opdat God in mij zou kunnen leven, maakt het toch echt iets uit of ik er al dan niet ben. Ik moet er toch voor zorgen dat zoiets wordt verwezenlijkt? Als ik de plek ben waar niet ik maar God leeft, ben ik toch verantwoordelijk voor die plek, verantwoordelijk dat Hij op die plek alle ruimte krijgt?

118 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 276; François de Sales, *Oeuvres*, p. 576.



Ziehier het centrale probleem waar François' verdere *Verhandeling* om zal draaien. Hoe moet ik de plek worden waar niet ik, maar God leeft? Exacter, want God leeft altijd al op de plek waar ik denk dat het mijn ik is dat leeft: hoe moet ik mij tegenover die God verhouden die daar altijd al woont? En bij François (en bij de hele Franse *spiritualité* na hem) wordt die vraag meteen in het register van de liefde ingeschreven: hoe moet ik *houden van* die God die altijd al woont en leeft op de plaats waar ik denk te wonen en te leven?

God heeft mij die plek laten ervaren in het overdonderend 'welbehagen' dat mijn eerste liefde voor Hem zoveel kleur gaf. Daar voelde ik hoe ik brandde van het vuur dat Hij in mij deed oplaaien. Dit was het begin van mijn devote liefdesavontuur. Maar hoe nu verder? Want verder moet ik, aldus François. Ik hou van God als van zijn vuur dat zo behaaglijk in mij brandt. Dit is goed, dit is geweldig, maar dit is nog niet helemaal waarvoor het allemaal bedoeld is. Hou ik van het behaaglijke vuur of hou ik van God? Het antwoord is duidelijk: het gaat om God. Van Hem en van niets of niemand anders moet ik houden. Maar hoe kan ik dit waarmaken? Hoe moet mijn liefde zijn, opdat die er rimpelloos mee instemt dat alleen God nog in mij leeft? Mijn natuurlijke, spontaan ontloken liefde voor Hem heeft mij geleerd dat het zo is, ik heb er in die liefde ook van genoten dat het zo is, maar ik dreig in dit genot te blijven steken en niet aan God toe te komen, naar wie dit genot mij zou moeten leiden. De gehechtheid aan mijn genot wordt al snel een hindernis, want een miskenning van de bron van mijn welbehagen en mijn liefde.

'Dat ik sterf of dat ik leef maakt zo weinig uit', schrijft François, want het is God die leeft in mij. Misschien maakt het *op zich* niets uit, maar voor mijn liefde doet het dat wel. Om die God te erkennen, om van hem te houden op een manier die de liefde waarmee Hij mij bejegt waardig is, mag ik niet sterven. De plek waar Hij die liefde laat geschieden – de plek die ik *ben* – moet intact blijven en dit betekent: onophoudelijk zui-

ver gehouden worden. En dat kan en mag ik niet aan iemand anders overlaten. Ik ben het die dat moet doen.

Maar alles en iedereen op die plek die ik *ben* en niet God is, moet wel sterven. Het is in die zin, en alleen in die zin, dat ik uit liefde voor God moet sterven. Wat voor ik moet dan sterven? Het ik dat geniet van het welbehagen van Gods liefde. Dat moet van die plek verwijderd worden, opdat de liefde die daar geschiedt zijn volle waarheid kan openbaren, met name dat ze Gods liefde is.

Het mag duidelijk zijn dat het probleem dat François hier aan de orde stelt geen ander is dan dat van het subject – van de grond, de drager, het *subiectum* van onze relatie tot God. François twijfelt er niet aan dat dit *subiectum* God is, maar om dat ten volle te erkennen moet hij het feit dat hijzelf drager/*subiectum* is van zijn liefde voor God, inclusief van het daarmee gepaard gaande ‘welbehagen’, volledig aan de kant schuiven. Om dit praktisch te realiseren, zo zal blijken, introduceert François een concept dat in het geheel van zijn *Verhandeling* van doorslaggevend gewicht is: ‘la sainte indifférence’, ‘de heilige onverschilligheid’. Het loont de moeite in te zoomen op de redeneerlijn waarin hij dat concept introduceert.

4. Heilige onverschilligheid

De eerste hoofdstukjes van Boek IX werken naar dit concept toe. Dit boek handelt over de ultieme stappen in het proces dat onze liefde tot God doormaakt en waarbij die zich niet langer verheugt in het eigen, maar enkel en alleen nog in ‘Gods welbehagen’, of zoals het in het Frans van François heet, in ‘le bon plaisir de Dieu’.¹¹⁹ En het recept daartoe is,

¹¹⁹ Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling* 2, p. 111; François de Sales, *Oeuvres*, p. 757.



althans in formeel opzicht, helder en eenvoudig: het komt erop aan afstand te doen van het eigen ‘plaisir’, het eigen ‘welbehagen’.

Let wel, er is niets mis met ‘welbehagen’ op zich. Hoe zou het ook? God zelf overstelpte mij ermee bij de prille ‘amoureuse’ passen van mijn liefde voor Hem. Maar dat ‘welbehagen’ is niet het doel van mijn liefde. Die liefde moet zich uitzuiveren tot zij alleen nog de bron van dat ‘welbehagen’ betreft: God zelf en diens ‘bon plaisir’. Hoe doe ik dat? Door niet alleen ontvankelijk te zijn voor dat wat mij, vanuit Gods kant, ‘welbehagen’ oplevert, maar ook en vooral voor alles wat dat *niet* doet. En Gods gulheid geeft ons inderdaad niet alleen maar welbehagen. De hele waaier aan ellende die het leven met zich meebrengt, is evengoed een geschenk uit zijn hand. In een van de eerste pagina’s van Boek IX luidt het:

Zo zijn dood, smart, labeur en last waar ons leven vol van is, door Gods billijk bestel [juste ordonnance de Dieu], de straffen voor onze zonden; maar door Zijn milde barmhartigheid [par sa douce miséricorde] zijn het tegelijk treden waarlangs we opklimmen naar de hemel, middelen waarmee we genade en verdiensten voor de eeuwige zaligheid verdienen.¹²⁰

We mogen dan verliefd zijn op God en genieten van het ‘welbehagen’ dat hij ons geeft, wij blijven voor François zondige stervelingen. Het is aan ons dus om onze ellende, als een straf voor die zondige staat, niet alleen te verdragen, maar daarin ook Gods ‘billijk bestel’, zijn ‘rechtvaardig raadsbesluit’ [juste ordonnance] te zien. Houden van die straffen *als zodanig* zou fout zijn, maar houden van Hem die straft, is

¹²⁰ Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling* 2, p. 113; François de Sales, *Oeuvres*, p. 760.



voor ons die door Hem zijn geschapen een daad van erkenning, van liefde.¹²¹ Een paar pagina's verder lezen we:

‘Wat goed doet, wil iedereen wel graag aanvaarden, maar het aanvaarden van wat pijn doet, siert alleen de volmaakte liefde [amour parfait]; gefocust op de hand die dit schenkt, bemint zij het pijnlijke intenser naarmate het op zich minder beminnenswaardig is. [...]

Wanneer de liefde bij Gods wil tracht te komen in een sfeer van vertroosting, wandelt ze altijd in vrees, bang te verdwalen, bang om in plaats van Gods welbehagen, het welbehagen dat ze in de vertroosting vindt, te beminnen. Maar de liefde die middenin alle ellende de weg naar Gods wil gaat, wandelt veilig en zeker. Aangezien de ellende [l'affliction] op zich niets beminnelijks heeft, kan zij er heel zeker van zijn dat zij die ellende slechts liefheeft omwille van de hand die ze geeft.¹²²

Wat is zo ‘goed’, zo nuttig en bruikbaar aan alle pijn en ellende die onze *condition humaine* kenmerkt? Dat je er onmogelijk van kunt houden. Liefde kan zich er niet aan vastklampen en wordt daarom haast automatisch doorgestuurd naar diegene die de bron is van alle liefde en op wie zij zich exclusief hoort te focussen: God. Pijn en ellende zijn in die zin, voor wie God en God alleen wil beminnen, een waar godsgeschenk. Zij beletten op hoogst efficiënte wijze dat zo iemand wordt afgeleid door het welbehagen waarmee Hij hem in eerste instantie zo gul heeft overstelpt.

Vandaar is het maar een kleine stap om, op het pad dat de liefde tot God hoort te gaan, pijn en ellende bewust te *willen* en *op te zoeken*. François vervolgt:

121 ‘De straffen als zodanig kunnen niet worden bemind, maar wel hun origine. Afkomstig van Gods wil en door Zijn voorzienigheid beschikt, zijn ze oneindig beminnenswaardig.’ (Sint

Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 115; François de Sales, *Oeuvres*, p. 762).

122 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 118; François de Sales, *Oeuvres*, p. 764-765.



Toen Onze Heer aan Catharina [van Siena] de keuze liet tussen een kroon van goud en een doornenkroon, koos zij die laatste als wat meer aansluit bij de liefde. Het is stellig een kenteken van de liefde, zegt de zalige Angela van Foligno om 'te willen lijden'. En de grote apostel roept uit dat hij slechts 'roemen' wil 'in het kruis', in zwakheid en vervolgingen.¹²³

Voor moderne oren klinkt zo'n ongezouten voorkeur voor pijn en ellende bepaald niet fijn. Zeker als je beseft dat François niet schrijft voor ascetische 'experts' zoals de monniken tot wie Willem van Saint-Thierry zich richtte, maar voor 'gewone' lekengelovigen. Het wordt nog lastiger te slikken wanneer François stelt dat God juist *omwille* van die gekozen pijn het meeste 'welbehagen', 'plezier' kent.

De liefde voor het kruis zet ons aan tot vrijwillige kwellingen zoals bijvoorbeeld vasten, waken, boetegordels dragen [cilices] en andere pijnigingen van het vlees [macérations de la chair], en doet ons genoegens, eerbewijzen en rijkdom van de hand wijzen [nous fait renoncer aux plaisirs, honneurs et richesses]. En de liefde die we op die wijze beoefenen is hoogst aangenaam voor de Welbeminde. Maar de liefde is eerst dan op haar voortreffelijkst, wanneer wij die kwellingen niet alleen lijdzaam en geduldig aanvaardden,

123 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 119; François de Sales, *Oeuvres*, p. 765. De verwijzing naar de apostel is naar Paulus, Brief aan de Galaten 6: 14: 'Mij moge God ervoor bewaren me op iets anders te beroemen dan op het kruis van onze Heer Jezus Christus, waardoor de wereld voor mij gekruisigd is en ik voor de wereld.' En naar 2 Korintiërs 12: 5, 10: 'Voor mijzelf wil ik mij alleen beroemen op mijn zwakheden'; 'Daarom lijd ik om Christus'

wil gaarne zwakheid, smaad, nood, vervolging en benauwdheid. Want als ik zwak ben, dan ben ik sterk.' Voor de verwijzing naar Angela di Foligno, zie: Arnaud, *Vie du sainte Angèle de Foligno par le frère Arnaud*, p. 76: 'Dit was het teken dat God me gaf over de waarheid van zijn woorden [...] en mij verzekert dat ik het rechte pad bewandel dat geen ander is dan ervan te houden en ernaar te verlangen om uit liefde voor God te lijden.' (ik vertaal, MDK)





maar ze als het ware vertroetelen en liefdevol aan ons hart drukken omwille van het goddelijke welbehagen waaruit zij voorkomen.¹²⁴

Van pijn en ellende *op zich* kun je niet houden. Zij vormen een ‘geschenk’ dat je helpt je aandacht meteen op de schenker, op God, te richten. Maar je kunt dan wel, zo blijkt, dat pijnlijk ‘geschenk’ ‘ vertroetelen en liefdevol aan je hart drukken’. Ook dit bevordert Gods ‘bon plaisir’. Niet te verwonderen dat de moderne kritiek hier concepten als sadisme en masochisme op heeft losgelaten.¹²⁵ Wat is er precies gaande wanneer het als positief en heilig wordt voorgesteld dat iemand bewust voor zichzelf pijn opzoekt en denkt dat God daar genot van heeft?

Het is een moeilijke, enigmatische kwestie, maar ik laat die hier nog even rusten tot eerst een ander enigma is opgehelderd. Want wordt hier wel echt pijn geleden? Die vraag dringt zich op als we de volgende pagina lezen. Op het eerste gezicht lijkt dat onmiskenbaar zo. François voert die pijn trouwens nog op door te stellen dat de typisch geestelijke, ‘innerlijke kwellingen’ onvergelijkbaar veel erger zijn dan de zojuist beschreven lichamelijke. Maar dan schrijft hij:

[...] soms wordt de ziel zo overstelpt door innerlijke kwellingen, dat al haar vermogen en krachten eronder bedolven worden en haar alles onthouden wordt wat haar kan verkwikken, en tegelijk alles wordt aangescherpt wat haar kan verdrieten. [...] En met al wat in haar is, verlangt, vraagt en smeekt zij dat ‘als het mogelijk is, deze kelk aan haar voorbij moge gaan’, terwijl haar niets anders overblijft dan het fijne, opperste puntje van de geest [la fine suprême pointe de l’esprit] dat, aan het hart en het welbehagen van God

124 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 119; François de Sales, *Oeuvres*, p. 765-766.

125 Zie onder meer: Miquel, *Mystique et discernement*, hoofdstuk 2.





gehecht, in louter instemming [par un très simple acquiescement] zegt: ‘O eeuwige Vader, moge niet mijn, maar uw wil geschieden’.¹²⁶

Conform het wetenschappelijk (met name aristotelisch) model dat al sinds de middeleeuwen gangbaar was, kijkt ook François nog tegen de ziel aan als de instantie die het lichaam bezielt en die de affecten die daarbij in het spel zijn, beheert en beheerst. De ellende waarin we in de geciteerde passage de ziel ondergedompeld zien, is dermate groot dat die haar functie niet meer kan vervullen. Ze wordt door een tsunami aan innerlijke negatieve affecten weggewalst. En zie, in die allesvernietigende catastrofe is er in de ziel toch iets dat standhoudt: ‘het fijne, opperste puntje van de geest’. Het houdt stand omdat het is vastgehecht ‘aan het hart en het welbehagen van God’. En wat blijkt? Dat ‘puntje’ is in staat om de ziel in die poel van lijden overeind te houden, aangezien het zelf aan die poel ontstijgt. Enkele regels verder heeft François het nog eens over de ‘heilige instemming’ (‘sacré acquiescement’) van de ziel met de wil van God – een ‘instemming’ die zich voltrekt ‘in het diepste van de ziel, in het hoogste en delicaatste puntje van de geest’. Daar lezen we:

En die instemming [acquiescement] is teder noch mild en bijna niet waarneembaar, ofschoon waarachtig, sterk, ontembaar en zeer verliefd [véritable, fort, indomptable et très amoureux]. Het is alsof zij zich heeft teruggetrokken op het hoogste puntje van de geest [au fin but de l’esprit], als in de torenkamer van een burcht [le donjon de la forteresse], waar zij moedig standhoudt, ofschoon het hele kasteel reeds door droefheid ingenomen en overweldigd is. En hoe meer de liefde, in die toestand, van elke hulp verstoken

¹²⁶ Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 120; François de Sales, *Oeuvres*, p. 766.



blijft, gespeend als zij is van de bijstand van alle deugden en vermogens van de ziel, hoe hoger men haar moet prijzen om de standvastigheid van haar trouw.¹²⁷

Leidt de ziel pijn wanneer ze instemt met de pijn die ze als een geschenk van God ervaart en liefdevol ‘vertroetelt’? Alles in de ziel is pijn, dat wel, maar het punt vanwaaruit die ziel geest en lichaam bezielt, dat ‘hoogste puntje van de geest’, ontsnapt aan elk affect, positief of negatief. In het centrum van de pijn, in het centrum ook van de ziel die, hoewel een burcht, door die pijn wordt overmand, is een ‘torenkamer’ die buiten schot blijft. Daar kent de ziel haar verankering in God. Vanuit die kamer beleeft ze haar liefde die zich nu nog exclusief tot God richt en alleen nog wil wat God wil.

Ziehier de ‘instemming’ [acquiescement] van de ziel met de wil van God, een instemming die de liefde een hoge graad van volmaaktheid verleent. Maar, zo blijkt meteen, niet de hoogste graad. Een aantal pagina’s verder in Boek IX lezen we dat die is weggelegd voor de ‘onverschilligheid’.

De instemming geeft aan Gods wil de voorkeur boven alles, maar behalve Gods wil blijft zij nog andere dingen beminnen. De onverschilligheid [‘indifférence’] nu staat boven de instemming, want zij bemint niets tenzij met het oog op de liefde voor Gods wil, zodat niets het onverschillig hart raakt wanneer Gods wil aanwezig is.¹²⁸

Louter ‘instemming’ van de wil van de ziel met de wil van God is onvoldoende. Of, exacter, de ziel die zich aan zo’n instemming overgeeft, moet zich ook nog vervolmaken met ‘onverschilligheid’. Pas dan is ze in staat echt alleen nog van God, en van niets of niemand anders te houden.

127 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 121; François de Sales, *Oeuvres*, p. 767.

128 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 122; François de Sales, *Oeuvres*, p. 768.



Het onverschillige hart [Le coeur indifférent] is als een klomp was in de handen van zijn God, [bereid] om gelijkelijk alle indrukken van [Gods] eeuwige goede welbehagen [bon plaisir éternel] te ontvangen. Het is een hart dat niet kiest, en gelijkelijk openstaat voor alles, zonder dat zijn wil enig ander voorwerp wil dan de wil van zijn God. Het legt zijn liefde niet in de dingen die God wil, maar in de wil van God die deze [dingen] wil.

[...] Kortom, het welbehagen van God [le bon plaisir de Dieu] is het hoogste voorwerp van [de liefde van] het onverschillige hart: waar het dit [welbehagen] ook ziet, het holt achter ‘de geur van zijn parfums aan’¹²⁹ en zoekt altijd de plaats op waar er het meest van [dat welbehagen] is, zonder ergens anders acht op te slaan. Zo’n hart is geleid door zijn goddelijke wil, als door een zeer beminnelijke band, en waarheen het ook gaat, het volgt die [wil].¹³⁰

Het onverschillige hart laat zich door niets meer afleiden. Het laat zich alleen nog leiden door wat God wil. Daarom is het onverschillig voor wat het in concreto meemaakt, positief of negatief. In de loop van zijn liefdesleven heeft het God gevonden in het welbehagen, maar evengoed in de pijn van allerlei lichamelijke en – erger nog – geestelijke kwellingen. Een ‘hoogste puntje van zijn geest’ blijft exclusief op God gefixeerd en maakt de ziel immuun voor wat zij, positief of negatief, meemaakt. En dit tot in het extreme. Zo blijkt uit het vervolg van de geciteerde passage:

[Die ziel] zou, mét de wil van God, meer houden van de hel dan van het Paradijs zonder de wil van God. Jawel, zij zou de hel boven het Paradijs verkiezen, indien zij wist dat daar iets meer van het goddelijke welbehagen [un peu plus

129 Hooglied 1: 3.

130 Sint Franciscus van Sales, *Ver-*

handeling 2, p. 124; François de Sales, *Oeuvres*, p. 770.





du bon plaisir divin] te vinden was. Zo zelfs dat, indien bij wijze van onmogelijke verbeelding [par imagination de chose impossible], zij wist dat haar veroordeling een tikkeltje aangeneramer voor God was dan haar verlossing, zij haar verlossing achter zich zou laten en rennen in de richting van haar veroordeling.¹³¹

Wie God, en alleen God, bemint, is ‘onverschillig’ in de zin dat hij wat er ook met hem gebeurt als een geschenk van God beleeft, ook als God hem tot eeuwige hellepijnen verdoemt. Als zoiets God meer ‘bon plaisir’ geeft, omhelst hij dit met evenveel liefde als wanneer God hem de hemelse zaligheid schenkt. Voor zo iemand maakt alleen ‘le bon plaisir’ van God het verschil. Al het andere is hem om het even, het enige wat telt is Gods ‘goede welbehagen’.

Een radicalere onverschilligheid is moeilijk denkbaar. In feite is wat François hier voorstelt een christelijke radicalisering van het gelijknamige antieke ideaal, theoretisch neergezet vooral door de stoa. Deze levensfilosofie had in de loop van de renaissance en zeker tijdens de turbulente periode van de godsdienstoorlogen een revival gekend en was doorgedrongen tot diep in de haarvaten van het vroegmoderne christelijke levensgevoel. Dat het een basisconcept vormt in François de Sales’ geschriften is maar een van de voorbeelden die dit illustreren.

François had het in het begin van Boek IX trouwens zelf al over die antieke onverschilligheid gehad toen hij verwees naar de grote Romeinse stoa-auteur uit de eerste eeuw, ‘le bon Épictète’. Hij wil duidelijk dat zijn lezers Epictetus als ‘goed’ labelen. Heel wat van de ascetische eisen die de christelijke liefde kenmerken – het ‘zich losmaken van genoegens, [...] het op zich nemen van beledigingen, lasten en zwaarig-

131 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 125; François de Sales, *Oeuvres*, p. 770.





heden' en dergelijke – vind je immers, als 'apatheia' en aanverwante termen, ook uitvoerig beschreven en gepropageerd bij die antieke auteur.¹³²

Maar de christelijke leer, die de enige ware filosofie is, heeft haar praktijk op drie beginselen gebouwd: de zelfverloochening, en dit is meer dan het zich genoegens ontzeggen; het dragen van het kruis, en dat is meer dan het dulden; het volgen van Onze Heer, en dat is niet alleen zelfverloochening en het dragen van het kruis, maar ook het verrichten van goede werken.¹³³

Waarom schiet de stoa en haar streng ascetische deugdenleer toch te kort? Samengevat komt het erop neer dat ze te zeer focust op de mens zelf. Alle ascetische idealen, hoe negatief en restrictief zij ook mogen klinken, hebben als doel om de autarkie van het eigen zelf te bevorderen. Als de stoïcus zich ook in de liefde van alles onzegt en zich afkeert van alles wat daar lichamelijk aan is, is dat om zich niet in dit soort emotionele kluwen te verliezen – om zich met andere woorden als een autonoom 'zelf' te handhaven.¹³⁴ Hij is 'stoïcijns' ascetisch omdat dit zijn vrije, zelfstandige ik ten goede komt.

De christen is het juist niet om het vrije, zelfstandige ik te doen. Zijn ware 'zelf' ligt immers niet bij zichzelf, maar bij

132 Zie onder meer: Epictetus, *Verzameld werk*, p. 237-249 (College 3, 34: 'Onthechting'). De invloed van de stoa op het christendom is in feite zo oud als het christendom zelf. Zie onder meer: Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism*. Voor de invloed van de stoa op François de Sales, zie: Marceau, *Stoicism and St. Francis of Sales*.

133 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 116; François de Sales, *Oeuvres*, p. 763.

134 Voor een hedendaagse lezer gaat

Epictetus' negatieve appreciatie van het lichamelijke af en toe onbegrijpelijk ver. In Fragment 23 bijvoorbeeld noemt hij 'ons lichaam het onaangenaamste en het smerigste wat er bestaat. [...] Ik stouw deze zak hier vol, om hem vervolgens weer te moeten legen: wat is er onaangener dan dit? Maar ik moet God dienen en om die reden blijf ik en verdraag ik het dat ik dit ellendige lichaam moet wassen, voeden en het beschutting moet bieden.' (Epictetus, *Verzameld werk*, p. 322).



God. Alle ascetische deugden en praktijken die je bij de stoa vindt, zijn voor de christen meer dan bruikbaar, alleen moeten ze geheroriënteerd worden, en wel om het ik te verliezen en het te laten opgaan in de meer dan menselijke liefde die God van ons vraagt.

De stoïcijn wil de passies van leven en liefde de baas blijven: in dat meesterschap vindt hij de waarheid van zowel zijn leven als zijn liefde. Ook de christen zoekt hier naar waarheid, maar voor hem ligt die *buiten* dat leven, *buiten* die liefde. Waarheid ligt voor hem bij God. En daarom moet hij zijn passie niet beknotten maar juist aanvuren. Die passie is het immers die hem van zijn bestaande zelf af moet helpen om zich te verliezen in het ware Zelf dat God is. Anders dan voor een stoïcijn, moet voor de christen niet het onverschillige, van alle passies bevrijde ik behouden blijven, maar juist het passionele van diens liefde. Het ‘plaisir’, het ‘welbehagen’ is iets wezenlijks, het kan en mag niet verloren gaan. De ascetische praktijken van de christen *overwinnen* het ‘welbehagen’ dan ook niet, maar leggen het waar het hoort: bij de Waarheid, bij ‘le bon plaisir de Dieu’. En omdat God er ‘plaisir’ in had ons te verleiden – neutraler gesteld: omdat de waarheid ons van haar doet houden – behoren lust, *plaisir* en welbehagen tot de waarheid. Om die reden is de lust ‘goed’, ‘bon’, en is ‘le bon plaisir’ iets wezenlijks (want) van God.

Vandaar het enigmatische, onaannemelijke aspect dat we in dit ‘plaisir’ van God tegenkwamen en dat we even voor ons uitschoven. God blijkt te kunnen genieten van de pijn die de mens om Hem lijdt. Ook als de mens zelf de pijn opzoekt, kan hij dat doen in de volle wetenschap dat hij zodoende Gods ‘bon plaisir’ nog groter maakt. Het plezier, het welbehagen, het passionele dat de mens in zijn liefde voor God voelde, blijft bewaard, zij het niet bij hemzelf maar bij God. Ik doe God alle eer aan door het genot aan mijn pijn geheel aan Hem te laten. Wat ik hier voor mezelf behoud, is enkel en alleen mijn liefde voor God. Een liefde, gezuiverd van elke *return*,



van de laatste zweem van eigenliefde, een in die zin radicaal ‘zuivere’ liefde: *pur amour*.

5. *Pur amour*

In mijn liefde voor God, gaat het dus op de keper beschouwd alleen om God. Als God het belijft mij voor eeuwig zijn genade te ontzeggen – de ergste geestelijke pijn die ik mij kan voorstellen – dan zal mijn liefde voor Hem, als die volmaakt is, die onverklaarbare hellestraf zonder meer omhelzen en koesteren. In de toestand van ultieme verliefdheid op God zal ik de hel aanvaarden als liefdesblijk van zijns wege. In het elfde hoofdstuk van ditzelfde Boek IX, drukt François het als volgt uit:

... als U de ogen van mij afwendt en ik niet langer de zoete gunst van Uw instemming met mijn lofzang mag merken, wat is mijn ziel dan een en al pijn! Maar toch houdt ze niet op trouw van U te houden en onophoudelijk de hymne van haar liefde te zingen; [ze doet dat] niet omwille van het genot [plaisir] dat zij daarin vindt – want dat heeft ze niet – maar ze zingt uit pure liefde [pur amour] voor Uw wil.¹³⁵

Die ‘pure liefde’, zo blijkt uit dit en voorgaande citaten, legt de grond – het *subiectum* – van de liefde waar die hoort te liggen: bij God. Zo was het bij Willem van Saint-Thierry, zo lezen we het bij François de Sales. De mens houdt alleen nog van God. Elke betrokkenheid op zichzelf is uitgeschakeld. Hij valt samen met zijn liefde voor God, een liefde die strikt genomen niet langer de zijne is, maar die van God. Als mens is hij alleen nog liefde, maar het *subiectum* van zijn liefde ligt bij God, niet bij hemzelf.

¹³⁵ Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 147; François de Sales, *Oeuvres*, p. 795-796.



Is dat zo? Blijkt uit François' *pur amour* inderdaad dat God de grond – *het subiectum* – is vanwaaruit ik Hem bemin? Laten we nog eens nauwgezet de stappen van François' redenering nagaan. We houden van God als de bron van onze liefde, zo beweerde hij geheel in lijn met voorgangers als Willem van Saint-Thierry. We houden van wat op zich niet beminnenswaardig is, van lijden en pijn, en wel omdat die ons helpen niet van Gods gaven, maar van God zelf te houden. En François trekt die logica door tot in wat hij een 'onmogelijke verbeelding' noemt. Veronderstel (zoals we lazen in een eerder geciteerde passage) dat onze 'ziel' God dermate bemint,

zo zelfs dat, indien bij wijze van onmogelijke verbeelding [imagination de chose impossible], zij wist dat haar veroordeling een tikkeltje aangenamer voor God was dan haar verlossing, zij haar verlossing achter zich zou laten en rennen in de richting van haar veroordeling.¹³⁶

Het is een 'onmogelijke verbeelding', ook in de zin dat de ziel zich dit niet *mag* verbeelden. Zij ontkent op die manier de heilsdimensie. De christelijke God is immers een verlossende God, in de Bijbel onlosmakelijk verbonden met de belofte van het 'Nieuwe Jeruzalem', het messiaans 'Koninkrijk Gods' – in de christelijke traditie vertaald als het Eeuwig Leven, de Hemelse Gelukzaligheid. Hoe zou ik er ook nog maar aan mogen denken dat God mij dat niet zou geven of dat hij mij, louter uit 'bon plaisir' het tegendeel geeft? Zoiets schurkt aan tegen blasfemie.

Voor François is die 'verbeelding' trouwens nog om een andere reden 'onmogelijk'. Zij rijmt verdacht goed met wat die 'andere' religieuze leiders van dat 'foute' christendom

¹³⁶ Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling* 2, p. 125; François de Sales, *Oeuvres*, p. 770.



beweren in een stad even verderop. Die stad is Genève, en van die stad is François weliswaar bisschop, maar omdat Genève – het Genève dat Calvijn zijn reputatie gaf – een bolwerk van protestantisme is, is zijn bisschopszetel tijdelijk naar Annecy verplaatst, een katholiek stadje in de Savoie vijftig kilometer zuidwaarts. Welnu, die ‘onmogelijke verbeelding’ sluit bijna naadloos aan bij de predestinatiegedachte die in het calvinisme zo’n grote rol speelt. Dat God jou, ongeacht je verdienste, tot de hel kan veroordelen, geldt daar niet bepaald als louter ‘verbeelding’, laat staan als ‘onmogelijk’.

Maar wat betekent het als ik van een God houd van wie ik met zekerheid zou weten dat hij me voor eeuwig verdoemt? Is God nog het uitgangspunt, de drager, het *subiectum* van mijn liefde? Ik kan nog wel *geloven* dat Hij dat is, maar in feite ben ik het die beslis over dit geloof. En dus ook over mijn liefde. Wie en hoe God is, wat Hij uitricht, maakt in feite niet meer uit. Ik houd van Hem omdat *ik* van hem houd, zelfs als Hij ervan houdt mij zijn liefde te ontzeggen en mij voor eeuwig te verdoemen.

Dat laatste lezen we niet met zoveel woorden bij François de Sales. Daarvoor is het wachten op latere auteurs zoals onder meer François de Fénelon.¹³⁷ Maar bij de manier waarop François de *pur amour* formuleert, is het reeds duidelijk dat het veronderstelde subject niet langer God, maar de gelovige zelf is. François’ liefde voor God is *modern* geworden, zij ziet zichzelf niet vanuit God, maar vanuit zichzelf of, exacter, vanuit een punt buiten God dat vrij is om al dan niet voor God te kiezen, wat die God verder ook voor diegene die al dan niet voor Hem kiest betekent. Als je de impliciete veronderstelling van François’ ‘onmogelijke verbeelding’ door-denkt, positioneert hij zich formeel *tegenover* God. Precies op de plaats waar Descartes het nieuwe, moderne subject positioneert.

137 De Kesel, *Zelfloos*, p. 55-98.





6. Holocaust

Nog steeds in hetzelfde Boek IX heeft François het eens te meer over het verschil tussen enerzijds de liefde die nog houdt van het ‘welbehagen’ dat met het beminnen van God gepaard gaat en anderzijds de zuivere liefde waar de ziel alleen nog van God houdt. Om dit uit te leggen, zet hij de metafoor van de ‘spiegel’ in.

Het is moeilijk, ik geef het toe, om lang en met genoeg [plaisir] naar de schoonheid van een spiegel te kijken [...] zonder er behagen in te scheppen in die spiegel zichzelf te zien. Niettemin is er een verschil tussen het genoeg te kijken in een spiegel omdat hij mooi is, en het genot dat men heeft in een spiegel te kunnen kijken om er zichzelf in te zien. Het is ongetwijfeld ook moeilijk God te beminnen zonder niet langzamerhand het genoeg te beminnen dat men in Zijn liefde schept. [...] Men moet [echter] trachten in God slechts de liefde voor zijn schoonheid te zien en niet het genoeg dat men in de schoonheid van zijn liefde heeft.¹³⁸

We kennen het onderscheid al. Maar wat ons hier interesseert, is het beeld van de ‘spiegel’. De mens is het ‘beeld van God’, en in die zin heeft de verhouding die hij met God heeft, iets van een spiegel. Wanneer hij zich in God spiegelt, ziet hij in laatste instantie zichzelf. ‘Zichzelf’, niet in zijn eindige, zondige, maar in zijn oneindige, heilige conditie. Eigenlijk is de mens die spiegel, dit ‘beeld’. Aldus de neoplatoonse blik waarmee het christendom er in de middeleeuwen en de renaissance tegenaan heeft gekeken. Kijkend naar God als in een spiegel, ziet de mens een *volle* spiegel: als ‘beeld van God’ ziet hij daarin het ultieme, ware Zelf waartoe hij behoort.

138 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling* 2, p. 144; François de Sales, *Oeuvres*, p. 787.





De spiegelmetafoor in bovenstaand citaat laat zien hoe François, in de manier waarop hij de zaken stelt, niet langer een neoplatoonse *grammatica* hanteert. Uiteraard zal hij niet ontkennen dat de mens ‘beeld van God’ is, maar wanneer hij, zoals hier, de mens neerzet in een situatie waarin hij letterlijk beeld van God is (want zich spiegelt in de spiegel die God is), blijft de neoplatoonse *grammatica* zonder meer achterwege.

De godminnende ziel, aldus François, staat vóór die spiegel, en hoewel zij ‘beeld van God’ is, ziet zij er zichzelf niet in weerspiegeld. Exacter, zij ziet zichzelf als *afwezig* in die spiegel, als iets wat de puurheid van die spiegel geheel onbezoeeld laat. De ziel ziet zich met andere woorden als ‘niets’ dat nog in de spiegel te zien is. In haar toestand van *pur amour*, ziet zij zich in het feit dat de spiegel door niets in zijn soevereine spiegeling bevlekt wordt.

De ziel hunkert naar God als naar de ‘spiegel’ waarin zij als ‘beeld van God’ haar liefde volmaakt voldaan zal weten. Eenmaal die volmaaktheid bereikt, is die ziel niet in de spiegel, zij is erin afwezig en uitgerekend daarom ziet zij de Spiegel in diens goddelijke glorie. Hij verschijnt er als zuiver, precies omdat zij zichzelf weggecijferd heeft. Ook in het enthousiasme van haar liefde, was zij de ‘spat’ op die spiegel. En die spat heeft zichzelf nu uitgewist, weggezuiverd en pas daarom ziet de ‘spat’ (of het ‘niets’ dat daarvan overblijft) de spiegel in al zijn glorie, dat wil zeggen als verschijning van Gods soevereine liefde.

Zichzelf uitwissen. Opdat God het *subiectum* van haar ‘zuivere liefde’ zou zijn, moet de ziel zichzelf vernietigen. Een andere metafoor om deze idee uit te drukken – eentje die in de loop van de zeventiende eeuw een ware ‘carrière’ zal maken – is die van de ‘holocaust’. De ziel moet zich opbranden voor God zoals, naar de Bijbel vertelt, offerdieren aan Jahwe geofferd werden. In de Septuagint, de Griekse vertaling van de joodse Bijbelgeschriften (3^{de}-2^{de} eeuw v.C.), is het Hebreeuwse woord voor offer vertaald met ‘ὀλόκαυστος’



(holokaustos), wat letterlijk ‘allesbrand’ betekent. De Vulgaat, de op de Septuagint gebaseerde Latijnse vertaling door Hiëronymus (geschreven tussen 390 en 405), neemt dit woord over en schrijft ‘holocaustum’. Zoals zovelen in de traditie neemt François, in zijn gebruik van het (Franse) woord ‘holocauste’, de etymologische betekenis van ‘allesbrand’ mee: een offer waarbij niets van het geofferde dier overblijft.¹³⁹ Dit soort holocaust is wat aan het ik voltrokken moet worden, wil het de staat van *pur amour* voor God bereiken.

De Bijbelse ‘holocaust’ waar François graag naar verwijst, is bijvoorbeeld het offer van Isaak (Genesis 22). Helemaal aan het eind van zijn *Verhandeling over de liefde tot God*, wijdt hij er ettelijke pagina’s aan, waarbij de nadruk ligt op het feit dat het offer dat God van Abraham vraagt niet alleen voor Abraham een ‘holocaust’ is, maar ook voor Isaak die ‘op een enkel woord van zijn vader [...] een brandoffer [holocauste] van gehoorzaamheid’ pleegt.¹⁴⁰ En natuurlijk is het Bijbelse voorbeeld bij uitstek dat van Christus kruisdood. François’ lange evocatie van het offer van Isaak eindigt met een oproep waarbij een direct verband met het kruisoffer van Christus wordt gelegd en waarbij de lezer wordt opgeroepen ook zichzelf aan dat kruis te offeren:

Ach Heer Jezus, wanneer zal het dan zijn dat wij, wanneer we alles wat we hebben aan U geofferd hebben, wij ook alles wat we zijn aan U zullen offeren? Wanneer zullen wij U, als brandoffer [en holocauste], onze vrije wil [notre franc arbitre], het enige kind van onze geest offeren? Wanneer zullen wij hem vastbinden en uitstrekken op de brandstapel van Uw Kruis, Uw doornen, Uw lans, opdat die vrije wil

139 In de Bijbel wordt een ‘offer’, hoewel vertaald als ‘holocaust’, niet in die hoedanigheid naar voren geschoven. Als er iets specifiek is aan dat Bijbelse offer is dat het geurig moet zijn, zo blijkt bijvoorbeeld uit

het eerste hoofdstuk van Leviticus dat geheel aan offervoorschriften is gewijd.

140 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 350; François de Sales, *Oeuvres*, p. 966.



als een lammetje het slachtoffer wordt van Uw welbehagen [victime agréable de votre bon plaisir] door te sterven en te branden door het zwaard en het vuur van Uw heilige liefde? O vrije wil van mijn hart, wat zal het goed voor je zijn vastgebonden en uitgestrekt te worden op het Kruis van de goddelijke Verlosser!¹⁴¹

In een staat van *pur amour* offeren we God niet alleen wat we *hebben*, maar ook wat we *zijn*. Willen wij een zuiver ‘beeld van God’ zijn, dan is het zaak om ook dat beeld op te offeren. En ook al schrijft François dit niet met zoveel woorden, dat laatste moeten wij doen. Wij zijn het die met onze ‘holocaust’ de ‘spiegel’ die God is, zuiver moeten houden. Ook hier weer blijkt hoe achter de steeds weer herhaalde claim dat God grond/*subiectum* van onze liefde is, die liefde uiteindelijk zijn grond/*subiectum* heeft in onszelf. Wij moeten onze vrije wil op het kruishout van Christus’ *holocaust* leggen, maar hoe meer François dit herhaalt, hoe meer hij precies op die vrije wil een beroep moet doen.

In het volgende hoofdstuk volgen we René Descartes die, nagenoeg dezelfde jaren als waarin François de Sales’ oeuvre doordringt tot het grote publiek, deze vrije wil – die ‘*franc arbitre*’ – naar voren schuift als het nieuwe *subiectum* van onze verhouding tot de wereld, inclusief onze verhouding (en dus ook liefde) tot God. En wat zal blijken? De manier waarop Descartes over God schrijft, draagt duidelijk de sporen van de spiritualiteit die we bij François de Sales vinden. En hetzelfde kan worden gezegd van de manier waarop Descartes de relatie van de mens tot God articuleert. Ook bij hem vinden we de coördinaten van de *pur amour*, inclusief de ‘onmogelijke verbeelding’ waarin ze op scherp wordt gesteld.

141 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 350; François de Sales, *Oeuvres*, p. 967.





IV.

De pure liefde van René Descartes (1596-1650)

Mystiek en spiritualiteit moet je niet rationeel benaderen. Mobiliseren zij niet juist alles wat *voorbij* ons rationele denken ligt: verlangen, liefde, het gevoel door iets hogers gedragen te worden en zich er een mee te weten? Het hoeft geen betoog dat die visie bijzonder wijdverspreid is. Wie zich echter de moeite getroost om de mystieke en spirituele auteurs geduldig te lezen en daarin de vaak lange en moeilijke ontwikkeling van hun redeneringen ernstig te nemen, komt toch tot een andere conclusie. Dat mocht alvast blijken uit de close-reading van een aantal pagina's uit Willem van Saint-Thierry en François de Sales in de vorige twee hoofdstukken. Verderop, in het laatste hoofdstuk, zal dit nog eens expliciet aan bod komen. Daar wordt de relatie tussen de *ratio* en wat daar *voorbij* ligt, van de nodige (ook historische) context voorzien.

In dit hoofdstuk vertoeven we nog even in de buurt van François de Sales. Voor hem is onze verhouding tot God niet een zaak van denken maar van liefhebben. Maar zo bleek, iemand die zich op zo'n liefdespad waagt, kan het moeilijk stellen zonder de inzet van een volgehouden kritiek, ook en vooral zelfkritiek. Rationele scherpste kan daar moeilijk ontbreken. Denken en rationaliteit zijn *tools* die ook de devote, mystieke mens niet kan missen, als hij het juiste doel voor ogen wil blijven houden in het mijnenveld van begoocheling en zelfbegoocheling dat de liefde – en a fortiori de mystieke





liefde – nu eenmaal is. Het doel *zelf* echter, dat wil zeggen God, ontsnapt wél aan de greep van de menselijke rationaliteit: daarover waren Willem van Saint-Thierry en François de Sales ook duidelijk.

Maar wat als diezelfde God, precies in die hoedanigheid, een volwaardige plaats krijgt in een integraal rationeel systeem? Wat als het rationeel systeem dat in François' tijd wordt uitgedokterd en een beslissende invloed zal hebben op de manier waarop de mens in de moderniteit zal verstaan, precies zo'n God opvoert, een God die je ook in *De verhandeling over de liefde tot God* vindt? Wat als de God die René Descartes' nieuwe gronding van rede en wetenschap naar voren schuift, geen andere is dan die van François de Sales?

In dit hoofdstuk ga ik nader in op de manier waarop Descartes over God en liefde voor God denkt. Die God, zeker waar hij voorwerp van liefde wordt, leunt erg dicht aan tegen de God van de *pur amour*, zo zal blijken. In het vorige hoofdstuk verdedigde ik de stelling dat het subject dat in de *pur amour* aan zet is, in weerwil van zijn eigen intenties, het moderne, cartesiaanse subject is. De verwantschap tussen Descartes' reflecties over de menselijke liefde tot God en de manier waarop daarover is nagedacht in de spirituele cultuur van zijn tijd, ondersteunt de these die werd verdedigd in het derde hoofdstuk. De manier waarop zowel de *pur-amour*-spiritualiteit als het cartesiaanse systeem God begrijpen, veronderstelt een formele kloof tussen God en het punt vanwaaruit Hij wordt benaderd – met andere woorden tussen God en het subject dat voortaan bij de mens ligt. Verrassend hierbij is echter dat dit moderne subject, als puntje bij paaltje komt, een sterkere affirmatie vindt in François de Sales' liefdes-theorie dan in die van René Descartes. Tegen de eigen bedoeling in, voert François' spirituele liefdesdiscours hem tot een standpunt waarbij het moderne subject een *modernere* plaats wordt toegedicht dan in Descartes' reflecties over de liefde.





1. Twijfel

Het is verre van nieuw om een verband op te merken tussen Descartes' rationele theorie en de spirituele cultuur van zijn tijd. Vanaf het midden van de twintigste eeuw is daar vanuit diverse hoek al op gewezen.¹⁴² Alleen al de titel van een van zijn filosofische hoofdwerken, bekend onder de ingekorte titel *Méditations philosophiques*, verraaft dit verband.¹⁴³ Dat de jonge Descartes school had gelopen op het jezuietencollege van La Flèche, maakt het voor sommigen plausibel dat hij reeds vroeg kennis had genomen van de *Geestelijke oefeningen* van Ignatius van Loyola en dat dit niet zonder blijvende invloed is geweest op zijn latere filosofisch werk.¹⁴⁴

Wat er ook van zij, en los van de vraag hoe reëel Descartes' kennis was van Ignatius' *Oefeningen* of van oudere meditatietraktaten, er is hoe dan ook een zekere formele gelijkenis te ontwaren tussen zijn filosofische methode en de 'methode' die ook in het moeilijke pad van een mystieke liefde besloten ligt.

Zoals gesteld, kan de mystieke liefdesweg niet zonder introspectie en zelfkritiek, en die vereisen nu eenmaal een alerte rationaliteit. We zagen het bij François de Sales: een op God verliefde ziel mag weliswaar in een eerste moment

142 Voor een overzicht, zie: Rubidge, Descartes's *Meditations and Devotional Meditations*.

143 De Nederlandse editie uit 1989 geeft voluit de titel van het oorspronkelijk in het Latijn uitgegeven *Meditationes de prima philosophia* (1641): 'Meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam worden bewezen' (Descartes, *Meditaties*, p. 3). Een eerste aanduiding van de relatie tussen Descartes' *Méditations* en

middeleeuwse meditatie-traktaten vinden we al bij Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 186-187.

144 De eerste die deze suggestie beargumenteerde, was Mesnard, *L'arbre de la sagesse*. Zie ook: Thomson, *Ignace de Loyola et Descartes*. Voor een contextualisering van Descartes' *Meditaties* binnen de ruimere meditatie-traditie, zie onder meer: Mercer, *The methodology of the Meditations: tradition and innovation*.





genieten van het ‘plaisir’ dat dit geeft, maar moet zich er vervolgens vooral voor hoeden daarin te blijven steken. Zo’n ziel moet kritisch het kaf van het koren scheiden, wat in dit geval betekent dat zij God en het ‘plaisir’ dat Hij schenkt, uit elkaar moet halen. Slechts zo kan zij haar liefde leiden tot waar zij beoogt te komen, met name tot bij God zelf. De twaalf ‘boeken’ die de *Verhandeling over de liefde tot God* beslaan, zijn in die zin (om het met een titel van Descartes’ eerste filosofische hoofdwerk te stellen) een secuur uitgesponnen ‘Vertoog over de methode’.¹⁴⁵

Tenslotte draait het in zo’n gevoelige materie als de liefde tot God om de *waarheid*. De liefde moet haar gevoel (haar ‘welbehagen’, zoals het bij François de Sales heette) bewust ter harte nemen. Maar even bewust moet zij dat ook achter zich laten en de weg vinden *voorbij* dat gevoel, anders komt zij nooit bij de waarheid die in haar liefdesgevoel werkzaam is. Vandaar onder meer haar ‘heilige onverschilligheid’. Slechts die houding laat de ziel toe om, in naam van de waarheid, alle illusies (die in de liefde nu eenmaal onvermijdelijk zijn) te ontmaskeren en teniet te doen. Wanneer de liefhebbende ziel in haar liefde de juiste ‘methode’ volgt, zal zij – zo de genade Gods het wil tenminste – uitkomen bij het doorleefde besef dat niet zij, maar de waarheid zelf haar liefde leidt. In haar liefde voor de waarheid, waarbij ze tijd nog moeite heeft gespaard om die liefde tot op het bot uit te zuiveren, is het niet zijzelf, maar de waarheid die altijd al heeft liefgehad. De waarheid heeft dus zichzelf liefgehad en in die liefde heeft zij het zelf van de godsminnaar helemaal tot zich genomen – lees: heeft zij diens ‘holocaust’ restloos aanvaard. De methodisch uitgezuiverde liefde tot God heeft op een doorleefde manier die God bij ons dáár neergezet waar Hij hoort: op de plaats van het *subiectum*, het subject

145 Descartes, *Discours de la méthode*, in: Descartes, *Oeuvres philoso-*

phiques I, pp. 546-650; Descartes, *Bibliotheek Descartes 3*, pp. 57-140.



dat grond geeft aan onze liefde voor God – en aan onze verhouding tot de realiteit in het algemeen.

