

# Zelfloos



Marc De Kesel

# ZELFLOOS

De mystieke afgrond van het moderne Ik

*Essays over mystiek*

UITGEVERIJ **KOK** UTRECHT

© 2017 Uitgeverij Kok  
Postbus 13288, 3507 LG Utrecht  
www.kok.nl  
Opmaak: Elgraphic bv, Vlaardingen  
Omslagontwerp: Garage BNO  
Afbeelding op het omslag: Caravaggio, *Maria Magdalena in extase* (1606),  
privécollectie  
(<http://www.statenvertaling.net/kunst/grootbeeld/932.html>)  
ISBN 978 90 435 2879 5  
ISBN e-book 978 90 435 2880 1  
NUR 700

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Laten we het alles verbrandende offer zijn dat door het vuur  
van de liefde tot as wordt.

– *François de Fénelon*

De moderne mystiek richt zich op het Ik.  
We kunnen er niet van loskomen.

– *Hugo Ball*



# Inhoud

Voorwoord 9

1. Geweldig lief 19  
Zelfloze liefde bij Fénelon, Malebranche en Robespierre
2. Zelfloos 55  
Eckhart, Fénelon & het moderne subject
3. Weg met religie, leve mystiek 99  
Over het sociale succes van spiritualiteit
4. Zelfloos machtig 125  
Over Pseudo-Dionysius, Agamben en Lefort
5. Contrareligieuze religie 151  
Reflecties bij een ‘mystieke’ ervaring van K.H. Miskotte
6. “De weg van de genade is het opgeven van het ik” 179  
Over een roman van Shusaku Endo en een essay van Michel de Certeau
7. Zelfloosheid & wetenschap 207  
Over mystiek, materialisme en psychoanalyse

Geraadpleegde literatuur 243





# Voorwoord

ICH  
ICH BIN  
NICHT  
ICH

Deze letters van autolak vormen een kunstwerk van Rémy Zaugg uit 1999. Het is vast niet het origineelste werk van deze Baselse conceptuele kunstenaar, die van puntige uitspraken op metaal zijn handelsmerk heeft gemaakt. Maar het vat op zijn manier wel een paradox samen die door alle gele-



deren van de moderne beeldende kunst spookt. Er is geen domein waar het Ik meer op de voorgrond treedt en zich bij momenten aan groteske zelfoverschatting bezondigt; en toch zijn er onder de beste kunstenaars velen die er alles aan doen om hun Ik uit hun artistieke oeuvre weg te werken. Het gaat niet om henzelf, maar om de kunst, zo willen ze duidelijk maken. Niet toevallig werd Zauggs werkje recentelijk opgenomen in een tentoonstelling in Frankfurt met de veelzeggende titel “Ich”, een doorgehaald Ik – verwijzend naar een

lange traditie van averechtse ‘zelfportretten’ binnen de twintigste- en eenentwintigste-eeuwse beeldende kunst.<sup>1</sup>

Zowel Zauggs “ICH / ICH BIN / NICHT / ICH” als de hele tentoonstelling verraden echter ook de paradox die in dit soort gestes schuilt. Alsof het voldoende zou zijn een streep door het Ik te halen om het uit te schakelen! Is zoiets niet evengoed een manier om het Ik extra te accentueren? “Ik ben niet ik”: op de juiste manier gebracht, creëert die uitspraak een fors Ik. Picasso werd groot door juist telkens weer opnieuw *niet* de Picasso’s te schilderen waarmee het publiek hem identificeerde. Zijn ‘gebrek aan zelf’ maakte hem tot de gigant die hij is geworden. Vele moderne kunstenaars menen het zonder meer ernstig wanneer ze hun Ik als een foute focus achter zich willen laten om zo mogelijk geheel zelfloze kunst te maken; maar hoe bewuster ze dat nastreven, hoe meer ze het risico lopen dat hun Ik nog duidelijker, nog prominenter op de voorgrond treedt.

De list die het Ik besluit wanneer het zichzelf wegcijfert en ikloos wil worden, is niet alleen eigen aan het domein van de kunst. Die list is overal. De eerste de beste Hollywoodfilm schotelt ons een Ik voor dat blaakt van zelfvertrouwen. Maar de facto kijken we vooral toe hoe dat Ik flirt met zelfloosheid en voortdurend op het punt staat zich te verliezen in het bad van kwaad en verleiding waarin het wordt ondergedompeld. We vergapen ons de facto aan een bedreigd en wankel Ik. Maar precies de dreigende zelfloosheid zorgt ervoor dat aan het eind van de film het Ik alleen maar sterker uit de strijd tevoorschijn komt en dat de toeschouwer daarin het onaantastbare van zijn eigen Ik bevestigd kan zien.

1 Weinhart & Hollein 2016; zie p. 49 voor het kunstwerk van Zaugg; voor een overzicht (met commentaar) van het gehele oeuvre van Zaugg, zie Mack 2006.

Deze lijst is eigen is aan de moderniteit in het algemeen. Die eist van ons dat we er een stevig, zelfbewust Ik op nahouden, en tegelijk staat zij voor een tijd waarin datzelfde Ik de droom koestert elk besef van zelf te verliezen en, alle zorgen achter zich latend, te verdwijnen in ongekende zelfloosheid.

Wat is er aan de hand met het Ik dat het én tot onbetamelijke zelfoverschatting wordt aangezet én de neiging omhelst zich aan ikloosheid over te geven? Wat maakt dat de moderne mens zich tegelijkertijd uitleeft in de promotie van een uitvergroott zelf én in een verlangen naar zelfloosheid?

Het hier voorliggende boek wil op die vraag nader ingaan. Het focust daarbij niet op het soort hedendaagse situaties waar zelf en zelfloosheid een dans met elkaar wagen zoals in de zo-even aangehaalde voorbeelden uit de actuele beeldende kunst en de filmindustrie. Het boek richt zich op de achterliggende context van dit moderne fenomeen en voert de lezer mee in een meer historische benadering. Het zoomt hoofdzakelijk (maar niet exclusief) in op de manier waarop in de zeventiende eeuw met die paradox is geworsteld, en dit in één welbepaald segment van de toenmalige cultuur, met name de christelijke mystiek zoals die zich destijds in Frankrijk deed gelden.

Waarom de zeventiende eeuw? In het boek wordt de stelling verdedigd dat zowel de hedendaagse ik-manie als de hang naar zelfloosheid hun wortels hebben in het typisch *moderne* zelfverstaan, dat precies in die zeventiende eeuw zijn definitieve entree in het Westen heeft gemaakt. De mens begreep toen zichzelf en de werkelijkheid niet langer spontaan en vanzelfsprekend vanuit God. Grond en uitgangspunt van waaruit hij zich – onbewust, nog vóór elke reflectie – tot de realiteit verhield, kwamen bij het vrije, zelfstandige Ik te liggen. Descartes' *cogito* is daar de meest doordachte en invloedrijke uiting van. De installatie van het zelfverzekerde cartesiaanse ego ging evenwel gepaard met allerlei tegenbewegingen. Een van de be-

wegingen waarin dit cartesiaanse Ik een eerste, grondig kritische bevraging vond, was de golf van mystiek en spiritualiteit die door de zeventiende eeuw waarde.

Dit is meteen de reden voor de tweede inhoudelijke focus van dit boek, die op de christelijke mystiek. Dat daarbij de Franse *spiritualité* de meeste aandacht krijgt, komt omdat het probleem van het cartesiaans gedefinieerde Ik daar het duidelijkst meespeelde op de achtergrond van de grote publieke debatten die deze mystieke golf begeleidden. Over wat zuivere liefde is – of het zwaartepunt daarvan bij het object dan wel bij het subject van liefde ligt (in casu bij God of bij de mens) – is toen jarenlang tot in de hoogste regionen van het Franse intellectuele en politieke leven heftig gediscussieerd. Uiteraard is dit een discussie van eeuwen geleden en komen de termen waarin ze werd gevoerd voor ons vandaag gedateerd over. Maar wie zich de moeite getroost de tijdsdrempel te overwinnen en zich in dit oude dispuut in te werken, ervaart al snel dat de problemen er met een ongekende scherpte op tafel kwamen te liggen – problemen die zonder meer nog steeds de onze zijn. Wat is liefde? Wat is daarin precies het aandeel van het minnend subject en dat van het beminde object? Wat doet de liefde met het Ik dat erin betrokken raakt? Vindt het er zichzelf of verliest het zich erin? Ontdekt het er zijn grond of zijn afgrond? Dit soort vragen werden meer dan drie eeuwen geleden met ongekende luciditeit aan de orde gesteld. De eigengereide dialectiek van zelf en zelfloos die we vandaag de dag allesbehalve *achter* ons hebben gelaten, komt in confrontatie met die zeventiende-eeuwse discussie alleen maar in een scherper daglicht te staan.

✱

Zelfloze liefde: het kan als definitie gelden voor het ideaal dat de eerste christelijke gemeenschappen in praktijk wilden brengen. Het eerste hoofdstuk (*Geweldig lief*) begint met een korte analyse van dit liefdesideaal en toont aan hoe het, in tegenstelling tot wat we doorgaans denken, niet echt vrij van geweld is. Wanneer zeventien eeuwen later dit soort zelfloze liefde in het vroegmoderne Frankrijk boven aan de agenda van het maatschappelijke debat komt te staan, blijkt ook daar een verborgen geweld een rol te spelen. Twee visies op zelfloze liefde worden tegenover elkaar gesteld, die van Fénelon en die van Malebranche. Hun discussie stelt niet alleen op scherp waar het in de liefde in feite om te doen is, zij toont ook aan hoe geen van beide auteurs afdoende antwoord kan bieden op het probleem van het geweld dat aan die zelfloze liefde kleeft. De rol van dit soort liefde blijkt in postchristelijke tijden trouwens verre van uitgespeeld. Haar geweld verraadde zich in de liefde voor vaderland en revolutie die totalitaire regimes van hun burgers eisen. Tot slot evocert het hoofdstuk hoe Robespierre met die liefde terreur zaaide en hoe, een paar generaties later, Boecharin van die liefde het slachtoffer werd.

Het tweede hoofdstuk (*Zelfloos*) beweegt zich exclusief binnen de mystieke traditie van het christendom. De veertiende-eeuwse Meister Eckhart en de zeventiende-eeuwse Fénelon worden daarin met elkaar geconfronteerd. Beide auteurs laten zich uitvoerig uit over wat zelfloosheid en liefde met elkaar verbindt, en op het eerste gezicht lijken ze niet erg van mening te verschillen. Dat doen ze inderdaad niet, met dien verstande dat Eckhart nog vanuit een middeleeuws wereldbeeld denkt terwijl bij Fénelon, in weerwil van wat hij zelf beweert, de moderniteit is binnengeslopen. Enkel die laatstgenoemde, de moderniteit, stelt ons in staat de ongekende hardheid van de ‘pur amour’ – de ‘zuivere liefde’, Fénelons term voor zelfloze liefde – in een juist daglicht te stellen. Een close reading van drie van

zijn *Lettres spirituelles* voert ons binnen in de moderne afgrond die gaapt onder zijn vrome ideaal van *pur amour*.

Het derde hoofdstuk (*Weg met religie, leve mystiek*) benadert ‘mystiek’ als hedendaags maatschappelijk en cultureel fenomeen. Waarom zit ‘mystiek’ – of, vaak als synoniem gehanteerd, ‘spiritualiteit’ – sociaal gezien in de lift, terwijl ‘religie’, waarmee het onmiskenbaar grote affiniteit heeft, eerder een tegengestelde waardering krijgt? Om dit te begrijpen wordt een analyse gemaakt, niet van mystiek en spiritualiteit als zodanig, maar van ‘het sociale’, meer bepaald van de manier waarop het sociale *modern* geworden is. Ook hier werpt een inzicht in de moderniteit een verhelderend licht op wat blijkt een van haar symptomen te zijn: het succes van spiritualiteit en de neergang van religie.

Heeft mystiek iets met politiek te maken? Speelt het ideaal van zelfloosheid mee in de manier waarop over macht wordt gedacht? De band tussen mystiek en politiek, tussen zelfloosheid en macht is inniger dan doorgaans wordt gedacht. Sterker nog: wie het paradigma wil begrijpen dat aan de basis ligt van de politieke macht in het Westen, kan het beste te rade gaan bij een van de basisauteurs van de westerse mystieke traditie, Dionysius de Areopagiet, tevens ‘founding father’ van de negatieve theologie. Dit is althans de stelling die de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben erop nahoudt. Het vierde hoofdstuk (*Zelfloos machtig*) gaat nader in op Agambens analyse. Geïnspireerd door de Franse filosoof Claude Lefort, reflecteert dit hoofdstuk tevens over de doorwerking van de negatieve theologie in de manier waarop macht zich legitimeert binnen een moderne democratie.

Het vijfde hoofdstuk (*Contrareligieuze religie*) geeft een close reading van enkele pagina’s uit het werk van K.H. Mistkotte, een van Nederlands meest spraakmakende protestantse theologen uit de twintigste eeuw. In weerwil van zijn antimys-

tiek en antireligieus protestantisme<sup>2</sup>, valt in zijn vroege werk een aangrijpend verslag te lezen van wat moeilijk anders dan een mystieke, religieuze ervaring genoemd kan worden. Maar wat betekent het wanneer een mystieke ervaring niet eens de term ‘mystiek’ nodig heeft om beschreven te worden? Of wanneer het verslag van een religieuze ervaring het woord religieus kan weglaten? Wat als ‘mystiek’ en ‘religieus’ evengoed door ‘filosofisch’ kan worden vervangen? Wat zegt dit over ‘mystiek’, ‘religie’ en ‘filosofie’? Een reflectie op Miskottes protestantisme – en meer specifiek op de herontdekking van het monotheïstisch axioma (‘niet wat je denkt dat God is, is God: alleen God is God’) – werpt een verrassend licht op datgene waar het hem in de door hem beschreven ‘ervaring’ (en in mystieke, religieuze ervaringen in het algemeen) om te doen is.

De titel van het zesde hoofdstuk, (“*De weg van de genade is het opgeven van het Ik*”), is een citaat uit *Stilte*, een roman van de Japanse schrijver Shusaku Endo uit 1966.<sup>3</sup> Qua culturele sfeer brengt die roman ons opnieuw in de christelijke zeventiende eeuw. Twee Portugese jezuïeten dringen het inmiddels voor christenen verboden Japan binnen om er hun vroegere mentor op het spoor te komen. Die zou, naar verluidt, het christendom hebben afgezworen en in Osaka een rustig leven leiden als boeddhist. Slechts een van de twee jezuïeten overleeft de clandestiene zwerftocht langs de overgebleven christengemeenschappen in Japan, en verneemt ten slotte uit de mond van die mentor zelf dat de geruchten over hem zonder meer correct zijn. Het is in die context dat het citaat valt dat als

2 Inderdaad antireligieus. In het spoor van Karl Barth (denk aan zijn *Religie als ongelooft*; Barth 2011), ziet Miskotte in ‘religie’ een ‘handel met God’ en dus een aanfluiting van het monotheïsme.

3 Endo’s roman is in 2017 verfilmd door Martin Scorsese onder de titel *Silence*.

titel boven dit hoofdstuk prijkt. Impliceert de zelfloze liefde die het christendom predikt niet dat de gelovige van elke vorm van Ik afstand doet, ook van zijn confessioneel religieuze Ik? Eiste de liefde voor de vervolgte Japanse christenen in de zeventiende eeuw niet dat de missionaris zijn eigen christelijke zelf opzij zette zodat hun vervolging eindelijk kon ophouden? De hele roman draait rond deze afgrondelijke vraag en laat haar ten slotte open. Drie eeuwen later neemt het denken van Michel de Certeau die vraag in zekere zin opnieuw op en beantwoordt haar positief. Het christendom, zo legt hij omstandig uit, moet elk zelfbehoud – elke reflex om haar eigen identiteit veilig te stellen – opgeven en zich, geheel zelfloos, ten dienste van de wereld stellen. Vanuit Endo's roman gaat dit hoofdstuk nader in op Certeaus radicale stelling.

Beperkt de problematiek van de zelfloosheid zich enkel tot het domein van de mystiek? Het zevende en laatste hoofdstuk (*Zelfloosheid & wetenschap*) ontwaart die zelfloosheid in een aantal domeinen waar men die het minst zou verwachten: de libertijnse erotische romans uit de achttiende eeuw, het materialisme dat in dezelfde eeuw het moderne wetenschappelijke paradigma levert en de menswetenschappen die zich in de negentiende en twintigste eeuw op deze leest hebben geschoeid. Hoe divers die domeinen ook zijn, ze delen met de mystiek een gelijkaardige zelfloosheid, maar trekken daar wel andere conclusies uit. In tegenstelling tot de mystiek, thematiseert geen van hen de zelfloosheid *als zodanig*. Ook de menswetenschappen niet. Op één uitzondering na: de psychoanalyse. Die is daar evenwel slechts toe in staat door aan het heersend wetenschappelijk paradigma te tornen – reden waarom ze, ondanks haar succes in de twintigste eeuw, momenteel sterk aan geloofwaardigheid heeft ingeboet. Maar voor wie de zelfloosheid en haar inherent verband met het moderne zelf wil begrijpen, opent die psychoanalyse onverwachte horizonten.





Nog even, bij wijze van inleiding, iets over mystiek, het thema van dit boek.

Wanneer een tijd als de onze zich voor mystiek interesseert, is het niet in de laatste plaats omwille van het soort zelfloosheid dat daarin wordt aangeprezen. Het zelfzuchtige en ikgerichte dat onze moderniteit zo eigen is, lijkt in die traditie een welkom tegenwicht te zoeken. Maar halen wij, moderneren, met de mystiek ook en vooral niet haar paradox binnen? Is onze fascinatie ervoor niet tegelijk een manier om, juist terwijl we denken dat Ik te verliezen, het zijn typische moderne, zelfverzekerde plaats terug te geven?

Want wie anders dan het Ik gaat de weg van de zelfloosheid en voltrekt de daad waarin het Ik zichzelf opgeeft, uitlevert, wegschenkt of vernietigt? Bewijst de zelfloosheid waaraan wij ons in onze fascinatie voor mystiek menen over te geven niet stiekem hoe sterk ons Ik wel is. Toont die niet aan hoe het Ik meester blijft over ons bestaan, wat ons ook overkomt, zelfs als dit het verlies van ons eigenste zelf is? Begrijpen we wel echt wat er gebeurt wanneer de mysticus zijn zelf achterlaat? Of gebruiken we de mystiek om een confrontatie met wat er werkelijk op het spel staat, juist uit de weg te gaan?

Het moderne paradigma, zo zal blijken uit dit boek, maakt de mystieke ervaring, daar waar zelfloosheid in het geding is, wranger en afgrondelijker. Het enthousiasme voor mystiek dat vandaag heerst, dient ook om het wrange van die afgrond af te dekken, zo niet, te ontkennen. En het is precies die afgrond waartegenover een modern Ik zich zo open en helder mogelijk dient te verhouden. Die 'mystieke' afgrond heeft immers alles te maken met de grond waarop de moderniteit zelf meent te rusten. Als wij, moderneren, ons tot de mystieke traditie wenden, is dat om daarin de afgrond te ontdekken die aan

de basis van onszelf ligt. De zelfloosheid van de mystiek is niet wat aan het moderne Ik *ontbreekt*, een dimensie die wij in onze zelfzucht vergeten of verloren zouden zijn; zij is, net andersom, datgene wat juist de kern, de ‘grond’, van het moderne Ik uitmaakt.

Mystiek mag dan van alle tijden zijn, zij ontsnapt stellig niet aan de geschiedenis. Ingaand tegen de idee dat mystiek een universeel fenomeen is dat boven historische en culturele contingenties verheven is, spreekt uit de diverse hoofdstukken van dit boek de stelling dat het een door en door contingent, historisch fenomeen is. Waarom wij ons vandaag voor mystiek moeten interesseren is niet om de beperkingen van ons westers standpunt te overstijgen, maar juist om beter te beseffen hoe wij erdoor getekend zijn – een besef dat leert hoe typisch westers en modern het is om aan het eigen westerse standpunt te willen ontsnappen en het universele te willen omhelzen.

# Geweldig lief

*Zelfloze liefde bij Fénelon, Malebranche en Robespierre*

Ghequetst ben ic van binnen,  
 Duerwont mijn hert soe seer,  
 Van uwer ganscher minnen  
 Ghequetst soe lanc soe meer.

– *Anoniem, 14de eeuw*

Ten slotte is Gods plezier het hoogste doel van de ziel. [...] als [die] wist dat haar verdoemenis God een tikkeltje meer plezier gaf, zou ze haar redding laten voor wat ze is en naar haar verdoemenis snellen.

– *François de Sales<sup>4</sup>*

In weerwil van het religieuze geweld dat dagelijks onze journaals ontsiert, stellen velen dat het in het fenomeen ‘religie’ in wezen niet om strijd of twist maar om liefde draait.<sup>5</sup> “God is liefde”, citeert men graag uit de Eerste Brief van Johannes, en men voegt er even gewillig aan toe dat dit niet alleen voor het

4 “En somme le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l’âme. [...] si [elle] savait que sa condamnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, [elle] quitterait sa salvation et courrait à sa damnation.” Sales 1969: 770.

5 Een kortere versie van dit hoofdstuk verscheen in Lauwaert 2017: 221-245.

christendom, maar ook voor de islam, het jodendom, het boeddhisme en in feite voor alle godsdiensten geldt.<sup>6</sup>In de grond zeggen alle religies dat het de liefde is die ons van alle geweld – inclusief religieus geweld – zal bevrijden. God, wie Hij ook is, drijft geen wig tussen mensen, maar brengt hen juist samen. Hij tempert hun eigenliefde, maakt die als het even kan ‘zelfloos’, en laat hen in belangeloze verstandhouding met elkaar leven. Hoe mooi dit ook klinkt, hoe populair Paulus’ beroemde ode aan de liefde in de eerste brief aan de Korintiërs ook mag zijn (1 Kor. 13), zelfs bij niet-christenen, toch dient die wijdverspreide perceptie te worden bijgesteld.

Dit hoofdstuk gaat nader in op de christelijke liefde. Eerst wordt de herkomst ervan geschetst, hoe zij een antwoord biedt op de impasses van het joodse religieuze narratief waaruit zij is voortgekomen en hoe op haar beurt ook zij weer eigen impasses in het leven roept. Vervolgens wordt ingezoomd op het publieke debat over de *pur amour* – de zuivere, belangeloze, ‘zelfloze’ liefde – die het Frankrijk van de late zeventiende eeuw danig heeft beroerd. Dit debat legt de impasses van de christelijke liefdesdoctrine wel op een heel bijzondere wijze bloot. In feite gaat het ook en vooral over moderniteit, over wat het überhaupt betekent om *modern* te zijn. Dit vroegmoderne theologische debat over de liefde, inclusief het geweld dat daarin een rol zal blijken te spelen, zegt vooral iets over de conditie waarin het moderne subject zich tot op de dag van vandaag bevindt. Een dimensie van zelfloosheid zal daarin een cruciale rol spelen. Gaat het in de liefde om mij, om diegene die liefheeft? Of is er pas van echte liefde sprake als het precies niet om mij gaat, maar om de ander

6 “Geliefden, laten wij elkaar liefhebben, want de liefde komt van God. Iedereen die liefheeft is uit God geboren, en kent God. De mens zonder liefde kent God niet, want God is liefde.” (1 Joh 4:7-8; Willibrordvertaling).

die ik liefheb? De nadruk op dit laatste zal de liefde iets heroïsch geven, maar tegelijk ook iets wreeds. Dat de liefde God betreft, zal die wreedheid niet noodzakelijk milderen. Integendeel. Ondanks de positieve toon van het christelijk narratief, is een structureel, inherent geweld te ontwaren in het liefdesideaal dat daarin naar voren wordt geschoven. Wie denkt dat de kous af is door dit op de kerfstok van het christendom te schrijven, zal echter moeten constateren dat dit ideaal tegelijk ook een adequaat beeld geeft van een inherente wreedheid die ook onze post-christelijke moderniteit parten speelt.

## 1. AGAPÈ

“God is liefde.” *Liefde*, dat wel, maar geen *eros*. Juist niet. God kent geen verlangen, geen hunker, geen gevoel van tekort, geen liefdespijn. Hij is nu eenmaal volmaakt, door geen tekort getekend. Als de allereerste christelijke teksten het over ‘liefde’ hebben, doelen ze op deze toestand van volkomenheid. De term daarvoor is ‘*agapè*’. Hij benoemt de staat waarin de mens verkeert wanneer hij eenmaal in rechte lijn met God is gaan leven.

‘In rechte lijn leven met God’: dit was het doel van de joodse religie waaruit het christendom is voortgekomen. ‘Rechtvaardigheid’, ‘gerechtigheid’: zo heet het in onze vertalingen van de Bijbel. Van die rechte lijn raakte de mens afgesneden door de zondeval, maar één volk had van die God een geschenk gekregen dat de belofte in zich droeg om opnieuw in rechte lijn met Hem te kunnen leven. Dat volk was het Joodse volk en het geschenk de Wet, de Thora. Naast de ware God geen andere aanbidden en daarom recht doen aan de rechteloze, de weduwe en de wees: daar kwam de Wet op neer.<sup>7</sup> In het religieuze al-

<sup>7</sup> Dit is wat de Duitse egyptoloog en kenner van het monotheïsme, Jan Assmann, “*die mosaische Unterscheidung*” (het mozaïsche crite-

leen de waarheid ernstig nemen en daarom een sociaal rechtvaardige samenleving stichten of in stand houden: dit is wat Jahwe-God van de nakomelingen van Abraham vraagt. Met deze boodschap bleven Jesaja, Jeremia, Hosea en de andere profeten die nakomelingen geselen. Alleen het naleven van de Wet, alleen de verering van de ware God en (dus) alleen een sociaal rechtvaardige samenleving brengen de mens opnieuw in rechte lijn met God: rondom deze twee uitgangspunten kreeg in de zesde en vijfde eeuw v. C. – met name na de Babylonische Ballingschap – het joodse monotheïsme zijn definitieve vorm en vond het zijn neerslag in de kernboeken van wat naderhand de Bijbel zou worden.

Sommige geschriften die later in diezelfde Bijbel zijn opgenomen, vertolken een frustratie in dit monotheïstische basisschema. Denk bijvoorbeeld aan het boek Job. Ook al neemt de mens de Wet ter harte, het lijkt er vaak op dat dit hem niet op een rechttere lijn met God brengt en dat de toestand van volmaaktheid – het ‘land van melk en honing’ dat die God hem beloofde – daarmee niet direct dichterbij komt. Job klaagt dat de onrechtvaardige van even verderop, die zich aan God noch gebod iets gelegen laat liggen, zich niettemin onverstoord aan allerlei ‘melk en honing’ te goed kan doen, terwijl hijzelf, hoe rechtvaardig hij ook heeft trachten te leven, op de mestvaalt is beland.<sup>8</sup>

Die frustratie, die zich op nog tal van andere manieren uit, inspireert de joodse religieuze verbeelding ten slotte tot een

rium) noemt, het criterium dat de joodse monotheïstische religie onderscheidde van elke andere religie in het Oude Nabije-Oosten. De relatie met het goddelijke wordt onderworpen aan een dubbel criterium: (1) alleen de ware God mag aanbeden worden en (2) God vereren betekent rechtvaardigheid installeren onder de mensen. Zie vooral de eerste twee hoofdstukken in: Assmann 2009: 8-55. Zie ook Kesel 2010: 31-46.

8 Voor een bespreking van het boek Job in die zin, zie het hoofdstuk “Een onbehagen oud als God” in: Kesel 201c: 119-122.

nieuwe figuur. Omdat de mens niet in staat blijkt de Wet te vervullen en in rechte lijn met God te komen, zal God zelf interveniëren. Hij zal iemand sturen, de messias, die de schepping van alle tekort en zonde, van eindigheid en dood, zal verlossen (*eschaton*) en de blinde vlekken die de menselijke kennis van God vooralsnog vertoont helemaal wegnemen (*apocalyps*). Het christendom is op deze messiaanse verwachting gebaseerd. Het definieert zich meer bepaald als de *vervulling* van die verwachting. Ook al loopt het optreden van Jezus de Nazareeër zeer snel op zijn veroordeling en dood uit, toch wordt hij door hen die zich al snel christenen noemen als de messias herkend. Hij is naar hun zeggen namelijk uit de dood opgestaan en heeft daardoor de wereld van tekort en zonde bevrijd. Op die manier heeft hij de mens van diens schuld bij God vrijgekocht en heeft hij voor die mens de Wet vervuld.

Wie zich tot Christus bekennt, leeft dus eindelijk in rechte lijn met God. Voor dit laatste smeden de christenen een nieuwe term: *agapè*, liefde. God is liefde, heet het bij Johannes en elders: een liefde die geen (erotisch) verlangen maar volmaaktheid is. Als de eerste christenen beweren dat ze in liefde leven, betekent het dat zij ervan overtuigd zijn te leven een toestand die niet langer is gekenmerkt door tijd, dood, tekort en zonde, een toestand waarin de rechtvaardige samenleving die de Wet vooropstelde als enig waarachtig antwoord op Gods waarheid, onverkort realiteit is geworden.

Althans, dit was hun overtuiging, in weerwil van de realiteit die pijnlijk genoeg onverminderd als voorheen door tijd, dood, tekort en zonde gekenmerkt bleef. De idee van een hemelvaart bracht hier soelaas. Het heette dat de messias wel was gekomen en het messiaanse rijk een feit was, maar omdat de messias 'even terug naar de Vader' was gegaan, stelde de definitieve feitelijkheid van dit rijk zich vooralsnog uit. Ondertussen getuigden de christenen naar eigen zeggen van die

‘reeds gekomen/nog te komen’ toestand van absolute volmaaktheid, van een ‘Rijk Gods’ hier op aarde. Dat sprak uit de manier waarop ze samenleefden: in een volmaakte sociale gemeenschap waar iedereen iedereen ‘liefhad’, waar niemand iets persoonlijks bezat omdat alles gemeenschappelijk was. Hier werd wat vanouds het ‘Belofde Land’ heette, realiteit: in rechte lijn leven met God sprak rechtstreeks uit de manier waarop mensen met elkaar in rechte lijn leefden.

Was in dit soort ideale liefdesgemeenschap niet alle geweld overwonnen? Niet helemaal, zo blijkt. Het ‘ideale’ karakter bleek in de realiteit in staat ook negatieve effecten te ressorteren. Die ideale liefdesgemeenschap stelde zich immers boven de realiteit van zonde en tekort met de pretentie waarmee de waarheid zich boven de leugen stelt. Maar wee dan de realiteit als die zich niet conform dit ideaal gedroeg. Ik citeer een passage uit de Handelingen, waar duidelijk wordt wat er kon gebeuren met iemand die ruimte liet aan de kloof die gaapt tussen ideaal en realiteit.

Ook een zekere Ananias verkocht, samen met zijn vrouw Saffira, een stuk grond, maar hij hield met medeweten van zijn vrouw iets van de opbrengst achter en kwam slechts een gedeelte aan de voeten van de apostelen leggen. Daarop zei Petrus: ‘Ananias, hoe heeft de satan je zo in zijn greep kunnen krijgen dat je de heilige Geest bedriegt en iets achterhoudt van de opbrengst van het stuk grond? Het was vóór de verkoop je eigendom, en ook daarna kon je toch vrij over het geld beschikken? Wat heeft je bezielde om zoiets te doen? Je hebt niet gelogen tegen de mensen, maar tegen God.’ Bij het horen van deze woorden viel Ananias neer en stierf, en alle omstanders werden door grote vrees bevangen. Daarop wikkelden enkele jongemannen hem in linnen, droegen hem naar buiten en begroeven hem.<sup>9</sup>

9 Handelingen 5:1-6 (Willibrordvertaling).



Tot op vandaag voelen commentatoren zich ongemakkelijk bij deze passage en zoeken een verklaring in de historische context, de toenmalige gebruiken, of iets dergelijks.<sup>10</sup> Maar op de keper beschouwd laat het verhaal een mogelijke consequentie zien die besloten lag in de vroegchristelijke idee van een ‘leven in Gods liefde’, dit wil zeggen in een toestand waarin dood, zonde en tekort overwonnen zijn. Die toestand bestaat er in dit geval in de realiteit van dood, zonde en tekort tegen te spreken, en daarom al diegenen te veroordelen die niet in die tegenspraak meegaan. Wie als Ananias stiekem weigert te doen alsof het ideaal voorbij dood, zonde en tekort zonder meer werkelijkheid is geworden, wordt door de aanhangers daarvan prompt geconfronteerd met de toestand waartegen dit ideaal zich afzet: zij worden met andere woorden met de dood geslagen, letterlijk en onomkeerbaar. Ananias’ dood getuigt voor hen die nog in de wereld van dood, zonde en tekort leven dat hij inderdaad nog *daar* leeft, en niet in de ideale wereld waar de liefdesgemeenschap zich meent te bevinden en waar persoonlijk bezit geen zin meer heeft.

Het geweld schuilt hier in het ideaal of, exacter, in de pretentie dat het ideaal gerealiseerd is. Zodoende bestaat al snel het risico dat men feitelijke realiteit zonder meer gaat loochenen en simpelweg ontkent dat de mens door dood en tekort getekend is. Die loochening kan fataal worden voor al wie niet ten volle dat ideaal voor waar neemt. Dat zo iemand alsnog door dood, zonde en tekort is getekend, wordt dan gezien als het gevolg van het feit dat hij dat ideaal niet voor de werkelijkheid neemt. Het is *zijn* schuld dat hij het merkteken van tekort en dood op zich draagt. Geen wonder dus dat hij ter plekke

10 Een recente commentator zoekt het in de cultuur rond de eed zoals die in het begin van onze tijdrekening in het oostelijk bekken van de Middellandse Zee in gebruik was. Zie Harril 2011.

dood valt wanneer blijkt dat hij het ideaal niet belichaamt. Hoe kan het iets anders dan zijn verdiende straf zijn?

Het tekort en de dood dat men dus bij zichzelf loochent, wordt op de ander overgedragen en daar nog eens geloochend in de zin dat tekort en dood daar in hun bestaansrecht worden ontkend. ‘De dood bestaat niet meer’ vindt dan zijn bewijs in het feit dat mensen sterven – mensen die niet geloven dat de dood niet bestaat. Ananias is heimelijk blijven hechten aan de wereld van dood, tekort en zonde: geen wonder dus dat wanneer door Petrus’ toedoen die waarheid geopenbaard wordt, Ananias ook door die waarheid geoordeeld, veroordeeld en terechtgesteld wordt.

Het gewelddadige aan de vroegchristelijke *agapè* is dat ze zich als volmaakt verstaat en daarom onvermijdelijk de *schijn* van volmaaktheid moet ophouden. De realiteit van dood en tekort wordt door de *agapè*-gemeenschap ontkend door die op anderen af te schuiven. Men erkent die realiteit wel bij de anderen, maar dan als iets dat er in feite *niet is*, en dus niet *mag* zijn – reden waarom ook die anderen er niet mogen zijn en dus evengoed vernietigd kunnen/mogen worden.<sup>11</sup>

Wat is wreed aan de vroegchristelijk liefde? Dat ze louter *agapè* en geen *eros* is. Dat ze in de liefde geen tekort, geen hunker, geen verlangen erkent en daarom de mens ontkent zoals hij is: eindig, door tekort, hunker en verlangen getekend.

Let wel, het latere christendom heeft zich niet enkel op ba-

11 Dit is wat Jacques Lacan het procedé van de ‘perversie’ noemt: de manier waarop het tekort waarop de mens teruggaat én erkend wordt (met name door het op de ander over te dragen – zoals de sadist doet wanneer hij het tekort letterlijk in het lichaam van zijn slachtoffer inkerft) én geloochend wordt (de sadist loochent de pijn die hij de ander aandoet en beleeft het als een bewijs dat pijn en tekort niet bestaan, dat alles een en al genot is). Zie onder meer hoofdstuk 10 in: Lacan 1986: 225-239; 1992: 191-203. Zie ook Kesel 2009: 131-139.

sis van de *agapè* ontwikkeld. Het is niet toevallig dat passages als die over Ananias reeds voor sommige vroegchristelijke auteurs moeilijk te verteren waren. Dit soort radicaal *agapeïsche* gemeenschappen zijn hoogstwaarschijnlijk maar heel even en heel sporadisch de realiteit geweest. Al in de tweede eeuw waren christenen ‘normale’ burgers, met bezittingen en, ondanks lokale vervolgingen, vrij goed geïntegreerd in de bestaande, heidense samenleving. Hun *agapè*-ideaal was toen al verinnerlijkt en gespiritualiseerd. Hun liefdevolle gemeenschapsleven zagen ze als een getuigenis van een andere, volmaakte wereld, en dat belette hen niet het als hun taak te zien om met de onvolmaakte wereld van alledag begaan te blijven en daarin hun verantwoordelijkheid als burger te nemen.<sup>12</sup> Ze hadden wel al deel aan de door Christus geopenbaarde volmaaktheid, maar stonden zich tegelijk toe daarnaar te hunkeren en te verlangen – dus impliciet toe te geven alsnog door onvolmaaktheid, tekort en eindigheid getekend te zijn.

Eros deed met andere woorden al snel zijn intrede in de christelijke *agapeïsche* liefde. Met Augustinus is die evolutie voltooid. Hij vertaalt het Griekse woord *agapè* nog wel met een eigen Latijns woord, *caritas*, maar promoot tegelijk *eros* – in Latijnse vertaling: *amor* – als honderd procent christelijke term en ziet geen *fundamenteel* verschil tussen beide. Het is Gods volmaakte liefde, zijn *caritas*, die in ons onze hunkeren-de liefde, onze *amor* naar Hem heeft geplant.

Wat auteurs als Anders Nygren ook mogen beweren, deze vervlechting van *agapè* en *eros* zorgt juist voor de rijkdom van

12 Reeds de uit de tweede eeuw daterende *Brief aan Diognetus* maakt duidelijk dat de christenen zich bijzonder goed in de bestaande samenleving hadden geïntegreerd. Zie Ehrman 2003: 139-141. Voor een bespreking, zie Kesel 2015.

de christelijke cultuur.<sup>13</sup> De hunker naar God, en dus het besef niet volmaakt – of, Bijbels uitgedrukt, niet in rechte lijn met God – te zijn, brengt in die cultuur een lange, even hybride als rijke *mystieke* traditie voort die bij momenten apert erotisch is. Het volstaat er middeleeuwers als Bernardus van Clairvaux (1090-1153) of Willem van Saint-Thierry (1085-1148) op na te lezen.<sup>14</sup> Of, iets recenter Johannes van het Kruis (1524-1591) wiens christelijk mystieke poëzie zich, zonder die enig onrecht aan te doen, moeiteloos laat lezen als onversneden erotische liefdespoëzie.<sup>15</sup> Gelezen vanuit het standpunt van waaruit die poëzie is geschreven, laat zij duidelijk zien hoe, juist omdat het *object* van het religieuze verlangen ongenaakbare volmaaktheid is, het subject van dit verlangen vooral ook met zijn eigen eindigheid en tekort wordt geconfronteerd.

Is daarmee echter het geweld dat in de christelijke liefde schuilt geneutraliseerd? Dat zij niet langer de realiteit van eindigheid en tekort hoeft te ontkennen, lijkt in elk geval in die richting te wijzen. Maar dat het onderliggende geweld daardoor is uitgeschakeld, blijkt niet gegarandeerd. Ook die erkenning van tekort en eindigheid van het subject is in de christelijke setting niet zonder geweld. Want wie is de eindige mens nog, als diegene naar wie hij hunkert en van wie hij houdt een scheppende volmaaktheid is? *Wie zijn wij* nog als we van God houden?

De vraag naar het subject van de liefde Gods is nooit ver uit

13 Nygren 1953. Dit beroemde boek maakt een scherp onderscheid tussen beide soorten liefde en houdt een pleidooi voor de *agapè* als waarmerk voor een echt christelijke liefde.

14 Zie bijvoorbeeld Bernardus van Clairvaux 1997; 1999; Willem van Saint-Thierry 2007; Verdeyen 2001.

15 Johannes van het Kruis 1963. Hetzelfde geldt voor de minder bekende Jean de Saint-Samson (1571-1636), wiens *Épithalme* een paar jaar geleden een eerste Nederlandse vertaling kreeg (Blommestein 2001); voor de Franse tekst, zie Saint-Samson 1997.

het centrum van de christelijke reflectie verwijderd geweest. Wie de eerste regels van Augustinus' *Belijdenissen* erop naslaat, wordt er meteen mee geconfronteerd: als ik van God houd, houd ik van diegene die mij én zijn liefde én mijzelf heeft gegeven.<sup>16</sup> Over het statuut van het Ik in diens liefde voor God zijn in de loop van de christelijke geschiedenis tal van spraakmakende disputen geweest die de gemoederen van hun tijd vaak behoorlijk hebben verhit. In wat volgt ga ik nader in op een van die disputen, de fameuze *Querelle du quiétisme*, een publiek debat over de 'pur amour' die het Franse intellectuele leven in de laatste jaren van de zeventiende eeuw in zijn ban hield. Ik beperk me tot slechts twee stemmen daarin: François de Fénelon (1651-1715) en Nicolas Malebranche (1638-1715).

## 2. LIEFHEBBEN IS WILLEN

Als jonge prelaat aan het hof van Lodewijk XIV, komt François de Fénelon eind jaren tachtig van de zeventiende eeuw in contact met een religieuze groep edellieden die allen gefascineerd waren door het mystieke, 'geestelijke leven' ('*vie intérieure*') dat pas in hun eeuw een opgang had gemaakt in Frankrijk. Deze groep was vooral enthousiast geworden door het optreden van Jeanne Guyon (1648-1717), een mystiek bevlogen burgervrouw wier boeken en conversaties in Versailles en Parijs zeer werden geapprecieerd. Ook door Fénelon. Het succes van Madame Guyon brengt haar echter zodanig in de belangstelling dat men het nodig acht haar geschriften aan een college van autoriteiten voor te leggen. Voorzitter is Jacques Bénigne Bossuet (1627-1706), bisschop van het bij Parijs gelegen Maux en intellectueel anker voor veel van zijn tijdgenoten. Ook Fénelon wordt na een tijdje lid van dit college. Dat college brengt na

<sup>16</sup> Augustinus 1985: 29.

haast een jaar lang vergaderen toch een negatief advies uit, en Guyon krijgt een vorm van verblijfsarrest en ‘preekverbod’. Ondertussen worden ‘spiritualiteit’, ‘mystiek’ en ‘liefde’ wel de gespreksonderwerpen van intellectueel Versailles, Parijs en heel Frankrijk, zeker wanneer de ophief rond Guyon niet ophoudt aangezien ze zich weinig aan haar officiële straf gelegen laat liggen en publiek blijft optreden.

Het centrale thema van het maatschappelijk debat wordt de vraag naar de zuivere liefde tot God, de *pur amour*. Eerder dan een zaak van doctrine en rechte leer, zo heet het, is onze verhouding tot God er een van liefde. Alleen, zo verduidelijkt men, gaat het niet om eigenliefde. Precies niet. Wie echt van God houdt, heeft zich juist van elke *amour-propre* gezuiverd. Liefde voor God moet ernaar streven pure liefde – *pur amour* – te worden: ‘puur’ want bevrijd van elke vorm van eigenbelang of eigenliefde.

Wat men van overheidswege verdacht vond bij hen die de *pur amour* voorstonden, had men altijd al verdacht gevonden aan elke mystiek: de relatie met God werd hierin zodanig op het innerlijk van de gelovige toegespitst dat het iedere bemiddeling tussen God en mens overbodig leek te maken; sacramenten, religieuze praktijken, de rol van priesters en van de Kerk als zodanig: het dreigde allemaal zijn reden van bestaan te verliezen. Men was met andere woorden beducht voor de mystiek omdat men er een aanleg tot protestantisme in zag. Zeker in het katholieke Frankrijk van Lodewijk XIV was alleen het vermoeden van zoiets al voldoende om veroordeeld te worden.

Zo’n veroordeling is niet alleen Madame Guyon te beurt gevallen, maar ook Fénelon. Door zijn hele oeuvre heen (niet toevallig daarom grotendeels postuum uitgegeven) heeft hij gepoogd die mystieke cultuur te verdedigen en te onderbouwen met verwijzingen naar de doctrinaire traditie van de katholieke kerk. Die poging heeft hij, zeker in het publieke domein, al snel

moeten opgeven. In maart 1699 worden 23 stellingen uit zijn *Maximes des Saints*, niet zonder druk vanuit de hoogste Franse machtskringen, door het Vaticaan veroordeeld.<sup>17</sup> Fénelon, die al eerder als aartsbisschop van Cambrai naar zijn aartsbisdom was verbannen, wordt nu verboden zich überhaupt nog over spiritualiteit uit te laten, en dit verbod geldt de facto voor heel Frankrijk. Lodewijk XIV breekt het maatschappelijk debat af. Het zal meer dan een eeuw duren voor men weer openlijk over het thema zal praten.

In zekere zin herneemt de *Querelle* over de *pur amour* de oude discussie die *agapè* en *eros* tegenover elkaar plaatst. De liefde voor God, zo stelt men, is slechts puur als ze van alle onvolmaaktheden is gezuiverd. En wat maakt de liefde bij uitstek onzuiver? Het Ik, het zelf, meer bepaald het belang dat het Ik bij zijn liefdesactiviteit kan hebben, de ‘return’ die het ervoor kan krijgen. *Pur amour* moet radicaal belangeloos en honderd procent zelfloos zijn.