In zijn twee voornaamste filosofische geschriften, *Discours de la méthode* (1637) en *Méditations métaphysiques* (1641), doet Descartes, zij het in *louter formeel* opzicht, iets van diezelfde strekking. Via een uitzuivering, niet van de liefde, maar van het redelijke denken, tracht ook hij tot bij de waarheid te komen. En ook hij raadt daarom de mens aan om zich, in een beweging van inkeer, ‘meditatief’ te buigen over het eigen denken en kennen. Denken en kennen mogen niet in het ‘plezier’ van de eerste indrukken en bevindingen blijven steken. De waarheid – inclusief de solide grond die ware kennis garandeert – ligt daar *voorbij*.

Om onze kennis een vaste grond te geven, moeten we daarom aan alle bestaande, maar in feite *vermeende* kennis twijfelen. Een streng aangehouden, niets ontziende twijfel: zo luidt Descartes’ devies in dezen. Waar je ergens aan *kunt* twijfelen, *moet* je ook twijfelen: dit is de basisregel van de ‘meditatieve’ kuur die hij het denken en het weten van zijn tijd voorschrijft. Die vinden hun vaste grond slechts wanneer je ze radicaal van elke sprankel onzekerheid zuivert. Naast Descartes’ *Vertoog over de methode* zijn zijn *Metafysische meditatie*s een poging tot zo’n zuiveringsproces. En het instrument dat hij daarbij hanteert, is de twijfel. Pas als het denken tegen iets aanbotst dat op geen enkele manier nog te betwijfelen valt, kan het zich gegrondvest weten in iets dat absolute, want onbetwijfelbare waarheid garandeert.

Is dat niet God? Is God niet de schepper – en daarom de grond – van alles wat is, ook van het menselijke denken, inclusief het vermogen tot twijfelen. Is God niet bij uitstek de boven alle twijfel verheven zekerheid?

Wanneer Descartes’ filosofische ‘meditatie’ op die vraag in eerste instantie negatief antwoordt, is dat niet omdat haar auteur ongelovig zou zijn. Als oprecht trouwe katholiek heeft hij zich telkens weer met kracht verzet tegen dergelijke aan-



tijgingen.¹⁴⁶ En ook de titel van de *Meditaties* liegt er niet om, want in dit boek, zo lezen we, wordt, naast ‘het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam’, ‘het bestaan van God bewezen’.¹⁴⁷

Toch verraadt dit laatste ook meteen het probleem: God moet bewezen worden. Er moet worden aangetoond dat Hij boven alle twijfel is verheven. En dit kan pas nadat Hij eerst de scherpe procedure van de methodische twijfel heeft doorstaan. Descartes is het aan zichzelf verplicht: indien alles aan twijfel moet worden onderworpen, geldt dit eveneens voor God.

Maar waaraan twijfelt Descartes dan precies wanneer hij aan God twijfelt? Al in de eerste *Meditatie*, waarin hij meegaat met de hypothese ‘dat alles wat God betreft een verzinsel is’¹⁴⁸, introduceert hij de idee van een ‘malin génie’, een ‘kwade genius’.¹⁴⁹ Als je de tekst erop naleest, merk je een zekere schroom bij de auteur. Hij aarzelt aanvankelijk nog die ‘kwade geest’ met God te verbinden. Een aantal pagina’s verder, echter, laat hij zich wel degelijk in die zin uit.¹⁵⁰ En wat

146 Aantijgingen in die zin zijn er wel degelijk geweest. Overbekend zijn de dispuuten met de Leidse en vooral Utrechtse theologen (met Gisbertus Voetius als grote spilfiguur). Zie onder meer de *Inleiding* door Erik-Jan Bos bij de uitgave van de contemporaine Nederlandse vertaling van Descartes’ *Lettre apologétique* (1648): Descartes, *Verantwoording van Renatus Descartes aen d’achtbare overigheid van Utrecht*, pp. 3-35. Voor een uitputtende presentatie van het dossier van Descartes’ dispuut met de Utrechtse theologen, zie: Descartes & Schoock, *La Querelle d’Utrecht*.

147 Descartes, *Meditaties*, p. 37.

148 Descartes, *Meditaties*, p. 42.

149 De gebruikelijke term ‘malin génie’ komt niet letterlijk uit de Franse vertaling van Descartes’ eerst in het Latijn gepubliceerde *Meditationes*

de prima philosophia. In die laatste spreekt hij van een ‘genius aliquis malignus’ (Descartes, *Oeuvres philosophiques II*, p. 181). In de literatuur over Descartes is dit al snel ‘malin génie’ geworden.

150 In de eerste *Meditatie* luidt het: ‘Ik ga nu van de veronderstelling uit dat het niet de ware God is, de hoogste bron van waarheid, maar een kwade geest [mauvais génie], uiterst machtig en slim, die mij uit alle macht probeert te bedriegen.’ (Descartes, *Meditaties*, p. 43; aangepaste vertaling, MDK; *Oeuvres philosophiques II*, p. 412). In de derde *Meditatie* lezen we: ‘[...] als eventueel een God mij van zo’n aard kon hebben voorzien, dat ik juist in dingen wordt bedrogen die het meest evident lijken.’ (Descartes *Meditaties*, p. 55; *Oeuvres philosophiques II*, pp. 417-418).



doet zo'n 'kwade genius'? Die zou ervoor kunnen zorgen dat de ideeën die ik in mijn geest heb en waarvan ik 'heldere en onderscheiden' kennis bezit, niet overeenkomen met datgene waarover die ideeën beweren te gaan: de werkelijkheid buiten mijn geest. Ik denk in een redelijke wereld te leven, maar misschien luistert de wereld zelf wel naar een totaal andere redelijkheid (waar appels niet naar beneden vallen, waar dingen niet *op zich* bestaan maar louter in mijn geest rondspokende droombeelden zijn, et cetera).

Wat hier aan twijfel wordt onderworpen is de scholastieke God die in zijn wijsheid mens en wereld zo heeft geschapen dat de mens in staat is het wezen van de dingen in de wereld te kennen. God heeft elk van beiden, mens en wereld, een 'zijn', een 'essentie' gegeven, en die essenties maken deel uit van dezelfde *natura* en hebben derhalve een *wezenlijke* band met elkaar: dit is de grond waarop ware wetenschap is gebouwd. Zo had ook de jonge Descartes het geleerd in het jezuïetencollege van zijn jeugd. Maar waar haalt hij de zekerheid vandaan dat God inderdaad zo gehandeld heeft, dat Hij daadwerkelijk zo machtig en zo goed is dat Hij onze redelijkheid *wezenlijk* laat aansluiten bij de redelijkheid die ook aan de basis van alles in de wereld ligt? Descartes' twijfel betreft hier de essentialistische opvatting van rede en kennis die in Thomas van Aquino's scholastische systeem haar magistrale verdediger had gevonden. Descartes' twijfel – zijn methode om absolute zekerheid te vinden – weet geen absolute fundering te vinden voor dit essentialisme.

Is die methodische twijfel dan helemaal niet in staat ergens zekerheid te vinden – zelfs niet in 'dit ene, dat er niets zekers bestaat', zoals Descartes zich laat ontvallen?¹⁵¹ Het antwoord is bekend. De enige twijfel die zo'n zekerheid oplevert, is de twijfel zelf: de twijfel aan het denken en, nog exacter, de twijfel aan het twijfelen zelf. Twijfelen of ik twijfel toont

151 Descartes, *Meditaties*, p. 43.

meteen aan dat die twijfel aan de gang is en dus een grond – een ‘onderstel’ of *subiectum* – heeft. Hoe dan ook bestaat er een twijfelend ‘zijnde’. Ziehier het nieuwe *subject* dat weldra de moderniteit zal beheersen en ervoor verantwoordelijk is dat we vandaag spontaan de werkelijkheid benaderen, niet vanuit haar gegevenheid en haar ‘Gever’ (God), maar vanuit de vrijheid die we *ertegenover* innemen – een vrijheid die Descartes neerzet in de gestalte van de methodische twijfel. Niets in de wereld rond mij geeft me zekerheid, aan alles kan ik met recht twijfelen, behalve aan het feit dat ik twijfel. Van het bestaan van het twijfelend ding dat ik ben, word ik in de daad van het twijfelen zelf alleen maar zekerder.

Die eerste zekerheid geeft Descartes een basis om tot een tweede zekerheid te komen: God. Hij omschrijft het ‘denkende ding’ (*‘une chose qui pense’*) dat ik ben, als een vat vol heldere en onderscheiden ideeën – ideeën die dus in mij hun grond hebben, terwijl het twijfelachtig blijft of zij op hun beurt ook in de realiteit buiten mij een grond hebben. Dit geldt voor alle ideeën behalve een: het idee van het oneindige. En, aldus Descartes, omdat het oneindige waarvan ik een idee heb, oneindig veel kenmerken heeft, moet die idee ook het kenmerk ‘bestaan’ hebben.¹⁵² Dus moet die idee van het oneindige – God – ook een grond/*subiectum* hebben *buiten* het ‘denkende ding’ dat ik ben. Met andere woorden: God bestaat.

Dat Descartes dit godsbewijs (evengoed als de andere godsbewijzen die hij presenteert¹⁵³) ontleent aan de middeleeuwse theologie¹⁵⁴, maakt ze in zijn ogen niet minder bruikbaar. En op basis van die tweede zekerheid, formuleert hij ook de derde. Die garandeert dat de heldere en onderschei-

152 Descartes, *Meditaties*, p. 81-82.

153 Zie bijvoorbeeld de gehele derde *Meditatie* (Descartes, *Meditaties*, pp. 54-69) alsook het hier aangehaalde godsbewijs uit de vijfde *Meditatie*.

154 Het hier genoemde ‘ontologische godsbewijs’ komt uit het *Proslogion* van Anselmus (1077). Zie: Anselmus van Canterbury, *Proslogion*, pp. 48-55; *Ondenikbaar dat U niet bestaat*, pp. 33-35.

den ideeën in mijn ‘denkende ding’ adequate kennis mogelijk maken over de dingen in de wereld buiten mij, dingen waaraan ik in een eerste moment alleen kon twijfelen.¹⁵⁵ Het is, zo ‘bewijst’ Descartes, Gods oneindige goedheid en volmaakt-heid die ervoor zorgt dat de mens, anders dan in het geval van de hypothese van de ‘kwade genius’, in zijn ideeën en zijn denken niet bedrogen wordt. Dat de ratio van zijn ideeën dus overeenstemt met de ratio die in het wezen van de dingen besloten ligt.

Descartes’ visie op mens en wereld is niet minder essentialistisch dan die van de middeleeuwse scholastiek, en naarmate de moderniteit vordert, zal dat aspect van zijn denken steeds feller onder kritiek komen te staan. Dat de objectieve werkelijkheid *in zijn essentie* gekend wordt, zal de moderne wetenschap helemaal loslaten. En dit geldt evenzeer voor de essentialistische kijk op de ‘ziel’, op het ‘denkende ding’. Maar wat tot op de dag van vandaag hardnekkig zal blijven doorwerken, is de wig die zijn denken heeft gedreven tussen subject en object, tussen het punt vanwaaruit wij de werkelijkheid benaderen en de werkelijkheid die zich ‘objectief’ aan ons voordoet. Dat subject is vandaag louter nog een structureel punt, ontdaan van elke substantie en van elke objectiviteit. Maar in die hoedanigheid maakt het echter wel een ‘objectieve’ blik mogelijk, juist omdat het niet tot het objectieve behoort, maar er structureel buiten staat.¹⁵⁶ Het is tevens de structuur van de moderne vrijheid. Het moderne subject voelt zich vrij in de wereld, omdat het zich definieert als vrij *van* de wereld. Het definieert zich niet langer vanuit de band die de mens aan de werkelijkheid bindt. In die zin voelt de moderne mens zich ook vrij *tegenover* God, dat wil zeggen vrij om al dan niet in Hem te geloven.

De spiritualiteit van Descartes’ tijd zal die wig tussen God en mens allesbehalve met zoveel woorden beamen, laat staan

155 Descartes, *Meditaties*, pp. 70-71.

156 Zie: De Kesel, *The Brain: A Nos-*

talgie Dream; De Kesel, *Als het brein een selfie maakt*.



thematiseren. Integendeel, ook waar die ongenoemd toch merkbaar is, zal de vroegmoderne devoot er alles aan doen om die wig weg te werken en helemaal vanuit God te leven. Voor de zeventiende-eeuwse *spiritualité* is niet de mens het *subiectum*, maar God. De mens zal in zijn zoektocht naar de waarheid – of, wat op hetzelfde neerkomt, in zijn liefdeshunkering naar God – alles in het werk moeten stellen om zich opnieuw helemaal bij dat ware *subiectum* te voegen, en er zo mogelijk één mee te worden. Maar zoals in het vorige hoofdstuk aangegeven, laat de moderne wig tussen de mens en God zich toch steeds op de een of de andere manier gelden. Als puntje bij paaltje komt, verhoudt de mens zich tot God vanuit zichzelf, vanuit zijn moderne subjectpositie. In die zin vinden de louter filosofische meditaties van Descartes ook steeds ergens een weerklank in de spirituele meditaties van zijn tijd.

Maar het omgekeerde is evengoed het geval. Descartes' denken laat ook zelf een beïnvloeding zien vanuit de spiritualiteit en de devote literatuur van zijn tijd. In wat volgt, zoom ik in op de manier waarop Descartes zich uitlaat over de liefde tot God. Zoals zal blijken, is het niet ondenkbaar (ook al zijn daarvoor geen harde bewijzen) dat François de Sales hier op de een of de andere manier als muze heeft gefungeerd.

2. *Passies*

In 1647, zes jaar na de publicatie van zijn *Meditationes*, in het Latijn, laat Descartes in Parijs de Franse vertaling verschijnen. Daarin zijn, in een passage waarin hij over het 'denkende ding' schrijft, twee woorden toegevoegd die in de eerste uitgave – evenmin als in enig andere publicatie tot dan toe – voorkwamen: 'liefde' en 'haat'. Ik voeg ze, cursief, toe aan de passage die ik uit de Nederlandse editie citeer (waarin zij niet zijn opgenomen):



Ik ben een denkend ding, dat wil zeggen een ding dat twijfelt, bevestigt, ontkent, een beetje begrijpt en veel niet weet, *liefheeft, haat* [qui aime, qui hait], wil en niet wil, en ook voorstellingen maakt en ervaart.¹⁵⁷

Het ‘denkende ding’ dat de mens is voor Descartes, is ook een *liefhebbend* en *hatend* ‘ding’ geworden. Hij heeft met andere woorden de liefde (en het tegendeel daarvan) aan zijn ‘ding’ toegevoegd. Waarom? Om geen andere reden dan dat hij in die jaren intens met de liefde bezig was. Theoretisch dan wel, maar niettemin met twee jonge, adellijke dames die een centrale plaats innemen in zijn correspondentie van die jaren: Elisabeth van de Palts, een in Den Haag verblijvende Duitse die in 1643 contact met hem had gezocht, en Christina, koningin van Zweden. Met die laatste was hij door bemiddeling van een bevriende diplomaat een briefwisseling gestart. Het is onder meer door de directe vragen van die beide dames dat Descartes zich met een theorie over de liefde – of, exacter, over de passies in het algemeen – is gaan bezighouden. Dat resulteert in een verhandeling die in 1649 verschijnt onder de titel *Les passions de l'âme – De passies van de ziel*.¹⁵⁸

Dat hij in de *Meditaties* ‘liefde’ en ‘haat’ toevoegt aan zijn omschrijving van het ‘denkende ding’ is in zekere zin merkwaardig en op de keper beschouwd heeft het iets contradictorisch. Alle kenmerken die hij opnoemt zijn actief. Het denkende ding twijfelt, ontkent, bevestigt, wil, et cetera. Door daar ‘heeft lief’ en ‘haat’ aan toe te voegen, vult hij het rijtje aan met ‘passies’, en die zijn in zijn ogen niet actief. Juist niet, aldus Descartes’ definitie. In een van zijn brieven aan Elisabeth geeft hij een summier definitie. Hij stelt er dat

157 Descartes, *Meditaties*, p. 54; *Oeuvres philosophiques II*, p. 430. Het is Denis Kambouchner die de toevoeging ‘qui aime, qui hait’ voor het eerst heeft opgemerkt. Zie zijn nawoord ‘La

distance cartésienne’ in: Descartes & Chanut, *Lettres sur l’amour*, p. 90.

158 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, pp. 939-1103; *De passies van de ziel*.



‘alle gedachten die [...] worden opgeroepen [...] zonder medewerking van de wil (en zonder dat er in die zin sprake is van enige actie van de ziel), passies kunnen worden genoemd’,¹⁵⁹

Passies zijn dus ‘gedachten’. Niet onlogisch, aangezien ze behoren tot het ‘denkende ding’. Maar anders dan de meeste gedachten van dat ‘ding’, zijn ze niet het resultaat van een activiteit, van het denken of van de wil bijvoorbeeld. ‘Passies’ zijn ‘gedachten’ die het resultaat zijn van wat het denkend ding passief ondergaat: van indrukken, affecten, emoties en dergelijke.

Wat Descartes hier stelt, is voor het hele raamwerk van zijn theorie behoorlijk problematisch. Zijn methodische twijfel heeft immers ziel en lichaam radicaal van elkaar gescheiden. Beide zijn een aparte, op zich staande substantie (‘res’ – zijnde, ding – noemt Descartes’ Latijn dat): de *res cogitans* en de *res extensa*. Het ‘denkende ding’ dat de ziel is, is vrij, ongedetermineerd: het wordt in zijn denken en zijn willen door niets anders bepaald dan door zichzelf. De dingen waarover dat ‘ding’ nadenkt – de *res extensa*, de objectieve realiteit – luisteren naar vaste wetmatigheden en zijn helemaal gedetermineerd. En wat blijkt nu: de ziel wordt in een bepaald opzicht wel degelijk bepaald door de dingen buiten zichzelf. Lichamelijke zaken werken zo op de ziel in dat zij – en niet, actief, de ziel zelf – ‘gedachten’, ‘passies’ voortbrengen.

In diezelfde brief aan Elisabeth geeft hij een korte beschrijving van een bepaalde passie, die van de ‘angst’. Het woord ‘geesten’ dat hij hier gebruikt, heeft niets met de ziel te maken. Het betreft wat Descartes noemt ‘animale geesten’: ‘vluchtige materiële bestanddelen van het bloed’, datgene wat in bloed en zenuwbanen getransporteerd wordt.¹⁶⁰ Wanneer iemand iets angstaanjagend ziet, zo schrijft Descartes, dringen

159 Brief van 6 oktober 1645; Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, p. 103; Descartes, *Oeuvres*

philosophiques III, pp. 614-615.

160 Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, p. 29, 190.



de geesten, die van de hersenen via de zenuwen naar de spieren [gaan], binnen [...] in de zenuwen die de hartopeningen vernauwen, hetgeen dan weer de bloedsomloop vertraagt; daardoor wordt het hele lichaam bleek, koud en gaat rillen, en de nieuwe geesten, die van het hart naar de hersenen gaan, kennen een zodanige woeling dat ze niet bij machte zijn andere beelden tot stand te brengen dan die welke in de ziel de passie van de angst oproepen: dit alles volgt zo snel op elkaar dat het slechts één enkele operatie lijkt. En zo geldt voor de andere passies dat in de geesten die van het hart komen, een specifiek gewoel optreedt.¹⁶¹

En zo is ook de liefde een ‘passie’. Een reactie van het lichaam op een waarneming wekt in de ziel een ‘gedachte’, een ‘passie’ op: een affect dat haar in een bepaalde emotie brengt.

Lichaam en ziel zijn voor Descartes dus niet wat ze voor Aristoteles (en dus ook voor het middeleeuwse en renaissance-denken) waren. Aristoteles zag de ziel als datgene wat het passief lichamelijke activeert en ‘bezielt’. Het lichamelijke geldt voor de antieke filosoof als ‘materie’ die door de ‘anima’ (ziel) wordt geanimeerd (bezielt). Descartes brengt een radicaal onderscheid aan tussen ‘ziel’ en ‘lichaam’. Voor hem zijn het twee zelfstandige, fundamenteel van elkaar onderscheiden soorten van ‘zijn’ of ‘res’. Met zijn verhandeling over ‘de passies van de ziel’ koestert Descartes echter de wens die kloof tussen ziel en lichaam enigszins te overbruggen – een poging waarin hij van meet af aan hevig bekritiseerd zal worden. Het fameuze cartesische dualisme zal tot op de dag van vandaag het meest heikele punt van zijn filosofische erfenis blijven.

161 Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, p. 105. Op de vorige pagina schrijft hij: ‘De term ‘passies’ slaat dus eigenlijk alleen

op de gedachten die voortkomen uit een specifiek woelen van geesten en waarvan de effecten als het ware in de ziel zelf worden gevoeld.’

3. *Liefde*

Liefde is een ‘passie’. In Descartes’ ogen iets passiefs dus. Maar is liefde niet ook vooral iets actiefs, iets van de orde van de vrije wil, van het bewuste verlangen, van verleiding ook, en spel? Merkwaardig, maar dergelijke termen vallen niet wanneer Descartes het over de liefde heeft. Hij houdt het bij het passieve, want dat is wat een ‘passie’ definieert. Het gevoel van liefde gaat terug op een passieve inwerking op de wil. Liefde wijst erop dat de wil ‘passioneel’ – lees: ‘passief’ – is aangedaan¹⁶² Niet helemaal verwonderlijk dus dat je bij Descartes geen analyses vindt van de typisch erotische liefde en van het spel van verleiding dat daar onlosmakelijk mee verbonden is, een spel waar activiteit en passiviteit een complexe dans met elkaar aangaan.¹⁶³ Al is dat dan weer wél verwonderlijk, wanneer je het tegen het licht houdt van het erotisch libertinisme dat in zijn tijd in de hem niet geheel onbekende adellijke kringen bijzonder welig tierde.¹⁶⁴

Maar Descartes houdt het bij zijn ‘passieve’ definitie van passie. Toch heeft voor hem liefde, samen met haat, iets waarin ze zich fundamenteel onderscheiden van alle andere

162 ‘De liefde is een heftige ontroering [une émotion] van de ziel veroorzaakt door de beweging van geesten waarin zij ertoe wordt aangezet zich willens te verenigen [se joindre de volonté] met een object waarvan ze gelooft dat het bij haar past [objets qui paraissent lui être convenables].’ (Descartes, *De passies van de ziel*, p. 129; Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 1012).

163 In het laatste hoofdstuk, naar aanleiding van een analyse van een tekst van Jean de Saint-Samsom, wordt daarop ingegaan.

164 Denk bijvoorbeeld, om het bij die ene verwijzing te houden, aan de

jongere tijdgenote van hem die de geschiedenis is ingegaan als ‘professor dans l’art d’aimer’ (professor in de liefdeskunst), Ninon de Lençlos (1623-1705), minnares van Richelieu, Rochefoucauld, Marquis de Sévigné, en zovele anderen. Zie onder meer: Lençlos, *Lettres au marquis de Sévigné*; Vergé-Franceschi, *Ninon de Lençlos*. Ingaand tegen de stelling dat Descartes zich radicaal distantieert van het libertinisme van zijn tijd, verdedigt Anne Staquet de hypothese dat er onderhuids toch heel wat invloeden vanuit die hoek in zijn oeuvre te ontwaren zijn (Staquet, *Descartes et le libertinage*).

passies. Die laatste kunnen worden opgewekt door zaken die we ons zowel ‘goed als slecht voorstellen’. Niet zo bij de liefde: alleen wat we ons als goed voorstellen wekt liefde op. En alleen wat ‘ons slecht lijkt, dat wil zeggen nadelig of schadelijk’, wekt haat op. Zo lezen we dat in artikel 56 van zijn *Les passions de l’âme*.¹⁶⁵

Bij de liefde is er een inhoudelijk positief verband tussen de voorstelling van het object van liefde en de ziel die het liefheeft. Wat of wie de minnende ziel liefheeft, ‘past’ bij haar, sluit bij haar aan, vult haar aan, verheft haar. Je kunt, aldus Descartes, niet houden van wat of wie niet bij je ‘past’, wat niet ‘van [je] gading is’.¹⁶⁶ Zoals gezegd, werkt hij niet uit wat dit impliceert voor een erotische liefdesrelatie. Maar hij gaat wel uitvoerig in op wat dat betekent voor de liefde die de mens God toedraagt. Daar stoot hij meteen op een moeilijkheid. Kunnen we ons tussen God en mens wel iets voorstellen dat ‘convenable’ is, iets ‘passends’ dat liefde mogelijk maakt?

Descartes behandelt die vraag in een lange brief aan Pierre Chanut, de Franse diplomaat aan het Zweedse hof via wie hij een briefwisseling was begonnen met de jonge, wetenschappelijk en filosofisch geïnteresseerde koningin Christina. Die brief van 1 februari 1647 bevat in feite een klein maar volwaardig traktaat over de liefde, en wel aan de hand van drie concrete vragen die Christina hem, via Chanut, voorlegt: ‘Wat is liefde?’ ‘Kan een natuurlijk inzicht ons leren hoe God te beminnen?’, en tenslotte ‘Geeft liefde, dan wel haat de ergste ontregelingen en wangedragingen?’¹⁶⁷

Bij de behandeling van de tweede vraag geeft Descartes eerst twee redenen aan om die negatief te beantwoorden. ‘De

165 Descartes, *De passies van de ziel*, p. 115; *Oeuvres philosophiques III*, p. 1000.

166 ‘Maar als iets ons goed lijkt, dat wil zeggen als het ons voorkomt dat het ons past, dat het van onze gading is, dat wij er ons voordeel bij hebben

[comme bonne à notre égard, c’est-à-dire comme étant convenable], dan geeft dat liefde.’ (Descartes, *De passies van de ziel*, p. 115; *Oeuvres philosophiques III*, p. 1000).

167 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 709; ik vertaal, MDK.



attributen van God' zijn dermate boven de mens verheven, schrijft hij, dat wij

ze op geen enkele manier als passend [convenables] voor ons kunnen beschouwen – reden waarom we er via onze wil niet bij kunnen [ce qui est cause que nous ne nous joignons point à eux de volonté].¹⁶⁸

We herkennen Descartes' definitie van liefde: iets kan die passie alleen in ons opwekken als het iets 'passends' ('convenable') bevat waarmee het onze wil kan affecteren en aansteken. De oneindige God en eindige mens hebben niets met elkaar gemeen. Tussen hen is niets 'passends' dat liefde überhaupt mogelijk zou maken. En ook de verbeelding kan ons daarin niet te hulp komen, zo luidt Descartes tweede reden. Via onze verbeelding zou God misschien passief op onze ziel (en haar wil) kunnen inwerken, oppert hij, maar hij voegt er meteen aan toe dat God zich *voorbij* elke mogelijke verbeelding situeert. Ook onze verbeelding biedt Godsliefde geen soelaas.

Het ziet er naar uit dat we niet vanuit onze natuur tot zo'n liefde kunnen komen en daarvoor dus noodzakelijk zijn aangewezen op de bemiddeling door religie of rechtstreeks door Gods genade – of, voegt Descartes er nog aan toe, via 'het mysterie van de Incarnatie, waardoor God zichzelf zo verlaagd heeft dat Hij zich gelijk aan ons gemaakt heeft'. 'En toch', zo gaat hij verder,

twijfel ik er geenszins aan dat wij God waarachtig kunnen liefhebben alleen op basis van onze natuur. Ik beweert niet dat die liefde verdienstelijk zou zijn zonder de genade; ik laat het aan de theologen over om daarin klaarheid te scheppen; maar ik durf te zeggen dat het, in dit leven, de verrukkelijkste en nuttigste passie is die we kunnen

168 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 715; ik vertaal, MDK.



hebben; en zelfs dat zij de sterkste passie kan zijn, al is daarvoor wel een bijzonder aandachtige meditatie nodig, aangezien we onophoudelijk worden afgeleid door allerlei andere zaken.¹⁶⁹

We hebben niets gemeen met God; niets tussen ons en God is ‘convenable’, zelfs niet via de verbeelding. En toch twijfelt Descartes er niet aan (en we weten ondertussen wat ‘twijfel’ voor hem betekent) dat we God vanuit onze natuur waarachtig kunnen liefhebben. Als we er maar de juiste ‘meditatie’ voor in acht nemen, zo specificceert hij.

We kunnen al vermoeden dat, ondanks de stelligheid van zijn bewering, zijn definitie van ‘liefde’ onder druk zal komen te staan. Maar we volgen eerst de gedachtegang van deze ‘meditatie’ die hij in zijn brief aan Chanut ten beste geeft. De geciteerde passage gaat als volgt verder:

De weg die we naar mijn oordeel moeten volgen om tot bij de [bewijsvoering voor een natuurlijke] liefde tot God te komen, is [erin gelegen] dat Hij een denkend ding [une chose qui pense] is; en daarin bezit de natuur van onze ziel enige gelijkenis met de zijne zodat dit ons ervan overtuigt dat zij [de ziel] een emanatie [émanation] is van zijn hoogste intelligentie [souveraine intelligence] [...].¹⁷⁰

Er blijkt voor Descartes dan toch iets ‘convenable’ – iets passends en overeenstemmends – te zijn tussen God en mens, en wel het feit dat ze beiden, hoewel volkomen verschillend, het denken gemeen hebben. Hij laat zich zelfs ontvallen dat het menselijke denken een ‘emanatie’ van God is. Hij ondersteunt zo zijn argument met een verwijzing naar de traditionele, neoplatoonse theorie die in dezen eeuwenlang dominant is geweest. Van neoplatonisme zal in zijn verdere

169 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 715; ik vertaal, MDK.

170 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 716; ik vertaal, MDK.



uitleg echter in het geheel geen sprake zijn. Dat we met God het denken delen, is niet iets dat ons probleemloos op weg helpt naar God. Het is, zo blijkt, meer iets dat ons ertoe kan verleiden helemaal tegen God in te gaan. Descartes vervolgt:

Er is meer. Onze kennis lijkt zich stap voor stap tot in het oneindige te kunnen uitbreiden; en Gods kennis, die oneindig is, is het einddoel waarop de onze is gericht. Als wij niet met iets méér rekening houden, kunnen wij tot het buitenissig idee komen goden te willen worden [venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux] en op die manier, [vervallend] in een bijzonder grote dwaling, alleen van de goddelijkheid, en niet van God te houden [aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu].¹⁷¹

Wat hij als eerste tegenargument inbracht bij de vraag of we van nature van God kunnen houden, blijkt hier voor Descartes bij nader inzien het beslissende argument pro te zijn geworden. God is oneindig, en omdat ons denken eindeloos kan en wil doorgaan en op oneindigheid afstevent, is het een *natuurlijke* zaak dat ons verlangen naar de oneindige God uitgaat.

En toch. Zelfs als dit juist is, en mens en God inderdaad de oneindigheid van het denken met elkaar gemeen hebben, hoeft dit strikt genomen nog niet de reden te zijn waarom de mens van God zou *houden*. Zeker niet voor Descartes zelf. Liefde is immers een 'passie', is passief. Onze intellectuele *drive* om eindeloos door te denken mag dan iets zijn waarmee we een zekere overeenstemming met God vertonen, onze denkende *drive* is daarom nog niet passief geraakt door God, waardoor wijzelf door Hem aangegrepen worden. Het 'denkende ding' dat we zijn wordt nog niet door een 'passie' geraakt.

Vandaar dat Descartes de 'convenance' die hij ontwaart tussen mens en God van een restrictie voorziet. En in die re-

171 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 716; ik vertaal, MDK.



strictie ligt pas de clou van zijn argument dat een *natuurlijke* liefde tot God mogelijk is. We denken eindeloos, oneindig, en daarom gaat ons verlangen uit naar *de* Oneindige, zo stelt hij. Maar, voegt hij er meteen aan toe, we moeten ons hoeden voor het ‘buitenissige idee’ dat we ooit helemaal oneindig zullen kunnen denken, dat we ooit zullen kunnen denken als God. We moeten ons ver houden van het verlangen ‘als goden te zijn’.

Het is tegen die ijdele intentie dat Descartes de passie van de liefde in stelling brengt. Onze natuur staat ons oneindige denken niet toe om net zo oneindig *als God* te denken, maar zij staat ons wel toe oneindig *van Hem* te *houden* – en *alleen* van Hem, dat wil zeggen niet van zijn ‘goddelijkheid’, maar van ‘God’ zelf. ‘Goddelijk’ kunnen we niet worden, maar we kunnen wel van God houden.

Liefde is een passie. Als liefde voor God mogelijk is, is dat niet omdat ik, actief, verlang als God te zijn. Ik hou van Hem, cartesiaans gesproken, omdat ik passief door hem geraakt kan worden, omdat Hij de activiteit van mijn eindeloze denken – en ook eindeloos actieve denken – aangrijpt en het in een toestand van passie, en dus van passiviteit, brengt. Daarom moet ik van ‘God’, en niet van ‘goddelijkheid’ houden: pas dan is er sprake van liefde, dat wil zeggen van het soort passie dat Descartes hier, op de vraag van koningin Christina, aan het uiteenzetten is.

De God die Descartes hier opvoert, lijkt niet het soort God te zijn dat hij in zijn *Méditations métaphysiques* van de nodige ‘bewijzen’ heeft voorzien. Een *bewezen* God is niet echt verenigbaar met de ‘liefde’ zoals de filosoof die definieert. Het lijkt wel alsof de God waarover hij het hier heeft, een heel andere herkomst verraad dan zijn eigen theoretische *Meditatie*s, een herkomst die eerder naar een soort doorleefde liefdespraktijk met God verwijst. Het is daarom niet gek te stellen dat de God die Descartes hier op het oog heeft, schatplichtig is aan de manier waarop over Hem wordt gesproken in de *spiritualité*-beweging van zijn tijd. Aan de God, bijvoor-



beeld, die uit de geschriften van François de Sales spreekt.¹⁷²

Laten we ons nog eens een eerder geciteerde passage voor de geest halen uit François' *Verhandeling* over de liefde tot God, en wel die waarin hij het heeft over het 'welbehagen [plaisir]' dat de mens 'van nature [naturellement]' in God heeft, en over de liefde die 'slechts kan voortspuiten uit de overeenkomst [convenance]' tussen God en onze ziel.¹⁷³ François heeft het over een 'convenance', en dus is, cartesiaans gesproken, liefde van de mens voor God mogelijk. Net als Descartes stelt hij dat die gelegen is in het 'geestelijk' vermogen van de mens: 'Onze ziel is geestelijk, [...]; zij is in staat tot oordelen, redeneren, kennen en het bezitten van deugden: daarin gelijkt zij op God' – zo lazen we in zijn *Verhandeling*.¹⁷⁴

Maar ook hier, bij François, volgt in de aangehaalde passage meteen een beslissende restrictie. Een paar regels verder maakt hij gewag van 'een correspondentie tussen God en mens niet op basis van gelijkenis, maar wat betreft hun wederzijdse vervolmaking.' De passage is voldoende toegelicht in het vorige hoofdstuk.¹⁷⁵ God en mens hebben beiden

172 Zie: Devillairs, *La supposition impossible. De François de Sales à Descartes*. Mijn verdere uiteenzetting over de salesiaanse achtergrond van Descartes' God in zijn passie-theorie is zeer schatplichtig aan dit essay.

173 Zie hierboven pp. 98-99; Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 79; François de Sales, *Oeuvres*, pp. 395-396.

174 Zie hierboven p. 100; Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p. 79; François de Sales, *Oeuvres*, p. 396.

175 De in het vorige hoofdstuk geciteerde passage luidt voluit: 'Maar naast deze overeenkomst inzake gelijkenis [convenance de similitude], is er ook een correspondentie tussen God en mens niet op basis van gelijkenis [correspondance non pareille entre Dieu et l'homme], maar wat betreft

hun wederzijdse vervolmaking [leur réciproque perfection]. Niet dat God enige vervolmaking vanwege de mens zou kunnen krijgen, maar zoals de mens zich slechts door de goddelijke Goedheid kan vervolmaken, zo kan de goddelijke Goedheid haar volmaaktheid nergens zo goed uitoefenen als tegenover de mensheid. De een heeft grote behoefte en een groot vermogen om het goede te ontvangen, en de ander bezit het goede in overvloed en heeft een sterke aandrang om dat te geven. [...] Het is dus een mild en begerenswaardig samentreffen, waar overvloed en behoefte elkaar vinden.' Zie hierboven p. 102; Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 1*, p.80; François de Sales, *Oeuvres*, pp. 396-397.



iets met volmaaktheid, zij het elk op een andere manier. In zijn liefde *streeft* de mens *naar* volmaaktheid; Gods liefde doet echter iets anders: zij *schenkt* volmaaktheid. En dit maakt voor de mens liefde tot God mogelijk (liefde, ook zoals Descartes die definieert). We kunnen van God houden omdat Hij ons iets doet, omdat hij ons raakt, aangrijpt, én omdat wij het ‘plaisir’ voelen dat dit ons geeft en waardoor wij met steeds grotere passie van de Volmaakte gaan houden en zodoende zelf volmaaktheid nastreven.

Aldus François de Sales in de aangehaalde passage uit Boek I van zijn *Verhandeling*. Maar al in dat eerste boek, en met steeds grotere nadruk in alle overige twaalf boeken van de *Verhandeling*, wil François de lezer nog iets anders op het hart drukken. Liefde voor God is niet volmaakt wanneer die liefde die eigenschap graag van Hem overneemt en zelf, net als God, volmaakt lief wil hebben – om zodoende zelf ook volmaakt te *worden* of te *zijn*. Voor een menselijke liefde bestaat volmaaktheid erin passievol van God te houden als *schenker* van volmaakte liefde. En onze liefde is des te volmakter naarmate we alleen nog van de schenker houden, en daarom niets nog langer vasthouden van wat die volmaakte schenking ons geeft. Daarover gaat het in de ‘zuivere liefde’, de *pur amour*: dat ik alleen nog van God houd en mij op geen enkele manier nog vastklamp aan wat Hij mij geschonken heeft en nog steeds onophoudelijk schenkt.

4. Gods wil

In zijn oneindigheid schenkt God ons alles, en dat ‘alles’ is oneindig. Dat laatste moet in de volle zin van het woord begrepen worden en is voor Descartes een heuse stelling. Geen ongevaarlijk stelling overigens, als je bedenkt dat amper een paar decennia eerder (17 februari 1600) Giordano Bruno



daarvoor op de brandstapel terecht was gekomen.¹⁷⁶ God is schepper, niet van een eindige wereld, maar van een oneindig universum. Hiermee distantieert Descartes zich duidelijk van het gangbare middeleeuwse wereldbeeld dat in zijn tijd nog dominant was, ondanks het feit dat vooraanstaande denkers daar reeds in de loop van de vijftiende (denk aan Nicolaas van Cusa¹⁷⁷) en zestiende eeuw mee hadden gebroken.¹⁷⁸ Voor Descartes is het door God geschapen universum oneindig. En hoewel wij daarin als mens slechts kleine, eindige onderdelen zijn, laat onze natuur het niettemin toe om van die oneindigheid – en van de Oneindige – te houden, zo lazen we in zijn brief aan Chanut van 1 februari 1647. De passage daaruit die we het laatst citeerden, gaat – met een eindeloos lange zin – als volgt verder:

Maar slaan we, bij dit alles, acht op het oneindige van Zijn macht, waarmee Hij veel dingen heeft geschapen, waar wij slechts het kleinste onderdeel van zijn; [slaan we acht] op de omvang van Zijn voorzienigheid, die maakt dat Hij in één enkel idee alles ziet wat geweest is, wat is, wat zal zijn en zou kunnen zijn; [slaan we acht] op de onfeilbaarheid van Zijn besluiten die, hoewel zij onze vrije wil niet in het gedrang brengen, toch op geen enkele manier gewijzigd kunnen worden; en [slaan we] tenslotte [acht] op ener-

176 De schepping voor oneindig houden, is haar gelijkstellen met God.

In haar biografie legt Rodis-Lewis uitdrukkelijk dit verband; Rodis-Lewis, *Descartes. Biografie*, p. 149.

177 In zijn brief aan Chanut van 1 juni 1647 verwijst Descartes naar deze filosoof/theoloog die tevens bisschop en kardinaal was, om aan te geven dat beweren dat het universum oneindig is, geen veroordeling door de Kerk tot gevolg hoeft te hebben. Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 737.

178 In die zin bevestigt Descartes – zeker door het succes en de gigantische invloed die hij op het latere denken had – de overgang van de ‘gesloten wereld’, kenmerkend voor de middeleeuwen, naar het ‘oneindige universum’ dat de opkomende moderniteit zal typeren – aldus Alexandre Koyré in zijn beroemde boek met die titel *From the Closed World to the Infinite Universe*. Voor de referentie van Descartes naar Nicolaus van Cusa, zie: Harries, *Problems of Infinity: Cusanus and Descartes*.



zijds onze kleinheid en anderzijds op de grootheid van al het geschapene, en zien wij hoe het afhangt van God en beschouwen we het als gerelateerd aan Zijn almacht zonder het op te sluiten in een bol [boule], zoals diegenen doen die willen dat de wereld eindig is: [...] ¹⁷⁹

Ik onderbreek hier even Descartes' lange zin. Voor we het slot lezen, is het goed hier reeds op te merken dat hij zijn stelling dat het universum 'oneindig' is, voorziet van een belangrijke toevoeging. Hij verbindt die oneindigheid namelijk met Gods wil, en in de gegeven context is dit een nieuwe gedachte. God heeft de wetten van een oneindig universum vastgelegd maar, zo blijkt nu, niet alleen in fysische, maar ook in historische en existentiële zin. God heeft de loop van onze levens 'onfeilbaar' vastgelegd, en dit zonder 'onze vrije wil [...] in het gedrang [te] brengen'. De liefde die de mens van nature in staat is voor God te koesteren, betreft uiteraard ook zijn appreciatie voor de geniale architect van het oneindige bouwwerk dat het universum is. Maar wat volgt op die lange zin, betreft vooral de greep die God heeft op onze concrete existentie. Wij houden van God, en dit betekent in de eerste plaats dat wij van zijn voorzienigheid houden. Die legt ons leven vast. Zij het zonder onze 'vrije wil' aan te tasten. We laten de vraag hier even rusten hoe Descartes die tegenstrijdigheid zal oplossen. Hij gaat als volgt verder:

[...] een meditatie [méditation] over dit alles vervult de mens die dit aanhoort met een extreme vreugde [...]; en zich helemaal naar zijn wil schikkend, houdt hij zo volmaakt van Hem dat hij niets ter wereld verlangt dan dat de wil van God geschiedt. Om die reden vreest hij niet langer dood noch pijn, noch tegenslagen, aangezien hij weet dat hem slechts kan overkomen wat God zal hebben beslist;

179 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 716; ik vertaal, MDK.

en hij houdt dermate van die goddelijke beslissing, hij acht die dermate rechtvaardig en noodzakelijk, hij weet zich er dermate afhankelijk van dat, zelfs wanneer hij de dood of een ander kwaad verwacht, en hij – wat onmogelijk is – dit zou kunnen veranderen, hij niet eens de wil zou hebben om dit te doen [si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté].¹⁸⁰

Wat Descartes hier schrijft zou zo uit de *Verhandeling over de liefde tot God* van François de Sales kunnen komen. Ik hou van God, en word tegelijk door allerlei kwalen of door regelrecht kwaad dodelijk getroffen, maar dan nog beschouw ik dit alles als een geschenk van zijn kant. Ook dan is in mij en mijn wil niets te vinden dat zich daartegen ook maar in de geringste mate zou verzetten.

De liefde voor God zoals Descartes die beschrijft, leunt blijkbaar nauw aan tegen de 'heilige onverschilligheid' die François aan dit soort liefde voorschrijft.¹⁸¹ Zonder zelf die term te gebruiken¹⁸², vat hij het treffend samen in een brief aan Elisabeth van de Palts van twee jaar eerder (15 september 1645). Daarin stelt hij

dat er een God bestaat, van wie alles afhankelijk is, wiens volmaaktheden eindeloos [infinies], wiens macht onmetelijk en wiens besluiten onfeilbaar zijn: dat leert ons namelijk positief te staan [recevoir en bonne part] tegenover alles wat ons overkomt, als zijnde ons uitdrukkelijk door God gezonden; en omdat het ware doel van de liefde de volmaaktheid is, worden we als vanzelf, wanneer we onze geest verheffen in zijn aanschouwing, zo geneigd Hem lief

180 Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 716-717; ik vertaal, MDK.

181 Zie hierboven III, 4, pp. 113-123

182 Dit zou immers niet rijmen met wat hij bijvoorbeeld over onverschil-

ligheid van de wil schrijft in zijn brief aan Mesland van 9 februari 1641 (Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, pp. 551-553).

te hebben dat we zelfs vreugde ervaren aan de zware klappen die we krijgen [que nous tirons même de la joie de nos afflictions], vanuit de gedachte dat het een gevolg is van zijn wil.¹⁸³

Descartes is hier nog slechts één stap verwijderd van de ultieme situatie waar een ‘heilige onverschilligheid’ toe kan leiden, de situatie waarop François de Sales doelt wanneer hij het, zoals eerder vermeld, over de ‘verbeelding van iets onmogelijks’ heeft. Hypothetisch kan wie tot het uiterste wil gaan in zijn liefde voor God zich een situatie voorstellen waarin hij, enerzijds, met ijzersterke zekerheid weet dat hij voor eeuwig tot hellestraffen veroemd is en, anderzijds, er toch niets voor voelt om op te houden met grenzeloze vurigheid God te beminnen.¹⁸⁴ Meer nog, hij kan die gelegenheid te baat nemen om nu echt belangeloos van God te houden, en dit met een liefde die nu in de meest volle zin van het woord ‘pur amour’ kan worden genoemd.¹⁸⁵

5. Vrije wil

Maar Descartes zet die stap niet. De redenering die hij hier in zijn brief aan Elisabeth ontvouwt, stopt net vóór deze meest extreme uiting van de *pur amour*. Ook elders in zijn geschriften maakt hij nergens gewag van iets dat in de buurt komt van die hypothetische ‘onmogelijke verbeelding’. Liefde voor God betekent in zijn ogen wel dat ik ook al het negatieve

183 Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, p. 94; Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, pp. 605-606.

184 Zoals eerder gesteld, die hypothetische situatie is ‘onmogelijk’, vooreerst omdat zoiets nooit met zekerheid te weten is, en vervolgens

omdat ze ongeoorloofd is, want haaks staat op de geloofswaarheid omtrent de barmhartigheid van God.
185 Zie hierboven p. 125; Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 125; François de Sales, *Oeuvres*, p. 770.



dat mij in het leven kan overkomen als blijk van zijn generositeit beschouw. Maar nergens wordt God in die context het 'kwaadaardige genie' dat mij na mijn dood, om mij volstrekt ongekende redenen, tot eeuwige hellepijnen veroordeelt en mij, precies daarom, in de gelegenheid stelt om, nu echt enkel en alleen vanuit mijn vrije wil, Hem ook daarvoor liefdevol dankbaar te zijn.

En toch is het niet ondenkbaar dat Descartes iets in die zin uit zijn pen had kunnen laten vloeien. Want had zoiets hem niet in staat kunnen stellen om een plausibelere plaats in te ruimen voor de vrije wil? We botsten al eerder aan tegen de enigmatische positie die Descartes daaraan toekent in de context van de liefde voor God. Houdend van God, beschouw ik alles wat gebeurt – ook met mij persoonlijk – als gedicteerd door Gods onfeilbare besluiten, terwijl, zo herhaalt hij steeds, die besluiten 'onze vrije wil niet in het gedrang brengen',¹⁸⁶

Maar hoe brengen Gods 'onfeilbare besluiten' de vrije wil niet in het gedrang? Legio zijn de passages in zijn oeuvre waar eerder het tegendeel uit af te leiden valt. Hij gaat af en toe zelfs zover te stellen dat ook onze gedachten integraal het resultaat zijn van Gods wilsbesluiten – onze gedachten, nota bene, die bij uitstek het product zijn van onze actieve en (daarom) vrije ziel. Zo legt hij in zijn brief aan Elisabeth van 6 oktober 1645 nog eens uit hoe het bestaan van God alleen al uit het idee van zijn volmaaktheid afdoende bewezen kan worden en voegt eraan toe:

En Hij zou niet volstrekt volmaakt zijn als er in de wereld iets kon gebeuren wat niet volledig van Hem afkomstig is. Weliswaar leert alleen het geloof ons over de genade die ervoor zorgt dat God ons verheft naar een bovennatuurlijke

186 Zie in een hierboven geciteerde passage: '[slaan we acht] op de onfeilbaarheid van Zijn besluiten die, hoewel zij onze vrije wil niet in het

gedrang brengen, toch op geen enkele manier gewijzigd kunnen worden'; Descartes, *Oeuvres philosophiques* III, p. 716; ik vertaal, MDK.



gelukzaligheid; maar de filosofie op zich is toereikend om te weten dat zich in de menselijke geest geen enkele gedachte kan voordoen zonder dat God wil, in alle eeuwigheid heeft gewild, dat die gedachte zich erin zou voordoen.¹⁸⁷

Onze gedachten zijn de onze (want resultaat van onze vrije wil) én ze zijn altijd al door God gekend. Voor onze vrije wil geldt niet anders. Ook die is vrij, én toch helemaal door God bepaald. In een brief aan Elisabeth van enkele weken later, lezen we:

Wat de vrije wil [libre arbitre] betreft geef ik toe dat we, wanneer we alleen aan onszelf denken, niets anders kunnen dan er iets onafhankelijks in zien. Denken we echter aan de oneindige God, dan kunnen we niet anders dan geloven dat alles van Hem afhangt en dat onze vrije wil daar geen uitzondering op is. Want er ligt een contradictie in de bewering dat God de mensen zodanig geschapen heeft dat de uit hun wil voortvloeiende activiteiten niet afhangen van zijn wil [...]. Maar zoals de wetenschap dat God bestaat ons er niet van mag weerhouden overtuigd te zijn van de vrijheid van onze wil, omdat we die ervaren en in onszelf voelen, zo mag de wetenschap dat wij een vrije wil hebben ons er niet toe brengen te twijfelen aan het bestaan van God.¹⁸⁸

Hoe komt het dat hetgeen in onze ogen een regelrechte contradictie is (een vrije wil, integraal door God bepaald), dat voor Descartes helemaal niet is? Zouden wij dan de logica van zijn denken niet goed begrepen hebben? Waar draait het in die logica ook alweer om? Hij wil, zo weten we, een onwankelbaar uitgangspunt voor ons wetenschappelijk denken vinden en van een waterdichte argumentatie voorzien. En dit

187 Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, p. 105; Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 617.

188 Descartes & Elisabeth van de

Palts, *Briefwisseling*, p. 112; Descartes, *Oeuvres philosophiques III*, p. 626.

brengt hem tot de formulering van een nieuw *subiectum* dat, anders dan in de eeuwen die aan hem voorafgaan, zich nu bij de mens – exacter: bij diens denken – situeert.

Maar wat betekent dat precies? Hoe hij ertoe komt, weten we al. Door aan alles waaraan we kunnen twijfelen, ook daadwerkelijk te twijfelen, komt hij uit bij wat volstrekt onbetwifelbaar is: het twijfelende denken zelf. Het twijfelende denken is zichzelf tot grond, tot *subiectum*. In die zin is wat het ‘denkende ding’ doet inderdaad volstrekt autonoom en radicaal vrij.

En toch, wat is daar nu precies mee gezegd? Wat betekent het dat het denken zichzelf tot grond is? Daarmee is gezegd dat de ideeën die ik over de werkelijkheid heb, met zekerheid *als ideeën* bestaan. Maar ook niet meer dan dat. Daarmee is niet gezegd dat die ideeën ook ergens over gaan, dat ze ook grond hebben in de realiteit die ze genoemd willen hebben. Hetzelfde geldt voor de vrije wil van dat ‘denkende ding’. Dat die wil zichzelf tot grond is, betekent nog niet hij ergens over gaat, dat hij impact heeft op een realiteit buiten dat denken. En wat zou dat zijn, een ‘denkend ding’ dat geen impact heeft, tenzij op zichzelf? Kunnen we ons die zichzelf bepalende, vrije ziel als iets anders voorstellen dan als een soort ufo, een *unidentified flying object* dat, hoewel gegrond in zichzelf, stuurloos ronddoelt in het Grote Nergens? Waar ergens is er een ‘reële’ grond voor dit zichzelf tot ‘grond’ verklaard hebbende *subiectum*? Wat is met andere woorden het *subiectum* van dit *subiectum*?

Het wordt nu duidelijk hoe onmisbaar God voor Descartes is. Het is op basis van het idee van God – een idee dat in ons met zekerheid bestaat – dat wij het reële bestaan van God buiten onze ideeën kunnen bewijzen.¹⁸⁹ En het is vervolgens die bewezen God die garant staat voor het feit dat onze ideeën

189 Zoiets zou voor de scholastiek onmogelijk zijn. Een scholastiek axioma luidt immers dat alleen wat eerst in de zintuigen was, ook in het intellect (de ziel) kan zijn. Zonder de radicale scheiding tussen lichaam en ziel zou

Descartes God nooit hebben kunnen bewijzen – en dus voor wetenschap en denken een vaste grond hebben kunnen vinden. Voor Descartes gaan het bewijs van het *cogito* en dat van God onlosmakelijk samen.

ergens over gaan, dat onze vrijheid een reële impact heeft binnen – en op – een gegronde realiteit.

Is God dan de grond van de werkelijkheid buiten ons? Is Hij voor Descartes nog steeds het *subiectum*? Jawel. Voor hem is het zonneklaar dat de grond van de werkelijkheid bij God ligt. In weerwil van wat we misschien geneigd zijn te denken, is hij het nog volledig eens met de middeleeuwse idee dat God de grond is van alles wat is: grond van de werkelijkheid buiten mij, grond ook van mezelf en al helemaal van de band die ik met de werkelijkheid heb en die mij in staat stelt haar te kennen zoals zij is.

Maar is Descartes dan niet de man die het *cogito* – dat eerste resultaat van de methodisch volgehouden twijfel – als het nieuwe *subiectum* naar voren heeft geschoven? Is hij niet de eerste die het moderne subject heeft gelanceerd?

Ook al valt bij hem het woord *subiectum* nog niet in die betekenis, toch is ook het antwoord op die vraag onverkort ja. Het *cogito* staat voor het twijfelen/denken dat zichzelf tot grond is. Maar het is alleen ‘zichzelf’ tot grond. Het geeft alleen grond aan de *plaats, het standpunt vanwaaruit* het twijfelt, maar die plaats, dit standpunt zelf heeft nog geen plaats; die is nog de genoemde ufo in het Grote Nergens. En in de hoedanigheid van dat ‘punt’ – het punt-van-waaruit-wij-ons-tot-de-werkelijkheid-verhouden – zal het cartesiaanse *cogito* alle (overigens terechte) kritieken overleven. Het zal zijn ‘ding’-karakter (zijn substantie, zijn zijnsstatuut) verliezen; het zal een hypothese worden bij Kant, een libidineuze fictie bij Freud en Lacan. Maar als punt vanwaaruit we naar de (daarom objectieve) werkelijkheid kijken, is het nog steeds van kracht.

Het cartesiaanse *cogito* verleent dus geen grond aan de werkelijkheid. In dezen vervangt het God niet. Het is het nergens dan in zichzelf gegronde punt vanwaaruit we over de werkelijkheid nadenken (lees: eraan twijfelen). In die zin is het radicaal vrij. Maar als radicale vrijheid is het op zijn beurt



gegrond in de God die het een wezenlijke band met de objectieve werkelijkheid garandeert. De vrijheid van het cartesiaanse subject, dat zich in de twijfel radicaal losmaakt van de realiteit rondom zich, heeft dankzij God tegelijk een wezenlijke band met die realiteit. Subject en object, ziel en lichaam, zijn radicaal van elkaar verschillend, maar tegelijk wezenlijk op elkaar betrokken.

We zijn nu bij machte bovenstaand citaat uit een brief van Descartes aan Elisabeth beter te begrijpen. Dat Descartes geen contradictie ziet tussen de vrijheid van mijn denken en het feit dat al mijn ideeën ‘afhangen’ van Gods wil, is geen puur enigma meer. Vanuit het perspectief dat Descartes schetst, denk ik waarachtig wat ik wil (lees: twijfel ik in volstreekte vrijheid waaraan ik maar wil), en tegelijk blijkt, achteraf gezien (zodra zijn tweede zekerheid bewezen is) dat het twijfelende ‘ding’ zijn garantie en grond heeft in God. Door ervoor garant te staan dat mijn ideeën ook corresponderen met een op zich staande objectieve realiteit, is Hij én de grond voor die realiteit én de grond voor mijn ideeën, inclusief de vrijheid waarin die gedacht zijn.

6. ‘Verbeelding van iets onmogelijks’

Dat Descartes geen contradictie ziet tussen onze vrije wil en het feit dat alles wat we doen het resultaat is van Gods wil, is begrijpelijker geworden. Of die contradictie daarmee ook daadwerkelijk is opgelost, is een heel andere vraag. En het is ook niet altijd duidelijk of ze ook voor Descartes zelf is opgelost. Hij geeft tenslotte toe, zoals uit de laatst geciteerde passage bleek, dat ‘wat de vrije wil [libre arbitre] betreft [...] wij, wanneer we alleen aan onszelf denken, niets anders kunnen dan er iets onafhankelijk in zien.’ Pas als we ‘aan de oneindige God denken’, zo vervolgt hij, zouden we helemaal geen contradictie zien.



Maar ook als Descartes ‘aan God denkt’, schuurt hij soms tegen conclusies aan die hij uiteindelijk alleen uit de weg kan gaan. Want of Gods oneindigheid impliceert dat hij daarom alles met onfeilbare, onveranderlijke wetmatigheid heeft vastgelegd, is ook nog maar de vraag. Ook voor hemzelf. In zijn brief van 15 april 1630 aan Mersenne, een van zijn belangrijkste intellectuele sparringpartners in Parijs, schrijft hij dat God ‘de wetten van de natuur heeft ingesteld zoals een koning wetten in zijn koninkrijk heeft uitgevaardigd’. In die context voert hij in zijn brief een soort fictieve dialoog op:

Men zal je zeggen dat, indien God die waarheden geïnstalleerd had, hij ze zou kunnen veranderen, zoals een koning doet met zijn wetten; waarop men moet antwoorden met ja, als zijn wil [die] kan veranderen.

– Maar ik begrijp ze als eeuwig en onveranderlijk.

– En zo schat ik ook God in [Et moi je juge le même de Dieu].

– Maar zijn wil is vrij.

– Ja, maar zijn macht is onbegrijpelijk; en over het algemeen kunnen we er wel zeker van zijn dat God alles kan doen wat we kunnen begrijpen, maar niet dat Hij kan doen wat we niet kunnen begrijpen; want het zou lichtzinnig zijn te denken dat onze verbeelding even uitgebreid [en dus oneindig] is als Zijn macht.¹⁹⁰

Hier wordt de vrije wil het probleem. Niet de vrije wil van de mens, maar die van God. Waarom zou God in zijn grenzeloos vrije wil niet op een bepaald moment kunnen beslissen om de eeuwige wetten die hij instelde, toch te wijzigen? Descartes blokkeert die mogelijkheid. We zouden ons zoiets wel kunnen inbeelden, zegt hij, maar met die verbeelding gaan we onze grenzen te buiten en komen we terecht in een oneindigheid

190 Descartes, *Oeuvres philosophiques I*, p. 261; ik vertaal, MDK.



die alleen God toekomt. Om die reden kunnen we het er beter op houden dat het kunnen van God samenvalt met wat wij kunnen begrijpen.

Descartes erkent de grenzeloze vrijheid van God, maar feitelijk begrenst hij die. Het doet denken aan wat hij met de vrijheid van de mens doet, zoals bleek uit de passages die hierboven aan bod kwamen. Gods oneindige vrijheid doet eigenlijk alleen wat de mens kan begrijpen, en wat de mens in de volheid van zijn vrije wil doet, gaat in feite nooit in tegen wat God in elke menselijke wilsdaad zelf altijd al heeft gewild. Wie zich inbeeldt dat het anders kan, gaat de grenzen van de menselijke verbeelding te buiten en waant zich abusievelijk in staat zich met het goddelijke in te kunnen laten.

Wij moeten merkwaardigerwijs vaststellen dat de spiritualiteit van zijn tijd, wanneer die het over vrije wil en God heeft, een dergelijke verbeelding wél toestaat. Meer nog: het lijkt wel of die spirituele auteurs, hoewel zonder het uitdrukkelijk zo te willen stellen, eigenlijk de vrijheid van God en mens scherper en 'vrijer' aan bod laten komen dan de filosoof die doorgaat voor een van de *founding fathers* van de moderne vrijheid.

Alsof zij minder bang zijn dat ze via de menselijke verbeelding Gods oneindigheid onrecht zouden aandoen. Laten we ons nog eens de 'onmogelijke verbeelding' voor de geest halen die we aantreffen in de *Verhandeling over de liefde tot God* van François de Sales. De verbeelding stelt daar een onmogelijke (want ongeoorloofde) situatie voor waarin een ziel met (eveneens onmogelijke) zekerheid weet 'dat haar veroordeling een weinig aangenamer voor God zou zijn dan haar verlossing'. In dat geval, zo vervolgt François, zou 'zij haar verlossing achter zich laten en rennen in de richting van haar veroordeling'.¹⁹¹

191 Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling 2*, p. 125; François de Sales, *Oeuvres*, p. 770.



Het is de ultieme stap op de weg naar de *pur amour* die Descartes, zo zagen we, uitdrukkelijk niet genomen heeft. Had hij die wel genomen, had hij die ‘verbeelding’ wel toegestaan, dan had het godminnend subject een positie ingenomen die formeel gezien zeer dicht in de buurt zou komen van de positie die het subject van zijn methodische twijfel inneemt. De twijfel plaats het subject in een radicaal ‘buiten’, het heeft in de wereld rondom zich nergens nog enig houvast of grond en ontdekt dat het die alleen vindt bij zichzelf, hoe onmogelijk (want ufo-achtig) die positie ook is.

Iets dergelijks gebeurt in de ‘verbeelding’ die François de Sales in Boek IX van zijn *Verhandeling over de liefde tot God* toestaat. Hij beeldt zich in dat hij met stellige zekerheid weet dat God hem, om voor hem onbegrijpelijke redenen, heeft veroordeeld en voor eeuwig verdoemd. Niets bindt hem nog aan God, hij is in de positie om Hem voor een ‘kwaadaardig genius’ te houden, maar niettemin blijft hij even vurig als voordien van Hem houden.

De positie die François hier inneemt is formeel die van Descartes tijdens diens (eveneens ‘ingebeeld’) moment van hyperbolische twijfel. Niets is nog zeker, God biedt op geen enkele manier nog enig houvast, integendeel, hij toont zich als het ‘genius’ dat François voorspiegelt dat er in de meest absolute zin van het woord geen enkel houvast is. En waar vindt de godminnende François nog houvast en grond voor de liefde die hij voor God koestert: bij zichzelf. Er is niets meer waar hij nog van kan houden, tenzij van God die hem alleen een helse eeuwig Niets laat zien, en toch houdt hij van God, en van God alleen. En waar is de grond van zijn nu geheel ‘zuivere’, want van elk eigenbelang bevrijde liefde? Die liefde is zichzelf tot grond. Die liefde is radicaal vrij.

De redeneerlijn die François de Sales volgt in de passage over de ‘onmogelijke verbeelding’ ligt formeel erg in de lijn van de cartesiaanse twijfel. Maar François gaat, zo je wil, op

die lijn een stap verder en affirmeert op die manier, sterker dan Descartes, zowel de menselijke als de goddelijke vrijheid.

In de situatie van de *pur amour* staat de mens oog in oog met een God die in zijn volle vrijheid bevestigd wordt. Gods besluiten zijn onfeilbaar en eeuwig in zoverre God dat wil, en het ligt in zijn vrijheid daarvan af te wijken of die te veranderen. Hij heeft mij, net als alle mensen, eeuwige gelukzaligheid beloofd en ik heb mijn leven geheel naar die belofte ingericht. En toch blijft God God als hij die belofte voor mij niet laat opgaan. Het geeft mij de gelegenheid echt van God, en alleen van God, te houden – dat wil zeggen van een God die, net als ikzelf, soeverein de vrijheid neemt om te doen en te laten wat Hij wil.

De situatie van de *pur amour* maakt mij dus ook radicaal vrij tegenover God. God trekt zijn beschermende handen van mij af en stelt mij zodoende in de gelegenheid zuiver, dat wil hier zeggen, *alleen maar* van Hém te houden, en niet van alle gunsten waarmee God mij overstelpt. Het is in die extreme liefde dat ik niet alleen ‘God en niets dan God’ vind, ik vind er ook mezelf en wel als de grond – de radicaal vrije grond – van mijn liefde. Zonder enig houvast in God, ben ik zelf het enige houvast, de enige grond voor mijn liefde voor Hem. En op een manier die doet denken aan Descartes’ overgang van de eerste naar de tweede zekerheid, belijd ik dan – en pas dan – dat Hij de grond is van mijn liefde voor hem. Maar dit doet niets af aan het feit dat het punt – het *subiectum* – vanwaaruit ik dit belijd en God liefheb in feite bij mijn godverlaten ik ligt, bij mijzelf, bij het *subiectum* dat ik daar op die manier in zijn onaantastbaarheid en ‘onbetwifelbaarheid’ bevestigd heb.

Dat de *pur amour*, in weerwil van haar intenties, een cartesiaans subject veronderstelt, is bij François de Sales slechts af te leiden uit passages zoals die waar hij het over de ‘*imagination de chose impossible*’ heeft. Die passages

zijn bepaald niet talrijk in zijn oeuvre. Maar ze worden dat wel naarmate de ‘spirituele’ zeventiende-eeuw vordert. Aan het eind van de eeuw neemt bijvoorbeeld in het oeuvre van François de Fénelon die ‘imagination’ een centrale plaats in. Fénelon maakt gewag van ‘une supposition impossible’, ‘een onmogelijke veronderstelling’, die bij hem paradigmatisch wordt voor zijn verdediging van de *pur amour*. Ik ben elders uitvoerig ingegaan op Fénelons *pur amour*-theorie¹⁹² en wil hier alleen vermelden dat hij, anders dan François de Sales, uitdrukkelijk de wil centraal stelt in de liefde tot God.

François de Sales vertoont in eerste instantie duidelijk gelijkenis met Descartes’ passie-theorie en behandelt de liefde dus als iets passiefs, iets wat mij vanuit God raakt. Pas in de extreme situatie van zijn onmogelijke ‘imagination’ formuleert hij, enigszins tegen de lijn van zijn vertoog in, de ‘zuivere liefde’ op zo’n manier dat niet Descartes’ passie-theorie maar diens theorie van de methodische twijfel en het zelfverzekerde *cogito* erin komt bovendrijven. Maar François schrijft in die context echter nooit dat ik in laatste instantie van God houd omdat ik dat *wil* – dat met andere woorden de *wil* de grond is van mijn liefde. Het is wachten op Fénelon om zoiets met zoveel woorden te lezen. In een van zijn *Lettres spirituelles* schrijft hij:

De *pur amour* zit uitsluitend in de wil; zij is dus geen liefde gebaseerd op gevoelens, aangezien verbeelding er geen deel van uitmaakt; het is een liefde die liefheeft zonder gevoel, zoals puur geloof gelooft zonder te zien.¹⁹³

Bij Fénelon is de invloed van Descartes’ verhandeling over *De passies van de ziel* verdwenen, maar het cartesiaanse

192 De Kesel, *Zelfloos*, hoofdstuk 2.

193 Fénelon, *Oeuvres I*, p. 610; ik vertaal, MDK.



subject is hier nog duidelijker aanwijsbaar dan bij François de Sales. De *pur amour* is een zaak van de wil, een wil die zich niet passioneel door gevoelens laat instrueren maar die louter op basis van zichzelf ervoor kiest om van God te houden.

7. *Het subject als deconstructie*

Let wel, net als bij François de Sales en alle andere auteurs van de zeventiende-eeuwse *spiritualité*, is ook bij Fénelon het cartesische subject ‘aanwijsbaar’, maar ook niet meer dan dat. Het blijkt ongevraagd de mystieke praktijk (en de reflectie daarop) te zijn binnengeslopen, en nooit wordt het met zoveel woorden bevestigd, laat staan gethematiseerd. In die zin *deconstrueert* het cartesische subject de mystieke praktijk en haar discours. Het ondermijnt de hele mystieke constructie, terwijl het er tegelijk een onmisbare rol in speelt. De vroegmoderne mystiek is geconstrueerd rond de idee dat het ik in zijn liefde voor God, geheel in die God kan verdwijnen, zelfs als God dat ik verdoemt. Maar dit alles blijkt onmogelijk te zijn zonder de ultieme steun, precies, van dat cartesische subject.

Hier kun je inderdaad van ‘deconstructie’ spreken in de betekenis die de Franse filosoof Jacques Derrida, ‘auteur’ van de term, voor ogen had. Binnen het mystieke discours van François de Sales of Fénelon fungeert het cartesische subject als het ‘onechte’ dat overwonnen moet worden én als datgene wat, als puntje bij paaltje komt, in de strijd tegen het onechte onmisbaar blijkt. Het construeert én deconstrueert de hele redenering waarop de mystieke praktijk is gebouwd.

Wie de redeneringen woord voor woord volgt, moet constateren dat alles erop gericht is het cartesische subject buiten te sluiten, terwijl het stevast langs diverse achterdeuren ook telkens weer wordt binnengehaald als een onontbeerlijk ‘supple-



ment' om de hele operatie overeind te houden.¹⁹⁴ Het mystieke discours van de zeventiende eeuw kan niet *mét* en niet *zonder* het cartesisaanse subject. Het kan de mystieke praktijk niet anders voorstellen dan als een vernietiging van het ik – denk maar aan de toen gangbaar geworden term 'holocaust' – maar moet tegelijk in die vernietiging van het ik, datzelfde ik op een verholen wijze toch een cruciale plaats geven.

De list waarvoor de moderne mystiek zich moet hoeden en die in het voorwoord van dit boek even werd aangehaald (de mystieke vernietiging van het ik als heimelijk, maar efficiënt middel tot een versterking ervan), gaat terug op de deconstructieve conditie die deze mystiek eigen is. Die list maakt met andere woorden deel uit van de structuur, van de 'constructie', van de moderne mystiek. Het toont de inherente kwetsbaarheid van die mystiek. En het laat zien dat de strijd tegen die list evenzeer inherent deel uitmaakt van haar praktijk.

Als dit waar is, betekent dit dat die mystiek in dezen geen definitieve uitweg of oplossing in petto heeft. Tenzij dan inderdaad die steeds weer hernomen 'strijd', die nooit rustende zelfkritiek. Het cartesisaanse ik waardoor de mystiek steeds weer wordt gedeconstrueerd, moet voortdurend worden blootgelegd en in zijn deconstructieve kracht bevestigd worden.

194 Dit is wat Derrida het 'originair supplement' ('supplément originaire') noemt: een element in een tekst waarvan op het niveau van de inhoud beweerd wordt dat het louter iets bijkomstigs betreft, maar waarop de tekst voortdurend weer een beroep moet doen om de constructie van zijn hele redenering staande te houden. Zo volgt Derrida in zijn beroemde essay 'La pharmacie de Platon' de verwijzing naar het 'schrift' in de dialogen van Plato. In vergelijking met de transparante 'aanwezigheid bij zichzelf' van het levendige denken, is het schrift een 'dode' nabootsing die de 'levende' oorspronkelijkheid van

het denken aantast. Derrida toont echter aan dat, telkens wanneer het denken zijn oorspronkelijkheid (zijn 'aanwezigheid bij zichzelf') wil aantonen, het er juist niet in slaagt die 'dode letter' van het schrift overbodig te verklaren. Zonder zelf oorspronkelijk te zijn, is de 'dode letter van het schrift' een onmisbaar 'supplement' bij elke poging van het denken om zijn oorspronkelijkheid te bevestigen. Zie: Derrida, *La dissémination*, pp. 69-197; voor een Nederlandse vertaling (online) door Jan Engelen, zie: http://www.janengelen.nl/aab_derrida/aaa_intro_derrida.htm.



Dit wordt nooit met zoveel woorden toegegeven, maar daar komt het in de teksten van de vroegmoderne mystieke auteurs wel op neer. Steeds weer trachten ze over het ik heen te komen, en steeds weer botsen ze op het ik dat deze daad moet voltrekken en op die manier zijn ik-functie herbevestigd ziet. De zelfkritiek waar deze auteurs overheen willen komen, is in feite iets waarin ze gedwongen worden te blijven steken. Het is in die zin dat we de vroegmoderne *spiritualité* als een door en door kritische traditie kunnen beschouwen.

En die zelfkritiek geldt niet alleen voor het eigen, mystieke zelf. Het geldt ook voor het 'zelf' van het nieuwe, moderne subject dat zich in die tijd in onze cultuur neerzet. De kritiek op het zelf in de mystiek werkt ook deconstructief ten aanzien van het moderne ik dat buiten de mystiek aan zijn zegetocht begint. Waar dit ik denkt het nieuwe grondvlak – *subiectum* – te zijn van een nieuwe, in twijfelloosheid gefundeerde wetenschap, fungeren die spirituele teksten als het ware als haarden waarin dit ik aan een methodische kritiek wordt onderworpen. En dit met geen ander doel dan het ik precies in zijn functie van *subiectum* te ontkennen, en het *subiectum* opnieuw te leggen waar het volgens die auteurs altijd heeft gelegen, in God.

Niet dat die auteurs daarin slagen. De mystiek zal de installatie van het moderne subject hoegenaamd niet tegenhouden. Net zomin als het moderne subject, ongezien en onvermeld aanwezig in het mystieke discours, erin slaagt om als eigenlijk *subiectum* van de mystieke praktijk erkend te worden.

Het cartesiaanse en het spirituele discours hebben weliswaar een link met elkaar, maar het is een link die tegelijk verstorend, ondermijnend en deconstructief werkt. Is dit negatief?

Daarin ligt veeleer het waardevolle. De beide discoursen ondergraven elkaar in hun gepretendeerde stelling over wat de grond – het *subiectum* – is vanwaaruit de mens zich



tot de werkelijkheid verhoudt. Het mystieke discours beukt in tegen het cartesiaanse subject; het cartesiaanse subject deconstrueert de mystieke stelling dat God het subject is. Die onderlinge deconstructie houdt in beide tradities de zelfkritiek scherp.

En dit is geen kleine verdienste binnen de context van de moderniteit. Het moderne subject positioneert zich, zoals gezegd, *vrij van* en *tegenover* de werkelijkheid. De virtuele almachtpositie die het zich daardoor onvermijdelijk toedicht, kan alleen worden gecounterd door een cultuur van niet-aflatende zelfkritiek. Een vrij, modern subject kan het niet stellen zonder een cultuur van zelfkritiek.

Als de mystieke traditie iets kan betekenen voor de moderne mens, is dit precies omdat ze feitelijk een traditie van zelfkritiek is. En die komt men op het spoor, niet door zich aan de oneliners over *unio mystica* en andere mystieke wijsheiden te laven, maar door de teksten te lezen, en al lezend te zien hoe de zelfkritiek die daar ontwikkeld wordt hetzelfde moderne subject betreft dat ook het onze is.



V.

Het schrijvende niets van
Madame Guyon
(1648-1717)

Ideeën komen per abuis bij me binnen, en dan willen zij, hun vergissing inziende, absoluut weer naar buiten. Ik weet niet waar ze vandaan komen, noch wat ze waard zijn, maar in elk geval geloof ik niet het recht te hebben die gang van zaken te beletten.

Simone Weil¹⁹⁵

God ‘zuiver’ liefhebben is Hem liefhebben zonder het minste eigenbelang. Elk van de zeventiende-eeuwse Franse spirituele auteurs legt op zijn of haar manier uit hoe dit uiteindelijk de vernietiging van het liefhebbende ik impliceert. Het ideaal van de *pur amour* vraagt om niets minder. Op de spits gedreven kan dit erg scherpe uitspraken opleveren. Zoals bijvoorbeeld de volgende passage uit een van de *Lettres spirituelles* van François de Fénelon (1651-1715):

Wees dus niets [...]. Houd van de hand Gods die ons slaat en ons vernietigt. De schepping is alleen gemaakt om te worden vernietigd en zo Hem te behagen die haar alleen voor zichzelf heeft gemaakt [pour être détruite au bon plaisir de celui qui ne l’a faite que pour lui]. Wat een heerlijk gebruik

195 Weil, *Wachten op God*, p. 53 (aangepaste vertaling, MDK); *Attente de Dieu*, p. 69.



van onze substantie! [O heureux usage de notre substance!]
 Ons niets roemt het eeuwige Wezen en de gehele God.
 Moge verloren gaan wat eigenliefde zo graag zou behouden.
 Laten we het alles verbrandende offer zijn [Soyons l'holocauste]
 dat door het vuur van de liefde tot as wordt.¹⁹⁶

Deze paar regels vatten het proces van *pur amour* pijnlijk maar krachtig samen: die liefde is 'puur' in de zin dat elk spoor van eigenliefde en ten slotte elk spoor van 'zelf' erin is vernietigd. En toch, als je de redenering van Fénelon letterlijk volgt, vindt deze 'holocaust' van het ik niet echt plaats – zo heb ik elders beargumenteerd.¹⁹⁷ Fénelons redenering gaat terug op wat hij een 'supposition impossible' [onmogelijke veronderstelling] noemt.¹⁹⁸ Beeld je eens in, zo lezen we op diverse plaatsen in zijn oeuvre, dat je met absolute zekerheid weet dat God je op het moment van je dood, ondanks je smetteloos vrome leven, voor eeuwig zal verdoemen (iets wat Hij, gezien zijn soevereiniteit, zonder meer gemachtigd is te doen, voegt Fénelon er telkens aan toe): kan en moet je in dat geval nog van God houden? Jazeker, luidt zijn antwoord, want alleen dan bewijst jouw liefde dat ze werkelijk belangeloos is en dat geen spatje *amour-propre* haar nog aantast.

Maar is jouw 'ik' dan echt vernietigd? Het kwam hierboven al ter sprake: in tegenstelling tot wat Fénelon voorhoudt, is dat niet het geval. Je pure liefde voor God zorgt ervoor dat je ik niet restloos opbrandt. Je hebt ervoor gekozen God lief te hebben, en die keuze veronderstelt een subject – een subject dat op geen enkele manier nog op God kan rekenen (want die veroordeelt je voor eeuwig) en dat der-

196 Fénelon, *Oeuvres complètes de Fénelon Archevêque de Cambrai*, p. 572; ik vertaal, MDK.

197 De Kesel, *Zelfloos*, pp. 33-36, waar ik die passage uit Fénelons *Lettres*

spirituelles citeer en van context en commentaar voorzie. Zie ook hoofdstuk 2 aldaar dat geheel aan Fénelons theorie van de *pur amour* is gewijd.

198 Fénelon, *Oeuvres I*, p. 661 ev.



halve alleen nog op zichzelf is aangewezen. Al is je ik ‘niets’ geworden, dat ‘niets’ blijft het *subject* vanwaaruit je God liefhebt. En dat subject ligt niet bij God, maar bij jezelf.¹⁹⁹

Net zoals François de Sales en veel andere zeventiende-eeuwse spirituele auteurs onderschrijft Fénelon hier het ideaal van de ‘sainte indifférence’ (heilige onverschilligheid). Zuiver en alleen van God houden, vereist dat je dat niet uit angst voor straf in de hel doet en evenmin uit hoop op beloning in de hemel. Hel en hemel moeten je in je liefde voor God volkomen koud laten. Je gaat op in God, wat er ook verder met jou gebeurt. Maar precies deze onverschilligheid geeft de beoefenaar van de *pur amour* een volstrekt onafhankelijke positie ten aanzien van God, een positie die verraaft dat niet God, maar hij of zij zelf het *subject* van zijn of haar liefde is.

Het is bekend dat Fénelon zijn interesse voor mystiek aan Madame Guyon (1648-1717) te danken heeft. Zij was het die de jonge prelaat, protegé van Bossuet²⁰⁰, inwijdde in de teksten van de contemporaine spirituele auteurs en in die van de Vlaamse, Rijnlandse en Spaanse mystici uit vroeger eeuwen. De uitvoerige correspondentie tussen hen beiden laat zien hoe sterk ze door dezelfde *pur-amour*-spiritualiteit waren gegrepen. En toch valt de ‘*supposition impossible*’ die Fénelons mystieke denken domineert, in het oeuvre van Madame Guyon weliswaar aan te wijzen, maar die bekleedt er een geheel andere, en volstrekt niet centrale plaats. En helemaal in tegenstelling tot Fénelon, laat zij zich over de

199 Om die reden is Fénelon, in weerwil van wat hij zelf beweert, in de grond een cartesiaan.

200 Jacques-Bénigne de Bossuet (1627-1706), bisschop van Maux (bij Parijs), was een van de intellectuele en religieuze autoriteiten van zijn tijd. Hij frequenteerde het hof in Versailles waar hij bevriend raakte met

de jongere ‘abbé’ François de Fénelon. Hun vriendschap zou stuklopen op de lange en bittere polemiek die beiden nu juist over de *pur amour* gingen voeren (de fameuze *Querelle du quiétisme*), waar de controversiële populariteit van Madame Guyon in zekere zin aanleiding toe was.



idee van 'heilige onverschilligheid' zonder meer negatief uit. Voor haar is het onverdedigbaar en ronduit ondraaglijk te denken dat je God lief zou kunnen hebben zonder van Hem de eeuwige zaligheid te verwachten. Voor haar is de belofte van een hemels geluk onlosmakelijk met God en godsliefde verbonden.

Ook zij gaat ervan uit dat het ideaal van de *pur amour* de vernietiging van het ik impliceert. Maar hoe vat zij deze vernietiging dan op? Hoe kunnen we liefdevol hopen op eeuwige redding en tegelijkertijd verdwijnen als 'grond' of 'subject' van deze hoop, en dus van die redding?

In dit hoofdstuk lees en becommentarieer ik een paar passages in Guyons werk. Eerst een passage waarin ze zich verzet tegen het idee dat iemand God kan liefhebben zonder de hoop op verlossing en eeuwig heil, maar waarin ze tegelijk de mogelijkheid – en zelfs de noodzaak – omarmt om het eigen ik volledig te vernietigen. Vervolgens lees ik een passage die laat zien dat deze vernietiging van het ik (en dus de eenwording met God) niet in een unieke mystieke ervaring plaatsvindt, maar, directer en 'aardser', in de activiteit van haar spirituele schrijven. Het guyoniaanse 'niets', waartoe het godminnend ik gereduceerd wordt, situeert zich bij uitstek in de pen die haar teksten schrijft. 'Zij' heeft 'niets' geschreven. Of, anders geformuleerd: in haar teksten 'schrijft niets': het is het 'niets' dat daar de pen vasthoudt.

Dit fenomeen waarbij het ik 'schrijvend' wordt vernietigd, zal in de loop van de geschiedenis niet beperkt blijven tot de spirituele literatuur. Een paar eeuwen later wordt dit een geliefd procedé in het *littéraire* schrijven. Zo zal, bijvoorbeeld, een avant-garde-stroming in de twintigste-eeuwse literatuur alles in het werk stellen om zich, in de handeling van het schrijven zelf, te ontdoen van elk ik. Spreken en schrijven zonder ik: dit was wat Guyon betrachtte in de zeventiende eeuw; dit is wat tal van literaire reuzen uit de vorige eeuw op het oog hadden toen ze zich aan het schrijven zetten.



1. Tegen de heilige onverschilligheid

In een van haar spirituele verhandelingen, ‘Sur le sacrifice absolu et l’indifférence du salut [Over het absolute offer en de onverschilligheid voor het heil]’, verwijst ze instemmend naar de referenties die ook voor Fénelon allesbepalend zijn wanneer hij zijn ‘onmogelijke veronderstelling’ uit de doeken doet.

Van de heilige François de Sales wordt gezegd dat hij drie jaar lang op de proef is gesteld door een sterk gevoel [door God] te zijn veroordeeld. Hij sprak toen tot God: ‘Hoewel ik eeuwig ongelukkig zal moeten zijn, wil ik U nog steeds liefhebben en dienen’. [...] Zei de heilige François de Sales niet in [een van] zijn toespraken: ‘Als God iets meer genoeg zou beleven aan mijn verdoemenis dan aan mijn redding, verkoos ik mijn verdoemenis boven mijn redding, [en dit alleen] omwille van Gods welbehagen [à cause de ce bon plaisir de Dieu]?’²⁰¹

Guyon citeert hier twee passages uit Boek IX van de *Verhandeling over de liefde tot God*, waarin François de Sales zich uitlaat over ‘heilige onverschilligheid’. De ziel die van God houdt, moet onverschillig staan tegenover al het mogelijk denkbare, omdat ze zich slechts op één ding mag concentreren, op ‘het welbehagen van God’, ‘le bon plaisir de Dieu’. ‘Kortom’, schrijft hij, ‘het welbehagen van God is het soevereine doel van de onverschillige ziel’.²⁰² Een paar regels later volgt de zin die Guyon aanhaalt – een zin die perfect in overeenstemming is met Fénelons ‘onmogelijke veronderstelling’.

201 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 709; ik vertaal, MDK. Men vindt deze *Discours spirituel* ook op het net: http://www.cheminsmystiques.fr/GUYON/guyon_discours-dela-vieint%C3%Agrieure2000.htm#_

Toc285537487, n° 2.52.

202 ‘En somme, le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l’âme indifférente.’ (François de Sales, *Oeuvres*, p. 770).



In de zinnen die op de aangehaalde passage volgen, onderschrijft Guyon een van de grote tropen uit de *pur amour*-spiritualiteit, en lijkt zodoende helemaal akkoord te gaan met de féneloniaanse stelling.

In het leven van de Heilige Lodewijk [...] wordt opgemerkt dat de Heilige Lodewijk naar het Heilige Land was gegaan en in de stad Acre een vrouw trof die door de stad wandelde met in de ene hand een fakkel en in de andere een kruik met water. Een brave pater die haar zag, vroeg haar wat ze met dit water en dit vuur van plan was. ‘Het is,’ zei ze, ‘om de hemel in brand te steken en de hel te doven, zodat er nooit meer hemel of hel is.’ En de pater die haar vroeg waarom ze deze woorden sprak, antwoordde zij: ‘Omdat ik niet langer wil dat iemand iets goeds doet in deze wereld om als beloning het paradijs te krijgen, en ook dat we niet langer beducht zijn om te zondigen uit angst voor de hel. We moeten het doen uit volle en volmaakte liefde voor onze Schepper God, die het soevereine goede is.’²⁰³

Wat is *pur amour*? Het is een liefde die zich heeft losgemaakt van alle belangen, zowel positief als negatief. Wanneer de godminnende ziel zich onvolmaakt en zondig weet, staat zij onverschillig tegenover mogelijk helse straf. En weet zij zich volmaakt en zonder zonden, dan blijft zij al even onverschillig voor hemelse beloning. Is dit het wat Madame Guyon wil zeggen door François de Sales’ verhaal over de Heilige Lodewijk te citeren? Deelt zij diens idee over ‘heilige onverschilligheid’?

Het merkwaardige hier is dat ze deze citaten volmondig onderschrijft, terwijl ze in feite een pleidooi houdt tegen ‘heilige onverschilligheid’. Reeds de eerste zin van haar ‘verhandeling’ laat daarover geen twijfel bestaan: ‘Het is tekeergaan tegen een hersenspinsel wanneer men tekeergaat tegen

²⁰³ Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 709.



onverschilligheid ten aanzien van verlossing.’ En amper een paar regels verder: ‘Zielen die volmaakt aan God toebehoren, staan ver verwijderd van deze monsterlijke onverschilligheid waarover men het heeft.’²⁰⁴ Ze schrijft haar verhandeling om juist die stelling van haar toe te lichten. Maar daarvoor verwijst ze wel naar grote auteurs – Fénelon ingegrepen – die precies het tegenovergestelde beweren. Jawel, aldus Guyon, uit louter ‘welbehagen’ kan God haar tot de hel veroordelen, zelfs als ze alleen maar ‘zuivere liefde’ voor Hem koestert, en, nee, ook wanneer ze zo iets zegt, blijft ze in het geheel niet ‘onverschillig’ voor wat God haar aandoet. Een paar regels later haalt Guyon Fénelons ‘onmogelijke veronderstelling’ aan, maar illustreert daarmee naar eigen zeggen niet de ‘heilige onverschilligheid’, maar alleen de ‘zuiverste liefde’, en die is voor haar iets geheel anders:

Onder hen die in de beproeving leven is de geest [soms] zo beneveld en de vrees om God te beledigen zo groot dat er zijn die zeggen: ‘Veroordeel me [eerst], en dan zal ik niet langer zondigen. Ik weet dat de hel de straf is na de zonde, maar ik zal om de hel vragen om zo de zonde te voorkomen.’ Wie ziet niet in dat het de zuiverste liefde en het zuiverste respect voor God is, die hen ertoe aanzet dit offer te brengen, zonder zich nog te bekommeren om wat daarop volgt? En wanneer zo’n ziel – wat onmogelijk is – naar de hel zou worden gestuurd, zou ze daar de zuiverste liefde binnenbrengen en zou het vuur haar niet kunnen raken, aangezien dat [vuur] alleen zonden kan verbranden.²⁰⁵

Het is in die context dat Fénelon en veel andere zeventiende-eeuwse spirituele auteurs de *wil* naar voren schuiven als de grond vanwaaruit de mens God liefheeft. Ook wanneer

204 Verderop noemt ze deze ‘indifférence’ zelfs ‘stupide’; Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 708.

205 Guyon, *Oeuvres mystiques*, pp. 711-712; ik vertaal, MDK.



God alles van je afneemt, kun je niettemin van Hem houden – en wel omdat je dat wilt. In Fénelon lezen we dat de ‘*pur amour* uitsluitend in de wil zit [...] het is een liefde die liefheeft zonder gevoel, zoals puur geloof gelooft zonder te zien’.²⁰⁶ Dat de *pur amour* een zaak van de wil is, is een logische conclusie. Wie anders zou het ‘subject’ van mijn liefde kunnen zijn wanneer God de grond onder mijn voeten wegslaat door mij voor eeuwig tot de hel te veroordelen?

Toch trekt Guyon die conclusie niet. In een brief aan Fénelon schrijft ze: ‘De essentie van jouw toestand is het totale verlies van elke wil, niet alleen gevoelsmatig, maar ook reëel.’²⁰⁷ En is het dan voor Guyon niet ook een verlies van elk gevoel, en dus toch iets als ‘onverschilligheid’? In haar spirituele verhandeling tegen de ‘heilige onverschilligheid’ lezen we:

Maar we moeten niet geloven dat een ziel die dit offer in volle overtuiging brengt uit liefde voor God en uit angst om Hem te mishagen, tot dergelijke reflecties [zoals Fénelons ‘onmogelijke veronderstelling’] in staat is. Zo’n offer is immers zo aangenaam voor God, zoals ik al zei, dat de pijnen en verzoeken in de ziel ophouden wanneer dat offer waarachtig en in volle overtuiging wordt voltrokken.²⁰⁸

Een ziel die God bemint uit *pur amour*, doet volgens Guyon niet langer aan ‘reflectie’ en valt ook niet terug op haar wil. Zo’n ziel denkt niet meer en wil niets meer. Voelt ze niets meer? Ze voelt niet langer de pijn die ze ondergaat, maar gaat wel op in het tegenovergestelde gevoel. Ze is een en al vreugde, zij het niet haar eigen vreugde maar die van God. God vindt haar pijnlijke offer aangenaam en haar liefde valt samen met dit aangename offer, waarbij zij Gods welbehagen

206 Fénelon, *Oeuvres I*, p. 610; ik vertaal, MDK. Zie ook hierboven, vorige hoofdstuk, p. 165.

207 Guyon & Fénelon, *La correspon-*

dance secrète, p. 113; ik vertaal, MDK.

208 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 712; ik vertaal, MDK.



geheel deelachtig wordt. Maar nergens lezen we dat *zij* het is die deze vreugde beleeft. Waar is zij, tenzij opgegaan en vernietigd in die goddelijke ervaring van vreugde? Hier raken we het guyoniaanse ‘niets’. In deze ervaring van goddelijke vreugde verdwijnt ze als een ‘zij’ en wordt ze ‘niets’.

2. Correcties bij Fénelon

In de passage die we hier van naderbij hebben gevolgd, gaat Guyon niet zo ver dat ze dit ‘niets’ als het *subject* van deze onteigenende ervaring thematiseert. Dat doet ze elders wél. Bijvoorbeeld in een van haar gedichten die ze aan Fénelon richt. Inderdaad, Guyon en Fénelon converseerden niet alleen met elkaar door middel van brieven, maar ook door een uitwisseling van spirituele gedichten. Hier is een gedicht van Fénelon gericht aan Guyon waarin hij, conform de eisen van de *pur amour*, de vernietiging van zijn zelf aanhaalt:

O pure liefde [pur amour], voltooi de vernietiging
Van wat nog van mij overblijft.
Goddelijke wil, wees zo goed mij te leiden;
Ik lever me uit aan Uw duister geloof.

In welke toestand mij dit ook plaatst,
De ogen dicht stem ik er ten volle mee in:
Mijn ziel is alleen voor Hem gemaakt,
Alleen Hem bied ik mijn wierook aan.

Ik ben niet langer van mijzelf;
God bezit mij en Hem alleen voel ik;
De eeuwige leeft en bemint zichzelf in mijn hart,
Hij berooft en verbant het van elke grond.²⁰⁹

209 Guyon & Fénelon, *La correspondance secrète*, p. 311; ik vertaal, MDK.



In zijn *pur amour* geeft Fénelon zich over aan een ‘duister geloof’. Hij wordt beroofd van wat nog van zijn ik rest. Nu is hij volledig Gods bezit. God houdt van zichzelf in de lege spiegel die Fénelon na de vernietiging van diens eigen ‘zelf’ is geworden. Hij valt samen met zijn liefde voor God. Een grotere *pur amour* is moeilijk denkbaar. Behalve voor Madame Guyon. Hier is het gedicht waarmee ze Fénelon van antwoord dient:

Je waant je hulpeloos, zonder houvast:
 Je bent verre van volkomen berooid.
 Hoe groot nog is je houvast, je zekerheid!
 Zijn smaak en gevoel echt bij je weg?

Wie nog voelt en merkt dat hij liefheeft,
 O wat is hij veraf van dit verschrikkelijke NIETS,
 Waar we niet naar onszelf durven kijken,
 Zo erg weten wij ons daar ver van al wat goed is.

Maar volgen we Gods weg zonder zoeken,
 Stemmen wij in met de stappen die Hij zet.
 Als Hij ons helemaal wil doen verdwalen,
 Dan zal Hij dit ook doen: we zullen het niet weten.

Liefde, Liefde, zodra men gelooft je te volgen
 Wandelt men in zekerheid en zonder ophouden.
 Maar als Liefde je aan de vijand uitlevert,
 En je verdwaalt, is het voor altijd.

Ten minste, zo denken wij:
 We kennen dan geen pad of plaats meer;
 En toch wordt de ziel weggevoerd
 Ver van jezelf, wegzinkend in haar God.²¹⁰

210 Guyon & Fénelon, *La correspondance secrète*, p. 312; ik vertaal, MDK.

Reeds de eerste regels van Guyons gedicht halen dat van Fénelon onderuit. Maar zegt zij dan iets dat al niet in Fénelons gedicht staat? In feite zegt ze precies hetzelfde, alleen scherper, compromislozer. Wat Fénelon zegt, is op zich correct. Maar wat naar haar oordeel fout is, is het feit *dát* hij dit zegt of neerschrijft. *Dát* hij überhaupt kan *zeggen* dat hij 'hulpeloos, zonder houvast' is, verraad nog een teveel aan houvast en laat zien dat hij nog lang niet 'volkomen berooid' [in een toestand van 'parfait dénûment'] is. 'Hoe groot nog is je houvast, je zekerheid!', werpt ze hem voor de voeten. Wie nog *voelt* en *merkt* dat hij liefheeft – en het kan neerschrijven – is nog ver verwijderd van wat hij werkelijk liefheeft, namelijk 'dat verschrikkelijke NIETS'. Dit 'NIETS' in hoofdletters is de God die het verdient om met 'zuivere liefde' bemind te worden.