Nochtans is het belang dat met een liefde voor God gepaard kan gaan niet gering. De christelijke doctrine stelt dat God de mens zo liefheeft dat Hij vermag hem, ondanks zijn zondige toestand, na zijn dood een eeuwige gelukzaligheid te schenken. Waarom zou ik dan God niet mogen beminnen omwille van het eeuwige leven dat Hij me kan schenken? Dat mag je zeker, zegt Fénelon, en dat de meeste gelovigen daar zo over denken, is geen probleem. Alleen is dit niet de mystieke weg naar God, die van een ‘*vie intérieure*’. Die is slechts voor weinigen weggelegd en helemaal geen universele verplichting. Maar wie zich ertoe geroepen voelt, beseft dat van God houden omwille van wat men ervoor terugkrijgt geen volmaakte liefde is. Of in elk geval geen liefde die aan de volmaaktheid van God beant-

17 *Explications des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697), in: Fénelon 1983: 999-1095.

woordt; geen liefde die er adequaat van getuigt dat de mens het beeld van God is.

Want wat zou God als ‘return’ terug kunnen krijgen voor de liefde die Hij de mens toedraagt? Volstrekt niets, al was het maar omdat God, precies omdat Hij volmaakt is, niets nodig heeft en ook van de mens niets aan te nemen heeft dat niet al van Hem afkomstig is. God is volmaakt, ook in zijn scheppende goedheid, en daarom heeft het geen zin Hem iets te schenken of, algemener, met Hem om te gaan in een relatie van gift en tegengift. God *schenkt* slechts, Hij hoeft zelf nooit iets te *krijgen*.

Als Hij dus door zijn gelovigen iets aangeboden krijgt, kan dit in feite enkel een belediging – want een ontkenning – betekenen van zijn volmaaktheid. Zo zie je maar hoe buitenissig goed God wel is dat Hij de gelovigen niettemin toestaat Hem gebeden, gezangen, offers en dergelijke te schenken en dat Hij zelfs nog ontvankelijk is voor het sorry waarmee de zuiversten onder hen hun inadequate geschenken gepaard laten gaan.

Wie God volmaakt liefheeft, beseft dat hij Hem enkel het feit kan schenken dat hij Hem helemaal niets te schenken heeft. De erkenning van het onvermogen om God, van wie hij alles gekregen heeft, ook maar het minste te schenken: dit is het enige geschenk dat hij God kan geven. En ook *moet* geven, wil hij Hem zijn dankbaarheid betuigen voor het feit dat hij Hem niets hoeft te schenken want alles van Hem heeft gekregen.

In het licht van de volmaaktheid van diens schepper is de mens in de meest radicale zin van het woord ‘niets’. Maar dit belet niet dat hij dat ‘niets’ dat hij is aan God kan bieden. Deze radicaal nietige en zelfloze offerande is de ultieme vorm van zuivere liefde, *pur amour*. Een van Fénelons *Lettres spirituelles* – brieven waarin hij hen die voor een ‘*vie intérieur*’ hebben gekozen van advies dient – liegt er niet om. Ik citeer het begin van de brief, alsook de laatste zin:



Wees echt een niets in alles en overal; maar voeg niets toe aan dit pure niets. Op het niets heb je geen enkele greep. Het heeft niets te verliezen. Het ware niets biedt nergens weerstand tegen, en er is geen Ik waar het zich om bekommert. Wees dus niets, en niet iets méér; en je zult alles zijn zonder te denken dat je dat bent. Lijd vredig, geef je over; ga, zoals Abraham, zonder te weten waarheen. Ontvang uit de handen van mensen de troost die God je via hen zal geven. Niet van hen, maar van Hem via hen, moet je die ontvangen. Vermeng je overgave met niets, en vermeng ook dat niets niet. Een wijn als deze moet zuiver worden gedronken, onvermengd; een druppel water helpt zijn deugdelijkheid al om zeep. Men verliest oneindig door ook maar het minste van zichzelf te willen bewaren. Geen enkele terughoudendheid, ik zweer het je.

Houd van de hand Gods die ons slaat en ons vernietigt. De schepping is enkel gemaakt om te worden vernietigd naar goeddunken [au bon plaisir] van Hem die haar enkel voor Zichzelf heeft gemaakt. Wat een voorspoedig gebruik van wie we zijn! [O heureux usage de notre substance !] Ons niets verheerlijkt het eeuwige Wezen en de gehele God. Moge verloren gaan wat de 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. [...]

Ik bid God dat Hij van je een holocaust-offer maakt [Je prie Dieu qu'il fasse de vous un holocauste] dat door het altaarvuur resteloos wordt verteerd.<sup>18</sup>

Zijn we in een ander universum beland dan dat waarin we Ananias troffen toen die dood neerviel omdat hij niet aan de eisen van de christelijke liefde had voldaan? De christelijke cultuur van de laat-zeventiende eeuw mag dan haast onher-

18 Fénelon 1971: 572-573 ; mijn vertaling, MDK. In deze uitgave (een 'reprint' van de Parijse uitgave van 1851-52) betreft het brief nr. CXC. In de uitgave van 1822 betreft het "Lettre CLIX" ; Fénelon 1822: 156-157. Ik ga op deze passage ook in in Kesel 2012a: 24 e.v.

kenbaar veranderd zijn in vergelijking met die van de eerste christenen, toch werkt iets fundamenteels van toen erin door. In zekere zin treffen we ook bij Fénelon een Ananias aan: niet de Ananias die met Petrus' openbaring terstond terechtgesteld wordt, maar de Ananias die als het ware door Petrus is geïncorporeerd – de Ananias van wie Petrus beseft dat hij niet zo erg van hem verschilt als hij geneigd was te denken. In het verhaal uit *Handelingen* is Ananias tot niets (want tot de dood) herleid precies omdat hij dacht iemand te zijn, eigenheid en eigendom te hebben die hem toelieten zich te handhaven tegenover de volmaakte eigenheid en eigendom die alleen God toekomen. Gods tussenkomst maakte hem tot wat hij (in de ogen van de christelijke leer althans) in werkelijkheid was: niets. Het zeventiende-eeuwse universum van de *pur amour* is er een waarin iemand als Petrus zou beseffen dat hij het zelfde 'niets' is als Ananias. De dode, tot niets gereduceerde Ananias is de ware Ananias, diegene die God *zuiver* liefheeft. Hij biedt zichzelf aan God aan als een tot niets teruggebracht 'zelf'. "Laten we de holocaust zijn die door het vuur van de liefde tot niets wordt gereduceerd."

Het geweld dat we in de christelijke liefde vaststelden en dat in de passage uit *Handelingen* Ananias trof, is hier verinnerlijkt. Het geweld treft het 'zelf' van de christen. Hij laat zich door de overweldigende gift Gods, waarvan hij beseft volledig afhankelijk te zijn, vrijwillig verpletteren en biedt graag en met liefde dat verpletterde zelf als een allesverbrandend offer aan God aan. De radicaliteit van zijn offervaardige liefde bewijst hij door afstand te doen van elke mogelijke beloning of tegengift die hij van God zou kunnen krijgen.

Ziehier de context waarin de *pur amour* haar meest extreme formule vindt. Dit gebeurt in wat Fénelon zelf een 'veronderstelling' noemt, waarvan hij beseft dat die strikt genomen ongeoorloofd want onchristelijk is en dat daarom alleen iemand

die de ‘innerlijke weg’ gaat die aankan. Veronderstel, zo herhaalt hij gedurende zijn hele oeuvre in diverse varianten, dat je met zekerheid weet dat God jou bij het begin der tijden heeft voorbestemd voor een eeuwige verdoemenis in de hel.<sup>19</sup> Heeft het dan nog zin God lief te hebben? Het antwoord lijkt voor de hand te liggen. Waarom zou je van iemand houden wanneer je weet dat je er niets – of, erger nog, eeuwige foltering – voor terugkrijgt? Fénelon redeneert anders. Wat is mijn liefde waard wanneer ik er het eeuwige leven voor terugkrijg? In ieder geval niet zo veel als de liefde die liefheeft zonder iets terug te willen krijgen. Pas een belangeloze liefde is echte liefde, *pur amour*. Zelfs als God mij verdoemd heeft, belet niets mij om alsnog van Hem te houden. Integendeel zelfs, pas als ik het geweld van Gods verdoemenis zonder aarzelen omhels, is mijn liefde voor Hem puur.

Is dit zo? Is dit soort liefde wel zo puur als zij zich voordoet? Is ze werkelijk van elk zelf bevrijd, zoals ze beweert? Als ze echt van elk zelf verstoken is, vindt ze dan haar grond in God? Is het God aan wie de liefhebbende gelovige de uiteindelijke beslissing laat? Het lijkt zo, omdat hij God toelaat dat Hij hem voor eeuwig verdoemt. Maar is het God die de beslissing neemt in deze liefde? Is God de grond van deze liefde die elk zelf opgegeven heeft? Helemaal niet. Hier is het de mens zelf, en niemand anders, die heeft beslist van God te houden, wat die God verder ook uitspookt. Op de keper beschouwd, komt die God er niet eens meer echt aan te pas, en maken dus de hellestraffen waar-

19 De idee die in deze ‘veronderstelling’ geuit wordt, is niet oorspronkelijk van Fénelon. Fénelon put hier uit de spirituele traditie van zijn eeuw. We treffen het al aan bij François de Sales, zoals blijkt uit het citaat boven aan dit essay. Voor een grondige studie van de *pur amour* en de eigengereide radicaliteit ervan, zie onder meer Terestchenko 2000; 2008 en Lebrun 2002: 117-211. Voor een grondiger, tekstuele analyse van die ‘hypothese’, zie verderop p. 89-94.

mee Hij kan slaan niets meer uit. Het hangt enkel en alleen van de gelovige af of die al dan niet van God houdt. Wie beslist van God te houden, zegt wel dat hij zijn zelf als een “holocaust” aan God aanbiedt, maar bij nader inzien verraadt zijn liefde de facto een zelf dat sterker en zelfverzekerder is dan ooit. Het ideaal van een *pur amour* veronderstelt vooral een puur zelf, een zelf dat puur is omdat het zich door niets van zijn eigen beslissingen laat afbrengen, ook niet door de eeuwige hellefoltering, zelfs niet door een “holocaust” van zichzelf.

In Fénelons verdediging van de *pur amour* is formeel gezien een cartesiaans drama te herkennen dat, net als bij Descartes, uitloopt op de installatie van een sterk, zelfverzekerd ego.<sup>20</sup> De cartesiaan maakt van de twijfel zijn hyperbolische plicht, maar ontdekt juist daarom in de twijfel zelf datgene wat eraan ontsnapt: het twijfelende ‘zelf’, het ego, het subject, de onwankelbare zekerheid die aan die twijfel ten grondslag ligt. Zo ook zuivert de féneloniaanse mysticus zich uit liefde voor God van elke vorm van zelf, maar vindt pas daarin echt een zelf: wat God ook met hem voorheeft, *hij* is het die beslist van God te houden. In zijn liefde voor God gaat het dus in laatste instantie om de installatie van een Ik dat wil wat het *zelf* wil, ongeacht wat God met dat Ik verder van plan is.

Het geweld dat door het Ik in de *pur amour* liefdevol wordt omhelsd, verraadt een geweld waarmee datzelfde Ik zich tegen God keert. Dat God de wereld tot de hel veroordeelt, deert het Ik niet, integendeel, het eigent zich dat geweld toe om zich helemaal van God te bevrijden door Hem lief te hebben ongeacht wat Hij is of doet. Liefde is voor Fénelon een zaak van de wil, van een soevereine wil. Het *cogito* wordt bij Fénelon een *volo* (*amare deum*).

20 Zie ook Kesel 2012a: 21-47. In het volgende hoofdstuk ga ik nader in op de problematische positie van het Ik in de féneloniaanse *pur amour*.

De *pur amour* is 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.<sup>21</sup>

### 3. WILLEN IS LIEFHEBBEN

Deze kritische analyse van Fénelons *pur amour* is niet zonder meer nieuw. Tijdgenoten reageerden al in die zin, zij het uiteraard vanuit een ander conceptueel kader dan het onze. Een van hen is Nicolas Malebranche, auteur van een van de grote filosofische systemen van de zeventiende eeuw. Ook hij heeft zich gemengd in de *Quérelle* rond de *pur amour*, al is de directe tegenstander die hij in de meeste van zijn polemieken op het oog heeft niet Fénelon, maar een vroegere ‘soul mate’ van hem, François Lamy, die in dezen helemaal de kant van Fénelon had gekozen.<sup>22</sup> De overtuigd gelovige Malebranche ontwaarde in dit soort ogenschijnlijk vrome ideaal van de *pur amour* een geweld dat zich in de grond tegen God keert, en nam het op zich om God te verdedigen en Hem de eer te geven die Hem zijns inziens toekomt.

“God is liefde.” Het is het uitgangspunt van *Traité sur l’amour de Dieu* (1697), Malebranches meest directe aanval op de féneloniaanse *pur amour*.<sup>23</sup> Let wel, het is God die liefde is,

21 Fénelon 1983: 610; mijn vertaling, MDK. Aan het eind van de biografie die Sabine Melchior-Bonnet over Fénelon schreef, typeert zij diens oeuvre veelbetekenend als een “mystiek van de wil” (Melchior-Bonnet 2008: 433).

22 Zie onder meer Schultess 2009; Veillard-Baron 1996; Gorday 2012: 191.

23 Malebranche 1963. In dit volume is ook de kernpassage opgenomen (p. 122-131) van de tekst van François Lamy (1636-1711) waartegen Malebranches kritiek direct is gericht. Het betreft een passage uit het derde

zo benadrukt de auteur vanaf de eerste pagina. Alleen al dit ene, simpele basisinzicht van het christendom hebben de verdedigers van de *pur amour* over het hoofd gezien, aldus Malebranche. Voor Lamy en Fénelon is het op de eerste plaats de mens die liefde is, meer bepaald de menselijke wil, en dit ook wanneer God uitpakt met wat helemaal het tegenovergestelde van liefde is, met eeuwige hellefolteringen en kwaadaardige predestinatie. Vandaar het geweld in het féneloniaanse universum: zowel vanwege de wrede, predestinerende God als vanwege het Ik dat zich dat zich aan die God weinig gelegen laat liggen.

Maar of Malebranches alternatieve lezing van de christelijke liefde het geweld dat we erin aantreffen, zal kunnen neutraliseren of wegwerken, is nog maar de vraag. Ook hij zal worstelen met de kwalijke implicaties van die agapeïsche liefde en precies daarom, net als Fénelon, vaak dansen op (en over) de rand van de orthodoxie.

“God is liefde.” Het is eerst en vooral God die liefde is, niet de mens: dit is het uitgangspunt van Malebranche. En daarom moet liefde ook anders gedefinieerd worden dan Fénelon dat doet. Liefde vindt zijn laatste grond niet in diegene die liefheeft, in diens wil. Je kunt niet zomaar liefhebben wat je wilt. Je kunt het abjecte, het vernietigende, de pijn van foltering en verdoemenis niet liefhebben. Liefde is slechts mogelijk als je aangegrepen bent door de intrinsieke kwaliteit van wat je liefhebt – als je erdoor geraakt wordt, als je er lust aan beleeft, er behagen in schept. Liefde heeft haar grond dus in haar object, in *wat* of *wie* je liefhebt. Liefde houdt van haar object als van

deel van *De la connaissance de soi-même* [Over de zelfkennis], een werk dat in vijf delen gepubliceerd werd tussen 1694 en 1698. Voor een recentere uitgave van Malebranches *Traité sur l'amour de Dieu*, zie Malebranche 1992: 1043-1070.

haar oorzaak, als van wat haar lust en welbehagen schenkt.<sup>24</sup>

Lust en genoegen, “*plaisir*” en “*complaisance*”: ze vormen voor Malebranche het principe van de liefde. God heeft in ons de lust en het plezier geschapen en daarom is het normaal dat we naar Hem, naar zijn hemel en naar onze gelukzaligheid daarin verlangen. Het is zonder meer zonde te denken dat we er niet naar zouden hoeven te verlangen. Het is ons slechts gegeven gelukkig te willen zijn, en wie anders beweert, doet dat omdat hij hetzelfde doel op een slinkse manier wil bereiken. Daarop doelt Malebranche, als hij zich laat ontvallen:

Het lijkt er erg op dat zij die zich indenken hun veroordeling echt te aanvaarden, dat alleen maar pogen te doen om zich van hun heil te verzekeren, angstig als ze zijn God te beledigen en dus veroordeeld te worden.<sup>25</sup>

Voor Malebranche is liefde geen heroïsche stoerdoenerij van de wil alleen, zoals Fénelon voorhoudt. Liefde kent haar laatste grond niet in de wil, maar in het doel en het object ervan, en dit is God. We zijn door God-die-liefde-is geschapen, en ons bestaan – inclusief onze wil – is gegrond in die God en zijn liefde. Ik kan niet *willen* liefhebben wanneer datgene – en voor Malebranche is dat: diegene – die ik liefheb mijn wil niet reeds bij voorbaat heeft geprikkeld.

Fénelon heeft het fout als hij denkt dat liefde een kwestie van willen is. Het is juist andersom: willen is een kwestie van liefde, van gegrepen zijn door wat me doet willen, *in casu* God die zijn

24 “Aimer comme souverain bien la cause qui nous rend capables d’aimer [Van de oorzaak die ons in staat stelt te beminnen, houden als van het hoogste goede]”, zo staat het in *Traité sur l’amour de Dieu* (Malebranche 1992: 1060).

25 Malebranche 1992: 1066 [mijn vertaling, MDK].

liefdeshunkering naar Hem al in mij heeft gelegd nog vóór ik er het besef van had – zoals, zo bleek reeds, Augustinus het formuleerde in zijn *Confessiones*. Daarom is liefde voor Malebranche in de eerste plaats een zaak van gevoel, van pathos, van geraakt en gegrepen worden, van lust en plezier, en van verlangen naar lust en plezier. En dat is wat God ons biedt. In dit aardse tranendal is dit niet altijd even zichtbaar, maar in het hiernamaals zal zijn aanbod van lust en plezier grenzeloos en volmaakt zijn. Die mateloze liefde, die *agapè* als perfecte vervulling van het menselijk verlangen: dat is waardoor we geraakt zijn als we door God geraakt zijn. Daarom is het ook niet zo moeilijk om God lief te hebben. Volmaaktheid is moeilijk te weerstaan.

Tot zover de ‘realistische’ kant van Malebranches begrip van de liefde: dat God liefde is, impliceert dat het tot het wezen van ons bestaan behoort ernaar te verlangen om vol plezier in de volheid van die liefde op te gaan.

Hoe mooi dit sommigen ook in de oren mag klinken, de filosoof Malebranche gaat de bepaald donkere, problematische kantjes van dit plaatje niet uit de weg. De liefde van de mens voor God mag dan min of meer begrijpelijk zijn, de liefde van die God zelf is dat heel wat minder. Dat God van zichzelf houdt, is in Malebranches perspectief nog niet meteen problematisch, want ook Hij kan de charmes van zijn volmaaktheid niet weerstaan. Maar heel wat lastiger te begrijpen is hoe Hij van iets of iemand anders dan zichzelf kan houden, van iets of iemand waarbij volmaaktheid afwezig is. Je kunt toch niet van iets houden dat minder is dan jezelf, je kunt toch alleen houden van wat meer is dan jezelf of minstens gelijkwaardig. Hoe kan de volmaakte, oneindige God dan van zijn eindige schepping houden en van de onvolmaakte mens daarin? En als het inderdaad waar is dat God de Schepper is van al wat is en dat Hij alles heeft geschapen uit pure liefde, hoe moet dat dan worden gedacht? Als Hij die schepping niet kon liefhebben



(gezien haar onvolmaaktheid), hoe kan Hij (aangezien willen liefhebben is) die dan überhaupt hebben *gewild*?

Hier ziet de filosoof zich genoodzaakt voluit te putten uit de christelijke doctrine, al doet hij dat op een manier die de hoeders van die doctrine niet direct met applaus hebben onthaald. Hoe heeft God zijn schepping kunnen willen (scheppen)? Hoe kon die schepping ooit beminnenswaardig – en dus schepenswaardig – zijn voor God? Het antwoord kan niet christelijker: door Christus! Het is Christus, Gods eigen zoon, die door zich te incarneren in de eindige schepping, deze schepping een goddelijke *touch* gaf, de *touch* die nodig was om Gods liefde te wekken en tegelijk ook zijn wil om tot zijn scheppingsdaad over te gaan. De kruisdood waarmee Christus de wereld van tekort, zonde en dood bevrijdde, ligt aan de basis van de schepping als zodanig omdat die verlossingsdaad Gods liefde een reden gaf om ontstoken te worden.

Als verlosser kan Christus moeilijk prominenter naar voren worden geschoven. Maar je merkt meteen dat er iets niet klopt. Christus moet namelijk de schepping verlossen nog *vóór* die geschapen is. Zijn verlossingdaad gaat *vooraf* aan de zonde waarvan zijn tussenkomst de wereld verlost. Ook in het hypothetisch geval dat Adam niet had gezondigd, zou Christus de wereld hebben moeten verlossen. Hij moest die wereld verlossen, ongeacht de reden van die verlossing. Het is kritische tijdenoten niet ontgaan: Christus' hele optreden inclusief zijn kruisdood blijken hun eigenlijke zin te verliezen. Niet verwonderlijk dus dat de beruchte *Index librorum prohibitorum* (lijst met door de katholieke kerk verboden boeken) al snel met een aantal geschriften van Malebranche werd aangevuld.<sup>26</sup>

26 *Traité de la nature et de la grâce* (1680) werd op de Index geplaatst in 1690; *De la recherche de la vérité*, Malebranches eerste magnum opus (1674-5), in 1709.

#### 4. HET GEWELDIGE ZELF

Voor Fénelon is liefde een zaak van de mens zelf, van zijn vrije wil die desnoods kan beslissen om van een God te houden van wie hij weet dat die hem voor eeuwig zal folteren. In weerwil van wat het féneloniaanse liefdesideaal beweert, installeert die liefde een radicaal – en daarom modern – zelf. Het menselijke ‘zelf’, en niet God, is de grond van de liefde. Dit is wat je de realistische kant van Fénelons theorie zou kunnen noemen.

Maar die kant heeft een keerzijde. Het ‘zelf’ waarop de liefde teruggaat blijkt een context van geweld op te roepen – en in zekere zin zelfs nodig te hebben – om zich te kunnen poneren. Juist waar God mij geen leven gunt – want mij voor eeuwig verdoemt – kan ik mij profileren als een minnaar die aan zichzelf genoeg heeft om van zijn geliefde te houden. De volmaaktheid van God, precies waar die dreigt mij op onnoemelijke wijze te verpletteren, is de ideale context om mijn liefde voor Hem zuiver te houden alsook mijn eigen zuivere, door niets nog te raken ‘zelf’ naar de voorgrond te schuiven.

Het bad van holocaust en offerpijn waarin de féneloniaanse liefde baadt, blijkt een uitgelezen platform te bieden om daarop een radicaal vrij en modern subject te installeren. Alsof dat vrije moderne subject, wanneer het zich religieus wil poneren, het niet zonder dat gewelddadige platform kan stellen. De diverse vormen van ‘geestelijk leven’ zoals die in de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw weelderig hebben gebloeid, getuigen daar maar al te duidelijk van. De wreedheid waarmee mystieke mannen en vrouwen zichzelf en hun gelijken hebben bejegend, de psychologische terreur waarmee ze zichzelf en anderen bestookten, de gruwel die ze hun en andermans lichaam aandeden (waarbij uithongeren en geselen niet zomaar marginale voorbeelden zijn): dat alles toont pijnlijk duidelijk het geweld dat in de christelijke liefde schuilging. “Laten we de

holocaust zijn die door het vuur van de liefde tot niets wordt gereduceerd.” Fénelons woorden dekken waarschijnlijk meer realiteit dan we kunnen vermoeden.

Kleeft er aan de liefde zoals Malebranche die ziet minder geweld en wreedaardigheid? Voor hem is liefde inderdaad niet de daad waarmee de mens hemelrijk een soeverein zelf poneert en daarvoor wreedheid en geweld over zich heen moet roepen. Liefde kent haar grond, niet in het actieve subject van haar hunkering, maar in het object ervan, in de volmaakte liefde die God zichzelf toedraagt. Het voorwerp dat alle menselijke liefde haar ultieme bestaansreden geeft, is zelf liefde, een volmaakte liefde die – zoals de malebranchiaanse theorie het eist – noodzakelijk van volmaaktheid, en dus alleen van zichzelf houdt.<sup>27</sup> Alle liefde en liefdeshunkering waardoor Gods schepselen getekend zijn, vinden in zijn liefde hun oorsprong en doel, en enkel daarom kan God ook van hen houden.

Ziehier de poort waarlangs het geweld toch weer binnensluipt. Want hoe sympathiek en realistisch het ook klinkt wanneer Malebranche van de liefde opnieuw een zaak van lust (*plaisir*) en welbehagen (*complaisance*) maakt, het betreft in laatste instantie niet *onze* lust, *ons* welbehagen. De wil die onze liefde drijft, het plezier waarmee die wil gepaard gaat en het welbehagen dat we daarmee terecht beogen, deze wil, plezier en welbehagen zijn uiteindelijk op God zelf terug te voeren. Liefde is geen zaak van mijn wil, zoals Fénelon beweert, mijn wil is een zaak van liefde, dit wil zeggen van gegrepen zijn door wat groter is dan mijzelf. Liefde is in de grond God liefhebben, opgaan in zijn wil en zijn liefde, een liefde die uiteindelijk al-

27 “God houdt noodzakelijk [invinciblement] van zijn substantie, omdat hij welbehagen [complaisance] heeft in zichzelf, zo luidt het in een van de eerste zinnen van *Traité sur l’amour de Dieu*; Malebranche 1992: 1049; mijn vertaling, MDK.

leen van zichzelf houdt en waaraan ik de mijne alleen restloos kan offeren.

Evengoed als bij Fénelons *pur amour* het geval is, komt het er dus voor de malebranchiaanse liefde op aan om *mijn* aandeel in de liefde (dat aandeel dat *enkel* van mij is en waaraan figuren als Ananias nog vasthouden) weg te zuiveren, verbeurd te verklaren, op te branden in een gewilde “holocaust”, om zodoende helemaal te verdwijnen in Gods wil en liefde. Om helemaal op te gaan – zo specificeert Malebranche – in de wereld zoals God die gewild heeft, in diens “onveranderlijke Orde”. Om elke vorm van zelf af te leggen en te verdwijnen in het volmaakte Zelf van God, waarvan de “onveranderlijke Orde” de volmaakte expressie is.<sup>28</sup>

En natuurlijk zien die wereldse, sterfelijke ogen van mij de Orde niet helemaal goed. Ze zien vooral wanorde, chaos, tekort, zonde, pijn, dood: de *condition humaine* van alledag. Maar mijn liefde voor God helpt mij om door dit alles heen die Orde toch te zien en mij daar helemaal aan over te geven, mijzelf – dit wil zeggen dat wat ik in mijn ijdelheid denk *zelfte* zijn, los van God – te verliezen en op te gaan in een volmaaktheid die op volmaakte wijze zichzelf bemint. Concreet betekent dit dat ik de onvolmaaktheid van het aardse tranendal waarin ik dagelijks leef actief moet negeren. Exacter nog: pas *in* en *door* die actieve negatie van pijn en tekort erken ik Gods Orde. Pas als ik de ‘pijn van het zijn’ op mij neem, erken ik dat het zijn door een Orde gedragen is die voorbij alle pijn ligt. Net zoals bij Fénelon, verhindert ook hier Gods verdicht dat mij de hel injaagt mij niet om van God te houden.

Een rechtgeaarde mens moet en kan zijn vernietiging aanvaarden in het geval God dit zo heeft gewild,

28 Malebranche 1992: 1049-1050.

schrijft hij op dezelfde pagina in *Traité de l'amour de Dieu*, waaruit eerder al werd geciteerd.<sup>29</sup> Het kan ook Gods wil zijn dat mij een eeuwige vernietiging te wachten staat, en dat moet en kan ik als dusdanig aanvaarden. Het is niet omdat ik, betrokken partij, er de logica niet van inzie, dat die wil niet de logica zelve is. Uiteindelijk gaat het niet om mijn 'zelf', maar om het goddelijke Zelf waaraan ik deelheb en waardoor ik, ook al kan ik niet anders dan naar mijn gelukzaligheid verlangen, vernietigd kan worden als dit naar zijn oordeel zijn glorie ten goede komt.

## 5. GEWELDIGE LIEFDE ...

Waar komt dat geweld toch vandaan dat die christelijke schrijvers zo nauw aan de liefde koppelen? Is dit te wijten aan het christelijk keurslijf waarin ze de liefde persen? Of ligt het aan de liefde zelf?

Het ligt in elk geval ook aan de liefde zelf, aan de 'eros' die door haar aderen stroomt. Je hoeft niet lang rond te neuzen in de wereldliteratuur om, naast de zoete geuren waarin de liefde baadt, tegelijk ook in allerlei variaties haar wrede kanten beschreven te zien. Wreed is het door de liefste verlaten of bedrogen te worden, zeer zeker, maar ook waar de hunker die beide geliefden naar elkaar doet zuchten in positieve termen wordt beschreven, is de metaforiek nooit zonder een zeker geweld. Wreed is de liefde omdat de minnaar de liefste zo moet missen, maar ook omdat hij/zij, zelfs wanneer hij bij haar/hem is, eronder moet lijden niet helemaal in haar/hem te kunnen opgaan. De verzuchting om zich helemaal aan de ander te geven,

29 “[...] un homme juste doit et peut accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût” (Malebranche 1992: 1066; mijn vertaling, MDK).

zich in hem of haar te verliezen, eindelijk geen ‘zelf’ meer te moeten zijn maar, van alle ‘eigenliefde’ bevrijd, op te kunnen gaan in de ander: je vindt het in de liefdespoëzie van alle tijden en culturen.

Uit de streng celibatair beleefde liefde die Malebranche en Fénelon beschrijven spreekt ongetwijfeld ook dit soort heerlijk erotische wreedheid. Dit maakt hun teksten vandaag nog leesbaar en zelfs instructief, zeker voor wie door het vaak oververhitte oppervlak van hun redeneringen heen weet te lezen. Dat verhitte oppervlak – met het bombastische theater van ‘hemel tegen hel’, ‘alles tegen niets’, ‘een donderende God tegen wegbrandende aardwormen’ – laat desondanks toe in heldere, felle penseelstreken een uitvergroot beeld te schetsen van wat in elke liefde in het spel is: een verlangende minnaar die, juist omdat hij zo liefheeft, beseft ‘niets’ te zijn in vergelijking met de volmaaktheid van zijn liefste; en een liefde die deze zelfde minnaar, in het innige samenzijn met zijn liefste, doet klagen dat hij nog steeds ‘iemand’ is en niet ‘niemand’ of ‘niets’, dat hij niet wordt vernietigd in de heerlijke ‘allesbrand’ van het afgrondelijke liefdesgenot.<sup>30</sup> Eindelijk zichzelf achter zich te kunnen laten en helemaal zelfloos te zijn: daar wil een liefde bij uitkomen. “Laisse moi devenir / l’ombre de ton ombre / l’ombre de ta main / l’ombre de ton chien”, zingt Jacques Brel in de klassieker *Ne me quitte pas*.<sup>31</sup>

En toch ligt het geweld van wat Malebranche en Fénelon beschrijven niet aan het heerlijk wrede van de erotische liefde. Het ligt precies aan de *miskennis* ervan. Beide christelijke auteurs denken de liefde niet vanuit haar erotische en daarom

30 Voor dit laatste aspect van de liefde, waar het gevoel van zelfloosheid samengaat met dat van genot, zie verderop hoofdstuk 7 (p. 238-242).

31 <http://lyricstranslate.com/en/ne-me-quitte-pas-dont-leave-me.html-o>

inherent onvolmaakte conditie, maar vanuit haar *agapeïsche* volmaaktheid. In het soort liefde dat ze voorstaan, heeft men lief vanuit de vervulling ervan, en dit heeft een verpletterende, ontwrichtende invloed op de concrete liefde: de liefde als on-  
vervuld verlangen, als nooit rustend spel van pijn en genot. Het is de lokroep van die volmaakte liefde die verantwoordelijk is voor de vaak moeilijk anders dan sadistisch en masochistisch te noemen wreedheid die eeuwenlang kloosterlingen en pelgrims van de mystieke weg van impasse naar impasse hebben doen sukkelen. Als Jacques Lacan in een van zijn seminars het christendom in verband brengt met een “apothese van sadisme”, doelt hij op die realiteit en is zijn typering niet meteen als een frivole uitschuiver weg te wuiven.<sup>32</sup>

Noch in Fénelons, noch in Malebranches theorie is plaats voor een liefde die vanuit de volle erkenning van haar tekort wordt beleefd. Bij hen moet de liefdeshunkering zich al bij voorbaat getroost – lees ontkend – weten door diegene die deze hunkering vervult. En dat men zich in de liefde een en al tekort voelt, betekent alleen maar dat men in feite liefheeft vanuit een volheid die men alsnog niet aankan maar waarin men straks geheel zal opgaan. De facto betekent dit dat ik het tekort van waaruit ik liefheb al bij voorbaat moet afstaan aan de volmaaktheid waaraan ik alleen door mijn eigen zondigheid nog geen deelheb.

Het problematische geweld dat in dit soort liefde schuilt, ligt dus in de volmaaktheid die men de geliefde God toedicht. Let wel, het behoort ook tot de natuur van de amoureuze liefde dat de minnaar zijn liefste gaat ophemelen. Maar in de amoureuze liefde is ook die liefste gedreven door een erotisch verlangen. En als zij daarom op haar beurt ook haar liefste een hemelse volmaaktheid toemeet, ligt het voor de hand dat beide

32 Lacan 1986: 304; 1992: 262.

‘hemelen’ die elkaar treffen al snel met hun beider tekort geconfronteerd worden en dat, als de relatie standhoudt, beiden gaandeweg ook van elkaars tekort gaan houden. Geliefden vinden elkaar op basis van hun beider tekort, een tekort dat in een nooit ophoudend spel van hunker en vervulling, van sluier en onthulling, door beiden om beurten erkend en verschalkt wordt.

Het volmaakte van de beminde, een onvermijdelijk fantasma in elke liefde, wordt in een erotische relatie tot zijn realistische grond teruggebracht, met name het feit dat het inderdaad om een fantasma gaat. Daardoor krijgt de liefde de kans om ook haar ware grond te onderkennen die er een is van tekort en (niet te vervullen) verlangen. In die zin is de liefde niet alleen maar een verlangen naar bevrediging, maar vooral ook een verlangen naar elkaars verlangen, en in die zin een steeds weer herhaalde erkenning van – en spel met – elkaars tekort.

Ook de christelijke liefdescultuur kent dit soort erotisch spel van verlangen en tegenverlangen. Pagina’s in die zin zijn legio in het oeuvre van Johannes van het Kruis of Jean de Saint-Samson, om slechts deze twee te noemen. Maar wanneer die andere vorm van liefde, de *agapè*, daarin onversneden binnendringt, kan zij bij momenten ontwrichtend werken. De *agapè* is incompatibel met een erkenning van het tekort in de beminde (in casu God). God kent geen tekort en heeft dus, anders dan de sterveling die ik ben, ook niet lief vanuit zijn tekort, zijn hunker, zijn onvervuld verlangen. Als God liefheeft is dat op basis van een teveel – een teveel dat niet eens problematisch is omdat Hij het zelfs niet nodig heeft zich daarvan te ontdoen. Als Hij er toch een liefdespraktijk op nahoudt, is die per definitie mateeloos en bovenmatig. Reden waarom mijn liefde voor Hem per definitie ondermaats is. Mijn liefde deelt met haar object niet dezelfde maat. Gods ‘alles’ en mijn ‘niets’ hebben niets met elkaar gemeen.



Maar dit is dan wel de reden waarom ik mij extra ga focussen op het tekort van waaruit ik liefheb, en dit op een manier die van deze erkenning tegelijk een ontkenning maakt. Tegenover de volmaakte minnaar die God is, ben ik ‘niets’, en ik kan van mijn kant enkel een waardige minnaar Gods worden indien ik mij honderduit als een ‘niets’ naar voren schuif. De *pur amour* is een extreme poging daartoe. Die erkenning, zo weten we ondertussen, functioneert echter tegelijk als een ontkenning. Juist het erkende ‘niets’ van mijn liefde bewijst dat God alles is en de Orde van zijn schepping niet door enig tekort is getekend, dat tekort en verlangen slechts illusies zijn en dat alles wat bestaat één grote goddelijke volheid is. Het ‘niets’ dat ik ben in mijn liefde voor God, bewijst juist dat er niets buiten God en zijn Orde is.

Door op de plaats van het tekort te gaan staan – door mijn verdoemenis liefdevol te omhelzen (Fénelon), of door mij liefdevol weg te cijferen in het plezier dat God aan zichzelf beleeft (Malebranche) – ontken ik dat de werkelijkheid door tekort is getekend en herstel ik dus God en zijn Orde in hun volheid. Maar stiekem heb ik wel mezelf naar voren geschoven als diegene die voor dat herstel instaat en derhalve de ultieme garantie biedt voor de volheid van God en zijn Orde. Het is aan *mijn* offer te danken dat Gods volmaaktheid volmaakt kan blijven en dat Hij zijn functie als grond van de werkelijkheid kan behouden.

## 6. ... VOOR VOLK EN VADERLAND

De werkelijkheid heeft een goddelijke grond en men wil zich tot die werkelijkheid verhouden vanuit die grond. Dit is de basale bekommernis van beide auteurs die hier aan het woord kwamen. Maar hoe meer men dat wil, hoe meer men daarom zichzelf moet wegcijferen om aan die grond alle ruimte te geven die hem toekomt. En bij beide auteurs draait het er zo op

uit dat men onvermijdelijk het slachtoffer wordt van de volmaakte orde die men door zijn toedoen – door zuivere liefde – volmaakt wil houden.

Gesteld in de christelijke termen van Malebranche en Fénelon lijkt het allemaal wat ver van ons af. Maar dat belet niet dat die neiging zich weg te cijferen en zelfloos te worden om zodoende aan de wereld de grond te verlenen die hij nodig heeft, ook in onze post-christelijke tijden allesbehalve afwezig is.

In die prille post-christelijke tijden bedachten we een wereld waarin alle mensen vrij, gelijk en broeder of zuster zouden zijn. En ook al achtten we die gewenste wereld niet meteen zonder eigen grond, wij beseften wel dat die wereld er enkel zou komen als *wij* er onze schouders onder zouden zetten. Het resulteerde in de Franse Revolutie en de eerste op politieke vrijheid gefundeerde samenleving in het moderne Europa. De Franse revolutionairen verklaarden alle leden van een samenleving – ‘vrij, gelijk en broeder’ als ze waren – tot grond van die samenleving. En zie, het werd in die gedroomde vrije samenleving al snel erg moeilijk of zelfs ronduit gevaarlijk er een *persoonlijke* vrijheid op na te houden, een vrijheid die zich vrij voelt *tegenover* andere medebroeders. Wie daarvan werd beticht (en de minste private handeling kon in die zin worden geïnterpreteerd), werd ervan verdacht zich vrijer te wanen dan de anderen, zich privileges te permitteren die men samen met de oude adel uit de samenleving had gebannen. Het zogeheten ‘Regime van de Terreur’ (1793-94) dwong iedereen te doen *alsof* hij vrij was, *alsof* hij gelijk was aan al die broeders om hem heen, en men was er duivels bang voor om een daad te stellen of een mening te ventileren die niet gelijk was aan die van alle anderen. Vrijheid werd een idee waarvan iedereen onophoudelijk moest doen *alsof* zij realiteit was, terwijl de *facto* iedereen zijn vrijheid aan die idee opofferde.

De *pur amour* is hier minder veraf dan op het eerste gezicht

lijkt. Net zoals God eind zeventiende eeuw, bestond de vrije samenleving eind achttiende eeuw vooral als iets wat men liefhad, en ook hier met een liefde die van iedereen eiste dat hij zichzelf – zijn persoonlijke vrijheid, zijn *amour-propre* – weg-cijferde. Want pas uit het weggecijferde zelf van de burger ('*vertu*', 'deugd', noemde Robespierre dat), las men af dat deze het ernstig meende met het project van een op vrijheid, gelijkheid en broederschap gefundeerde samenleving.

De moderne samenleving is er een die geen fundament op zich heeft, die vrij is van grond, en waarvan wij daarom zelf de grond uitmaken. Dit betekent dat wij het zijn die in alle vrijheid actief grond aan die samenleving moeten geven. Dat dit mogelijk kan betekenen dat iedereen daarom zijn persoonlijke vrijheid juist moet opofferen aan een samenleving die alleen als droom vrij is, is geen volstreekte ongerijmdheid. De geschiedenis van de laatste eeuwen biedt illustraties ten overvloede. Het project van een werkelijk sociale samenleving dat men na de Russische Revolutie van 1917 alle kansen wilde geven, veranderde binnen de kortste keren in een samenleving waarin de burger geen andere uitweg zag dan te doen *alsof* hij sociaal was, en creëerde een sfeer van 'alsof en schijn' die de hele maatschappij in een greep van terreur hield. De enige manier om te bewijzen dat men echt communist was, bestond er al snel in om zich helemaal weg te cijferen ten voordele van de Partij en ook nog eens dat wegcijferen weg te cijferen.

Denk aan Boecharin die op zijn beruchte schijnproces in het Moskou van 1937 niet eens de kans kreeg om zijn bereidheid zich op te offeren aan de Partij en het communistisch project ook maar op de geringste manier te uiten.<sup>33</sup> Ondanks

33 Zie mijn essay "Als de macht lacht" in: Kesel 2012b: 27-29. Ik bespreek er Žižek 2001: 96-108 – dat op zijn beurt een bespreking is van Getty & Naumov 1999.

zijn aperte onschuld wil hij de hem ten laste gelegde feiten helemaal op zich nemen, en dit uit liefde voor de Partij. Hij heeft zich zijn hele leven voor de revolutie ingezet en wil dat bezeugen door, ondanks het valse van de beschuldigingen, toch in te stemmen met zijn veroordeling. Hij zou zichzelf ook door de kop kunnen schieten, legt hij zijn kameraden uit, maar dat doet hij bewust niet om de naam en de faam van de Partij en het communistisch project niet te beschadigen. Tot in zijn dood, hoe onterecht die ook mag zijn, wil hij niet zichzelf maar de Partij vooropstellen. Zo zuiver, zo puur is zijn liefde voor de heilige zaak van het communisme. Alleen permitteert hij zich om in het bijzijn van zijn partijgenoten de wens uit te spreken dat ze hem dan ook in die zin begrijpen en waarderen. Hij wil, met andere woorden, van hen een minimaal teken van erkenning voor het ultieme offer dat hij hier brengt. Een kleine passage uit de notulen van het proces volstaat om duidelijk te maken dat hem dit op geen enkele manier wordt gegund.

BOECHARIN: Ik wil mij niet door de kop schieten omdat de mensen dan zullen zeggen dat ik zelfmoord pleegde om de partij te treffen. Maar als het erop zou lijken als was ik aan een ziekte bezwaken, wat zouden jullie daardoor verliezen? (*Gelach*)

STEMMEN: Chanteur!

VOROSJILOV: Jij schurk! Hou je waffel! Hoe gemeen! Hoe durf je zo te spreken!

BOECHARIN: Maar jullie moeten begrijpen hoe moeilijk het voor mij is om verder te leven.

STALIN: En is dat dan makkelijk voor ons?!

VOROSJILOV: Hebben jullie dat gehoord: 'Ik zal mezelf niet voor de kop schieten, maar ik zal bezwijken?!'

BOECHARIN: Jullie hebben makkelijk praten over mij. Wat zouden jullie al bij al verliezen? Kijk, als ik een saboteur ben, als ik een klootzak ben, waarom sparen jullie me dan? Ik maak ner-

gens aanspraak op. Ik beschrijf jullie enkel wat in mijn hoofd omgaat, door welke hel ik heen ga. Als dit ook maar op een of andere manier enige politieke schade aanricht, hoe klein ook, dan staat het buiten kijf: ik doe alles wat jullie zeggen (*Gelach*). Maar waarom lachen jullie? Hier is absoluut niets grappigs aan...<sup>34</sup>

Van Boecharin werd een liefde geëist die dermate van elke burgerlijke *amour-propre* gespeend was, dat zij zelfs op de minste erkenning niet meer mocht rekenen. De liefde voor de communistische samenleving eiste van zijn voorman van het eerste uur dat hij zich restloos wegzuiverde. Dat hij zich niet voor de kop schoot, dat hij uit liefde voor de Partij geen zelfmoord pleegde maar zich gewillig door haar liet vermoorden: zelfs van dit ultieme restje zelfrespect diende Boecharin zich te zuiveren. Pas zo kon het communistisch project volhouden dat het op ongeschonden solide fundamenten gegrondvest was.

Net zoals de *agapè*-gemeenschappen van de eerste christenen de concrete dimensie van tekort en verlangen ontkenden en, waar die zich manifesteerde, meteen met het zegel van de dood elimineerden, zo ook ontkent de moderne perfecte vrije samenleving haar tekort. En zo ook impliceert die ontkenning dat deze samenleving haar subject – de vrije burger – elimineert of, exacter, dwingt tot een toestand van zuivere, dit wil zeggen akelig zelfloze liefde.

Of het geweld in onze verhouding tot de samenleving en tot elkaar helemaal weg te werken is, is lang niet zeker. Zeker is dat, als men die verhouding als liefde denkt, die eerder als *eros* dan als *agapè* gestalte moet krijgen. Als *eros*, zo bleek reeds eer-

34 Geciteerd in Žižek 2001b: 102-103 (mijn vertaling, MDK). Voor een bespreking van Žižeks analyse van die passage, zie Kesel 201b, 28-29.

der, zal het geweld niet afwezig zijn, maar het zal tenminste niet vermeerderd worden door het zelfloos agapeïsch geweld dat alle geweld uit de wereld denkt te helpen. Het agapeïsch liefdesideaal heeft zich tot op vandaag stevig in onze cultuur genesteld en als ideaal zal ook het in de toekomst haar invloed laten gelden. Die invloed zal heilzaam zijn voorzover ook een erotisering van dit ideaal zich kan doen gelden. Het is hier dat de rijke, mystieke traditie die het christendom steeds heeft gekend en gekoesterd een heilzame werking kan hebben. Als cultus van verlangen en hunker kan zij er ons behoeden tegen het geheim geweld dat in onze meest idealistische verzuchtingen huist.

## Zelfloos

*Eckhart, Fénelon & het moderne subject*

En dan zei ik Hem dat indien ik tot het niets zou moeten terugkeren waaruit ik ben geschapen opdat Hij Zijn wraak op mij zou kunnen koelen, als dat Hem behaagde, het ook mij zou behagen.

– Marguerite Porete<sup>35</sup>

Van alle obstakels die het pad dat een mysticus kent, is het eigen Ik veruit het grootste. Het is een bekend gegeven in alle mystieke literatuur. In de hunker naar het goddelijke komt het erop aan elke zweem van zelfzucht uit te bannen. Sterker nog: ook het Ik dat met de beste bedoelingen die uitgezuiverde hunker aanstuurt, moet worden overwonnen. De mystieke ervaring is zelfloos, of is niet. En toch is het moeilijk voorstelbaar dat iemand die het pad naar radicale zelfloosheid bewandelt, geen sterk zelfbesef heeft. Hoe zou een zwak Ik dit zware pad überhaupt kunnen bewandelen? Het *corpus mysticum* van de christelijke traditie is één grote aanmoediging tot – lofrede op en oefenboek in – radicale zelfloosheid, maar dit belet niet dat het is

35 “Après encore dis je que, se il pouvoit estre que je retourasse a nient, auis comme je fins de nient, affin qu’il fust vengé de my; il luy plaisoit, ce seroit ma plaisance”, in: Porete 1961: 107; mijn vertaling, MDK; 1991: 250; Spearing 2002:141.

neergeschreven door auteurs die stuk voor stuk grote persoonlijkheden waren met een uitgesproken taaie wilskracht.

Ziehier zowel de kern als de paradox van de mystiek. Alles draait om een strijd tegen het zelf, maar uit die strijd blijkt steevast het bijzonder sterke zelf dat hem aangaat. Het Ik is het grootste obstakel, maar wie anders dan het Ik is in staat dit obstakel uit de weg ruimen?

Dit hoofdstuk biedt een close reading van enkele fragmenten uit het werk van twee mystieke auteurs, de een premodern, de ander modern. Duidelijk zal worden hoe verschillend de manier is waarop beide auteurs deze paradox van de mystiek beleven. Dat verschil, zo zal blijken, is te wijten aan het paradigma van de moderniteit dat bij beiden op een andere manier zijn impact laat gelden. De traagheid en het geduld die een close reading met zich mee brengt, staat de lezer tevens toe door te dringen tot de scherpe redeneerlijn die heel wat mystieke teksten kenmerkt. In weerwil van de reputatie die hen voorafgaat, is de rationaliteit waarvan ze blijik geven vaak even afgrondelijk als scherpzinnig.

## 1. ECKHARTIAANSE ZELFLOOSHEID ...

Niemand tenzij het zelf kan het pad van de zelfloosheid gaan. Deze paradox die in het hart van de mystiek klopt, laat zich lezen op haast elke pagina van een van de fascinerendste oeuvres uit de mystieke traditie, dat van Meister Eckhart (1260-1328). Soms wordt de paradox er in al zijn naaktheid neergezet en meedogenloos becommentarieerd en bevraagd. Dit is onder meer het geval in de bekende preek *Beati pauperes spiritu*, over een vers uit het evangelie van Matteüs (5:3): “Zalig zijn de armen van geest, want het hemelrijk is het hunne.”<sup>36</sup>

36 Eckhart 2014: 8-15.



Eckhart geeft aan het alleen over de “*innerlijke* armoede” te zullen hebben, en met de strenge systematiek van een scholasticus definieert hij dit begrip vanuit drie perspectieven die hij achtereenvolgens zal behandelen. “Diegene is arm”, lezen we, “die [1] niets wil en [2] niets weet en [3] niets heeft.” Het is in de behandeling van het eerste element – armoede als ‘niets willen’ – dat meteen al het Ik wordt geïllustreerd als het grootste te overwinnen obstakel. En Eckhart zou Eckhart niet zijn als het allemaal toch iets ingewikkelder ligt dan de best al pittige eerste zinnen van zijn preek doen vermoeden. Dat veel mensen die armoede als niet-willen niet goed begrijpen, lijkt daar nog een behapbare gedachte.

In de eerste plaatst zeggen we dat diegene arm is die niets wil. Wat dat betekent begrijpen veel mensen niet goed. Dat zijn die mensen die in boetedoening en uiterlijke oefening, wat ze heel belangrijk vinden, vasthouden aan hun eigen ik [die sich behaltent mit eigenschaft in pēnitencie und úzwendiger üebunge].<sup>37</sup> Erbar-me zich God, dat zulke mensen zo weinig de goddelijke waarheid onderkennen! Deze mensen wekken de indruk heilig te zijn, maar innerlijk zijn het ezels [von innen sint si esel], want het uitzonderlijke van de goddelijke waarheid begrijpen zij niet.<sup>38</sup>

Voor de toehoorder – en dus ook de lezer – is het duidelijk: de Meester keert zich tegen het uiterlijk vertoon van hen die pretenderen heilig te zijn, terwijl ze dat innerlijk helemaal niet zijn. Daarvoor houden ze nog te zeer vast aan het eigen Ik,

37 De oorspronkelijke Middelhoogduitse tekst is geciteerd uit: Meister Eckhart (1993), *Werke I*, Texte und Übersetzungen von Joseph Quint, Herausgegeben von Niklaus Largier, Frankfurt am Mein: Deutscher Klassiker Verlag, p. 552.

38 Eckhart 2014: 9.

aan wat hen eigen is (“eigenschaft”) en niet aan wat naar God verwijst en God eigen is. Maar is dit wat Eckhart wil dat de toehoorder/lezer begrijpt? Over die would-be heiligen, die “ezels”, schrijft hij:

Met de mond belijden ze dat diegene arm is die niets wil. Dat lichten ze aldus toe: de mens moet zo leven dat hij zijn wil nooit meer in bepaalde dingen vervuld wenst te zien, maar dat hij er naar streeft de allerliefste wil van God te vervullen.<sup>39</sup>

Armoede – gedefinieerd als “niet-willen” – kenmerkt diegene die zijn wil op niets of niemand dan God richt; die niets meer voor zichzelf wil, maar alles in het werk stelt om exclusief nog “de wil van God te vervullen”. Let wel, dit zeggen de “ezels” die het “niet begrijpen”. Maar wat is daar fout aan? Zo oppervlakkig, zo “uiterlijk” is wat die “ezels” over geestelijke armoede beweren toch niet? Is het niet zonder meer een onversneden versie van het christelijke ideaal – inclusief de mystieke versie daarvan? Eckhart is zich daar trouwens maar al te goed van bewust. Dat blijkt al uit de volgende zin. Wie zo leeft, schrijft hij, verdient zijn (Eckharts) lof en als het de Heer behaagt, zelfs een plaats in het hemelrijk; maar het belet hem niet er meteen aan toe te voegen dat zo iemand van geestelijke armoede helemaal niets heeft begrepen.

Ze [die ezels] hebben gelijk, want hun opvatting is juist; daarom willen we hen prijzen. In zijn barmhartigheid moge God hun het hemelrijk geven. Maar, bij de goddelijke waarheid, ik zeg dat deze mensen niet arm zijn, noch op arme mensen lijken. Ze zijn zeer achtenswaardig in de ogen van hen die niet beter weten. Maar ik zeg dat het ezels zijn die de goddelijke waarheid niet begrijpen.

39 Eckhart 2014: 9.

Om hun juiste opvatting mogen ze het hemelrijk verkrijgen, maar van de armoede waarover we nu willen spreken, hebben ze geen weet.<sup>40</sup>

De “ezels” hebben gelijk, maar desondanks weten ze niet wat geestelijke armoede is, en als hen op die basis de hemelse gelukzaligheid te beurt zal vallen, is dat omdat God inderdaad een en al “barmhartigheid” is. Van de waarheid die bij diezelfde Barmhartige vandaan komt, zullen ze in weerwil van hun gelijk niets begrepen hebben.

En dat zegt Eckhart omdat hij het wél begrepen heeft; omdat hij spreekt in geen mindere naam dan die van de goddelijke waarheid en wijsheid zelf. Hij had de toehoorder van zijn preek al bij de eerste regels gewaarschuwd toen hij zei dat hij de zaligspreek die hij ging becommentariëren uit de mond van “de zaligheid” en van de “wijsheid” zelf had vernomen (“De zaligheid opende de mond der wijsheid en sprak: Zalig...”). En hij had eraan toegevoegd dat tegenover de waarheid die hier spreekt alle wijsheid van mensen, heiligen en engelen samen in het niets verzinkt:

Alle engelen en alle heiligen en al wat ooit werd geboren, ze moeten zwijgen wanneer de wijsheid van de Vader spreekt; want de wijsheid van de engelen en alle mensen samen is louter dwaasheid tegenover de grondeloze wijsheid van God. Die heeft gesproken dat de armen zalig zijn.<sup>41</sup>

De toehoorder/lezer is niet alleen gewaarschuwd, hij is bovendien ook bij voorbaat vergeven indien hij die goddelijke waarheid niet zou begrijpen (en dus tot de “ezels” zou behoren

40 Eckhart 2014: 9.

41 Eckhart 2014: 8.

waartegen hij de Meester tekeer hoort gaan). Net vóór hij zijn exposé over zijn driedelige armoedetheorie begint, lezen we:

Over die drie punten willen we nu spreken, en om de liefde Gods vraag ik jullie deze waarheid te begrijpen, als jullie dat kunnen; en als jullie die niet begrijpen, maak je dan geen zorgen, want de waarheid waarover ik jullie wil spreken is van dien aard dat maar weinig goede mensen haar zullen begrijpen.<sup>42</sup>

De toehoorder/lezer weet dus bij voorbaat waar hij aan toe is wanneer hij bij het begin van het eigenlijke betoog meende de zaken te begrijpen. Wat hij dacht de kern van de christelijke boodschap te zijn – niet meer aan jezelf denken en er enkel nog op uit zijn Gods wil te vervullen – is helemaal niet waar het in de “arme van geest” over gaat. Maar waar gaat het dan wel om? Eckhart:

Wie mij nu vraagt wat dan een arm mens is die niets wil, geef ik het volgende antwoord: zolang de mens zijn eigen wil bezit als datgene waarmee hij de allerliefste wil van God wil vervullen, is hij niet arm zoals wij dat bedoelen. Want zo'n mens heeft een wil waarmee hij aan de wil van God wil voldoen, en dat is niet de ware armoede. Want wil de mens waarlijk arm zijn, dan moet hij zo leeg van geschapen wil zijn als hij was hij toen hij nog niet was. Want ik zeg jullie bij de eeuwige waarheid: zolang jullie de wil hebben om Gods wil te vervullen, en begeren naar de eeuwigheid en naar God, zolang zijn jullie niet arm; want diegene is arm die niets wil en niets begeert.<sup>43</sup>

42 Eckhart 2014: 9.

43 Eckhart 2014: 9-10.

Wie is arm van geest? Wie heeft de juiste instelling en levenswijze die van een christen wordt verwacht? Niet hij die zijn wil volledig op God richt (ook al is dit conform de christelijke leer en kan God je op die grond een eeuwige gelukzaligheid toekennen), maar diegene “die niets wil en niets begeert”. Eckharts woorden kun je hier maar het best in al hun radicaliteit nemen. Arm van geest is niet hij die niets wil. Ook niet hij die *het* niets wil en/of niets meer wil willen en bij zichzelf elke vorm van Ik wil uitwissen. Arm van geest is hij die *niet* wil: hij die, bijvoorbeeld, *niet* zijn Ik wil uitwissen. Niet omdat hij iets anders wil, maar omdat hij *niet* wil. De arme van geest heeft geen wil meer, zelfs niet de wil om er geen te hebben.

Eckhart raakt hier aan de paradox van de mystiek zoals hierboven ter sprake gebracht. Want hoe geraakt de “arme” ooit zover? Hoe anders dan door te *willen* niet langer te willen? Hoe je wil uit te schakelen zonder die te *willen* uitschakelen? Wil je, gaande op het mystieke pad, uitkomen bij een toestand waar geen Ik of wil meer is, heb je toch met een sterk Ik en een strenge wil van doen. En, nogmaals, hoe dan juist datgene te overwinnen wat het de “arme van geest” mogelijk maakt eindelijk te zijn wat, wie en waar hij moet zijn? Of, om het abstracter, maar misschien helderder te formuleren: de mystieke paradox raakt aan het *subject* van de mystieke ervaring – en, als het aan Eckhart ligt, tegelijk aan het *subject* van het mens-zijn überhaupt.

De term *subject* moet hier wel in zijn abstracte, formele betekenis worden opgevat: datgene wat onder (*sub-*) iets geworpen ligt (*iectum* > *icere*): in het Latijn: ‘*subiectum*’, wat een letterlijke vertaling is van het Griekse ‘*hupokeimenon*’. De term komt uit de aristotelische logica, waar het staat voor ‘drager’, waaraan dan vervolgens ‘attributen’ worden toegeschreven. Vertaald door het Latijnse *subiectum* heeft de term in de laatantieke tijd een ontologische betekenis gekregen: drager/draagvlak/grond

van de werkelijkheid. Subject wordt de term voor het zijn als zodanig of, in de christelijke filosofie, voor God, drager-wantschepper van het zijn.<sup>44</sup>

In de mystieke ervaring, waar ik de grond en het draagvlak van mijn bestaan raak, ben *ik* niet meer grond en draagvlak – met andere woorden ‘subiectum’ – van dat ‘raken’ of dat ‘zijn’ – of van om het even wat daar gebeurt of is. Maar waar heeft die ervaring dan haar ‘drager’, haar ‘subject’?

## 2. ... ALS ‘SUBJECT’

Het concept ‘subject’ kan inderdaad een verhelderend licht werpen op de mystieke paradox die hier wordt gethematiseerd. In de alineas die volgen brengt Eckhart zijn hele theologie en filosofie in stelling, en daarin ligt (zij het niet als zodanig genoemd) een subjecttheorie verscholen die de hier aangeven mystieke paradox iets begrijpelijker en meteen ook iets minder paradoxaal maakt. Eckharts preek vervolgt:

Toen ik me bevond in mijn eerste oorzaak had ik geen god<sup>45</sup>, en daar was ik de oorzaak van mijzelf; daar wilde ik niets, begeerde ik niets, want ik was een leeg zijn en een onderkenner van mijzelf in het genot van de waarheid [wan ich was ein ledic sîn und ein bekennære mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit]. Daar wilde ik mijzelf en wilde niets anders; wat ik wilde, dat was ik, en wat ik was, wilde ik, en hier stond ik van God en van alles leeg. Maar toen ik uit vrije wil uitkwam en mijn geschapen zijn ontving

44 Zie het lemma “Sujet”, door Étienne Balibar, Barbara Cassin en Alain de Libera, in: Cassin 2004: 1233-1253.

45 “Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got.” Jellema vertaalt doorgaans Eckharts “got” als God, met hoofdletter. Dat hij hier “god”, met kleine letter schrijft is niet erg consequent, omdat Eckhart dat onderscheid niet maakt.

[Aber dô ich ûzginc von minen vrïen willen und ich empfienc mîn geschaffen wezen], toen had ik een god; want voordat de schepselen er waren was God niet God, maar Hij was die Hij was. Maar toen de schepselen ontstonden en hun geschapen zijn ontvingen, was God niet god-in-zichzelf, maar was hij God in de schepselen.<sup>46</sup>

Het is onmogelijk om hier alle facetten uiteen te zetten van het gesofisticeerde theologische systeem dat achter deze paar zinnen van Eckhart schuilgaat, maar een aantal algemene lijnen zijn toch onontbeerlijk. De lezer stoot hier meteen op de boude bewering dat “ik geen God had” en – in een en dezelfde adem – dat dit Ik “de oorzaak van zichzelf” was. ‘De oorzaak van zichzelf zijn’ blijkt dus de toestand te definiëren waarop Eckhart hier inzoomt, de toestand waar het Ik “niets begeert”, waar het helemaal ‘leeg’ is, leeg van alle wil, leeg zelfs van ‘zijn’. Is het dan niet precies andersom? Is het Ik hier niet juist helemaal vol, vol van zichzelf en behept met een wil zo sterk dat hij dat Ik toelaat zijn eigen oorzaak te zijn?

Eckharts logica is hier consistentere dan een eerste blik doet vermoeden. In deze zinnen verwijzen alle elementen naar een toestand van vóór de schepping, een toestand waarin alles reeds in de wijsheid Gods bestond, maar dan ongeschapen. Alles bestond, zij het niet als veroorzaakt *door*, maar nog verblijvend *binnen* de “eerste oorzaak”. In dit opzicht was er tussen alles wat bestond en het goddelijke nog geen onderscheid, net zomin als tussen de zijnden onderling. Het is in die zin dat Eckhart kan schrijven dat “ik geen god had”. God als zodanig ontstaat pas *nadat* de eerste oorzaak in werking is getreden – *na* de schepping dus. Vóór de schepping was er geen onderscheid, geen God en ook geen Ik. Of, wat op hetzelfde neer-

46 Eckhart 2014: 10; 1993: 554.

komt, het Ik was leeg, “leeg van zijn” en door geen enkele differentie nog gekenmerkt. In die zin kan Eckhart schrijven dat het volstrekt “oorzaak van zichzelf” was, wel met dien verstande dat er nog geen ‘zelf’ was dat onderscheiden was van een ander ‘zelf’ en evenmin van het goddelijke Zelf.

In deze toestand “wilde ik wat ik was en was ik wat ik wilde.” Dit is zoveel zeggen als, dat ik helemaal niet door wil of begeerte was gekenmerkt, want die zouden impliceren dat er differentie en tijd in het spel waren. Zo was in die toestand ook God niet God, maar “Hij was die Hij was.” Talrijk zijn Eckharts reflecties over het dictum dat Exodus 3:14 Jahwe-God in de mond legt: “Ik ben die Ik ben.” God is een zijn voordat er van onderscheiden zijnden sprake was, een zijn dat, gezien vanuit ons post-scheppingstandpunt, evengoed als een niet-zijn of – wat in die negatieve theologie op hetzelfde neerkomt – als een meer-dan-zijn te definiëren valt.

Pas met de schepping ontstonden de zijnden, inclusief mijn Ik en ook God. Toen werd alles wat voordien ongedifferentieerd in het goddelijke bestond een universum vol aparte zijnden die elk van hen daarom in staat waren om hun zijn uit Gods hand te ontvangen. Dat ontvangen impliceert voor de mens dat hij vrij was, of zoals Eckhart schrijft (in een zin die misschien wel de meest enigmatische knoop van zijn hele theologie bevat), dat hij “uit vrije wil uitkwam en zijn geschapen zijn ontving” (“dô ich ûzginc von minen vrien willen und ich empfienc mîn geschaffen wezen”).

Het is, met andere woorden, uit *vrije wil* dat ik geschapen ben – dit wil zeggen, mijn geschapen zijn uit Gods hand heb mogen ontvangen. Wanneer het schepsel dat ik ben, bereid om naar Gods woord “arm van geest” te zijn, uitkijkt naar een toestand die me helemaal terug bij God brengt, dan moet mijn Ik *voorbij* die God, *voorbij* de toestand van differentie geraken. Daar zal het belanden in wat het was vóór de (door differenties



getekende) schepping. En daarom moet het Ik zijn “vrije wil” opgeven. Op zich is die “vrije wil” goed, nobel en heilig, want hij maakte het mogelijk dat ik mijn geschapen zijn uit Gods hand kon ontvangen. Maar wil ik terug naar een ongeschapen staat, dan is diezelfde “vrije wil” de ultieme hinderpaal en komt het er voor de “arme van geest” die ik in wezen ben, op aan om zonder die “wil” en zonder “ik” en zelfs zonder “God” te zijn.

Dit herhaalt hij in de alinea waarmee hij zijn eerste punt – arm van geest, gedefinieerd als niet-willen – afsluit:

Nu zeggen we dat God, voor zover hij God is, niet het einddoel is van de schepselen: zo’n grote rijkdom heeft namelijk het geringste schepsel in God.

Hoe groot is de “rijkdom” van “het geringste schepsel in God”? Groter dan God, groter dan het beeld of ‘onbeeld’ kan bevatten dat in het menselijke woord “God” wordt genoemd. Die “God” kan het (Gods)verlangen van de mens niet vervullen. En zelfs bij het verlangen van de laagste schepselen – van vliegen bijvoorbeeld – zou Hij dat niet kunnen. Hier wordt Eckharts vertoog erg plastisch:

En deed het geval zich voor dat een vlieg [ein vliege] intellect bevat en via het intellect de eeuwige afgrond van het goddelijke zijn zou kunnen zoeken waaruit hij is voortgekomen, dan zouden wij zeggen dat God met al wat er God aan Hem is niet voldoende vervulling zou kunnen bieden voor de vlieg.<sup>47</sup>

En hij besluit zijn eerste argument:

47 Eckhart 2014: 10-11; 1993: 554.

Daarom bidden wij God dat wij van God leeg worden en dat we de waarheid ontvangen en een eeuwig genieten daar waar de op-  
perste engel en de vlieg en de ziel gelijk zijn, daar waar ik me be-  
vond en wilde wat ik was en was wat ik wilde. Dus zeggen we: wil  
de mens arm zijn aan wil, dan moet hij even weinig willen en be-  
geren als hij wilde en begeerde toen hij er nog niet was. En op die  
manier is de mens die niets wil arm.<sup>48</sup>

De mens moet “even weinig willen en begeren als hij wilde en  
begeerde toen hij er nog niet was.” Dit is, in een notendop,  
Eckharts ‘oplossing’ voor de paradox van de mystiek. Het Ik  
kan zijn vernietiging aan, omdat die het terugbrengt naar toen  
het “er nog niet was”, toen het “daar [was] waar ik me bevond  
en wilde wat ik was en was wat ik wilde.” “Daar”, dit wil zeggen  
in de toestand vóór de schepping, de toestand vóór de diffe-  
rentie, vóór er verschil was – verschil tussen de zijnden onder-  
ling, verschil tussen God en de zijnden, verschil tussen mij en  
mezelf (waar ‘ik’ met andere woorden nog niet door tekort,  
verlangen en wil getekend was of, wat op hetzelfde neerkomt,  
samenviel met mijn vervulde verlangen of wil).

“Daar”, op die plaats, situeert zich het ‘subject’, dit wil zeggen:  
datgene wat ten grondslag ligt aan alles wat is, mijzelf en wat ik  
God noem inclus. Deze aan elke origine voorafgaande differen-  
tieloosheid is voor Eckhart de *drager* (‘subiectum’, ‘hupokeimein-  
on’) van alles wat is. Ons hele bestaan moet gedacht worden als  
gegrond in deze differentieloosheid. Vanuit het sublime ‘niets’  
van deze differentieloosheid is de oneindige waaier aan gediffe-  
rentieerde zijnden geschapen (of, neoplatoons, ‘geëmaneerd’).  
En alles wil, verlangend om te zijn wat het is, naar die toestand  
terug, naar wat Eckhart hier “de eeuwige afgrond van het godde-  
lijke zijn [den êwigen abgrunt götliches wesens]” noemt.

48 Eckhart 2014: 10-11.

De grond is een “afgrond”. Ook de grond van het Ik. Binnen dit (in casu neoplatonische, negatief theologische) denkkader is het helemaal niet onlogisch of paradoxaal om te stellen dat het streven van het Ik naar zijn wezensgrond een streven is naar zelfvernietiging, naar het verdwijnen in die grond die, vanuit de geschapen positie van waaruit men denkt, niet anders dan als een afgrond kan worden gedacht.

De paradoxen en contradicties waarvan elke pagina in Eckharts oeuvre getuigt, zijn geen breuk met de rationele logica, geen sprong uit het keurslijf van de enge grenzen van het denken. Integendeel, ze worden enkel opgevoerd om ons aan te zetten de ware logica en het juiste denken op het spoor te komen, een logica en een denken die ons pas duidelijk worden wanneer we het punt op het spoor komen van waaruit alles helder wordt; of anders gezegd: wanneer we het juiste *subject* vinden van waaruit we alles moeten benaderen en waarin we de ware grond van zowel denken als zijn vinden. Deze grond is het goddelijke, het ongedifferentieerde van vóór de schepping, de afgrond waarin al het gedifferentieerde, in zijn verlangen om te zijn wat het is, wil verdwijnen en zichzelf wil opheffen. Het echte (goddelijke) Zelf waar elk zelf op teruggaat is deze radicale zelfloosheid. Daar ligt het subject, de ‘drager’ van onszelf en van alles wat is.

### **3. MODERNITEIT: EEN WISSELING VAN SUBJECT**

Waar wij als mens uiteindelijk op uit zijn en waar een mystieke ervaring ons op eminente wijze mee confronteert, is een onpeilbare afgrond. Alleen, zo is nu duidelijk, betreft die afgrond niets minder dan de grond van zowel onszelf als van de werkelijkheid in het algemeen. Dat we die als afgrond zien is geheel op rekening te schrijven van onze geschapen en door zonde en eindigheid getekende conditie. Maar wie denkt en gelooft (en

voor Eckhart en het hele middeleeuwse denken liggen die in elkaars verlengde), weet dat hij de waarheid niet vanuit dit eindige standpunt kan vatten, maar haar moet denken vanuit de ware grond die het goddelijke is. Die grond is duister, mysterieus en ‘mystiek’, dat wel, en toch weten we dat het een grond en geen afgrond betreft maar dat hij een en al goedheid en genade is. Voor het middeleeuwse zelfverstaan is het ‘subject’ God. Hoe duister en onkenbaar en grondeloos die ook is, God is de naam voor de ‘grond’ van alles wat is. En Hij is het punt van waaruit we over alles wat is iets naar waarheid kunnen zeggen. We kunnen iets over de realiteit zeggen omdat we spreken vanuit de grond van die realiteit – een grond die tegelijk de onze is. Het subject/draagvlak/uitgangspunt van onze verhouding tot de wereld is tegelijk het subject/draagvlak/grond van die wereld zelf.

De moderniteit kan worden gedefinieerd als de teloorgang van dit ‘subject’.<sup>49</sup> Dit is wat schuilgaat achter het bekende dictum van ‘de dood van God’. Wat teloor gaat is niet de godheid als zodanig, maar de functie die hij bekleedt in het zelfverstaan van de westerse mens. Voordien verstond de mens zich *vanuit* God. God was de schepper van de werkelijkheid én van onszelf. Wijzelf en de werkelijkheid waarmee we geconfronteerd werden hadden alles met elkaar te maken want waren aan elkaar gegeven door dezelfde Gever die God was. Dit is het realisme van het middeleeuwse denken: men verstond de menselijke kennis als gefundeerd in de gegevenheid van alles wat is. Alles is ‘gegeven’, want gecreëerd door dezelfde *creator*, net zoals ook wijzelf ‘gegeven’ zijn aan de werkelijkheid, want gecreëerd door

49 Deze these die in de moderniteit vooral de breuk met het middeleeuwse zelfverstaan benadrukt, voedt de redenerlijn van heel wat hoofdstukken in dit boek, en is sterk geïnspireerd door het werk van Alexandre Koyré; zie onder meer Koyré 1957.

haar *creator*. Vandaar dat wij die werkelijkheid kunnen kennen in haar essentie, een essentie die we met elkaar delen omdat zowel de onze als die van de dingen het werk zijn van dezelfde schepper. En die kennis kent haar subject/drager/uitgangspunt in God. Kennis is in de grond ‘theologie’. Niet als kennis *van* God is, kennis die God als voorwerp/object heeft. Kennis is theologie omdat die in God haar uitgangspunt/subject heeft. Menselijk weten is een *Logos* die zijn drager – subject – heeft in de gelijkheid die er is tussen de essentie van *diegene die* kent en de essentie van *wat* hij kent, een essentie die voor allebei haar fundament – met andere woorden haar subject – in God kent.

De teloorgang van dit middeleeuwse subject – of, in dramatischer termen, die ‘dood van God’ – heeft plaatsgevonden in de loop van de zestiende en zeventiende eeuw. Daar hebben de Reformatie en de godsdienstoorlogen alles mee te maken. In die anderhalve eeuw strijd is de basisaanname ondermijnd geraakt van waaruit men tot dan zichzelf en de wereld had verstaan en dus ook oorlogen had gevoerd en vrede had gesloten. Ook als ze oorlog voerden, deden de middeleeuwen dit vanuit de idee van een God die garant stond voor de gegevenheid van de werkelijkheid, inclusief de gegevenheid van hun onderlinge twisten en strijd. Hoe eigenaardig het voor moderne oren ook mag klinken: in de middeleeuwen maakte God de oorlog mogelijk, Hij gaf hem een kader en bij afloop konden de partijen zich vinden in een bezegeling die hen beide aan dezelfde God onderwierp. Vandaar dat een kritiek op God *als zodanig*, hoewel nooit geheel afwezig, in de middeleeuwen nooit de bovenaanname voerde. Het verbindend principe – de gezamenlijke basisaanname, suppositie, *subiectum* – overleefde elke kritiek en slaagde erin zijn verbindende rol te handhaven.

Met de Reformatie kreeg die radicale kritiek op God en godsdienst plots alle ruimte, niet het minst omdat die politiek werd gevaloriseerd. Frederik de Wijze had al snel door dat hij

Luthers reformatorische God kon inzetten om de banden losser te maken die zijn keurvorstendom aan keizer Karels Heilig Roomse Rijk bond. Op die manier gaf hij de reeds lang sluimerende kritiek op God *plots* een sterk politiek draagvlak, wat in allerlei vormen navolging kende en de facto God tot voorwerp van onderlinge kritiek, strijd en al snel ook regelrechte oorlog maakte.

Dat die strijd anderhalve eeuw heeft geduurd – met als apothese de ongekend wrede Dertigjarige Oorlog die pas in 1648 zijn einde kende – is er verantwoordelijk voor dat God inderdaad niet langer ‘subject’ kon zijn. Geen cultuur kan anderhalve eeuw over zijn eigen *subiectum* (grondslag, fundament, basisaanne, uitgangspunt) strijden zonder dat het die functie van *subiectum* verliest. Dit is de achtergrond van het zogenaamde ‘scepticisme’ dat de tweede helft van de zestiende eeuw kenmerkt en waarvan de *Essays* van Montaigne een van de meest gestileerde uitingen zijn.<sup>50</sup> Nog sterker geeft een tijdgenoot, Francesco Sánchez, de ernst van het toen heersende scepticisme weer. Alleen al de titel van zijn boek spreekt voor zich: *Quod nihil scitur*: dat er niets te weten valt, dat kennis onmogelijk is.<sup>51</sup> Onmogelijk, omdat grond en uitgangspunt zijn weggelaten, omdat ‘God dood is’, omdat er geen *subiectum* meer is.

In dit perspectief kan het belang van Descartes’ interventie moeilijk worden overschat. Precies door de scepsis compromissloos ernstig te nemen, door de heersende twijfel te systematiseren en zonder meer tot methode van denken te maken, is hij in staat gebleken een nieuw *subiectum* te ontwaren. Dat niets nog zeker is, dat ik kan twijfelen of God wel God is en de wereld de wereld die ik zie, dat niets aan het mes van de twijfel ontsnapt: uitgerekend daarin ligt de nieuwe zekerheid. Want

50 Montaigne 1999.

51 Sánchez 2007; 2008.

aan het feit *dat* er wordt getwijfeld en dat er dus een grond of subject onderliggend aan die twijfel moet zijn: dat staat buiten kijf; zo iets bewijst reeds de twijfel zelf.

Dat nieuwe subject vormt de basisaannname voor wat al snel een nieuwe cultuur wordt die als ‘moderniteit’ de geschiedenis zal ingaan. De ‘moderne’ mens definieert zich niet langer vanuit de ‘gegevenheid’ aan – en van – de werkelijkheid, geschapen als beide zijn door dezelfde ‘gevende’ zijnsgrond. Voortaan definieert hij zich als *vrij*, vrij in de zin van onafhankelijk van de werkelijkheid, vrij om eraan te twijfelen. En hij vindt zijn grond en uitgangspunt precies in die twijfel, in de zekerheid van het *cogito* dat zich in en door die twijfel juist bewijst.

Is het *cogito* het *subiectum* van de werkelijkheid? Vervangt het de middeleeuwse God *in die zin*? Geenszins. Voor Descartes blijft het duidelijk dat God de grond is van al wat is; Hij is en blijft de schepper. Maar die schepper is geen subject meer in de zin dat Hij niet meer het uitgangspunt is van waaruit de mens zich tot de wereld verhoudt. Dit rol komt voortaan het *cogito* toe, dat in die zin – en *alleen* in die zin – het subject van de moderniteit is. Descartes zal dit *cogito*/subject een ontologisch statuut toedichten: voor hem is het een ‘*res*’, een zijnde. Alleen is het zijn van het *cogito*, vrij als het zich door de methodische twijfel heeft opgesteld, dermate afgescheiden van de werkelijkheid, dat het met die laatste ook het zijn niet meer deelt. De vrije *res cogitans* heeft niets gemeen met de door wetten getermineerde *res extensa*. Het denken na Descartes zal het zijn van dit *cogito*/subject steeds harder in vraag stellen, tot Kant het tot een loutere hypothese verklaart.<sup>52</sup> Maar als subject – dit

52 Kants filosofie komt neer op een legitimatie van de newtoniaanse fysica waarbij, net als bij Descartes, het fysische een ‘*res extensa*’ is, een onbeziel mechanisch universum dat louter naar uitwendige wetmatigheden luistert. Maar anders dan voor Descartes is voor Kant onze ken-

wil zeggen als uitgangspunt van waaruit we ons tot de wereld verhouden – blijft het wel degelijk tot op vandaag functioneren. We verhouden ons ‘vrij’ tot de werkelijkheid, dit wil zeggen, vanuit een punt dat in principe met die werkelijkheid niets te maken heeft. Waar dit punt voor Descartes nog de substantie van een zijnde had, heeft het gaandeweg elke substantie verloren. Als ‘grond’ van waaruit we ons tot de realiteit verhouden, is het zelf zonder grond.

#### 4. MYSTIEK EN MODERNITEIT

Vóór het Ik zich met Descartes installeert als nieuw subject, deelt het ten volle in de crisis waarin het heersende (goddelijke) *subiectum* is terechtgekomen. Onder het regime van het goddelijke subject ervoer het Ik zichzelf als grondeloos, maar het kon die grondeloosheid in verband brengen met die van de werkelijkheid zelf. Hoe pijnlijk die ervaring voor de persoon in kwestie ook kon zijn, toch wist hij zich door die grondeloosheid nog *gedragen*. ‘Grondeloos’ was voor de eindige mens immers niets anders dan het ultieme kenteken van de ware grond waarop de werkelijkheid rust, de grond zoals de oneindige God die voor de eindige werkelijkheid had voorzien.

Die ‘grond’ wordt echter de inzet van een uitzichtloze strijd. Omwille van die God wordt oorlog na oorlog gevoerd en gaandeweg kan haast niets in de zichtbare werkelijkheid nog worden gelezen als manifestatie van die bodemloze goedheid die

nis van de werkelijkheid niet gebaseerd op een op zich staand, substantieel subject (Descartes’ *cogito*), maar op de empirische waarneming en de manier waarop die door het kenapparaat wordt verwerkt. Het ‘cogito’ (in Kants termen, het ‘Ich denke’) is een functie in het kenapparaat dat de waarnemingen bundelt, die van “ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption”, zoals hij het formuleert in de *Kritik der reinen Vernunft* (Transzendente Elementallehre, § 16).



aan de basis van alles ligt. Geen wonder dat de gelovige wordt teruggeworpen op zichzelf. Lang vóór Descartes de mens zelf als subject naar voren schoof, had de Reformatie op haar manier reeds zoiets gedaan. Het ‘sola fide’ dat zij predikte, schoof tegelijk ook een sterk Ik naar voren. Ik, en niet de Kerk of enige andere bemiddeling, is de basis voor mijn verhouding met God, zo luidde het nieuwe protestantse credo.

Opvallend is dat, naast de promotie van dit sterke geloofs-Ik, het Ik tegelijk ook voorwerp van kritisch onderzoek werd. Het Ik was immers geen subject van onze relatie tot God; dat was God zelf. Hoe kon het Ik dan op zichzelf terugvallen? Of, beter, hoe kon ik God in mijzelf, in mijn Ik vinden? Het is in die context dat we, in de loop van de zestiende eeuw, de blijvende en steeds groeiende interesse voor de mystici uit de Nederlanden en het Rijnland moeten situeren, alsook voor de nieuwe mystieke bewegingen die overal elders de kop opstaken en met de Spaanse mystiek van onder meer Teresa van Avila en Johannes van het Kruis een nieuw hoogtepunt bereikten.

We zijn al aan het eind van die eeuw wanneer die mystieke golf Frankrijk bereikt. Pas dan manifesteert zich daar een verhevigde interesse voor de mystieke tradities uit het Noorden en het Zuiden. Die interesse kan van meet af aan op de sceptische blik van kerkelijke en andere gezagsdragers rekenen, al was het maar omdat die mystieke golf tegelijk met het protestantisme het land binnenkomt. De beweging van wat al snel ‘*spiritualité*’ heet, zal daarom in de ogen van de officiële instanties – ook wegens haar overduidelijke succes – nooit helemaal onverdacht zijn.

Het is in het milieu van deze *spiritualité* dat de mystiek een eerste *moderne* bloei zal kennen. Het *moderne* zal zich uiten in de specifieke manier waarop de mysticus zich op zijn Ik concentreert om het obstakel dat dit vormt, te overwinnen. Maar

de strijd die de zeventiende-eeuwse mysticus tegen zijn Ik voert, zal vooral de grammatica van het *moderne* verraden waarbinnen ook hij zich beweegt. Ook al zal hij zich sterk verzetten tegen een tijd die God niet langer als het *subiectum* van onze verhouding tot de realiteit erkent, toch zal de vroegmoderne mysticus, zonder het met zoveel woorden toe te geven, vaak in de buurt komen van de nieuwe, moderne subjectpositie. Net als zovele van zijn tijdgenoten, zal ook hij vaak meer cartesiaan zijn dan hij zelf beseft. Alleen zal de innerlijke strijd van de zeventiende-eeuwer die het ‘innerlijke pad’ gaat, de anomalieën van het nieuwe, moderne subject scherper dan wat ook blootleggen – anomalieën die binnen het religieus-intellectueel universum waar Eckhart in vertoefde altijd min of meer elegante oplossingen vonden.

Zoomen we daarom nog eens in op Fénelon. In een aantal teksten van zijn hand komt dit probleem bijzonder scherp aan de oppervlakte. Het loont de moeite te zien hoe daar, precies in een poging om het mystieke ideaal van de mystieke zelfloosheid rigoureus te doordenken, het Ik of het zelf als een onaantastbare, funderende zekerheid aan de oppervlakte komt.

## 5. “OVER HET VERZAKEN AAN ZICHZELF”

In mijn hunker naar God gaat het niet om mij, maar om God; elke vorm van Ik-betrokkenheid of eigenliefde is hier een stain-de-weg die moet worden weggeruimd. Daar kwam Eckharts preek over armoede op neer. In de geschriften van Fénelon is het niet anders. Aangetrokken door het optreden van Madame Guyon, raakt de jonge hofprelaat helemaal in de ban van de mystieke golf die onder de term *spiritualité* het Frankrijk van de zeventiende eeuw beheerst. Het oeuvre dat hij heeft nagelaten laat zich lezen als een steeds weer hernomen poging om aan te tonen dat deze in het Frankrijk van zijn tijd relatief

nieuwe spiritualiteit wel degelijk in de lijn van de christelijke orthodoxie ligt.<sup>53</sup> Dat die poging een flinke deuk krijgt wanneer hij in 1699 een veroordeling door het Vaticaan oploopt, verhindert niet dat hij is blijven schrijven en postuum van zijn hand duizenden pagina's indringende reflecties over de mystieke weg zijn gepubliceerd.

Een van zijn ontelbare kleinere 'geestelijke geschriften en brieven' draagt als titel "*Sur le renoncement à soi-même*", "Over het verzaken aan zichzelf".<sup>54</sup> In scherpte moet Fénelons analyse niet onderdoen voor Eckharts "*Beati pauperi spiritu*". Ook voor Fénelon is het duidelijk dat zelfverzaking in vele gevallen een verborgen manier kan zijn om onze zelfzucht alsnog te bevredigen. Uit de meest onzelfzuchtige toewijding aan anderen kan men hoge voldoening putten en het eigen zelf gestreeld weten. Reeds op de eerste bladzijde van een aan Madame de Maintenon, de 'feitelijke' echtgenote van Louis XIV, gerichte brief<sup>55</sup>, schrijft hij:

De grond van onze kwaal is dat we onszelf liefhebben met een blinde, tot aan idolatrie reikende liefde. Alles wat we buiten onszelf beminnen, beminnen wij slechts voor onszelf, en we moeten onszelf wakker schudden uit al die genereuze vriendschappen waar het lijkt alsof men zichzelf vergeet om alleen nog te denken aan de belangen van hen aan wie men zich hecht. Wanneer men in de omgang met vrienden geen plat en laag belang zoekt, zoekt men er een ander belang, dat naar de normen van de wereld wel verfijnder, discreter en eervoller is, maar niet minder gevaarlijk is

53 Terestchenko 2000; Lebrun 2002; Loose 2010.

54 Door Jacques Lebrun gecatalogiseerd in de "Lettres et opuscules spirituelles" als nummer XIII, zie Fénelon 1983: 613-623.

55 Dat de tekst op een brief aan Maintenon teruggaat, is althans wat Jacques Lebrun beweert in Fénelon 1683: 1434. Voor de figuur van Madame de Maintenon, zie onder meer: Bots & Schillings 2016.

en in staat om ons te vergiftigen door des te sterker onze eigenliefde te voeden. [...]

[Zo iemand] wordt niet met het grove soort munt betaald zoals anderen; hij moet geen ijdele lof, geen geld, geen fortuin [...]; en toch wil hij worden betaald en is hij uit op de achting van de mensen; hij wil beminnen opdat men hém zou beminnen, opdat men zou worden geraakt door zijn belangeloosheid; hij lijkt zichzelf alleen te vergeten om iedereen des te beter voor zich in te nemen.<sup>56</sup>

En waar vinden we een remedie tegen deze kwalijke, tot in onze belangeloze liefde woekerende eigenliefde? Niet bij onszelf, zo blijkt. Dit zou ons zelfgevoel en onze eigenliefde alleen maar bevestigen. Waar vinden we dan een grond of een steunvlak om alle zelfzucht en eigenliefde achter ons te laten? Dat vindt Fénelon en de meesten van zijn christelijke tijdgenoten in wat nog steeds geldt als het *subiectum* – in God dus. In de woorden van Fénelon:

Besluiten we dus dat slechts de liefde Gods ons in staat stelt onszelf te verlaten [il n'y a que l'amour de Dieu qui puisse nous faire sortir de nous]. Ondersteunde ons niet de machtige hand Gods, wij zouden niet weten waar onze voet te plaatsen om een stap buiten onszelf te zetten. Er is geen tussenpositie [Il n'y a point de milieu]: alles moet worden teruggevoerd óf tot God óf tot onszelf. Voeren we alles terug tot onszelf, dan hebben we geen andere god dan het *ik* [*moi*] waarover ik zoveel gesproken heb; maar wanneer we alles terugvoeren tot God, dan zijn we in orde; anders dan andere schepselen beschouwen we onszelf zonder eigenbelang en enkel nog met het vooruitzicht Gods wil te vervullen; zo gaan wij dan binnen in die verzaking aan onszelf die u zo graag wilt begrijpen.<sup>57</sup>

56 Fénelon 1983: 613-614, mijn vertaling, MDK.

57 Fénelon 1983: 615, mijn vertaling, MDK; Fénelon cursiveert. Féne-

Hoe gaat dit soort radicale zelfverzaking in zijn werk? Hoe kan God de grond zijn van waaruit onze actie om onszelf te verlaten kans van slagen heeft? Naast Gods overweldigende openbaring, bedoeld om onze “geest” te verlichten, noemt Fénelon – overigens geheel in de lijn van Augustinus<sup>58</sup> – het “wonderbaarlijke” feit dat God zelf in ons “hart” zijn verlangen naar Hem heeft neergelegd.