Let wel: Guyon stelt hier niet dat God zonder meer 'NIETS' is, verre van. Dit is alleen zo vanuit het oogpunt van onze menselijke eigenliefde, onze *amour-propre*. We moeten God liefhebben in zoverre hij voor onze zelfliefde niets meer betekent; het is in die zin dat een term als 'verschrikkelijk' hier kan vallen. Dit 'NIETS' is wat wij moeten betrachten, willen we 'zuiver' van God houden. Het is voor ons zaak om dat 'NIETS' te *zijn*. Dit is de enige manier waarop we helemaal kunnen zijn waarvoor we zijn geschapen. Dan vallen we samen met de 'plaats' waar God ongehinderd van zichzelf kan houden en van zijn glorie kan genieten. In die *pur amour* is God tegelijk *subject* én *object* van 'onze'/'zijn' liefde. En is ons ik om dezelfde reden vernietigd. In de 'holocaust' van die liefde zijn we opgegaan in Degene die alleen Liefde is. In feite staat deze 'holocaust' niet langer toe dat zulke liefde nog een taal heeft, dat zij nog wordt neergeschreven. Zoiets veronderstelt nog te zeer een 'ik' of 'zelf'.

Maar als we Guyons gedicht van naderbij bekijken, impliceert dit blijkbaar niet dat ook zijzelf daarom ophoudt met schrijven. Wat ze Fénelon verwijt, geldt in feite net zo goed

voor haarzelf. Die conclusie trekt ze kennelijk niet. In het vervolg van haar gedicht doet ze zelf rustig wat ze bij Fénelon corrigeert: ze *spreekt* over het verlies van haarzelf in de zuivere liefde, ze *beschrijft* haar verdamping in het 'NIETS' en laat daarbij de 'verschrikkelijke' consequentie niet slaan op de daad van haar eigen spreken en schrijven.

Guyon onthult in het gedicht van Fénelon de paradox van mystieke liefde. Ze laat zien hoe het, terwijl het de vernietiging van het 'zelf' verkondigt, ongemerkt toch weer een 'zelf' installeert. Maar ondanks haar kritiek op Fénelon onderkent ze die paradox niet in haar eigen gedicht.

Dit is niet in al haar teksten het geval. In wat volgt, analyseer ik enkele pagina's uit *Les Torrents*, een van haar vroege geschriften, waar ze expliciet op de mystieke paradox van haar eigen schrijven stoot en dit hier wel voluit thematiseert.

3. 'Hier mag ik niet verdergaan'

De titel 'Les Torrents' – bergstromen, bergbeken, stortvloed – illustreert uitstekend de kern van de guyoniaanse mystiek. Die is gewild eenvoudig: wie het spirituele pad ambieert, kan zich het best ongecompliceerd aan God overgeven: als een wilde bergstroom, als een stortbeek. Geestelijk leven betekent zich uitstorten in God, een gebeuren waarbij elke vorm van 'zelf' verloren gaat in de oceaan van het goddelijke oneindige. De metafoor van de 'stortvloed' suggereert al voldoende dat Guyon het mystieke pad niet opvat als de steile en moeilijke weg die we kennen uit de beschrijvingen bij klassieke mystici. In haar ogen is dit pad, radicaal eenvoudig, een vloed van nooit ophoudend zelfverlies.

Bij nader inzien voorziet ook de guyoniaanse mystiek weliswaar stadia in de mystieke ontwikkeling, maar de nadruk bij elke fase ligt dan wel op de eenvoud, op de bana-



liteit zelfs: wat men zoekt, is er immers altijd al. Wie op pad dat naar God leidt, te zeer en te bewust op dat pad zelf gefocust is, wie te bekommerd is over de juiste methode om zijn doel te bereiken, is te veel met zichzelf bezig in plaats van met God. De tocht naar een toestand buiten en boven jezelf moet als zodanig al zonder 'zelf' zijn: het is een mantra dat Guyon op talloze manieren haar hele oeuvre lang herhaalt.

Maar kan zoiets *gezegd* of *geschreven* worden? Vernietigt het zeggen of schrijven niet onmiddellijk wat het ter sprake brengt? Dit was de paradox die Guyon opmerkte in haar repliek op een van Fénelons gedichten. In *Les Torrents* is er een moment waarop Guyon expliciet dezelfde paradox opmerkt. Dit keer dus in haar eigen tekst. Ze heeft zojuist de laatste van de mystieke stappen uitgelegd en hier wendt ze zich nu rechtstreeks tot haar biechtvader, in wiens opdracht zij haar boek schrijft²¹¹:

Ik mag hier niet verdergaan, alles schiet tekort. Ik denk dat ik te veel mijn eigen natuurlijke inzichten heb gevolgd [trop pris sur mes lumières naturelles]. Je zult ze gemakkelijk opmerken. Ik maakte een aantal reflecties en bij het schrijven werd ik misschien meer gedreven vanuit de natuur dan vanuit de genade; en ik wil dat hier graag bekennen en eerlijk toegeven dat ik aan het eind zelf een paar fouten heb gemaakt, omdat ik bepaalde inzichten die mij in een toestand van gebed te binnen waren geschooten, heb vastgehouden in plaats van ze verloren te laten gaan. Bovendien heb ik, in de staat waarin ik ben, niet het onderscheid gemaakt tussen wat natuurlijk en wat goddelijk is, tussen wat van God en wat van mij is. Ik bid God dat Hij u daarin inzicht verleent.

211 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 150; *Les Torrents*, p. 71.



Ik heb de pagina's niet gelezen nadat ik ze had geschreven, en ik werd vaak onderbroken. Als ik een redenering half af had laten liggen, las ik [slechts] een paar regels of een paar woorden om verder te gaan. Ik weet niet of ik zo ben afgeweken van wat jij voor ogen had [toen je me vroeg het boek te schrijven]. Dat is me een paar keer overkomen, maar sindsdien heb ik niets meer herlezen. Ik heb er niet meer op gelet of ik [al dan niet] alles over iedereen [die ik vermeld heb] heb gezegd en of ik mezelf [al dan niet] heb herhaald. Ik laat dit alles aan uw inzichten over, terwijl ik Onze Lieve Heer bidt om voor u een licht te zijn wanneer u het onderscheid detecteert tussen wat vals en wat echt is, en wanneer u bepaalt waar mijn eigenliefde zich heeft willen vermengen met zijn inzichten.²¹²

De regels die aan dit lange citaat voorafgaan, suggereren dat Guyon bij het einde van haar vertoog is aangekomen en op het punt staat haar boek af te ronden. Ze heeft zojuist de laatste mystieke stap uitgelegd, een stap die in de editie van Dominique Tronc is getiteld: 'Vierde graad van het passieve pad in het geloof. Goddelijk leven'.²¹³ Maar plots, zo blijkt, herinnert Guyon zich wat voor haar 'schrijven' betekent: niet opschrijven wat zij denkt, maar alleen wat God haar ingeeft. Voor haar is ook schrijven, net als het gebed en het hele devotionele leven, een vorm van passiviteit, waarbij ze zich laat leiden door wat komt – door de 'stortvloed' waaraan ze zich overgeeft. In haar schrijven wil ze alleen de ongetemde, impulsieve maar hyper-gehoorzame woordvoerster van God zijn.

Dat was in elk geval haar bedoeling. Maar nu, aangekomen bij de laatste pagina's van haar boek, realiseert ze zich dat het niet helemaal is verlopen zoals gepland. Daarom wendt ze zich tot haar biechtvader op wiens verzoek ze aan haar boek is

212 Guyon, *Oeuvres mystiques*, pp. 239-240; ik vertaal, MDK; *Les Torrens*, pp.141-142.

213 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 227; ik vertaal, MDK.

begonnen.²¹⁴ Hij is het die moet beoordelen of, op de pagina's die ze schreef, haar 'ik' niet te aanwezig is. En meteen bekend ze: ja, ik heb fouten in die zin gemaakt, alles is nog te zeer 'ik', te zeer 'natuur' en niet uitsluitend 'genade'. 'Natuurlijke inzichten' verstoorden mijn gebed en ik heb die toegelaten in wat ik hier heb neergeschreven. Het is aan haar biechtvader om haar te corrigeren en het nodige te schrappen.

Guyon is niet van plan zelf opnieuw te lezen wat ze heeft geschreven, want dat heeft ze nooit gedaan. Met opzet herlas ze nooit iets, ook al werd ze vaak onderbroken. Hooguit een paar woorden of regels. Niet verwonderlijk dus dat haar teksten vaak zo grillig en onsamenhangend overkomen. En zie hier dan hoe ze ondubbelzinnig verklaart dat ze niet weet of ze echt alles gezegd heeft wat ze te zeggen had en of ze, andersom, dezelfde zaken misschien twee of drie keer vermeld heeft.

Dat ze nooit iets herlas, is al met al niet zo verwonderlijk. Niet zij schrijft, maar 'les torrents', de 'stortvloed' die van God komt. Wat op haar blad verschijnt, is het resultaat van een toestand van passief gebed, van 'passieve liefde'²¹⁵, wanneer alle gestalten van zelfheid zijn vervaagd en opgenomen in de nooit eindigende 'stortvloed' van Gods genade. Althans dit was haar voornemen. Maar nu, aan het einde van haar boek, bekend ze dat ze daarin heeft gefaald. Helaas was het al te vaak zij die schreef. In haar schrijven is nog te veel van haar ik aanwezig. In feite had 'niets' moeten schrijven, dan pas kan God aan het woord komen.

214 'Lang leve Jezus, Maria, Jozef! Het is in hun naam en om te gehoorzamen aan U, Eerwaarde, dat ik zal gaan opschrijven wat ik zelf niet weet, en ik zal zoveel mogelijk proberen om mijn geest en mijn pen te laten leiden naar God die mij beweegt, en zelf niets anders doen dan daarbij mijn hand bewegen.'

(Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 150; ik vertaal, MDK; *Les Torrents*, p. 71). De 'Eerwaarde' op wiens verzoek Guyon haar boek schrijft, is François Lacombe; zie: Guyon, *La Vie par elle-même*, pp. 517-518.

215 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 237; *Les Torrents*, p. 140.

4. De Schrift schrijven

‘Niets schrijft’. Er zijn nog andere passages in Guyons werk waarin zij de afwezigheid van het ‘ik’ thematiseert in teksten die niettemin haar handtekening dragen. In *La Vie par elle-même* (*Het leven door haarzelf*), haar zeer uitvoerige autobiografie, geschreven op verzoek van haar geestelijk begeleider ‘om zich te verdedigen tegen Bossuet’²¹⁶, informeert ze ons bijvoorbeeld over de manier waarop ze de Bijbel heeft becommentarieerd. Dit werk, dat op zich al immens is en waarin ze elk vers van elk Bijbelboek heeft besproken, werd geschreven in een opmerkelijk korte tijdsspanne: ‘tussen april 1684 en maart 1685’.²¹⁷ Een van de achttiende-eeuwse edities telde maar liefst twintig volumes. Maar zij was het niet die dit werk schreef, zoals ze toegeeft in hoofdstuk XXI van het tweede deel van *La Vie*. Het is zelfs te veel gezegd als men stelt dat ze de Bijbelse tekst heeft gelezen, laat staan geduldig heeft nagedacht over de becommentarieerde verzen.

Zodra ik in de Heilige Schrift begon te lezen, kreeg ik de opdracht om de passage die ik aan het lezen was over te schrijven, en meteen daarna ontving ik de uitleg. Terwijl ik de passage schreef, had ik niet de minste idee over de uitleg, en zodra die was geschreven, kreeg ik de gelegenheid om die uit te leggen, waarbij ik met een onvoorstelbare snelheid schreef. Voordat ik mij aan het schrijven zette, wist ik niet wat ik zou gaan schrijven; terwijl ik schreef, zag ik dat ik dingen aan het opschrijven was die ik nooit had geweten en waarover het inzicht [lumièr] mij werd geschonken; tijdens die openbaring zag ik dat ik schatten van wetenschap en kennis in me had waarvan ik niet eens wist dat ik ze bezat. Na het schrijven, herinnerde ik me

216 Trémolières, *Donner à lire Mme Guyon*, p. 549.

217 Aldus Dominique Tronc; zie: Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 294.



niets van wat ik had geschreven, en kon ik het me evenmin nog inbeelden. Ik zou niet in staat geweest zijn gebruik te maken van wat ik had geschreven om aan zielzorg te doen, maar terwijl ik dat deed, gaf Onze Lieve Heer me alles wat ik daarbij nodig had zonder dat ik erom vroeg.²¹⁸

Eerst ‘schrijft’ ze de Schrift, in de zin dat ze die vers voor vers kopieert. En dan laat dit kopieerwerk, gedaan door iemand die ‘niets’ meer is, zien dat dit ‘niets’ behoorlijk productief is, want het schrijft, in een ruk door, ook telkens het commentaar bij het gekopieerde vers. Guyons functie is alleen die van getuige: ze ziet zichzelf schrijven; of beter gezegd: ze ziet een hand en een pen schrijven, en de vraag van wie deze hand en deze pen zijn, heeft verder alle belang verloren. De handeling van het schrijven is in volledige harmonie met wat er wordt geschreven: het is de guyoniaanse versie van de *unio mystica*. Het schrijven onderbreekt geenszins de toestand van ‘permanent gebed’ waarin ze zich bevindt.

Het hoofdstuk van *La Vie* waaruit hier wordt geciteerd, legt verder de omstandigheden van dit mystieke schrijven uit. Ze bezat alleen een Bijbel; ze had geen verdere literatuur die ze kon raadplegen; ze was voortdurend ziek en had alleen ’s nachts tijd om te schrijven (‘Ik sliep maar een uurtje of twee per nacht, en daarbij had ik bijna elke dag koorts’).²¹⁹ En wat meer is, God deed er alles aan om haar uit haar concentratie te brengen, dat wil zeggen tussenbeide te komen om het ‘subject’ van de schrijfhandeling uit de weg te ruimen:

U liet me met zo’n zuiverheid schrijven, dat ik [telkens] moest stoppen en opnieuw moest beginnen. [...] Als ik overdag schreef, werd ik altijd onderbroken en liet ik de woorden vaak half geschreven achter, en toen gaf u mij wat

218 Guyon, *La Vie par elle-même*, pp. 602-603; ik vertaal, MDK.

219 Guyon, *La Vie par elle-même*, p. 603; ik vertaal, MDK.



u aangenaam vond. Wat ik aan het schrijven was, zat niet in mijn hoofd, dus mijn hoofd was zo vrij dat het volstrekt leeg was. Ik stond zo vrij tegenover wat ik schreef dat het als iets vreemds voor me was. Als een reflectie mij in haar greep kreeg, werd ik gestraft; mijn schrijven stokte, en ik bleef dierlijk [stom] tot ik weer [van u, God] verlichting kreeg. De geringste vreugde die ik ervoer, werd rigoureuus afgestraft. Alle fouten die in mijn geschriften staan, staan er omdat ik niet was afgestemd op de werkzaamheid van God [...].²²⁰

Lijdt Guyon onder deze strenge écriture automatique? Absoluut. In hoofdstuk XI van hetzelfde tweede deel van *La Vie* beschrijft ze een van de eerste momenten in haar leven dat

er zo'n sterke impuls was om te schrijven dat ik die niet kon weerstaan. [...] Het was eenvoudigweg een drift, met een volheid die ik niet uithield. Ik was net als die moeders die te vol melk waren en er erg onder leden.²²¹

Waarom lijdt ze? Niet alleen omdat ze zich vol 'melk' voelt, maar ook omdat ze beseft dat ze die niet heeft en ook niet mag hebben. Haar drift tot schrijven is niet tegen te houden en tegelijkertijd realiseert ze zich dat zij niets te schrijven heeft, want niets te zeggen mag hebben:

ik weet niets, ik wil niets, en ik heb geen idee, en ik zou zelfs menen erg ontrouw te zijn als ik mezelf er een toestond, of even nadacht over wat ik zou kunnen schrijven.²²²

De genade Gods, die haar toch toestaat te schrijven, verlost die haar niet uit dit lijden? Helemaal niet. Deze écriture auto-

220 Guyon, *La Vie par elle-même*, p. 604; ik vertaal, MDK.

221 Guyon, *La Vie par elle-même*, p. 517; ik vertaal, MDK. In die passage

beschrijft Guyon hoe zij ertoe gekomen is om *Les Torrents* te schrijven.

222 Guyon, *La Vie par elle-même*, pp. 517-518; ik vertaal, MDK.



matique, verstoken van zijn driftmatig gemak en vervangen door een verplichting van Gods zijde, wordt als een ‘test’, een ‘beproeving’ ervaren. Een paar regels verder in de passage uit hoofdstuk XXI waaruit ik citeerde, schrijft ze, zich tot God richtend:

Shotelde u me niet honderd verschillende vormen van beproeving voor om te zien of ik nog geheel de uwe was, of ik niet toch nog een tikkeltje eigenbelang in me had? U heeft me altijd als een soepele ziel getroffen, plooibaar naar al uw verlangens. Wat hebt u me niet doen lijden. In welke vernederingen hebt u me niet gestort ter compensatie voor uw genade? Waaraan, mijn God, hebt u me al niet uitgeleverd en in welke pijnlijke omstandigheden hebt u me niet verwickeld? [...] Maar ik vond het niet erg wat u met me deed. Ik zag het met plezier en genoeg, met niet meer interesse voor mezelf dan voor een dode hond, ... ik zag, zei ik, met genoeg uw goddelijke spelletjes. U tilde me op ten hemel, en gooide me meteen weer in de modder, en met dezelfde hand zette u me weer neer op de plaats van waar u me omlaag had geworpen. Ik zag dat ik het spel was van uw liefde en uw wil, het slachtoffer van uw goddelijke gerechtigheid; en het maakte me niets uit. Het lijkt mij, o mijn God, dat u van uw dierbaarste vrienden maakt wat de zee van haar golven maakt.²²³

We lazen hoe Guyon zich verzette tegen het idee van ‘heilige onverschilligheid’. Maar wat ze hier schrijft, lijkt allesbehalve een illustratie van dit verzet. Integendeel, het is moeilijk om haar laaiende instemming met het ‘genoegen’ dat God scheidt in de vreselijke ‘beproevingen’ die Hij haar oplegt, niet te interpreteren als een houding van ‘heilige onverschilligheid’ van haar kant. Maar het woord valt niet. Ze houdt het bij

223 Guyon, *La Vie par elle-même*, p. 605; ik vertaal, MDK.



woorden die juist het tegenovergestelde weergeven, zoals ‘genoegen’ en ‘plezier’, of, negatief uitgedrukt, afwezigheid van ‘pijn’. En ze komt niet tot de conclusie dat de ‘golf’ die zij ‘is’ en die wordt gebroken door de zee-die-God-is, haar in een positie brengt waarin haar wil de ultieme basis vormt van haar liefde voor God.

Dit was, zo weten we, wel het geval bij Fénelon. Het pijnlijke ‘spel’ dat God met haar speelt, beleeft Guyon van haar kant als louter ‘genoegen’, een ‘plezier’ zonder wil en dus zonder eigen ‘subject’. Zij is niets dan een gebroken ‘golf’. Of, preciezer, ze valt samen met het breken van deze ‘golf’. Zij is het ‘niets’ dat de feitelijke substantie is van een fragiel en kortstondig golf-fenomeen waarin de zee zich naar hartenlust uitleeft. Zij is ‘niets’ dan de gapende leegte die oplicht uit een brekende roller, uitdrukking van de soevereine oneindigheid van de zee, dat wil zeggen van God.

Hier merk je het belang dat ‘schrijven’ – als metafoor én als handeling – heeft voor het mystieke denken van Madame Guyon. Om uitdrukking te geven aan het ‘niets’ dat ze is (en wil zijn) in haar pure liefde voor God, zoekt ze metaforen die tenslotte allemaal ergens mank lopen. Wat nog het meest daadwerkelijk dit ‘niets’ uitdrukt, is de handeling van het zich uitdrukken zelf: een ‘zich uitdrukken’ dat midden in die handeling zelf laat zien dat ze erin faalt het ‘niets’ uit te drukken.

Ook die geste loopt in laatste instantie mank, maar die blijkt al met al nog het meest consequent en adequaat. Vandaar ook het eindeloze – want eindeloos hervatte – schrijven van Guyon. Het is een schrijven dat het eigen falen bewerkstelligt én dat falen tegelijk tot uitgangspunt neemt om – eindeloos – verder te gaan met schrijven. Zodra Guyon beseft dat zij het is die aan het schrijven is, houdt ze op, maar om dit uit te leggen, gaat ze meteen ook weer verder met schrijven.



5. Niets dat bevrijdt

Guyon realiseert zich dan dat het alleen aan het ‘niets’ is om ‘haar’ teksten te schrijven. Maar wat betekent dit ‘niets’ *feitelijk*? Hoe stelt ze zich het *reële* leven voor van een ik dat ‘niets’ is geworden? Hoe is het om concreet als ‘niets’ te leven, als een ‘niets’ dat een en al *pur amour* is voor God?

We keren even terug naar *Les Torrents*, naar de passage middenin het boek waarin Guyon schrijft dat ze moet ophouden met schrijven. In de regels die onmiddellijk volgen op ons laatste citaat uit deze tekst, stelt ze dat ze iets ‘vergat’. Wat was ze vergeten? Eigenlijk niets, zoals we zullen zien, want wat ze op de volgende pagina’s bespreekt, is helemaal niet nieuw. We lezen er over datgene wat ze zojuist heeft uitgelegd, vóór de onderbreking van haar schrijfproces. Ze heeft het over de laatste fase op het mystieke pad: de fase waarin het mystieke verlangen zijn doel heeft bereikt en de ziel zich opgenomen weet in God.

Ze beschrijft vooral de toestand waarin de mens zich bevindt nadat hij uit de dood is opgewekt – want die is equivalent aan iemands toestand tijdens de laatste fase op het mystieke pad. Dan is de mysticus in een ‘hemelse’ staat, zij het middenin het alledaagse, aardse ‘hier en nu’. Nog volop sterveling, weet hij zich reeds verloren in de glorie van Gods genadevolle eeuwigheid. Om dit uit te leggen heeft Guyon in haar boek bijna evenveel pagina’s nodig als ze tot dan toe heeft geschreven.

Deze hemelse staat van ‘verrezen’, geleefd in het aardse hier en nu, is er een van ‘vrijheid’, zo stelt ze in de zinnen die meteen op de laatst geciteerde passage volgen. Het is niet een vrijheid die onze eigen willekeur laat prevaleren, maar een die ons doet leven als leefden we in de vrijheid van God – ‘dans l’ordre de Dieu et son état’.²²⁴ En wat betekent dat

224 ‘... in Gods orde en in zijn [goddelijke] staat’. Guyon, *Oeuvres mysti-*

ques, p. 241; *Les Torrents*, p. 143.





concreet voor iemand die in de goddelijke vrijheid van een ‘verrezen mens’ verkeert?

De daden van een verrezen mens zijn daden van leven. Als de ziel na de opstanding levenloos blijft, zeg ik dat ze dood of begraven is, maar niet verrezen. Om verrezen te zijn, moet de ziel dezelfde daden stellen als die ze stelde voordat ze zich helemaal [in God] had verloren, en dit zonder daarvoor moeite te hoeven doen; alleen stelt ze [die daden] nu in God. Heeft Lazarus na zijn opstanding niet alle levensfuncties vervuld zoals voorheen? En Jezus Christus wilde na zijn opstanding zelfs samen met de mensen eten en met ze praten. Dit om een voorbeeld te stellen. Ook zij die zich in God wanen en zich daarom belemmerd voelen om te kunnen bidden: ik zeg dat ze niet zijn verrezen.²²⁵

Om haar argument te staven, verwijst Guyon naar Job. Ook hij ervoer in alle intensiteit wat het is om ‘verloren te zijn’: God beroofde hem van alles wat hem lief was en ging zelfs zover hem te laten ‘rotten’.²²⁶ Maar aan het eind gaf diezelfde God hem alles terug. En wat Hij hem teruggaf, was leven, leven zoals voorheen. Guyon vervolgt:

Het is hetzelfde na de verrijzenis: alles wordt opnieuw geschonken, met een wonderlijke mogelijkheid om er gebruik van te maken zonder bezoedeld te worden, zonder eraan gehecht te raken, zonder het zich toe te eigenen zoals men voorheen [vóór de verrijzenis] deed. We doen alles in God en op goddelijke wijze: we maken gebruik van dingen alsof we ze niet gebruiken. En dit is waar de ware vrijheid en het ware leven in bestaan: zoals je als Jezus Christus was in zijn dood, zal je net als Jezus zijn in

225 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 241; *Les Torrents*, p. 143.

226 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 241; *Les Torrents*, p. 143.





zijn opstanding. Bestaat vrijheid erin iets niet te kunnen, bestaat ze in restricties? Nee: *als de Zoon je vrijlaat, zal je waarlijk vrij zijn* ²²⁷, maar dan in zijn vrijheid. ²²⁸

Wat Guyon beschrijft als de finaliteit van het spirituele leven is geen extase, geen uitzonderlijke grenservaring waarin men voor een ogenblik de eenheid met God ervaart. Het doel van het spirituele leven is in haar ogen veeleer een ‘toestand’ waarin men zich voor een langere periode – of zelfs voor het verdere leven – één weet met God. Het is de toestand van ‘de verrezen mens’, van iemand die met Christus stierf en die met Hem verrezen is en blijft. Deze toestand verschilt op geen enkele manier van die waarin een mens gewoonlijk verkeert. Het leven gaat simpelweg door zoals het altijd is geweest, ook het devote leven. Natuurlijk is zo iemand ‘in God’, maar hij bidt onveranderd tot God zoals voorheen. Wat er is veranderd, is de ‘staat’ waarin – of, beter gezegd, het punt vanwaaruit – hij dit doet. Wat hij nu doet, doet hij in volstreekte vrijheid.

Maar wat is vrijheid? Die is, zoals Guyon het ziet, duidelijk niet een kwestie van vrije toe-eigening of hechting, maar juist van onthechting. We doen wat we doen, maar de reden om het te doen heeft zichzelf bevrijd van elke dwang, elke noodzaak of behoefte, elke causale logica. We doen iets, niet omdat we het nodig hebben, maar juist omdat we het *niet* nodig hebben. We gebruiken dingen alsof we ze niet gebruiken, alsof we er niet van leven. We hebben ons met andere woorden helemaal vrij- en losgemaakt van de dingen waarvan we (denken te) leven. We wenden die enkel en alleen nog aan om te laten zien dát we ons ervan hebben vrijgemaakt.

227 Guyon citeert Johannes 8, 36.

228 Guyon, *Oeuvres mystiques*,

pp. 241-242; *Les Torrents*, pp. 143-

144.



We doen alles zoals we dat altijd al hebben gedaan, maar er is niet langer een ‘ik’ die het doet. We doen alles ‘vrij’, ook vrij van onszelf. We zijn vrij omdat we ‘NIETS’ meer zijn, omdat er niet eens meer een ‘zelf’ is om tussenbeide te komen in wat we doen. We laten ons leiden – en leven – door de enige soevereine vrijheid die God is.

Met het thema van de ‘vrijheid’ raakt Guyon hier aan een van de christelijke basisconcepten. Het is wat bij Paulus ‘ἐλευθερία’ (eleutheria) heet.²²⁹ De christen weet dat hij ‘vrij’ is, omdat hij niet langer onder de heerschappij van de Wet van Mozes leeft. De Messias is gekomen, juist omdat de mens niet in staat was om aan deze Wet te voldoen. Deze directe vertegenwoordiger van God maakt het doel van de Wet waar, met name ‘het Beloofde Land’, het ‘Nieuwe Jeruzalem’. Hij installeert de ‘rechtvaardige’ samenleving waar recht wordt gedaan aan de rechtelozen of, zoals christenen dit idee interpreteerden, waar de wereld verlost is van zonde, dood en eindigheid. De Messias brengt met andere woorden het ‘Eeuwig Leven’.

Dat deed hij in elk geval ‘in principe’. Na zijn opstanding ging hij naar de Vader en beloofde spoedig ‘terug te keren’. De verwerkelijking van het Eeuwig Leven bleef dus voorlopig uit. Maar ondertussen is het wel aan de christen om van dit Eeuwig Leven te getuigen – getuigen van deze nieuwe ‘condition humaine’ die zich bevrijd weet van zonde en dood. In de wereld waar de eindigheid nog steeds regeert, getuigt het christendom dus van de ‘vrijheid’ die ons door de verrezen Christus ‘in beginsel’ is gebracht, en kondigt zo de komst aan van een Leven zonder dood en tekort, een Nieuwe (want nu opnieuw volmaakte) Schepping.

229 Brief aan de Galaten 5, 1: ‘Voor die vrijheid heeft Christus ons vrijgemaakt. Houdt dus stand en laat u niet opnieuw het slavenjuk opleggen.’
5, 13: ‘Broeders, gij werd geroepen tot

vrijheid. Alleen, misbruik de vrijheid niet als voorwendsel voor de zelfzucht. Integendeel, dient elkander door de liefde’. Zie ook Brief aan de Romeinen 8, 21.



De eerste christenen gaven deze ‘getuigenis’ gestalte in kleine, exemplarische leefgemeenschappen waar iedereen in volmaakte ‘vrijheid’ en ‘liefde’ leefde – in ‘ἀγάπη’, ‘agape’: christelijke term voor de staat van de door Christus vervulde messiaanse verwachting. Naderhand waren het de ‘martelaren’ die, middenin de apotheosen van eindigheid die de arena’s van de Romeinse circussen waren, getuigden van de aanwezigheid van het Eeuwig Leven dat, vooralsnog verborgen, maar toch nakende was. Na de val van het Romeinse Rijk kreeg deze getuigenis gestalte in centra van evangelisch leven die de kloosters en abdijen vormden. En het was vanuit deze ‘van eindigheid bevrijde’ centra dat, na de verwoestingen van de vijfde eeuw, de hele cultuur opnieuw werd opgebouwd, deze keer helemaal op basis van dit christelijke getuigenis.

Aan het begin van de moderne tijd, wanneer het christendom zijn leidende rol in de westerse cultuur begint te verliezen, wordt deze getuigenis van de christelijke vrijheid steeds meer een zaak van het private individu. Het is in het binnenste van zijn ziel dat de christen het Beloofde Land vindt waar men vrij is van zonde, dood en eindigheid. De mystieke ervaring wordt de plek bij uitstek waar men deze vrijheid – deze *eleutheria* – ervaart, die de basis vormt van het christendom. Ook deze keer wordt die basis gelinkt aan de ‘liefde’, de *agape*. Maar deze ‘liefde’ wordt niet langer beschouwd als primordiaal sociaal (zoals de christenen van de eerste eeuw deden), maar als individueel. Voortaan is het hart van elk individu, de intimiteit van zijn of haar ‘liefde’ voor God, de plaats waar die radicale ‘vrijheid’ kan worden ervaren: een vrijheid vrij van alles wat eindig is, inclusief het eigen ik. Van de ziel die getuigenis wil afleggen van God en van het Eeuwig Leven, vereist deze ‘liefde’ daarom dat ze ‘niets’ wordt. Of, zoals Guyon het uitdrukt: alleen als ‘niets’ kan iemand God ‘zuiver’ liefhebben.



6. Niets als plek ...

Door dit ‘niets’ naar voren te schuiven als de conditie voor deze radicale vrijheid, komt Guyon in de buurt van een idee die door de officiële instanties van het christendom altijd is verworpen, maar die binnen de redeneerlijn van het christelijke narratief toch niet geheel onlogisch is. Als wij in ware vrijheid leven, dat wil zeggen opgaan in de absolute vrijheid van God, zijn we overal van losgemaakt, ook van alles wat verwerpelijk en slecht is. Radicaal vrij, zijn we ook vrij van het kwaad. Een paar pagina’s verder dan het laatste citaat uit *Les Torrents* lezen we:

[...] deze ziel neemt deel aan de zuiverheid van God; of beter: elke eigen zuiverheid (die slechts een grove [onechte] zuiverheid is) wordt in die ziel vernietigd. In dit ‘niets’ bevindt zich alleen nog de zuiverheid van God in zichzelf, maar dan op zo’n reële manier dat de ziel in een volmaakte onwetendheid omtrent het kwaad verkeert en ze ook niet langer in staat lijkt om het te begaan [d’une manière si réelle que l’âme est dans la parfaite ignorance du mal et comme impuissante de le commettre]. Dit belet niet dat misstappen niet meer mogelijk zijn [que l’on ne puisse toujours déchoir], maar in dit geval gebeurt dat nauwelijks, gezien de grondige vernietiging waarin de ziel zich bevindt en waarbij ze niets van haar eigenheid heeft behouden; en alleen eigenheid [propriété] kan zonde begaan, want wat niet langer is, kan niet zondigen.²³⁰

‘Wat niet langer is, kan niet zondigen’. Christen-zijn verlost ons van de zonde, ook van de mogelijkheid haar te begaan. *Zelfs* als we haar begaan. In de vijfde eeuw zei Sjenoete,²³¹

²³⁰ Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 247; ik vertaal, MDK.

²³¹ Sjenoete van Atripe (348-466), asceet en monnik in Egypte, als heilige gecanoniseerd door de Koptische Kerk, bekend om zijn hoge ouderdom

(de meeste bronnen vermelden dat hij 118 werd); Bell, *Besa: The Life of Shenoute*. Voor een kritische nuancing van de historische bronnen omtrent Sjenoete’s religieus geweld, zie: Emmel, *Shenoute for Historians*.



een van de Egyptische woestijnvaders: ‘Voor wie Christus heeft, bestaan geen misdaden’. Michael Gaddis citeert deze uitspraak als titel voor zijn boek over het ‘religieus geweld in het christelijke Romeinse Rijk’.²³² Wie zichzelf vrij van zonde weet, weet zichzelf makkelijk *boven* de zonde verheven, alsof hij er immuun voor is en zichzelf mag toestaan ook daadwerkelijk zonden te begaan. Het christendom heeft een dergelijke houding nooit onderschreven, maar de geschiedenis van het geweld gepleegd door christenen in de vierde en vijfde eeuw in het hele Romeinse Rijk laat zien dat dit soort redenering in die tijd wijdverbreid was. En het is, zacht uitgedrukt, evenmin afwezig in de verdere geschiedenis van het christendom.

Guyon gaat niet zo ver dat zij het begaan van zonden goedpraat, integendeel. Maar het is niet onbegrijpelijk dat zulke passages argwaan wekten bij Bossuet en andere kerkelijke autoriteiten. En ook al is het geen rechtvaardiging voor zondig gedrag, het problematiseert onder meer wel de biechtpraktijk van ‘zielen’ die leven als ‘verrezen’ in *pur amour* voor God. Direct na de geciteerde passage schrijft ze:

En dit is inderdaad waarmee de zielen die ik bedoel het moeilijk hebben bij het biechten; als ze over zichzelf iets schuldigs willen aangeven, weten ze niet waarvan ze zich moeten beschuldigen en wat ze moeten zeggen; ze kunnen niets vinden waarmee ze God zouden hebben willen beledigen, zo volledig hebben ze zichzelf verloren in Gods wil. En aangezien God niet iets zondigs kan willen, kunnen zij dat ook niet. Wanneer hun wordt gezegd dat ze moeten biechten, doen ze dat wel – onderdanig als ze zijn – maar ze vertellen wat hun in de mond wordt gelegd, als een klein kind tegen wie je zou zeggen: ‘Dit moet je biechten’; het [kind] zegt het zonder te beseffen wat het zegt, zonder te weten wat het precies is, zonder [zelf]verwijten of spijt. Want hier

232 Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ*.



kan de ziel geen geweten[snoed] meer kennen en alles bij haar is zo verloren in God dat er geen aanklager meer is: ze blijft tevreden, en zoekt er ook niet naar. Maar als iemand tegen haar zegt: ‘Je hebt deze fout gemaakt’, vindt ze niets in haar dat het gedaan heeft; en als iemand zegt: ‘Zeg dat je het gedaan hebt’, dan zeggen haar lippen dat, zonder [zelf] pijn of berouw [te voelen].²³³

In tegenstelling tot wat Sjenoete zegt, zou volgens Guyon iemand die in Christus leeft – een ‘verrezenen’ – wél de zonden belijden waarvan hij wordt beschuldigd, maar hij zou dat alleen als lippendienst doen; hij zou geen ‘gewetenssnoed’ kennen.

Christelijke vrijheid, in haar volmaaktheid, weet zich dus zelfs verlost van alle ‘geweten’. Zij weet zich niet meer vatbaar voor zonde, zij het dat dit geen enkele invloed heeft op het concrete gedrag van iemand die zich in die toestand bevindt. Zo iemand doet *alsof* hij zich door zijn geweten laat leiden, hij biecht wanneer het hem gevraagd wordt, maar zonder nog bewust te weten wat hij zegt.

Hierin herkennen we iets van de manier waarop Guyon haar spirituele teksten schrijft. Net als haar schrijfarbeid kent het belijden van haar zonden geen ‘ik’. Het is een belijden van en door ‘niets’, een ‘niets’ dat zowel subject als object is.

Dit ‘niets’ kan alleen worden benaderd en gedefinieerd als een *plek*. Het is de plek waar het verschil zich situeert tussen de wereld van de zonde en die van verlossing van alle zonde, tussen eindig, aardig leven en Eeuwig Leven, tussen de sterfelijke staat en de ‘verrezenen’ staat. Het is een *actieve* plek: de plaats van een activiteit, geproduceerd door een gebeuren zonder ‘ik’, een gebeuren dat op deze plek actief is als een absoluut ‘niets’, een ‘niets’ dat zelfs niet aan zijn eigen nietigheid gehecht is, en daarom bereid is zonden te belijden die het niet heeft begaan.

233 Guyon, *Oeuvres mystiques*, pp. 247-248; ik vertaal, MDK.



Kortom, dat ‘niets’ houdt zich rigoureuus op in de modus van het ‘alsof’. Het is het ‘alsof’ van een ‘verrezene’ die in de wereld van stervelingen handelt *alsof* hij niet verrezen is en die, omgekeerd, voor degenen die hem tot de onsterfelijken rekenen, geheel leeft *alsof* hij een modale sterveling is. In de wereld van zonde, dood en eindigheid handelt hij alsof hij zondig, sterfelijk en eindig is. Dit ‘alsof’ is de enige manier om, volmaakt als hij is, ook van die volmaaktheid te getuigen in een wereld die dat nog lang niet is. In een wereld van zonde en dood, legt zijn ‘alsof’ getuigenis af van het Volmaakte en Ware Leven waartoe de mens en de gehele schepping zijn voorbestemd.

De christelijke vrijheid waaraan dit heilige ‘alsof’ vormgeeft, kent haar meest uitgesproken gestalte in de context van het lijden. Bij uitstek laat het lijden de realiteit en waarheid van dit ‘alsof’ zien. Degenen die leven als ‘verrezene’, leven in God, dat wil zeggen in absolute vrede. Maar hoe ziet dit leven in absolute vrede er concreet uit? Het is een leven te midden van het lijden. Daar wordt pas echt duidelijk dat het alleen is *alsof* de verrezene lijdt. De ‘vrede [van de] verrezene’, zo lezen we in de volgende zinnen,

is zo stabiel en onveranderlijk dat noch iets op deze wereld noch iets in de hel die [vrede] voor een ogenblik zou kunnen aantasten. Zintuigen zijn altijd gevoelig voor lijden; en wanneer ze erdoor worden overweldigd en, net als kinderen, huilen, als die persoon dan [door anderen] wordt onderzocht, of hij onderzoekt zichzelf, dan zal hij niets in zich vinden dat lijdt: onder onvoorstelbare pijnen zegt hij dan: ‘ik lijd nergens aan’ – niet in staat te zeggen of te bekennen dat hij lijdt, [en dit] vanwege de goddelijke staat en de zaligheid die hij draagt [...].²³⁴

234 Guyon, *Oeuvres mystiques*, p. 248; ik vertaal, MDK.



Bij mystiek ‘verrezenen’ is het alleen *alsof* ze pijn hebben. In werkelijkheid lijdt ‘niemand’, dat wil zeggen, zij die zichzelf hebben vernietigd, die ‘niets’ meer zijn. ‘Niets’ lijdt – of, preciezer, zij die, juist door midden in het lijden te gaan staan, laten zien dat ze tot ‘niets’ zijn geworden. Cruciaal hierbij is dat het ‘niets’ alleen mogelijk is *in* en *door* de contouren ervan die het een plek geven. Deze contouren zijn de context van pijn en lijden. Die geven het ‘niets’ een locus, zodat het toch *ergens* kan zijn.

Ook omdat pijn en lijden een plek geven aan het ‘heilig alsof’. Voor wie in het aardse leven leeft als ‘verrezenen’, wordt zo het ‘heilig alsof’ mogelijk gemaakt. Bij uitstek in en door het lijden wordt het duidelijk dat de ‘verrezen persoon’ leeft *alsof* hij niet lijdt, *alsof* hij niet langer onderhevig is aan sterfelijkheid en nu reeds deelheeft aan het Eeuwige Leven. De ‘verrezenen’ heeft alleen het ‘alsof’ om zijn ‘vrede’, zijn ‘vrijheid’ en zijn ‘verrijzenis’ te beleven. En dit ‘alsof’ kan de facto niet zonder de rauwe realiteit van het lijden.

7. ... die schrijft

Bij Guyon vervult het schrijven een rol die vergelijkbaar is met die van het lijden in het leven van een ‘verrezenen’ onder aardse condities. Guyon doet *alsof* zij het is die schrijft, terwijl God haar penvoerder – en, meer nog, haar ‘auteur’ – is. En dit komt bij uitstek tot uiting in wat men haar ‘schrijverslijden’ zou kunnen noemen. Van tijd tot tijd overvalt dit besef haar en wordt haar eigen schrijven een acute bron van lijden. Op die momenten geeft zij uitdrukkelijk te kennen dat er een hardnekkige afwezigheid, een aanwezig ‘niets’ moet zijn dat de agens van haar schrijfhandeling is. En dan beseft ze tevens dat, als ze nog een rol in haar eigen schrijfproces heeft, die er slechts in kan bestaan om zichzelf eruit weg te schrijven, zodat ‘niets’ van haar nog schrijft, en alleen God dat nog doet.

Gods schrijfplek is dus niet in de hemel, maar hier in het aardse. Daar moet plaats gemaakt worden voor God, zij het precies op die plaats waar de mens zijn geëigende plek heeft. Zonder de mens die haar bezet, heeft deze plek geen substantie, is zij ‘niets’. Juist daarom moet de mens niettemin zijn eigen substantie van die plek weghalen (en dus zelf ‘niets’ worden), om zo ruimte te maken voor de *ware* substantie, namelijk die van God. Het leegmaken van de eigen plek is strikt genomen de enige *ware* handeling waartoe een mens in staat is – een eindeloos onvoltooide handeling die samenvalt met de waarheid van zijn bestaan zonder meer.

Hier raken we de grond van Guyons mystieke schrijven. Ze schrijft vanuit haar eigen afwezigheid, maar *alleen door haar schrijven kan die afwezigheid plaatsvinden en zich realiseren*. Alleen in en door de ‘stortbeek’ (*Les Torrents*) van haar schrijven kan ze dit schrijven leeg maken en laten zien dat het God is die schrijft via de pen die over haar papieren gaat.

Een afwezigheid die doet schrijven. Een afwezigheid die, om te zijn wat ze is, niet zonder het schrijven kan. Als we de twintigste-eeuwse literaire criticus Maurice Blanchot (1907-2003) mogen geloven, vormt die ervaring de basis van de moderne literatuur.²³⁵ Denk bijvoorbeeld aan het hoofdstuk waarmee een van zijn bekendste werken, *L'espace littéraire* (*De literaire ruimte, De literaire plek*), opent. Het thema dat hij daar ontvouwt, is in diverse gedaanten in zijn hele oeuvre te vinden.

Blanchot schrijft over ‘de essentiële eenzaamheid’ (titel van het hoofdstuk) die zowel het literaire als elk ander kunstwerk kenmerkt. Deze eenzaamheid is niet noodzakelijk *existentieel*. Niet elke schrijver leeft een eenzaam bestaan. Maar als schrijver treft hem wel een ‘essentiële’ eenzaamheid. De

235 In zekere zin is Blanchots gehele oeuvre een onophoudelijk hernomen poging die stelling toe te lichten. Voor de manier waarop hij die toelicht

aan de hand van een lectuur van een aantal grote literaire teksten uit de twintigste eeuw, zie *Le livre à venir* (1959).

auteur staat fundamenteel en structureel, *alleen tegenover zijn eigen werk*. Het is *zijn* werk, uiteraard, maar dit werk heeft hem, al in het moment dat het onstond, als eigenaar ‘ontslagen’ [‘congédié’]. ‘Wie het werk [oeuvre] schrijft, wordt aan de kant geschoven, wie het heeft geschreven, wordt ontslagen.’²³⁶ Bij de oorsprong al is hij de afwezige in zijn eigen werk. Zijn werk is in die zin de ‘plaatsvervanger, de benadering en de illusie’ van deze onmogelijke aanwezigheid. Blanchot past deze stelling toe op een van de meest eenvoudige, maar ook fundamentele woorden uit alles wat we zoal neerschrijven: het woord ‘zijn’ – of, preciezer nog, hij past het toe op de derde persoon enkelvoud van dit woord: ‘het is’.

De schrijver schrijft een boek, maar dat boek is nog niet het werk [oeuvre], het werk wordt pas een werk wanneer door dat werk heen, met het geweld dat een origine eigen is, het woord ‘zijn’ wordt uitgesproken: een gebeurtenis die zich voltrekt wanneer het werk de intimiteit wordt van iemand die het schrijft en van iemand die het leest. We kunnen ons daarom afvragen: drukt de eenzaamheid, wanneer die het risico van de schrijver is, niet het feit uit dat het [werk] is gekeerd, georiënteerd naar het openlijke geweld van het werk waarvan het nooit iets anders vasthoudt dan de plaatsvervanger, de benadering en de illusie in de vorm van een boek?²³⁷

De oorsprong van het werk, het moment waarop een werk overgaat van ‘niet-zijn’ naar ‘zijn’: daarin speelt de auteur een doorslaggevende rol, maar als een afwezige. Vanaf dit moment ‘is’ het werk, leeft het een eigen leven, los van zijn auteur, zelfs los van de teksten en boeken die hij ten behoeve van dat ‘werk’ schrijft. Dit is wat de auteur ‘essentieel’ een-

236 Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 10; ik vertaal MDK.

237 Blanchot, *L'espace littéraire*, pp. 11-12; ik vertaal MDK.

zaam maakt.²³⁸ En daarom ook kan de auteur er alleen van uitgaan dat zijn werk nog niet af is en dat hij eraan moeten blijven werken; wat hem zal dwingen er *eindeloos* aan te werken. Blanchot vervolgt:

De schrijver behoort toe aan het werk; maar wat hem toebehoort, is slechts een boek, een stomme hoop onvruchtbare woorden, de meest onbeduidende ter wereld. De schrijver die deze leegte ervaart, gelooft alleen dat het werk nog niet af is, en hij gelooft dat hij, dankzij verdere arbeid en wat gunstige momenten, in staat zal zijn het op eigen kracht af te maken. Dus hij gaat weer aan het werk. Maar wat hij in zijn eentje wil afmaken, blijft eindeloos, associeert hem met illusoir werk. En ten slotte negeert het werk hem, het sluit zijn afwezigheid in, met de onpersoonlijke, anonieme bevestiging dat het is – en verder niets [qu''elle est – et rien de plus].²³⁹

Het literaire schrijven faalt principieel. De auteur leeft van de machteloosheid om aanwezig te zijn bij zijn eigen inaugurele daad; het schrijven leeft van zijn verlangen (en niet meer dan dat) om erbij aanwezig te zijn. Waarbij? Bij de oorsprong van het spreken, de oorsprong van de daad waarin gezegd wordt 'dit is dat', de oorsprong die de taal met de wereld verbindt, de woorden met de dingen. Deze verbinding veronderstelt een afstand tussen twee zaken – woord en ding, taal en wereld – die niet noodzakelijk met

238 In dezelfde context schrijft Blanchot: 'Wie in afhankelijkheid van het werk leeft, hetzij om het te schrijven, hetzij om het te lezen, behoort tot de eenzaamheid van wat slechts het woord 'zijn' uitdrukt: een woord dat de taal herbergt door het te verbergen of doet verschijnen door het te laten verdwijnen in de stille

leegte van het werk. [...] wie het leest, gaat in op deze bevestiging van de eenzaamheid van het werk, net zoals degene die het schrijft tot het risico van deze eenzaamheid behoort.' (Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 11; ik vertaal MDK).

239 Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 12; ik vertaal MDK.

elkaar verband houden, twee zaken die in principe los van elkaar staan. Wat je tot praten aanzet, wat de oorsprong is van zeggen ‘dit is dat’, is het ontbreken van een verband tussen dit en dat, tussen woord en ding. De bedoeling om deze oorsprong aan te raken, komt neer op de bedoeling om het woord of de taal *als zodanig* aan te raken, om de taal *zelf* aan te raken, dat wil zeggen de taal zoals die er is zonder verbinding met dingen.

Hier ontmoet de leegte van de taal de schrijver: de leegte, niet als afwezigheid van woorden, maar als een eindeloze stroom van woorden die alle leeg zijn, die niets zeggen en geen verbinding maken met de dingen, maar niettemin spreken, *alleen* spreken, ‘zijn’. In hun betekenisloos gemurmeltönen zij dan, soeverein, hun ‘zijn’. Wat door literatuur heen spreekt, is het spreken als zodanig: de woorden in hun eigenzinnig vermogen om er te *zijn* – niet gefundeerd in hun betekenis, niet opgenomen in hun zinsverband met de dingen. Een taal die eindeloos mompelt, ongeacht wat ze zegt, ongeacht wie haar in de mond neemt of uit zijn pen laat vloeien. Taal in haar ‘onpersoonlijke, anonieme bevestiging’, zoals het citaat zegt. Literatuur is per definitie een taal zonder ik:

Schrijven is het verbreken van de verbinding die het woord met mijzelf verbindt [...] Het is bovendien de taal terugtrekken uit de loop van de wereld, haar beroven van wat haar tot een kracht maakt waardoor, als ik spreek, het de wereld is die spreekt [...]. Waar hij [de schrijver] is, spreekt alleen het zijn – hetgeen betekent dat het woord niet langer spreekt, maar is, [louter] toegewijd is aan de pure passiviteit van het zijn. Wanneer schrijven betekent zich uitleveren aan het eindeloze [l’interminable], dan verliest de schrijver – die het aanvaardt daarvan de essentie te ondersteunen – het vermogen om ‘ik’ te zeggen.²⁴⁰

240 Blanchot, *L’espace littéraire*, p. 17; ik vertaal MDK.

Schrijven zonder 'ik' en zonder te weten wát te schrijven: dit is, zo weten we inmiddels, de voorwaarde die Madame Guyon zich stelt aan het schrijven van haar spirituele werken. Bij haar leiden alle paradoxen die dit soort schrijven met zich meebrengt naar God. Dwars door de afwezigheid van Guyons 'ik' heen, was het haar schriftuur zelf die schreef wat God haar dicteerde. In plaats van de oplossing te zijn voor deze paradoxen, staat God hier vooral voor de context die Guyon in staat stelt die paradoxen te ontvouwen en in steeds weer her-nieuwde scherpste te formuleren.

Voor Blanchot is er geen God die de paradoxen van het schrijven *managet*. God is een zaak van verbeelding. Maar in zijn ogen verschillen de effecten van deze verbeelding formeel niet zo erg veel van wat Guyon beschrijft als de effecten van God. Ook voor Blanchot is het niet het ik dat schrijft; en wat geschreven staat, vindt zijn oorsprong niet in wat kan worden gedefinieerd als een met zelfverzekerd meesterschap behept ik.

Voor Blanchot schijft niet God, maar de verbeelding: een verbeelding die haar oorsprong niet vindt in de inventiviteit van het subject, maar in het beeldkarakter van de taal. Wat schrijft in literatuur is de taal als beeld – taal als louter beeld voordat zij beeld is *van* iets. Het is dit 'loutere zijn' van de taal dat spreekt en in het literaire schrijven de pen voert.

In Guyons spirituele geschriften is God de eigenlijke schrijver van de teksten die haar signatuur dragen. In het literaire schrijven zoals Blanchot het opvat, is dat 'het imaginaire' (in de materialistische zin van de term, het 'louter zijn' van het beeld, in casu het woord). De parallel tussen het spirituele en het literaire schrijven maakt in elk geval duidelijk dat, vanuit de auteur gezien, het in beide gevallen 'niets' is dat schrijft.

En dit schrijvende 'niets' dringt het zijn binnen, het existentiële zijn van de mens – inclusief de pijn van diens zijn, zijn bestaanspijn. Er is, om maar één voorbeeld te noemen, dat beroemde gedicht van Fernando Pessoa, *Autopsychografie*, waarvan de eerste strofe luidt:

De dichter wendt slechts voor.
Hij veinst zo door en door
Dat hij zelfs voorwendt pijn te zijn
Zijn werkelijk gevoelde pijn.²⁴¹

Verder zou onderzocht kunnen worden in hoeverre het ‘alsof’ van het lijden van een guyoniaans ‘verrezenen’ kan worden vergeleken met de manier waarop het ‘alsof’ aansluit bij een feitelijk, reëel lijden, zoals Pessoa’s gedicht het stelt. Tijd en plaats ontbreken hier voor zo’n onderzoek. Maar duidelijk is wel al dat het formele dispositief van de moderne literatuur – haar getekend zijn door het afgrondelijke van het moderne subject – reeds voluit aanwezig is in de spirituele literatuur van de zeventiende eeuw, zoals blijkt uit de teksten van Madame Guyon.

241 Pessoa, *In ons leven tallozen*, p. 28.



VI.

Het liegende ik van Simone Weil (1909-1943)

... er zou niet genoeg *ik* in ons zijn dat zou kunnen liefhebben, dat het *ik* uit liefde zou kunnen opgeven.²⁴²

Met Simone Weil zijn we in de volle moderniteit beland. Zij schrijft haar oeuvre in een zeer turbulente periode. In de jaren dertig en veertig van de twintigste eeuw liggen tal van collectieve trauma's nog vers in het geheugen. De sociale strijd, die al een eeuw lang woedt, lijkt alleen aan heftigheid te winnen en de horror van de Eerste Wereldoorlog is allesbehalve verwerkt. Andere trauma's staan op het punt toe te slaan. Denk maar aan de zegetocht van het fascisme die uitmondt in de gruwel van de Tweede Wereldoorlog. Simone Weil sterft voor daaraan een einde komt. De even bruisende als onvermoeibare denker die Weil in haar korte leven is geweest, zal geen van deze fundamentele trauma's waar onze late moderniteit mee worstelt, uit de weg gaan.

Zij groeit op in een Frans gezin van joodse origine waarin zij en haar broer bewust een niet-religieuze opvoeding krijgen. Hoogbegaafd en geïnteresseerd in filosofie wordt ze al op jonge leeftijd toegelaten tot de École normale supérieure, topinstelling binnen de Franse universitaire wereld. Ze stu-

242 Weil, *Oeuvres complètes* VI, 3, p. 86; ik vertaal, MDK.



deert er af met een thesis over ‘Wetenschap en perceptie bij Descartes’.²⁴³ Eenmaal filosofiedocente aan het lyceum van Le Puy-en-Velay (en later in tal van andere steden), heeft ze belangstelling voor de telkens weer oploeiende strijd tegen de uitbuiting van de arbeidersklasse. Ondertussen blijft zij schrijven en (sporadisch) publiceren over filosofische, politieke, maar ook wetenschappelijke onderwerpen (onder meer over kwantummechanica).²⁴⁴

Bovenal laat ze zich in met sociaal-politieke problemen. Ze toont zich daarbij ook zeer betrokken. In 1934-35 neemt ze een jaar verlof en gaat als ongeschoolde arbeider fulltime in de industrie werken om zodoende de ellende, veroorzaakt door het moderne kapitalisme, van binnenuit te ervaren. Hoewel militant pacifist, neemt ze in 1936 korte tijd vrijwillig dienst aan de zijde van de republikeinen in de Spaanse burgeroorlog.²⁴⁵

In de tweede helft van de jaren dertig wekken een aantal intense ervaringen met de christelijke geloofscultuur haar interesse voor religie. Die belangstelling gaat al snel haar hele leven en denken beheersen. Tussen juli '40 en juli '43 schrijft ze achttien notitieschriften vol – haar fameuze *Cahiers* – waarin ze korte, snel neergeschreven reflecties verzamelt over de meest diverse onderwerpen: wiskunde, algebra, chemie, fysica, filosofie, hindoeïsme, boeddhisme, antieke religies, katharen, christendom, et cetera. Reflecties over christelijke en algemeen religieuze thema's nemen daarin een dominante plaats in. Wanneer ze in 1942, samen met haar ouders, vanuit het onbezette deel van Frankrijk waar ze verblijft, de vlucht neemt naar Amerika om aan de dreigende

243 ‘Science et perception chez Descartes’, in: Weil, *Oeuvres complètes I*, pp. 159-221. Voor een algemene interpretatie van haar visie op wetenschap, zie onder meer Morgan, *Weaving the World – Simone Weil on Science, Mathematics and Love*.

244 ‘Réflexions à propos de la théorie des quanta’, in: Weil, *Oeuvres* (Quarto), pp. 577-592.

245 Voor een algemeen overzicht van haar sociaal-politieke betrokkenheid, zie Moulakis, *Simone Weil and the Politics of Self-Denial*.

Naziterreur te ontkomen, laat ze de ‘Cahiers’ die ze tot dan volgeschreven had, achter bij een bevriende filosoof, Gustave Thibon. Enkele maanden later is ze al terug in Londen, waar ze zich aansluit bij het Franse ‘verzet’ en teksten schrijft over hoe Frankrijk er politiek uit zou moeten zien na de oorlog. Haar aanvraag om achter het front in het bezette Europa gedropt te worden om daar bij het georganiseerde verzet te worden ingezet, wordt afgewezen. Op het moment van de aanvraag was ze lichamelijk al erg verzwakt en kort daarna wordt tuberculose vastgesteld, waaraan ze op 24 augustus 1943 bezwijkt, 34 jaar oud.

In 1947 verschijnt onder de redactie van Thibon postuum een eerste bloemlezing van notities uit haar *Cahiers* onder de titel *La pesanteur et la grâce* (een paar jaar later al vertaald in het Nederlands als *Zwaartekracht en genade*). Het is het begin van haar tot op vandaag nog groeiende populariteit. Voor de voltooiing van een tekstkritische uitgave van haar *Cahiers* is het wachten tot 2006.²⁴⁶ Die heeft, ook onder *scholars*, de wereldwijde interesse voor Simone Weils ‘mystiek’ alleen maar vergroot en ook verdiept.

‘Mystiek’? Inderdaad, in weerwil van haar talrijke politieke en filosofische geschriften²⁴⁷, is dit het label waaronder Weil wereldwijd naam en faam heeft verworven. In de publieke opinie gaat zij door voor een christelijke mystica, en dit ondanks het debat dat daarover al sinds de jaren vijftig wordt gevoerd.²⁴⁸ Los van de vraag of ze al dan niet een volbloed mystica is, schuilt in haar *Cahiers*, zacht uitgedrukt,

246 Het betreft het 4 volumes tellende ‘Tome VI’ van haar *Oeuvres complètes*, verschenen bij Gallimard (Parijs) tussen 1994 en 2006.

247 In het Nederlands verscheen een bloemlezing van haar politieke geschriften: Weil, *Onderdrukking en vrijheid*.

248 In het speciaal voor de Neder-

landse editie van *La pesanteur et la grâce* geschreven ‘voorwoord’, wordt reeds een kritisch essay van Charles Moeller besproken die de stelling verdedigt dat Weils christendom, in plaats van katholiek zoals doorgaans aangenomen, eerder kathaars van aard is (Moeller, *Simone Weil et l’incroyance des croyants*).

wel degelijk heel wat mystiek. Niet dat het daar zo vaak over ervaringen gaat die in die zin te interpreteren zijn. Eerder het tegendeel.²⁴⁹ Maar in weerwil van het tegenstrijdige, onaffe en met contradicties doorspekte geheel dat haar *Cahiers* vormen, is het duidelijk dat ze daarin een coherente theorie voorbereidt, waarin God zonder meer de centrale plaats bekleedt, een theorie die op de meest wezenlijke punten alles te maken heeft met wat de christelijke canon als ‘mystiek’ definieert.

Het is onmogelijk om hier de aanzet tot de mystieke theorie die uit haar *Cahiers* te distilleren valt, in haar complexiteit te etaleren en van commentaar te voorzien. Dit hoofdstuk wil alleen inzoomen op de paradoxale plaats die Weil in haar mystieke denken (en in mystiek als zodanig) aan het ik toeschrijft. Daarvoor is het evenwel onontbeerlijk om de krachtlijnen van haar ‘aanzet tot theorie’ kort weer te geven en vooral het inherent ‘mystieke’ karakter ervan te laten zien. Wellicht ook niet ten overvloede hier de opmerking dat, in tegenspraak tot de heersende opinies hieromtrent, dit tegelijk impliceert dat ‘mystiek’ in haar ogen ook altijd een essentieel ‘theoretische’ zaak is.

1. *Mystieke theorie*

Weil is een moderne filosoof. In haar geval wil dit ook zeggen dat ze het moderne wereldbeeld volmondig onderschrijft, het wereldbeeld zoals het in aanzet is neergezet door figuren als René Descartes (met zijn *res extensa*) en Isaac Newton

249 Het is zeker niet zo dat Weil zich baseert op haar (mystieke) ervaringen als grond en legitimatie voor haar mystieke theorie. Over ‘ervaringen’ blijft ze in haar *Cahiers* uiterst discreet (en die *Cahiers* zijn nagenoeg de enige bron voor haar ‘mystieke theorie’). Ze schrijft er

alleen over in haar persoonlijke correspondentie met vrienden die ze in dezen als een soort ‘geestelijk begeleiders’ in vertrouwen neemt, zoals Joël Bousquet en ‘Père’ Perrin. De verderop aangehaalde citaten uit *Attente de Dieu (Wachten op God)* komen uit een brief aan die laatste.



(met zijn niet-aristotelische fysica). Deze zeventiende-eeuwse formuleerden voor het eerst dat de wereld werkt volgens materiële wetmatigheden die luisteren naar een streng mathematische logica. In Weils termen: de werkelijkheid wordt geregeerd door de wetten van de ‘zwaartekracht’ of, wat op hetzelfde neerkomt, door die van de ‘necessité’, de ‘noodzaak’.²⁵⁰

Maar anders dan Descartes en Newton, en geheel in de lijn van het achttiende-eeuwse materialisme van La Mettrie en d’Alembert, behoort volgens Weil ook het menselijke zielenleven – het typisch ‘subjectieve’ dat de mens eigen is – tot die gedetermineerde wereld van ‘noodzaak’ en ‘zwaartekracht’. Gevoelens, psychische reactieformaties, communicatiepatronen, existentiële lotgevallen: alles ligt vast in een onwrikbaar wetmatige keten van oorzaak en gevolg. Dat de mens denkt over een eigen, vrije wil te beschikken, behoort al evenzeer tot die dichtgetimmerde wetmatigheid. Bij Weil vind je dus geen spoor van de wijdverspreide kritiek op de moderniteit als zou die een te eenzijdig rationele, te materialistische, te mechanistische kijk op mens en wereld hebben. Al die bekritiseerde kenmerken onderschrijft zij instemmend.²⁵¹

Is zoiets als vrijheid voor haar dan onbestaand? Toch niet. Van ‘vrijheid’ getuigt juist ook het soort theorie dat zij verdedigt. Het feit dat alles, ook onze subjectiefste gevoelens en intiemste communicaties, onder het regime van ‘zwaartekracht’ en ‘noodzaak’ vallen, *kan immers worden beaamd*.

250 Voor de notie van ‘zwaartekracht’ (‘pesanteur’), zie het eerste hoofdstukje in: Weil, *Zwaartekracht en genade*, pp. 69-73 (*La pesanteur et la grâce*, pp. 1-5). Voor de notie van ‘noodzaak’ (‘nécessité’), zie het hoofdstukje ‘Noodzaak en gehoorzaamheid’ (respectievelijk pp. 125-135; pp. 49-57). Voor die laatste notie, zie ook de recente bloemlezing met vertaalde passages uit Weil: De

Maeyer, *Simone Weil: Leven op de rand van de wereld*, pp. 50-56.

251 De eerste zin van het aforisme waarmee *La pesanteur et la grâce* opent, luidt: ‘Alle natuurlijke bewegingen van de ziel worden geregeerd door wetten, die analoog zijn aan die van de zwaartekracht’ (Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 69; *La pesanteur et la grâce*, p. 1; cursivering door Weil).



Het is ons gegeven ja te zeggen tegen die ‘noodzaak’, ook als die hard toeslaat en ons in situaties brengt waar we moeilijk anders kunnen dan dromen om eruit verlost te worden. Ook die droom behoort tot de ‘noodzaak’. Ik kan niet anders dan dromen dat ik, wanneer ik in een pijnlijke situatie terecht-
kom, daaruit weg wil. Alleen heb ik in die situatie ook de ruimte om te beseffen dat mij niettemin de vrijheid is gegeven om daar eventueel *niet* uit weg te willen, om die situatie onder ogen te zien zoals ze is, en als zodanig te aanvaarden. In die zin sta ik vrij *tegenover* de ‘noodzaak’. Dat ik de noodzaak van mijn verzet – en dus tegelijk de noodzaak van het nutteloze van dit verzet – überhaupt kan inzien, bewijst dat mijn ziel niet louter gedetermineerd is, maar ook een vrijheid in mij mogelijk maakt.

Wat het *formele* van deze redenering betreft, lijkt Descartes hier niet ver weg. Dat ik inzie dat ik twijfel, bewijst dat mijn vrijheid om te twijfelen eraan ontsnapt en een vaste grond onder de voeten heeft. Zo stelde Descartes. Bij Weil luidt het: dat ik inzie dat alles gedetermineerd is, ook wat ik vrijheid noem, bewijst mijn vrijheid.

Is dit ‘mystiek’? Op basis van wat tot nu toe is gezegd, is het dit zeker niet. Als je het van een label wilt voorzien, spreek je eerder van stoïcisme. En inderdaad, in de grondlijnen van Weils denken is een grote portie stoa te ontwaren. Voor deze antieke filosofie is de werkelijkheid een mooi geordend geheel. Een ‘kosmos’, zo heet het in de stoïsche teksten, met een term waar ons woord ‘cosmetisch’ van is afgeleid. De werkelijkheid steekt ‘cosmetisch’ (dat wil zeggen mooi en ordelijk) in elkaar. En het is de mens niet gegeven om in die ontologische ‘cosmetica’ te interveniëren en met zijn vrije wil daarin zaken te wijzigen. Zoiets kan alleen de orde verstoren. Maar het is hem wel gegeven om met zijn vrijheid de occasionele onvrede met zijn plaats in de ‘kosmos’ naar waarheid te overdenken en in te zien dat de plaats die hij bekleedt vlekkeloos past in het ‘cosmetische’ plaatje. Wie slaaf is, moet



beseffen dat zijn vrijheid er niet in gelegen is ooit meester te kunnen worden. Die ligt alleen in het vrij aanvaarden van het eigen statuut als slaaf. Zo ook bestaat, voor wie in een situatie van pijn en lijden terechtkomt, vrijheid er niet in om die situatie te veranderen, maar om die met gelatenheid – met *apatheia* – te aanvaarden. Weils mystieke theorie zal niet iets anders poneren.

Maar hoeveel stoa er ook in haar theorie schuilt, die is daartoe niet te reduceren. Haar theorie is, zeker als je het Weil zelf zou vragen, door en door christelijk. Waarin dan schuilt het christelijke? In de ‘genade’, de ‘grâce’. Niet toevalig heeft Thibon als titel voor zijn bloemlezing uit de *Cahiers* het conceptenkoppel ‘zwaartekracht’ en ‘genade’ gekozen. Die twee concepten vertolken volgens Weil een fundamentele dichotomie. De natuurlijke wereld steekt genadeloos in elkaar, hij is geordend naar een wetmatigheid die geen ruimte laat voor de vrijheid van de ‘genade’. En toch bestaan die vrijheid en die genade, maar dan in de ‘bovennatuur’.²⁵² Naast de natuur die luistert naar het allesbepalende principe van de ‘noodzaak’, is er de ‘bovennatuur’, die het principe van de vrije genade kent. Die ‘bovennatuur’ is het domein van God en het goddelijke – of, wat voor haar op hetzelfde neer komt, de Waarheid.

In de werkelijkheid hier en nu schittert die bovennatuurlijke Waarheid door afwezigheid. En toch staat die er niet helemaal los van. Zij is de bron en de grond van elke natuurlijke werkelijkheid. Alles wat is, leeft dankzij haar vrije ‘energie’. Dat die energie zich waarmaakt in een natuur vol mathematische gedetermineerdheid, betekent niet dat zij tot die determinatie te reduceren is. Die energie zelf komt van een hogere, bovennatuurlijke, goddelijke bron. Die is pure

252 ‘Steeds moet verwacht worden dat de dingen gebeuren volgens de zwaartekracht, behalve in het geval van bovennatuurlijke tussenkomst

[intervention du surnaturel] (Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 69; *La pesanteur et la grâce*, p. 1).



generositeit, lichtheid ook. Die maakt dat er in alles, naast de beweging van de zwaartekracht, de opwaartse beweging is van het licht – dat wil zeggen van de genade. Alleen is die laatste beweging niet of nauwelijks zichtbaar. Om die toch te zien, is een verscherpte, ‘mystieke’ aandacht (‘une attente’) vereist: een wakkere, godzoekende blik die alert is voor het plotse, nooit te vatten moment waarop een glimp van het bovennatuurlijke in het natuurlijke te ontwaren valt.²⁵³

Aan de basis van de werkelijkheid ligt een radicale vrijheid die Weil identificeert met de christelijke scheppings- en liefdesgod. In een daad van pure genade en belangeloze liefde heeft Hij de werkelijkheid uit het niets geschapen. Dit is het christelijke axioma van Weils theorie. Het heeft veel weg van het platoonse schema dat de waarheid van de werkelijkheid waarin wij leven ook in een radicaal ‘buiten’ situeert. Maar wie, aldus dat platoonse schema, de Waarheid wil kennen, moet de wereld hier en nu verlaten. Niet zo bij Weil. De wereld hier en nu is niet het warrige schaduwspel dat Plato in zijn allegorie van de grot beschrijft, maar een rigoureuze wetmatig geordende natuur, een ‘kosmos’ (in de stoïsche zin van het woord). En het komt erop aan die ‘natuurlijke’ wetmatigheid ten volle te aanvaarden. Pas wie de wereld zoals die hier en nu is – met al zijn (vermeende) fouten, zijn kwaad en ellende – omhelst zoals hij is, zal inzien dat die pijnlijke ‘noodzaak’ en onwrikbare ‘zwaartekracht’ in feite niets anders zijn dan de vrijheid zelf. Of, exacter, hij zal inzien dat de vrijheid waarmee hij dit alles omhelst, niet de eigen privé-vrijheid is, maar de vrijheid die aan de basis ligt van de werkelijkheid in haar geheel: de goddelijke vrijheid of, wat op hetzelfde neerkomt, Gods genade. Het subject van die vrijheid is met andere woorden niet de mens, maar God.

²⁵³ Voor Weils notitie van ‘aandacht’, ‘attente’, zie Weil, *Wachten op God; Attente de Dieu*.



Weils affirmatie van het moderne wereldbeeld – in zijn meest doorgedreven materialistische vorm – is tegelijk een poging om, in plaats van de mens, God als modern *subiectum* te poneren. Tegen Descartes in, stelt ze dat het punt vanwaaruit wij ons tot de realiteit verhouden niet bij onszelf ligt, maar bij God. Wie zich *in waarheid* tot de werkelijkheid verhoudt, staat op een radicaal vrij punt: dat heeft de moderniteit raak gezien. Maar dat vrije punt situeert zij niet bij de moderne mens zelf, maar bij God. De waarheid eist dus dat ik mijzelf en mijn vermeende vrijheid wegcijfer en opga in de goddelijke vrijheid – de genade – die aan de basis van de werkelijkheid ligt.

Het is in die zin dat Weils theorie als ‘mystiek’ te kwalificeren is. Om het punt te bereiken waarop ik mij naar waarheid tot de realiteit kan verhouden, moet ik verdwijnen in de waarheid. Ik moet, zo schrijft ze in honderd-en-een toonaarden, opgaan in God – zij het zonder deze materialistische wereld te verlaten. Het komt erop aan te verdwijnen in God als in een afwezigheid die de hele werkelijkheid schraagt en draagt.

En Weils mystieke theorie is ook christelijk omdat zij, om dit verdwijnen van het ik in God te vatten en te articuleren, in hoofdzaak leunt op het christelijke narratief, en wel op de centrale plaats die het lijden daarin inneemt. Wanneer zij een gelijkenis ziet tussen alle grote religieuze tradities wereldwijd (een gelijkenis die ook zoiets ‘onchristelijks’ en ‘on-monotheïstisch’ als de Ilias insluit²⁵⁴), dan is dat omdat ze allemaal op hun eigen manier de christelijke lijdensmystiek vertolken. Het christendom bevat, in haar ogen, daarom de waarheid van alle grote religies.

254 Zie bijvoorbeeld haar essay ‘De Ilias of het Gedicht van het Geweld’, in: Weil, *Onderdrukking en vrijheid*,

pp. 219-259. Zie ook: Gold, *Simone Weil: Receiving the Iliad*.



2. Vernietiging van het ik

De ‘zwaartekracht’ die de natuur, inclusief de menselijke subjectiviteit, met ijzere wetmatigheid determineert, is ondanks de schijn van het tegendeel het werk van de vrijheid waarin die natuur grondt. De allesbepalende ‘noodzaak’ is een geschenk dat teruggaat op pure ‘genade’. Wie wil openstaan voor de genade, moet in staat zijn de noodzaak te beleven als was zij de genade zelf. Wanneer Weil sporen van God en zijn genade in onze wereld ontwaart (en dat doet zij stellig), dan zijn die alleen af te lezen uit hun aanhoudende afwezigheid.

Als je verlangt naar God en zijn genade, verlang je spontaan naar wat zich buiten die koude, in eigen wetmatigheid opgesloten wereld bevindt. Maar voor Weil is je verlangen dan ijdel. Voor haar is Gods genade aanwezig, maar alleen in de wereld van ‘zwaartekracht’ en ‘noodzaak’ waar geen spoor van genade te merken is. Je moet daarom je spontane verlangen bijstellen, en wel zo radicaal, dat je jezelf niet langer *tegenover* die autonome ‘natuurlijke’ wereld weet te staan, dat je met andere woorden niet meer de positie van een cartesiaans subject inneemt, maar dat in plaats daarvan je met ik en al verdwijnt. Het is zaak te verdwijnen in die ‘natuurlijke’ wereld of, wat op hetzelfde neerkomt, op te gaan in God, in de Waarheid. Weils moderne mystieke theorie veronderstelt de vernietiging van het moderne cartesiaanse ik. In een korte notitie in *Cahier XIV* stelt ze het bijzonder radicaal: “Ik” zeggen is liegen [Dire “je”, c’est mentir].²⁵⁵

En toch blijft het ik, precies in zijn gestalte van modern en vrij cartesiaans subject, meer aanwezig in Weils denken dan ze zelf zou willen. In *Zwaartekracht en genade*, in het hoofdstukje dat Thibon de titel ‘Het ik’ meegaf, is een notitie opgenomen waarin zij stelt dat de mens in de grond nergens de bezitter

255 De Maeyer, *Simone Weil*, p. 77; Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 4, p. 174.



van is. Die eer komt alleen God toe. En toch, zo voegt ze meteen toe, is er een uitzondering. Alles wat de mens voor het zijne houdt, is van God. Alles, behalve zijn ‘macht om ik te zeggen’.

We bezitten niets in deze wereld – want het toeval kan ons alles ontnemen – behalve het vermogen om ik te zeggen [le pouvoir de dire je]. En dát moet dus aan God gegeven worden, dat wil zeggen, het dient vernietigd te worden. Er is ons absoluut geen enkele andere vrije wilsdaad geoorloofd dan de vernietiging van het ik [sinon la destruction du je].²⁵⁶

We vallen binnen in *Cahier VII*, in een typisch Weiliaanse reflectie over de ‘goddelijke’ grondslag van onze menselijke conditie. God maakt in laatste instantie het zijn uit van alles wat is. Hij is *in* alles, Hij is alles, en is daarom eigenaar van alles wat is, zo gelooft ze. En dat geldt, zoals gezegd, ook voor de menselijke subjectiviteit. En toch moet op dat laatste iets afgedongen worden. Iets ontsnapt aan Gods eigendom en dat is het menselijke ‘vermogen om ik te zeggen’. Dit vermogen en het ik dat daarin aan het woord is, zijn niet zomaar van God.

Het is inderdaad niet gek om hier, in formeel opzicht, een cartesiaanse wending in te ontwaren. Alles is van God, maar diegene die dat inziet en het op zich neemt, staat *tegenover* wat hij zegt, en moet die positie ‘tegenover’ kunnen bevestigen. Hij moet ermee kunnen ‘instemmen’ van God te zijn.²⁵⁷

256 Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 101 (aangepaste vertaling); voor de originele plaats van die passage in de *Cahiers*, zie: Weil, *Oeuvres complètes VI*, 2, p. 461. De notitie is ook opgenomen in: De Maeyer, *Simone Weil*, p. 75. Voor een commentaar, zie Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 35.

257 ‘[...] Zo heeft [God], die ons het zijn schenkt, in ons de instemming om niet te zijn lief [aime en nous le consentement à ne pas être]. [...] Ons

bestaan is niet anders dan zijn wil dat wij ermee zouden instemmen om niet te bestaan [sa volonté que nous consentions à ne pas exister].’ (Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 109; *La pesanteur et la grâce*, p. 36). Let wel: Thibon heeft zich hier ten aanzien van de originele tekst in *Cahier XI* redactionele vrijheden gepermitterd die mijn vertaling niet volgt. Ik vertaal de zinnen zoals opgenomen in *Oeuvres complètes VI*, 3, p. 342.



Hij moet 'ik' kunnen zeggen tegenover God. God mag dan wel zeggenschap hebben over alles en allen, maar dát moet wel vrij gezegd kunnen worden. Om dan, inderdaad, in alle vrijheid te bevestigen dat zelfs die vrijheid van God komt en aan God teruggegeven kan/moet worden.

Want dit is, zoals in de geciteerde passage vermeld, ook de reden waarom het ik die aparte positie *tegenover* zijn schepper moet hebben. Ware het niet zo, dan zou de mens God helemaal niets kunnen schenken dat niet altijd al van Hem was. De mens bezit alleen het eigen ik dat als authentiek geschenk aan God kan dienen. En in dit geval betekent 'schenken' zoveel als 'vernietigen'. Want alleen door zijn ik te vernietigen kan de mens alsnog de ware grond en eigenaar ervan erkennen en zodoende bevestigen dat God inderdaad grond en eigenaar van alles is, inclusief van het vrije ik dat Hem daarin erkent.

De complexe gedachte die Weil in bovenstaand citaat ontvouwt, moet haar extra hebben beziggehouden, want ze herhaalt die quasi letterlijk een paar regels verder in hetzelfde *Cahier VII*. Ze laat de tragische scherpte ervan nog meer uitkomen en voegt er, naast een titel, ook een nuancering aan toe:

Vernietiging van het *ik*. We bezitten niets in deze wereld behalve het vermogen om ik te zeggen, aangezien al het andere op de wereld, zelfs ons karakter, onze intelligentie, onze liefdes en onze haat ons door het lot [la fortune] kunnen worden ontnomen, maar niet het vermogen om ik te zeggen. Behalve door de uiterste ellende [Sauf par l'extrême malheur]. Niets is erger dan de uiterste ellende die het ik van buitenaf [du dehors] vernietigt, omdat men het daarna niet zelf meer kan vernietigen.²⁵⁸

258 Weil, *Oeuvres complètes VI, 2*, p. 461 (Weil cursiveert). Deze passage is in *Zwaartekracht en genade* (pp. 101-102) slechts gedeeltelijk en door Thibon ook enigszins gewijzigd

weergegeven. Ik heb deze vertaling gemodificeerd en aangevuld met een eigen vertaling van de in de Nederlandse editie ontbrekende woorden.



‘De vernietiging van het ik’ – een vereiste om, in een wereld vol ‘zwaartekracht’, de ‘genade’ te erkennen – is dus genadeloos radicaal: ‘karakter’, ‘intelligentie’, ‘liefdes’, ‘haat’: dit alles kan, en moet dus worden vernietigd. En, voegt ze eraan toe, het gaat niet om die vernietiging *als zodanig*, maar om het feit dat het *ik* bij die daad van vernietiging is betrokken, dat die vernietiging *vanuit* het ik komt. Vernietiging ‘van buitenaf’ is het ergste wat het ik kan overkomen. Dan verliest het zijn vermogen tot weerstand, en kan het er niet meer zelf voor instaan om aan dit vermogen tot weerstand op zijn beurt weerstand te bieden en zich dus *vrijwillig* en met volle *instemming* van zijn ik te laten beroven. Een paar regels verder op dezelfde pagina van *Cahier VII* licht ze dit nader toe:

In hoe geringe mate iemand ook begonnen is met het proces van de ik-vernietiging, het voorkomt dat enige ellende hem nog kwaad doet. Want het ik wordt niet vernietigd door een druk van buiten zonder uiterste opstandigheid. Als iemand die opstandigheid uit liefde voor God weigert, dan vindt de vernietiging van het ik niet van buiten, maar van binnenuit plaats.²⁵⁹

Het ik kan worden platgewalst door een ongeluk dat het overvalt, door ‘ellende van buitenaf’ zoals Weil het hier noemt. Zoiets kan fataal aflopen en het kan de opstandigheid van het ik tegen die ellende finaal breken. Weil onderschat dus de kracht van lijden en ellende niet. Integendeel. En wat is haar remedie? Niet dat het opstandige ik het lijden overwint en achter zich laat. Integendeel, het moet zich juist tegen de eigen opstandigheid keren, deze geen kans geven en de aanval van lijden en pijn met volle instemming omhelzen. Het ik moet vernietigd worden. Dan kan ‘geen ellende [de mens]

²⁵⁹ Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 102 (gemodificeerde vertaling); *Oeuvres complètes VI*, 2, p. 461.



meer kwaad doen', zoals Weil het in de eerste zin van de geciteerde passage stelt.

Is het dan aan het ik om zichzelf te vernietigen? Niet echt, al moet het wel de wil koesteren om vernietigd te worden. Het moet vooral zichzelf *laten* vernietigen, en wel door God, door Gods liefde. Uit liefde voor God moet het zich door zijn liefde laten vernietigen. In Cahier VIII, schrijft Weil:

Het schepsel heeft zichzelf niet geschapen, en het is hem niet gegeven zichzelf te vernietigen. Het kan alleen instemmen met zijn vernietiging die God bewerkstelligt. De wil die ons gegeven is, kan alleen negatief goed gebruikt worden.²⁶⁰

In wat een vreemde situatie bevindt het 'ik' zich! Het moet zichzelf beschermen tegen vernietiging 'van buitenaf'. Waarom? Om zichzelf 'van binnenuit' te laten vernietigen. Wat is het doel van die zelfvernietiging? Zich te beschermen tegen de ellende. Of, zoals Weil schrijft: 'te voorkomen dat enige ellende [ons] nog kwaad doet'.

Ziehier de centrale paradox waar het denken van Weil zich rond ontwikkelt. Die vraagt om een uitgebreide uitleg van haar gehele 'systeem' (of, exacter, haar aanzetten tot een systeem, of zoals sommigen beweren, haar 'gebrek aan systeem'). Hoewel hier tijd en ruimte ontbreken om de hele filosofische en theologische theorie achter Weils aantekeningen uit de doeken te doen, kunnen sommige hoofdlijnen hier toch worden aangestipt.

3. *Religie voor slaven*

Weil had zelf aan den lijve ondervonden wat het betekent in situaties terecht te komen waarin het ik op het punt staat

²⁶⁰ De Maeyer, *Simone Weil*, pp. 75-76; Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 3, p. 89.



‘van buitenaf’ te worden vernietigd. In een brief aan Père Perrin (opgenomen in *Wachten op God*, onder de titel ‘Spirituele autobiografie’) beschrijft ze zo’n ervaring. Ze verwijst naar de periode dat ze het comfortabele leven als filosofiedocente aan het Lycée van Roanne had ingeruild voor het leven van fabrieksarbeidster in de industrie. Die ervaring van ‘verdrukking’, zo stelt ze, is een van de drie ‘beslissende ontmoetingen met het katholicisme’.²⁶¹ Verwijzend naar het jaar dat ze fabrieksarbeidster was, schrijft ze:

Die confrontatie destijds in de fabriek met misère en ellende had mijn jeugd gedood. Tot aan die tijd had ik geen ervaring gehad met wat ellende is [...]. Ik wist wel dat er veel leed in de wereld is, ik was erdoor geobsedeerd, maar nooit was ik er langdurig mee in aanraking geweest. Toen ik echter in de fabriek kwam en in aller ogen en ook in de mijne geheel was opgegaan in de anonieme massa, is de ellende van de anderen bij mij in vlees en ziel binnengedrongen. Niets scheidde mij ervan, want ik had mijn verleden volkomen vergeten en ik verwachtte geen enkele toekomst meer, omdat ik me niet kon voorstellen dat ik de vermoeienissen zou overleven. [...] Daar heb ik voorgoed het slaventeken ontvangen, zoals de Romeinen dat met gloeiend metaal op het voorhoofd van hun meest verachte slaven inbrandden. Sindsdien heb ik mij altijd als een slaavin beschouwd.²⁶²

Weils ik is door de vernederende arbeid niet vernietigd, maar het risico dat het zover kan komen, is wel een dreigende constante geweest. Toch bestaat de lering die zij daaruit trekt er niet in om dit risico zoveel mogelijk te vermijden en, waar het

261 Weil, *Wachten op God*, p. 38;
Attente de Dieu, p. 51.

262 Weil, *Wachten op God*, p. 38

(aangepaste vertaling, MDK); *Attente de Dieu*, p. 52.





kan, ten goede te keren. Integendeel, voor haar vertolkt die ellende en verdrukking, hoe schrijnend en ik-bedreigend ook, simpelweg onze menselijke conditie. Ellende en verdrukking behoren tot onze natuur. Ze maken er de essentie van uit. Wij leven immers onder het regime van de 'noodzaak' en de 'zwaartekracht'. Dit bedoelt ze wanneer ze verklaart dat ze 'slaaf', 'slavin' is, en dat slavernij onze algemene menselijke conditie vormt. In een andere tekst in *Wachten op God*, getiteld 'De liefde Gods en het ongeluk', schrijft ze

Wij echter, wij zijn op onze plaats vastgekleusterd, onderworpen aan de noodzaak [nécessité], en alleen vrij wat onze blik betreft [libres seulement de nos regards]. Een blind mechanisme dat op geen enkele manier rekening houdt met de graden van geestelijke volmaaktheid, slingert de mensen voortdurend heen en weer [...]. Als het mechanisme niet blind was, dan zou er in het geheel geen ellende [malheur] zijn. Vóór alles is ellende anoniem. Die berooft haar slachtoffers van hun persoonlijkheid en maakt hen tot louter voorwerpen. Ellende is onverschillig en de metalen kilte van deze onverschilligheid bevriest alle zielen die zij aanraakt tot in de kern. Mensen die dit overkomt, zullen nooit meer warm worden. Zij zullen ook nooit meer geloven iemand te zijn.²⁶³

Deze notitie gaat over ongeluk en ellende in het algemeen, maar Weil heeft het ook over zichzelf: over haar vreselijke hoofdpijnen bijvoorbeeld die haar al vanaf haar jeugd kwellen en naarmate ze ouder wordt, alleen maar verergeren. En ze heeft het ook over ongeluk en ellende in de wereld om haar heen: in de samenleving die gebukt gaat onder strijd en oorlog waardoor de hele cultuur in een diepe crisis terechtkomt.

²⁶³ Weil, *Wachten op God*, p. 90 (aangepaste vertaling, MDK); *Attente de Dieu*, pp. 115-116.





Dit alles heeft een blinde en fatale noodzaak. Als zodanig kunnen we daar weinig aan veranderen: alles wat wij daar aan actie tegen ondernemen, wordt in wezen beheerst door dezelfde ‘noodzaak’ waartegen we strijden. Als er vrijheid in dit alles is, is het alleen vrijheid ‘wat onze blik betreft’. Wij zijn ‘libres seulement de nos regards’. Deze ‘regard’ is het enige middel waarmee wij, levend onder het regime van ‘zwaartekracht’, ‘genade’ kunnen ervaren.

Die ‘regard’, die ‘blik’, is de basis van Weils christendom. Wat haar tot het christendom gebracht heeft, is niet zozeer een bekering tot die blik als wel de bekering die, zo je wilt, in die blik zelf schuilt. De blik zelf bezit het vermogen om een verandering teweeg te brengen met name in het kijken zelf.²⁶⁴

Die ‘bekering’ is de kern van de *amor fati*-blik, zoals die reeds werd beoefend door antieke stoïcijnse filosofen en ook door Weil zelf, voordat ze zich expliciet voor het christendom ging interesseren. Geconfronteerd met een wereld die mechanisch de wetten van de strikte ‘noodzaak’ volgt en onverschillig blijft tegenover eenieders individuele pijn en lijden, moeten wij beseffen dat we van die wereld uitgesloten zijn – zo betoogt Weil. Wat we ook denken, voelen of willen, geen van onze daden zal enige impact hebben op de wereld die zijn weg vervolgt in radicale onverschilligheid en die in ‘metalen kilte’ de wetten van de noodzaak volgt.

Dit neemt echter niet weg dat onze blik op de wereld tegelijk het vermogen bevat om te protesteren tegen die ‘metalen

264 Dat die ‘blik’ de wereld niet verandert, geldt niet alleen voor de buitenwereld, maar ook voor de wereld ‘binnen’, voor het innerlijke leven. Zie bijvoorbeeld de volgende notitie: ‘Men moet niet proberen in zichzelf veranderingen te bewerkstelligen of verlangens en afkeer, genoegens en pijnen uit te wissen. Je moet ze passief ondergaan zoals je kleuren zintuiglijk ondergaat

en zonder ze meer krediet te geven. [...] Op die manier en niet anders aanvaarden wat aan verlangens en afkeer, aan genoegens en pijnen van allerlei aard in mij voorkomen. Alles komt van God voor zover het uit absoluut blinde noodzaak komt; en niet anders. (Is dit wat Spinoza bedoelde met verlossing door kennis?) Weil, *Oeuvres complètes* VI, 3; pp. 110–111; ik vertaal, MDK.



kilte', maar evenzeer, aangezien protest zinloos is, om die kilte te beamen, te omhelzen en lief te hebben. Hoezeer ook onderworpen aan 'noodzaak' en 'zwaartekracht', de mens is in staat zich vrij te weten tegenover die noodzaak, een vrijheid die hij te danken heeft aan (en die hem verenigt met) de 'bovennatuurlijke genade'. In onze 'natuurlijke' wereld is er absoluut geen plaats voor ons als onafhankelijke en vrije personen. Daar is alleen plaats voor een 'bovennatuurlijke' vrijheid. Ons daaraan overgeven, daarin als ik verdwijnen: dit stelt ons in staat om die 'natuur' vol *zwaartekracht* en *noodzaak* volhartig te accepteren en lief te hebben.

4. *Verlossend lijden*

Op 'bovennatuurlijke' wijze het 'natuurlijke' bestaan omhelzen: zo zou je het leven kunnen omschrijven zoals Weil het heeft willen leven. Zoiets had ze als studente van Alain²⁶⁵ al bewonderd in Homeros' *Ilias*. Dit had ze geleerd bij de antieke stoa. Dit las ze in het oude Hindoe-epos, de *Bhagavad Gita*. En in zijn meest heldere vorm ontwaarde ze dit in het evangelie en in het christendom in het algemeen. In die zin heeft ze zich, zoals Maurice Blanchot stelt, niet echt bekeerd tot dit laatste: ze zag daarin wat ze elders al gezien had en bleef leven en denken zoals ze altijd al gedacht en geleefd had.²⁶⁶ Zoals in tal van andere teksten en doctrines, ontdekte ze ook in het christendom veeleer de potentiële bekeringskracht die in elke menselijke blik schuilt en deze in staat stelt de verdrukkende 'zwaartekracht' als een lichtende 'genade' te zien.

Zo blijkt ook uit de 'tweede' van haar 'beslissende ontmoetingen met het katholicisme' die ze in *Wachten op God*

265 Alain is de auteursnaam van een van haar docenten filosofie tijdens de studie jaren ter voorbereiding op een opleiding aan de *École normale su-*

périeure, die op haar een bijzondere invloed heeft gehad.

266 Blanchot, *L'entretien infini*, p. 154.



beschrijft. Het betreft een ervaring tijdens een vakantie die ze met haar ouders doorbracht in Portugal, een paar weken na de verschrikkelijke tijd die ze had gehad als arbeider aan de lopende band in een Renaultfabriek bij Parijs.

In een dergelijke zielstoestand en in ellendige fysieke omstandigheden ben ik naar dat Portugese dorpje gegaan, dat er helaas ook droevig uitzag die avond, in het schijnsel van de volle maan. Er was die dag patronaatsfeest. Het was aan het strand. De vissersvrouwen gingen in processie langs de boten. Ze droegen kaarsen en zongen, ongetwijfeld zeer oude liederen, die van een hartverscheurende droefheid waren. Niets is in staat de indruk daarvan weer te geven. Ik had nog nooit zoiets schrijnends gehoord [...]. Daar had ik plots de zekerheid dat het christendom bij uitstek de godsdienst der slaven is, dat slaven wel christenen *moeten* zijn en dat ik tot hen behoor.²⁶⁷

Weils christendom is niet het christendom van de verlossing, dat ons een bevrijding belooft van onze ketenen van pijn, zonde en eindigheid. Volgens haar zijn we ‘slaven’, en zullen we dat voor altijd blijven. We zullen er nooit in slagen het juk van ‘zwaartekracht’ en ‘noodzaak’ van ons af te werpen. Natuurlijk willen we dat wel, en hunkeren we naar genade, vrijheid en licht. Ook dit behoort onmiskenbaar tot onze menselijke conditie. Sterker nog, het is het verlangen naar genade, vrijheid en licht dat ons in leven houdt. In wezen moet ons leven worden gedefinieerd als een verlangen naar God. Dat is wat het christendom leert en waarom de ‘slaven’ die wij zijn, zich ook tot die religie ‘*moeten*’ wenden. Onderworpen aan zwaartekracht en noodzaak, zijn en blijven we zoeken naar God. Alleen, aldus Weil, is God niet te vinden *buiten* de pijn en de verdrukking die inherent zijn aan die

²⁶⁷ Weil, *Wachten op God*, p. 39; *Attente de Dieu*, pp. 52-53; Weil cursiveert.