Het tweede wonder dat God verricht bestaat erin dat Hij, na eerst onze geest te hebben verlicht, ons hart beweegt zoals het Hem belieft. Hij neemt er geen genoegen mee om zich oneindig beminnelijk te tonen, maar doet zich ook beminnen door met Zijn genade in onze harten Zijn liefde voort te brengen; op die manier bewerkstelligt Hij zelf in ons datgene wat ons doet zien wat we Hem verschuldigd zijn [ainsi il exécute lui-même en nous ce qu’il nous fait voir que nous lui devons].<sup>59</sup>

‘God legt in ons datgene wat ons in staat stelt te zien wat we Hem verschuldigd zijn.’ Wat zijn we Hem verschuldigd? Alles wat we hebben en zijn, inclusief onze liefde voor Hem en dus ook de radicale “renoncement de soi” (verzaking aan onszelf) die we daarvoor overhebben. De zin zegt nog méér: we zijn Hem tegelijk ook datgene verschuldigd waardoor die “renoncement” ten uitvoer kan worden gebracht. Een behoorlijk afgrondelijke redenering kondigt zich hier aan.

Dit is wat, al schrijvend, ook Fénelon moet hebben gedacht, want hij richt zich in de volgende zin rechtsreeks tot zijn lezer,

lons brief aan Madame de Maintenon was een antwoord op haar vraag wat het betekent aan zichzelf te verzaken. De eerste zin luidt dan ook: “Si vous voulez, Madame, bien comprendre ce que c’est que se renoncer à soi-même, ...”; Fénelon 1983: 613.

58 Zie de aanhef van Augustinus’ *Confessiones* (Augustinus 1985: 29).

59 Fénelon 1983: 616, mijn vertaling, MDK.

in casu Madame de Maintenon, en zegt de zaak te zullen verhelderen.<sup>60</sup> Hij neemt wat gas terug, zo lijkt, en legt uit dat je uiteraard aan het kwade moet verzaken, en wel met afschuw (“horreur”). Ook aan wat goed is moet je verzaken, klinkt het meteen, maar niet met afschuw, niet bruusk en overhaast, maar geduldig, gematigd, stap voor stap. Maintenon leeft nu eenmaal in de hoogst mogelijke weelde, en Fénelon is realistisch genoeg om haar niet op te dragen van de ene op de andere dag met al dat ‘goeds’ te breken. Maar op termijn is het wel degelijk wat hij – of liever God – van haar vraagt. Nog op dezelfde pagina citeert Fénelon Lucas 14:33: “zo moet ieder van u afstand doen van alles wat hij bezit, anders kan hij geen leerling van Mij zijn.”<sup>61</sup> En al snel verscherpt de toon weer en gaat de redenering opnieuw in de richting van de afgrondelijke redenering van daarnet.

“Elke christen”, schrijft hij, moet verzaken aan de zorg die hij voor zijn dierbaren, zijn familie, zijn eigen reputatie heeft. “Hij moet zelfs verzaken aan diegene die hij het meest bemint”,

en ziehier waarin dat verzaken bestaat: hen slechts beminnen voor God, zuinig en uit noodzaak gebruikmaken van de troost van hun vriendschap, bereid zijn hen te verliezen als God hen van je wegneemt, en de ware rust voor je hart nooit bij hen zoeken.

60 “Vous direz peut-être, Madame, que vous voudriez savoir d’une manière plus sensible et plus en détail ce que c’est que se renoncer: je vais tâcher de vous satisfaire”. (Fénelon 1983: 617).

61 Fénelon citeert uit de passage waarin Christus eist te breken met de wereld, de eigen familie inclus. “Wie naar Mij toe komt, moet zijn vader en moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja, zelfs zijn eigen leven verfoeien; anders kan hij geen leerling van Mij zijn. Hij moet zijn kruis dragen en Mij volgen; anders kan hij geen leerling van Mij zijn. [...] Zo moet ieder van u afstand doen van alles wat hij bezit; anders kan hij geen leerling van Mij zijn.” (Mt 14:26-27; 33; Willibrordvertaling (<http://www.willibrordbijbel.nl/?p=page&i=66412,66422>). Fénelon citeert een paar regels verder opnieuw uit die passage.

Ziehier de kuisheid van de christelijke liefde die in de sterfelijke en aardse vriend slechts de gewijde bruidegom zoekt. In deze staat maakt men, naar de woorden van de Heilige Paulus, van de schepping en *van de hele wereld gebruik alsof men er geen gebruik van maakt*.<sup>62</sup> Men wil niet genieten, men maakt alleen gebruik van wat God geeft en van wat Hij wil dat men bemint, maar men doet dat met de terughoudendheid van een hart dat er slechts uit noodzaak gebruik van maakt en dat zijn krachten spaart voor een object dat van grotere waarde is. Het is in die zin dat Jezus Christus wil dat *men zijn vader, moeder, broers, zusters, vrienden et cetera haat*, en dat *Hij het zwaard in het midden van de gezinnen is komen brengen*.<sup>63</sup>

En waarom mag je alleen *terughoudend* gebruikmaken van wat God je heeft gegeven en er niet ten volle van genieten? Omdat het een amoreus afgangstige God is, zo lezen we in volgende zin:

God is jaloers: als u met de grond van uw hart vasthoudt aan enig schepsel [si vous tenez par le fond du coeur à quelque créature], is uw hart Hem niet langer waardig; Hij verstoot het als was het een bruid die zichzelf verdeelt tussen de bruidegom en een vreemde.<sup>64</sup>

God is jaloers. Waarom? Omdat de mens de neiging heeft, hoe goed bedoeld ook, om zich vast te klampen aan wat hij van God heeft gekregen en niet aan God zelf. Daarom, zo legt Fénelon in wat volgt nog eens omstandig uit, moet hij verzaken aan al het materiële, alsook – en dit is moeilijker – aan al het geestelijke. Zelfs aan zijn eigen geest als zodanig: “renoncer à

62 1 Korintiërs 7:31: “Zij die met het aardse omgaan, moeten er niet in opgaan, want de wereld die wij zien, gaat voorbij.”

63 Fénelon 1983: 618; Fénelon cursiveert, mijn vertaling, MDK.

64 Fénelon 1983: 618; mijn vertaling, MDK.

son esprit”.<sup>65</sup> Hij moet zelfs aan zijn verzaking, aan zijn ascese als zodanig verzaken:

In moedige matigheid verzaakt men aan het genot van alles wat de wereld aan vleierij te bieden heeft, maar men wil genieten van zijn matigheid zelf! U moet dus verzaken aan alle genot van uw wijsheid en uw deugd.<sup>66</sup>

Je moet dus ook en vooral verzaken aan het positieve gevoel resultaten te hebben geboekt op het ‘geestelijke pad’ naar de zelfloosheid. Ook *geestelijke* genoegdoeningen zijn uit den boze. De volgende zin legt deze waarschuwing rechtstreeks voor aan Madame de Maintenon:

Merk op, Madame, dat hoe zuiverder en uitmuntender Gods gaven zijn, hoe jaloers(er) God [om die gaven] is. [...] Hij wil dat men zich nergens dan aan Hemzelf vastklampt, en dat men zich aan zijn gaven vastklampt – hoe zuiver ze ook zijn – enkel zoals Hij dat heeft gepland, om ons zodoende gemakkelijker en intiemer alleen met Hem te verenigen. Al wie tegen een genade aankijkt met genoegdoening en een zekere toe-eigeningslust, verandert deze onmiddellijk in vergif. Eigen uzelf dus nooit uiterlijke zaken toe zoals gunsten [van anderen] of uw eigen talenten, maar evenmin innerlijke gaven. Uw goede wil is niet minder een gave uit barmhartigheid dan het leven en het bestaan die van God komen. Leef als op lening [Vivez comme à l’emprunt]; alles wat van u is en alles wat uzelf bent, is niets dan een geleend goed; bedient u zich ervan naar de intentie van Hem die het u te leen geeft, maar beschik er nooit over als over een goed dat het uwe is. Uit deze geest van onteigening en van eenvoudig gebruik van onszelf en van onze geest om zodoende de bewegingen te volgen van God,

65 Fénelon 1983: 619.

66 Fénelon 1983: 619; mijn vertaling, MDK.



die de enige ware eigenaar is van Zijn schepping: [daaruit] bestaat de solide verzaking aan onszelf.<sup>67</sup>

Abstracter uitgedrukt stelt Fénelon dat je moet verzaken aan het *valse subject* van je verzaking. Pas dan kun je plaats maken voor het *ware subject* en voert je verzaking je waar je heen wilt: naar een zuiver, van elke eigenliefde gespeende liefde voor God. In je sterkste pogingen je aan God te geven en geheel aan jezelf te verzaken, is God jaloers zolang *jij* het nog bent die dat wil, zolang je niet Hem het subject laat zijn van je verzaken aan jezelf en je liefde voor Hem.

Maar hoe moet ik God het subject laten zijn van mijn liefde voor Hem en mijn verzaken aan mezelf? Alles wat ik heb en ben, ben ik en heb ik omdat ik het van Hem heb gekregen. Om Hem te eren, om Hem mijn liefde te betuigen, moet ik dus zijn gaven aannemen, maar dan wel – zo blijkt – zonder ze werkelijk aan te nemen. Ik moet ze, schrijft Fénelon, als geleend beschouwen. Maar niet zozeer in de zin dat ik ze moet teruggeven omdat God ze ooit nodig heeft gehad of dat ooit zal hebben. Ook al geef ik, in mijn verzaken aan de wereld en aan mezelf, God alles terug wat Hij me gegeven heeft, toch is dit niet wat Hij in laatste instantie van me vraagt; Hij vraagt van mij liefde – een liefde waarin ik erken dat in alles het *geven* geheel aan zijn kant ligt, ook wat ‘mijn’ liefde voor Hem betreft.

In wat er nog volgt in deze ‘brief’ aan Madame de Maintenon houdt Fénelon het bij een aantal aanmaningen: niet te haastig en niet helemaal op eigen houtje te werk gaan, maar geduldig blijven en God zijn werk laten doen. Maintenon had hem gevraagd wat het precies betekent om aan zichzelf te verzaken. Het afgrondelijke van wat het inhoudt om God zelf het subject te laten zijn van die verzaking wordt in deze brief wel

67 Fénelon 1983: 619-620, mijn vertaling, MDK.

aangestipt, maar het vindt een scherpere verwoording in een aantal andere brieven die Fénelon haar schrijft. Bijvoorbeeld in die paar brieven die fragmentair zijn opgenomen in het *opuscule* “Over het innerlijke woord”, “De la parole intérieure”.<sup>68</sup>

## 6. “HET INNERLIJKE WOORD”

Dit ‘opuscule’ gaat direct in op het problematisch afgrondelijke waar we hier op stoten. Het subject van onze verzaking aan onszelf valt niet met onszelf samen. Juist niet. En toch huist het in ons. Het is het “innerlijke woord”, aldus Fénelon, datgene waardoor “de Geest Gods in ons woont”, of ook, zoals Fénelon het verderop noemt, “de ziel van onze ziel”.<sup>69</sup> Dat maakt het probleem er niet kleiner op. Want die laatstgenoemde “ziel”, datgene wat ons hier en nu bezielt, is het eigenbelang. Die ziel moet aan zichzelf sterven, en dat sterven moet die ziel zelf doen: daarin bestaat de uitdaging van het mystieke pad dat ze gaat. En dus, nogmaals: hoe kan ze *zelf* sterven aan zichzelf? Hoe kan ze *zelf* haar zelf achterlaten? Hoe kan ze zelf de plaats ruimen voor het zelfloze, ware Zelf, voor de Heilige Geest, voor het “innerlijke woord”?

We kennen het antwoord al. Zoiets doet God. Wanneer iemand die God wil beminnen gehoor geeft aan de innerlijke stem in hem, wordt zijn Ik “uit het centrum van zijn liefde gerukt”. Hij wordt “van zichzelf losgemaakt.”<sup>70</sup> Fénelon wordt

68 Fénelon 1983: 589-603. Voor dit ‘opuscule’ is het meeste geplukt uit een brief aan Madame de Maintenon uit januari 1690; François de Fénelon (1972), *Correspondance*, tome II, édité par Jean Orcibal, Paris: Édition Klincksieck, p. 141-148.

69 Fénelon 1983: 589, 590; mijn vertaling, MDK.

70 Fénelon 1983: 595: “alors il nous arrache le *moi* qui était au centre de notre amour”; “En cet état, Dieu prend soin de tout ce qui est nécessaire pour détacher cette personne d’elle-même.”

niet moe dit te herhalen en met steeds weer nieuwe argumenten te ondersteunen. Alleen slagen die argumenten er nooit in om helemaal sluitend te zijn. Want naarmate God het werk voltrekt waarin Hij het Ik uit het centrum van de menselijke ziel rukt, lijkt een gelijkaardig Ik zich toch ook steeds weer op de een of andere manier op te dringen, weliswaar niet als het subject van de eigenliefde, maar niettemin als het subject van zijn eigen ‘ontzelfving’, van zijn eigen verzaken. Even verder in hetzelfde ‘opuscule’ lezen we:

Voor de uitwendige tuchting [mortification extérieure] van de zintuigen heeft Hij ons enkele moedige inspanningen tegen onszelf laten doen. Hoe meer onze zintuigen worden getuchtigd [amortis] door de moed van de ziel, hoe meer de ziel haar deugd aanschouwt en zich recht houdt door haar arbeid [plus l’âme voit sa vertu, et se soutient par son travail]. Maar vervolgens houdt God zich het recht voor om de grond van de ziel aan te vallen en haar tot de laatste zucht elk eigen leven te ontrukken. Dan is het niet langer door de kracht van de ziel dat Hij met uitwendigheden de strijd aangaat; het is met de zwakte van de ziel dat Hij haar tegen haarzelf keert. Dan ziet zij zichzelf; zij heeft afschuw van wat zij ziet. Ze blijft trouw, maar ziet haar eigen trouw niet langer. Alle gebreken die zij tot dan had, richten zich tegen haar en vaak komen er nieuwe tevoorschijn waardoor ze nog nooit is uitgedaagd. Het vuur en de moed van weleer vindt ze dan niet terug. Ze valt flauw; zij is als Jezus Christus droevig tot ter dood. Alles wat haar rest, is de wil zich nergens aan vast te klampen [la volonté de se tenir à rien] en zonder terughoudendheid God te laten handelen.<sup>71</sup>

In haar hunker naar God heeft de ziel zichzelf laten varen en alles aan God overgelaten. Maar God laat niet na om uitgerekend

71 Fénelon 1983: 595; mijn vertaling, MDK.

dit aan de ziel nog eens goed voor te houden: om haar ermee te confronteren dat ze alle greep op zichzelf is kwijtgeraakt en om haar te verplichten van dit verlies en het existentiële onvermogen dat dit betekent alsnog bewust de drager – het subject – te zijn. Oog in oog met haar geslaagd zelfverlies, wordt de ziel geconfronteerd met het feit dat zij daar bewust voor kiest; dat zij, die niets of niemand meer is, dat *wil*. “Alles wat haar rest, is de wil ...”. En wat voor soort “wil” is hier dan in het spel?

Het is niet meer de zintuiglijke en nadenkende wil [volonté sensible et réfléchie], maar een eenvoudige wil, zonder terugplooiën op zichzelf [volonté simple, sans retour sur elle-même], en des te verborgener naarmate hij intiemer en dieper in de ziel huist. In die toestand zorgt God voor alles wat nodig is om die persoon van zichzelf los te maken.<sup>72</sup>

Een wil die niet meer “nadenkend”, niet meer ‘reflexief’, maar – zo je wilt – louter ‘flexief’ is: een ‘flexie’ (‘buiging’, ‘plooi’) zonder ‘re-’, zonder terugplooi op zichzelf, en in die zin radicaal “eenvoudig”, eenduidig; een wil die zich enkel, wég van zichzelf, naar God toe ontvouwt. Zodra iemands wil in die toestand verkeert, is God in staat hem “van zichzelf los te maken”.

Is het *subject* van dit mystieke gebeuren dan God? Valt het punt van waaruit de mens zich hier tot God verhoudt samen met die God? De wil, hoe “eenvoudig” ook, lijkt dat tegen te spreken. Jazeker, de wil laat alles aan God over en weigert nog op zichzelf terug te plooiën, maar daarom is de wil nog niet willoos; of, cryptischer maar misschien exacter: zijn geïnstalleerde willoosheid is zelf niet geheel willoos. En dit is precies wat God wil: op het moment waarop de mens zich helemaal aan God heeft overgegeven en zijn wil eendimensionaal rich-

72 Fénelon 1983: 595; mijn vertaling, MDK.

ting God wijst, plooit God de menselijke wil alsnog terug op zichzelf. Op het moment dat de Godsminnaar eindelijk niet langer zichzelf ziet maar enkel nog God, laat God hem uitgerend *dit* zien. Hij *kijkt dan toe* hoe hij niet zichzelf maar God ziet. En dat betekent dus dat *hij* het is die dat ziet en dat het subject dus nog steeds bij hemzelf en niet bij God ligt. Alsof God hem op een bepaalde manier toch weer teruggooit op een subject dat niet Hijzelf is! Alsof het ware subject (God) alleen te ontwaren is in het terugvallen op het ‘valse’, menselijke subject.

Die conclusie valt uiteraard niet met zoveel woorden bij Fénelon. En toch schuren de redeneringen waarin zijn meanderende vertoog zich ontvouwt telkens weer tegen een dergelijke conclusie aan.

In de loop van deze *opuscule* – om nog een voorbeeld aan te halen – beschrijft Fénelon omstandig hoe de ziel die het ‘innerlijke pad’ gaat, effectief zichzelf helemaal uitschakelt of, beter, God toelaat dat Hij elke zelfreferentie van de ziel uitschakelt. Tot God, zoals hierboven geschetst, de ziel *daarmee* confronteert en haar daardoor in een diepe crisis brengt. Nu wordt haar duidelijk dat de moed die zij heeft om alle zelf achter te laten, niet eens de hare is, maar integraal teruggaat op wat God met haar doet. Op dit moment zakt de moed haar pas *echt* in de schoenen.

De moed ontbreekt, ijdele voorwendsels komen het zwakke, dooreengeschudde hart vleien; eerst draalt men en twijfelt men of men moet verdergaan; vervolgens doet men slechts de helft van wat God vraagt; met de goddelijke operatie mengt men een zekere zelfsturing [un certain mouvement propre] alsook natuurlijke manieren van doen, om zodoende toch wat kracht te bewaren voor die bedorven grond die niet wil sterven [pour conserver quelque resource à ce fond corrompu, qui ne veut point

mourir]. God, jaloers, verkilt. De ziel wil eerst de ogen sluiten om niet langer te hoeven zien dat haar alle moed ontbreekt. God laat haar in haar zwakheid en haar lafheid, omdat zij daarin gelaten wil worden. Maar begrijp hoe groot haar fout is. Hoe meer zij van God heeft gekregen, hoe meer zij moet teruggeven. Zij heeft attente liefde en speciale genadebetuigingen ontvangen; zij heeft de zuivere en belangeloze liefde geproefd die zovele overigens vrome zielen nooit hebben gevoeld. God heeft niets nagelaten om haar helemaal te bezitten. Hij is de innerlijke bruidegom geworden, Hij heeft zich de moeite getroost alles te doen voor zijn bruid, maar Hij is grenzeloos jaloers [...].<sup>73</sup>

De zelfloosheid waaraan de ziel zich heeft overgegeven, wordt nu – en wel door Gods jaloerse toedoen – voorwerp van angst en vertwijfeling. Zij dwingt de zelfloos geworden ziel opnieuw tot een zelfheid, tot een subject of ‘grond’ die bij haarzelf ligt, aangezien zij het is en niemand anders die deze vertwijfeling voelt. Nee, zij is niet langer zichzelf, zij heeft zichzelf verloren in God, maar God laat haar voelen hoe die verlorenheid niet eens de hare is en dwingt de mysticus om van deze verdubbelde verlorenheid de drager of het subject te zijn. Ziehier wat de genade van Gods jaloezie bewerkstelligt – zoals Fénelon schrijft in de zinnen die onmiddellijk op voorgaand citaat volgen:

Waarom is God dan jaloers? Omwille van talenten, inzichten, de regelvastheid van uitwendige deugden? Nee, in die zaken is Hij inschikkelijk en gemakkelijk. Liefde is slechts jaloers om liefde; al haar verfijning is enkel een zaak van de rechtlijnigheid van de wil. Hij kan het niet dulden het hart van zijn bruid te moeten delen en Hij duldt nog minder alle voorwendsels waarmee zijn bruid Hem zoekt te bedriegen als excuus omdat ze haar hart deelt [met een ander].

73 Fénelon 1983: 600.

Gods wil is rechtlijnig: Hij is honderd percent gefixeerd op zijn bruid, dit wil zeggen op de ziel die de mystieke weg gaat. Daarom eist Hij van die laatste hetzelfde: zij moet voor God kiezen. Maar anders dan bij God komt dat er voor de ziel op neer dat ze tegen zichzelf moet kiezen. En dat doet ze en ze slaagt er ten slotte in zichzelf uit te schakelen. Wanneer ze eenmaal voelt dat ze zover is, werpt God haar echter terug op zichzelf, op het subject van dit gevoel en beseft ze dat ze ook dat subject moet uitschakelen. En daar verschijnt dan de wil: ze kan niet anders dan willen dat gevoel uit te schakelen. En die wil – inclusief het subject dat die veronderstelt – lijkt op zijn beurt niet nog eens uit te schakelen. Op die wil – en het subject ervan – stuit telkens weer de cirkelredenering waarmee Félonon de logica van de weg naar zelfloosheid in kaart wil brengen.

Zodra de toestand van zelfloosheid is bereikt, blijft het in laatste instantie een zaak van de wil en dus van een subject dat instemt met wat de mysticus overkomt wanneer hij zich aan God uitlevert als “slijk [dat] zich zonder weerstand alle vormen laat geven die de werkman [God] verkiest.”<sup>74</sup> Uiteindelijk moet het ‘slijk’ dat *willen*: daar is het de ervaring van het mystieke zelfverlies bij Fénelon tenslotte om te doen.

Anders dan bij Eckhart, zal de bevrijdende toestand van de *theosis* (het ‘God worden’<sup>75</sup>, zo typisch voor de mystieke traditie) volgens Fénelon een *willend* Ik achterlaten, en veronderstelt deze dus een subject dat niet zoals in de middeleeuwen met God samenvalt. Iets verder, als hij het over het eindpunt van de mystieke weg heeft, schrijft hij:

O bruidegom der zielen, u laat vanuit dit leven aan de zielen die u nooit weerstand bieden, een voorsmaak proeven van die gelukza-

74 Aldus de laatste zin van het ‘opuscule’; Fénelon 1983: 603.

75 Morgan 2012.

ligheid. Men wil niets, en men wil alles. Omdat het slechts de schepping is die het hart begrenst, treedt het om het zo te zeggen binnen in uw immensiteit – het hart dat beperkt wordt noch door een gehechtheid aan het geschapene noch door een terugval op zichzelf. Niets houdt het tegen; het verliest zich steeds meer en meer in U; maar hoewel zijn vermogen tot het oneindige aangroeit, vult u het helemaal; het is altijd verzadigd. Het zegt niet: ‘ik ben gelukkig’, want het maakt zich geen zorgen om het te zijn; als het dit zou doen, zou het niet meer gelukkig zijn, want het zou zichzelf nog beminnen. Het bezit zijn geluk niet, het is het geluk dat dit hart bezit. Op welk moment men het ook aanspreekt en vraagt: ‘Wil je lijden wat je lijdt? Zou je willen hebben wat je niet hebt?’, zou het zonder aarzelen en zonder bij zichzelf te rade te gaan antwoorden: ‘ik wil lijden wat ik lijd en ik wil niet hebben wat ik niet heb; ik wil alles, ik wil niets.’<sup>76</sup>

Ook hier weer dezelfde paradox: het Ik is helemaal zelfloos, verdwenen in God; maar als puntje bij paaltje komt, doemt toch weer een wil – en dus een Ik – op. In de mystieke apotheose van verdwijnen kan Fénelon blijkbaar niet anders dan een wil onderkennen, omdat hij toch een instemming nodig heeft die haar subject juist niet in God, maar in de mens zelf heeft. De radicale zelfloosheid die zijn argumentatie sluitend neer wil zetten loopt op die manier telkens weer spaak.

Het resultaat van dit alles is dat de zelfloosheid wordt geaffirmeerd, niet zozeer in een toestand *voorbij* het zelf, als wel in de eindeloos aanhoudende vernietiging van het zelf: in een nooit ophoudende *wil* vernietigd te worden of te blijven: “Ik wil lijden wat ik lijd en ik wil niet hebben wat ik niet heb; ik wil alles, ik wil niets’.”

76 Fénelon 1983: 603.



## 7. “OVER DE ZUIVERE LIEFDE”

Die persistentie van de wil in Fénelons mystieke theorie is niet zonder verband met de wreedheid waartoe zijn ideaal van *pur amour* kan leiden. In het vorige hoofdstuk zagen we die geïllustreerd in de “holocaust” waartoe Fénelon diegene aanspoorde die hij op het geestelijk pad begeleidde (p. 34). Ik zoom daarom tot slot nog eens in op het *opuscule* dat de titel meekreeg “Sur le pur amour” (“Over de zuivere liefde”).<sup>77</sup> Het betreft een korte dissertatie die, als we Fénelonkenner Jacques Le Brun mogen geloven, dateert uit volle *Querelle*-tijd.<sup>78</sup> Fénelon mediteert er over een vers uit *Spreuken* (16:4) dat stelt dat God alles ter zijner glorie heeft gemaakt.<sup>79</sup> Maar hoe zit het dan met de eeuwige gelukzaligheid, die God ons belooft en waarnaar wij als zijn schepselen verlangen? Is dit verlangen compatibel met de gloriëficatie die God van ons eist? Fénelon schrijft:

Het is niet zo dat de mens die belangeloos liefheeft de beloning niet liefheeft; [maar] hij heeft die lief voor zover die God zelf is en niet voor zover het zijn eigen belang is; hij wil die omdat God wil dat hij die wil; het is [Gods] orde en niet zijn belang dat hij erin zoekt; hij houdt van zichzelf, maar hij houdt slechts van zichzelf omwille van de liefde Gods, als een vreemdeling, en om lief te hebben wat God doet.<sup>80</sup>

77 Fénelon 1983: 656-671.

78 Fénelon 1983: 1445.

79 Fénelon heeft hier de Vulgaatvertaling (“universa propter semet ipsum operatus est Dominus”) voor ogen en die laat deze interpretatie van het vers toe. In feite staat er dat God alles van een doel heeft voorzien, dat Hij met andere woorden een principe van doelgerichte orde in zijn schepping heeft ingesteld.

80 Fénelon 1983: 659.

De mens wil zijn gelukzaligheid niet omdat *hij* dat wil, maar omdat God wil dat hij dat wil. Let wel: de mens is gemaakt voor de gelukzaligheid, en dat hij ernaar verlangt is voor Fénelon het “fundament” van zijn mens-zijn. Alleen is dit fundament een kwestie van genade, van gratuite gift, die haar grond heeft in Gods soevereine wil.

De belofte zelf [van de gelukzaligheid], die het fundament van alles is, steunt slechts op de loutere barmhartigheid van God, op de goede luim en het voornemen van zijn wil (sur son bon plaisir et sur le bon propos de sa volonté). In deze orde van genadebetuigingen voert alles vanzelfsprekend terug naar één soeverein vrije en gratuite wil.<sup>81</sup>

En ook nu weer kantelt Fénelons redenering in het tegendeel. Uit de zinnen die volgen zal blijken dat niet Gods wil, maar die van de mens de grond van de *pur amour* uitmaakt. Het is hier dat hij op de proppen komt met de in het vorige hoofdstuk vermelde “veronderstelling” die – zeker in de receptie van zijn oeuvre – als waarmerk voor de féneloniaanse *pur amour* geldt. Het onmiddellijke vervolg van de tekst luidt:

Nu deze onbetwifelbare principes geponereerd zijn, maak ik een veronderstelling [supposition]. Veronderstel dat God mijn ziel wilde vernietigen op het moment waarop ze zich losmaakt van mijn lichaam. Deze veronderstelling is slechts onmogelijk dankzij een louter gratuite belofte. God had dus, wat die algemene belofte voor de anderen betreft, een uitzondering kunnen maken voor mijn ziel. Wie zal durven beweren dat God mijn ziel niet had kunnen vernietigen, zoals mijn veronderstelling aangeeft? [...] Ik veronderstel dus iets dat zeer wel mogelijk is, aangezien ik een uitzondering veronderstel op een puur gratuite en arbitraire regel. Ik

81 Fénelon 1983: 661.

veronderstel dat God, die alle andere zielen onsterfelijkheid verleent, mijn levensduur stopzet op het moment van mijn dood; ik veronderstel bovendien dat God me dit heeft geopenbaard als zijn plan. Niemand zou durven beweren dat God dat niet kan.<sup>82</sup>

Wat Fénelon de lezer voorhoudt is een situatie waarin mij elk uitzicht op gelukzaligheid bij voorbaat is ontzegd en ik daar ook kennis van heb. Ik weet dat God, op het moment dat ik mijzelf in Hem verlies, mij niet bij Hem zal toelaten. Ik weet dat wanneer ik radicaal zelfloos zal zijn en van mijn valse subject 'bevrijd', mij geen grondend subject wacht (Gods genade), maar het afgrondelijke niets van een radicale subjectloosheid. Wat dan? Fénelon haalt zijn scherpste retoriek boven om de vraag zo hard mogelijk bij de lezer te laten aankomen.

Ik veronderstel dat ik ga sterven; er rest mij nog slechts één ogenblik leven en wat dan volgt, dooft mij volledig en voor altijd uit. Dit ogenblik, waartoe zal ik dit aanwenden? Ik bezweer mijn lezer met de grootste precisie te antwoorden. Zal ik mij in dit ultieme ogenblik, bij gebrek aan uitzicht op een beloning, vrijstellen om van God te houden? Verzaak ik aan Hem nu Hij niet meer zaligmakend zal zijn voor mij? Laat ik het wezenlijke doel van geschapen zijn varen? Had God, door mij uit te sluiten van de gelukzalige eeuwigheid die Hij me niet verschuldigd was, zichzelf kunnen beroven van wat Hij wezenlijk aan zichzelf verschuldigd is? Was Hij opgehouden zijn werk te doen tot zijn eigen glorie? Heeft Hij, door mij te scheppen, zijn rechten als schepper verspeeld? Heeft Hij mij vrijgesteld van de plichten verbonden aan de schepping die wezenlijk alles verschuldigd is aan Hem, de Enige waardoor zij bestaat? Is het niet evident dat ik, in deze zeer plausibele veronderstelling, God moet beminnen enkel omwille van Hemzelf, zonder enige compensatie voor mijn liefde te verwachten en met

82 Fénelon 1983: 661.

een gewisse uitsluiting van elke gelukzaligheid, in die zin dat dit laatste moment van mijn leven, gevolgd als het zal worden door eeuwige vernietiging, noodzakelijk gevuld moet worden met een zuivere en geheel belangeloze liefdesdaad?

[...]

Straks zal ik vernietigd worden; nooit zal ik God zien; mij weigert Hij zijn koninkrijk dat Hij wél schenkt aan anderen; Hij wil me noch eeuwig beminnen noch eeuwig door mij bemind worden; niettemin ben ik, stervend, verplicht Hem met heel mijn hart en al mijn krachten lief te hebben; doe ik dit niet, dan ben ik een monster en een ontaard schepsel.<sup>83</sup>

Is wat Fénelons “veronderstelling” beschrijft de laatste stap op het mystieke pad? Of vertolkt zij reeds het eindpunt van dit pad? Fénelon zelf stelt die vraag niet in die termen. Iemand die deze hypothetische positie heeft ingenomen zou die vraag ook niet stellen. Voor wie op dit punt is aangekomen, maakt het niet meer uit of hierna al dan niet nog een stap volgt. In die zin beschrijft Fénelons “hypothese” wel degelijk het punt waar het mystieke verlangen zijn eindpunt kent. De wandelaar op het pad is nu waar zijn hunker naar God hem heen voerde: zuivere liefde. Een liefde die zuiver is, ook in de zin dat hunker en bevrediging zich hier niet meer van elkaar laten onderscheiden.<sup>84</sup> Dat God mijn verlangen *niet* bevredigt, wordt beleefd als de bevrediging zelve, als ultieme zelfoosheid.

83 Fénelon 1983: 662.

84 Dit is trouwens een constante in de mystieke literatuur: het eindpunt waar het mystieke verlangen naar toe werkt, dooft wanneer het bereikt is, dit verlangen niet uit. Het wakkert het daarentegen alleen nog maar aan. We vinden dit al bij een van de *founding fathers* van de christelijke mystiek, Gregorius van Nyssa (4<sup>de</sup> eeuw): “Mozes’ verlangen wordt vervuld juist door het feit dat dat verlangen onbevredigd blijft”; “Nooit bevrediging vinden voor het verlangen, dat is werkelijk God zien” (Gregorius van Nyssa 1992: 235; 239; geciteerd in: Todoroff 2002: 105).

Maar is het een toeval dat Fénelons “hypothese” baadt in een atmosfeer van extreem lijden? Het ziet er immers naar uit dat alleen een toestand van directe pijn een liefde puur kan houden in de zin die Fénelon voor ogen heeft. Pijn en lijden bieden in elk geval de structuur waarin zelfloosheid zich enigszins laat rijmen met een *wil* tot zelfloosheid.

We zetten nog even de stappen van zijn redenering op een rijtje. Mijn liefdesverlangen naar God maakt mij, na het lange mystieke pad dat ik ben gegaan, eindelijk zelfloos. Maar precies om mijn liefde zo te houden, confronteert God mij nog eens uitdrukkelijk met die zelfloosheid. Die laatste komt daarom onder druk te staan. Hoe kan ik die überhaupt intact houden? Fénelons antwoord: door die zelfloosheid en de deplorabele, van alles beroofde toestand waarin die me brengt, uitdrukkelijk te beamen – door die te *willen*. Maar – ook hier weer diezelfde vraag die in de hele mystieke traditie haar cadans heeft – veronderstelt dit niet juist het herwinnen van een zelf? Om mijn zelfloosheid alsnog te behouden, rest mij volgens Fénelon haast niets anders dan actief naar mijn algehele vernietiging te verlangen. Ik weet wel dat God me dat niet toestaat (het verlangen naar gelukzaligheid is immers mijn fundament), maar hoe kan ik anders mijn liefde zelfloos houden, nu die toch nog haar grond vindt in het zelf van een wil? De enige uitweg is actief willen geen zelf meer te hebben: bewust en met alle innerlijke kracht die ik nog heb, willen dat mijn krachten en mijn gehele zelf onophoudelijk actief worden vernietigd. Dan pas kan mijn wil een plaats krijgen binnen een zelfloosheid waarvan God eist dat ik die bewust aanschouw.

Al ben ik zelfloos, God staat mij als sterfelijk schepsel niet toe in de gelukzaligheid van die zelfloosheid te verdwijnen. Hij verplicht me mijn gelukzaligheid in de ogen te blijven kijken als datgene waarin ik verdwenen ben. Hij verplicht me te blijven kijken naar mijn verdwijnen – niet in mijn verdwenen

zijn, maar in mijn verdwijnen *als zodanig*, dit wil zeggen, als een act die nooit aan zijn voltooiing toekomt.

Dit kan ik alleen door onophoudelijk actief mijn verdwijnen te willen. Wat concreet alleen mogelijk is door actief onophoudelijk het lijden te willen. Niet omwille van het lijden zelf, maar juist om te bewijzen dat het mij niet raakt, dat ik ondanks God bemin – dat ik ondanks mijn verdwijnen in een toestand die ik niet als gelukkig kan assumeren, toch van God houd.

Dit ‘ondanks’ – en dus dit lijden – heb ik nodig, het laat me zien dat ik niet meer tot de wereld behoor, ook al vertoef ik er nog in. De wereld – ook al is zij louter pijn en precies *nu* zij louter pijn is – raakt mij niet langer, want ik ben reeds elders, in het goddelijke. Maar van het hemelse hier al genieten zou de overwinning op mijn eigenliefde – mijn zuivere liefde – tenietdoen. Dus omhels ik die pijn, omdat die mij de gelegenheid geeft mijn bereikte zelfloze belangeloosheid hier, in de wereld van de amour-propre, toch te beleven. Ik getuig van de gelukzaligheid, niet door mij in de hemel te voelen, maar door midden in de poel van pijn die tot eigenliefde noopt, te tonen dat ik er niet door aangetast ben.

## 8. DE PIJN VAN HET MODERNE MARTYRIUM

Op de mystieke weg de pijn omhelzen: het is ook Eckhart niet vreemd. In de preek *Mulier, venit hora et nunc est*, lezen we:

Een leermeester zegt: ‘Wie ook maar eenmaal wordt aangeraakt door de waarheid, door de gerechtigheid en door de goedheid, zou, al hing alle pijn van de hel daaraan vast, zich geen ogenblik meer daarvan kunnen losmaken.’<sup>85</sup>

85 Eckhart 2014: 152.

“Al hing alle pijn van de hel daaraan vast”, wie door Gods waarheid is geraakt, neemt het erbij. Wat Eckhart hier uit de mond van een leermeester aan zijn lezer/toehoorder voorlegt, lijkt mooi te rijmen met het bad van pijn waarin Fénelon de *pur amour* bij uitmuntendheid ziet baden. En toch is er een groot verschil.

Ook bij Eckhart is de context die van de radicale zelfloosheid. De preek gaat over wat het betekent “dat de ware aanbidders de Vader aanbidden in de geest en in de waarheid”.<sup>86</sup> En die waarheid houdt in dat je God aanbidt om geen ander motief dan om God zelf en dat je daarom elke focus op jezelf achterwege moet laten: “Ik heb het vaker gezegd”, laat hij zich ontvallen,

wie God zoekt om met Hem iets te zoeken, vindt God niet. [...] Zoek je God en zoek je Hem voor je eigen nut of je eigen zaligheid, heus, dan zoek je God niet.

Dus ook hier, net als bij Fénelon, kan gelukzaligheid als zodanig geen motief zijn om God te beminnen. Dat die liefde pijn met zich meebrengt, maakt hier niets uit. Ik heb God lief omwille van God, omwille van een waarom dat zijn eigen antwoord is. Eckhart schrijft:

...alle dingen in de tijd hebben een waarom. Bijvoorbeeld: ‘Waarom eet je?’ ‘Opdat ik kracht heb.’ ‘Waarom slaap je?’ ‘Om dezelfde reden.’ En zo met alle dingen die in de tijd zijn. Maar een goed mens kent geen waarom. ‘Waarom heb je God lief?’ Ik weet het niet, omwille van God.’ ‘Waarom heb je de waarheid lief?’ ‘Om

86 Zoals elke preek is ook deze een commentaar op een vers uit de Bijbel, dit keer uit het evangelie van Johannes (4:23): “Vrouw, de tijd zal komen en is nu, dat de ware aanbidders de Vader aanbidden in de geest en in de waarheid, en zulke mensen zoekt de Vader” (Eckhart 2014: 150).

der wille van de waarheid.’ Waarom heb je de gerechtigheid lief?’  
‘Omwille van de gerechtigheid.’ Waarom heb je de goedheid lief?’  
‘Omwille van de goedheid.’ Waarom leef je?’ ‘Echt, dat weet ik  
niet, ik leef graag.’

Iets zoals dit laatste zul je bij Fénelon en zijn tijdgenoten niet vinden. Ze hebben God lief omwille van God zelf, maar dat dit gelijk staat met de levenslust, met liefde voor het leven omwille van het leven zelf: die idee vindt in het Frankrijk van de zeventiende eeuw geen gehoor meer. De enige die enigszins in de buurt komt, is Malebranche, maar die moet alle registers van zijn theoretische apparaat mobiliseren om die idee niet meteen van tafel geveegd te zien. “Waarom leef je? Ik weet niet, ik leef graag” en daarom hou ik ook van God: Eckhart kan zijn toehoorder/lezer zoiets voorschotelen als is het de evidentie zelf.

En dat is het in de veertiende eeuw strikt genomen ook. Ook bij Eckhart veronderstelt die idee een zwaar theoretisch apparaat, maar dan juist om uit te leggen dat die idee in de grond evident is. De werkelijkheid zelf is zonder waarom of, wat op hetzelfde neerkomt, zij heeft haar waarom in God, in Gods liefde – die ook op haar beurt zonder waarom en daarom goddelijke, zuivere liefde is.<sup>87</sup> Analoog daarmee heeft mijn liefde voor

87 In een andere preek lezen we: “Hier is Gods oergrond mijn grond en mijn grond Gods oergrond. Hier leef ik vanuit mijn eigenste zijn, zoals God vanuit zijn eigenste zijn leeft. Wie ooit maar een ogenblik in die oergrond heeft gekeken zijn duizend mark gemunt rood goud niet meer waard dan een valse daalder. Vanuit die innigste grond moet je alles wat je doet zonder waarom doen. Naar waarheid zeg ik: zolang je iets doet omwille van het hemelrijk of omwille van God of van je eeuwige zaligheid, en dus om iets van buitenaf, dan is het niet goed met je gesteld. [...] Wie duizend jaar lang aan het leven zou vragen: waarom leef je? die zou, als het kon antwoorden, niets anders horen dan: ik leef omdat ik leef. Dat komt omdat het leven vanuit zijn eigen bestaansgrond leeft en op-



God ook geen enkel waarom nodig. De pijn waarmee zij hypothetisch gepaard kan gaan zou haar niet minder soeverein en zonder-waarom maken. Natuurlijk is het pijnlijk als ik al het tijdelijke, inclusief mijn eigen zelf, moet achterlaten of helemaal leegmaken. Maar zo'n van elke zelfgerichte rationaliteit ontdane houding tegenover God is niets anders dan het opnieuw aanknopen bij de grond van de schepping, bij de waarom-loze (en in die zin afgrondelijke) grond waarin de werkelijkheid rust. En heeft die laatste iets met pijn te maken, dan omdat pijn nu eenmaal tot het leven en zijn levenslust behoort.

Ook Fénelon houdt van God enkel en alleen omwille van God zelf, maar zijn liefde is niet langer van dien aard dat zij kan worden verklankt als de spontane liefde voor het leven die alle schepselen eigen is. Voor Eckhart gaapt tussen schepping en God een afgrond, dat wel, maar die afgrond is tegelijk de ware grond, de grond voor zover die uit elke vezel van de schepping spreekt – als we maar goed willen luisteren, dit wil zeggen: luisteren *voorbij* de ijdelheid die onze sterfelijkheid kenmerkt, naar de eeuwigheid waarvan de schepping getuigt. Ook voor Fénelon gaapt tussen schepping en God een afgrond en ook hij gelooft dat die de grond van de werkelijkheid is, maar anders dan Eckhart kan hij er niet langer van uitgaan dat voor iedereen die afgrondelijke grond zomaar uit de schepping spreekt. En dit omdat ook hijzelf niet langer *vanuit* die grond spreekt. Hij zou dat wel willen, maar de moderniteit belet hem dat. Niet zijn moderne *ideeën* beletten hem dat (want modern zijn die niet), maar wel het *standpunt* van waaruit hij er ideeën op nahoudt, het punt van waaruit hij zich tegenover de schepping verhoudt. Dat punt – het moderne, cartesiaanse subject – is van de schepping gescheiden.

welt uit zichzelf; daarom leeft het zonder waarom in het zichzelf levende leven.” Eckhart 2014: 169-170.

Op het vlak van de inhoud verzet alles in Fénelons denken zich tegen deze moderne stelling. De mystieke weg die hij met zijn *vie intérieure* propageert, wil juist aantonen dat de mens, zoals alle andere schepselen, leeft vanuit zijn schepper. Maar de facto botst hij telkens weer op zichzelf als de ultieme sta-in-de-weg om dat punt te bereiken. Telkens weer wordt hij teruggeworpen op een modern zelf of subject en ligt het ware *subiectum*, God, daar voorbij. Maar anders dan bij Eckhart veronderstelt dit ‘voorbij’ niet de opname van het eindige subject in zijn oneindige grond. In plaats van zo’n opname, kan het moderne subject zijn liefde voor God ultiem alleen gerealiseerd zien in de eigen vernietiging. Geen schepsel kan het in zijn zelfloosheid opvangen, of, om het met Ruusbroec te zeggen: er is geen ‘blinkende steen’ waarvan de gloed en glans het de verzekering geven dat het zelfloos deelt in de soevereine, ‘waaromloze’ zelfloosheid waarop de hele schepping rust. De enige zekerheid die de mens heeft is zijn vernietiging als modern, cartesiaans subject. Of, uitgedrukt in het religieuze narratief: de afstand die de zondaar van de Schepper scheidt is zo onoverbrugbaar dat, ultiem, alleen de vrijwillig op zich genomen straf en de daarin standhoudende liefde de Schepper de eer aandoet die Hij vanwege die zondaar verdient. Alleen het ‘martyrium’ van pijn en lijden kunnen er getuigenis van afleggen dat mens en wereld gronden in een God die sinds de moderniteit van hen is gescheiden.

## Weg met religie, leve mystiek

### *Over het sociale succes van spiritualiteit*

Maar aangezien [...] die naam [mystiek] vandaag slecht ligt bij de publieke opinie, waarom [...] in plaats daarvan niet spreken van ‘spiritueel’, beter gekend, zachter en met hetzelfde effect [...] en daarbij ook het onderscheid maken tussen de echte spirituelen en de valse spirituelen, door de foute spiritualiteit van de enen te bestrijden met de ware spiritualiteit van de anderen?