‘zwaartekracht’. We kunnen God alleen *door* – en *in* – die verdrukkende conditie vinden. Zo lezen we het in de derde van haar ‘drie beslissende ontmoetingen met het katholicisme’:

In 1938 ben ik tien dagen in Solemnes geweest, waar ik van palmzondag tot de dinsdag na Pasen alle diensten heb gevolgd. Ik had verschrikkelijke hoofdpijn; ieder geluid deed mij pijn. Toch was ik door een uiterste inspanning van mijn aandacht in staat buiten dit ellendig lichaam te treden, het op zich te laten lijden, alleen gelaten en ineengedrongen in zijn hoekje, en intussen een zuivere en volmaakte vreugde te vinden in de ongekende schoonheid van de muziek en van de teksten. Deze ervaring heeft mij bij benadering beter doen begrijpen dat het mogelijk is vast te houden aan de liefde van God te midden van het ongeluk. Vanzelfsprekend is tijdens de diensten de gedachte aan het lijden van Christus eens en voor altijd in mij doorgedrongen.²⁶⁸

Ze brengt dit jaar de Goede Week door in de abdij van Solemnes en beleeft die als een lange mystieke ervaring. Ze raakt helemaal gefocust op, en doordrongen van Christus’ passie. En alleen van zijn passie. Want als er in haar ogen iets verlossends in Christus is, is het niet zijn verrijzenis, niet het feit dat hij ons uit de feitelijkheid van lijden en kwaad zou hebben bevrijd. Voor Weil ligt het verlossende *in* het lijden, *in* de pijn en het kwaad zelf. In een notitie uit *Cahier VIII* formuleert ze het stellig en duidelijk:

De bijzondere grootheid van het christendom is toe te schrijven aan het feit dat het niet een bovennatuurlijke remedie zoekt tegen het lijden, maar een bovennatuurlijk gebruik van het lijden [un usage surnaturel de la souffrance].²⁶⁹

268 Weil, *Wachten op God*, p. 39; *Attente de Dieu*, p. 53.

269 Weil, *Oeuvres complètes VI*, 3, p. 64; ik vertaal, MDK.

Christus leed in haar ogen niet alleen omdat hij doodgefolterd werd; hij leed vooral omdat hij door God in de steek werd gelaten. ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?’ Keer op keer duikt die zin weer op in Weils *Cahiers*.²⁷⁰ Wat Weil in Christus bewondert, is dat er op dit letterlijk meest Godverlaten moment aller tijden, het moment waarop God zelf stierf aan het kruis, nergens ook maar een sprankje troost te bespeuren viel.

Uitgerkend om die reden heeft zij, een ‘slavin’, Christus lief. Christus laat ons zien wat het betekent dat het lijden zelf verlost, vrijmaakt. Vrij maakt van wat? Niet van het lijden als zodanig, maar van het subject van dat lijden, van het ‘ik’ dat lijdt. Dit is het geval bij degene die een bepaald niveau van spirituele volmaaktheid heeft bereikt en erin is geslaagd zijn ik ‘van binnenuit’ te laten vernietigen. Zo’n ‘vernietigd’ ik beleeft het lijden als verlossing. Christus lijdt, lijdt aan beproevingen, lijdt aan het uitblijven van troost. Hij lijdt aan Gods afwezigheid. En toch kan hij dat ondraaglijke lijden dragen omdat de eigen ‘drager’, het subject ervan, is vernietigd. Zijn ‘ik’ is niet ‘van buitenaf’ vernietigd, maar ‘van binnenuit’. Alleen in die zin is zijn lijden verlossend, aldus Weil. In het hoofdstuk ‘Het ik’ uit *Zwaartekracht en genade*, waaruit al een paar notities werden geciteerd, heeft Thibon ook een notitie met het kopje ‘Verlossend lijden’ opgenomen:

270 Zie ook in *Zwaartekracht en genade*: “Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?” Daarin ligt het waarachtige bewijs dat het christendom iets goddelijks is’ (p. 186; zie ook p. 102). Of in *Wachten op God* (p. 59): ‘In het lijden en ongeluk zelf glanst de barmhartigheid van God. In het diepste, in het centrum van de ontroostbare smart. Als men met volhardende liefde tot in die diepte

valt waar de ziel niet kan laten te roepen: “Mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?”, als men op dat punt blijft zonder de liefde te verzaken, komt men ten slotte in aanraking met iets dat geen ongeluk meer is, ook geen vreugde, doch de zuivere, niet waarneembare wezensgrond waaraan vreugde en lijden deelhebben – en deze wezensgrond is de liefde van God zelf.’

Verlossend lijden [Douleur rédemptrice]. Wanneer het menselijk wezen in een staat van volmaaktheid is, en wanneer het met behulp van de genade het ik in zichzelf vernietigd heeft, en als het dán terechtkomt in een ongeluk [malheur] even groot als de vernietiging van het ik van buitenaf, dan is dat de volheid van het kruis [c'est là la plénitude de la croix]. Het ongeluk kan in hem niet meer het ik vernietigen, omdat dit [ik] reeds geheel verdwenen is en de ruimte aan God gelaten heeft. Maar het ongeluk heeft, op het niveau van de volmaaktheid, eenzelfde effect als de vernietiging van het ik van buitenaf. En wel de afwezigheid van God. 'Mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?'²⁷¹

Wat blijft over nadat het ik 'van binnenuit' is vernietigd? Niets dan een verdrukking gelijk aan een vernietiging die 'van buitenaf' komt: lijden, ellende en pijn in de brede zin van het woord, en voor Weil behoort daar ook het kwaad bij, het kwantum aan misdaden dat mensen elkaar aandoen. Wat overblijft na het vernietigen van het ik en het bereiken van de volmaaktheid, is een universum van pijn en kwaad – een universum waar God vreselijk afwezig is. Een paar regels verder in diezelfde notitie lezen we:

Door het verlossend lijden is God tegenwoordig in het uiterste kwaad [le mal extrême]. Want Gods afwezigheid is de wijze van Gods tegenwoordigheid, die overeenstemt met het kwaad [qui correspond au mal] – een gevoelde afwezigheid [absence ressentie]. (Immers, hij die God niet in zich heeft, kan ook zijn afwezigheid niet voelen).²⁷²

271 Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 102 (aangepaste vertaling, MDK); *La pesanteur et la grâce*, p. 30; *Oeuvres complètes* VI, 2, pp. 466-467.

272 Weil, *Zwaartekracht en genade*,

pp. 102-103 (aangepaste vertaling, MDK); *La pesanteur et la grâce*, pp. 30-31; *Oeuvres complètes* VI, 2, pp. 468.

Het ik wordt ‘van binnenuit’ vernietigd en wat rest is een universum van pijn en ellende, waar God volledig afwezig is en waar die afwezigheid samenvalt met de heerschappij van het kwaad. En als God hier een functie heeft, is het als voorwaarde opdat iemand dat kwaad ook echt als kwaad zou voelen en kennen. Wie ‘God niet in zich heeft, kan zijn afwezigheid’ en dus ook het kwaad niet echt ‘voelen’. En precies dit – de gevoelde, pijnlijke afwezigheid van het goede en van God – is ‘verlossend’, aldus Weil.²⁷³ Pas dan voel ik Gods liefde. In een andere notitie, opgenomen in *La pesanteur et la grâce*, klinkt het bijzonder hard:

De onbuigzame *nécessité*, de ellende, de ontreddering, de verpletterende last van armoede en uitputtend werk, de wreedheid, mensen die omkomen door geweld, de dwang, de terreur, de ziektes – dat alles is goddelijke liefde.²⁷⁴

Weils these is even stellig als vreemd, dit is wel het minste wat je ervan kunt zeggen. Wat probeert ze hier duidelijk te maken? Waarom zijn lijden en (zelfs) kwaad in zichzelf verlossend?

Ziehier haar antwoord: omdat ze me terugvoeren tot wat ik ben, en dit is ‘niets’. Wanneer ik word geconfronteerd met een extreem lijden en met een kwaad dat mij vernietigt, en wanneer ik tegelijk ook mijzelf ‘van binnenuit’ laat vernietigen door God, besef ik tenslotte dat ik niet langer het obstakel ben dat zich tussen God en zijn schepping ophoudt. Nu ik eindelijk het ‘niets’ geworden ben dat ik in wezen altijd

273 ‘De wereld in zoverre hij helemaal leeg is van God, is God zelf [...]. Dit is waarom elke vertroosting in de ellende verwijderd van de liefde en van de waarheid [C’est pourquoi toute consolation dans le malheur éloigne de l’amour et de la vérité].’

Weil, *Oeuvres complètes* VI, 3, p. 110; ik vertaal, MDK.

274 Ik citeer uit de vertaling van Lieven de Maeyer: De Maeyer, *Simone Weil*, pp. 77-78. Zie ook: Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 109; *Oeuvres complètes*, VI, 3, p. 86.



al was, realiseer ik me dat mijn bestaan die relatie tussen God en zijn schepping niet langer verstoort. Ik besmeur niet langer de perfecte schoonheid van de schepping waarin God volmaakt van zichzelf kan genieten. Nu ik zie dat ik ‘niets’ ben, maakt dit ‘niets’ het voor God opnieuw mogelijk om rechtstreeks en ongestoord met zijn schepping in contact te treden. Het is een idee dat Weil op meerdere plaatsen en in verschillende variaties in haar *Cahiers* neerschrijft. Thibons bloemlezing *Zwaartekracht en genade* brengt er een aantal samen in het hoofdstukje ‘Uitwissing’ (‘Effacement’). Daar lezen we bijvoorbeeld:

Ik ben niet het meisje dat op haar verloofde wacht,
 maar een lastige derde die bij twee verloofden is en die
 weg moet gaan, opdat zij werkelijk samen kunnen zijn.
 Kon ik maar verdwijnen, dan zou er liefde-eenheid kunnen
 bestaan tussen God en de aarde waarop ik loop, de zee die
 ik hoor ...²⁷⁵

En in een andere notitie, op dezelfde pagina van dit hoofdstukje:

Een landschap zien zoals het is, wanneer ik er niet ben ...
 Als ik ergens ben, bezoedel ik de stilte van de hemel en van
 de aarde met mijn ademhaling en het kloppen van mijn
 hart.²⁷⁶

Het is een idee dat haar reeds bij het schrijven van haar vroegste *Cahiers* fascineert. In een van haar allereerste lezen we, genoteerd in hoofdletters, ‘de heilige is de mens die geen spo-

275 Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 123 (aangepaste vertaling, MDK); *La pesanteur et la grâce*, p. 48. Thibon voegt hier twee verschillende notities samen (respectievelijk: Weil, *Oeuvres*

complètes VI, 3, pp. 89 en 87). Zie ook: De Maeyer, *Simone Weil*, p. 75.

276 Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 124; *La pesanteur et la grâce*, p. 48; *Oeuvres complètes* VI, 3, p. 109.





ren nalaat'.²⁷⁷ En in een van de laatste, *Cahier XVII*²⁷⁸ luidt het: 'Ons ik, terwijl het verdwijnt, wordt een gat waardoor God en de schepping elkaar bekijken'.²⁷⁹ Wanneer het ik op de juiste manier is vernietigd (van binnenuit, niet van buitenaf), spreekt uit de door noodzaak en zwaartekracht getekende schepping, ongestoord en zuiver, de majesteit van Gods genade.

In die zin, zo lijkt het wel, zijn het niet wij, mensen, die door het 'verlossend lijden' worden verlost. Het is *ons* lijden dat GóD verlost, evengoed als het de werkelijkheid verlost. Het verlost hen beiden van datgene wat hun onderlinge volmaakte, want volmaakt transparante relatie verstoort. Het verlost hen van onszelf, van dat soort 'nietsen' die denken 'iets' te zijn.

5. Onherleidbaar

Hoe paradoxaal dit alles ook klinkt, Weils mystieke denken loopt hier parallel aan een paradox die in de kern van zo ongeveer de hele mystieke traditie schuilt. Die paradox betreft het ik als het ultieme obstakel dat de mysticus hindert op zijn weg naar God. God kan alleen worden bereikt als het ik is overwonnen, dat wil zeggen vernietigd. Het ik kan en mag echter niet zomaar zichzelf vernietigen, zo maakte een citaat uit Weil hierboven al duidelijk. En toch moet het wel iets doen dat daar, zeker vanuit het ik gezien, zeer dicht tegen aanleunt: het moet zich bewust *laten* vernietigen. Daar komt de vernietiging 'van binnenuit' waar Weil het over heeft, op neer. En 'daarbinnen' lijkt toch iemand nodig te zijn die dat toelaat en daarmee instemt. De vernietiging van het ik veronderstelt een ik met een wil, of exacter nog: een sterk ik met

277 'le saint est l'homme qui ne laisse pas de traces.' De noot in de Franse uitgave geeft aan dat het hier een referentie aan Lao Tse en Tswang Tse betreft (Weil, *Oeuvres complètes*,

VI, 1, p. 209, p. 474).

278 Het voorlaatste en het citaat daarvoor komen uit *Cahier VIII*.

279 Weil, *Oeuvres complètes* VI, 4, p. 316.



een sterke wil. Zoiets is onmogelijk als er geen ik is dat het mentaal aankan om willens en wetens door God leeggemaakt en vernietigd te worden en zodoende niets meer te zijn dan een plek waar God – en *alleen* God – nog is.

En, zo voegt de typisch weiliaanse mystiek eraan toe: dáár, op die van jezelf leeggemaakte plaats, neemt niet de aanwezigte, maar de *afwezige* God plaats. God, de ‘bovennatuurlijke’, is daar aanwezig geheel conform de manier waarop Hij in onze ‘natuurlijke’, door noodzaak en zwaartekracht gedomineerde wereld aanwezig is: als afwezige dus. Vandaar het bittere dat zo vaak de zinnen kleurt wanneer Weil het over de liefde tot God heeft. In die liefde is het ik volledig uitgewist, en wel om op die nu lege plek *niets* in de plaats te krijgen. Tenzij dan het liefdevol gekoesterde besef dat het als ik inderdaad ‘niets’ is.

Het blijft een moeilijke, complexe en inderdaad paradoxale kwestie. En de vraag blijft: hoe kan zoiets? Hoe kan iemand ‘niets’ *zijn*. Hoe kan een ‘niets’ *bestaan*? Vallen woorden als ‘bestaan’ en ‘zijn’ hier nog wel zinnig te gebruiken? En, al even belangrijk, hoe krijg je zoiets nog *gezegd*, laat staan uitgelegd?

Dat krijg je alleen gezegd binnen (en dankzij) een context van contrast – exacter: van *pijnlijk* contrast. Alleen een context van verdrukking – verdrukking die ‘van buitenaf’ destructief is voor het ik – kan aan een ik laten zien dat het ‘van binnenuit’ deze verdrukking doorstaat, omdat het ‘niets’ is – omdat die verdrukking strikt genomen dus ‘niets’ verdrukt. Een setting van pijn en lijden is nodig opdat het ‘niets’ dat het ik is, toch *ergens* zou kunnen *zijn*, opdat het een *plaats* zou krijgen waar het als ‘niets’ kan oplichten. Het ‘is’ slechts in en door zijn oplichten uit de dramatische performance die zijn vernietiging ensceneert.²⁸⁰

280 Denk aan het beeld van de brekende ‘golf’ dat Madame Guyon gebruikt als beeld om het ‘niets’ uit te drukken dat de mens is in de oceaan

van Gods oneindigheid. Guyon, *La Vie par elle-même*, p. 605; zie ook hierboven Hoofdstuk V, p. 189.



Die performance van pijn, lijden en kwaad stelt het ‘niets’ dat de mysticus is in staat om zichzelf als zodanig ook te erkennen en, zowel aan zichzelf als aan anderen, te presenteren. Alleen dan kan hij, als het ‘niets’ dat hij is, toch getuigen, niet alleen van zijn nietigheid, maar ook van datgene waarvoor die nietigheid plaatsmaakt: het alternatief dat pijn en kwaad wel degelijk kennen. Want dat alternatief is er, al lijkt het binnen de natuur van de ‘noodzaak’ ook een soort ‘niets’. Dat alternatief – God, het bovennatuurlijk goede, het ‘licht van het heil’ – is er immers afwezig. Maar juist het ‘niets’ dat in de figuur van de ik-loze mysticus in dit decor van ellende oplicht, kan ook die afwezigheid presenteren. In het hoofdstukje ‘Het kruis’ uit *Zwaartekracht en genade* lezen we:

Een onschuldige die lijdt, giet over het kwaad het licht van het heil uit [repend sur le mal la lumière du salut]. Hij is het zichtbare beeld van de onschuldige God. Daarom moeten een God die de mens liefheeft en de mens die God liefheeft, lijden.²⁸¹

De context van pijn en lijden is in dezen onmisbaar, want het ‘heil’ bestaat ‘nergens’ in, wat hier wil zeggen dat het bestaat in het feit dat ‘niets’ zich tegen die pijn en dat lijden verzet. Daarom is dat ‘niets’ ook geheel ‘onschuldig’, en ‘giet’ het zijn onschuld ‘uit’ over de pijn – inclusief het kwaad – waardoor het wordt getroffen. Op die manier laat het zien dat ook de bron van lijden en kwaad de onschuld zelf is: ook het kwaad is een geschenk van de bovennatuurlijk goede God.

Hier blijkt nogmaals dat alleen pijn en lijden in staat zijn om het ‘niets’ waartoe het ik gereduceerd is, aan het licht te laten komen. Vreugde en geluk zijn daar niet toe in staat, omdat die het ik niet verdrukken, maar rustig zichzelf laten

281 Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 191; *La pesanteur et la grâce*, p. 107. Zie ook, respectievelijk, p. 151, p. 72:

‘De liefde tot God is pas dan zuiver, als vreugde en lijden een volkomen gelijke dankbaarheid verwekken.’



zijn. Zonder die verdrukking (en mijn spontaan verzet ertegen) zou het ik in de waan blijven zichzelf te zijn en niet worden aangezet om de vrijheid te nemen zich, tegennatuurlijk, *niet* tegen die onderdrukking te verzetten. En zo zou het er evenmin ooit toe komen om zichzelf – ‘van binnenuit’ – tot het niets-dat-het-is te laten reduceren.

Maar zoals gezegd, impliceert deze vernietiging ‘van binnenuit’ toch steeds ergens het ‘onherleidbare ik’ dat die vernietiging zeer bewust moet willen om op die manier een waarheid te doen gelden die universeel is en iedereen ertoe oproept hetzelfde te doen, en dat is: er ten volle mee instemmen dat Gods genade het ik vernietigt. Dit willende ‘ik’ is wat Weil op het oog had toen ze, in een eerder geciteerde passage, stelde dat een mens alles kan worden ontnomen, behalve ‘het vermogen om ik te zeggen.’ Het ‘onherleidbare ik’ kan in alle vrijheid een vernietiging ‘van binnenuit’ al dan niet toelaten, en dit geldt voor iedereen, want iedereen komt in een toestand waarin het lijden – en dus de afwezigheid van God – hem of haar voor die keuze stelt voor God te kiezen. In een notitie van één enkele zin formuleert Weil het zelf nagenoeg in deze woorden:

Dit onherleidbare ‘ik’ dat de onherleidbare basis van mijn lijden vormt, moet ik universeel maken.²⁸²

In haar *Cahiers* verdedigt Weil doorgaans de stelling dat het ik wordt vernietigd door Gods genade. Maar we lazen ook notities die te kennen geven dat die volledige vernietiging van het ik ook zo zijn voordeel oplevert voor God zelf. Op die manier wordt het rechtstreekse contact tussen die God en zijn schepping hersteld. Als de mens eindelijk het ‘niets’ wordt dat hij altijd al is, kan God zich weer volmaakt in zijn schepping herkennen. Het menselijk ‘niets’ is niet zonder

²⁸² Weil, *Zwaartekracht en genade*, p. 260, *La pesanteur et la grâce*, p. 163.



effect, en dat effect geeft het zijn ware plaats in het geheel van alles wat is. Zonder dat 'onherleidbare' *niets* zou het universum zich niet kunnen aanschouwen zoals het is, met name als de spiegel waarin God zijn eigen volmaaktheid ziet.

Weils mystieke theorie is een frontale aanval op het zelf-verzekerde cartesiaanse ik. Alle lijnen van die theorie lopen uit op een in alle mogelijke toonaarden bezongen radicale zelfvernietiging van dat ik. En toch zit in het hart van die zelfvernietiging iets 'onherleidbaars', iets dat uiteindelijk met die zelfvernietiging moet instemmen en die op zich moet nemen om het universum te verlossen van het valse, kwade ik. En dat 'onherleidbare' is in *puur formeel* opzicht niet echt iets anders dan het 'cartesiaanse' subject: niet als een apart zijnde of een substantie, maar als louter formeel, nietig punt, een punt van 'niets', maar daarom niet minder 'onherleidbaar'.

En tegelijk is Weils mystiek een steeds weer herhaalde poging om dit 'onherleidbare' alsnog terug te leiden naar waar het volgens haar thuishoort: bij God. Weils mystiek wil doorstoten tot voorbij het moderne subject en zodoende het premoderne, reële *subiectum* herstellen. Dat het 'niets' waartoe ze het moderne subject wil reduceren, ook als 'niets' 'onherleidbaar' blijft, wijst erop dat haar poging faalt en blijft falen. En dat falen blijkt ook uit het feit dat dit 'niets' dat het weiliaanse moderne subject is, nooit ergens anders kan *zijn* dan in een averechts festijn van pijn en lijden. Het kan het verdwijnen, dat zijn enige ware daad is, alleen *zijn* in een performance waarin de hele scène naar dit verdwijnen toewerkt, maar nooit zijn scène-karakter voor echte realiteit kan inruilen. Het ik wordt nooit *reëel* vernietigd: het 'niets' waartoe het gereduceerd wordt, blijft de regie van een ik-loos universum in handen houden – een universum dat daarom altijd een scène blijft.

In zekere zin loopt de hele mystieke operatie zoals Weil die schetst, vast ergens midden in het gebeuren zelf waarin het (moderne) subject zichzelf laat vernietigen. Dat gebeu-



ren lijkt niet in staat zich te voltooien en blijft steken in zijn 'performance', in zijn eigen 'scène'. Het *speelt*, zo je wilt, de zelfvernietiging voor, maar komt niet boven zijn spel uit. Die zelfvernietiging vindt nooit echt, nooit reëel plaats. Het drama waarin het ik zichzelf laat vernietigen, vindt plaats in het verslag ervan, een verslag dat tegelijk nooit verder komt dan de hoop en de verwachting dat zulks ooit reëel zal plaatsvinden.

6. *Per abus*

Dit is op zich nu ook weer niet zo verwonderlijk. Weil is bloedernstig als zij beweert dat het ik vernietigd moet worden. En die ernst toont zich ook in het feit dat ze dat keer op keer moet herhalen. In veel aantekeningen herhaalt ze steeds opnieuw die idee om die bij een nieuwe poging misschien zo te formuleren dat zij hout snijdt en iets reëls weergeeft. Nergens geeft ze toe dat ze gefaald heeft in die ik-vernietiging, maar evenmin verklaart ze zichzelf daarin geslaagd. Ze blijft maar schrijven. Naast tal van andere teksten en brieven, alle zeer persoonlijk, schrijft ze achttien schriften vol, schriften die ze koestert, die ze van eigenzinnige covers voorziet²⁸³ en die ze, als ze Marseille verlaat, niet toevallig aan Gustave Thibon in bewaring geeft. Maar al te goed beseft ze dat die schriften op hun manier een goudmijn bevatten. Al beseft ze ook dat die mijn nog ontgonnen moet worden, en dat ze ook op het schip en later in Amerika nog verder moet schrijven, op dezelfde manier – een manier waarbij ze de tijd tussen haar gedachte en haar schrijvende pen zo kort moge-

283 De editie van de *Oeuvres complètes* laat in diverse delen een aantal foto's van die covers zien, doorgaans een collage van citaten in het Grieks, het Sanskriet en het Pali,

of verwijzend naar het Taoïsme, de Oud-Egyptische religie, et cetera. Zie onder meer de katern met foto's tussen p. 226 en 227 van Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 2.



lijk houdt, zodat echt niets verloren gaat en de koorts van het denken, zolang die aan het woeden is, zo efficiënt mogelijk zijn werk kan doen.

Wat als de zelfvernietiging van het ik waarover Weil schrijft ook (en misschien wel *juist*) daarin schuilt? Wat als vooral daarin, in die obsessionele schriftuur, een zelfvernietiging van het ik plaatsvindt?

Voor zover mijn lectuur van de chaotisch disparate *Cahiers* reikt, staat daarin geen passage die vergelijkbaar is met de passage uit Madame Guyons *Les Torrents* die in het vorige hoofdstuk aan bod kwam. In die passage schrijft Guyon plotseling, midden in haar boek, dat ze de pen neerlegt en wel om geen andere reden dan dat ze zélf aan het schrijven is. Haar ik is aan het schrijven, terwijl ze juist gezegd wil krijgen dat niet haar ik, maar God de schrijver van haar pennenvruchten is. En toch, zo bleek, doet uitgerekend dit besef haar juist ook verder schrijven. Ze wil uitgelegd krijgen waarom ze niet zelf schrijft, en dat kan ze alleen schrijvend, in een schriftuur die daardoor eindeloos wordt. Alsof ze op die manier de Oneindige wil dwingen om *echt* haar pen over te nemen. En ook dan laat die Oneindige zich pas opmerken wanneer ze nogmaals constateert dat Hij dat *niet* gedaan heeft.

Bij Weil is iets dergelijks aan de hand, maar wel in een heel andere setting. Niemand schrijft met zoveel stelligheid als zij. Op twijfel zal je haar in haar *Cahiers* zelden of nooit betrappen. En ze mag dan filosofe zijn, vragen in de echte zin van het woord zijn in haar notities uiterst zeldzaam. Het is een heterogeen patchwork van zekerheden. En waarover is ze zo stellig zeker? Over alles en nog wat, maar vooral over het feit dat God alles en de mens niets is, en dat de vernietiging van het ik de ware bestemming van de mens is. 'Ons bestaan is niets anders dan [Gods] wil dat wij ermee zouden instemen niet te bestaan'.²⁸⁴

284 De Maeyer, *Simone Weil*, p. 76; Weil, *Oeuvres complètes VI*, 3, p. 342.



Heeft Weil zelf die bestemming bereikt? Is zij ‘niets’ geworden? Ondanks de stelligheid waarmee ze dit neerschrijft, blijkt dit niet uit haar *Cahiers*. Juist niet. Maar zeker is wel dat ze die bestemming ook gezocht heeft in haar schrijven zelf, in de obsessionele, bezwerende manier waarop ze daar tekeergaat. Alsof de vernietiging van het eigen ik zich in elk geval *daar* heeft gerealiseerd. ‘Afwezigheid van al het subjectieve, onthechting wat betreft persoonlijke expressie, uitwissing van het ik’, zo omschrijft een commentator de literaire stijl van haar *Cahiers*.²⁸⁵

Helemaal aan het eind van een lange brief aan Père Perrin – de laatste die ze vanuit Marseille schrijft, een brief waarin ze zo ongeveer haar hele leven en denken samenvat²⁸⁶ – verontschuldigt ze zich voor de stelligheid van haar beweringen. Niet dat ze ook maar iets van haar stellingen terugneemt, maar ze schrapt wel *zichzelf* uit wat ze aan zekerheden heeft gebiteerd. Ze schrijft:

Ik moet op u wel de indruk maken, vervuld te zijn van een satanische hoogmoed [orgueil luciférien] door op deze toon te praten over zoveel dingen die te ver boven mij verheven zijn en waarvan ik niet het recht heb iets te begrijpen. Dat is niet mijn fout. Ideeën komen per abuis bij me binnen [Des idées se posent en moi par erreur], en dan willen zij, hun vergissing inziende, absoluut weer naar buiten. Ik weet niet waar ze vandaan komen, noch wat ze waard zijn, maar in elk geval geloof ik niet het recht te hebben die gang van zaken te beletten [d’empêcher cette opération].²⁸⁷

285 Janiaud, *La neutralité et l’effacement: une disparition du sujet?*, p. 74.

286 Als ‘Vierde brief: Geestelijke autobiografie’ opgenomen in Weil, *Wachten op God*, pp. 33-53; *Attente de*

Dieu, pp. 47-70.

287 Weil, *Wachten op God*, p. 53 (aangepaste vertaling, MDK); *Attente de Dieu*, p. 69.



Wat we hier lezen, is een vriendelijke uitgeleide bij haar lange en best wel 'zware' brief aan Père Perrin. Ze wil deze priester, die voor haar jarenlang een soort geestelijk begeleider is geweest, in diens autoriteit ten volle bevestigd laten. Maar op de keper beschouwd is het tegelijk veel meer dan een vriendelijke geste. Van naderbij beschouwd, zet ze veeleer de stelligheid van haar schrijven nog eens goed op scherp.

Nee, zo zegt Weil, deze revue aan stellingen is niet iets wat zij mocht gezegd hebben. Ze heeft niet eens het recht dit soort ideeën te begrijpen, laat staan ze uit te spreken. En als ze dat toch heeft gedaan, zo verdedigt ze zich, is dit 'niet mijn fout'. Die ideeën komen vanzelf in haar. En ze komen ook vanzelf weer *uit* haar. Waar ze vandaan komen, weet ze niet. Maar ze weet wel dat ze 'per abuis' – 'par erreur', bij vergissing, per ongeluk – bij haar binnenkomen. En ze kent ook de reden waarom ze bij haar ook 'absoluut' weer naar buiten willen. Dit is omdat zij hun 'erreur', hun 'vergissing' inzien. En wat is haar rol in dit proces? Ze heeft niet het recht, zo denkt ze, in die 'operatie' tussenbeide te komen en die stop te zetten.

Het is op zijn zachtst gezegd een merkwaardige 'operatie'. Zeker als je bedenkt dat ze dit inbrengt als verweer tegen het mogelijk verwijt in haar brief een 'satanische' toon te hebben aangeslagen. Heeft die hele 'operatie', zoals ze die hier noemt, immers niet juist zelf iets 'satanisch'? De ideeën die ze in haar brief heeft neergeschreven, zijn niet de hare, ze komen van buiten, vallen 'per abuis' bij haar binnen, en omdat die ideeën zelf hun vergissing merken, gaan ze weer naar buiten en krijgt Perrin vervolgens die vergissingen te lezen. Een duivels spel van foute ideeën, zo lijkt het wel.

Foute ideeën? Geeft Weil toe dat de revue van ideeën die ze in haar brief heeft laten passeren foute ideeën betreft? Bindt ze inderdaad in op haar stelligheid, en dus ook op haar stellingen zelf? Niets wijst in die richting. In de regels die volgen en waarmee haar brief eindigt, blijft ze even zelfverzekerd als voordien.



Maar wat betekent het dan wanneer ze schrijft dat ideeën ‘per abuis’ uit haar komen, en eenmaal in haar, hun ‘vergissing’ zelf inzien en van haar wegvlugten? Oppervlakkig gelezen zou je kunnen denken dat ze wat gas terugneemt en toegeeft dat ook zij zich kan vergissen. Maar dit is in de verste verte niet wat ze voor ogen heeft. De enige vergissing die deze ideeën kennen, is dat ze bij haar binnenkomen. En dit is uitgerekend de reden waarom ze haar onmiddellijk weer willen verlaten.

Haar ideeën zelf betreffen geen vergissing, zij zijn de waarheid, en die waarheid, die ‘bovennatuurlijk’ is, komt inderdaad van buiten, en valt binnen in de brok ‘natuur’ die Weils denken is. En als eenmaal die ‘bovennatuur’ zich in die ‘natuur’ heeft geïncarneerd, moet die ‘natuur’ haar waarheid – omdat ze ‘bovennatuurlijk’ is – naar buiten brengen, uiten, verkondigen aan de rest van de ‘natuur’ (in casu aan Père Perrin).

Weil is stellig. Haar ideeën komen immers niet van haar maar van de bovennatuurlijke waarheid. Is zij daarom zelf zo zeker? Deelt zijzelf in de zekerheid die haar ideeën bezitten? Als we haar letterlijke redenering volgen, is dat niet het geval. Daarvoor zijn die ideeën zich te zeer bewust van hun ‘vergissing’. En hun ‘vergissing’ is zichzelf. Zij, als plaats waar die ideeën neergestreken zijn, is fout, en dat zorgt ervoor dat die ideeën haar per direct verlaten.

Eens te meer ligt het probleem bij het ik. Weils ik – net zoals eenieders ik – is de sta-in-de-weg waardoor die ideeën zich niet transparant kunnen communiceren. Om dat toch mogelijk te maken – om met andere woorden de waarheid recht te doen die zo goed is om bij haar binnen te komen – moet haar ik vernietigd worden.

De ‘uitleiding’ in Weils brief aan Perrin ligt dus volstrekt in de lijn van een van de basisstellingen van haar mystieke theorie. In die ‘uitleiding’ relativeert ze inderdaad – en geheel oprecht – de stelligheid van de ideeën die ze in haar brief aan

Perrin heeft verdedigd, maar dat betekent niet dat die ideeën omwille van zichzelf onder kritiek staan; ze staan onder kritiek omdat zij die uit. Alleen al het feit dat zij die uit haar pen laat vloeien, zou die ideeën kunnen aantasten in hun waarheidsgehalte. Maar dat deze haar per direct verlaten, wil in Weils ogen alleen maar zeggen dat hun waarheidsgehalte intact is gebleven.

De parallel met Madame Guyon is dus significanter dan op het eerste gezicht lijkt. Zoals bij Guyon het geval was, vormt ook bij Weil het ik de grootste stoorzender in haar communicatie. Dat zij de waarheid zou zeggen, zou de allerflagrantste aanfluiting zijn van de waarheid die ze wil meedelen. En toch is zij het die deze waarheid meedeelt, zo beseft Weil aan het eind van haar brief maar al te goed. Zij is de plaats waar de 'bovennatuurlijke' waarheid plaatsvindt, waar die zich incarneert, 'natuur' wordt en daarom mededeelbaar.

Hoe kan ze die paradox oplossen? Het is een paradox, en derhalve niet op te lossen. Maar hoe bezweert ze die dan? Hoe zorgt ze ervoor dat hij haar hele project niet onderuit haalt?

Door te schrijven, en nog eens te schrijven. Voor zover ik weet, lezen we nergens in haar *Cahiers* zwart op wit dat dit haar 'oplossing' is. Maar het obsessionele van haar schriftuur in die notities wijst sterk in die richting. Hoe transparant en helder haar schrijven ook wil zijn, er is een doel dat daar niet aan beantwoordt, een doel dat er de geheime motor van blijkt te vormen: ze wil zichzelf uit wat ze schrijft wegschrijven. Ze weet dat 'ik zeggen liegen is', en wil daarom zeggen en schrijven zonder ik. Ze wil de vernietiging van het ik, zo moeilijk in het reële leven van alledag te realiseren, in haar schrijven realiseren. Natuurlijk, haar schrijven is de locus waar de ideeën die een bovennatuurlijke 'genade' bij haar naar binnen brengen, plaatsvinden. Die kunnen haar alleen transparant verlaten als ze op die plaats (die zij is) niet bezoedeld worden.

En dat is wat schrijven misschien kan doen. Meer dan het pure denken waar de gedachten toch steeds ergens de hare blijven, kan het schrijven dat denken aan haar ik onttrekken of, exacter, dat denken in zijn neiging naar binnen te plooiën ombuigen en het aan de oppervlakte houden, zodat het ik eruit weggeschreven wordt. Opdat er een denken of een schrijven ontstaat dat geen ik meer zegt en dus de waarheid zegt als het schrijft: “Ik” zeggen is liegen.’

VII.

Mystiek, liefde, theorie &

Jean de Saint-Samson

(1571-1636)

Mystiek – zegt het woord het niet zelf? – gaat over ‘*mysterium*’, over wat zich ophoudt *voorbij* ons redelijk bevattingsvermogen en daarom per definitie ontsnapt aan elk rationeel denken. Geldt zoiets ook niet voor de liefde? Heeft ook die niet ergens een diep verborgen kern waar onze rationele pretenties gegarandeerd op stuklopen? En geldt dit niet in nog sterkere mate voor de combinatie van beide, voor mystieke liefde. Wie zoiets in een redelijk systeem wil wringen, doet het per definitie geweld aan.

Ziehier een visie waarmee je op de digitale en andere fora van ons medialandschap op spontane bijval kunt rekenen. Voor wie de vorige hoofdstukken heeft gelezen, zal het duidelijk zijn dat het mijns inziens toch iets genuanceerder ligt. Reden om in dit hoofdstuk rechtstreeks de vraag te stellen of de kern waar het in mystiek, in liefde en *a fortiori* in mystieke liefde over gaat, inderdaad buiten het rationele denken valt. Of met andere woorden mystieke liefde en theorie elkaar principieel uitsluiten.

Het is zoals gezegd een wijdverspreide opvatting. En terecht, zo lijkt het op het eerste gezicht. Al was het maar omdat er nagenoeg geen mystieke teksten te vinden zijn waarin die visie niet wordt bevestigd. Maar tegelijk, zo mocht blijken uit de vorige hoofdstukken, kunnen diezelfde mystieke teksten toch zelf behoorlijk theoretisch zijn. Elk van hen geeft er blijk van te spreken vanuit een heuse theorie over de

liefde en over hoe die de weg wijst op het pad dat naar een mystieke eenwording met God voert. En al tart die theorie ongetwijfeld onze rationele vermogens, zonder de mobilisatie van die vermogens komen we op dat pad niet ver.

Er is ook een meer algemene reden om de idee dat mystieke liefde en theorie niet met elkaar verenigbaar zijn, met de nodige scepsis te bezien. Is de bewering dat mystiek en liefde buiten elke theorie vallen, formeel gezien niet zelf een behoorlijk theoretische stelling? Die uitspraak heeft het wel over de niet-rationele kern van liefde en mystiek, maar haar claim op zich is wel rationeel. Ze stelt theoretisch vast dat iets buiten haar theoretische greep valt.

Op de een of andere manier doet een theorie *sowieso* iets dergelijks. Een theorie verhoudt zich altijd ook tegenover haar *Jenseits*, tegenover datgene wat over haar grenzen heen ligt, en heeft daar dus onvermijdelijk haar – theoretische – ideeën over. Niet dat ze daarom ook daadwerkelijk weet wat over die grenzen heen ligt. Maar hoe dan ook maakt een referentie naar die ‘overzijde’ – dit *Jenseits* – formeel deel uit van haar theoretisch zelfbegrip. Vanaf het moment dat je iets over liefde beweert – inclusief dat ze buiten de rede valt – doe je over die liefde een redelijke uitspraak en voor je het goed en wel beseft, vormt de uitleg die je op die uitspraak laat volgen, een heuse theorie over de liefde. Net zoals uitleggen in welke zin mystiek ontsnapt aan de rede een uiteenzetting vergt die alle registers van het redelijk denken moet opentrekken om bij de toehoorder of de lezer overtuigend over te komen.

Dit hoofdstuk verdedigt de stelling dat ‘liefde’ in onze westerse traditie een door en door theoretisch concept is en dat dit concept voor de ontwikkeling van de christelijke mystiek van doorslaggevend belang is geweest. Het *Jenseits* van de theorie behoort, zo zal blijken, tot de kern van elke mystieke theorie, ook van haar liefdestheorie. Als er al iets is dat echt buiten elke theorie valt, is dit, wat mystiek betreft, niet zozeer de limietervaring van de *unio mystica*, als wel een



ervaring die zich helemaal aan de andere kant van het spectrum situeert en, hoewel die alles met liefde te maken heeft, de mystieke liefde helemaal onderuithaalt.

Een eerste gedeelte van dit hoofdstuk (1-4) is gewijd aan de platoonse liefdestheorie die onze mystieke traditie sinds haar ontstaan heeft gedomineerd (1). Deze theorie bevat op zichzelf een theoretische behandeling van haar eigen *Jenseits* – iets wat eeuwen na Plato het centrale brandpunt zal worden van het neoplatonisme (2). Als het christendom het neoplatonisme omhelst om daarin de eigen boodschap uiteen te zetten, voegt het daar als eigen inbreng een specifiek accent op de liefde aan toe (3). Al deze aspecten komen samen in de fundamentele ‘grammatica’ waarin de westerse mystiek zich zal articuleren (4). Waar dan gaat de mystieke ervaring echt buiten de grenzen van elke theorie? Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk (5-11) legt uit dat dit niet zozeer gebeurt in het extatische moment van een vereniging met het goddelijke, als wel in die momenten waarop de mystieke liefde dreigt terug te vallen in de banale feitelijkheid van een erotische relatie.

1. Theorie en liefde

Het oude Griekse woord voor liefde is *eros*. *Eros* is ook de naam van de eeuwige jonge zoon van Aphrodite, die dartel en onbezonnen zijn beruchte pijlen in het rond schiet. Treft een gouden pijl je, dan word je onvermijdelijk verliefd en wordt je liefde steevast beantwoord. Treft een loden pijl je, dan blijft die zonder respons.²⁸⁸ Waarom? Vraag een god niet naar het waarom. De redenen waarom een god doet wat hij doet, gaan alleen hem aan. In de ogen van stervelingen geldt wat goden

288 Voor een gedetailleerde studie van de oorsprong van de god *Eros*, zie hoofdstuk 7 in Breitenberger, *Aphrodite and Eros*. Zie ook: Goderis,

Mooi omkranste Aphrodite die van Cyprus liefdes toverscepter zwaait, pp. 138-156.



doen als een grillig noodlot. Zo keken de oude Grieken, vóór ze aan filosofie deden, ook aan tegen de goddelijke aard van de liefde. Liefde overvalt je, en de reden waarom ontgaat de sterveling volkomen. Is liefde dan niet *absoluut*? Dat is ze heel zeker, maar dan wel in dezelfde zin als waarin de dood absoluut is. Je kunt dat eigenaardig genoeg met een citaat uit de Bijbel staven: ‘Liefde is sterk als de dood.’²⁸⁹

Kan liefde ook *waar* zijn? Is zij een kwestie van waarheid? Voor de oude (en hier moet ik er weer aan toevoegen: pre-filosofische) Grieken zou dit een vreemde, zonder meer onzinnige vraag zijn geweest. Net als de goden en het hele domein van het sacrale, gehoorzaamt liefde niet aan de wetten van de waarheid. Samen met alle andere goden, voelt ook *Eros* zich niet gebonden aan het criterium waar/onwaar. Liefde is er gewoon, ze gebeurt, ze komt en ze gaat. Ze hoeft niet eens trouw te zijn aan zichzelf. In de liefde hangt alles af van de grillen van een geblinddoekte godenknaap, en hoe die grillen voor ons ook uitpakken, wij hebben ze te nemen zoals ze komen.

Dit is de reden waarom het niet echt zinvol is om in de context van het oude, pre-filosofische Griekenland van een theorie van de liefde te spreken. ‘Theorie’ is er strikt genomen pas gekomen toen ‘waarheid’ – of, wat op hetzelfde neerkomt, het criterium ‘waar versus onwaar’ – het uitgangspunt is gaan vormen voor de manier waarop mensen zich tot de werkelijkheid verhouden. Met deze introductie van het waarheidsparadigma werd pas (schoorvoetend) een begin gemaakt in de zesde eeuw voor onze tijdrekening, bij de opkomst van de ‘filosofie’.

In dat tijdsgewricht begonnen op de Griekssprekende kusten van de Middellandse Zee een paar ‘excentriekelin-

289 Hooglied 8: 6. Inderdaad spreekt de hele Bijbelse – en, algemener, monotheïstische – traditie deze bewering tegen. Veeleer beweert die dat ‘liefde sterker is dan de dood’. ‘Liefde

is sterk als de dood’ wijst duidelijk op de invloed van het (‘heidense’) hellenisme binnen de monotheïstische Bijbeltekst.



gen' – zij het wel degelijk met snel succes – te beweren dat we ons als mens tot de werkelijkheid moeten verhouden op basis van 'waarheid'. En die waarheid, zo beweerden Thales van Milete, Anaximander, Empedocles en anderen, ligt in de *logos*, in de *taal* die wij spreken. Als we die taal in haar eigen pretenties volgen, als we een woord alleen maar laten zeggen wat het zegt (niets meer en niets minder), dan hebben we iets in de greep dat 'is wat het is' (niets meer en niets minder). Als we het woord/getal 'één' voor ogen houden, en we nemen het voor wat het zegt, weten we dat één altijd één is, niets meer en niets minder. En daarop kun je dus met zekerheid een aritmetica bouwen. Ditzelfde geldt voor alle woorden: als we ons strikt houden aan wat ze zeggen – als we hun *logos*, hun 'logica' ernstig nemen – dan komen we uit bij datgene wat 'is zoals het is'. Dan komen we bij het *zijn zoals het is*, en dus bij 'waarheid'.

'Zijn is, niet-zijn is niet', zo luidt het bekende citaat uit Parmenides.²⁹⁰ Als je het woord 'zijn' houdt voor wat het zegt, geeft het je toegang tot het werkelijke zijn: tot wat altijd zijn en nooit niet-zijn zal zijn. Het probleem is wel dat onze zintuigen nooit zoiets te zien krijgen. In de wereld om ons heen blijkt niets te zijn wat het is. Alles blijkt er veranderlijk, vergankelijk en sterfelijk. Wat voor soort wereld is het dan die we zien met onze zintuiglijke ogen? Moeten we die dan beschouwen als 'niet-zijnde'? En hoe vat je dan het 'zijn' van dit 'niet-zijn' op?

Voor zover we weten is Plato de eerste die deze vraag van een afdoend antwoord voorzag. Denk bijvoorbeeld aan zijn beroemde 'allegorie van de grot'.²⁹¹ De zintuiglijke wereld die we om ons heen zien, is inderdaad niet het 'zijn zoals het is'.

290 'Dit zeggen en dit denken moet zijnde zijn, want zijn is, en niet is wat niet is', in: Schomakers, *Oog voor het ene*, p. 45. Voor een omstandige toelichting, zie onder meer het hoofd-

stuk 'Les origines de la philosophie' in: Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, pp. 403-410; *Myth and Thought among the Greeks*, pp. 399-408.

291 *Politeia* 514a-520a.



En toch 'is' die er, zegt Plato, in de zin dat hij de *schaduw* is van de ware werkelijkheid. Wat we op de wanden van de grot zien, is *mimesis*: representaties van datgene wat 'is wat het is', of, zoals Plato het noemt, van de 'Ideeën', van hetgeen we 'zien' met de blik van onze *logos*.

En waar in dit alles is nu de liefde? Het is juist in deze context dat de liefde haar eerste theorie krijgt. Plato gebruikt 'eros' om er het verlangen van de grotbewoner mee aan te duiden die zich een uitweg uit de grot zoekt richting de waarheid. *Eros* is met andere woorden wat ons kritisch doet nadenken; wat ons in een wereld van schaduwen nieuwsgierig maakt naar iets waar deze schaduwen de schaduw van zijn. Denken is een zaak van *eros*, van *verlangen* naar waarheid. Wat ons bindt aan de waarheid is erotisch verlangen, liefde. Hoe dan?

In dialogen zoals *Symposium* of *Phaedrus* beschrijft Plato wat er gebeurt wanneer ik mij erotisch aangetrokken voel tot het mooie lichaam van een bemind persoon. Waarom trekt zijn²⁹² 'schoonheid' mij aan? Omdat ik van het beminde lichaam spontaan verlang dat het altijd zo (mooi) zal blijven zoals het nu is, dat het nooit zal verouderen, laat staan vergaan. Natuurlijk weet ik dat dit lichaam zal verouderen en dat het in die zin een brok 'mimesis', 'schaduw' en dus 'niet-zijn' is. Maar aangestoken door de schoonheid van die 'schaduw', verlang ik naar datgene waarvan die schaduw de schaduw is. Het mooie lichaam dat mij zo aantrekt, gunt mij

292 Inderdaad 'zijn': de 'geliefde' in Plato's tekst is altijd mannelijk. In het oude Athene was 'erotikè' de term voor de erotische liefde tussen een (baardige) oudere man en een (nog baardloze) knaap – een liefde die intrinsiek tijdelijk was, want het was de (per definitie in tijd beperkte) publieke procedure waarbij een zoon van een vrije man de overgang maakte van het private leven in de vrouwenvertrekken (*gunaikônitis*) naar het publieke leven (op de *agora*).

De *erotikè* maakt van de knaap die als kind het *object* van liefde geweest was, een initiatiefnemer (subject/agens) in de liefde. Hij werd als object van erotisch verlangen (als *eromenos*) verleid om zelf verleider (minnaar, *erastès*) te worden (Zie Michel Foucault, *Het gebruik van de lust*). Het is deze 'pederaste' liefdescultuur die Plato herinterpreteert – in casu sublimeert – als de weg die het verlangen van de filosoof gaat bij het zoeken naar de waarheid.

een glimp van het onvergankelijke, van het zijn-zoals-het-is. Gefascineerd door die schoonheid, raak ik georiënteerd op de waarheid. Dit is waarom ik nog steeds in staat ben om van mijn geliefde te houden, ook als zijn verouderde lichaam alle schoonheid heeft verloren. Ik geniet dan van de waarheid die hij me vertelt, de waarheid die we in onze gezamenlijke *logos* ter sprake brengen en proberen te bereiken. En uiteindelijk zal ik niet alleen van de waarheid houden die uit *zijn* mond komt, maar van de waarheid in het algemeen. Ik zal ‘filosoof’ worden, iemand met een *filia* (liefde, vriendschap) voor de *sophia* (wijsheid, waarheid).

Als filosoof bewandel ik dus het pad van de *eros*. Eros, verlangen, vindt zijn oorsprong én zijn wezen in datgene waar het naar verlangt, en dit is niets anders dan de waarheid, dan het zijn-zoals-het-is. Denken, aan theorie doen, zoeken naar waarheid: het vereist liefde, *eros*, zij het uitgezuiverd, gesublimeerd.

2. Theorie van wat de theorie voorbij is

Liefde is niet iets wat *voorbij* de theorie ligt, zoals de common sense-idee het graag stelt. Het is eerder andersom: liefde is de drijvende kracht werkzaam in het hart van elke theorie. Onze eerste grote theoreticus, Plato, blijkt daar reeds zo over te denken. Maar hoe kijkt die dan aan tegen mystiek? Of, aangezien van ‘mystiek’ gewagen bij Plato een anachronisme is: hoe kijkt hij aan tegen hetgeen *jenseits* van elke theorie zou liggen? Is er voor hem iets dat radicaal aan theoretisch denken ontsnapt? Plato’s antwoord op deze vraag is zonder meer positief, maar hij voegt daar wel meteen aan toe dat dit *Jenseits* tegelijkertijd de kern van de theorie vormt. Wat voorbij de theorie ligt is tegelijk het cruciale punt waar het theoretisch denken zich in laatste instantie rond centreert.

Laten we terugkeren naar de ‘allegorie van de grot’. Waarom bedenkt Plato die allegorie? Niet, zoals wel gedacht

wordt, om het verschil uit te leggen tussen de Ideeën en de zintuiglijke werkelijkheid – of, wat op hetzelfde neerkomt, tussen ‘schaduwen’ op de wand en het werkelijke zijn, tussen *doxa* (mening) en *epistèmè* (ware kennis). Dit logische verschil uitleggen vereist geen allegorie. Alleen onlogische zaken vragen om zoiets. Wat de allegorie probeert te verduidelijken, is het strikt genomen onlogische feit dat iets dat niet ‘is’ (een schaduw op de grotwand), op de een of andere manier toch ‘is’. Hoe verklaar je dat ‘niet-zijn’ ‘is’?

De *logos* kan dit niet met eigen, ‘logische’ middelen begrijpelijk maken, en moet daarom zijn toevlucht nemen tot een *mythos*. Vandaar de ‘allegorie’. Daarin wordt het voorgesteld alsof de Ideeën (de ware zijnden) zich achter de rug zouden bevinden van de mensen in de grot die helemaal vastgeroest zitten in hun eigen mediocre meningen en alles wat ze op de wand van de grot zien verschijnen (lees: de zintuiglijk waarneembare fenomenen) onkritisch voor waar aannemen.

Maar waar komen die schaduwen dan vandaan? Hoe zijn die überhaupt mogelijk? Plato’s allegorie maakt zoiets voorstelbaar. Een ‘licht’ achteraan de grot schijnt op de Ideeën en dit veroorzaakt schaduwen op de wand. Is dit ‘licht’ een Idee zoals andere? Betreft het een ‘zijn’ dat is (en blijft) wat het is? Niet helemaal. Het licht is niet iets wat onveranderlijk zijn vorm behoudt (zoals bij de Ideeën het geval is); het is meer iets wat nooit een vaste gestalte heeft en steeds in beweging is. Volgens Plato kun je het opvatten als een ‘bron’: het houdt niet op zijn licht weg te schenken, het te laten schijnen op de Ideeën, op de ware zijnden dus.

Vandaar dus de schaduwen op de wanden van de grot. Die hebben niet het statuut van ‘zijnden’. En toch hebben ze iets gemeen met de bron van de ware zijnden. Die schaduwen zijn, net als de zijnden, ook het effect van die bron. Ze zijn het effect van het licht dat op de ware zijnden schijnt. In die ‘onwerkelijkheden’ op de wand is het de gevangenen gegeven erachter te komen dat het inderdaad schaduwen betreft



die verwijzen naar datgene waarvan ze de schaduw zijn: de ware zijnden, de Ideeën. Ze zijn de schaduwen van Ideeën, en dat schaduweffect wordt dus ook veroorzaakt door niets anders dan door de bron zelf van het zijn, door de Idee die alle andere Ideeën overstijgt. Dit laatste is de ‘Idee *voorbij* het zijn’: ‘ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [epekeina tès ousias]’, zo staat het letterlijk bij Plato (*Politeia* 509b). Plato noemt dit Idee de ‘Idee van het Goede’. De grond van het zijn – de bron ervan, datgene wat het zijn mogelijk maakt – is louter een zaak van geven en schenken; het is niets dan exuberant gulle goedheid.

Het is die immer kwistige ‘bron van zijn’ die ons aan het denken zet, die ons naar de waarheid doet verlangen. Zij is het die ons, mits we ons aan de regels van de *logos* houden, garandeert dat dit verlangen zijn eigen fundament in die waarheid zal herkennen. Maar om die *bron* zelf tot uitdrukking te brengen, schiet de *logos* tekort. Daarom gebruikt Plato een allegorie, een mythe – of, in zijn termen, een ‘gelijkenis’²⁹³ – om dit uit te drukken.

Is de basis van de *logos* dan nog wel logisch? Is de grond waarop een rationele theorie rust wel zelf rationeel? Het antwoord is strikt genomen nee. De *logos* is in laatste instantie gefundeerd in zijn *Jenseits*. Maar om die reden is die *logos* ook altijd een *logos ván* zijn *Jenseits*. Dat *Jenseits* vormt de focus waaromheen een logische theorie is gebouwd. In haar totaliteit is een theorie georiënteerd op wat ‘mysterieus’ aan de overkant van haar grenzen ligt. Dit wil Plato met zijn ‘allegorie van de grot’ gezegd krijgen.

Deze sterke stelling wordt slechts her en der in Plato’s dialogen uitdrukkelijk geëxpliciteerd. Maar vijf eeuwen later vormt ze wel de centrale these in het denken van Plotinus (205-270) en van de diverse vormen van neoplatonisme²⁹⁴ na hem. Het zijn is wat het is, het is één. Het *Ene* noemt Plotinus

293 In de *Politeia* 509e heeft hij het over ‘gelijkenis van de zon’ (‘τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα’).

294 Voor het neoplatonisme, zie ook hierboven hoofdstuk II, p. 83.



het. Maar in zijn overdadige goedheid ‘emaneert’ het Ene (in wat Plotinus de ‘*proodos*’ noemt, in het Latijn: ‘*exitus*’). Het ‘vloeit over’ in de veelheid van zijnden, geestelijk en lichame-lijk, om tenslotte, samen met en door die veelheid heen, weer naar de bron van het Ene terug te vloeien. In die ‘*epistrophè*’ (‘*reditus*’, terugkeer) speelt voor de mens het denken – en als motor daarvan, de platoonse *eros* – een cruciale rol. De waarheidsliefde van het denken neemt deel aan dat proces, waarbij de veelheid aan zijnden terugvloeit in de richting van het Ene, waarin die zijnden hun grond en bron vinden.

Een theorie, helemaal gefocust op de Ene: dit is een eerste aspect waarin het denken van Plotinus zich onderscheidt van dat van Plato. Een tweede aspect is Plotinus’ stelling dat de mens in staat is tot een doorleefde ervaring van de Ene, de bron van het zijn – een ervaring die per definitie hoogst uitzonderlijk is en die, wanneer ze zich voordoet, een overweldigende impact heeft. In tegenstelling tot Plato, voor wie het uitgangspunt van het denken de erotische perceptie van ‘lichamelijke’ schoonheid is, is het uitgangspunt voor Plotinus de extatische ervaring die een individu van het Ene kan hebben. Het is deze ervaring die het verlangen doet ontwaken om op zoek te gaan naar de waarheid, een verlangen dat pas zijn eindpunt kent in een uiteindelijke vereniging met het Ene.

Als we het platoonse en neoplatoonse denken samenvatten voor wat onze oorspronkelijke vraag betreft, de relatie tussen mystiek, liefde en theorie, merken we dat – iets anders dan bij Plato maar even sterk – liefde ook hier een kwestie van theorie is, net zoals theorie een kwestie van liefde is, en dat theorie in haar kern een theorie van haar *Jenseits* is. Op zoek naar de ultieme waarheid raakt theorie tenslotte aan haar grens die tegelijk haar diepste kern is. Van deze neoplatoonse denkschema’s is de christelijke mystiek helemaal doordrongen. Ook waar ze het over liefde heeft, is die mystiek dus nooit zonder theorie.



3. Houden van wat de theorie voorbij is ...

Maar waar in dit plaatje situeert zich het christendom *zelf*? Heeft het Plato of het neoplatonisme nodig om de religie van de liefde te zijn? Strikt genomen heeft christelijke liefde in haar oorsprong niets met Plato en neoplatonisme te maken. En toch belet dit ook deze liefde niet om theoretisch te zijn.

Reeds in het prille begin van het christendom was ‘liefde’ een centraal concept binnen het theoretische raamwerk daarvan. Het definieerde zichzelf immers als een vervuld messianisme. Sinds Adams val, zo stelt dit raamwerk, wordt de mens gekenmerkt door zonde, dood en eindigheid. In zijn goedheid had God zijn ‘uitverkoren volk’ de Wet (Thora) geschonken. Door de richtlijnen van die Wet te volgen, kreeg de mens de kans zijn relatie met God te herstellen. Omdat ondanks alles die relatie niet hersteld raakte, begon de joodse religieuze verbeelding te dromen van een Messias, een goddelijke gezant die zonde, dood en eindigheid zou wegnemen en de schepping zo zou vernieuwen dat die niet langer tekort en dood, maar alleen nog volheid van leven zou kennen. Het christendom is gebaseerd op de overtuiging dat die messiaanse verwachting is vervuld. In Christus’ dood aan het kruis stierf de oude schepping, en zijn opstanding bracht het Rijk Gods, het Eeuwig Leven.

‘Liefde’ was de naam voor deze nieuwe *condition humaine*: een toestand zonder eindigheid, zonde en dood. Het woord dat de vroege christenen gebruikten voor deze liefde was evenwel niet *eros*. Die term staat immers voor een per definitie onvervuld verlangen. Om het *vervulde* verlangen te noemen waarin de christenen beweerden te leven, gebruikten ze een ander woord voor liefde: *agape*. Zoals we in de Handelingen van de Apostelen lezen, leefden christenen in de eerste decennia in ‘*agape-gemeenschappen*’, waar niemand



iets tekort had, aangezien niemand iets persoonlijk bezat en alle bezittingen gemeenschappelijk waren.²⁹⁵

Agapeïsche liefde vormde ook de kern van die vroegchristelijke theorie. Om de latere christelijke mystiek te begrijpen, moet men evenwel beseffen dat deze agapeïsche liefde zich al snel heeft vermengd met het onvervulde verlangenspatroon van de erotische liefde. Beweren verlost te zijn van zonde, dood en eindigheid in een wereld waar die nog onverminderd aan zet zijn, werd immers al snel onhoudbaar. De idee van Christus' verrijzenis vond in die zin een welkome aanvulling in die van zijn hemelvaart. Hij is uit de doden opgestaan en heeft ons verlost van zonde en dood, maar hij is ook – zij het tijdelijk – teruggekeerd naar de Vader. Ondertussen moet de christen wachten op zijn terugkeer.

Ziehier het typisch 'dubbele' van het christelijke narratief: de messiaanse verwachting is vervuld én blijft tegelijk onvervuld, aangezien de Messias, hoewel gekomen, toch is heen-gegaan en alsnog moet (terug)komen om zijn messiaanse missie te voltrekken.

Omdat de staat waarin de christen leefde er altijd ook een was van verwachting en onvervuld verlangen, kreeg *eros* gaandeweg een plaats binnen het christelijke liefdesnarratief. Hoewel hij ervan overtuigd was in de vervulde staat van *agapeïsche* liefde te leven, keek de christen er tegelijkertijd verlangend naar uit en was zijn toestand die van *eros* en diens onvervulde hunkeren.

Tegen die achtergrond is het weinig verrassend dat veel intellectuele christenen in de derde eeuw openstonden voor de manier van denken die in het nochtans 'heidense' platonisme en neoplatonisme werd gepropageerd. Beide ver-schaften een uitstekende 'grammatica' voor de christelijke verstrengeling van vervulde en onvervulde messiaanse verwachting – van *agape* en *eros* dus. Christenen leefden 'buiten

295 Handelingen 2, 44-45, 4, 32-35.



de grot', in het rijk van de waarheid of, wat voor hen hetzelfde was, in het rijk van Gods *agape*. Maar die waarheid van buiten de grot, had zich er binnenin, in het aardse regime van leugen, zonde en eindigheid, reeds gerealiseerd. Exacter: die had zich daar vooralsnog slechts in één persoon gerealiseerd, in Gods geïncarneerde Zoon. Aangezien die Zoon zich bij de hemelse Vader had gevoegd, diende de mens nog op zijn terugkomst te wachten. *Agape*, verstrengelde zich met *eros*.

Let wel: *eros* staat hier, niet voor de pre-filosofische, maar voor de platoonse *eros*, de *eros* die zichzelf sublimeert om verenigbaar te worden met zijn ware bron die de waarheid zelf is, de bron van zijn-zoals-het-is. Het is via de gesublimeerde *eros* dat de mens het pad gaat naar zijn God. Rond het midden van de derde eeuw voorziet Origenes (185-254) het christelijk narratief voor het eerst van een uitvoerige heretaling naar de 'grammatica' van het platonisme. Dit laatste was verreweg de meest populaire filosofie van die tijd, zeker in Alexandrië, de stad waar Origenes woonde en les gaf, een stad die als centrum van wetenschap en filosofie in die tijd bloeiender was dan Athene.

Hoewel Plotinus (205-270) zelf minachtend neerkeek op het christendom, had zijn denken, dat al snel bekend werd als neoplatonisme, een zeer grote invloed op de christelijke denkers van zijn tijd, en het versterkte de platoniserende tendens die met Origenes was ingezet. Met behulp van het neoplatonisme kon het christelijke verhaal zich van een filosofische onderbouwing en een ontologische basis voorzien. De Ene God in de hemel gaat in zijn grenzeloze liefde zo buiten zichzelf dat hij, in die beweging van 'emanatie', het bestaan schenkt aan zowel de spirituele hemelse, als de materiële aardse werkelijkheid. Door God lief te hebben op de wijze die Christus heeft verkondigd, is de aardse mens in staat deel te hebben aan de beweging van *reditus* die de schepping terugleidt naar haar goddelijke bron, de Ene God.

In de vijfde eeuw transformeerde Proclus (412-485), een



van de laatste 'heidense' filosofen uit de oudheid, het vaak grillig meanderende denken van Plotinus tot een coherent systeem. Dit gerestylede neoplatonisme leverde het grondschema voor het christelijke systeem van Pseudo-Dionysius (begin zesde eeuw). Intussen had het neoplatonisme reeds de christelijke theorieën van de 'Grote Cappadociërs'²⁹⁶ en veel andere kerkvaders gevormd, evenals dat van de intellectuele reus van het Latijnse christendom, Augustinus (354-430), in wiens conceptenapparaat *caritas* (zijn Latijnse woord voor het Griekse *agape*) en *amor (eros)* nagenoeg synoniem werden.

In deze eeuwen werd de christelijke 'hodos' (Grieks voor 'weg', 'levenspad', 'manier van leven') omgevormd tot een uitgebreid theoretisch onderbouwde doctrine, gecentreerd rond haar eigen *Jenseits*, dat wil zeggen rond de goddelijke bron van de Ene (God) van wie alles wat is 'uitgaat' en naar wie het 'terugvloeit'. Ook de 'liefde' wordt in dit schema ingepast. Liefde is én deelname aan gulle volmaaktheid van het goddelijke *Jenseits* én onvervulde hunkering naar een eenwording met datzelfde *Jenseits*.

4. ...als van de kern van de christelijke mystiek

Christelijke mystiek is ingebed in de christelijke theorie. In die zin is zij inherent theoretisch. In mystieke praktijken ligt de nadruk evenwel niet op theorie maar op ervaring. Deze ervaring is niets anders dan het 'doorleefde' hart van de theorie, de levende ervaring van de Ene ongrijpbare grond van alles wat is, inclusief van de eigen theorie.

Ook hierin treedt de christelijke mystiek in het voetspoor van Plotinus voor wie de kern van alle theorie een ervaring is, de geleefde ervaring van de waarheid zelf. Levend in een

296 Het betreft Basilius van Caesarea (330-378), zijn jongere broer Gregorius van Nyssa (340-395) en hun ge-

meenschappelijke vriend Gregorius van Nazianze (330-390).



wereld vol onwaarheden, worden we in momenten van extase één met de waarheid of, zoals hij het uitdrukt, met het Ene. Op basis van deze ervaring van het Ene weten we dat het onze wezenlijke bestemming is om terug te keren naar het Ene.

De christelijke mystiek dankt het primaat van de ervaring echter niet alleen aan het neoplatonisme. Haar mystieke ervaring beperkt zich immers niet alleen tot het extatische moment van eenwording met het goddelijke. Het is ook een kwestie van verlangen, van hunkering naar een dergelijke eenwording. En ook de ervaring van dit verlangen is een zaak van doorleefde theorie.

Hier levert dan weer Plato's 'erotische' weg naar de waarheid het paradigma. De waarheid kennen is voor hem niet alleen een zaak van theorie, van alleen 'θεωρεῖν', *theorein*, 'kijken' naar de zijnden zoals ze zijn. Ook is er een transformatie nodig van dat kijken zelf, van de blik en van het ik dat kijkt. Wil je voldoen aan de eisen die de waarheid stelt, dan moet je ook je ik transformeren. Concreet moet je je ontdoen van het zelf waarin de 'grotbewoner' die je tot dan toe bent, opgesloten zat. Je moet je ontdoen van je zintuiglijke ik, het ik dat zich groothoudt met allerlei meningen die het te snel voor waarheid aanneemt. De waarheid vereist niet alleen een kritisch onderzoek van die 'meningen', zij vraagt ook om een transformatie van jezelf opdat ook jouw ik kan worden wat het in wezen is. Alleen dan zul je in staat zijn de waarheid waarnaar je streeft op een juiste manier te bejegenen.

Waarheid vereist een transformatie van het subject dat naar haar op zoek is. Zij vereist met andere woorden wat Foucault 'spiritualiteit' ('spiritualité') noemt: een discipline vol weloverwogen oefeningen om het zelf zodanig te hervormen dat het verenigbaar wordt met de waarheid waarnaar het verlangt.²⁹⁷ De christelijke mystiek is in die zin een vorm

297 Zie onder meer het college van 6 januari 1982, in: Foucault, *Her-*

méneutique du sujet, pp. 27-40; *The Hermeneutics of the Self*, pp. 15-30.



van 'spiritualiteit' waarvan de wortels ook buiten haar eigen traditie liggen.

Wat betreft het eindpunt van deze 'spirituele' weg, van de transformatie van het ik op zijn tocht naar God, kan men in de christelijke mystiek twee verschillende theoretische modellen onderscheiden, beide teruggaand op het raamwerk van het (neo)platonische denken. Een eerste model is dat van de 'extase'. Mijn verlangen naar God en de hervorming van het zelf die nodig zijn om dat doel te bereiken, eindigen in het uitdoven van mijn verlangen dat in zijn geheel opgaat in de godheid. Ik schud het aardse zelf dat ik was helemaal van me af en word één met het echte Zelf van alles wat is: God.

Een tweede model is dat van de 'epectase': op het moment dat mijn brandende liefde voor God wordt bevredigd, dooft mijn verlangen niet uit, maar blijft het juist branden.²⁹⁸ God blijft het *Jenseits* van mijn verlangen, zelfs wanneer dat verlangen volledig vervuld is. Hier bestaat de bevrediging van het verlangen in het blijvend verwijlen in het nooit ophoudende verlangen zelf. Dit is bijvoorbeeld de manier waarop Gregorius van Nyssa de eindfase op het pad van de mens naar God conceptualiseert.²⁹⁹

Zowel het model van de 'extase' als dat van de 'epectase' zijn aanwijsbaar in de geschiedenis van de mystiek, en elk specifiek soort mystiek omvat een eigen combinatie van beide modellen. Ondanks het formele verschil, zijn beide, extase en epectase, manieren om het 'doorleefde *Jenseits*' te conceptualiseren dat het centrum van de christelijke theorie vormt. Uiteindelijk is het liefhebben van God een kwestie van verdwijnen als menselijk zelf, of het nu verdwijnt in God Zelf

298 De vervulling van het verlangen valt hier samen met het onvervuld blijven ervan.

299 'Want juist daarin bestaat de ware Godsaanschouwing dat hij die naar Hem opziet nooit tot een volko-

men bevrediging van zijn verlangen geraakt.' In: Gregorius van Nyssa, *Over het leven van Mozes de wetgever*, p. 129. Voor een commentaar op de notie van 'epectase', zie: Danielou, *From Glory to Glory*, pp. 56-71.



of verdwijnt in de onmogelijkheid om in Hem te verdwijnen door eindeloos naar Hem te blijven verlangen.

Reikt mystieke liefde voorbij de theorie? Is mystiek een manier om de theorie achter zich te kunnen laten? Wat de christelijke mystiek laat zien, is dat juist de poging om tot voorbij de theorie te reiken de kern van die theorie uitmaakt. Noch 'extase' noch 'epectase' hebben zin zonder de theorie die hen uitlegt, onderbouwt en zodoende in zich insluit.

5. *Erastès / Eromenos*

En toch komt het voor dat de westerse mystiek 'voorbij de theorie' gaat, en wel in de radicale zin dat ze verder gaat dan het *Jenseits* dat haar theorie eigen is. In haar vertoog kan iets doorbreken wat haar eigen mystieke logica onmogelijk nog kan plaatsnemen. Als zoiets voorvalt, gebeurt dit nooit bewust of met opzet. Het doet zich voor, zo merk je op sommige pagina's van mystieke geschriften, wanneer de auteur de greep lijkt te verliezen op het 'erotische' pad dat hem naar God leidt. Dan dreigt de *eros* zijn gesublimeerde format te verliezen en breekt een niet-gesublimeerde *eros* door. Die laatste brengt het risico met zich mee dat het theoretische construct van de hele mystiek onderuit wordt gehaald. De aandachtige lezer merkt hoe de auteur dan alles in het werk moet stellen om zijn vertoog op de geijkte theoretische rails te houden.

Een niet-geplatoniseerde *eros*, een *eros* waarvan oorsprong en doel niet in zoiets als 'waarheid' liggen: het is het soort *eros* waarvan, zoals hierboven vermeld, het onhebbelijk zontje van Aphrodite de god is. Erotiek zonder waarheid: een 'verlangen' dat niet wordt gedacht vanuit de vervulling ervan, vanuit de toestand waarin het tekort dat dit verlangen voortjaagt, ingevuld en weggenomen zou zijn – een toestand die in de filosofie inderdaad het label 'waarheid' draagt. Die



eros staat voor een speels drama dat alles wegheeft van een noodlot of dat in elk geval niet noodzakelijk tot een happy end leidt. Deze pre-filosofische *eros* is de hele oudheid lang blijven bestaan, ook lang na de komst van de filosofie en de *eros*-theorieën die daardoor geïntroduceerd werden. Hoe laat zich dit soort pre-waarheid-‘erotologie’ beschrijven?

Om het bij termen uit die tijd te houden, is die *eros* het complexe, subtiele gevecht tussen de *erastès* (ἐραστής) en de *eromenos* (ἐρώμενος), tussen minnaar en beminde, tussen wie (actief) bemint en wie (passief) bemind wordt.³⁰⁰ Wat tussen dit soort liefdespartners in het spel is, is niet een zaak van waarheid maar van verlangen – en *alleen* van verlangen. Beiden verlangen naar elkaar, willen elkaar, en wanneer in die context de termen *erastès* en *eromenos* vallen, is dat niet om personen, maar posities aan te duiden. Elke van de beide partners bevindt zich op elk moment van hun liefdesrelatie in een van de twee posities, maar nooit bevinden zij zich beiden tegelijk in dezelfde positie en evenmin bevindt één van hen zich ooit blijvend in dezelfde positie. Met andere woorden: in geen van deze posities is iemand ooit ‘thuis’ of op zijn/haar eindbestemming aangekomen. Zeker, de minnaar *wil* de beminde, maar de minnaar wil vooral dat de beminde eveneens minnaar wordt en hem/haar wil. De *erastès* wil dat zijn/haar *eromenos* zijn/haar *erastès* is. Of om het in jachttermen uit te drukken: de jager wil zijn prooi, maar alleen om zelf prooi te worden, om met andere woorden prooi van zijn prooi te zijn. En als dit laatste gebeurt, houdt het spel niet op en bereikt het niet een of ander einddoel, maar begint het weer van vooraf aan. En zo gaat het eindeloos door. Nooit *wordt* de *erastès* blijvend de *eromenos* (of vice versa).

Eros werkt alleen dankzij het blijvende verschil tussen de *erastès* en de *eromenos*. Ook als de ‘een’ wil opgaan in de

300 Dover, *Greek Homosexuality*, p. 202; Clark, *Desire*, p. 23. Zie ook: Godderis, *Mooi omkranste Aphrodite*

die van Cyprus liefdes toverscepter zwaait, pp. 314-324.

‘ander’. Ook wanneer de partners dromen van wederzijdse versmelting, werkt het erotische alleen wanneer het verlangen daarin faalt en onbevredigd blijft.

Het is duidelijk dat dit soort *eros* niet bepaald beschrijft wat er gebeurt tussen een christelijke mysticus en de God van wie hij houdt. En het beschrijft al helemaal niet hoe God de mystieke of anders gestemde ziel liefheeft.

Houdt God van ons? Natuurlijk. Daarom heeft Hij zich geïncarneerd en ons op die manier verlost van onze deplorabele eindige en zondige staat. Gods liefde is per definitie niet-erotisch, aangezien die op geen enkele manier wordt gemotiveerd door enig tekort van zijn kant. Als er al een reden zou zijn waarom God van ons houdt, ligt die wellicht in het feit dat zijn liefde, in plaats van door tekort getekend te zijn, juist té volmaakt, té goed is en Hij die daarom met ons, onvolmaakt sterfelijken, wil delen. De liefde die God voor de mens aan de dag legt, verschilt radicaal van het erotische paradigma dat aan het werk is in onze menselijke, al te menselijke manieren van liefhebben.

In het christendom definieert *eros* alleen de liefde van de mens tot God. Wat ons bindt aan God is een diep gevoel zelf ergens tekort te schieten en te geloven dat Hij dat tekort kan opheffen. Het verlangen van de mens naar God is in die zin ‘erotisch’. De hele mystieke traditie illustreert dit rijkelijk. Maar die traditie werpt ons ook een vraag voor de voeten. Hoe kan een liefdesrelatie überhaupt erotisch zijn wanneer de liefde van een van beide partners dat niet is? Hoe kun je God ‘erotisch’ liefhebben wanneer Gods liefde niets erotisch heeft? Hoe kan verlangen ons dichterbij God brengen, als God zelf per definitie geen verlangen kent?

Hier treffen we een van de redenen waarom Plato’s gesublimeerde *eros*-theorie zo welkom is geweest voor het christendom. Een platoonse *eros* laat immers toe dat God in de positie van *eromenos* – van het *object* van liefde – terecht komt, zonder Hem deel te laten uitmaken van het grillige

erotische spel dat hem onvermijdelijk in de positie van een *erastès* dwingt. God kan in principe nooit een *erastès* zijn zoals een menselijke minnaar dat is. Hij kent immers geen tekort. Hij is, zo je wil, meer dan volmaakt, en zijn liefde voor de mens is niet gemotiveerd door verlangen (en dus door tekort of behoefte van zijn kant); het is liefde uit louter overvloed, liefde als een nooit opdrogende bron – iets waarvoor Plato's Idee van het Goede of Plotinus' concept van het Ene uiterst geschikte modellen bieden om daarvan een theoretische voorstelling te vormen.

Gods liefde is dus niet-erotisch, zonder enig tekort en zonder verlangen. Zij is *agapeïsch* en genereus in haar volmaaktheid. Wij van onze kant kunnen echter geen andere relatie met God hebben dan op basis van tekort en verlangen, zo kenmerkend voor onze menselijke conditie. Wij kunnen met andere woorden niet anders dan op een erotische manier met Hem omgaan en naar Hem verlangen.

Hier botsen we tegen een risico aan waar menig mysticus vanuit zijn ervaring maar al te goed weet van heeft. In zijn brandende liefde voor God behandelt een mysticus God als zijn volmaakte Geliefde, als de goddelijke *Eromenos*. Maar zijn amoureuze passie kan hem af en toe zo ver drijven dat hij zijn God voor de *Erastès* houdt die het niet zonder hem kan stellen. God komt dan in de positie terecht van de minnaar die, verliefd op zijn aardse geliefde, brandt van verlangen, en die ervoor vreest dat zijn (hoewel goddelijk) liefdesaanzoek door die sterveling wordt afgewezen.

Binnen de christelijke logica is zoiets, zacht uitgedrukt, inderdaad niet zonder risico. Want hoe sterker de nadruk op God als *erastès* ligt, des te meer worden de grenzen van de christelijke – en zelfs monotheïstische – axioma's aangevochten, zo niet overtreden. In de loop van de geschiedenis moest de mystiek keer op keer vrezen voor de sceptisis vanuit het officiële kerkelijke leergezag; hier vinden we een van de fundamentele redenen daarvoor.

In wat volgt bespreek ik kort een mystieke tekst waarin God, benaderd als *eromenos*, af en toe uitdrukkelijk wordt aangesproken als *erastès*. Zulke momenten zijn in de mystieke traditie zeldzaam. Het zijn vaak inderdaad slechts ‘momenten,’ *slips of the tongue* als het ware, ingebed in een context die onmiddellijk de *erastès*-positie – en bijgevolg de ‘erotische’ positionering – van de goddelijke Geliefde neutraliseert.

6. ‘Bent u niet hartstochtelijk gek op mij?’

We zoomen in op een paar pagina’s uit het *Épithalame* van Jean de Saint-Samson (1571-1636), een blinde Franse karmeliet uit de vroege zeventiende eeuw en auteur van een opmerkelijk, slechts gedeeltelijk gepubliceerd oeuvre. ‘*Épithalame*’ is het Franse woord voor het Latijnse *epithalamium*: huwelijklied. Hier prijkt het woord als titel boven een ‘herschrijving’ van het Bijbelse *Hooglied*.³⁰¹ Zoals we zullen zien, wringt in dit christelijke *epithalamium* de verdrongen antieke, voorchristelijke, pre-platoonse *eros* zich af en toe toch een weg naar de oppervlakte.

Na een voorafgaande waarschuwing voor de moeilijkheidsgraad van de tekst die de lezer voor zich heeft liggen, begint Jean de Saint-Samson aan zijn loflied, waarin hij verslag doet van de liefde die hem met God verenigt:

En, o mijn Liefde en mijn Leven, waar gaat het nu allemaal om?

Wat dan [Quoi]? Voor mij is het duidelijk:

Ik kan niet anders dan de onvergelykelijke liefde bezingen van de Bruidegom voor zijn bruid,
en van de bruid, één en al liefde geworden voor haar Bruidegom.

301 Voor een uitvoerige lectuur van het *Épithalame* (met een andere focus dan

mijn benadering), zie: Scicluna, *L'Épithalame de Jean de Saint-Samson*.

Maar u, mijn dierbare Leven en Bruidegom,
 hoe is het met u gesteld?
 Bent u niet hartstochtelijk gek op mij? [passionnement
 affolé de moi?]
 Ja, dat moet wel zo zijn, daar twijfel ik ook niet aan;
 want anders zou u nooit geworden zijn
 tot vlees uit mijn vlees, been uit mijn gebeente.
 En ook zou u nooit uw oneindige volheid hebben laten
 inkrimpen tot de stof van mijn menselijke natuur
 om mij tot uw bruid te nemen, met alles wat daaruit
 voortvloeit,
 en dat is heel wat.³⁰²

‘De bruid’, een metafoor voor de ziel van Jean de Saint-Samson, is verliefd op God. Met haar lied wil ze volop uiting geven aan haar amoureuze liefde. En, als een echte minnares (*erastès*), vraagt ze zich af of haar Geliefde (*Eromenos*) ook van zijn kant verliefd op haar is. Of met andere woorden ook Hij zich als *erastès* tot haar verhoudt? De ziel laat aan duidelijkheid niets te wensen over wanneer ze God rechtstreeks vraagt: ‘Bent u niet hartstochtelijk gek op mij?’ Het is een vraag in de trant van: ‘Mist u me niet, zoals een minnaar zijn geliefde mist?’ ‘Bent u niet, zoals het een minnaar past, brandend van verlangen naar mij?’³⁰³ Beantwoordt God de vraag van de ziel? Zoals vaak het geval is in mystieke dialogen, doet Hij er het zwijgen toe. Dat weerhoudt de ‘bruid’ er echter niet van daar toch zonder meer zeker over te zijn: ‘Ja, dat moet wel zo zijn, daar twijfel ik ook niet aan’.

301 Blommestijn, *Spel van liefde*, p. 25 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes* 2, p. 336; *Épithalame*, p. 55.

303 Het idee dat God ‘verliefd’ is op de mens is, weliswaar zeldzaam, niet afwezig bij andere mystieke auteurs. Zo laat Catharina van Siena zich in hoofdstuk XXV van haar *Dialog*

(1378) ontvallen: ‘Het lijkt me, dat U [God] stapelverliefd bent op uw schepsel. O, Afgrond van Liefde! Alsof U zonder hem niet zou kunnen leven, terwijl U onze God bent, die van ons geen aandacht behoeft.’ (Catharina van Siena, *De Dialog*, p. 66; *Le Livre des dialogues*, p. 98).

Waarom weet de bruid het zo zeker? Hier verlaat het betoog de pre-filosofische ‘erotologische’ grammatica, waarin het ‘vervallen’ was, en drukt zich verder uit in termen conform aan de christelijke doctrine. De bruid haalt specifiek de ‘incarnatie’ aan, en dit als bewijs dat God, de Bruidegom, verliefd is op zijn ‘vleselijke’ ‘bruid’. God heeft de wereld geschapen en is geïncarneerd in het rijk van het ‘vles’, dat wil zeggen van zonde en dood. Dit is beslist een daad van goddelijke liefde. Maar voor de bruid is het aanleiding tot een vraag. Wordt deze incarnerende liefdesdaad niet gemotiveerd door het feit dat God iets mist? Wordt Hij niet gedreven door tekort en verlangen. En hoopt Hij niet dat zijn begeerde schepselen dit gevoel van tekort bij Hem zullen wegwerken. Wordt de ‘hartstochtelijk verliefde’ God niet gedreven door onversneden (want pre-filosofische) *eros*?

Dit laatste zou de logische conclusie kunnen zijn. Het is echter niet de conclusie van Jean de Saint-Samson. Dat God is geïncarneerd uit *erotische* liefde, zoals hij lijkt te suggereren, kan inderdaad alleen worden gelezen als een suggestie. De auteur heeft immers goede redenen om die conclusie niet expliciet te trekken, als hij tenminste binnen de grenzen van de christelijke leer wil blijven.³⁰⁴ Toch is die conclusie, hoewel niet expliciet getrokken, ook niet geheel afwezig. Zoals duidelijk zal worden, spookt die conclusie door de hele tekst heen,

304 Binnen de grenzen van de christelijke leer kan hooguit worden gezegd dat Gods (niet-erotische) liefde de erotische liefde heeft geschapen, om zodoende ‘vleselijke’ mensen de kans te geven verliefd te worden op Christus of God, en op die manier een uitweg te vinden uit de conditie van zonde en ‘vles’ waarin ze gevangen zitten. Zie bijvoorbeeld Bernardus van Clairvaux in een van zijn *Preken over het Hooglied*: ‘Ik denk dat dit de belangrijkste reden is waarom de

onzichtbare God wilde worden gezien in het vlees en waarom Hij met mensen wilde praten als een mens. Hij wilde de genegenheid heroveren van vleselijke mensen die op geen enkele andere manier konden liefhebben, door hen eerst tot de heilzame liefde van hun eigen menselijkheid aan te zetten en hen vervolgens geleidelijk tot een geestelijke liefde te verheffen.’ (Sermon 20.IV.6; in: Bernard of Clairvaux, *The Works of Bernard of Clairvaux*, p. 152; ik vertaal, MDK).

hetgeen zal blijken uit een paar andere citaten die we hier nader bekijken.

7. *‘Dacht u dat alleen u het bent die geniet?’*

Je merkt het al een paar pagina’s verderop, in een passage waar de bruid de vreugde beschrijft die de Bruidegom bij haar teweegbrengt. Midden in die passage lezen we de uitroep ‘Quoi?’ (‘O Ja?’, ‘Wat?’). Dit soort uitroepen komt veelvuldig voor in het *Épithalame* en ze dragen bij aan de opmerkelijk levendige stijl van dit knap stuk religieus poëtisch proza.³⁰⁵ En niet zelden kondigen ze ook een moment van pre-filosofische *eros* aan. Zoals hier bijvoorbeeld:

Wat is hierover verder nog te zeggen of onder woorden te brengen,
want wij zijn nu toch samen in onze innerlijke verblijfplaats?

Wat men er ook over zou kunnen zeggen,
Ik weet wel dat het nu anders is geworden:
U heeft mij, o mijn Bruidegom, met u en in u meegevoerd en in verrukking gebracht,
en houdt mij bij u,
godgelijk door uw goddelijkheid in uw goddelijkheid. Daar hoeft men zich zeker niet over te verbazen,
want ik ben toch uw bruid,
in liefde geheel verteerd door liefde,
geheel godgelijk en geheel in u verloren.

305 Een en ander komt ook door het feit dat de blinde Jean de Saint-Samson zijn teksten dicteerde. Ondanks de vaak eindeloos lange zinnen en een bezwerende repetitiviteit,

resulteerde dit in een unieke, literair hoogstaande stijl. Zie: Clément, *La Pratique amoureuse de Jean de Saint-Samson*.



Wat? Dacht u in uw goedgelovigheid niet
 dat alleen u het bent die van uw bruid geniet [posseder
 votre épouse tout seul],
 zonder dat ook zij van ú geniet in onze onstuimige en
 echtelijke liefde [et sans qu'elle vous possedast aussi en la
 force de nostre amour rapide et coniugal],
 die ons beiden in alles even gelukkig maakt
 als we ervan genieten en in verwijlen,
 waarbij wij elkaar steeds vaster in de armen sluiten,
 de één de ander, in onvergelykelijke omhelzingen?³⁰⁶

De mystieke bruid bevindt zich in de eindfase van haar
 geestelijke weg. Zij heeft volle toegang tot haar Bruidegom.
 Sterker nog: ze is één met Hem geworden, Hij 'geniet' van
 haar, zij is zijn goddelijk 'bezit'.³⁰⁷ Ze wordt 'geheel verteerd
 door liefde, geheel godgelijk en geheel in [Hem] verloren'.³⁰⁸
 Haar 'zelf', haar 'subject', is opgegaan in God. En dit tot haar
 onnoemelijke vreugde.

Of toch niet helemaal? De bruid permitteert zich in elk
 geval een opmerking aan het adres van haar goddelijke Brui-
 degom: 'Wat? Dacht u in uw goedgelovigheid niet dat alleen
 u het bent die van uw bruid geniet ...'.³⁰⁹ De bruid houdt van
 haar Bruidegom, maar dat 'houden van' moet wel degelijk
 van twee kanten komen. 'Het is niet omdat u mij bezit, dat ik
 ú niet zou bezitten', werpt ze Hem niet zonder verwijt voor de
 voeten. Ze wil duidelijk wederkerigheid.

En wat drijft haar om zoiets op te werpen? Het lijkt wel

306 Blommestijn, *Spel van liefde*, pp. 32-33 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2*, pp. 337-338; *Épithalame*, p. 61.

307 'Hij geniet'; in het Franse origineel wordt het woord 'posséder' gebruikt, letterlijk 'bezitten' – een semantische connotatie die ook aan de basis ligt van het Franse woord voor 'genieten/genot': 'jour/jouissance'

(vruchtgebruik hebben van).

308 'Vous [...] me tenés ainsi divine en votre divinité et de votre divinité' (Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2*, p. 337; *Épithalame*, p. 61).

309 '(Qu)oi? Pensiés vous point en bonne foy posseder votre épouse tout seul, et sans qu'elle vous possédast aussi ...' (Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2*, p. 338; *Épithalame*, p. 149).



of zij, op het moment van ultieme bevrediging, God toch nog wil confronteren met haar, en *ook met zijn verlangen*. Zij wil vooral dat Hij het 'bezit' dat Hij altijd al van haar heeft, op zijn beurt *ook verlangt*. Onder het oppervlak van dit vers lijkt het wel of zij ernaar verlangt dat God haar niet alleen bezit (wat Hij al doet), maar dat Hij ernaar *verlangt* door haar bezeten te worden. Zonder dat zij dat met zoveel woorden zegt, veronderstelt zij dus dat God dat nog niet ten volle doet. Zij wil dat God op basis van zijn *verlangen* bezit van haar neemt. Ook God moet *hunkeren*, te kennen geven niet zonder haar te kunnen. De bruid wil dat de Bruidegom zijn verliefdheid, zijn *eros* toont. Dit is de wederkerigheid die zij wenst.

Wat mens en God verenigt, is liefde, maar voor de bruid is 'liefde' hier *eros*, *verlangen*, in de pre-filosofische (en dus ook pre-christelijke) betekenis van het woord: liefde gekenmerkt door het onoverkomelijke verschil tussen de positie van minnaar (*erastès*) en die van geliefde (*eromenos*) of, zo je wilt, van 'bezitter' en 'bezetene'. *Eros* impliceert dat geen van de twee partners beide posities *tegelijkertijd* kan bezetten, noch dat één van de posities door een van beiden *voor altijd* wordt bezet. Hun liefdesrelatie is gebaseerd op een permanente wisseling van positie, en juist in deze wisseling bestaat de vereiste wederkerigheid. Nu eens 'bezeten', dan weer 'bezitter', nooit beide tegelijk, nooit een van beide voor altijd.

Wat de bruid hier aan haar goddelijke Bruidegom vraagt, is het soort *eros* dat geheel buiten de grenzen van de mystiek valt. Hij moet als *eromonos* (geliefde) tegelijk *erastès* zijn. Hij moet naar zijn menselijke bruid verlangen omdat Hij niet zonder haar kan, omdat Hij zonder haar niet de Volmaakte kan zijn die Hij verlangt te zijn. En de bruid van haar kant wil dat zij *zijn* tekort opheft. Zou Gods liefde daadwerkelijk die van een *erastès* worden, dan zou zijn Volmaaktheid nooit hersteld raken, ook niet door de oprechtste liefde van zijn bruid, omdat hun beider liefdespel het tekort telkens weer



zou installeren. Telkens weer zou de een de *eromonos* zijn voor de andere, die dan de positie van de *erastès* inneemt. En omgekeerd, maar nooit beiden tegelijk, nooit in volmaakte eenheid. Van volmaaktheid of eenheid, hoe mystiek ook, zou geen sprake zijn.

8. 'Vlees uit mijn vlees'

In een eerder aangehaalde passage neutraliseerde Jean de Saint-Samson het opdoemen van dit soort *eros* door dit pre-filosofisch erotologische register prompt in te ruilen voor dat van het christelijke liefdesdiscours. Dat deed hij toen door zijn verhaal te schoeien op de leest van de incarnatie, waarvan het paradigma niet 'erotisch' maar 'agapeïsch' is. Omdat die incarnatie, als teken van Gods liefde, het effect is van zijn overdadig gulle generositeit, roept zij op geen enkele manier de idee op dat God door verlangen en tekort getekend zou zijn en dus eenzelfde soort ('erotische') liefde aan de dag zou leggen als de ziel doet.

En zie, een paar bladzijden verder, treffen we zowaar een passage aan waarin de auteur de idee van incarnatie 'erotiseert' – als betref die incarnatie iets dat was ingegeven door Gods eigen 'erotische' verlangen. Saint-Samson beschrijft in die passage hoe de 'ziel' haar 'geluk' en haar 'objectieve vreugde' vindt in Gods 'uitsluitend goddelijke natuur [mon heur et ma jouissance objective et votre seule divine nature]'. En dan vervolgt hij:

Ja, mijn Geliefde, daar ligt mijn vreugde en mijn genot,
 en toch wil ik daar even uit zonder het te verlaten,
 uit liefde, en omwille van de liefde voor het vlees
 dat nu op unieke wijze is ééngeworden met uw godheid,
 om dat vlees voortaan op even unieke wijze te beminnen –
 dat vlees dat u tot nu toe steeds hebt liefgehad,



of om het beter uit te drukken, dat u
altijd al in uzelf hebt liefgehad omdat het van u en voor u
is.

Maar waar en bij wie heb je dit [vlees] vandaan?

Komt dit niet van mij vandaan?

Want bent u dan niet:

vlees uit mijn vlees, been uit mijn gebeente,
evenals leven van mijn leven en liefde van mijn liefde?

En waarom toch hebt u dat bij mij gezocht

en ook uw vleselijke gedaante aan de mijne ontleend?

Ontbrak het u dan daaraan in uw hemelse zaligheid?

En waarom anders hebt u die bij mij gezocht,

als het niet uw wens zou zijn dat ik op u in die gedaante
smoorverliefd zou worden,

zo zeer zelfs dat ik bij u mijn toevlucht zou vinden,

omdat ik dan één en dezelfde zou zijn als u en in u, die
mijn Bruidegom bent?³¹⁰

Waarom heeft God zich geïncarneerd? Omdat hij iets mist.
In deze passage wordt duidelijk die suggestie gemaakt. Wat
God mist, is ‘het vlees’. En waarom Hij zich in het vlees heeft
geïncarneerd, is om op die manier de mens lief te kunnen

310 Blommestijn, *Spel van liefde*, pp. 35-37 (aangepaste vertaling, MDK). Oorspronkelijke tekst: ‘Ouy, mon amour, la est bien tout mon plaisir et mes délices, mais neantmoins je veux sortir de la – sans en sortir – en l’amour et pour l’amour de la chair unie à votre mesme divinité, uniquement pour aimer la chair mesme que vous avés aimée jusques icy, ou pour mieux dire, pour jamais en vousmesme, puisqu’elle est à vous et pour vous. Mais ou est ce, et de qui l’avés vous prise? N’a-ce pas esté de moy? De sorte qu you

estes chair de ma chair, os de mes os, aussi bien que la vie de ma vie, et l’amour de mon amour. Pourquoi aussi la preniés vous ainsi de moi, et ma forme en ma forme? Aviés point de cela en votre beatitude? Pourquoi, dis-ie, la preniés vous de moi, si vous ne voulies que ie l’aimasse esperdument, et de telle sorte que i’y constituasse mon repos, comme estant une mesme chose avec mon Espoux, et en mon Espoux que vous estes.’ (Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes* 2, pp. 338-339; *Épithalame*, pp. 64-65).



hebben en door hem vleeselijk te kunnen worden bemind. God is 'vlees uit *mijn* vlees' geworden, zegt de bruid; Hij is 'liefde van *mijn* liefde'. 'Ik', als vleeselijke, door tekort getekende mens ben hier de norm voor Gods houding tegenover mij. Want ik heb 'vlees', tekort, verlangen: en dat wil God ook.