– *Jean-Pierre de Caussade*<sup>88</sup>

Dat religie vandaag de dag geen goede pers heeft, is een understatement. Velen keren haar de rug toe en anderen zijn er zo door gegrepen dat ze in haar naam onze moderne, vrije samenleving op haar grondvesten doen daveren. Alleen al het woord religie doet huiveren, zo geven sommigen toe.

Niets van dit alles geldt voor ‘spiritualiteit’. Spiritualiteit is simpelweg ‘in’.<sup>89</sup> Wat niet betekent dat het gemakkelijk is om haar helder van religie of religiositeit te onderscheiden. Daar-

88 “Mais puisque aujourd’hui [...] ce nom [mystique] sonne mal aux oreilles du vulgaire, pourquoi [...] ne pas mettre à sa place, le nom de spirituel, plus connu, plus doux, et qui pourrait faire le même effet [...] en y opposant également les vrais spirituels aux faux spirituels, en combattant la fausse spiritualité des uns par la vraie spiritualité des autres?”, in Caussade 1931: 8; mijn vertaling, MDK.

89 Zie onder meer Jespers 2011: 97-111. Zie ook Flanagan & Jupp 2007.

voor is haar historische herkomst te onmiskenbaar religieus. Misschien is die vage afbakening tegenover religiositeit wel iets typisch eigens aan spiritualiteit. Velen die zich uitdrukkelijk voor antireligieus uitgeven, vinden het vaak helemaal niet erg om zich zij aan zij met uitgesproken religieuze mensen aan allerlei spirituele experimenten te wagen.

Sociaal gezien lijkt spiritualiteit te slagen waar traditionele religies doorgaans falen. En waar religie zich inspant om spiritualiteit positief te omhelzen en in haar eigen praktijken te integreren, is het vaak de spiritualiteit die met de winst gaat strijken. Naderhand blijkt ze de achteruitgang van de betreffende religie alleen maar in de hand gewerkt te hebben. Zo levert zenmeditatie in katholieke kloosters vooral meer zen-aanhangers op.

Maar wat is ‘spiritualiteit’? En waarom geniet zij, ondanks haar duidelijke band met religie en religiositeit, doorgaans een positievere reputatie? Waaraan heeft spiritualiteit haar gunstige aura te danken binnen het sociale en culturele landschap van onze laatmoderne samenlevingen?

In plaats van de vraag te benaderen door nader in te gaan op de spiritualiteit zelf, volgt dit hoofdstuk de tegenovergestelde weg en brengt het eerst het probleem van ‘het sociale’ in kaart, om vandaaruit de contouren van wat ‘spiritualiteit’ heet in het vizier te krijgen. Wat is er met het sociale gebeurd dat het positief reageert op spiritualiteit, terwijl men religie en het religieuze als negatief is gaan percipiëren? Wat is er met het sociale aan de hand dat het voor traditionele religies zo moeilijk maakt om daarin hun plaats te vinden, terwijl spiritualiteit zich daarin spontaan thuis lijkt te voelen?

Met het sociale is inderdaad iets gebeurd. Het is meer bepaald *modern geworden*. En zoals dat het geval is met zoveel aspecten van de moderniteit, is ook hier religie betrokken partij, al was het maar omdat de moderne socialiteit zich heeft ge-

distantieerd van de middeleeuwse, expliciet religieuze gestalte van het sociale. Let wel: zich distantiëren van religie betekent niet meteen hetzelfde als haar overboord gooien. Religie zal ook onder de vlag van de moderniteit haar impact blijven hebben. En de houding van het ‘afstand nemen’, die zo typerend is voor een moderne identiteit, zal ook binnen de sfeer van religie en religiositeit opgang maken. ‘Spiritualiteit’, zo bleek reeds uit voorgaande hoofdstukken, is in onze moderniteit nooit zonder affiniteit met dit ‘nemen van afstand’. Haar sociale succes zal ook in dit licht geïnterpreteerd moeten worden.

### 1. MODERNE SOCIALITEIT...

‘Sociaal’ is een *moderne* term. Jazeker, ook in premoderne tijden waren mensen sociaal, maar ze noemden hun samenleven niet zo. De term zoals wij die tegenwoordig gebruiken vindt zijn herkomst in de achttiende eeuw. Pas toen begon men zich in het Westen over het samenleven van mensen uit te laten in termen die rechtstreeks refereerden aan het Latijnse woord ‘*socius*’, aan zijn meervoudsvorm ‘*socii*’ en zijn abstracte vorm ‘*societas*’. Vóór die tijd verwezen de termen in de West-Europese talen die op basis van dit Latijnse woord waren gevormd niet naar samenleven in de ruime, algemene betekenis van het woord. De woorden die men voor dit laatste uit het Latijn plukte waren ‘*civis*’ en ‘*civitas*’. Die termen vind je al bij Augustinus. Denk maar aan zijn fameuze *De civitate Dei*, geschreven tussen 410 en 430. En nog in de zeventiende eeuw tref je ze aan bij bijvoorbeeld Thomas Hobbes, onder meer in zijn sociaal-politiek traktaat *De Cive* uit 1642.<sup>90</sup> In premoderne tijden refereerden termen als *socius* en *societas* naar beperkte, gesloten gemeenschappen, waarin leden met elkaar waren geassocieerd,

90 Augustinus 1983; Hobbes, 1998.

vaak met het oog op een gemeenschappelijk belang of doel. Het Nederlandse en Duitse equivalent van toen was ‘maatschappij’ en ‘Gesellschaft’: een verbond van ‘maten’ en ‘gezellen’, een gezelschap, een camaraderie. Zo noemde bijvoorbeeld Ignatius van Loyola de kleine groep volgelingen van zijn mystieke weg een *societas*: de sociëteit van Jezus.

De termen ‘maatschappij’, ‘maatschappelijk’, ‘sociaal’ in de algemene betekenis die zij vandaag hebben, vinden hun herkomst in de achttiende eeuw. In die eeuw sloop het moderne paradigma gaandeweg binnen in de toenmalige politieke realiteit. Aan het eind van die eeuw mondde dit ten slotte uit in de grote revoluties die de wereld in politiek opzicht definitief de moderniteit in katapulteerden: de Amerikaanse (1776) en de Franse Revolutie (1789). Voor de revolutionairen uit die tijd had de term nog zijn volle, inhoudelijke betekenis. ‘Societas’, ‘maatschappij’, verwees voor hen direct naar ‘maten’, gezellen, compagnons, zij het – en daarin ligt het beslissend verschil met vroegere tijden – dat die term nu werd toegepast op *allen en iedereen*, op wat toen de ‘*volonté générale*’ werd genoemd: de ‘*algemene wil*’ van een natie in haar geheel of, ruimer, van alle naties verenigd. Alle mensen ‘vrij, gelijk en broeder’ verklaren, komt erop neer dat iedereen, louter op basis van zijn mens-zijn, tot ‘grond’ en *raison d’être* van de politieke macht wordt verheven. Voortaan ligt de macht bij haar onderdanen, dit wil zeggen: bij iedereen, wie of wat zijn of haar positie in de samenleving ook zijn mag.

Abstracter gesteld heet het dat het *subiectum* van de mensheid, politiek gezien, bij de mensheid zelf komt te liggen, de mensheid in zoverre dit abstractum zijn concrete gestalte krijgt in elk individu afzonderlijk. Samen met de Amerikaanse, zorgde de Franse Revolutie voor die wissel inzake het politieke subject. Het politieke bestel was niet langer gefundeerd in God; de macht lag niet langer bij hen die Gods plaatsvervaarders waren:

niet meer bij de geestelijke stand voor wat 's mensen gerichtheid op de eeuwige zaligheid betrof en niet meer bij de adellijke stand voor wat de profane, wereldse dimensie van de samenleving betrof. Macht had voortaan haar grond – haar *subiectum* – in de mens zelf. En dit was op zijn beurt slechts mogelijk op basis van de meer algemene, meer diepgaande subjectwissel, zoals hierboven in het eerste hoofdstuk beschreven.

De mens verstaat zich niet langer als geschapen door en gegrond in God. Voortaan verstaat hij zich als vrij. Natuurlijk weet hij wel dat hij niet zelf de grond van zijn bestaan is, laat staan van het bestaan in het algemeen; hij beseft wel degelijk dat dit aan iets 'groters' dan hemzelf toekomt, aan God, het Zijn, de Natuur, het Toeval, of hoe je het verder ook noemt. Maar de moderne mens weet zich vrij *tegenover* God, het Zijn, de Natuur of het Toeval. Hij weet zich ongebonden ten aanzien van wat hem grond onder zijn voeten geeft. Dit basale gevoel had zich nooit eerder in de geschiedenis als bestaansparadigma aan de mens opgedrongen. Dit is moderniteit: vrijheid, ook tegenover wat de mens grond onder de voeten geeft.

Maar wat is dan de grond van *die* vrijheid? Waarin grondt op zijn beurt het vrije subject dat zich van elke grond en gebondenheid losgeweekt weet? Tenslotte is de mens slechts de grond (het subject) van zijn *relatie tot* de realiteit. Kent *díe* grond dan zijn draagvlak in de realiteit? Dit lijkt niet zo. De mens weet zich immers *tegenover* de realiteit gesteld. Hij kan wel vermoeden dat God de grond is van zijn vrije houding tegenover de realiteit, maar juist zijn vrijheid impliceert dat hij zich ook vrij tegenover God weet.

Hoe legitiem dit soort vragen ook is, toch is het moderne subject niet langer in de positie om zich aan een antwoord, of zelfs maar aan een serieuze formulering van die vraag te wagen. Het subject veronderstelt immers onmiddellijk en meteen al – inderdaad – het *subiectum* (de grond) van die vraag.

De basale veronderstelling waarop de moderniteit is gebouwd is niet in staat de vraag naar (zo men wil) *het subject van het subject* te stellen, dit wil zeggen naar de reële/ontologische grond van het punt van waaruit wij ons tot de realiteit verhouden.

## 2. ...EN HOE SPIRITUALITEIT DAAROP INHAAKT

En waar is nu in dit hele verhaal ‘spiritualiteit’ gebleven?

Dat ‘spiritualiteit’ zich zo onwillig laat definiëren, maakt de vraag er niet gemakkelijker op. Maar wél gemakkelijk is het om aan te tonen hoe ‘spiritualiteit’ – juist door het onheldere van haar definitie – alles met het hele zo-even geschetste verhaal over het sociale te maken heeft. Of zij dat nu bewust wil of niet, de contemporaine spiritualiteit danst mee op het ritme van deze door en door moderne problematiek. De filosofische kwestie waarnaar eerder werd verwezen, de ‘dood van God’ en het verschijnen van het moderne subject, resoneren ongetwijfeld mee in het fenomeen dat aan het begin van de moderniteit voor het eerst de term ‘spiritualiteit’ krijgt toebedeeld.

Dit betekent niet dat het fenomeen toen zelf nieuw was. Verre van. Wat toen voor het eerst ‘spiritualiteit’ werd genoemd, kon in die tijd reeds bogen op een eeuwenoude traditie die liep vanaf de eerste eeuwen van het christendom, over de waaier aan middeleeuws christelijke bewegingen in het spoor van mystici als Bernardus van Clairvaux en Hildegard van Bingen, tot spirituele reuzen als Ruusbroec, Eckhart, Teresa van Avila en Johannes van het Kruis.<sup>91</sup> Het woord ‘*spiritualis*’ refereerde toen niet specifiek naar een dergelijk mystiek religieus leven. Voor dat laatste was de geijkte term ook niet ‘mystiek’ maar

91 Voor een mooi, inleidend overzicht, zie Todoroff 2002.



‘devotie’<sup>92</sup>, terwijl het Latijnse “*spiritualitas*” nog hoofdzakelijk verwees naar ‘clerici’ of, algemener, naar de bovennatuurlijk orde, de orde tegengesteld aan de natuurlijke, aardse orde waarin de leken vertoefden.<sup>93</sup>

Als algemene term voor de ‘mystieke’ traditie alsook voor de ‘update’ ervan in de religieuze cultuur, kwam het woord ‘spiritualiteit’ pas algemeen in zwang aan het eind van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw, en wel in Frankrijk.<sup>94</sup> Alles wat met ‘het mystieke pad’ (*la voie mystique*) of ‘het innerlijk, geestelijk leven’ (*la vie intérieure*) te maken had, ging toen ‘*spiritualité*’ heten. En in deze opkomende *spiritualité* waren de fundamentele, metafysische problemen van de vroege moderniteit verre van afwezig.

Is het een toeval dat, precies in de eeuw waarin de mens zichzelf als grond voor zijn relatie tot de werkelijkheid naar voren schoof, een beweging het licht zag waarin uitgerekend dit zelfverzekerde subject ter discussie werd gesteld? Dit is inderdaad wat gebeurde in die eerste ‘moderne’ mystieke golf – de ‘*spiritualité de la vie intérieure*’ – zoals die gestalte kreeg bij auteurs als Cardinal De Bérulle, François de Sales, Jeanne de Chantal,

92 In de Middelnederlandse teksten komt het woord ‘mystiek’ niet voor. In de middeleeuwse Latijnse en anderstalige teksten komt het woord uitsluitend als bijvoeglijk naamwoord voor. Als zelfstandig naamwoord verschijnt het pas in de loop van de zestiende en zeventiende eeuw, in dezelfde tijd als waarin ‘spiritualité’ zijn geijkte betekenis krijgt.

93 In de middeleeuwen was *spiritualis* het synoniem voor *immaterialis*, *incorporalis* en *incorporeus*; het tegenovergestelde van *animalis*, *carnalis*, *materialis*, *corporeus*, *naturalis*, *civilis*, *saecularis* en *mundanus*. Zie ook Tinsley 1953: 69.

94 “The noun [Spirituality] only became established in reference to “the spiritual life” in seventeenth century France – and not always in a positive sense.” Sheldrake 2007: 3. Voor een uitvoerig verslag over de semantische achtergrond van de zeventiende-eeuwse *spiritualité*, zie Tinsley 1953: 226 ff.

Marie de l'Incarnation, Jean-Pierre Camus, Madame Guyon, François de Fénelon, François Lamy en zovele anderen.<sup>95</sup>

Al deze devote mannen en vrouwen zijn intense Godzoekers. Dat hun zoektocht zich nooit zonder meer als theoretisch doet kennen, betekent niet dat theorie er *uit zichzelf* incompatibel mee zou zijn. Maar een zekere antitheoretische wending is in hun geschriften wel degelijk aanwezig. Hierin ligt het grote verschil met de 'spirituele' bewegingen van vroegere, premoderne eeuwen. Ook Ruusbroec en Eckhart wisten dat theorie limieten kent en dat de ultieme eenwording met God voorbij het voor de mens rationeel vatbare ligt, maar de begrensde conditie van hun rationaliteit werd niettemin geacht zelf rationeel te zijn. Dit betekent niets minder dan dat het *subject* van die rationaliteit God was – een God van wie, hoewel voorbij alle kennis, de mens niettemin wist *dat* Hij er was en dat de solide grond van de menselijke rationele kennis bij Hem lag. Juist de onkenbare aard van God stond er garant voor dat Hij het *subiectum* was én van de wereld én van de kennis over die wereld. Een millenniumlange traditie van neoplatoons denken – die teruggaat op Pseudo-Dionysius (vijfde eeuw), wiens impact op het middeleeuwse christendom moeilijk overschat kan worden<sup>96</sup> – maakte het mogelijk om in de onkenbare aard van het *subiectum* (dit wil zeggen: van de drager van zowel de wereld als onze kennis daarvan) diens ultieme 'theoretische' karakter te onderkennen.

In de tijd van de vroegmoderne *spiritualité* bevond dit onkenbare, maar tegelijk elke kennis grondende *subiectum* (met name God) zich midden in een proces waarbij het zijn functie

95 Voor een zeer uitvoerige en nog steeds als standaardwerk geldende studie over deze auteurs en nog vele anderen van hun tijdgenoten, zie het elfdelig werk dat Henri Bremond tussen 1916 en 1936 schreef onder de globale titel, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Bremond 2006).

96 Dionysius de Areopagiet 2015.

van *subiectum* in versneld tempo teloor zag gaan. Onderweg op het ‘mystieke pad’, zijn de beoefenaars van de nieuwe *spiritualité* op zoek naar dat *subiectum*. Voor hen echter leidt dat pad niet langer direct naar het subject, met name de ontologische God, zoals middeleeuwse mystici dat voor ogen hadden. De nieuwe ‘geestelijke weg’ confronteert de spirituele zoeker eerst en vooral met het subject dat *hij zelf is*. En dit betekent voor hem dat hij aanbotst tegen het feit dat, omdat hij zelf het subject is van zijn relatie tot God, hij zelf het grote obstakel is op de weg die hem moet voeren naar het gezochte *reële* subject: het *subiectum* van het reële, het ontologische subject, God.

In zekere zin slaat de *spiritualité* van de vroegmoderne mystici een pad in dat, ofschoon niet theoretisch, toch aardig veel weg heeft van dat van Descartes. Ook die is op zoek naar het *subiectum*, naar datgene wat vaste grond verleent aan de wereld en aan onze relatie met die wereld. Om dit op het spoor te komen, kiest ook hij voor een ‘innerlijk, geestelijk pad’ en onderwerpt hij zijn geest en denken aan de introspectie van een kritisch onderzoek.<sup>97</sup> Anders uitgedrukt: hij ‘twijfelt’ en beseft dat hij dit twijfelen alleen mag opgeven als hij iets vindt dat dit twijfelen geheel weerstaat. Enkel wat ondubbelzinnig aan die twijfel ontsnapt, is het waard te worden beschouwd als *subiectum*. Dit blijkt, in plaats van God, de twijfel zelf te zijn, meer bepaald het ‘zelf’ dat zich openbaart in de act zelf van het twijfelen. Natuurlijk kan ook die twijfel aan zichzelf twijfelen, maar daarmee bewijst hij juist *dat* er wordt getwijfeld en dat derhalve *iets* aan die twijfel ten grondslag ligt (anders gezegd: dat deze een subject heeft) en dat die grondslag immuun is voor de twijfel die hij mogelijk maakt.

97 Voor de mogelijkerwijze ‘spirituele’ (meer bepaald ‘ignatiaanse’) inspiratie achter Descartes’ *Discours de la méthode*, zie onder meer: Thomson 1972.

Iets dergelijks is te ontwaren bij de vroegmoderne mysticus. Hij gaat op zoek naar God en die is voor hem tegelijk ook de grond of *subiectum* van zijn zoektocht. Hij doet dat overigens met de premoderne aanname in het achterhoofd dat de God die hij zoekt tevens het *subiectum* is van het zijn in het algemeen. Zodra de mysticus bij zoiets als een *subiectum* aankomt, is hij echter even verrast als geschrokken. Wat ten grondslag ligt aan zijn mystieke zoektocht blijkt namelijk in eerste instantie niet God, maar *hijzelf* te zijn, *hijzelf* voor zover hij juist gescheiden is van God. Waar Descartes in die ervaring de oplossing voor alle problemen ziet en dit nieuwe subject tot uitgangspunt maakt van onze relatie tot de werkelijkheid, betekent diezelfde ervaring voor zijn ‘spirituele’ tijdgenoot (*l’homme spirituel*) juist een grote ontgoocheling.<sup>98</sup> Die laatste beseft in zijn intentie gefaald te hebben, want hij ziet zich helemaal niet aankomen bij het subject dat hij zocht. Geconfronteerd met zijn ‘zelf’ als het *subiectum* van zijn relatie tot God en de wereld, beseft hij dat dit ‘zelf’ niet het *subiectum van de realiteit* is, maar een sta-in-de-weg dat hem belet dit laatste te bereiken. Om dat reële *subiectum* te bereiken, zo beseft hij al te pijnlijk, moet hij voorbij het feitelijke, maar irreële subject zien te komen dat *hijzelf* is. Zijn taak bestaat er nu in om het subject dat hij is te vernietigen, te deconstrueren, te sublimeren of te neutraliseren (de ‘spirituele’ literatuur van die tijd biedt inderdaad een dergelijke diversiteit aan mogelijkheden). Pas dan kan hij vinden waar hij echt naar op zoek was: het reële *subiectum*, de grondende grond van de realiteit, God.

Wat de vroegmoderne spirituele mens ervaart is dus niet zonder verband met het basale probleem van de vroege mo-

98 Voor de uitdrukkingen ‘homme spirituel’ en ‘femme spirituelle’ (geestelijke man, geestelijke vrouw), zie Tinsley 1953: 229.

derniteit, met wat anachronistisch ‘het gespleten subject’ kan worden genoemd. Waarmee zijn spirituele ervaring geconfronteerd wordt, is inderdaad de splijting tussen, enerzijds, het subject als *subiectum* van de *realiteit* en anderzijds, het subject als *subiectum* van onze *relatie tot* de realiteit.

Die splijting inzake subject is niet onproblematisch, maar Descartes weet dit probleem uit de weg te gaan door twee soorten realiteit voorop te stellen, twee soorten van ‘zijn’, *res extensa* en *res cogitans*: mechanische objectiviteit en vrije subjectiviteit, of ook materie en geest. Hoewel de vroegmoderne mystici die differentie al snel in hun eigen discoursen opnemen en opteren vóór geest en ziel en tégen lichaam en materie, blijft die splijting toch werkzaam in de kern van hun ervaring. Het drijft, in de ervaring, een wig tussen het subject als drager van hun relatie tot God en het subject waarnaar ze op zoek zijn: het subject van het reële, God. Wat een absolute zekerheid was voor Descartes (de mens is zelf het *subiectum* van zijn relatie tot de realiteit), wordt ter discussie gesteld door mystici wier ervaringen slechts stappen zijn op hun zoektocht naar het *subject van dát subject*, de ‘grondende grond’ van de ‘grond’ waarop iemand denkt te staan wanneer hij zich tot de realiteit verhoudt.

Die spanning tussen het (menselijke) subject en het subject van dat (menselijke) subject maakt de kern uit van de mystieke ervaring van diegenen in het zeventiende-eeuwse Frankrijk die zich aan een ‘*vie intérieure*’ waagden. Het pad dat naar het reële subject (God) leidde, kwam neer op een lange, geduldige ‘deconstructie’ van het moderne subject dat elk van hen was – met name het subject van hun relatie tot de realiteit.

Het is geen toeval dat een van de weinige<sup>99</sup> plaatsen in de ze-

99 Ook in libertijnse middens, in de milieus van de intellectuele salons alsook in de kringen van “les précieuses” vind je, zij het in een geheel

ventiende eeuw waar men van een ‘wetenschap van het subject’ kan spreken, bij de ‘spirituele’ auteurs te vinden is. Voor de nieuwe wetenschappen die zich op Descartes’ *méthode* stoelen was zo iets als een ‘wetenschap van het subject’ in principe immers onmogelijk, niet omdat het subject zich aan elke kennis onttrekt maar, net andersom, omdat het meteen en volledig is gekend. Zodra ik ga twijfelen aan het subject, installeert het zich meteen als het subject zelf van die twijfel en bijgevolg als het subject van mijn relatie tot de realiteit in het algemeen. Een discursieve studie die op basis van inductie en deductie onderzoek doet naar het subject dat ik ben, heeft hier helemaal geen nut omdat de act zelf van onderzoek en denken dit subject meteen veronderstelt als zijn grondende, substantiële zekerheid.

De mystici in Descartes’ tijd ervoeren dit subject echter als hoogst problematisch, al was het maar omdat het enkel het subject van hun ervaring was en niet dat van *wat* ervaren werd.<sup>100</sup> In hun pogingen het obstakel van het cartesiaanse subject te overwinnen, waren zij de enigen die tot een scherp kritische ondervraging van dit subject kwamen en het daarom in al zijn aspecten grondig gingen bestuderen. In die zin had elke spirituele auteur in die eeuw zo zijn eigen ‘subjecttheorie’ – en dit terwijl zulke theorieën, in het veld van nieuwe wetenschap-

andere toonaard dan die van het devote christendom, een gelijkaardig onderzoek naar de duistere en andere passies die ons beroeren. Zie onder meer Lewis 1950: 5: “Dans les salons des précieuses, on disserte de l’amour avec les raffinements de saint François de Sales traitant de la dévotion, ou l’on pourchasse la vanité aussi vigoureusement que les prédicateurs qui découvrent partout la concupiscence.”

100 Vandaar de waaier aan ‘theorieën van de subjectiviteit’ in de spirituele literatuur van de zeventiende eeuw. De Italiaanse expert in deze, Mino Bergamo, vat die literatuur samen als “de anatomie van de ziel”; Bergamo 1994.

pen die zich in deze eeuw begonnen te ontwikkelen, zo goed als afwezig waren.<sup>101</sup>

### 3. *SPIRITUALITÉ* ALS DISPOSITIEF VOOR MODERNE SOCIALITEIT

En waar is nu het sociale in dit hele verhaal gebleven? Is de ervaring waarover de zeventiende-eeuwse *spiritualité* ons rapporteert, niet al te intiem en privé om in maatschappelijk opzicht nog van enige betekenis te zijn? Is zij niet door en door asociaal? Dit is ze inderdaad. Maar dat die intieme privé-ervaring door tijdgenoten massaal geapprecieerd werd, is op zich wél een sociaal fenomeen van de eerste orde. Bij nader inzien blijkt die intieme spirituele ervaring niet zonder link te zijn met de privatisering van het moderne sociale subject in het algemeen. In de strijd die de mytische tijdgenoot in de eenzaamheid van zijn cel met zichzelf uitvocht, kon ook de vroegmoderne burger zich herkennen. De ‘geestelijke weg’ die zijn vrome medemens ging, was in de grond een strijd met het subject in zijn nieuwe, moderne gestalte. En die strijd was ook de zijne. Die strijd kun je daarom moeiteloos in ‘sociale’ termen formuleren – of, exacter, in termen die de opkomst van de moderne vorm van socialiteit evoceren. Het ‘mystieke’ zal daarom niet zonder connecties blijken te zijn met het ‘sociale’ als modern politiek paradigma.

101 Het is juist dat Descartes zich aan het eind van zijn leven ook met het probleem van “de passies van de ziel” heeft ingelaten (Descartes 1998; 1989; 2000; voor de tegenstelling tussen Descartes’ ‘anatomie van de ziel’ en die van zijn mystieke tijdgenoten, zie Bergamo 1994: 23 e.v.). Maar wat de ‘spirituele’ auteurs van zijn tijd schreven over passies, verlangens, angsten en subjectieve twijfels, is onvergelijkelijk veel uitgewerkter en genuanceerder. In een eeuw waar er niet zoiets als ‘menschwetenschap’ bestond, was een ‘wetenschap van het subject’ hoofdzakelijk te vinden in de ‘spirituele’ literatuur.

In de middeleeuwen was ‘subject’ ook een politieke term. Niet in zijn abstracte, metafysische vorm van ‘subiectum’, maar in die van ‘subiectus’ (met het synoniem ‘subditus’), wat betekent: ‘onderworpen aan’, ‘onderdaan’.<sup>102</sup> Een middeleeuwer begrijpt zichzelf als *subiectus*, dit wil zeggen: als onderworpen aan God. Dit geldt ook voor zijn politieke conditie. Het samenleven wordt in die tijd opgevat als een georganiseerd web van onderlinge afhankelijkheid. De onderwerping aan God wordt vertaald in een onderwerping van de lageren aan de hogeren: de laten/boeren aan de ridders, de ridders aan de heren, de heren aan de graven en hertogen, de graven en hertogen aan de koning, de koning aan God; of, voor de *mundus spiritualis*: de parochianen aan de priesters, de priesters aan de prelaten, de prelaten aan de bisschoppen, de bisschoppen aan de kardinalen, de kardinalen aan de paus, de paus aan God. Elkeen was op zijn manier onderworpen aan hogeren, aan hen die dichter bij de Ene God staan, een God aan wie iedereen zich onderworpen wist. Dit stond, bijvoorbeeld, Bossuet nog voor ogen toen hij aan het eind van de zeventiende eeuw verklaarde: “Les hommes naissent tous sujets” (“Mensen worden allen geboren als subjecten”, als ondergeschikten, als afhankelijk).<sup>103</sup>

Wat op het spel staat in de ervaring van de vroegmoderne *spiritualité* is *dit* soort subject: buiten haar directe wil om bereidt ook die *spiritualité* een radicale verandering voor van een middeleeuws naar een modern politiek subject – of, zoals Étienne Balibar het stelt, van ‘subiectus’ naar ‘citoyen’.<sup>104</sup> Als de mystieke ervaring van de vroegmoderne *homme spirituel*

102 Balibar 1991; 2011: 44-50.

103 In zijn in 1679 geschreven *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* schrijft Bossuet: “Les hommes naissent tous sujets: et l'empire paternel, qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef” (Livre II, VI<sup>e</sup> proposition); Bossuet 1990: 47.

104 Balibar 1991; 2011: 35-66.



‘asociaal’ is, geldt dit in de eerste plaats in vergelijking met de middeleeuwse ‘socialiteit’ van de onderwerping. Hij ontmoet God niet zozeer in wat hij deelt met zijn hogeren, als wel in de intimiteit van zijn eigen hart; niet zozeer in de gemeenschap met zijn broeders als wel in zijn eenzame strijd met zichzelf, in het desolate van zijn eigen *vie intérieure*.

Het is niet louter toeval dat gedurende de hele zeventiende eeuw het woord *spiritualité* doorgaans een negatieve bijklank kende.<sup>105</sup> Pas in de late zestiende eeuw had de mystieke traditie ingang gevonden in Frankrijk, niet alleen vanuit Spanje, maar voor een groot deel ook vanuit Duitsland en de Nederlanden: precies het gebied waar de ‘ketterij’ van de Reformatie vandaan kwam. Omhelsden de mannen en vrouwen die de nieuwe *spiritualité* zo hoog in het vaandel droegen, niet ook de typisch protestantse idee dat een relatie met God eerst en vooral een kwestie van het eigen hart en de individuele devotie was en niet van kerk, priesters, sacramenten en alle andere vormen van sacrale bemiddeling? Als de mens *subiectus* is, dan is hij dat enkel en alleen tegenover God, en is hij niet onderworpen aan al wie zich als bemiddelaar tussen hem en God opdringt zoals heiligen, pausen, bisschoppen en andere kerkelijk beëdigden en hun instituties.

In feite was een van de belangrijke slagvelden waarop de so-

105 “... [in de loop van de zeventiende eeuw] leden *spiritualité* en *mystique* onder een haast onmiddellijke semantische terugval wegens hun associatie met quietisme en andere vormen van valse of verdachte spiritualiteit”, Tinsley 1953: 243 (mijn vertaling, MDK). Op p. 235 geeft Tinsley een raak citaat van “Soeur Eustochie”: “... illusies en gekunsteldheden vonden hun oorsprong in subtiele, geest-verdampende vormen van spiritualiteit, ... maar eindigden in de grootste gekheden en tenslotte in verdorvenheden.” Voor een algemeen beeld van de “anti-mystieke” tendenzen in de zeventiende eeuw, zie ook Cognet 1991: 34-50; Certeau 1964: 277-281.

cio-politieke strijd voor het nieuwe moderne subject werd gevoerd, het passionele hart van de vroegmoderne mysticus. In tegenstelling tot wat de officiële religieuze machten dachten, en in weerwil van het verlangen zich rechtstreeks tot God te verhouden, wilde de spirituele man of vrouw helemaal *subiectus* zijn. Onderworpen aan God als ze zich voelden, wilden ze grenzeloos onderdanig zijn aan de hogeren in hun klooster of in de Kerk in het algemeen. Hun verlangen zich aan God te onderwerpen confronteerde hen echter met zichzelf als *moderne* subjecten. Omdat de God naar wie ze hunkerden zijn positie van *subiectum* aan het verliezen was, werd het minder en minder evident om een aan Hem onderworpen *subiectus* te zijn. Onvermijdelijk ervoer de mysticus dat hij het (vrije) subject was van een mogelijke onderwerping en dat hij enkel op die basis kon werken aan zijn eenwording met God, het ware *subiectum*. In ‘sociale’ termen: vol intenties om helemaal loyaal te zijn aan de gemeenschap van de Kerk, moest hij eerst in het reine komen met zichzelf, met het (moderne) subject dat hij was, en daarvoor diende hij onvermijdelijk een zekere afstand te nemen tegenover de autoriteit van zijn hogeren. Vroegmoderne mystiek omvat altijd ook de ervaring van moderne vrijheid, zij het niet als een triomf, maar als een bodemloos problematische spanning. Deze spanning situeert zich in het hart van de ervaringen waarover de auteurs van de *spiritualité* schreven – en daar waren de toenmalige officiële religieuze autoriteiten vanuit hun perspectief vaak niet onterecht beducht voor.

Denk bijvoorbeeld aan een van de *hot issues* in de toenmalige discussies rond de *spiritualité*, de kwestie van de *pur amour*, en meer bepaald aan de manier waarop Fénelon deze ‘zuivere liefde’ verdedigt. Om God zuiver te beminnen, zo lazen we bij Fénelon in het vorige hoofdstuk, moet ik mijzelf en, preciezer, mijn eigenbelang helemaal overwinnen. De ultieme fase in mijn hunker naar God bestaat erin Hem lief te hebben zelfs

wanneer ik er zeker van ben dat Hij me heeft veroordeeld tot de eeuwige pijnen van het hellevuur.<sup>106</sup> Ook dan nog van God houden is van Hem houden zonder de minste zweem van *amour-propre* (eigenliefde). Dit is *pur amour*. Hier is de mysticus in de radicale zin van het woord *subiectus*, onderworpen aan God. Maar waar is dan zijn *subiectum*, het subiectum van de mysticus? Ligt dit bij God aan wie hij zich helemaal uitlevert? Dit *lijkt* alleen maar zo. In feite situeert het zich bij hemzelf, en *slechts* bij hemzelf. Wat God ook doet, zelfs als Hij helemaal niet van hem houdt en hem tot eeuwige foltering verdoemt, kan hij nog steeds beslissen om van Hem te houden. Hij is het die bemint, niet God. In zijn liefde voor God stelt de féneloniaanse mysticus zich duidelijk op de plaats van het moderne subject. In weerwil van zijn intentie om alles wat hij is, al zijn belangen en zijn hele ‘zelf, achter zich te laten en God als zijn ware *subiectum* te erkennen, positioneert de moderne mysticus onvermijdelijk zichzelf als *subiectum*: als een vrij (want) modern subject dat een afstand behoudt tegenover alles wat op hem afkomt, zelfs al is dat het zekere uitzicht op eeuwige hellepijnen.<sup>107</sup> Als puntje bij paaltje komt, is zijn liefde voor God iets wat enkel van zijn eigen, menselijke wil afhangt, hoe problematisch (want masochistisch) die wil ook mag zijn.<sup>108</sup>

‘In, niet van de wereld’: zo luidt vanaf het prilste begin het paradigma van de christelijke socialiteit.<sup>109</sup> De christen beschouwt zichzelf als iemand die nu reeds deel heeft aan de gere-

106 Zoals reeds in het vorige hoofdstuk gesteld, presenteert Fénelon die mogelijkheid slechts als puur hypothetisch (Fénelon 1983: 661). Wie dit effectief gelooft, plaatst zich immers buiten de strikt christelijke doctrine, al was het maar omdat hij God als heiland ontkent.

107 Zie ook Kesel 2012: 23-25.

108 Over het voluntaristische in Madame Guyons *pur amour*, zie onder meer Cognet 1991: 78.

109 Zie onder meer Kesel 201a.

aliseerde messiaanse belofte die nog komende is. Met Christus' verrijzenis is die belofte wel al gerealiseerd en is de dominantie van tekort, zonde en eindigheid in principe voorbij. In principe, inderdaad, want in de feiten wacht men er nog op. De messias, zo luidt het narratief, is nog 'even' terug naar de Vader gegaan en zal 'spoedig' terugkeren om, na het 'Laatste Oordeel', het messiaanse rijk helemaal en universeel te realiseren. Momenteel is dat 'Rijk der Hemelen' alleen present in de verspreide haarden van christelijk gemeenschapsleven. In die zin zijn die gemeenschappen wel 'in, maar niet van de wereld'. Dit dispositief ligt ook aan de basis van de grote ascetische beweging van de vierde en vijfde eeuw en later van de middeleeuwse monachale traditie, die eeuwenlang haar stempel heeft gedrukt op onze westerse cultuur en samenleving.

In de eeuw van de *spiritualité* luistert ook de mystieke ervaring naar dit dispositief, zij het nu op een *moderne* wijze. Op die manier maakt deze *spiritualité* tevens de weg vrij voor het paradigma van een postchristelijke, laatmoderne socialiteit. In de zeventiende eeuw leeft de vroegmoderne 'spirituele mens' *in* de wereld, beseffend dat hij niet *van* die wereld is. Maar anders dan voordien wordt die ervaring beleefd als een conflict tussen de 'spiritueel' en zijn *eigen* religieuze gemeenschap – een onoplosbaar, inherent problematisch conflict dat de kern van zijn socialiteit uitmaakt. Natuurlijk doet hij er alles aan om zijn religieuze superieuren te gehoorzamen en een *subiectus* te zijn zoals het een goed christen betaamt. Maar het mystieke pad dat hij volgt, dwingt hem ertoe dit te doen in de hoedanigheid van het (moderne) *subject* dat hij is. Hunkerend naar het goddelijke *subiectum*, verlangt de mysticus er ongetwijfeld naar om een zo loyaal mogelijk *subiectus* te zijn, maar de hunkering maakt hem tot een modern subject, een 'citoyen', iemand wiens relatie tot God het niet zonder de affirmatie van zijn eigen vrije wil kan stellen. En die vrije wil moet hij precies aanwenden om haar –

die vrijheid – te vernietigen, wil hij het *subiectus* van God en zijn goddelijke Orde worden.

Het ‘sociale’ conflict dat in de ziel van de ‘spirituele mens’ woedt, werpt een licht op het innerlijke conflict dat ook het vroegmoderne politieke subject kent. Bewust als hij is subject/drager te zijn van zijn politieke conditie en bereid om de vrijheid tot basis van de samenleving te maken, beseft de moderne burger dat hij er vrij voor moet kiezen de *subiectus* te worden van het nieuwe *subiectum* van de samenleving die zichzelf tot grond/subject is – het *subiectum* van de ‘sterfelijke God’ zoals Thomas Hobbes de samenleving definieert. Hobbes’ vroegmoderne politieke theorie illustreert dit treffend.<sup>110</sup>

Hoe mij in alle vrijheid (als ‘subject’) te onderwerpen aan de op vrijheid stoelende samenleving? Dit is de paradox die vanaf haar aanvang de moderne politieke conditie kenmerkt – een conditie die vaak ook openlijk als een paradox is beleefd tijdens de talrijke politieke en sociale revoluties van de laatste eeuwen, en die ook vandaag nog steeds door onze sociopolitieke conditie heen spookt. Wie de mystieke geschriften van de vroegmoderne *spirituele* auteurs leest, krijgt inzage in de intieme, subjectieve strijd die ook ons laatmoderne burgerschap nog steeds kenmerkt.

#### 4. TWEE ANTWOORDEN OP DE VROEGMODERNE MYSTIEKE ERVARING

Uit het voorafgaande is gebleken hoe het centrale probleem van de vroegmoderne ‘innerlijke ervaring’ gelegen is in het feit dat een cartesiaans geworden subject zichzelf ontdekt als een obstakel op zijn weg naar het *ware, reële (goddelijke) subiectum*. Deze ‘innerlijke ervaring’ en de manier waarop het probleem

<sup>110</sup> Leviathan II, 17; Hobbes 2010: 132.

van het moderne subject daarmee verbonden is, leidt echter tot twee tegenovergestelde reacties.

(1) Een eerste manier waarop de vroegmoderne religieuze mens het problematische karakter van het (moderne) subject beleeft, bestaat erin het te negeren of ten minste te neutraliseren, zodat hij zich onmiddellijk de *subiectus* van het goddelijke *subiectum* kan voelen. Zichzelf als subject wegcijferend, kan hij zich onderwerpen aan het goddelijke subject dat zichzelf presenteert via de waaier aan regels, rituelen, sacramenten en andere vormen van sacrale bemiddeling. In dit geval verbiedt de ‘mystieke’ ervaring in zekere zin zichzelf reeds op het moment dat ze plaatsvindt. Die ervaring kiest meer bepaald voor een expliciet niet-mystieke manier om zich tot God te verhouden, een manier die niet het innerlijke pad opgaat, maar zich vol geloof en vertrouwen aan de ‘uiterlijke’ regels van God en zijn Kerk houdt.

Dit maakt duidelijk waarom diegenen die zich tegen de *spiritualité* en haar mystiek keerden, zeer goed begrepen waar het haar om te doen was – wat meteen ook verklaart waarom de disputen dienaangaande (de fameuze *Querelle du quiétisme* bijvoorbeeld) én zo diepgaand waren én zo’n enorme sociale weerklank kenden. De jansenisten, die de ‘spirituele golf’ die het religieuze Frankrijk van de zeventiende eeuw beheerste, helemaal niet goed gezind waren, begrepen perfect wat er op het spel stond. Ook hun positie was immers op dezelfde innerlijke ervaring gebaseerd; alleen sloten zij zich, op het moment dat die zich voordeed, er onmiddellijk voor af.

Zo is er bijvoorbeeld de ervaring die aan de basis ligt van Blaise Pascals religiositeit. Het betreft een authentieke mystieke ervaring onderworpen te zijn aan God, maar het is tegelijk de ervaring zich vrij te weten om ja dan wel neen te zeggen tegen die onderwerping.<sup>111</sup> Die vrijheid laat zelfs toe op basis van

111 Zie het beroemde *Mémorial* dat Pascal naar aanleiding van zijn

kansberekening voor God te kiezen. Denk aan de fameuze “gok”, Pascals manier om deze keuzevrijheid rationeel te onderbouwen.<sup>112</sup> De vrijheid om die mystieke ervaring al dan niet ernstig te nemen bracht hem dan wel tot een volstrekt gehoorzame onderwerping aan de God die zichzelf had geopenbaard, inclusief de aan Hem gekoppelde doctrine. Maar het bracht Pascal helemaal niet tot een exploratie van zijn eigen ‘geestelijke leven’, zijn “*vie intérieure*”. Zijn mystieke *ervaring* leidde bij hem juist *niet* tot de mystieke *weg* van een geestelijk leven.

(2) ‘*Spiritualité*’, ‘geestelijk leven’, ‘mystieke weg’ zijn namen voor de andere reactie op dezelfde moderne ‘innerlijke ervaring’. Geconfronteerd met het eigen subject als grootste obstakel dat de toegang belet tot het reële, goddelijke *subiectum*, gaat deze reactie, in plaats van dit subject te negeren, zich er juist op focussen – overtuigd als men is daar het goddelijke te ontmoeten. Ook de moderne mysticus laat zich leiden door de nostalgie naar het oude middeleeuwse *subiectum* (God) en in een bepaald opzicht kun je hem minder modern noemen dan de niet-mystiek gelovige van zijn tijd voor zover hij er

mystieke ervaring neerschreef en, ingenaaid in een jas, zijn hele verdere leven bij zich droeg: “Jaar der genade 1654. / Maandag 23 november, dag van de heilige Clemens, paus en martelaar / [...] Vanaf ongeveer half elf ’s avonds tot ongeveer een half uur na middernacht. / Vuur. / God van Abraham, God van Izaäk, God van Jacob, niet van de filosofen en de geleerden. / Zekerheid, zekerheid, besef, vreugde, vrede. / [...] Vreugde, vreugde, vreugde, tranen van vreugde. / [...] Moge ik nooit van hem gescheiden worden. / Hem behouden kan men alleen op de manieren die in het evangelie onderricht worden. / Totale en zoete verzaking. / Etc. / Volledige onderwerping aan Christus en aan mijn geestelijke leidsman. Eeuwige vreugde voor één dag van inspanning op aarde. / *Non obliviscar sermones tuos* [(Uw verbondseisen – dáár ligt mijn vreugde); *Uw woord zal ik nooit vergeten* – Psalm 119:16]. Amen.” Pascal 1997: 397-399.

112 Pascal 1997: 174-178. Voor een bespreking van Pascals ‘gok’, zie Hoens 2018.

mordicus aan vasthoudt dat God ook het *subiectum* van zijn eigen (individuele) subject moet zijn. Voor hem zit God ergens diep verscholen in het eigen innerlijke ‘zelf’, ook al dient dat laatste zich als een obstakel aan. Juist door dat obstakel en het gevecht ermee verleent de moderne ervaring toegang tot het mystieke. Hier kan de ‘spirituele mens’ niet terugvallen op de traditionele vormen van bemiddeling – hoe loyaal hij ook blijft tegenover heiligendevotie, sacramenten, priesters, kerk en dergelijke. Tegenover die bemiddeling moet hij een afstand in acht nemen en bewust in die afstand verwijlen – in de afstand die hij zelf belichaamt als subject tegenover het goddelijke *subiectum*. Hij moet zich daarom met zijn eigen subjectiviteit bezighouden, niet om zich erop te verlaten, maar om die te onderzoeken, om haar grillige wegen te exploreren en om die wegen hardnekkig te blijven volgen, hoe duister die ook mogen zijn. Het is in die zin dat de ‘innerlijke ervaringen’ die de zeventiende-eeuwse *spiritualité* beschrijft, de facto oefeningen en exploraties vormen in typisch moderne vrijheid.

## 5. HET SOCIALE VAN EEN SPIRITUALITEIT

De lokroep van die vrijheid ligt aan de basis van de populariteit die de *spiritualiteit* ook vandaag geniet. Het is de roep om een *vrije* religiositeit, een religiositeit die de subjectieve vrijheid van de mens positief waardeert en op de plaats situeert waar voordien de metafysische God troonde. Zodoende verandert men die laatste echter ook in een moderne God. Op die manier wordt ook religiositeit dan weer meer ‘spiritueel’, in die mate zelfs dat ze de metafysische pretentie van haar zoektocht opgeeft. In de plaats van de ontologische grond van onze vrijheid, wordt God de ultieme referentie in onze pretentie ons van elke grond vrij te weten. Denk bijvoorbeeld (om het bij dat ene voorbeeld te houden) wat een laatmoderne, twintigste-



eeuwse mystieke auteur, Simone Weil, schrijft in haar bekende aforismenboek *La pesanteur et la grâce* (*Zwaartekracht en genade*, 1947):

Uit verlangen naar zijn schat berooft de gierigaard zich ervan. Als men al zijn bezittingen kan plaatsen in iets wat in de aarde begraven is, waarom dan niet in God?

Maar als God voor ons even betekenisvol geworden is als de schat voor de vrek, dan dienen wij voortdurend te herhalen dat Hij niet bestaat. Wij moeten voelen van Hem te houden, zelfs als Hij niet bestaat.

Hij maakt gebruik van de nachtelijke duisternis om zich terug te trekken, opdat Hij niet bemind wordt zoals een vrek zijn schat bemint.<sup>113</sup>

“Wij moeten voelen van Hem te houden, zelfs als Hij niet bestaat.” Weil zegt niet simpelweg dat God niet bestaat. Integendeel, zij gelooft oprecht in Hem. Maar om dit te doen, beseft ze dat ze alle metafysische claims omtrent God moet opgeven, zelfs de claim dat Hij bestaat. Ze blijft verwijlen in haar cartesiaanse subjectiviteit, in de subjectiviteit die een obstakel is op haar weg naar het goddelijke *subiectum*. Het moderne van haar ‘spiritualiteit’ bestaat erin dit obstakel van haar subjectiviteit *niet* te overwinnen, het alleen maar leeg te maken om het zo te kunnen vullen, niet met God, maar met haar *verlangen* naar God. Wanneer God het antwoord is op onze vragen, inclusief op de vraag wie we *zijn*, dan is het een antwoord dat het vragen niet afsluit. Dat *God* het antwoord is, betekent dat de vragen open blijven en dat de manier waarop God ons uitnodigt te leven, een manier is die deze vragen open *blijft* houden. In die zin is het citaat van Weil een rake illustratie van *moderne* spiritualiteit.

113 Weil 1954: 88-89; 1948: 18; 2002: 15.

Deze spiritualiteit is niet zonder verband met moderne socialiteit, dit wil zeggen, met de radicaal kwestieuze manier waarop wij, moderneren, samenleven: wat ons bindt aan de samenleving, met name de vrijheid, is tegelijk wat ons ervan losmaakt. Het is veelbetekenend dat de mystieke Weil een periode van radicaal sociaal engagement heeft gekend – in alle mogelijke variaties, van bolsjewist via revolutionair syndicalist tot liberale reformist.<sup>114</sup> Op een bepaald moment in haar leven was ze compromisloos ‘arbeider met de arbeiders’, om zo het harde bestaan te voelen dat het vroegtwingtigste-eeuwse kapitalisme hen oplegde. En het jaar 1936 bracht Weil in Barcelona om zich daar aan te sluiten bij de republikeinse strijd tegen Franco’s fascisme.<sup>115</sup> Deze avonturen van hoog sociaal-politiek engagement staan allesbehalve haaks op haar mystieke ervaringen. En dit geldt ook voor iemand als Titus Brandsma wiens ‘geestelijk leven’ hem verplichtte op te komen voor onderwijs- en persvrijheid wanneer het fascistische regime van zijn dagen dit met totalitaire middelen onderdrukte.<sup>116</sup>

Dit betekent echter niet dat de moderne mysticus sociaal is *omdat* hij er de hier aangehaalde ideeën op nahoudt. Natuurlijk heeft hij sociale ideeën, maar het is zijn spiritualiteit *zelf* die sociaal is. Zijn spiritualiteit deelt het soort openheid en vrijheid die ook aan de basis van de socialiteit liggen. Opererend in het moeilijke, afgrondelijke en grenzeloze veld van zijn vrije wil, heeft de moderne mysticus onmiddellijk voeling met de afgrondelijk vrije grond van de moderne socialiteit. Titus Brandsma had specifieke ideeën over het politieke, maar wat zijn spiritualiteit hem in het politieke veld noopte te verdedigen was tenslotte de mogelijkheid *op zich* om er openlijk vrije ideeën op na te hou-

114 Dujardin: 107-152.

115 Chenavier 2012: 10.

116 Dölle 2000; Valabek 1985; Alzin 1954.

den. Simone Weil nam actief deel aan allerlei sociale bewegingen, ze trok ten strijde in een antifascistische oorlog; toch was ze naar eigen zeggen nooit bezig een of ander sociaal-politiek programma te realiseren. In weerwil van haar vele essays over sociale en politieke kwesties, laat ze zich in haar spirituele en mystieke geschriften vaak negatief uit over het sociale en het politieke. Ze noemt het vaak “het dikke beest”, waarmee ze de valse afgod bedoelt die het menselijke verlangen afleidt van zijn ware doel.<sup>117</sup> Niet haar ideeën over of engagement in samenleving en politiek maken haar fundamenteel sociaal, maar haar spiritualiteit. Daar treft ze de open ruimte die wordt gedeeld én door haar ‘innerlijke ervaring’ als mystica én door de ervaring van de grond van de moderne socialiteit: vrijheid. Het is haar spiritualiteit die haar in 1942, in London tijdens de laatste maanden van haar leven, ernaar deed verlangen om door het Verzet vereerd te worden met een missie in bezet Frankrijk, om zo haar persoonlijke bijdrage te kunnen leveren aan de oorlog tegen het nazisme.<sup>118</sup>

Met dit alles is evenwel niet gezegd dat het sociale engagement van de mysticus per definitie moreel *goed* zou zijn. Ook hij deelt in de moderne conditie die hem in de positie van een vrij subject duwt – vrij ook van het ontologisch gefundeerde goede dat premoderne tijden huldigden. Ook hij moet uiteindelijk zelf bepalen wat goed is.<sup>119</sup> De Franse zeventiende eeuw toont

117 Zo bijvoorbeeld in een aldus getiteld hoofdstukje (“Le gros animal”; in *La pesenteur et la grâce*; Weil 1947: 182-188; 1954: 281-290; 2002: 164-169. Het is in die zin typerend dat haar christelijke geloof haar er nooit toe heeft kunnen overhalen ook effectief tot de christelijke gemeenschap toe te treden. Zij is bewust ongedoopt gestorven.

118 Chevanier 2012: 19-20; See also Gustave Tibon’s *Introcuction* bij *La pesenteur et la grâce*; Weill 1947: x-xi; 2002: xvii.

119 Dit is de reden waarom de moderniteit de religie vaak als het ware ‘verplicht’ om conservatief te worden; staande in de afgrond van de vrijheid, is zij ertoe geneigd te kiezen voor de zekerheden van weleer – die

een voorbeeld van spiritualiteit die, in sociaal-politiek opzicht, eerder de kant van het kwade opgaat dan die van het goede. Dit is het geval bij François Leclaire du Tremblay, beter bekend als *Père Joseph*, de “Grijze Eminentie”.<sup>120</sup> Deze kapucijn had een stevige reputatie als spiritueel leider en stond aan de wieg van tal van kloosterstichtingen. Maar al snel werd dit soort spiritualiteit zijn avond- en nachtactiviteit. Overdag was hij politiek adviseur, rechterhand en “demon” van Richelieu (gedurende de *Régence* en onder de jonge Louis XIII).<sup>121</sup> Gekleed in zijn schamele pij hield hij zich in het Louvre strikt aan zijn monastieke geloftes, die van armoede inbegrepen, maar het belette hem niet zich te ontwikkelen tot de meest perfide politicus van zijn tijd. Zijn machiavellistische tactieken en intriges liggen mede aan de basis van een van de meest gruwelijke catastrofes van de eeuw, de beruchte Dertigjarige Oorlog. Zij het dan op een moreel negatieve manier, is ook dit een voorbeeld van het onmiddellijke verband tussen moderne spiritualiteit en moderne socialiteit, en van de afgrondelijke grond van de moderne vrijheid waarop die socialiteit is gebouwd. Hoe intiem en privé zij ook lijkt, spiritualiteit deelt met het politieke dezelfde grond en is daarom ook altijd politiek en sociaal.

zij vaak interpreteert als ‘traditie’. Zodoende echter verandert die religie, vrij als ze is, deze traditie van een hybride en multi-interpretabel referentiekader in een eendimensionale doctrinaire zekerheid. In feite projecteert zij op die traditie het paradigma van de moderniteit (met andere woorden, de cartesische zekerheid).

120 Bremond 2006/1: 546-561; Médéric Tremblay 1995; Pierre 2007.

121 Het is Bremond die Père Joseph, “pour parler grec” Richelieu’s “démon” noemt (Bremond 2006/1: 546).

# Zelfloos machtig

*Over Pseudo-Dionysius, Agamben en Lefort*

Il a bien fallu pouvoir parler pour laisser  
venir la question ‘comment ne pas parler?’

– Jacques Derrida<sup>122</sup>

Ten opzichte van het positieve recht is de  
uitzondering[stoestand] wat de negatieve  
theologie is ten opzichte van de positieve.

– Giorgio Agamben<sup>123</sup>

## 1. TEKORTSCHIETEN

Woorden schieten tekort.<sup>124</sup> Juist daar waar ze beweren de realiteit uit te spreken, blijken ze zelf het grootste obstakel te zijn voor wat ze gezegd willen krijgen. Enkel woorden die dat toegeven, maken kans iets van hun waarheid te doen oplichten.

Die stelling is niet direct jong te noemen. Misschien is ze wel zo oud als de filosofie zelf. Je vindt ze in tal van teksten uit de oudheid, de middeleeuwen en de renaissance en ze markeert

122 Derrida 1987: 561; vertaling in Derrida 1997: 60: “Het is wel degelijk nodig geweest te hebben kunnen spreken om de vraag ‘hoe niet te spreken?’ te laten komen.”

123 Agamben 2002: 23.

124 Een versie van dit hoofdstuk verscheen in Schomakers 2017: 231-256.

menig modern en postmodern discours. Je vindt ze bij subtiële mystici als Eckhart, Ruusbroec en Simone Weil, maar ook bij rabiate positivisten als Wittgenstein.<sup>125</sup>

Niemand heeft die stelling met zoveel doorgedreven consequentie naar voren geschoven als de vroegchristelijke auteur die zijn geschriften deed doorgaan als waren ze van de hand van Dionysius de Areopagiet, een bekeerling van de apostel Paulus.<sup>126</sup> Deze in werkelijkheid neoplatoons geschoolde auteur uit de vijfde eeuw, verder aangeduid als Pseudo-Dionysius, past de negatief theologische these toe op het meest ultieme wat het denken zich in zijn tijd kon voorstellen: de werkelijkheid zelf, of exacter, datgene wat aan de werkelijkheid haar ‘zelf’, haar bestaan en haar grond geeft – de grond die eind vijfde en begin zesde eeuw door steeds meer intellectuelen als de christelijke, scheppende en verlossende God werd gezien. Het zelf van alle dingen ontsnapt aan de woorden die we ervoor gesmeed hebben, inclusief het woord ‘zelf’ of die andere term die daarvoor gebruikt wordt, ‘God’.

God, zo spreekt uit elke pagina van Pseudo-Dionysius’ oeuvre, is in geen woorden te vatten, en in alle woorden die men over Hem laat horen, moet vooral ook dit inzicht doorklinken: dat ze slechts woorden zijn, woorden die enkel door Diegene over wie ze gaan mogelijk zijn gemaakt, maar Wie door deze woorden zelf niet uitgedrukt kan worden. De woorden die men voor de waarheid bedacht heeft – zelfs het woord dat zegt dat waarheid ‘is’ – zeggen niet wat ze zeggen, ook al zijn ze daarom allesbehalve onwaar. In een van zijn traktaten heet het

125 In zijn *Tractatus Logico-Philosophicus* bakent Wittgenstein het zeggbare strikt af als datgene wat binnen de grenzen van zijn positivistische paradigma valt. Aan het eind schrijft hij dan ook: “Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dit *toont* zich, het is het mystieke.” (Wittgenstein 1975: 151)

126 Zie Handelingen 17:34.

dat waarheid bestaat in het zeggen dat zij niet is zoals enig zijnde is en [...] dat we haar onbepaaldheid die boven het zijn is en zich niet laat denken en onuitsprekelijk is, ook niet kennen.<sup>127</sup>

De namen die men over die waarheid – over God dus – in de mond neemt zijn alle “goddelijke namen” (zoals de titel van zijn langste traktaat luidt)<sup>128</sup> aangezien ook zij, zoals alles wat is, in laatste instantie van Hem komen. Maar geen van die woorden is in staat ons te brengen tot bij wat we met die woorden willen zeggen. Hun bewering raakt nog het dichtst de waarheid waar ze toegeven dat hun waarheidsclaim faalt, dat die claim blijft steken in zijn woorden. Pas dan zijn zij de goddelijkheid die ze een naam geven ook waardig. Goddelijke woorden eisen dat diegene die ze uitspreekt het tekortschieten van zijn woorden mee laat resoneren. Dit falen, die negativiteit, is onmisbaar in het ware spreken over God.

Ziehier de kern van wat ‘negatieve theologie’ heet. En ook in niet-theologische tijden, ook waar God niet langer gezien wordt als bron en grond van de werkelijkheid, blijft formeel een dergelijk negatief spreken in zwang. Zeker in postkantiaanse tijden waarin men maar al te goed weet dat de ‘dingen zelf’ aan de kennis ontzegd blijven, biedt de *via negativa* een uitgelezen grammatica en retorica om de pretenties van het denken op hun onoverkomelijke beperktheid te wijzen. En het spreken *over God* is in diezelfde tijden zo mogelijk nog sterker door deze negatief theologische conditie getekend. Als er één iets is waar woorden tekortschieten, zo zingen gelovigen én ongelovigen, is het wel in het spreken over God.

Maar waar ongelovigen daarmee de zaak geklasseerd en de

127 *Over de hemelse hiërarchie* II,3 141A; Schomakers 2012: 218. Dionysius de Areopagiet 2015: 159.

128 Dionysius de Areopagiet 2015: 283-398.

religie van haar grond beroofd achten, citeren gelovigen deze uitspraak niet zelden met een zekere jubel. In een tijd waarin God dood is verklaard, vinden zij daarin juist een uitweg om toch aan God vast te houden. Tegenover Hem schiet elk woord tekort, zo redeneren ze, dus ook het woord dat Hem dood verklaart. De moderne mens mag dan wel de Godskwestie begraven en ‘opgelost’ wanen, ook dit retorisch geweld raakt God niet. In onze moderne, postchristelijke tijden lijkt negatieve theologie *de* uitweg voor al wie nog wil spreken over en geloven in God, met andere woorden: voor de theologie zowel in de enge als de brede zin van het woord.

Maar ook dan dringt zich de vraag op wat er precies gebeurt wanneer je Gods bestaan kunt bevestigen door te zeggen dat je daar niets over kunt zeggen. Abstracter: wat gebeurt er als je zegt dat datgene wat je zegt niet te zeggen valt? Dan heb je het toch gezegd. Je hebt weliswaar gezegd dat je het niet kunt zeggen, je hebt het uitdrukkelijk ‘onzegbaar’ verklaard, maar op die manier heb je dat onzegbare toch mooi binnen de greep van je zeggen getrokken. Je spreekt vanuit een waarheid die niet alleen jij, maar ook niemand anders weet of kan weten. Wie durft jou dan nog tegen te spreken?

In de onmacht van een spreken incorporeert zich op die manier een kracht waar geen zeggingskracht, hoe groot ook, nog tegen opgewassen is. Niemand kan God uitspreken, geen woord kan Hem in zijn greep krijgen, maar door uitgerekend dit te zeggen, verleen je je eigen spreken de majesteit van het onzegbare, een majesteit waar niemand nog verweer tegen heeft.

Je leest het op elke pagina van Pseudo-Dionysius’ oeuvre. God is niet dit en niet dat, Hij valt noch zus noch zo te vatten, maar niet omdat Hij niets van dat alles is, maar omdat Hij *méér* is, omdat Hij *boven* – in het Grieks *hyper* – niets en alles staat. Zelfs of Hij wel of niet *is*, valt niet uit te maken, niet omdat Hij helemaal niet is/bestaat, maar omdat Hij *over* (*hyper*) die di-



chotomie heen is, omdat Hij *méér* dan wat en wie dan ook bestaat, zelfs meer dan het bestaan zelf. Elk ‘niet’ in het discours over Hem, elk negatief predicaat wijst steevast omhoog en zegt dat Hij ‘boven’ zijn en niet-zijn verheven is, dat Hij om te zijn wie Hij is, niets nodig heeft, zelfs het zijn niet, en dat Hij juist daarom God is en – derhalve – aan elk woord ontsnapt. Zijn ontsnappingsroute uit de greep van de taal kent maar één richting: omhoog. Wie dit inzicht omhelst, omhelst een *absolutum* – in de letterlijke zin van het woord: iets wat zich aan elke greep onttrekt. Op die manier verleent hij vooral aan het eigen spreken een absoluut karakter.

Zeggen dat over God niets te zeggen valt, kan een discours een zeggingskracht geven waar geen sterfelijke kracht tegenop kan. Dit is niet alleen wat uit Pseudo-Dionysius’ teksten spreekt, het spreekt bovenal uit de manier waarop in de eeuwen na hem die teksten door de christelijke machthebbers zijn gelezen en geïmplementeerd. Pseudo-Dionysius’ oeuvre gaat ook en vooral over macht.

## 2. MACHT

Is hij tenslotte niet de auteur van een tekst getiteld *Peri tès ouranias hierarchias*, “Over de hemelse hiërarchie”? Jazeker, maar de vraag is of we hier het laatantiek Griekse woord “*hierarchia*” moeten begrijpen met de connotatie van macht die wij vandaag in de term horen. Dit blijkt niet het geval te zijn. Bij Ben Schomakers, recent vertaler van de tekst, luidt de titel correcter: “Over het hemelse hiërarchische beginsel”.<sup>129</sup> *Hierarchia* betekent inderdaad “heilig beginsel”, en dit heeft bij Pseudo-Dionysius niet direct de betekenis van macht. Dit blijkt al uit de definitie die hij expliciet aan zijn lezer voorlegt:

129 Zie Schomakers, 2012 (als aangehaald in noot 4), blz. 207-296.

Hiërarchie of heilig hiërarchisch beginsel is zoals ik haar opvat een heilige plaats in een orde, en heilige kennis en werking, en ze maakt zoveel mogelijk gelijk, op afstand, om god-achtig te worden en laat zich in overeenstemming met de haar vanuit god gegeven verlichtingen omhoog leiden naar dat aspect van de god dat hier nagebootst kan worden [...].<sup>130</sup>

Het semantische veld waarin “hiërarchie” hier thuishoort, is niet primair dat van ‘macht’, ‘kracht’, ‘vermogen’, ‘energie’ en dergelijke. Het is een topologische term die staat voor “heilige plaats”, een plaats binnen een orde, een plaats waar een “gezag” van uitgaat omdat naar wie zich daar bevindt, wordt opgekeken.<sup>131</sup> In Pseudo-Dionysius’ neoplatoonse wereldbeeld is een hiërarchisch beginsel een locus binnen de door veelheid gekenmerkte schepping waar de emanatie van het Ene zich als het ware in een enkel ‘punt’ heeft samengetrokken. De eenheid van het Ene wordt in zo’n ‘punt’ op geconcentreerde wijze gemanifesteerd en weerspiegeld. Daarom vormt zo’n beginsel een baken of gezagvol voorbeeld waar de hele uit het Ene emanerende kosmos zich aan kan oriënteren in zijn opgang naar zijn Oorsprong, waartoe alles en allen in een geordende relatie van “gelijkwording” staan. Vandaar dat dit beginsel tegelijk “heilige kennis” is en dat er ook een “werking” van uitgaat. Dat *punt* bevat de “kennis” die de werkzaamheid van de veelvoudige zijnden de richting wijst naar hun identiteit, hun eenheid – en dus naar het Ene. Zo gedacht is “hiërarchische

130 *Over de hemelse hiërarchie* III,1 164D; zie Schomakers 2012: 225; Dionysius de Areopagiet 2015: 164; voor commentaar zie Schomakers 2012: 124-126.

131 Schomakers verwijst naar Agamben die, in navolging van Thomas, “hiërarchia” niet leest als hiërarchie in onze betekenis van het woord, maar als “heilig gezag” of (naar de Duitse tekst die hij citeert) “heilige Herrschaft”; Agamben 2007: 46; 2011: 153.

beginsel” de geleerde term voor de wezens die algemeen “engelen” heten, de hemelse zijnden aan wie de aardse mens zich kan spiegelen, aan wie hij op termijn gelijk kan worden wanneer hij *zijn* kennis en werkzaamheid openstelt voor *hun* kennis en werkzaamheid.

Dit impliceert evenwel dat de “hemelse hiërarchie” wel degelijk ook iets zegt over onze, “aardse” hiërarchie:

[...] *het menslievend beginsel van alle wijding en volmaaktheid [maakt] de hemelse hiërarchische beginselen voor ons zichtbaar en [het] vervolmaakt de hiërarchie in onze wereld tot medewerker van de hemelse hiërarchische beginselen [...].*<sup>132</sup>

Een “heilig beginsel” is “menslievend”, het houdt van mensen en leidt hen binnen in het mysterie, wat wil zeggen, dat het hen zicht verleent op de “hemelse hiërarchische beginselen”. Zo iets wil dan weer zeggen dat de hemelse beginselen vorm geven aan onze aardse hiërarchische beginselen, omdat die laatste medewerkers zijn (of horen te zijn) van de eerste. En wie zijn dan concreet “onze hiërarchische beginselen”? Zij die de leiding hebben in onze aardse gemeenschap en machtsposities bekleden. In de lange, erudiete toelichting bij zijn vertaling, schrijft Schomakers:

Want er is ook hiërarchie in onze sfeer. Ἱεράρχης, hiërarchès, is het woord dat ook vroeger dan Dionysius voor een hoog ambt binnen de kerk gebruikt werd: priesters en bisschoppen heten zo, en vandaar kent Dionysius ze hiërarchie toe, een status van heilig beginsel, maar dan in onze sfeer. Dat engelen en priesters beide een hiërarchie genoemd worden, is geen kwestie van homonymie

132 *Over de hemelse hiërarchie* I,3 124A; zie Schomakers 2012: 213; Dionysius de Areopagiet 2015: 156.

en berust ook niet op een metafoor, maar geeft een wezenlijk verband aan. Onze heilige beginselen blijken een nabootsing van de hemelse te zijn.<sup>133</sup>

Priesters en hogere ambten binnen de kerk zijn bekleed met “hiërarchie” – met het “heilige beginsel”. In de wereld van verwarde veelheid stralen zij het licht af van het Ene dat God is, en bekleden daarom de plaats die hen is toebedeeld in de naar heiligheid op weg zijnde gemeenschap van de Kerk – en in feite ook van de verenigde mensengemeenschap *tout court*, want tenslotte is in de christelijke ogen van Pseudo-Dionysius de hele mensheid op weg naar het moment waarop zij deel kan hebben aan de volmaakte gemeenschap van engelen en heiligen.

En nee, het “heilige beginsel” waaraan de hoge beambten en priesters hun positie danken, wordt niet gedacht als een kracht of een vermogen dat macht uitoefent. We zijn ver verwijderd van Aristoteles, voor wie de politieke macht gefundeerd is in de macht – lees: het vermogen, de kracht, de potentie – van de *polis* waarover wordt geregeerd. Volgens hem is het de ontologische zijnskracht van de samenleving – haar ‘wezen’ – die de politiek en haar machthebbers legitimeert. Een “*archont*” heeft deel aan de *archè*, aan het zijnsprincipe van de sociopolitieke gemeenschap dat als kracht en macht wordt gedacht. Dit is dus niet zo bij Pseudo-Dionysius.

Maar gaat het bij hem dan helemaal niet om macht? Ook al denkt hij de macht in de samenleving niet als ‘macht’ in de aristotelische zin van kracht, toch lijkt hij daar zo zijn idee over te hebben. Politieke macht blijkt voor hem bekleed te zijn met, en gefundeerd in een hiërarchisch beginsel. De (ware) macht in een (ware) samenleving blijkt op de een of andere manier

133 Schomakers 2012: 125 (Schomakers cursiveert).

een afgeleide te zijn van het goddelijk Ene – dit wil zeggen: van die boven zijn en niet-zijn verheven instantie die niet eens macht hoeft uit te oefenen om te zijn wat ze is. Maar dat belet niet dat ook Pseudo-Dionysius macht als ontologisch gefundeerd denkt. Ook voor hem is macht gegrond in het zijn, zij het dat die zijnsgrond zich terugtrekt in het ontoegankelijke domein van het zijnsmysterie waarover de mens zich enkel in negatief theologische termen hoort uit te drukken. Reden waarom de mens, als het er echt op aankomt, zich ook over die macht negatief theologisch moet uitlaten.

En de vraag is nu of men, door de grond van de macht ‘voor-bij het zijn’ te denken, niet juist de weg vrijmaakt voor een des te hegemonischer en dominanter politieke macht. Wordt macht – samen met diegene die zich op haar beroept om over mensen te regeren – niet des te machtiger naarmate haar zijnsgrond als een aparte entiteit wordt gedacht die zich aan elke menselijke greep onttrekt?

Aristotes dacht die zijnsgrond als de ‘eerste oorzaak’. Tegen de letter van zijn tekst in, heeft de christelijke receptie van zijn oeurve die ‘eerste oorzaak’ als een *aparte* entiteit, als een zijnde *boven* alle zijnden geïnterpreteerd. Als de scheppende God dus. God, als eerste beginsel, als *archè* – zo heet het dan – bestaat eerst op zichzelf, bestond zelfs al vóór er überhaupt van ‘zijn’ sprake was. Dat er bestaan is, komt door Gods macht en het is wat het is omdat het op de een of de andere manier deelheeft aan die boven zijn en niet-zijn verheven macht. Het neoplatonisme van Pseudo-Dionysius heeft die interpretatie overgenomen, versterkt, en haar geïntegreerd in een sluitend allesomvattend systeem.

En dat systeem beslaat ook de politieke macht. Wanneer je die laatste denkt binnen Pseudo-Dionysius’ denkkader, krijg je een politieke macht die in laatste instantie onuitsprekelijk blijft en dus ook niet hoeft te spreken – lees: zich niet hoeft te verant-

woorden voor haar beleid. Het politieke bestuur van een samenleving grondt in een macht die op haar beurt grondt in het ‘onuitsprekbare’ mysterie dat aan de basis ligt van alles wat bestaat. Een politiek bestuur kan zich dan ook, als puntje bij paaltje komt, op een absolute, onuitsprekelijke macht beroepen en hoeft inderdaad niet te ‘spreken’ of zich te verantwoorden. Juist omdat de macht haar gelijk niet kan uitleggen, heeft zij gelijk. Zo ook is de politieke macht in laatste instantie – of, wat op hetzelfde neerkomt, in beginsel – gegrond in een soeverein mysterie, in een mysterieuze soevereiniteit.<sup>134</sup> Juist omdat ze zelfs geen macht moeten uitoefenen om te zijn wat ze zijn, hebben God en de “hierarchyse beginselen” macht over alle macht, en is een macht die in naam van die ‘niet als macht te denken’ beginselen opereert, oppermachtig. Geen wonder dat de geschiedenis ons een christelijke cultuur laat zien die allesbehalve wars is van absolutistische en andersoortige extreme machtspolitiek.

### 3. BESTUUR

Ook al gaat Agamben in principe akkoord met deze analyse, toch liggen de zaken volgens hem iets genuanceerder, aldus zijn analyse in *Il Regno e la Gloria* (2007).<sup>135</sup> Daar legt de auteur omstandig uit dat de macht zich historisch slechts hoogst zelden als pure macht heeft geuit en dat besturen – de zaken regelen, beheren, managen – nooit alleen maar het praktische luik was van een soevereine, in zichzelf gesloten, mysterieuze

134 Denk aan de bekende lofrede van Eusebius op keizer Constantijn: “Van en door de Heer van heel het universum ontvangt de keizer, die de beminde van God is, het beeld van zijn opperste koningschap, en zo bestuurt en leidt hij, in navolging van zijn Heer, het roer over alle zaken van de wereld”: *Laus Constantini* 2.1-2, 3.6, zoals geciteerd in Nissen 2012: 76.

135 Agamben, 2011.

macht. Als de westerse politiek meer dan een millennium lang aan een dergelijke macht heeft gerefereerd – en dat heeft ze stellig gedaan – dan deed ze dat maar zelden *rechtstreeks*. Want de macht in het christendom was nooit zonder meer een zaak van soevereiniteit, die vanuit de hoogte besliste; het was vooral ook een zaak van bestuur, van ‘management’, waarbij op een ‘economische’ manier met de gegevenheid van de samenleving omgesprongen werd en men voor die samenleving deed wat nodig was opdat zij zichzelf optimaal kon realiseren. Politiek is ‘bestuur’, ‘management’, ‘economie’. En dat geldt ook voor het principe, het beginsel van de politieke macht: God.

Ziehier de centrale thesis in Agambens boek. Wie een geschiedenis van de westerse politiek wil schrijven en de diverse schema’s wil blootleggen waarmee haar machtsuitoefening werd gelegitimeerd, moet wat het christelijke aandeel daarin betreft, niet zozeer te rade gaan bij de specifiek politieke teksten uit die traditie, teksten waar rechtsreeks over politieke macht wordt gesproken. Het is beter er de ‘zuiver’ theologische traktaaten op na te lezen: discoursen (*logos*) die rechtstreeks over God (*theos*) handelen. Want het christendom beschrijft God niet zonder meer als een soevereine macht, teruggetrokken achter het gordijn van zijn mysterie. God blijkt niet alleen maar een blinde soevereine macht te zijn, Hij staat ook voor ‘bestuur’. “*Oikonomia*”, zo heet het steevast bij de Griekse kerkvaders: economie, huishouding, management.<sup>136</sup> En bij hen staat die term semantisch zeer ver af van een pure machtsuitoefening van bovenaf.

God zelf moet worden gedacht als een ‘huishouding’, een ‘economie’. Die term typeert een van de meest centrale elementen uit de christelijke doctrine: de Drievuldigheid.<sup>137</sup> God

136 Zie onder meer Mondzain 1996: 25-31.

137 De term “*oikonomia*” krijgt deze christelijk conceptuele betekenis

heeft met andere woorden een huishouding of, exacter, Hij is er een. Hij valt samen met de onderlinge verhouding tussen de Vader, de Zoon en de Geest, een verhouding die als volmaaktheid wordt gedacht, zo volmaakt zelfs dat er tussen de participanten geen enkele hiërarchie (in onze betekenis van de term) heerst. Het is een relatie van volkomen, maar daarom niet minder dynamische eenheid: om te zijn wat ze is, kent ze 'relatie', 'economie'. Hier vallen Gods *zijn* en diens *handelen* volmaakt samen. Dat God is wat Hij is, valt onverkort samen met wat Hij doet, dit wil zeggen: met de huishouding van zijn interpersoonlijke gemeenschap.

'*Oikonomia*' staat echter niet enkel voor Gods huishouding bij Hem 'thuis' (bij Vader, Zoon en Geest). De term betreft ook Gods relatie tot zijn schepping. '*Oikonomia*' betekent altijd ook 'heilseconomie'. Hier deelt Hij de exclusief mannelijke huishouding zelfs met de andere sekse, want in die economie is de Zoon geboren uit een vrouw, in haar geïncarneerd vanuit de Vader, om zodoende heil en verlossing te brengen in de van de Vader afgedreven wereld.

God is de volheid van het zijn, een volheid die boven zijn en niet-zijn verheven is. Maar God verwijlt niet louter in zijn hyper-ontologische *zijn*, Hij *doet* ook iets, Hij staat ook voor een *handelen*, zowel een handelen binnen diens eigen sfeer, diens eigen huishouding, als een handelen naar buiten toe. Hij geeft bestaan aan zijn schepping en, meer nog, brengt daarbinnen heil en verlossing ook nu die schepping van Hem is weggedreven.

Gods *zijn* en Gods *handelen*: volgens Agamben is dit onderscheid cruciaal in de christelijke theologie, niet zozeer omdat het de zaken zo mooi van elkaar gescheiden houdt, maar juist

bij de opkomst van de trinitaire gedachte rond de eeuwwisseling van de tweede naar de derde eeuw, bij Hippolytos en bij Tertulianus (Agamben 2011: 35-39).



omdat het in en door die scheiding de zaken op een eigenge-reide manier met elkaar verbindt.

En voor die verbinding zorgen de engelen. Zij staan voor de goed geordende ‘bureaucratie’ van hemelse wezens, die zich situeert tussen de boven alles verheven godheid en zijn lager gelegen aardse schepping: van Serafijnen, Cherubijnen en Tronen die het dichtst bij God staan, over Heerschappijen, Krachten en Machten die een soort hemels middenveld vormen, tot Vorsten, Aartsengelen en Engelen die – in die volgorde – het dichtst bij de mens staan.<sup>138</sup> Alleen al deze hiërarchie wijst erop dat het hier niet om pure machtsinstanties gaat, maar veeleer om een bestuurlijk apparaat. Engelen ordenen en managen het domein waar Gods naar buiten gerichte handelen opereert. Zij ‘ordenen’ het hemelse domein in de zin dat zij de richting aangeven die het zijn in al die hemelse zijnden hoort te gaan, met name opwaarts. En ruimer dan het strikt hemelse, houden zij de hele kosmos verticaal, transcendent georiënteerd. En dat geldt ook voor de mens, aan wie zij boodschappen vanwege de godheid overbrengen – boodschappen die het hele hiërarchisch gestructureerde apparaat van hemelse ambtenaren moeten doorlopen vooraleer ze zo gefilterd zijn dat de mens in staat is ze uit de epifanie van een (in die hiërarchie laagst geplaatste) engel af te leiden.

Het handelen van de engelen legt getuigenis af van het handelen van God. Maar het duidelijkst is hun getuigenis wanneer zij niet langer deelnemen aan Gods handelen, maar Hem alleen nog maar lof toezingen. Naast de engelen die als ambtenaren fungeren in de hemelse administratie van Gods naar buiten gericht handelen, zijn er ook engelen die enkel en alleen Gods lof zingen en in die zin getuigenis afleggen van zijn loutere zijn – engelen wier bestaan enkel inhoudt dat ze Gods glorie terugkaatsen in de richting van God, die wordt geprezen

138 Schomakers 2012: 82 vv.

enkel om wat Hij is: een macht die niet eens hoeft te handelen om te zijn wie of wat zij is.

Die lofprijzing is tevens het doel van de mens, ook van zijn politiek. Politiek bestaat uit het bestuur van de mensengemeenschap, maar in die hoedanigheid maakt zij deel uit van – en spiegelt zij zich aan – het hemelse bestuur. In die zin is het politieke handelen van de mens in laatste instantie inderdaad gericht op een collectieve en ononderbroken liturgie voor God. De imperatief *labora*, die in zekere zin ook voor de politiek geldt, kent zijn doel in het *ora*, de imperatief tot gebed en lof, zoals gerealiseerd in de lof die de gemeenschap van heiligen en engelen aan het loutere zijn van God betuigen. Maar ondertussen moet met het oog op dat doel wel worden gewerkt, gehandeld – in een handelen waarbij de mens deel heeft aan Gods handelen en waarin hij gestuurd en bestuurd wordt door een politiek apparaat dat zich spiegelt aan het goedgeordende bestuurlijke apparaat van hemelse ambtenaren, van Engelen opklimmend tot Serafijnen.

#### **4. DE LEGE PLAATS VAN DE MACHT IN NEOPLATOONS PERSPECTIEF**

Maar waar dan, binnen de sfeer van dit politieke bestuur, het hemelse zowel als het aardse, manifesteert zich de eigenlijke, soevereine macht van God? Waar wordt zij manifest of treedt zij op de voorgrond? Hoe soeverein de macht zichzelf ook acht, zo iets doet zij zo goed als nergens. Zij blijft doorgaans verborgen achter haar administratie, achter haar bestuurlijk apparaat. De plaats waar de macht zou kunnen/moeten verschijnen, blijft leeg.<sup>139</sup> *De facto* manifesteert de macht zich en-

139 Agamben verwijst uitdrukkelijk naar een detail uit een fresco in *Sint Paulus Buiten de Muren*, in Rome, waar de troon van Christus wel

kel in het bestuur. Alleen daar is zij tastbaar aanwezig, maar niet zonder duidelijk te maken dat zij niet helemaal, en in feite zelfs helemaal niet met dat bestuur samenvalt en dat zij – wat binnen die logica op hetzelfde neerkomt – méér is dan dit bestuur en daar oneindig boven, en in die zin ook buiten staat.

In het door Pseudo-Dionysius geïnspireerde christelijke politieke denken wordt de macht als soeverein gedacht, als gegrond in een God die niets nodig heeft om te zijn wie Hij is, zelfs niet het zijn. Dit negatief theologische prerogatief maakt die God alleen maar absoluter. Het verraadt echter tevens het hoogst problematische karakter dat Hem uitgerekend binnen het theologische discours kenmerkt en dat direct afstraalt op de politieke macht die naar zijn model wordt opgevat. Immers, als God in zijn almacht niet eens hoeft te handelen om te zijn wie Hij is, waarom heeft Hij dan überhaupt gehandeld? Indien God, om te zijn wie Hij is, echt niets nodig heeft, zelfs het zijn niet, waarom heeft Hij dan iets buiten zichzelf geschapen? De theorie van de Drieuldigheid laat zich, aldus Agamben, interpreteren als een poging om dit probleem het hoofd te bieden.<sup>140</sup>

De idee van een drie-ene God laat immers toe om het handelen niet enkel van Gods soevereine zijn te laten uitgaan, maar het reeds binnen de godheid zelf te situeren, waar zijn en handelen naadloos samenvallen. God *is*, Hij is de ongrijpbare, de dichotomie van zijn en niet-zijn overstijgende ‘overvolheid’ van het zijn, maar – aldus Pseudo-Dionysius – dit *zijn* van God is tegelijk ook *handelen*. Het is tegelijk relatie, huishouding,

alle tekens toont die naar hem verwijzen, maar zelf leeg blijft (Agamben 2011: xiii). In de Engelse editie vormt dit detail de afbeelding op de cover van het boek.

140 Agamben 2011: 56.

economie. Dit maakt het denkbaar dat de schepping God niet toevallig – zo je wil ondanks zichzelf – ontvallen is, maar dat God uit de aard van zijn wezen tot de scheppingsdaad is overgegaan. Hij is in zichzelf reeds een en al economie en komt daarom spontaan tot een economie met wat Hij door dat handelen buiten zichzelf gecreëerd heeft. Pseudo-Dionysius' neoplatonisme biedt een genuanceerde grammatica om dit te denken. De werkelijkheid is geen product dat God ondanks zijn volheid is ontvallen, zij is een 'logische' (lees: 'méér-dan-logische') emanatie, een veruitwendiging van een economie die reeds het intieme leven van de goddelijke drie-ene huishouding uitmaakte.

Maar al met al verhult die redenering nauwelijks dat zij ook dient om het probleem vooral toegedekt te houden. De drie-ene God is bovenal een mysterie – en functioneert ook als dusdanig. Daarom spiegelt de aardse macht zich niet zozeer aan de hemelse *macht*, maar aan de hemelse *hiërarchie*: niet aan de soevereine instantie die boven zijn en niet-zijn verheven staat, maar aan het zijn zoals het *werkt* en *handelt* ook in zijn hemelse staat. De politieke macht spiegelt zich, met andere woorden, aan het hemelse bestuur, aan het 'economische handelen der engelen' met hun strakke ordening en volmaakte functioneren. Macht is hier een kwestie van 'goed bestuur'. Voor Agamben is het duidelijk dat dit bij uitstek hedendaagse adagio zijn equivalent al kende in de christelijke doctrine van de macht zoals vertolkt in Pseudo-Dionysius' traktaat *Over de hemelse hiërarchie*.

Maar wanneer de soevereine goddelijke macht nooit rechtstreeks als grond of model dient, welke rol heeft ze dan in het politieke spel? Functioneert ze als de grond van het bestuur? Dit is wat het theoretische narratief van Pseudo-Dionysius inderdaad voorhoudt. God is het ware zelf van de macht, terwijl de macht in haar concrete uitoefening nooit helemaal aan dit

‘zelf’ toekomt en opgaat in het bestuur en het management van de manier waarop zij daar terecht moet komen. Maar wat precies is dat ‘zelf’?

Dit ‘zelf’ functioneert *de facto* als zelfloos of, naar de term van Agamben, als *uitzonderingstoestand*. Het is de centrale stelling die Agamben in al zijn politieke analyses verdedigt en die hij hier aan het werk ziet in de coulissen van Pseudo-Dionysius’ argumentatie.

Macht is doorgaans nooit zichzelf, zij beslist zelden vanuit haar soevereine positie, maar laat de beslissing graag over aan de bestuurlijke logica van het sociopolitieke management. Dat geeft haar een ‘orde’ met vaste regels en houdt de sociopolitieke machinerie geolied. Maar wanneer komt dan de soevereine macht op de proppen? Alleen op het moment dat die orde en de bestuurlijke logica die haar beheerst falen, wanneer managen niet langer de verwachte resultaten oplevert: dan wordt de macht ingeroepen op een manier die niet anders dan als de praktijk van een uitzonderingstoestand kan worden beschouwd. In tegenstelling tot het discours dat de macht er zelf op nahoudt, moet die macht, anders gezegd, niet als de grond en het beginsel van het bestuur worden gezien, maar als dat wat aan het bestuur ontsnapt, als datgene wat *niet* luistert naar haar regels, maar soeverein, zonder reden, zonder verantwoording haar beslissingen neemt.

Of, wat op hetzelfde neerkomt, de ‘grond’ van de macht – haar ‘zelf’ – toont zich enkel in de uitzonderingstoestand, in die specifieke toestand waarin ze haar geproclameerde ‘zelf’ opgeeft, ‘zelfloos’ wordt en zich permitteert om welke beslissing dan ook te nemen.<sup>141</sup> Dan wordt duidelijk wat soevereiniteit betekent: dat er beslist kan worden zonder grond, zonder reden, zonder verantwoording in welke zin dan ook. Het zelf

141 Agamben 2005.

van de macht is die plaats waar de macht niet langer aan iets gebonden is, niet eens aan haar ‘zelf’.

In andere analyses verwijst Agamben vaak naar dezelfde verborgen logica die achter het paradigma van de moderne westerse politiek schuilgaat, met name het biopolitieke paradigma. In strikte zin is er inderdaad pas van ‘biopolitiek’ sprake na het aanbreken van de moderniteit. Pas dan wordt de *bios*, het behoud en de zorg voor het *leven* van de bevolking, als grond en inzet van een politieke macht ingeroepen – dit in tegenstelling tot de middeleeuwse macht die zich definieerde als recht om te doden, als macht om iemand het leven te ontnemen.<sup>142</sup> Maar de elementen die deze logica mogelijk maken zijn al in de klassieke oudheid te vinden, bij Aristoteles bijvoorbeeld, onder meer in het onderscheid dat hij aan het begin van de *Politica* maakt tussen *bios* en *zooè*, tussen leven zoals het zich in de samenleving afspeelt en het natuurlijke, “naakte leven”, “*la vita nuda*”, het ‘leven zelf’.<sup>143</sup>

Wat dat ‘leven zelf’, dat ‘naakte leven’ betekent, komt in de oudheid duidelijker naar voren in een aantal politiek-juridische praktijken dan in de toenmalige filosofische systemen. Agamben verwijst naar het Romeinse recht, meer bepaald naar een van de zwaarste straffen die daar worden gestipuleerd, het vonnis van het ‘*sacer esto*’, dat de veroordeelde tot

142 Die stelling neemt Agamben over van Foucault: Volgens hem “ligt ‘de drempel van de biologische moderniteit’ van een samenleving daar waar de soort en het individu als louter levend lichaam de inzet van haar politieke strategieën worden” (Agamben 2002: 9). Vóór de moderniteit definieerde de macht zichzelf naar het paradigma van de soevereiniteit: “[d]e macht [...] om beslag te leggen: op de dingen, de tijd, de lichamen en ten slotte op het leven: ze culmineerde in het voorrecht zich van het leven meester te maken om het af te snijden”; Foucault 1984: 134.