Als we de auteur in deze regels van zijn *Épithalame* goed begrijpen, is het paradigma van de liefde die God hier voor de mens koestert, niet de *agapé*, niet de gulle vloed van louter generositeit. Het is *eros*: liefde die haar grond vindt in tekort en verlangen, en ernaar hunkert om bij de geliefde iets te vinden dat zijn tekort kan opvullen en zijn verlangens kan bevredigen.

Als liefde het verlangen is om te 'bezitten' en 'bezeten' te worden (wat het erotische paradigma van liefde is), dan geldt dit niet voor Gods liefde. Aldus de christelijke leer. Niet omdat God niet bezit of niet bezeten wordt. God bezit alles wat is, en Hij staat zeker mystiek aangelegde stervelingen toe om te proberen Hem te bezitten. Maar Hij wordt niet gekenmerkt door het onoverkomelijke verschil tussen bezitten en bezeten worden. God valt niet onder het regime van het verlangen. God *verlangt* niet naar ons. Hij is altijd al bij ons. Wij zijn het die niet bij Hem zijn. En ons rest niets dan ernaar te verlangen dat wel te zijn – reden waarom ons verlangen 'erotisch' is.

De zojuist geciteerde passage uit het *Épithalame* laat zich in dit rechtgeaard christelijke narratief moeilijk inpassen. In haar amoureuze koorts lijkt de bruid het feit dat haar goddelijke Geliefde altijd al in eenheid met haar is, niet langer te accepteren. Niet dat ze de eenheid met Hem niet langer zou willen. Dat wil ze vast, maar wel op basis van een wederzijds verlangen. Ze wil wederkerigheid, wat in dit geval wil zeggen dat het 'bezitten' en 'bezeten worden' voor geen van beiden ooit mogen samenvallen, en dat beiden elkaar mogen vinden, niet in een alle verschil opheffende eenheid, maar juist in een gedeeld, onoverkomelijk verschil. Dat God altijd al één zou zijn met de ziel, zou dit soort liefde tussen die ziel en God juist onmogelijk maken.



9. 'Wraak'

Uiteraard vervolgt de auteur zijn huwelijklied niet consequent in deze pre-filosofische en onchristelijke 'erotologische' termen. Na de geciteerde passage verandert hij opnieuw van register. Maar dit keer is de manier waarop hij dat doet, toch wel bijzonder. Waarom heeft God zich geïncarneerd? Waarom kwam Hij in zijn onaantastbare volmaaktheid überhaupt op het idee om onvolmaakte stervelingen lief te hebben? De auteur laat nu niet langer blijken dat Gods volmaaktheid toch ergens iets zou ontberen. Overvloeiend van volmaaktheid ontbeert God hoegenaamd niets. Dus blijft de vraag: waarom houdt Hij dan van de mens? Antwoord: hij doet dit uit wraak! Ziehier letterlijk wat een paar regels verder te lezen staat. (Let nogmaals op dat opmerkelijke 'Mais quoi?').

Maar wat nu [Mais quoi], mijn Geliefde?
Allen, en vooral uw dierbaarste bruiden,
zijn stomverbaasd over de zo ongewone wraak [la tant
estranger vengeance]
die u op hen hebt genomen voor hun vroegere ontrouw.

Want zoals uw goddelijke bruiden verzekeren,
was het uit wraak
dat u zich, met uw goddelijke majesteit en bestaanswijze,
met hen allen in het huwelijk verbond [...].³¹¹

God is volmaakt. Hij kent geen tekort. Waarom houdt Hij dan van ons, onvolmaakte zielen? Waarom straft Hij ons niet veeleer, getekend als we zijn door de zonde waarin we volhardden? Verdienen we niet gewoon tuchtiging? En kijk, in plaats van ons te straffen, doet God iets wat zijn 'bruiden' 'wraak'

311 Blommestijn, *Spel van liefde*, p. 41 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de

Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2*, p. 339; *Épithalame*, p. 68.

noemen, maar wat neerkomt op het tegenovergestelde van straffen. Hij overweldigt ons met de overvloed van zijn liefde. Hij maakt ons tot zijn bruid, Hij huwt met ons. En Hij doet dit alles uit ‘wraak’. Een paar regels verder lezen we (opnieuw ingeleid door dezelfde uitroep):

Maar wat nu, mijn Geliefde?
 Als u zich zo op mij wreekt
 Voor de beledigingen die ik u eerder heb aangedaan,
 is die wraak behalve draaglijk ook heel zoet en heerlijk,
 [...].
 O mijn Bruidegom, zou ook ik zo wraak mogen nemen?
 Want de liefde wil toch dat ook ik mij op ú wreek
 [...].
 Daarom zal mijn wraak erin bestaan
 dat ik steeds meer verzink in mijn eindeloze, grote en
 sterke liefde voor u [...].³¹²

Het woord ‘wraak’ klinkt uiteraard vreemd in deze context, maar strikt genomen verraadt de redenering hier geen pre-filosofische erotologie. De tekst wijst op de zondige staat waarin de mens leeft, een staat die hem er niet vrij kan van pleiten ooit God ‘beledigingen [...] [te hebben] aangedaan’. Maar niettemin houdt God van de mens omdat zijn liefde de logica van zonde en tekort nu eenmaal te boven gaat. Ondanks de term ‘wraak’ die hier valt, is hier sprake van *agapeïsche* liefde, niet van *eros*.

En toch is *eros* niet uitgeschakeld. Hij waart nog steeds rond, simpelweg omdat er wordt gezegd dat de liefhebbende God uit ‘wraak’ handelt. Want betekent wraak niet dat God nog steeds handelt alsof Hij een gebrek aan liefde voelt – en daarom wrok – voelt? En is het niet omwille van Gods wraak

312 Blommestijn, *Spel van liefde*, pp. 43-45 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson, *Oeuvres*

complètes 2, pp. 340-341; *Épithalame*, pp. 71-72.

dat ook de mens wraak kan nemen en bijgevolg God even genereus kan liefhebben als Hij hem liefheeft?

God en de mens blijven elkaar op deze manier ergens vinden als *erastès* en *eromenos*, als minnaar en geliefde. Elk van hen bezet beide posities op een actieve – lees van positie veranderende – manier. Ze vinden elkaar in hun wederzijds verlangen, in het tekort dat hun allebei parten speelt – in het tekort dat de basis van hun onderlinge ‘erotische’ relatie vormt. Amper een paar regels verder keert de ‘erotologische’ toon openlijk terug:

Maar mijn zoete Leven, ik heb u nog niet precies verteld
met wat voor middelen ik mij graag op u zou wreken
voor uw zoete en amoureuse oorlog [douce et amoureuse
guerre]
die u in nooit aflatende liefde met mij voert.

Wat als u er namelijk zo op gesteld bent mij almaar te
bestoken
met aanvallen van uw aller diepste liefde,
dan zal ook ik van mijn kant gedrongen door de eindeloze
kracht van mijn liefde
niet aflatend tegen u ten strijde trekken
om met elkaar in talloze schermutselingen
oneindig vaak, of liever: zonder ophouden,
slag te leveren, geest tegen geest,
tot een van ons beiden het onderspit delft.³¹³

En hoewel de tekst er uiteraard onmiddellijk aan toevoegt dat het de ziel is die het onderspit zal delven en niet God, suggereert deze passage niettemin een nooit-eindigende liefdesstrijd waarbij beiden om beurten verliezen en winnen – of, wat op de hetzelfde neerkomt, waar geen van beiden de oorlog ooit echt

313 Blommestijn, *Spel van liefde*, pp. 47-49 (aangepaste vertaling, MDK);

Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2*, p. 341; *Épithalame*, p. 72.



verliest of wint. De eenheid waarin ze elkaar vinden, is er een van wederkerigheid – een eenheid in een gezamenlijk gedeeld, onoverkomelijk verschil; dat verraaft het ‘regime van het verlangen’ waaraan hun liefdespel onderhevig is.

10. ‘Maar wat nu?’

Als het erop aankomt, is het voor de auteur niettemin duidelijk dat Gods liefde één en niet *twee* is, dat zij is gefundeerd in eenheid en niet in een onophefbaar verschil. Gods liefde is *agapeïsche* eenheid en geen *erotische* verdeeldheid. Aan het einde van het *Épithalame* worden minnaar en geliefde één, zoals het een christelijk mystiek liefdesverhaal past. Het verschil tussen bezitten en bezeten worden is definitief overwonnen. Laten we een passage lezen op een van de laatste pagina’s van het *Épithalame*. In tegenstelling tot het langere eerste gedeelte, is het in dit kortere, tweede gedeelte nu God, de Geliefde, die zich tot de ziel, zijn minnares, wendt:

We zijn het er wel over eens dat al die geheimen [van ons
liefdesgeluk]
alleen ons beiden toebehoren, aan jou en aan mij:
al die aller diepste, verliefdste, geheimste, intiemste
buitensporigheden van onze wederzijdse liefde [de nos
reciproques amours]
en vooral wat ik ben voor jou en in jou,
waarbij wij, zoals ik je altijd al zei, van elkaar genieten,
de één van de ander, en de één in de ander
in ons beider wederzijdse even grote liefde en even groot
geluk
voor ons beiden gelijk, zoals je wel weet en begrijpt.³¹⁴

314 Blommestijn, *Spel van liefde*,
p. 113; Jean de Saint-Samson, *Oeuvres*

complètes 2, p. 358; *Épithalame*,
p. 132.



En om werkelijk geen misverstand te laten bestaan, benadrukt de auteur dat hij het over een huwelijksverbintenis heeft die echt uitsluitend in God zijn drager – zijn *subiectum* – heeft. De ziel zal één worden met het vlees dat God zelf is geworden, en dan zal de ziel terugkeren naar Gods ‘eenvoudige’ goddelijkheid. In de volgende zin lezen we:

En dan, zeg ik je,
 vanuit mijn menselijkheid, heerlijk en in hoogste volheid
 door jou in bezit genomen, zul je
 binnentreden in onze goddelijkheid,
 om mij te bezitten, jij in mij,
 in zeer diepe en zeer eenvoudige vurigheid en zeer eenvoudige liefde,
 waarbij uit mij, in jou en voor jou, de meest eenvoudige en diepe glorie vloeit [...].³¹⁵

De passage kan moeilijk anders begrepen worden: uiteindelijk is het allemaal Gods werk, Gods liefde, zijn *agape*. Dit is de reden waarom de passage drie keer het woord ‘eenvoudig’ herhaalt: ‘zeer eenvoudige vurigheid en zeer eenvoudige liefde’ en ‘de meest eenvoudige [...] glorie’. Kortom, ‘liefde’ is ‘eenvoudig’ want ‘één’, net zoals God en zijn liefde. *Agape* heeft *eros* overwonnen. De minnaar en de geliefde zijn niet verenigd in hun onoverkomelijke verschil (*eros*), maar in hun ondeelbare eenheid.

En toch, zelfs in deze laatste, afsluitende pagina’s van het *Épithalame*, blijkt het verschil tussen minnaar (*erastès*) en geliefde (*eromenos*) zich toch subtiel te handhaven. Een paar zinnen laten zich moeilijk anders lezen dan dat de godminnende ziel van de bruid toch een zekere weerstand blijft bieden tegen de alles tot zich nemende Bruidegom. Alsof de ziel

315 Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes* 2, p. 358 (ik vertaal, MDK); *Épithalame*, p. 133. Bij uitzondering

volg ik hier niet de Nederlandse vertaling (Blommestijn, *Spel van liefde*, p. 113).



in Gods liefde iets van het ‘erotisch’ paradigma wil toelaten, iets van tekort en verlangen.

Op de laatste bladzijde van de tekst richt God zich nog steeds tot zijn bruid en wijst op hun ‘amoureuus en wederzijds genieten [nostre amoureuse et reciproque jouissance]’ waarbij de ziel volledig in Hem is opgenomen en Hij nu geen geheimen meer voor haar heeft, noch zij voor Hem. God prijst de bruid omdat ze volledige kennis van Hem heeft, Hem aanschouwt in zijn volheid en aan Hem gelijk is geworden. En toch, zo blijkt plots, moet God onvoorzien reageren op een (niet in de tekst opgenomen) bezwaar van de ziel (let opnieuw op het ‘Mais quoi?’):

En twijfel er niet aan, o mijn dochter, mijn bruid,
dat als je daarvan [van die kennis van God] nog meer had
kunnen verdragen,
ik dat met jou gedaan zou hebben en in mij laten zien.

Maar wat nu? [Mais quoi?]
Je ziet me helemaal en totaal naakt, je bezit me naakt,
helemaal en totaal.
[Tu me vois tout nud et totalement, tu me possedes tout
nud et totalement.]
Wat zou ik jou nog meer en beter kunnen tonen
dan mij, helemaal, in de totale volmaaktheid en grootheid
van mijzelf?
Onvergelijkelijk daarin opgegaan en volkomen opgenomen
ben je mijzelf in geheel mijzelf en bezit je mijzelf in mij-
zelf.³¹⁶

De ziel schouwt God ‘tout nud et totalement’, ze heeft het volledige bezit/genot van God. En wat blijkt God te merken? Dat

316 Blommestijn, *Spel van liefde*, p. 117 (aangepaste vertaling, MDK);

Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2*, p. 359; *Épithalame*, p. 136.



ze van zijn 'tekort' houdt. Ze houdt van wat ontsnapt aan zijn totale openbaring (zijn volkomen 'naaktheid'), aan het volmaakte van zijn waarheid. Anders gezegd, God merkt dat de ziel 'erotisch' van Hem houdt. Zelfs op het moment dat ze in volmaakte eenheid met zijn volmaaktheid is, is hetgeen haar doet liefhebben datgene wat ontbreekt in die eenheid en die volmaaktheid. *Eros* blijft spoken, ook in de ultieme ervaring van de *unio mystica*.

*

Een mysticus als Jean de Saint-Samson vraagt naar de waarheid door haar lief te hebben, door zijn liefdeshunkering rechtstreeks op haar te richten, een waarheid die hij bovendien definieert als liefde. Liefde is voor hem in die zin de waarheid *van* de waarheid. Maar terwijl hij, in zijn *Épithalame*, van die theorie een doorleefd verslag doet, vervalt hij af en toe in een liefdesspel dat de waarheid die hij voorhoudt, ondermijnt. De liefde waarmee hij de waarheid van de liefde claimt, veronderstelt soms dat zowel waarheid als liefde juist onvolmaakt zijn en door tekort getekend. Die liefde veronderstelt dan dat de waarheid niet het sluitend antwoord is op ons verlangen, maar zelf ook tekortschiet, verlangt, en bijgevolg niet helemaal de waarheid is die zij pretendeert te zijn. Die waarheid blijkt een liefde die zelf verlangt – en bijgevolg niet is wat ze op andere momenten beweert te zijn: goddelijke volmaaktheid, het antwoord op al onze verlangens. De laatste soort liefde is *agape*, liefde gedefinieerd als zowel de weg naar waarheid als de waarheid zelf. De eerste soort liefde, de liefde die nooit boven haar eigen verlangen uitstijgt, is *eros* – *eros* die, ook al verlangt die naar waarheid, nooit deze waarheid is, want nooit ophoudt ernaar te verlangen. Wie het *Épithalame* van Jean de Saint-Samson de lectuur gunt die het verdient, merkt hoe die laatste liefde, de constructie van de eerste, steeds weer blijft deconstrueren.



Laat zo'n deconstructieve lectuur een veralgemeende conclusie toe? Daar is het wellicht nog te vroeg voor. Tenzij dan de banale opmerking dat het minstens laat zien dat 'liefde' geen eenvoudige kwestie is. Of is dat toch niet zo banaal? Misschien is het inderdaad alsnog een 'kwestie', dat wil zeggen een 'vraag'.

Wie nadenkt over de liefde, stelt de vraag naar haar waarheid. Maar de onderliggende vraag is of liefde en waarheid überhaupt verenigbaar zijn. Als dat niet zo is, dan wijzigt de liefde het format van de vraag als zodanig. Wat is een vraag, wanneer die niet naar waarheid vraagt? Maar ook: wat is liefde, als het niet langer zinvol is de vraag naar haar waarheid te stellen? Als men bedenkt dat de motor van het denken sinds Plato met liefde wordt geassocieerd, is dit een duivels afgrondelijke vraag.

Als het inderdaad waar zou zijn dat liefde onze weg naar de waarheid bepaalt, dan moet de geleefde liefde voor de waarheid ons bij uitstek deze waarheid brengen. Maar zoals teksten als die van Jean de Saint-Samson laten zien, is het juist liefde – geleefde liefde – die steeds weer onze waarheid over de liefde verstoort.



Geraadpleegde literatuur

- Aerden, Gueric, 'Het zintuig van de verlichte ziel. Over de Sensus Amoris in de geschriften van Willem van Saint-Thierry', in: *De Kovel* 4 (2011) 18: 6-19.
- Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, introduction, texte critique, traduction et notes par Camille Gerzaguet, Parijs: Cerf (Sources chrétiennes 576), 2015.
- Anselmus van Canterbury, *Proslogion gevolgd door de discussie met Gaunilo*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Carlos Steel, Bussum: Het Wereldvenster, 1981.
- Anselmus van Canterbury, *Ondenkbaar dat U niet bestaat*, vertaald door Vincent Hunink, ingeleid door Wim Verbaal, Kampen: Kok, 2011.
- Arblaster, John & Paul Verdeyen, 'The reciprocity of spiritual love in William of Saint-Thierry and Hadewijch', in: *International Journal of Philosophy and Theology* 78 (2017) 1-2: 39-54.
- Aristoteles, *Over dieren*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Rein Ferwerda, Groningen: Historische Uitgeverij, 2000.
- Arnaud, *Vie du sainte Angèle de Foligno par le frère Arnaud*, traduit des Bollandistes par l'abbé Prau, Tournai: J. Casterman & Fils, 1850.
- Augustinus, Aurelius, *De stad Gods*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn/Amsterdam: Ambo/Athenaeum – Polak & Van Genneep, 1983.
- Augustinus van Hippo, *Over de Drie-eenheid*, ingeleid en vertaald door T.J. van Bavel, Leuven: Peeters, 2005.

- Bell, David N., *Besa: The Life of Shenoute*, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983.
- Bell, David N., *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of St Thierry*, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1984.
- Bergamo, Mino, *La science des saints. Le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Bernard of Clairvaux, *The Works of Bernard of Clairvaux, Vol 2, part 1: Song of Songs*, translation Killian J. Walsh, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981.
- Bernardus van Clairvaux, *Hij kusse mij met de kus van Zijn mond: Preken 1-9 over het Hooglied*, Gent/Kampen: Carmelitana/Kok, 1999.
- Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Parijs: Gallimard, 1955.
- Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*, Parijs: Gallimard, 1959.
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Parijs: Gallimard, 1969.
- Blommestijn, Hein, *Spel van liefde. Het loflied van de blinde mysticus Jean de Saint-Samson*, inleiding en commentaar van Hein Blommestijn, vertaling van Sicco Spoelstra, Gent/Baarn: Carmelitana/Ten Have, 2001.
- Bouchot, Mauricio, 'Nicholas of Autrecourt', in: Jorge J.E. Garcia & Timothy B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, MA: Blackwell, 2002, pp. 458-465.
- Breitenberger, Barbara, *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York & Londen: Routledge, 2007.
- Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Volume I, Grenoble: Jérôme Millon, 2006.
- Brun, Jean, *Le néoplatonisme*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1988.
- Cassin, Barbara (réd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Parijs: Le Robert & Seuil, 2004.

- Catharina van Siena, *De Dialoog*, vertaald uit een Engelse uitgave door Marieke Al, Amsterdam: Stichting De Boog, 2017.
- Catherine de Sienne, *Le Livre des dialogues*, suivi de *Lettres*, preface et traduction de Louis-Paul Guigues, Parijs: Seuil, 1953.
- Certeau, Michel de, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Parijs: Gallimard, 1982.
- Clark, Anna, *Desire. A History of European Sexuality*, New York & Londen: Routledge, 2008.
- Clément, Michèle, 'La Pratique amoureuse de Jean de Saint-Samson ou l'institution d'une langue étrangère', in: François Tremolières (réd.), *Pour un vocabulaire mystique du XVII^e siècle*, Séminaire de Carlo Ossola au Collège de France, Turino: Nino Aragno Editore, 2005, p. 293-309.
- Danielou, Jean, *Grégoire de Nysse. Platonisme et théologie mystique*, Parijs: Aubier, 1944.
- Danielou, Jean, *From Glory to Glory: texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, selected and introduced by Jean Danielou, translated and introduced by Herbert Musorillo, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995.
- De Kesel, Marc, 'Als het brein een selfie maakt. Over neuro-psychoanalyse en wetenschapskritiek', in: *De Uil van Minerva*, 29 (2016) 1: 8-19.
- De Kesel, Marc, 'Selfless love: Pur Amour in Fénelon and Malebranche', *International Journal of Philosophy and Theology*, 78 (2017) 1-2: 75-90.
- De Kesel, Marc, 'The Brain: A Nostalgic Dream: Some Notes on Neuroscience and the Problem of Modern Knowledge', in: Jan De Vos & Ed Pluth, *Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn*, Londen/ New York: Routledge, 2015, p. 11-21.
- De Kesel, Marc, *Zelfloos. De mystieke afgrond van het moderne ik*, Utrecht: Kok, 2017.

- De Kesel, Marc, *Het münchhausenparadigma. Waarom Freud en Lacan ertoe doen*, Nijmegen: Vantilt, 2019.
- De Maeyer, Lieven, *Simone Weil: Leven op de rand van de wereld*, Gent: Carmelitana, 2018.
- Derrida, Jacques, *La dissémination*, Parijs: Seuil, 1972.
- Descartes, *Oeuvres philosophiques, Tome I (1618-1637)*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Parijs: Garnier, 1963.
- Descartes, *Oeuvres philosophiques, Tome II (1638-1642)*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Parijs: Garnier, 1967.
- Descartes, *Oeuvres philosophiques, Tome III (1643-1650)*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Parijs: Garnier, 1973.
- Descartes, René, *Meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam wordt bewezen*, vertaling en inleiding door Wim van Dooren, Meppel/Amsterdam: Boom, 1989.
- Descartes, René, *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheid van Utrecht*, een onbekende Descartes-tekst, getranscribeerd, geannoteerd en ingeleid door Erik-Jan Bos, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996.
- Descartes, René, *De passies van de ziel*, vertaling Theo Verbeek, Groningen: Historische Uitgeverij, 2008.
- Descartes, René, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3: Over de methode, Dioptriek, Meteoren, Geometrie*, redactie Erik-Jan Bos, annotatie Erik-Jan Bos, Han van Ruler, Wim Wilhelm, inleiding Han van Ruler, nawoord bij de Geometrie Henk Bos, vertaling Jeanne Holierhoek, Amsterdam: Boom, 2011.
- Descartes, René & Schoock, Martin, *La Querelle d'Utrecht*, Textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek, Préface de Jean-Luc Marion, Parijs: Les impressions nouvelles, 1988.

- Descartes, René & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, met een inleiding van René Gude, vertaald en van een nawoord voorzien door Jeanne Holierhoek, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2000.
- Descartes, René & Chanut, Pierre, *Lettres sur l'amour*, édition par Denis Kambouchner, Parijs: Mille et une nuits, 2013.
- Devillairs, Laurence, 'La supposition impossible. De François de Sales à Descartes', in: *Dix-septième siècle*, (2007) 2: 359-371.
- Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld. De geschiedenis van het natuurwetenschappelijk denken*, Amsterdam: Meulenhof, 1989.
- Dijkstra, Michel, *Zenboeddhisme. De kunst van het loslaten*, Amsterdam: Ambo, 2010.
- Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. Rein Ferwerda, Amsterdam: Ambo, 2000.
- Dover, Kenneth James, *Greek Homosexuality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Emmel, Stephen, 'Shenoute Semiotics and the Philosophy of Language, for Historians: The Pnueit Incident (A Monastic Leader and Anti-Pagan Violence in Late Antique Southern Egypt)', in: David Brakke, Stephen J. Davis & Stephen Emmel, *From Gnostics to Monastics. Studies in Coptic and Early Christianity in Honor of Bentley Layton*, Leuven/Parijs/Bristol CT: Peeters, 2017, p. 369-407.
- Epictetus, *Verzameld werk*, vertaald door Gerard Boter en Rob Brouwer, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep, 2018.
- Fénelon, François de, *Oeuvres complètes de Fénelon Archevêque de Cambrai*, tome VIII, Lille: Imprimerie de L. Lefort, 1851.
- Fénelon, François de, *Oeuvres I*, édition établie par Jacques Lebrun, Bibliothèque de la Pléiade, Parijs: Gallimard, 1983.

- Ficino, Marcilio, *De wereld als kunstwerk. Inleiding tot de Platonische Theologie. Vijf Sleutels tot de platonische wijsheid*, vertaling en inleiding Rijk Schipper, Kampen: Ten Have, 2005.
- Foucault, Michel, *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*, vertaling Peter Klinkenberg, Nijmegen: SUN, 1984.
- Foucault, Michel, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Parijs: Seuil/Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Self: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, translated by Graham Burchell, New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- François de Sales, *Oeuvres*, préface et chronologie par André Ravier, textes présentés et annotés par André Ravier avec la collaboration de Roger Devos, Parijs: Gallimard, 1969.
- Gaddis, Michael, *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2005.
- Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Parijs: Vrin, 1930.
- Godderis, Jan, *Mooi omkranste Aphrodite die van Cyprus liefdes toverscepter zwaait. Seksualiteit en erotiek in het antieke Hellas*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant, 2007.
- Gold, Barbara K., 'Simone Weil: Receiving the Iliad', in: Rosy Wyles & Edith Hall (eds.), *Women Classical Scholars – Unleashing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romily*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2016, p. 359–376.
- Gregorius de Grote, *Je borsten zijn zoeter dan wijn. Commentaar op het Hooglied [Expositio in Canticum canticorum]*, vertaald en van aantekeningen voorzien door Joost van Neer en Anke Tigchelaar, ingeleid door Gerard Bartelink, Budel: Damon, 2007.

- Gregorius van Nyssa, *Over het leven van Mozes de wetgever*, vertaald, ingeleid en geannoteerd door de Benedictinessen van Bonheiden, Bonheiden: Abdij Bethlehem, 1992.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, texte latin, introduction et notes de J.M. Déchanet, traduction française M. Dumontier, Sources chrétiennes n° 82, Parijs: Cerf, 1962.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, Sources chrétiennes n° 223, Parijs: Cerf, 1975.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, introduction, texte latin et traduction de Dom Jacques Hourlier, Sources chrétiennes n° 324, Parijs: Cerf, 1985.
- Guyon, Madame & Fénelon, *La correspondance secrète, avec un choix de poésies spirituelles*, édition préparée par Benjamin Sahler, introduction d'Étienne Perrot, Parijs: Devry-Livres, 1982.
- Guyon, Madame, *Les Torrents et Commentaire aux Cantique des cantiques de Salomon, 1683-1684*, texte établi, présenté et annoté par Claude Morali, Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Guyon, Madame, *Oeuvres mystiques*, édition critique avec introduction par Dominique Tronc, Étude par le P. Max Huot de Longchamp, Parijs: Honoré Champion, 2008.
- Guyon, Jeanne-Marie, *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques, volume I*, édition critique avec introduction et notes par Dominique Tronc, étude littéraire par Andrée Villard, Parijs: Honoré Champion, 2014.
- Harries, Kartsten, 'Problems of Infinity: Cusanus and Descartes', in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990) 1: 98-110.
- Hoenen, Maarten J.F.M., 'Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional and Church Political Factors in the *Wegestreit*', in: Russell L. Friedman & Laue O. Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early*

- Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 9-36.
- Jacobus de Voragine, *De hand van God. De mooiste heiligenlevens uit de Legenda Aurea*, vertaling Vincent Hunink & Mark Nieuwenhuis, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep, 2006.
- Janiaud, Joël, 'La neutralité et l'effacement: une disparition du sujet?' in: Jérôme Thélot, Jean-Michel Le Lannou, & Eniko Sepsi (éd.), *Simone Weil et le poétique*, Parijs: Kimé, 2006, p. 73-86.
- Jean de Saint-Samson, *Oeuvres complètes 2. Méditations et Soliloques 1*, Édition critique par Hein Blommestein, O. Carm, Rome: Institutum Carmelitanum, 1993.
- Jean de Saint-Samson, *Épithalame. Chant d'amour*, Transcription moderne et présentation par Jean Perrin, Parijs: Seuil, 1997.
- James, William, *Vormen van religieuze ervaring. Een onderzoek naar het wezen van de mens*, vertaling Daniël Mok & Johan van Tricht, Amsterdam: Abraxas, 2005.
- Johannes van het Kruis, *Donkere nacht*, vertaald door Cees Bartels, Manon Meijer (commentaar), K. Waaijman (poëzie), voorzien van annotaties en een woordenlijst door Elisabeth Hense, met een inleiding van Hein Blommestein, Nijmegen/Gent: SUN/Carmelitana, 2001.
- Jouhandeau, Marcel, *Dagboeken*, vertaald door Hepzibah Kousbroek, gekozen en van een nawoord voorzien door Ethel Portnoy, Amsterdam: De Arbeiderspers, 1989 (voor het motto vooraan in dit boek, zie p. 18).
- Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Kettering, OH: Angelico Press, 2016.
- Koster, Dirk, *François de Sales*, Noorden: Uitgeverij Bert Post, 1999.
- Lao Zi, *Het boek van de Tao en de innerlijke kracht. Een nieuwe vertaling en toelichting van Kristofer Schipper*, Amsterdam/Antwerpen: Augustus, 2010.

- Le Brun, Jacques, *La jouissance et le trouble: Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève: Droz, 2004.
- Lenclos, Ninon de, *Lettres au marquis de Sévigné ou l'Art de se faire aimer*, Parijs: L'Arche, 1999.
- Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys*, 2nd edition, New York: Oxford University Press, 2007.
- Marceau, William, *Stoicism and St. Francis of Sales*, Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990.
- Marenbon, John, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2015.
- McGinn, Bernard, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1994.
- Mercer, Christa, 'The methodology of the *Meditations*: tradition and innovation', in: David Cunning (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 23-47.
- Mesnard, Pierre, 'L'arbre de la sagesse', in: *Cahiers de Royumont, Philosophie*, II, 1957, p. 350-359.
- Miquel, Pierre, *Mystique et discernement*, Parijs: Beauchesne, 1997.
- Moeller, Charles, 'Simone Weil et l'incroyance des croyants', in: Moeller, Charles, *Littérature du XXe siècle et christianisme I. Silence de Dieu*, Parijs: Casterman, 1962, p. 220-255.
- Morgan, Vance G., *Weaving the World – Simone Weil on Science, Mathematics and Love*, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2005.
- Morgan, Ben, *On Becoming God. Late Medieval Mysticism and the Modern Western Self*, New York: Fordham University Press, 2013.

- Moulakis, Anastasios, *Simone Weil and the Politics of Self-Denial*, translated from the German by Ruth Hein, Columbia: University of Missouri Press, 1998.
- Naddaf, Gerard, 'Plato's *theologia* revisited', in: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 198, 1995, pp. 1-18.
- Oberman, Heiko A., 'Via Antiqua and Via Moderna. Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought', in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987) 1: 23-40.
- Origène, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, introduction, traduction et notes de Dom Olivier Rousseau, 2^{ème} édition, Sources chrétiennes n° 37bis, Parijs: Cerf, 1966.
- Pessoa, Fernando, *In ons leven tallozen. Een keuze uit de mooiste gedichten*, vertaling August Willemsen, samenstelling en inleiding Maarten Asscher, Amsterdam: Rainbow, 2013.
- Plato, *Verzameld werk I t/m III*, vertaling Hans Warren & Mario Molegraaf, Amsterdam: Bert Bakker, 2012.
- Plinius, *De wereld – Naturalis historia*, vertaald door Joost van Gelder, Mark van Nieuwenhuis en Ton Peters, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe, 2005.
- Plotinus, *Enneaden/Porphyrus, Over het leven van Plotinus en de inleiding van zijn traktaten*, vertaald en ingeleid door dr. Rein Ferdewa, Baarn/Amsterdam: Ambo/Athenaeum – Polak & Van Gennepe, 1984.
- Riel, Gerd van, *Plato's Gods*, Londen/New York: Routledge, 2016.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes. Biografie*, vertaald door Ronald Kuil en J.M.M. de Valk, Kampen: Klement, 2003.
- Rubidge, Bradley, 'Descartes's Meditations and Devotional Meditations', in: *Journal of the History of Ideas*, 51 (1990) 1: 27-49.
- Schomakers, Ben, *Oog voor het ene: over Parmenides van Elea*, Budel: Damon, 2003.
- Scicluna, Ivan, 'L'Épithalame de Jean de Saint-Samson (1571-1636)', in: *Studies in Spirituality* 18 (2008): 289-311.

- Scott, Walter Gaylord, *The Philosophy of William of Ockham and Its Influence Upon Martin Luther*, Waco, TX: Baylor University, 1958.
- Sint Franciscus van Sales, *Verhandeling over de liefde tot God*, deel 1 & 2, uit het Fransch vertaald door Frans van Oldenburg Ermke, Voorhout: Uitgeverij Foreholte, 1937.
- Spijker, Ineke van 't, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the 11th and 12th Centuries*, Turnhout: Brepols, 2004.
- Staquet, Anne, *Descartes et le libertinage*, Parijs: Hermann, 2009.
- Thomson, Arthur, 'Ignace de Loyola et Descartes: L'influence des exercices spirituels sur les oeuvre de Descartes', in: *Archives de Philosophie* 35 (1972) 1: 61-85.
- Thorsteinsson, Runar M., *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study in Ancient Morality*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Trémolières, François, 'Donner à lire Mme Guyon', *Dix-septième siècle* (2010) 3: 547-554.
- Verdeyen, Paul, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Parijs: FAC-éditions, 1990.
- Verdeyen Paul, *Willem van Saint-Thierry en de liefde. Een eerste mysticus in de Lage Landen*, Leuven: Davidsfonds, 2001.
- Vergé-Franceschi, Michel, *Ninon de Lenclos. Libertine du Grand Siècle*, Parijs: Payot, 2014.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Parijs: Éditions la découverte, 1990.
- Vernant, Jean-Pierre, *Myth and Thought among the Greeks*, translated by Janet Lloyd & Jeff Fort, New York: Zone Books, 2006.
- Vetö, Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Parijs: L'Harmattan, 2014.
- Vidal, Daniel, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVII^e siècle*, Grenoble: Jérôme Millon, 1990.



- Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, avec une introduction de Gustave Thibon, Parijs: Plon, 1948.
- Weil, Simone, *Zwaartekracht en genade*, vertaling Louis Thijssen, Tielt: Lannoo, 1954.
- Weil, Simone, *Oeuvres complètes I, Premiers écrits philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn, Parijs: Gallimard, 1988.
- Weil, Simone, *Oeuvres complètes VI, Cahiers 2 (septembre 1941–février 1942), La science de l'impossible*, textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Antoinette Fourneyron, Florence de Lucy et Michel Nancy, Parijs: Gallimard 1997.
- Weil, Simone, *Oeuvres*, Parijs: Gallimard (Quarto), 1999.
- Weil, Simone, *Oeuvres complètes VI, Cahiers 3 (février 1942–juin 1942), La porte du transcendant*, textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lucy et Michel Nancy, Parijs: Gallimard, 2002.
- Weil, Simone, *Cahiers VI, volume 4, La connaissance surnaturelle (juillet 1942–juillet 1943), Cahiers de New York et de Londres*, textes établis et présentés par Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Jean Riaud, Parijs: Gallimard, 2006.
- Weil, Simone, *Oeuvres complètes V, 2 (1943) L'enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, textes établis et présentés par Robert Chenavier & Patrice Rolland, avec la collaboration de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien, Parijs: Gallimard, 2013.
- Weil, Simone, *Attente de Dieu*, préface de Christian Rancé, Parijs: Albin Michel, 2016.
- Weil, Simone, *Wachten op God*, vertaald door R. Hensen, Utrecht: Bijleveld, 2018.
- Weil, Simone, *Onderdrukking en vrijheid. Filosofische en politieke geschriften*, vertaling Johny Lenaerts, met essays van Thomas Decreus en Johny Lenaerts, Utrecht: Kelderuitgeverij, 2018.



- Willem van Saint-Thierry, *Commentaar op het Hooglied*, vertaald door Paul Verdeyen, Averbode: Altiora, 2007.
- Willem van Saint-Thierry, *Godsliefde: Meditaties, Gulden Brief, Leven van Bernardus*, vertaling, inleiding en annotaties door Paul Verdeyen en Gueric Aerden, Budel: Damon, 2016.
- Willem van Saint-Thierry, *Speculum fidei. Twaalf hoofdstukken over het geloof*, vertaling door Paul Verdeyen, Heeswijk-Dinther: Berne Media, 2017.
- Willem van Saint-Thierry, *Godsgeheim: Sacramenten van het altaar, Edele natuur van de liefde, Raadsel van het geloof*, vertaling Paul Verdeyen en Gueric Aerden, inleiding en annotatie Gueric Aerden, Budel: Damon, 2019

Index

- Aangezicht tot aangezicht:
60-63, 69, 75-6, 78, 81,
86-7, 89
- Affectie: 72, 73, 87, 88, 91
- Agape*: 194, 252-5, 261, 268,
270, 274-5, 277
- Allegorie van de grot: 27, 33,
213, 246, 248, 250
- Alsof: 191-2, 196-9, 205
- Amor fati*: 222
- Angela van Foligno: 116
- Apatheia*: 122, 212
- Aproxis: 107-9
- Aristoteles: 23-4, 26, 28, 30-2,
35, 98-9, 102, 143
- Augustinus: 27, 84, 255
- Bhagavad Gita: 223
- Beatrijs van Nazareth: 15,
46, 92
- Beeld van God: 32, 82-5, 88,
91, 97, 99-101, 103, 127-8,
130
- Bernardus van Clairvaux: 15,
46, 57-8, 92, 105, 264
- Blanchot, Maurice: 200-4,
223
- Bon plaisir de Dieu*: 113-4,
117, 120-1, 123, 125, 130,
170, 174
- Borsten: 102-7
- Bovennatuur: 26, 156, 212-3,
223, 225, 231-2, 239-40
- Bruid/Bruidegom: 57-8, 87-9,
105-5, 262-7, 269-70, 275-
6.
- Bruno, Giordano: 151
- Calvijn: 126
- Catharina van Siena: 116, 263
- Chanut, Pierre Hector: 141,
145, 147, 152
- Christina, koningin van Zwe-
den: 141, 145, 149
- Christus: 16, 18, 58, 73, 116,
129-30, 191-4, 196-7, 215-
6, 252-4
- Cogito*: 37, 52, 54, 158-9, 165
- Condition humaine*: 11, 115,
193, 216, 221, 224-5, 252,
261
- Convenance*: 97, 99-102, 104,
148, 150
- Contrareformatie: 43, 94

- Deconstructie: 14-5, 49, 53,
56, 96, 166-9, 277
- Delectio*: 12
- Derrida, Jacques: 166-7
- Descartes, René: 37-8, 40-56,
96, 126, 130, 132-169, 207,
210-1, 214
- Donkere nacht: 12-3
- Drie-ene: 68-9
- Drievuldigheid: 21, 46, 56,
69, 77-8, 88, 101
- Eindigheid: 10-1, 25, 32, 78,
85-6, 100, 148, 151-3, 161-
2, 189, 193-4, 198, 224,
231, 252-4
- Eleutheria*: 193-4
- Elisabeth van de Palts: 141-3,
154-5, 157
- Emanatie: 83, 147, 254
- Ene, het: 83, 250-1, 256, 261
- Epectase: 257-8
- Epictetus: 121-2
- Eromenos/Erastès*: 247, 258-
9, 261-3, 267-8, 273, 275
- Eros*: 244-5, 262, 264-8, 270,
272, 275, 277, 280
- Erotiek: 58, 106, 258
- Eeuwig Leven: 125, 193-4,
197, 252
- Extase: 53, 192, 256-8
- Fénelon, François de: 90, 126,
165-6, 170-2, 174-82, 184
- Filosofie: 25, 27, 38, 44, 46,
50, 121-2, 157, 245, 258-9
- François de Sales: 53, 55-6,
59, 80, 90-134, 140, 150-1,
154-5, 162-6, 172, 174-5
- Geestelijke weg: 59, 95, 266
- Gelaat (van God): 62-3, 65-6,
79
- Gelijkenis: 5, 84-6, 88,
96-103, 147, 150, 250
- Gelijkvormig: 73, 86
- Geloof: 33, 39-47, 91, 126, 156,
165, 177-9
- Gelukzaligheid: 125, 157, 164
- Genade: 15, 43, 89-90, 103,
114, 124, 134, 146, 156,
182, 184, 187-90, 212-8,
222-4, 226-8, 233, 240
- Genot: 97, 107-10, 112, 117,
123-4, 127, 266, 268, 276
- God worden: 13
- Godsdienstoorlogen: 35, 46,
121
- Goede, het: 63-5, 67, 73, 103,
150, 228, 250, 261
- Goedheid: 23, 40, 66, 71-2, 99,
102-3, 107-8, 110-1, 139,
150, 250-2
- Gouden Legende: zie
Legenda aurea
- Gregorius de Grote: 58, 87,
105-6
- Gregorius van Nyssa: 255,
257

- Guyon, Madame/Jeanne: 56,
90, 170-205, 231, 236, 240
- Haat: 140-1, 144-5, 217-8
- Hadewijch: 15, 46, 57, 92
- Heilige onverschilligheid:
113, 119, 121, 134, 154-5,
172-7, 188
- Heilige instemming: 118
- Hel: 65-6, 120-1, 124, 126,
172, 175-7, 198
- Hildegard van Bingen: 15
- Holocaust: 127-30, 134, 167,
171, 180
- Hooglied: 57-8, 84-5, 87-9,
105-6, 120, 245, 262, 264
- Hugo van Sint-Victor: 15
- Ignatius van Loyola: 133
- Ilias: 214, 223
- Jean de Saint-Samson: 56,
262-278
- Jenseits*, het: 50, 243-4, 248,
250-1, 255, 257-8
- Johannes van het Kruis: 13,
57
- Jouhandeau, Marcel: 6
- Kameleon: 110
- Kenosis: 11
- Kosmos*: 51, 211, 213
- Kruis: 116, 122, 129-30, 226-7,
232, 252
- Kussen: 105-6
- Legenda aurea*: 16-7, 19
- Lichaam: 19, 51, 70, 76, 91,
100, 111, 118-9, 136, 142-3,
160, 225, 247-8
- Lijden: 116, 118, 125, 187-8,
198-9, 205, 212, 214, 218,
222-234
- Literatuur (moderne): 173,
200, 203-5
- Logos*: 22-5, 27, 33, 62, 246-50
- Malin génie* / kwade genius:
136-7, 139, 163
- Maria Magdalena: 16-20
- Martelaren: 194
- Materialisme: 210, 214
- Meditatie: 133, 135-6, 140;
147, 149, 153
- Mersenne, Marin: 161
- Mimesis*: 247
- Moderniteit: 10, 14-5, 21,
29-35, 37-41, 43-7, 49,
51-3, 56, 132, 152, 169, 210,
214
- Mystieke ervaring: , 11-14, 47,
49-51, 53, 73, 77-8, 89, 173,
178, 194, 209, 220, 225,
243-4, 255-6, 261, 277
- Natura*: 241, 47, 99, 137
- Neoplatonisme: 6, 35-6, 28,
83, 100-3, 147, 244, 250-6
- Newton, Isaac: 39, 210
- Nicolaas van Cusa: 152
- Ninon de Lenclos: 144

- Niet-weten: 80
- Niets, het: 8, 170, 172-3, 178-81, 189-90, 193-5, 197-200, 204, 229-34, 236-7
- Nominalisme: 30-7, 41, 43
- Noodzaak (*nécessité*): 210-3, 215, 221-4, 230-1
- Offer: 128-30, 176-7
- Onmogelijke verbeelding (*Imagination de chose impossible*): 121, 125-6, 130, 155, 162-3
- Onmogelijke veronderstelling: 165, 171, 174, 176-7
- Openbaring: 25-6, 33, 41, 64, 69, 185, 277
- Origenes: 58, 105, 254
- Passie: 88, 123, 140-50, 165, 225
- Paulus: 72-3, 76, 116, 193
- Perrin, Joseph-Marie: 209, 220, 237-40
- Plato: 22-4, 26-8, 33, 63, 75, 79, 97, 213, 244, 246-254, 256, 260
- Plinius de Oudere: 108, 110
- Plotinus: 83, 250-1, 254-5, 261
- Proclus: 254
- Pur amour*: 15, 59, 91, 97, 124-32, 151, 155, 163-6, 170-3, 175, 177-80, 190, 196
- Ratio*: 33, 50, 60, 62, 84, 131, 139
- Reformatie: 34-5, 41-3, 94
- Schrijven: 173, 181-7, 189-90, 199-201, 203-4, 235-7, 240-1
- Scorel, Jan van: 16-20
- Sjenoete: 195, 197
- Slaven: 193, 210-20, 224
- Spiritualité*: 55, 93, 95, 112, 140, 149, 166, 168, 256
- Stoa: 121-3, 211-2, 223
- Subiectum*: 36-40, 43, 49, 91, 95-6, 99, 101-2, 107, 110-1, 113, 124-6, 128, 130, 134, 138, 140, 158-9, 164, 168, 214, 234, 275
- Tao: 79, 235
- Tekort, het: 32, 50, 78, 103, 193, 252, 258, 260-1, 264, 267-8, 270-3, 276-7
- Theologie: 15, 21-29, 33-4, 39-40, 44-7, 49-51, 56, 75, 97
- Thibon, Gustave: 208, 212, 215-7, 226, 229, 235
- Thomas van Aquino: 26, 28-30, 35, 137
- Triniteit: 21, 29, 44, 50, 68
- Troost: 65, 115, 226, 228
- Twijfel: 37-8, 40, 45, 51-2, 133-142, 147, 157-60, 163-5, 211, 236

- Ufo*: 158-9, 163
- Unio mystica*: 12, 14, 16-7, 20,
53-4, 61, 169, 186, 243, 266
- Verlangen: 58-67, 69, 75-7
81-2, 87, 90, 104-5, 109-11,
131, 144, 148-9, 215, 224,
247-8, 250,-3, 256-64, 267-
8, 270, 273, 276-7
- Verlossend lijden: 223-230
- Verlossing: 121, 125, 162, 173,
176, 197, 222, 224, 226
- Verrijzenis: 18, 191, 199, 225,
253
- Verrezene: 190, 197-9, 205
- Vervreemding: 10-2, 14
- Via antiqua*: 30-1, 33
- Via moderna*: 30-3, 35
- Vlees: 116, 220, 263-4, 268-
70, 275
- Voragine, Jacobus van: 16-7,
19
- Vrije wil: 32, 34, 129-30, 144,
152-3, 155-8, 160-2, 210-1,
216
- Vrijheid: 11, 15, 31-2, 35, 38-9,
42-4, 46, 48-50, 52, 55,
101, 138-9, 157, 159-60,
162, 164, 190-5, 197-9,
208, 210-5, 217, 222-4, 233
- Waarheid: 23-25, 27-8, 33,
41, 63-4, 68, 73, 79-80, 82,
86, 89, 97, 106, 108, 113,
116, 123, 134-6, 140, 155,
198, 200, 211-5, 228, 233,
239-41, 245-8, 250-1, 254-
6, 277
- Weil, Simone: 56, 170, 206-
241
- Willem van Ockham: 31, 34
- Willem van Saint-Thierry:
15, 56-93, 95, 99, 116, 124-
5, 131-2
- Wraak: 271-4
- Zen: 79
- Zintuig van de verlichte
liefde: 87
- Zintuig van de ziel: 72-3, 75
- Zonde: 25, 32, 64, 84-5, 100,
114, 175-6, 193-8, 224,
252-4, 264, 271
- Zuiverheid: 57, 59-60, 88-90,
186, 195
- Zwaartekracht: 208, 210, 212-
3, 215-8, 221-32