143 Agamben 2002: 7.

‘*homo sacer*’ maakt.<sup>144</sup> Dit verdict stamt uit de oudste tijden, en de term ‘*sacer*’ slaat dan blijkbaar niet op een ‘toewijding aan het goddelijke’, maar op verdoemenis en uitsluiting, ook van het domein van het sacrale. *Sacer esto* – iemand tot ‘*homo sacer*’ verklaren – verbant de veroordeelde uit *alle* domeinen van het sociopolitieke leven. Hij wordt veroordeeld tot iemand “die *gedood* maar *niet geofferd* kan worden”, schrijft Agamben.<sup>145</sup> Leven en sterven van een *homo sacer* hebben nergens nog bestaansrecht, niet in het domein van het profane en niet in dat van het sacrale. Een radicale vorm van vogelvrijverklaring dus, waar zelfs de gebruikelijke ‘religieuze’ manier om de dood alsnog zin en functie te geven, uitgesloten wordt.<sup>146</sup>

Waar situeert zich zoiets als ‘het leven *zelf*’? Niet in het volle leven, het ware echte leven. Juist niet, aldus Agamben. Het is daar waar het leven van de *homo sacer* is, het leven voor zover het is overgeleverd aan de radicale willekeur, het leven dat om dezelfde reden evengoed gespaard als gedood kan worden. In een filosofische redenering staat ‘het leven *zelf*’ voor het leven dat de volheid van de zelfgronding heeft. In realiteit (en voor Agamben is realiteit altijd eerst en vooral sociopolitiek) is ‘het leven *zelf*’ het leven voor zover het door de realiteit is uitgesloten en, als uitgeslotene, er niettemin is ingesloten want aan de wetten ervan onderworpen. Het leven *zelf* is de “ingesloten uitgeslotene”, aldus Agamben.<sup>147</sup> In dat geval opereren de politiek en haar wetten binnen een “zone van onverschil”. In die zone zijn de dragende verschillen (die tussen goed en kwaad, waar en vals, hoog en laag) waarop de samenleving en haar

144 Agamben verwijst naar een van de belangrijkste referenties in de-zen: Bennet 1930.

145 Agamben 2002: 14; Agamben cursiveert.

146 Agamben 2002: 81-84.

147 Over wat Agamben “un’ *esclusione inclusiva*” noemt, zie onder meer Agamben 2002: 14.

wetten stoelen niet langer geldig. Daarin heerst willekeur en kan soeverein worden beslist over iemands leven en dood.

Het is in die 'zelfloze' *zone van onverschil* dat zich het ware 'zelf' van een rechtsorde manifesteert. Onze moderne samenleving, gefundeerd in eigen constituties en in de universele verklaring van de rechten van de mens, toont haar ultieme 'zelf' – de macht die haar in laatste instantie grondt – waar ze mensen in kampen opsluit, van hun rechten ontdoet en willekeurig over hen beslist. Zichzelf 'biopolitiek' legitimerend als hoeder van het leven van haar onderdanen, toont ze haar macht waar ze mensen tot het 'naakte leven' reduceert en in brute willekeur over hun leven en dood oordeelt. Achter het op burger- en mensenrechten stoelend bestuur van de gemeenschap, schuilt een soevereine macht die zich enkel blootgeeft in de uitzonderingstoestand, waar die macht de wetten waarmee bestuurd wordt opschort en vervangt door soevereine willekeur.

Daarover gaat het in wat men het onuitsprekelijke mysterie van de macht noemt, aldus Agamben. In dat onzegbare ontwaart hij niet haar zogeheten 'mystieke grond', maar juist het gebrek aan grond of, exacter, het actief vermogen van de macht om zich niet aan de eigen grond en logica te hoeven houden om te zijn wat ze is. De soevereine macht staat formeel op dezelfde plaats als de *homo sacer*, de ingesloten uitgeslotene, met dat verschil dat zij soeverein is en in die hoedanigheid alle burgers virtueel tot *homo sacer* reduceert. De macht is in principe altijd een uitzondering die de regel niet enkel bevestigt, maar tegelijk ook naast zich neer kan leggen en, in geval van een effectieve uitzonderingstoestand, ook altijd werkelijk naast zich neerlegt.

De soevereine macht uit zich dan ook haast nooit *als zodanig* en laat de plaats van waaruit ze functioneert graag leeg. Zij laat de macht over aan het bestuursapparaat, aan de economie waardoor een samenleving naar eigen wetten op de rails wordt gehouden. Maar het ware paradigma van het bestuur ligt niet



bij dat bestuur zelf, maar bij de uitzonderingstoestand waarbij het bestuur (management, economie) van een samenleving wordt opgeschort – niet om de samenleving eindelijk met zichzelf te doen samenvallen, maar om die aan de volstrekte willekeur van een soevereine macht over te leveren.

Pseudo-Dionysius' traktaat over de hemelse hiërarchische beginselen biedt grond en model voor de aardse hiërarchieën en houdt machthebbers de spiegel van een goed geordend bestuur voor. Maar waar dat bestuur terugvalt op zijn eigenlijke principe en 'zichzelf' wordt, waar het datgene realiseert waartoe het dient en de chaotische veelheid/verdeeldheid van de samenleving tot eenheid brengt in een collectieve hymne aan de Ene die God is, daar gaat het bestuur de eigen logica te buiten en wordt het louter willekeurige macht. Waar het bestuur zijn doel volkomen realiseert, schiet het dat beoogde doel de facto voorbij en wordt grillige, soevereine macht. Dit is, aldus Agamben, wat in werkelijkheid schuilgaat achter het onuitsprekelijke mysterie van de zogeheten eenheid brengende God: een anarchistische zone waar de heersende onderscheidingen zijn uitgeveegd en waar de administrator, als puntje bij paaltje komt, kan doen wat hij wil, wars van alle regels die zijn bestuurseconomie en managementlogica hem opleggen.

## **5. DE LEGE PLAATS VAN DE MACHT IN MODERN PERSPECTIEF**

Geen wonder dus dat het soort politiek dat met de kerstening van onze cultuur in de vierde en vijfde eeuw ingang vond, aanleiding heeft gegeven tot een autoritaire politiek, die onder diverse vormen van feodaliteit en absolutisme haast anderhalf millennium Europese geschiedenis heeft gedomineerd. In elk geval is de democratische tendens die ontegensprekelijk de oudheid beheerste en zelfs onder het Romeinse principaat niet

zomaar doodgedrukt was, door het christendom helemaal omgebogen in de tegenovergestelde richting. De cultuur om de keizer door een heuse hofhouding af te schermen van de burgers en hem een sacraal aura aan te meten werd pas midden derde eeuw gebruikelijk en kreeg eind die eeuw met Diocletianus een eerste ‘boost’.<sup>148</sup> Onder de christelijke keizers van de vierde en vijfde eeuw werd die tendens versterkt. En Pseudo-Dionysius’ negatieve theologie – met zijn traktaten over hemelse en kerkelijke hiërarchische beginselen – heeft die politieke cultuur een sterke theoretische onderbouwing gegeven. Zij heeft mede mogelijk gemaakt dat gelijkaardige manieren om de macht te legitimeren en vorm te geven het christelijke Westen hebben beheerst tot het aanbreken van de moderniteit in de zeventiende eeuw. Precies het onuitsprekelijke van God en de lege plaats die Hij in het bestuur en zijn politieke discoursen innam, maakten het mogelijk dat de macht met des te grotere soevereiniteit (en de daarmee gepaard gaande willekeur) de gestalte kon aannemen van een bestuurlijke ‘politieke economie’.

Valt dan in politiek opzicht over de negatief theologische traditie enkel iets negatiefs te melden? Dat het ultieme fundament van de macht zich aan elk discours onttrekt, dat politiek bestuur ten slotte teruggaat op een mystiek gegronde macht: leidt die idee noodzakelijk tot autoritaire politiek? Is de ultieme

148 Tot in de derde eeuw profileerde de Romeinse keizer zich als een “princeps (inter pares)” en deed hij er alles aan om niet op een ‘rex’ (koning) of een vorst te lijken naar oosters model (zoals het geval was bij de Perzen, gezworen vijand van het Rijk). Aan het eind van de derde eeuw profileert de keizer zich steeds meer als “dominus et deus”, een “Heer en God”. Hij houdt zich op in paleizen, wordt omgeven met een heuse hofhouding, kan niet langer rechtstreeks benaderd worden, eist prosternatie voor wie zich tot hem richt, et caetera. Kortom, het *Principaat* verandert in een *Dominaat*. Zie onder meer Praet 1995: 137.

me grond van politieke macht trouwens niet iets dat zich so-wieso aan onze greep onttrekt?

Hier dringt zich een reflectie over democratie en macht op. Want dat de grond van de politieke macht zich per definitie aan de greep van de samenleving onttrekt, lijkt bij uitstek op dit systeem van toepassing. Natuurlijk vormt de wil van het volk – *wij* dus – de grond van een democratische macht. Maar wat wil het volk? En ook: *wie* is het volk, wie zijn ‘wij’? Slaagt dat ‘wij’ er ooit in uit te spreken wat het echt wil? Onttrekt zich ook dit niet aan het ‘sprekelijke’? Is wie wij als ‘volk’ of sociale identiteit zijn in laatste instantie niet even onuitsprekelijk als de God van Pseudo-Dionysius? En als dit zo is, kunnen we dat onuitsprekelijke dan wel als een marginaal fenomeen beschouwen in ons politieke bedrijf? Is het niet hoogst noodzakelijk om goed voor ogen te houden dat wij, als basis van ons politiek bestel, in laatste instantie niet echt goed weten wie dat ‘wij’ is dat we zijn en dat derhalve iets onuitsprekelijks de basis van ons democratische zelfbestuur vormt?

Een denker als Claude Lefort zou met de suggestie die in deze vragen schuilt gewillig meegaan.<sup>149</sup> Voor hem is democratie, als politiek systeem waar de macht in de wil van het volk grondt, gedragen door een logica die allesbehalve haaks staat op die van de negatieve theologie. Ook voor Lefort ligt het ‘zelf’ van het volk immers niet meteen binnen het handbereik van dat volk. Hoe zou het ook? Iedereen is vrij te willen wat hij of zij wil, en de wil van allen samen is een momentane en bonte verzameling van wilsuitingen die niet in staat is het volk tot eenheid, laat staan tot één wilsbesluit te brengen. De wil en het zelf van het volk liggen voorbij wat het volk zelf kan vatten en uitspreken. Ze zijn letterlijk onuitsprekelijk. Maar het verschil met de negatief theologische logica is dat het democratische

149 Lefort 2016.

volk nooit in naam van dit onuitsprekelijke kan en mag spreken.

En dit is niet zomaar een detail. Want het betekent dat het onuitsprekelijke, dat ook hier zonder meer de centrale plaats inneemt, niet uitnodigt om op een bepaald moment het spreken te staken. Integendeel, hier roept het onuitsprekelijke uitdrukkelijk op om nooit met spreken op te houden. In een democratie ligt de macht bij het volk zelf, maar dat dit 'zelf' ten langen leste onuitsprekelijk blijft, verwoordt vooral dat dit volk moet blijven spreken, dat iedereen voortdurend met iedereen in discussie moet blijven gaan om aan het bestuur van hun gemeenschap politiek gestalte te geven. Democratie is die cultuur van onophoudelijke discussie, van georganiseerde *dissensus*, waar de plaats van de macht weliswaar steeds door leden van de gemeenschap bezet is, maar nooit voorgoed, nooit omdat die plaats hen van nature zou toebehoren.<sup>150</sup> Die plaats blijft in principe leeg en wordt nooit anders dan tijdelijk ingevuld door de vertegenwoordigers die het volk heeft gekozen – het volk dat niet kiest als een hechte sociale eenheid, maar als een verbrokkeld politiek lichaam, ieder voor zich in de intimiteit van een stemhokje. Op de dag waarop alle machtsposities vacant verklaard zijn, heerst het volk 'zelf', maar wel als een oneindig verdeelde en versplinterde stem, uit de splinters waarvan een nieuwe vertegenwoordiging wordt gekozen die de plaats van de macht gaat bezetten. En die vertegenwoordigers moeten de onherroepelijke tijdelijkheid van hun plaatsbekleding dulden, net zoals ze ook het onophoudelijke spreken (lees: tegenspreken) van hun onderdanen voor lief horen te nemen en zelfs te stimuleren – een spreken dat zich uit in

150 Die basisintuïtie van Claude Lefort wordt ook gedeeld door politieke denkers als Ernesto Laclau en Chantal Mouffe. Zie onder meer Mouffe & Laclau 1985; Mouffe 2008.

parlement, pers, media, vakbonden, actie- en andere groepen, tegenover wie zij als machthebbers zich telkens opnieuw moeten verantwoorden.

Ook hier heerst in formeel opzicht een soort negatief theologische logica. De ultieme macht in een democratie is een *negativum*, een onmogelijkheid van het volk om ten volle bij zichzelf te zijn en dat 'zelf' te realiseren. In heel het democratisch politiek bedrijf blijft dit *negativum* het ultieme referentiepunt. Maar anders dan dat van Pseudo-Dionysius, leent dit *negativum* zich niet voor een absolute macht, maar voor een onophoudelijke en repetitief georganiseerde blokkade van elke neiging daartoe. Als het 'zelf' dat regeert in een democratie onuitsprekelijk is, dan verbiedt dit gegeven ons om op te houden met spreken, maar verplicht het telkens opnieuw om het gesprek aan te gaan. Dat gesprek geeft stem, niet aan de eenheid van het volk, maar aan zijn altijd min of meer chaotische meervoudigheid.

## 6. CODA

Dat woorden tekortschieten als we over God spreken, kan ons ertoe brengen alle woorden te wantrouwen om ten slotte te verstommen in een woordeloze lofprijzing voor zijn troon. Die conclusie ligt aan de basis van Pseudo-Dionysius' denken.

Maar hetzelfde gegeven kan ons er evengoed toe brengen om *alleen nog* te spreken als we het over God willen hebben, beseffend dat we alleen woorden kunnen uitbrengen om Hem, die we niet kunnen bevatten, aan de orde te stellen. Dat God aan elk woord ontsnapt, kan evengoed tot de conclusie leiden dat we ons alleen op woorden kunnen verlaten, hoe krom, onhandig en beperkt die ons ook voorkomen, en dat we de woorden moeten koesteren, juist omdat ze, zoals alles, ook van God komen.

Dit laatste staat ver af van Pseudo-Dionysius' denken, maar ligt wel in de lijn van de typisch Joodse religiositeit: God heeft zich kenbaar gemaakt in het Woord, maar anders dan in het christendom is dat Woord geen vlees geworden. Het is gebleven wat het was, de materiële letter die ons vanuit die God bereikt heeft, maar ons niet zomaar verzekert dat we via dit Woord helemaal tot bij Hem komen. Terwijl het wel het enige is dat we van Hem hebben en we het dus tot in het oneindige moeten koesteren. Met dit Woord valt geen 'economie' uit te bouwen en dat Woord zelf is verre van 'economisch'. Hier werpt het Woord ons terug op onszelf en moeten we in een eindeloze verbale en schriftelijke cultus dat Woord tot op het niveau van zijn materiële letter in ere houden. En in plaats van God eer te betuigen *voorbij* het Woord (zoals engelen doen), betekent die cultus het Woord zelf te eren voor wat het is: iets dat wij stervelingen delen met elkaar en dat ons met elkaar in discussie doet gaan. De onkenbare God is dan niet het voorwerp van angelieke verering *voorbij* de sterfelijke taal, maar het voorwerp van discussie onder stervelingen hier en nu, die eindeloos de goddelijkheid van de Godsnamen blijven aftasten, zonder ooit in naam van die goddelijkheid het woord te nemen of, *voorbij* elk spreken, zijn macht te claimen.

Over het onuitsprekelijke valt niets te zeggen. Over het onuitsprekelijke valt alleen te spreken. Twee uiteenlopende conclusies op basis van een identiek negatief theologisch gegeven. Het komt me voor dat de moderniteit ons aanmaant resoluut voor de tweede conclusie te opteren.

# Religieuze contrareligie

*Reflecties bij een 'religieuze' ervaring van K.H. Miskotte*

Als een bouillon van rattestaarten  
is mij alle stichtelijke literatuur.<sup>151</sup>

– K.H. Miskotte

Maar als men het geloof zelf voor ook een  
religie houdt, is er geen doorbraak, geen uittocht  
uit het boze of gemoedelijke huis-van-bewaring,  
dat traditie genoemd wordt, mogelijk.<sup>152</sup>

– K.H. Miskotte

## 1. EEN RELIGIEUZE ERVARING?

Tussen oktober 1923 en april 1925, richt Kornelis Heiko Miskotte, dominee in het Zeeuwse Kortgene, een wekelijks schrijven aan de leden van zijn gemeente. In het *Gemeenteblaadje* van 13 december 1924 doet hij verslag van een persoonlijke geloofscrisis gevolgd door een heuse 'religieuze' ervaring:

En wat werd ik [...] bezocht! want wie God zoeken met ingespannen krachten, lijden aan deze wereld, lijden aan zichzelf,

151 Miskotte 1985: 176 (aantekening van 12 mei 1921).

152 Miskotte 2016: 24.

aan eigen tweedracht. Bezocht met alle twijfel en zielepijn, bezocht dan met een waanzin van geluk, zo kwam en ging mijn leven. Ook heb ik geroepen in de nacht: waarom? – Ook ik smeekte: leer mij uw weg! En wel vond ik antwoord en zeker verscheen een lijn in mijn leven, maar God te hebben inwendig, dichter bij mij dan mijn hart, zie dat vond ik niet. En dat was juist mijn droom: de eeuwigheid voelen in elk moment van de tijd, alle willekeur te temmen en te ordenen, elk uur te besteden als een stuk van het volmaakte bestek dat God in de eeuwigheid deed rijzen – en zie, het mocht niet: hoewel het zo edel was gemeend, God wilde het niet. En mijn gekwelde hart [...] vond God niet en ik mocht van Zijn heerlijkheid niet zingen. [...] En toen, zo plotseling als de bliksem in de zwoele nacht voor de slapeloze verborgen velden open en bloot legt – heeft het als een groot licht in mij gestaan en het zal mij nimmermeer verlaten; je hebt je vróomheid nog niet geofferd, [...] in jÓuw bewustzijn moet de oplossing zijn en in jÓuw ziel de vrede en de genieting – en in dat eigen ogenblik is er in mij iets gebroken [...] dit is er gebeurd, dat God mij tot in de diepten van mijn ziel heeft geprent Zijn wonder: [...] Ik heb u lief met een eeuwige liefde [zegt Hij] wéet nu, eens en voorgoed, dat je 't niet hoeft te weten, voel nu, eens en voorgoed, dat je niet hoeft te voelen en dat Het er tóch is, de goddelijke Tegenwoordigheid en dat Zijn trouw en Zijn erbarmen zo eeuwig is als Zijn Wezen. En hierin is de vrede, die alle verstand te boven gaat. Het regent zegen in zielstreken, waarvan wij niet weten. Het ligt al in Hem, die leeft en aan mijn ziel het leven geeft.<sup>153</sup>

Miskottes biograaf, die dit lange citaat in zijn recent verschenen boek opneemt, concludeert:

Dit is bevinding ten voeten uit. Uit de uitdrukking ‘je hebt je vróomheid nog niet geofferd’ kon bovendien blijken dat Miskot-

153 Miskotte 1976: 259-260. Geciteerd in: Liagre Böhl 2016: 59-60.



te al onder de indruk was gekomen van de kritische theologie van Barth: ook de vroomheid bood de mens geen soelaas onder het oordeel Gods.<sup>154</sup>

Inderdaad, “bevinding ten voeten uit”. Worstelend met zichzelf, met zijn weerbarstige gemeente en met God, gaat het de dertigjarige dominee niet bepaald voor de wind in het afgelegen Zeeuwse Kortgene. Hij zoekt sterkte in het geloof. In de lastige poel van menselijke, al te menselijke besognes wil hij de Eeuwige op het spoor komen. Hij wil zich openstellen voor God, met hart en ziel omhelzen dat alles wat is uit zijn hand komt. Maar hoe hij het ook wil, hoe “edel” hij het ook meent, “het mag niet”. Hij wil het *te* graag, hij vertrouwt te zeer op zichzelf en op zijn wil, en derhalve niet op God. Pas als hij ervaart dat hijzelf, inclusief zijn “vroomheid”, het obstakel vormt op zijn weg naar God, ontdekt hij dat er niets te ontdekken valt, dat hij nergens naar op zoek moet gaan, want dat alles altijd al gegeven is, dat de gezochte God er altijd al was, dat Hij altijd al de “Tegenwoordigheid” is geweest, en dat hij die niet heeft kunnen ervaren juist omdat hij dit te graag heeft gewild. Niets of niemand behalve hijzelf is de sta-in-de-weg op zijn pad naar het ervaren (‘bevinden’) van de genade. En alleen in zichzelf, of preciezer, enkel daar waar hij zijn ‘zelf’ opzij zet en plaats maakt voor wat als pure genade op hem neerdaalt, kan hij God ervaren. Die ‘ervaring’ is de kern van wat in de protestantse traditie ‘bevindelikheden’ heet.

Is dat niet ook de kern van elke christelijke religieuze ervaring – en van elke religieuze ervaring, om het even in welke confessie?

Zou dit? Is de ervaring die de jonge Miskotte hier beschrijft een ‘religieuze’ ervaring? Noemt de jonge dominee het zo? Het

154 Liagre Böhl 2016: 60.

woord ‘religieus’ staat in elk geval niet in de “getuigenis” die hij ervan aflegt, en dat is geen toeval. De biografie legt er terecht de nadruk op. Wat Miskotte, in zijn hunker naar de “verborgen omgang” met God<sup>155</sup>, nog niet had geofferd was zijn vroomheid, met andere woorden, zijn ‘religie’. Hij had nog gedacht dat vroomheid of enige andere religieuze houding hem zou helpen God te vinden. Juist niet dus. De ervaring waarvan hij hier gewaagt, blijkt pas mogelijk zodra hij ook de typische ‘religieuze’ ankerpunten voor zijn hunker naar God laat varen. ‘Bevindelijk’ zou Miskotte zelf de ervaring die hij hier beschrijft wel hebben genoemd, maar stellig niet ‘religieus’. Het betreft in zijn jargon veeleer een ‘antireligieuze’ ervaring, een ervaring van religie als hindernis in ’s mensen omgang met en opgang naar God – een ervaring die past in wat Miskotte, met Bonhoeffer, een “religionsloos Christentum” zou noemen.<sup>156</sup>

155 *Van verborgen Omgang* is de titel die hij de reeks beschouwingen over zijn intieme worsteling met God en geloof geeft in acht opeenvolgende nummers van zijn *Gemeenteblaadje Cortgene*, vanaf 5 december 1924 tot en met 7 februari 1925. De hier geciteerde passage is nagenoeg de volledige tweede aflevering (titel: *Van verborgen Omgang. 1b. Een getuigenis*). Naar goede protestantse gewoonte, presenteert hij, zo blijkt uit de titel, deze reeks beschouwingen als een commentaar op een woord uit de Bijbel, in dit geval de aanvang van de zevende strofe van Psalm 25 in de zogeheten “Psalmberijming 1773” (<http://www.psalmbboek.nl/zingen.php?psID=25&psvID=7>):

Gods verborgen omgang vinden  
Zielen, waar Zijn vrees in woont;  
't Heilgeheim wordt aan Zijn vrinden,  
Naar Zijn vreêverbond, getoond.  
d' Ogen houdt mijn stil gemoed  
Opwaarts, om op God te letten;  
Hij, die trouw is, zal mijn voet  
Voeren uit der bozen netten.

156 Miskotte verwijst naar die term van Bonhoeffer in zijn in 1956 gepubliceerde *Als de goden zwijgen*; zie Miskotte 1983: 72.

In een ruimer perspectief beschouwd, beschrijft Miskotte hier een typisch monotheïstische godservaring. Die is ‘antireligieus’ in de zin dat ze ‘anti’ alles is wat naar ‘afgoderij’ neigt, ‘anti’ alles waaraan een mens zich graag vastklampt om zich in zijn verhouding tot het goddelijke alsnog een eigen houvast te geven. ‘Niet wie of wat jij denkt dat God is, is God; alleen God is God’: zo luidt de strenge definitie die het monotheïsme aan het goddelijke heeft gegeven.<sup>157</sup> Daarom is het monotheïsme nooit zonder meer een verworvenheid. De neiging God te domesticeren, Hem in een relatie te betrekken waarin wij zelf op de een of andere manier op die God invloed kunnen uitoefenen, waarin onze “vroomheid” een gewicht vormt dat we in de weegschaal kunnen leggen om God tot welwillendheid tegenover ons te dwingen – die neiging is van alle tijden, zij is onuitroeibaar en heet ‘religie’. Zin en definitie van het monotheïsme liggen in de strijd tegen die ‘religie’.

Miskotte ervaart het overweldigende van de genade, hij ervaart hoe het leven een en al gave is – een geschenk waaraan hij zich in de volle zin van het woord alleen maar kan overleveren. Maar ingaand tegen een massieve godsdiensttheoretische traditie die daarin de definitie van de religieuze ervaring herkent, is dit voor de strenge monotheïst die Miskotte is, een bij uitstek niet-religieuze ervaring, een ervaring die alle religie ontmaskert en nietig verklaart. Of, correcter: Miskotte doet verslag van een *ware* religieuze ervaring, een ervaring van de religieuze waarheid, en dit wil vooral ook zeggen: van de waarheid waardoor religie wordt ontmaskerd. Het is de ervaring van een waarheid die in de religieuze santenkraam het kaf van het koren scheidt om alleen de essentie over te houden: dat God ofwel waarheid, ofwel niet is. Zolang God nog iets met religiositeit (“vroom-

157 Zie het hoofdstuk 2 (“Theoclasme”) in *Goden breken* (Kesel 2010: 31-47).

heid”) te maken heeft, zolang je denkt dat Hij in het verlengde ligt van de manipuleerbare wereld rondom je heen, heb je een valse God voor ogen.<sup>158</sup> Het goddelijke is alleen te vinden in – en valt zonder meer samen met – een niet-manipuleerbare, niet door schijn en verwarring aangetaste, soevereine (en daarom) *ware* God.

## 2. EEN FILOSOFISCHE ERVARING?

Miskottes “getuigenis” brengt in elk geval verslag uit van een waarheidservaring. Maar is het – in weerwil van Miskottes reserve tegen de term – ook een *religieuze* waarheidservaring? Wat als het vooral moet worden gezien als een *filosofische* waarheidservaring?

Natuurlijk, Miskottes “gekwelde hart” richt zich uitdrukkelijk tot “God” en zoekt “Zijn heerlijkheid”. Zijn relaas sluit, ook in de ogen van Miskotte, naadloos aan bij de lange mystiek-religieuze traditie die het christendom heeft gekend.<sup>159</sup> Maar als religie niet het pad is dat de zoektocht naar God mag gaan, wat vindt de zoekende ziel dan aan het eind van die zoektocht? Hij noemt het “God” en “heerlijkheid”, maar is het iets anders dan

158 In zijn dagboek van 12 mei 1921 permitteert hij zich de volgende provocatieve uitspraak: “Als een bouillon van rattenstaarten is mij alle stichtelijke literatuur” (Miskotte 1985: 176; aantekening van 12 mei 1921; geciteerd in Liagre-Böhl 2016: 40).

159 In zijn *Gemeenteblaadje* van 24 januari 1925, nog steeds in de serie *Van verborgen Omgang*, citeert Miskotte, ter illustratie van het soort ervaring dat hij hier beschrijft, een hele passage uit *Het sieraad der geestelijke Bruiloft* van Ruusbroec. Merkwaardig is wel dat hij dit op 24 januari citeert zonder enige verwijzing naar bron of auteur. Die onthult hij pas in het volgende nummer van 7 februari, om er meteen aan toe te voegen: “dit staat nu al jaar en dag in de bibliotheek van het zaaltje, zonder dat iemand ernaar omkijkt”. Zie Miskotte 1976: 293-294; 299.

het *zijn als zodanig*, ‘zijn’ voor zover het zich onderscheidt van ‘niet-zijn’, of ‘tekort-aan-zijn’, ‘schijn’ – ‘zijn’ voor zover het niet door vergankelijkheid en dood is aangetast?

[D]e eeuwigheid voelen in elk moment van de tijd, alle willekeur te temmen en te ordenen, elk uur te besteden als een stuk van het volmaakte bestek dat God in de eeuwigheid deed rijzen,

zo verwoordde hij de “droom”, zijn verlangen, alsook datgene wat hem in zijn waarheidservaring overkomt. Het *zijn* als datgene wat louter is wat het is: die definitie hebben we van de antieke filosoof Parmenides en ligt aan de basis van wat we sindsdien denken, weten en wetenschap noemen. Het is de ontdekking van de eerste regel van de logica, die van de non-contradictie. “Het zijn is, het niet-zijn is niet.”<sup>160</sup> Louter op kracht van de ‘logos’ – dit wil zeggen, van je vermogen woorden te gebruiken en hun betekenis rigoureus ernstig te nemen – weet je dat, wanneer je het woord ‘zijn’ in de mond neemt, het een ‘zijn’ betreft dat nooit ‘niet-zijn’ kan zijn, net zoals wanneer je van iets zegt dat het niet is, het nooit wél kan zijn.

Die contra-intuïtieve zekerheid van een zijn dat geen andere tijd dan de tegenwoordige kent, het eeuwige ‘nu’ voorbij of diep verborgen in de tijd: Miskotte ervaart dit als een gave. Het is genade, iets dat “het leven geeft”, zoals de laatste woorden zeggen van het citaat waarmee dit hoofdstuk opende.

‘Genade’ en ‘gave’ klinken religieus, maar in deze context kunnen ze evengoed ‘filosofisch’ worden gelezen. Het beeld van het zijn als een onuitputtelijke, zichzelf gevende bron hebben we aan Plato te denken, meer bepaald aan zijn ‘allegorie van de grot’. Volmondig gaat Plato mee met Parmenides en

160 Exacter: “Dit zeggen en dit denken moet zijnde zijn, want zijn is, en niet is wat niet is” (fragment B6, 1-2); Schomakers 2003: 45.

zijn inzicht dat het zijn alleen maar zijn en nooit niet-zijn kan zijn, maar dat neemt niet weg dat die grot vol niet-zijn waarin wij dagelijks leven, toch iets te maken heeft met de eeuwige “Tegenwoordigheid” van het zijn. De mythe van de grot – eigenlijk de mythe van het licht dat tot in de grot doordringt – moet dat duidelijk maken.<sup>161</sup> In laatste instantie is het zijn een lichtbron – een wonder van gave en genade dus – die niet ophoudt zich te schenken en die daarom niet alleen aan het zijn (in Plato’s terminologie, de ‘ideeën’), maar ook aan het schaduwrijk vol niet-zijn in de grot, een zeker bestaan schenkt. Voor de mens in de grot die naar de waarheid streeft, betekent ‘denken’ daarom: openstaan voor dit geschenk van de waarheid die zelfs in de leugen en de schijn aanwezig is.

In de derde eeuw heeft een andere filosoof, Plotinus, die genadige gave een paar keer heel intens persoonlijk beleefd en die extatische zijnservaring tot uitgangspunt gemaakt van een geheel eigen articulatie van het platoonse gedachtegoed – een articulatie die naderhand onder meer door Proclus is gesystematiseerd in wat naderhand het neoplatonisme is gaan heten. Voor Plotinus noch voor Proclus is die ervaring van het zijn als pure gave – in hun termen, de ervaring van het Ene – een ervaring van een persoonlijke God.

161 Waaron Plato, in zijn dialoog *De Politeia*, de mythe van de grot opvoert, is niet om de relatie tussen de Ideeën (zijn) en ‘mimesis’ (niet-zijn, nabootsing, schaduw, schijn) uit te leggen. Daarvoor heeft hij geen ‘mythos’ nodig, dat kan hij moeiteloos op basis van de ‘logos’ uitleggen. Maar waarom is er überhaupt ‘mimesis’, waarom is er naast het zijn zoiets als ‘niet-zijn’? Dat kan de ‘logos’ niet uitleggen. Daarvoor moet hij beroep doen op een ‘muthos’. Die kan suggereren dat het zijn, ook al is het enkel wat het is, in de grond ook meer dan zichzelf genereert, dat het een onuitputtelijk gevende goedheid is. Dit is de Idee van het Goede, een Idee dat alleen met een verhaaltje, een ‘muthos’, tot uitdrukking gebracht kan worden.

Voor het christendom van de derde en de vierde eeuw, dat zijn eigen doctrine al snel in die neoplatoonse ‘grammatica’ formuleert, is het dat wel. De christen ervaart het zijn als de gave van een persoonlijke God, maar verder denkt hij die gave en de relatie die de mens aan die gave bindt formeel filosofisch, met name binnen het neoplatoonse schema, dat overigens hardnekkig blijft doorwerken ook in en na de aristotelisch-thomistische herformulering van het christendom in de dertiende eeuw.

God staat voor het eeuwige zijn dat zich verborgen houdt in de vergankelijke wereld van alledag. Maar voor wie er open voor staat en ernaar op zoek wil gaan, laat dit eeuwige zijn zich ervaren, en kan hem, anders gezegd, een beleving/bevinding worden gegund van de “verborgen omgang” met het zich onophoudelijk schenkende zijn dat God is. God is niet het verre punt dat aan de andere kant van een lange weg op de zoekende mens aan het wachten is, Hij is het altijd al tegenwoordige zijn dat ook aan ons zoeken naar Hem grond geeft. Hij is het zijn, ook van onze vragen naar Hem.

Miskottes ‘ervaring’, ook al betreft die God, kan hier strikt filosofische gelezen worden. Wat hij ervaart is het zijn – het zijn waarvan hij plots beseft dat het altijd al de grondslag van al wat is uitmaakt, inclusief van de “daverende”, “ontzettende vragen” die de mens zo kwellen.

### 3. ZIJN & VRAAG

In het stukje waarmee hij, in het *Gemeentebladje Cortgene* van 5 december 1924, zijn reeks *Van verborgen Omgang* begint, gaat hij in op de betekenis van deze titel. Hij roept eerst “daverende vragen” voor de geest zoals “die vreselijke vraag aangaande het lijden” en “Wat wil God eigenlijk met deze wereld?”<sup>162</sup> Maar

162 Miskotte 1976: 254.

dat op die vragen, zoals hij stelt, de Schrift haar antwoorden heeft, belet hem niet er toch meteen aan toe te voegen:

En toch ... *onder* die vragen is iets anders nog ... en om die antwoorden héén heeft nog een ander licht. [...] O! Waarom vragen wij onze ontzettende vragen? Is het niet omdat ons *dénken* geen licht ziet, terwijl voortdurend en bijna uitdagend de *ziel* in het verborgene op Ant-woord blijft rekenen en van het Licht heimelijk verzekerd is.<sup>163</sup>

Waarom stellen wij onze vragen? Omdat die vragen ons *gegeven* zijn – gegeven door hun “Ant-woord”. Omdat in de vragen de gave aanwezig is die alles maakt tot wat het is, inclusief onze vragen.

De *verborgen Omgang*, dát is het laatste en diepste. Nooit is die verborgen Omgang ons geheel bewúst, maar zij is de *vóór*onderstelling van ons vragen. En het antwoord wordt alleen begrepen in deze Omgang.<sup>164</sup>

De “Omgang” met God blijft ook voor de gelovige een “verborgen” zaak. Ook hij heeft geen inzicht in de diepste grond van de werkelijkheid. Dat is voor hem even duister als voor de ongelovige. Maar anders dan de ongelovige, staat de gelovige open voor de openbaring van “de verborgenheid als verborgenheid”.<sup>165</sup>

163 Miskotte 1976: 254-255.

164 Miskotte 1976: 255; Miskotte cursiveert.

165 Miskotte 1976: 272. Verderop, in het *Gemeentebloodje* van 27 december, lezen we: “O, dáarin zijn ‘gelovigen’ en ‘ongelovigen’ zo één, dat het leven Gods voor hen beiden een verborgenheid is. Met dit verschil, dat het voor de laatsten is een verborgenheid waar zij tegen áan kijken en voor de eersten een verborgenheid waarin ze zijn ópgenomen.” (Miskotte 1976: 271)



De gelovige is opgenomen in de verborgenheid. “Wij zijn ‘binnen’” heet het verderop.<sup>166</sup> Maar dat betekent voor Miskotte juist niet dat zijn vragen zijn beantwoord, ook al is er de Schrift waarin de antwoorden staan neergeschreven. De God met Wie wij een “verborgen Omgang” hebben, doet ons vooral vragen stellen. Miskotte vervolgt:

Ware Hij niet, wij zouden niet eens vragen, wij zouden niet lijden en niet strijden, wij zouden ons reeds lang in de werkelijkheid hebben geschikt, ons bij onszelf hebben neergelegd en het geweten gemaakt hebben tot niets anders dan een aardse veldwachter, opdat wij een ongemoeid leven zouden leiden en Luilekkerland, het paradijs der middelmatigheid, de speeltuin van de lege tevredenheid zouden kunnen aanleggen tot ons eeuwig genoegen. Alle levensvragen zouden sindslang begraven zijn met een lijkrede, waarin onze oprechte spijt werd uitgesproken, dat de overledenen ons zo onnodig veel hoofdbreken hadden gekost. Maar neen, wij vragen immers, al zeggen wij niets; onder de drempel van het bewustzijn wemelt een gans leger vragen; als postduiven zeilen en wentelen daar de verlangens, gierig naar elk bericht van het Andere, het Wezenlijke, om het over te brengen.<sup>167</sup>

Was God er niet, we zouden geen vragen stellen. In Miskottes ogen is God wel degelijk het “Ant-woord”, alleen lost dat, zijn hoofdletter ten spijt, de vragen niet op, maar zorgt het er juist voor dat zij er zijn. Het “Ant-woord” zorgt er voor dat alles in ons van de orde van de vraag is. Zou God er niet zijn, dan zouden we een “ongemoeid leven” leiden in een “Luilekkerland”

166 Zo luidt de eerste regel van het *Gemeenteblaadje* van 10 januari 1925; Miskotte 1976: 277. Hij herhaalt daarmee de laatste zin van zijn stuk *Van verborgen Omgang* uit het vorige *blaadje* (27 december 1924), Miskotte 1976: 273.

167 Miskotte 1976: 255.

waar levensvragen van de baan zijn. Maar God is er, niet om die levensvragen te beantwoorden, maar om het bestaan van dit soort vragen te garanderen en om ons vragend te houden. Om ook van onze stilte een vraag te maken: “wij vragen immers, al zeggen wij niets.”

In Miskottes vertoog staat God in feite voor de menselijke conditie. Die bestaat erin dat we niet samenvallen met onszelf, dat we een vat vol vragen zijn en ook voor onszelf een vraag blijven, en dat het “Ant-woord” duister blijft. Dit laatste leert ons wel *dat* er een antwoord is, maar dat dit niet *vóór* onze vragen uit ligt, maar achter en onder onze vragen schuilt. Het maakt de grond uit van onze vragen *als* vragen. Die grond is “een gans leger vragen” en “verlangens, gierig naar elk bericht van het Andere, het Wezenlijke”. Een Ander, nog eens, die het gezochte Wezen situeert in de nooit ophoudende manier van het vragen stellen. De zinnen die onmiddellijk op de geciteerde passage volgen, stellen het nog scherper:

Waarom zijn we wanhopig? omdat wij de *hoop* niet kunnen laten varen! Waarom voelen wij ons zo ver van God? omdat Hij zo verschrikkelijk *nabij* is! Waarom is ons hart één vraag? omdat God het éne Antwoord is, dat wij vermoeden! Waarom zijn wij zondaren? omdat Gods heiligheid ons aan de ziel brandt! Waarom zijn wij vol verlangen? omdat de Minnaar ons wekt met zijn zwerfende stem vlak langs ons wezen! Waarom zoeken wij? omdat we gevonden worden! Zie, dit alles vindt niet plaats in óns bewustzijn, het legt zich niet in óns gevoel, het wordt niet de buit van ónze gespannen wil. Het geschiedt, het gebeurt, het *is*. Zoals men zegt: het regent, het sneeuwt, het is mooi weer, *afgezien* van uw stemming, gezindheid en wil: zó is het in de ziel: de Omgang geschiedt, gebeurt, *is*.<sup>168</sup>

168 Miskotte 1976: 255; Miskotte cursiveert.

Wij zijn zoekende, niet omdat we het antwoord ontberen, maar omdat we er altijd al “Omgang” mee hebben; omdat we door het zijn zelf van wat we zoeken altijd al zijn gevonden en het ons in zijn genade altijd al een bestaan heeft geschonken: als hopen, als zoekend, als vragend. Hopen, zoeken en vragen *zijn*, zoals “het regent”, zoals “het sneeuwt en het mooi weer is”.

En wat is er op de manier waarop sneeuw, regen en mooi weer er zijn? Ons bestaan. Wijzelf. Wijzelf als vraag, als vraag ook naar onszelf. Dat is ons ‘zijn’, en met dat ‘zijn’ hebben we (of, nog exacter, *zijn* we) altijd al een “verborgen Omgang”: verborgen omdat we er normaal overheen kijken, omdat we het antwoord op ons hopen-zoeken-vragen daar voorbij zoeken en niet zien dat het in die activiteiten zelf ligt. Het komt erop aan in ons hopen-zoeken-vragen een stap terug te zetten en zodoende het zijn ervan te omhelzen. Niet om datgene waar we overheen hebben gekeken eens en voorgoed aan het licht te brengen. Het licht deelt zelf in die verborgenheid. Het zijn omhelzen bestaat erin het antwoord te beleven in zijn verborgenheid, en dit wil zeggen: in het zijn zelf van de vraag (naar het zijn).

Pas nu begrijpen we beter waar het in het eerste citaat, het verslag van Miskottes ‘religieuze’ ervaring, eigenlijk om ging. Ik citeer die passage nogmaals, maar voeg nu de twee zinsneden in die ik de eerste keer weglief, toen ik de passage overnam zoals de Liagre Böhls biografie die citeert:

[...] en in dat eigen ogenblik is er in mij iets gebroken en de verborgen Omgang begon? – neen, natuurlijk niet – maar het weten dan van dat Allerbeste –? neen, dat juist niet – maar dit is er gebeurd, dat God mij tot in de diepten van mijn ziel heeft geprent Zijn wonder: de Omgang is, Ik heb u liefgehad met een eeuwige liefde, [zegt Hij] wéét nu, eens en voorgoed, dat je ’t niet hoeft te

weten, voel nu, eens en voorgoed, dat je niet hoeft te voelen en dat Het er tóch is, de goddelijke Tegenwoordigheid en dat Zijn trouw en Zijn erbarmen zo eeuwig is als Zijn Wezen. En hierin is de vrede, die alle verstand te boven gaat. Het regent zegen in zielstreken, waarvan wij niet weten. Het ligt al in Hem, die leeft en aan mijn ziel het leven geeft.<sup>169</sup>

Wat gebeurt er wanneer de obstakels op Miskottes weg naar God doorbroken worden, wanneer hij eindelijk ervaart “God te hébben inwendig, dichter bij mij dan mijn hart”<sup>170</sup>? Heeft hij dan eindelijk kennis van God? Is hij dan eindelijk beland in de “verborgen Omgang”? Hij belandt nergens en komt nergens aan; hij is waar hij altijd was, alleen is het nu tot hem doorgedrongen, existentieel én intellectueel. Uit wat we in latere stukken uit de reeks in het *Gemeentebladje Cortgene* lezen, begrijpen we wat hier staat nu beter: “De Omgang is”. Gods “Tegenwoordigheid”, zijn “trouw”, zijn “erbarmen” is. Zoals de regen regent. Maar we begrijpen vooral beter wat dat betekent als Miskotte God laat zeggen: “wéet nu, eens en voorgoed, dat je ’t niet hoeft te weten, voel nu, eens en voorgoed, dat je niet hoeft te voelen.” Dit ‘niet-voelen’ en ‘niet-weten’ dat onder elk voelen en weten schuilgaat en erin rust, is een “gans leger vragen”, een actieve vraagstelling die spreekt zelfs wanneer geen vragen worden gesteld en alles vredig stil blijft. Wat is die “vrede die alle verstand te boven gaat”? Niet het rusten op de lauweren van het niet-weten waarin alle verstandelijke activiteit overbodig geacht wordt. De “vrede die het verstand te boven gaat” vindt de mens niet *buiten of voorbij*, maar *in* zijn verstandelijke activiteit, in het mobiliseren van dit “leger vragen”.

169 Miskotte 1976: 260; ik onderstreep de zinnen die de aangehaalde passage bij Liagre Böhl ongciteerd liet.

170 Miskotte 1976: 259.

Wat het verstand in die vrede vindt, is diens grond – een grond die, eenmaal ontdekt, niet aanmaant om alle denken te staken, maar die juist tot denken aanzet, tot vragen, tot niet-samen-vallen met zichzelf, tot het horen van een vragend spreken ook daar “waar niets wordt gezegd”. Wat Miskotte ervaart, is het *zijn* van zijn verlangen, het *zijn* van zijn vragen. Daar gaat het in de “Omgang” om. Het zijn Miskottes vragen zelf die hem met het zijn waarnaar hij op zoek gaat, doen omgaan. Het eindpunt van zijn zoektocht is de omgang die er altijd al was, de omgang met het zijn van de vraag.

#### 4. CONTRARELIGIEUZE ...

De ervaring waarvan Miskotte gewaagt in zijn *Gemeenteblood-je* van 13 december 1924, leest spontaan als een *religieuze* ervaring. Bij nader inzien laat die zich evengoed – en misschien wel beter – als een *filosofische* zijnservaring lezen: een ervaring van wat het betekent te *zijn*; of specifieker én filosofischer: wat het betekent de *vraag* naar het zijn te stellen. De ervaring kwam neer op een gelukkige confrontatie, niet zozeer met een antwoord, als wel met het zijn *van* die vraag. De gift van het zijn geeft ons de vraag naar dat zijn, en wijzelf bestaan daarom *als* die vraag.

Is religie dan filosofie voor Miskotte? Of is filosofie religie? Het valt in elk geval op dat hij zijn ‘ervaring’ net zo min ‘religieus’ noemt als dat hij haar het label ‘filosofisch’ toekent. Maar misschien schuwt hij beide termen wel precies omwille van datgene wat religie en filosofie met elkaar gemeen hebben. In beide staat immers ‘waarheid’ centraal, en misschien is het wel in naam van die waarheid dat Miskotte zich ervoor hoedt én om haar ‘religieus’ én om haar ‘filosofisch’ te noemen.

Waarom noemt hij haar niet filosofisch, terwijl zijn relaas zonder meer in die richting wijst? Dat hij ‘filosofie’ associeert

met weten en kennis, mag ongetwijfeld als een van de redenen gelden. Hij wil juist aangeven dat de ervaring die hij beschrijft dit soort pretenties ontbeert. Wat hij ervoer, betreft de grond van het weten, dat wel: met name de gift die ook aan het weten ten grondslag ligt, maar die – juist omdat het een pure gift betreft – door het weten nooit kan worden toegeëigend. Reden waarom het denken – en dus de mens – een en al vraag blijft. Die reserve tegen het weten deelt Miskotte trouwens met heel wat filosofen. Ook Martin Heidegger bijvoorbeeld zag daarin een reden om van het “einde van de filosofie” te spreken en op die manier een ruimte te ontwaren voor wat hij “denken” noemt. Waar het in die heideggeriaanse stelling om gaat, is niet helemaal incompatibel met wat Miskotte in zijn ervaring beschrijft.<sup>171</sup>

Waarom Miskotte zijn waarheidservaring niet religieus noemt, kwam al ter sprake. Religie is “ongeloof”, heet het bij de door Miskotte bewonderde Karl Barth.<sup>172</sup> Zij erkent God niet als de *ware* God, maar als een afgod, als een god met wie men het op een akkoordje kan gooien, die men kan verleiden met goede werken, religieuze handelingen en sacramentele gestes. In het christendom gaat het om waarheid, niet om religie: zo kun je de kernboodschap van Miskottes hele oeuvre samenvatten. Vandaar ook zijn nadruk vanaf zijn eerste geschriften op het Oude Testament, de oertekst die aan de basis van de drie grote monotheïstische tradities ligt. Niet wat jij denkt dat God is, is God: alleen God is God. Daar gaat het in de Bijbel om.

171 Heidegger 1988. Overigens is Miskottes referentie aan Heidegger doorgaans negatief omdat hij in diens zijnsfilosofie een moderne gestalte van het “heidendom” ontwaart, dit wil zeggen, van een “verering van de grondmachten en oergestalten van het Zijn, die inderdaad en ten volle religieus mag heten” (Miskotte 1983: 43).

172 Karl Barth (2011), *Religie als ongelooft*, vertaling Eginhard Meijering, Amsterdam: Boom.

Daar gaat het bij Miskotte om. En alleen God is God, omdat God de waarheid is. Daar komt het monotheïsme op neer. Met Jan Assmann kun je monotheïsme definiëren als de introductie van de waarheid in wat wij doorgaans ‘religie’ noemen.<sup>173</sup>

Let wel: die stelling wordt pas duidelijk als je beseft dat waarheid en religie contradictorisch en derhalve volstrekt incompatibel zijn. Religie – of, beter, het fenomeen dat wij met die relatief late en exclusief Latijnse term zo noemen<sup>174</sup> – heeft oorspronkelijk niets met waarheid te maken. Goden zijn waar noch vals. Ze jongleren met waar en vals zoals mensen dat doen, dat wel, maar hun bestaan hangt niet af van het criterium ‘waar versus vals’. Ze zijn er, punt uit. Zij staan voor het domein *voorbij* het leven, het domein dat aan onze greep op het leven ontsnapt maar dat op zijn beurt op ons leven wel zijn greep doet gelden, al was het maar door het aan de dood uit te leven. Dat domein voorbij het leven is dat van de dood – of, exacter<sup>175</sup>, dat waar het onderscheid tussen leven en dood niet geldt. In dat onvaste domein waar niets is wat het lijkt en de verschillen nooit scherp uitgetekend zijn, daar huizen de onsterfelijke goden. Vanuit dat grillige domein wordt ons het leven *geschonken*, maar evengoed *ontnomen*. Het komt er voor de mens daar-

173 Assmann 2003; 2009.

174 ‘Religio’ is een Latijnse term die in de andere talen uit de klassieke Oudheid geen equivalent heeft. Alleen de Romeinen hadden een apart woord om het geheel van gedachten, teksten en handelingen te benoemen die de verhouding van de mens tot het goddelijke betrof. Zie onder meer Sachot 2007: 62 e.v.

175 Voor een archaisch religieus bewustzijn is, anders dan voor ons ‘filosofisch’ denken, de dood niet gelijk aan het niet-zijn. Voor dit bewustzijn *is* de dood er wel degelijk: hij staat voor het ‘sacrale’ domein waar alles vandaan komt, maar waar de constituerende verschillen (leven versus dood, goed versus kwaad, waar versus onwaar, en dergelijke) die het profane leven beheersen, niet gelden.

om op aan om op goede voet te staan met dat hybride domein vol goden. ‘Religie’ is de naam voor het complexe geheel van manieren waarop hij dit tracht waar te maken.

Met die ‘religie’ heeft het monotheïsme gebroken. Van de goden zegt het monotheïsme dat ze niet bestaan en het ziet het als zijn *core mission* om ze te verbrijzelen. Het domein van waaruit het leven ons geschonken wordt, is niet de warrige wildernis der onstabiele onsterfelijken maar de paradijselijke tuin van de waarheid. ‘Religie’ is geen waarde op zich, zij heeft enkel waarde in zoverre zij beantwoordt aan het criterium van de waarheid, en een verhouding met de ware God vertegenwoordigt. Uitsluitend waarheid verdient het label goddelijk; alleen aan de ene ware God moet dank worden betuigd voor het leven.<sup>176</sup> De andere goden moeten ontmaskerd en in hun bestaan ontkend worden.

Naast de negatieve kern van het monotheïsme – het ‘goden breken’ – heeft het ook een positieve kern: de ware God dien je pas als je de mens dient, als je recht doet aan de weduwe en de wees, als je opkomt voor wie verdrukt worden en als je de mensengemeenschap tot een oord van gerechtigheid maakt.<sup>177</sup> Dit is de ethisch sociale dimensie die de Bijbelse profeten naar voren schuiven en die de positieve boodschap van alle latere monotheïsmen is geworden.

<sup>176</sup> En dit niet door Hem met geschenken te bejegenen. Waar de goden, om zich als god te handhaven, nog afhankelijk waren van de offers en de lof van de sterfelijken, is de monotheïstische God, als Waarheid, nergens afhankelijk van. Niet dat het monotheïsme de mens zonder meer verbiedt om God te offeren of te loven, maar elk offer en elke lof moet tegelijk belijden dat zijn God niet van offers, lofbetuigingen of andere geschenken leeft, meer nog: dat die geschenken *aan* Hem ook *van* Hem komen, en dat alleen die ode en die offerande waarachtig zijn die toegeven in Gods ogen strikt genomen ‘overbodig’ te zijn.

<sup>177</sup> Zie het hoofdstuk 2 uit Kesel 2010.



Omgaan met de ware God breekt met de sacrale commercie die ‘religie’ is. Dit is het bevrijdende van het monotheïsme: het verlost de mens van de ‘handel’ die vanouds sterfelijken en onsterfelijken met elkaar verbindt en die maar al te vaak ten koste van de zwaksten in de samenleving gaat. Het bevrijdt die zwaksten: zij worden nu het doel van de omgang met God. God wil geen offers maar gerechtigheid; geen religie, maar sociale rechtvaardigheid. Dit is *ware* religie; dit is de waarheid *van* – en in die zin *voorbij* – de religie.

## 5. ... RELIGIE

En toch. Het hoeft geen betoog dat monotheïstische religies wel degelijk religies zijn. Weliswaar eigenzinnige want *contra*-religieuze religies, maar hoe dan ook religies. Zo functioneren ze en zo definiëren ze zichzelf. In weerwil van hun boodschap houden ze vast aan een ‘verkeer’ – een gift-tegengift-relatie<sup>178</sup> – met het goddelijke. Islam, christendom en jodendom kennen hun heilige figuren en plaatsen, hun bedevaarten, relikwieën, rituelen en ceremonieën waarvan de effecten op het goddelijke nooit zonder meer worden toegegeven (want dit zou hen in hun ogen schuldig maken aan magie of idolatrie), maar ook nooit helemaal worden ontkend.

Alle monotheïsmen worstelen met deze dubbelzinnigheid. Met de incarnatietheorie doet het christendom dat op een specifieke manier. Alleen God is God, jawel, maar die God is tegelijk mens geworden en dus kun je met God omgaan als met een mens, als met een gelijke, wat concreet betekent dat, wanneer je goede werken ter zijner eer en glorie doet, Hij daar toch gevoe-

178 Het paradigma van de giftgave, zoals ik het hier gebruik, verwijst naar de gift-theorie van Marcel Mauss’ beroemde *Essai sur le don*; Mauss 1950: 161-164; 2002: 16-18. Zie ook Kesel 2012a: 32-33.

lig voor is. Reden ook waarom het christendom in de loop van zijn geschiedenis keer op keer de heiligheid van God opnieuw heeft moeten accentueren – om vervolgens God op zijn beurt telkens opnieuw uit zijn al te transcendente hemel weg te halen.

In die contrareligieuze religie die het monotheïsme is, botsen in feite twee ‘religieuze’ paradigma’s tegen elkaar aan: het (antieke) paradigma van de gift enerzijds en het (monotheïstische) paradigma van de waarheid anderzijds. Alleen heeft die botsing zich bij elk van de drie religies in een specifieke wrong uitgekristalliseerd waarin het samengaan van beide elkaar uitsluitende principes *de facto* de dynamiek van die religie en haar cultuur uitmaakt. In de kern van elk monotheïsme blijven die beide principes elkaar bevechten, terwijl de specifieke vorm van dit gevecht garant staat voor de energieke, historisch soepele identiteit van elk van die religies.

In weerwil van zijn kritiek op de gift-tegengiftreligies, houdt ook het monotheïsme er dus nog steeds aan vast dat de menselijke verhouding met het goddelijke luistert naar het principe van de gift. Goden waren pas goden in zoverre ze via geschenken die ze van de sterfelijken kregen (offers, rituelen, processies, gebeden, zangen et cetera) als zodanig werden erkend. In Aristophanes’ verhaal uit Plato’s *Symposium* lezen we hoe Zeus, in zijn jaloerse woede, de machtige vierarmige, tweehoofdige en dubbelgeslachtelijke mens middendoor snijdt, maar zich inhoudt die gehalveerde sterveling nog eens middendoor te hakken uit vrees dat die hinkepoot dan niet langer in staat zal zijn om hem via offers en andere religieuze praktijken de eer te bewijzen die hij nodig heeft om zich als god erkend te weten.<sup>179</sup> Geheel anders gaat het bij de monotheïstische God: om de volheid van zijn goddelijke staat te handhaven, heeft Hij de giften van de mens – met andere woorden religie – helemaal niet no-

179 Plato, *Symposium* 189A-193D.

dig. Juist niet, Hij heeft genoeg aan zichzelf om te zijn wie Hij is. Daarom is Hij de Waarheid.

De monotheïstische mens bekent zich tot die waarheid, belijdt dat zij God is, verwerpt op die basis de bestaande goden en ontzegt de gift/tegengift-verhouding die men met hen onderhoudt (religie dus) alle bestaansrecht. Alleen – en dit is cruciaal – biedt de monotheïst deze contrareligieuze bekentenis aan zijn God aan *als een gift*. Die bekentenis laat zich niet definiëren als het debiteren van een kennis zonder meer, het is in laatste instantie een *gift* die de gelovige aan zijn God aanbiedt. Hier, in het hart van deze manifest antireligieuze cultuur, is religie dus toch weer van de partij.

Inderdaad ‘in het hart’. Want de relatie tot de waarheid neemt in laatste instantie niet de gestalte van een kennis aan, in elk geval niet die van kennis in de voltooide zin van het woord. Als het monotheïsme God de Waarheid noemt, betekent dat ook en vooral dat de waarheid zich weliswaar aan de mens openbaart, maar zich in die openbaring nooit geheel uitput. De waarheid geeft zich wel te kennen, maar geeft zich in die gave nooit geheel prijs. Ze laat zich, met andere woorden, slechts kennen als een waarheid die zich blijft *geven* en die daarom nooit helemaal toe te eigenen, te kennen, is. Wie dit wel pretendeert, miskent dat zijn kennis haar bron vindt in die genadige gift. Om de waarheid van die gift – om de waarheid *als gift* – te erkennen, rest de mens in laatste instantie slechts een tegengift. Die tegengift doet er weliswaar alles aan om zich buiten de ‘commerciële’ logica van het ‘*do ut des*’ te houden. Zij presenteert iets dat daar juist niet aan beantwoordt en op haar beurt niet weer op een tegengift rekt. Zij bouwt op de een of andere manier steeds de bekentenis in overbodig te zijn, want altijd al het resultaat te zijn van de gift vanwege Diegene aan wie zij is gericht. Maar zij is en blijft een gift, en verraadt in die zin dat het in principe contrareligieuze monotheïsme tege-

lijk toch naar het paradigma van de religie – naar dat van de gift – blijft luisteren.

Verraadt die gift echter ook niet de kern van de filosofie? Misschien niet van de filosofie in haar geheel (wat zoiets ook mag betekenen), maar toch van een dominante lijn uit haar traditie – een lijn die doorklinkt tot in de ‘contrareligieuze’ religieuze ervaring die de jonge dominee uit Kortgene beschrijft in zijn *Gemeenteblaadje* van 13 december 1924.

De hele, door platonisme en neoplatonisme geïnspireerde traditie tracht duidelijk te maken dat de grond van het zijn niet zomaar een grond is en dat hij zelfs niet zomaar *is*, want zich bevindt “voorbij het zijn”.<sup>180</sup> De grond van het zijn *is* niet, maar *geeft* zich. Het zijn is in de grond een bron die nooit zonder meer zichzelf is, maar zich onophoudelijk wegschenkt – ‘onophoudelijk’, omdat het zijn ultiem bestaat in die act van het geven. Kennis nemen van het zijn is in laatste instantie erkennen dat ook mijn kennen ‘is’, en om die reden grondt in de zijnsgrond die niets dan een onuitputtelijke schenkingsdaad is.

Zo verlangt de platoonse wijsgeer naar het ware zijn, maar dan wel om ten slotte te beseffen dat zijn verlangen *als zodanig* altijd al de weg van het zijn heeft gevolgd. In termen van de allegorie van de grot heet het dat hij eerst verlangt om de grot te verlaten en zich te vleien op het strand van de waarheid, waar alles strikt is wat het is. Maar eenmaal daar beland, moet de wijsgeer ook op die plek het zijn ernstig nemen en *helemaal* diens weg volgen, wat betekent dat hij terug de grot in moet om daar, in het rijk van schaduw en leugen, anderen te blijven aanzetten om op zoek te gaan naar zijn en waarheid. Eenmaal het ‘antwoord’ op zijn wijsgerigheid gevonden, moet hij dat weer verlaten om opnieuw het domein van verlangen en vra-

180 Het bevindt zich, naar een bekende wending uit Plato, “epikeina tès ousias”; Plato, *Politeia* 509B.

gen te vervoegen. Eens het ware zijn bereikt, moet hij dus doen wat het zijn doet: zichzelf wegschenken en, als het licht van de waarheid, zichzelf onophoudelijk verliezen in het duister van de grot. Pas op die manier is hij conform aan het ‘zelfloze’ waarop elk zijn en elk ‘zelf’ teruggaat. Alleen in het daadwerkelijk op zich nemen van die gift, is hij waarlijk (de grond van) wat hij is en komt hij echt tegemoet aan zijn ‘wijsbegeerte’. Die gift brengt hem tot het ultieme besef dat de ware bestemming van waar zijn vragen hem naartoe leidden, niet in het antwoord ligt, maar in het verwijlen in de vragen zelf.

Het blijkt niet moeilijk om hierin de ‘ervaring’ te herkennen zoals Miskotte die beschrijft in een van zijn eerste stukjes uit de reeks *Van verborgen Omgang*. Verlangend naar een omgang met de ware bron van de werkelijkheid beseft hij pas naderhand – na het gaan van een onvermijdelijk moeilijk pad – dat hij er al altijd omgang mee heeft gehad, want dat het gaan van dit pad alles gemeen heeft met de wijze waarop de werkelijkheid gaat. En die Omgang is “verborgen”, omdat die bron zich alleen laat ervaren in het onvermogen om ze toe te eigenen of, wat op hetzelfde neerkomt, in het – onvermijdelijk *nachträglich* – besef dat het verlangen naar omgang ermee altijd al door die omgang zelf mogelijk werd gemaakt, en dat dit verlangen zelf de Omgang is.

Wij snakken naar het licht, het grote licht. Maar het licht is het laatste niet. Wij haken naar de daad, de grote daad, maar de daad is het diepste niet. Het laatste en het diepste kan niet gezegd worden, kan alleen worden aangeduid. De *verborgen Omgang*, dát is het laatste en diepste. Nooit is die verborgen Omgang ons geheel bewust, maar is de *vóronderstelling* van ons vragen. En het antwoord wordt alleen begrepen in deze Omgang.<sup>181</sup>

181 Miskotte 1976: 255; Miskotte cursiveert.

## 6. FILOSOFIE/RELIGIE

Is filosofie dan ook religieus? Net zoals religie ook filosofisch zou zijn?

Er is een lange traditie die het onderscheid tussen beide, filosofie en religie, sterk heeft bewaakt. Die traditie heeft het gehaald, en zij bepaalt tot op heden zowel het intellectuele debat als de publieke opinie. Maar alleen al het feit dat men het onderscheid tussen beide altijd zo streng heeft *moeten* bewaken, mag erop wijzen dat het allesbehalve vanzelfsprekend is en dat beide meer met elkaar gemeen hebben dan men doorgaans denkt. Miskottes hierboven besproken ‘ervaring’ alsook de reflecties die deze ontlokten, wijzen in elk geval in die richting.

Onze religie is geen religie; zij laat zich niet definiëren als een gift-tegengiftverkeer tussen het menselijke en het goddelijke. Zij is een monotheïsme, die in naam van de Waarheid, tegen religie ten strijde trekt. Alleen belet die contrareligieuze missie niet dat ze de waarheid als een God benadert, en in weerwil van haar principes, even principieel getekend blijft door het (religieuze) paradigma dat ze in feite bestrijdt, met name dat van de gift.

Ook de filosofie breekt, in naam van de waarheid, met het paradigma van de gift. De waarheid die ook zij als bestaanscriterium naar voren schuift, verwijst het duistere rijk der goden, van waaruit het bestaan ons in al zijn grilligheid en onbestendigheid gegeven is, naar de prullenbak. Het is niet de orakelende Pythia in de Apollotempel van Delphi die ons leert wie we zijn; dat doet alleen de *Logos*, ons logische denken. En toch heeft die filosofie al heel snel toevlucht genomen tot het paradigma van de gift als het erom gaat de ultieme grond van de waarheid te denken. Hoewel in zichzelf gegrond, rusten waarheid en zijn tegelijk in een ‘grond’ die men blijkbaar alleen kan formuleren in termen die op het giftparadigma teruggrijpen.

Monotheïsme en filosofie delen beide in een basale referentie aan de waarheid, en zijn daarom in onze cultuur veel hechter met elkaar vervlochten dan we doorgaans geneigd zijn te denken. Vandaar dat een religieuze ervaring zoals bijvoorbeeld die van Miskotte zich ook als een filosofische zijnservaring laat lezen en dat in die laatste al snel religieuze (exacter monotheïstische) reminiscenties hoorbaar zijn.

Die lectuur is echter ook in ruimer opzicht interessant. Het soort monotheïstische religie die uit Miskottes relaas spreekt, lijkt zich in laatste instantie tot een cultus van de vraag te reduceren – de cultus van de vraag waarvan het antwoord in laatste instantie in het *zijn* van de vraag zelf ligt. Als je dit vertaalt naar het monotheïstische narratief, luidt het dat zich bekennen tot de ware God vooral gestalte krijgt in de kritische vraag waarmee men de vermeende goden te lijf gaat. Niet wie of wat je denkt dat God is, is God; alleen God is God. Dit kritische devies maakt dat een ‘religieuze’ preoccupatie er in de grond in bestaat elke religieuze claim of activiteit onder kritiek te stellen. God eren betekent elke mogelijke god, inclusief de God met hoofdletter, kritisch onder vuur te nemen. ‘Religie’ kan voor Miskotte alleen contrareligieus zijn; ze kan zich alleen als kritiek definiëren, kritiek op afgodendienst, kritiek op welk antwoord ook waarvan je denkt dat het je kritisch vragen voorgoed zal doen ophouden. Daarin schuilt het strenge *Diesseitige* van Miskottes monotheïsme, hoe sterk hij verder ook Gods transcendentie mag benadrukken. De verhouding met God voert ons niet naar elders, maar houdt ons met beide voeten op de grond: die verhouding definieert ons hele *zijn hier en nu*. De transcendente naam van God mag in Miskottes ogen enkel en alleen dienen om ons sterker bij de concrete realiteit van alledag te houden, om onze menselijke conditie *als zodanig* te beleven als Gods genade, om – in platoonse termen – de ‘grot’ zelf als de gift van de genade te ervaren. Vandaar, nog-

maals, zijn kritiek op ‘religie’, dit wil zeggen, op elke neiging om die God als een vluchtweg uit onze ‘grot’ te zien.

Het paradoxale van die ‘contrareligieuze religieuze’ houding laat zich goed aanvoelen in de eerder geciteerde passage uit het stukje waarmee Miskotte zijn serie *Van verborgen Omgang* opende. Hij had net die *verborgen Omgang* met God geïntroduceerd, en wel als “de vóronderstelling van ons vragen”. En dan lezen we:

Ware Hij niet, wij zouden niet eens vragen, wij zouden niet lijden en niet strijden, wij zouden ons reeds lang in de werkelijkheid hebben geschikt, ons bij onszelf hebben neergelegd en het geweten gemaakt hebben tot niets anders dan een aardse veldwachter, opdat wij een ongemoeid leven zouden leiden in Luilekkerland, het paradijs der middelmatigheid, de speeltuin van de lege tevredenheid zouden kunnen aanleggen tot ons eeuwig genoeg. Alle levensvragen zouden sindslang begraven zijn met een lijkrede, waarin onze oprechte spijt werd uitgesproken, dat de overledenen ons zo onnodig veel hoofdbrekens hadden gekost. Maar neen, wij vrágen immers, al zeggen wij niets; onder de drempel van het bewustzijn wemelt een gans leger vragen; als postduiven zeilen en wentelen daar de verlangens, gierig naar elk bericht van het Andere, het Wezenlijke, om het over te brengen.<sup>182</sup>

“Niet lijden”, “niet strijden”, “ongemoeid leven”, “luilekkerland”, “paradijs”, “speeltuin van [...] tevredenheid”, “eeuwig genoeg”, een toestand waarin “alle levensvragen [...] begraven zijn”. Het kost weinig moeite om in deze metaforen de hemelse toestand te lezen waar ook een authentiek verlangen naar God op uit is. En typeren zij niet evengoed de gelukzalige toestand waarin het ware zijn ons zou brengen eens alle vragen ernaar waren opgelost?

182 Miskotte 1976: 255.



En toch staan deze metaforen hier voor het tegenovergestelde en kwalificeert Miskotte ze als “leeg”. En, meer nog, zo gelukkig, zo voldaan van ‘zijn’ zouden we zijn als God er juist *niet* was. Maar die God is er, aldus Miskotte, en wat brengt dit met zich mee? Dat “onder de drempel van het bewustzijn een gans leger vragen wemelt”; dat, met andere woorden, de conditie waarin we bestaan die van het vragen is, die van gebrek aan antwoord, en wel op zo’n manier dat we ook de feitelijkheid van dat gebrek niet voor een antwoord kunnen houden.

De naam van God dient om de vraag naar God op de kaart te houden. En dit niet omdat die *naar God* vraagt, maar omdat het een *vraag* betreft. Het is van belang de mens zichzelf te laten zijn en, juist daarom, tegen hem te keer te gaan als hij zich aan alles wat hij voor waarheid neemt, verlekkert. Voor de jonge dominee die Miskotte in 1924 nog is, komt het erop aan zijn gemeenteleden erop te wijzen dat zij alleen maar een *vraag* naar de *verborgen Omgang* zijn en dat hun bestaan – hun *zijn* – niet in de verhoopte, toekomstige Omgang, maar in die *vraag zelf* gelegen is; dat het “Ant-woord” de waarheid is omdat dit hen laat zijn wie ze zijn: een vraag.

Het is in dit licht dat Miskottes aandacht voor algemene culturele vorming begrepen moet worden. Wat hij zijn gemeenteleden wil bijbrengen is uiteraard de Bijbel en het rechte geloof, maar tegelijk houdt hij niet op hen moderne literatuur aan te bevelen. In Kortgene, en later ook elders, zette hij in zijn gemeente een ‘Literaire Kring’ op, en las er Fjodr Dostojewski, Franz Kafka, Thomas Mann en andere auteurs. En in zijn *Gemeenteblaadje* wemelt het van poëzie. Literatuur is voor Miskotte geen leverancier van ideaalbeelden, maar keert de blik juist op de harde, niet aan die ideaalbeelden beantwoordende realiteit – op een realiteit die vragen opwekt en blijft opwekken.

Net als zijn religieuze/filosofische ‘ervaring’, brengt ook li-

teratuur ons terug tot het zelfloze dat de grond is van ons meest intieme zelf. Beide voeren ons niet weg van deze wereld, naar een transcendente hemel waarin de zelfloosheid tot on-aantastbaar zelf verheven wordt. De zelfloosheid waarmee ze ons confronteren, zet ons veeleer terug op de grond. In een dagboeknotitie uit 1924 heet het:

Alleen heidenen storten in de leegte omdat ze in het Al hebben geloofd. Maar wij, wij hebben de áárde.<sup>183</sup>

183 Miskotte 1985: 261.

## “De weg van de genade is het opgeven van het ik”

*Over een roman van Shusaku Endo en een essay van Michel de Certeau*

Wie het woord van Jezus werkelijk bezit,  
kan ook zijn stilte horen.

– *Ignatius van Antiochië*<sup>184</sup>

Het christendom heeft wortels in een  
cultureel stelsel van pijn en lijden

– *Henk Driessen*<sup>185</sup>

“De weg van de genade is het opgeven van het ik.”

Deze zin vat raak samen waar het in de christelijke genadeleer op aankomt. Niet wij, maar God is de grond van ons bestaan. De besognes van alledag, de ambities die we koesteren, de pretenties die we voeden, de eigendunk die we hooghouden: dit alles maakt ons blind voor het onmiskenbare feit dat we niet zelf de grond van ons bestaan zijn, maar dat dit bestaan het resultaat is van een voor ons onachterhaalbare gegeven-

184 In de brief aan de Efeziërs (rond 108 AD); Ignatius van Antiochië 2012: 30.

185 Driessen 2015: 100.

heid, van een genereuze schenkingsdaad die achter de term ‘genade’ schuilt. Als ik mijn blindheid voor die fundamentele schenkingsdaad wil opgeven, als ik bewust vanuit het besef ‘een geschenk te zijn’ wil leven, als ik “de weg van de genade” wil gaan, moet ik niet alleen alle besognes, ambities, pretenties en eigendunk opzij zetten, ik moet – in de sterke betekenis van het woord – ook en vooral mijn Ik opgeven. “De weg van de genade is het opgeven van het ik”: daar komt het christendom in concreto op neer.

Maar wat als uitgerekend die zin het ultieme argument betreft om iemand te overtuigen afstand te doen van deze genadeleer en van het christendom in zijn geheel? Wat als die zin in laatste instantie betekent dat, op “de weg van de genade” die het christendom mij vraagt te gaan, ik mijzelf als christen moet opgeven en mijn christelijke identiteit voorgoed loochenen?

Deze redenering wordt geopperd in een cruciale scène aan het eind van Shusaku Endo’s roman *Stilte* (1966) – recent ook op het witte doek te zien als *Silence*, de jongste film van Martin Scorsese (2016).<sup>186</sup> Wie deze zin ernstig neemt, zo lezen we in *Stilte*, houdt zelfs niet vast aan zijn christelijke Ik, aan zijn gelovige identiteit of aan zijn geloof zonder meer.

Wat volgt, gaat kort op deze scène uit *Stilte* in, om vervolgens na te denken over de eigengereide, contradictorische conditie waarin het Ik door het christelijke narratief wordt gedwongen.

186 Endo 2012: 167. Endo Shusaku is Japanner, *Stilte* speelt zich af in Japan, maar het verhaal en de thematiek zijn integraal christelijk. Shusaku behoorde tot de kleine christelijke minderheid in Japan, en raakt in zijn oeuvre vooral problemen aan die met het christendom te maken hebben.

## 1. “TRAP MAAR.”

Endo's roman voert ons mee naar de vroege jaren veertig van het zeventiende-eeuwse Japan. Onder impuls van de jezuïeten had het christendom daar de vorige decennia een aanzienlijke aanhang weten te winnen, maar in de jaren waarin het verhaal zich afspeelt, zijn de jezuïeten *personae non gratae* geworden, is het christendom al een tijd lang helemaal verboden en worden christenen actief vervolgd. *Stilte* doet het relaas van een jonge jezuïet, Sebastian Rodrigo, die samen met een kompaan, clandestien het land is binnengedrongen om er op zoek te gaan naar hun oudere medebroeder en mentor, padre Ferreira. Die zou volgens de geruchten onder de foltering van de Japanners zijn gezwicht en zich tot de plaatselijke boeddhistische religie hebben bekeerd. Eenmaal in Japan worden, zoals te verwachten was, beiden aangehouden. De kompaan overleeft het niet en Rodrigo wordt onder druk gezet om het christendom publiekelijk af te zweren. Maar hij houdt aan zijn geloof en missie vast. De foltering die hij moet ondergaan, bestaat er vooral uit dat hij moet aanzien hoe bekeerde Japanners onder hun martelingen bezwijken. De boodschap van de machthebbers is duidelijk: 'als je blijde boodschap het echt goed voorheeft met je Japanse broeders, zweer dan je religie af, en niemand zal nog gefolterd of gedood worden'.

Het *moment suprême* in de roman is het moment waarop Rodrigo, zij het als gevangene, alsnog het doel van zijn missie gerealiseerd ziet en in de gelegenheid wordt gesteld om Ferreira te ontmoeten. Die is inderdaad boeddhist geworden, laat zich onderhouden door de machthebbers in Nagasaki, leeft met een Japanse vrouw onder een nieuwe, Japanse naam, Sawano Chūan, en stelt zijn wetenschappelijke kennis ter beschikking van het Japanse volk.

In de emotionele, bij momenten heftige confrontatie tussen

de twee Portugezen, komt de aanwezige tolk op een bepaald moment uitdrukkelijk tussenbeide om Ferreira op zijn plicht te wijzen en er bij Rodrigo op aan te dringen dat hij diens voorbeeld volgt en het christendom afzweert. Het is deze tolk die, zich rechtstreeks tot Rodrigo wendend, de zin in de mond neemt waarmee ons hoofdstuk opende:

Denk maar eens goed na. Je bent nu wel de enige christenpadre in dit land, maar aangezien jij ook al een gevangene bent, kun je de boeren niet onderwijzen of je leer verbreiden. Nou, ben je dan niet nutteloos? [...] Maar, zoals Sawano Chūan net heeft verteld, hij bewerkt boeken over sterrenkunde en geneeskunde, hij helpt de zieken en spant zich voor mensen in. Wil je de weg kiezen om als nutteloos mens je leven zinloos door te brengen in de gevangenis, of wil je liever openlijk het geloof afleggen en de mensen gaan helpen? Daar moet je eens goed over nadenken. Dat heeft de bejaarde monnik ook constant mijnheer Chūan voorgelouden. De weg van de genade is het opgeven van het ik. Het ego betekent het doelloos vasthouden aan het onderscheid in sekten. Er is geen verschil tussen boeddhisme en christendom waar het erom gaat zich in te spannen voor mensen. Het wel of niet volgen van deze weg is essentieel.<sup>187</sup>

Natuurlijk doorziet Rodrigo het perverse van dit argument, al was het maar omdat het past in een strategie van dwang en foltering. Maar de zaken gaan voor hem kantelen wanneer een tijd later, in een tweede ontmoeting, blijkt hoe zijn vroegere geestelijke leidsman Ferreira zelf dat argument helemaal tot het zijne heeft gemaakt. Terwijl buiten Japanse christenen de dodelijke foltering van “de put” ondergaan<sup>188</sup>, haalt Rodrigo

187 Endo 2012: 167.

188 “Dat is de put. Daar zul je wel eens over gehoord hebben. Ze hangen je in een put, gewikkeld in een stromat, zodat je je armen en benen

het argument aan dat hun de hemel wacht. Ferreira repliceert koeltjes dat hij daarmee vooral zijn eigen narcisme camoufleert:

Je vindt jezelf belangrijker dan die mensen. In elk geval vind je je eigen verlossing belangrijker. Als jij zegt dat je het geloof afzweert, worden zij uit de put opgehesen. Zij worden uit hun lijden verlost. En toch word je niet afvallig. Je schrikt ervoor terug om voor hen de kerk te verraden, omdat je bang bent een schandvlek voor de kerk te worden, net als ik.

[...]

Christus zou voor hen vast het geloof hebben verloochend [...]  
Christus zou afvallig zijn geworden. Uit liefde. Al moest hij daarvoor alles opofferen.<sup>189</sup>

Ferreira zegt dit net op het moment vóór Rodrigo met de “fumi-e” wordt geconfronteerd, een metalen plaat met daarop een afbeelding van Christus waar hij met zijn voet op moet trappen. Het is, zo willen de Japanse machthebbers het, het officiële teken dat iemand het christendom afzweert. Wanneer Rodrigo uiteindelijk tot de daad overgaat, is het alsof vanuit de plank onder zijn voet Christus zelf tot hem spreekt, niet om hem terecht te wijzen, maar om hem aan te moedigen.

Op dat ogenblik sprak de Man op de koperen plaat tot de priester: “Trap maar. Trap maar. Ik ben in deze wereld geboren om door jullie vertrapt te worden. Om in jullie pijn te delen, heb ik het kruis op mijn rug gedragen.”<sup>190</sup>

niet kunt bewegen. [...] Aangezien je zo niet meteen sterft, maakt men dit soort gaatjes achter je oren, waaruit het bloed druppel voor druppel wegvloeit.” Endo 2012: 166-167.

189 Endo 2012: 192-193.

190 Endo 2012: 195.

En niet alleen “de Man” zegt dat. Ook de schrijver van de roman blijkt iets dergelijks te beamen. Als we tenminste het ‘einde’ van de roman zo mogen interpreteren (‘einde’ tussen aanhalingstekens omdat er nog een soort appendix volgt met notities uit het “dagboek van een beambte van de christen-residentie”). De laatste woorden van het rechtstreekse relaas van Rodrigo’s lotgevallen verslaan het feit dat hij, als apostaat, toch nog een laatste keer de biecht spreekt, en wel om diegene te vergeven die hem aan de autoriteiten heeft overgeleverd.

De clerus zou hem deze daad van heiligschennis wel zeer kwalijk nemen. Al had hij hen dan misschien wel verraden, de Man toch beslist niet. Hij beminde hem nu heel anders dan eerst. Alles wat er tot nu toe gebeurd was, was noodzakelijk geweest om die liefde te leren kennen. Hij was nu ook de laatste christen-priester in dit land. En Hij was niet blijven zwijgen. Zelfs als Hij was blijven zwijgen, dan nog zou het leven van de priester tot op deze dag van Hem hebben getuigd.<sup>191</sup>

In die apostasie, in dit radicale opgeven van het gelovige Ik, zo suggereert Shusaku Endo, toont zich een God die niet langer doet wat Hij gedurende zijn hele roman heeft gedaan: zwijgen. Of, zo voegt hij er meteen aan toe: zelfs als God dan nog zwijgt, is wat de gelovige doet niettemin een waar getuigenis van zijn aanwezigheid.

## **2. KLEINE GENEALOGIE VAN HET CHRISTELIJKE IK ALS ZELFONTKENNING**

Merkwaardig hoe de christelijke boodschap, zoals hier geëta-leerd, uitmondt in haar regelrechte ontkenning. Alsof het

<sup>191</sup> Endo 2012: 216.



hoort dat deze boodschap van gevende liefde, in de lotgevallen die de roman voor haar uitstippelt, uiteindelijk ook *zichzelf* helemaal wegschenkt en daarmee letterlijk opheft. Is die conclusie misplaatst? Of is ze inderdaad een logische consequentie? Loopt de christelijke logica uit op zelfontkenning, op de ontkenning van het Ik dat zich tot dat christendom bekennt?

Verderop zal blijken dat we die vraag ernstiger moeten nemen dan ons misschien lief is. Maar hoe dan ook dringt zich eerst de vraag op of het opgeven van het Ik überhaupt wel een christelijk idee is. Is het christendom geen heilsgodsdienst? Beplooft het niet een verlossing uit alle lijden, en veronderstelt die verlossing dan niet een Ik dat haar te beurt valt en ervan geniet? Waarom anders zouden de Japanners hebben opgestaan voor het christendom? De enige suggestie die de roman hieromtrent geeft is dat het om arme, verpauperde mensen gaat die in het christendom steun en taal vinden om zich een weerbare houding te geven tegenover de rijke feodale heren die hen onderdrukken. Wat zij van het christendom verwachtten, was in de eerste plaats een beter leven, een leven waar hun individuele en collectieve Ik beter van zou worden.

De oproep om verzet aan te tekenen tegen sociale uitbuiting heeft alles te maken met de kern van het christendom. De kern van zijn Bijbelse boodschap, het 'Rijk Gods' dat het verkondigt, betreft datgene wat in de tijd van de oudtestamentische profeten nog het Beloofde Land heette en door hen als het land van 'gerechtigheid' werd geïnterpreteerd, dit wil zeggen: een samenleving waarin recht gedaan wordt aan de rechtelozen, waar "de wolf en het lam" naast elkaar rusten en "zwaarden worden omgesmeed tot ploegscharen".<sup>192</sup> Minstens ook dit vi-

192 "Gerechtigheid draagt hij als een gordel om zijn lenden, en trouw als een gordel om zijn heupen. De wolf en het lam wonen samen, de panter vlijt zich neer naast het bokje, het kalf en de leeuw weiden samen:

sioen van gerechtigheid en sociale rechtvaardigheid hebben de Japanners gehoord in de boodschap waarmee de ordegenoten van Franciscus Xaverius hen bestookten.

Maar is het doel van die rechtvaardigheid niet dat mensen een leven wordt gegund waarin ze, vrij van onderdrukking, eindelijk zichzelf kunnen zijn? Waarin men, met andere woorden, vrij en ongeremd het Ik kan zijn dat men is? Waar komt dan die eis vandaan om elke vorm van Ik op te geven? Als Gods Blijde Boodschap mij bevrijdt, waarom moet ik dan uitgerekend datgene opgeven wat van die vrijheid kan genieten en waarzonder die vrijheid niet zou kunnen zijn wat ze belooft te zijn, met name die van een vrij Ik?

Een aantal elementen uit de genealogie van het christelijke zichzelf ontkennende Ik zullen de worsteling van Rodrigo met zijn geloof en zijn uiteindelijke apostasie in een scherper daglicht stellen. Zelfontkenning is niet meteen een centraal issue in het christelijk narratief. Integendeel, de christelijke boodschap is integraal positief, want een overwinning op alle negativiteit. Die boodschap sluit aan bij de messiaanse verwachting die leefde onder de joden van de tweede en eerste eeuw vóór onze jaartelling. Om het negatieve (armoede, ongelijkheid, onrecht, ellende, kortom al wat krom is en ‘zondig’) te remediëren had Jahwe-God hen de Wet gegeven. Dit boek vol regels en richtlijnen toonde hen de weg naar het Beloofde Land, dit wil zeggen: naar een samenleving van gerechtigheid en vrede. Toen ondanks alle inspanningen dit alles toch geen realiteit werd, vond in de joodse religieuze verbeelding de idee ingang

een kleine jongen kan ze hoeden” (Jesaja 11, 5-6; Willibrordvertaling). “Hij zal recht doen tussen de vele volken en machtige naties tuchtigen, al wonen zij nog zo ver. Dan smeden zij hun zwaarden om tot ploegscharen en hun speerpunten tot snoeimessen; geen volk heft het zwaard meer tegen een ander en de oorlog leren zij niet meer” (Micha 4, 3; Willibrordvertaling).

dat God, door toedoen van de messias, rechtstreeks tussenbeide zou komen om de mens van alle zonde en negativiteit te verlossen. Waar het jodendom de messias als een nog *onvervulde* verwachting bleef koesteren, pretendeerde het christendom dat het messiaanse rijk een feit was: door de dood op zich te nemen, door te sterven én te verrijzen, had God (in Jezus) de wereld van dood en zonde – van alle negativiteit dus – verlost.

*Beweren* dat zonde niet langer aan zet is en dat de dood overwonnen is, leek evenwel niet meteen te betekenen dat dit ook *in de werkelijkheid* het geval is. Ook toen in de ogen van de eerste christenen Christus verreezen was, en dood en zonde waren overwonnen, konden diezelfde christenen niet ontkennen dat mensen stierven en zonde en verderf allesbehalve de wereld uit waren. Een nieuw narratief was nodig om die moeilijkheid te pareren. ‘Hemelvaart’ leverde dit. Christus had ons wel van zonde en dood verlost, maar hij moest nog heel even terug naar de Vader om spoedig definitief terug te keren en de verlossing die hij had ingezet, op universele schaal te voltooien. Het einde der tijden, dat in principe al een feit was geworden met Christus’ verrijzenis, was toen de facto pas in gang gezet en wachtte alsnog op voltooiing. Bij zijn terugkeer zou de verreezen Heer, in het Laatste Oordeel, voorgoed leven van dood, heelijkheid van zonde, onvergankelijkheid van vergankelijkheid scheiden en zodoende het Eeuwige Leven onverkort tot realiteit maken.

Ondertussen – met name in de tijd tussen Christus’ eerste en tweede komst – zag de christen *door* de concrete vergankelijke en zondig gebleven werkelijkheid *heen* toch de eeuwige onvergankelijke realiteit die met de verrijzenis aan haar zege-tocht was begonnen. De door Plato geïnspireerde filosofieën van die tijd hielpen hem dit min of meer coherent uit te leggen. Daarnaast kon hij ook grijpen naar de stoïsche idee van de ‘logos spermatikos’: de geestelijke volmaakte *logos* die – moeilijk

zichtbaar maar voor gelovige ogen toch merkbaar – uitgezaaid lag tot in de duisterste hoeken van de onvolmaakte materiële wereld.<sup>193</sup> Zo besepte de christen wel dat hij nog steeds in de zichtbare wereld vol onvolmaaktheid leefde, maar dit belette hem in zijn ogen niet deel te hebben aan een volmaakte, maar onzichtbare wereld die overal, zij het nog slechts in kiemvorm, aanwezig was. Op die manier verstonden de christelijke agapè-gemeenschappen zichzelf: als anticipaties op – en kiemcellen van – het ware Beloofde Land dat straks, na het Laatste Oordeel, universele realiteit zou worden.<sup>194</sup>

Precies waar die wereld de christen met zijn neus op het feit van sterfelijkheid en dood drukte – lees: waar men hem voor de leeuwen van het Circus Maximus en andere arena's gooide – getuigde die christen naar eigen zeggen nog het duidelijkst van de wereld waar dood en zonde al overwonnen waren. Dat hij verplicht werd zijn Ik op te geven, gaf hem de kans te laten zien dat zijn Ik niet langer aan het regime van zonde en dood onderhevig was en reeds deel had aan de eeuwigheid waarvan zijn Blijde Boodschap de mond vol had. Hij kon zijn sterfelijk Ik gerust opgeven; nu immers had hij reeds deel aan een hemels Ik – of aan een gelukzalige toestand waar zoiets als een Ik helemaal niet meer hoefde.

Het is van belang goed te beseffen dat deze structuur, die aan de basis ligt van dit christelijke zelfverstaan, verantwoordelijk is voor de centrale plaats die deze cultuur vanaf haar prille begin tot op de dag van vandaag aan het lijden heeft toegekend.

Als heilsreligie ligt het doel van het christendom in de verlossing van het lijden en zet zij de missie voort die al besloten lag in de boodschap die de oudtestamentische profeten uit de openbaringen van hun Jahwe-God hadden begrepen. Het christen-

193 Holte 1958.

194 Zie ook hoofdstuk 1, punt 1.

dom heeft die sociale missie nooit losgelaten. Maar ditzelfde christendom heeft het lijden niet alleen als het te bestrijden objectief van haar verlossingswerk gezien. Paradoxaal genoeg was dat tevens een middel om zich reeds verlost te weten. Het lijden dat hij zelf onderging, gaf de christen de gelegenheid te tonen dat er op het eigenste moment van het lijden, tegelijk een ontsnappen aan dat lijden was. Ondergedompeld in de pijn, verdroeg hij die met opgeheven hoofd en betuigde op die manier dat hij niet meer onder het regime van het lijden viel, dat hij, met andere woorden, al deelhad aan een leven waar sterfelijkheid was overwonnen.

Het lijden beleven als datgene waarvan je, op het moment dat je het ondergaat, verlost bent: het werd de typisch christelijke manier om de kern van het menselijk bestaan te definiëren en te beleven. Tot die tijd was geen enkele cultuur er ooit op gekomen om de kern van de menselijke existentie op deze paradoxale manier te begrijpen. Dit zelfverstaan is zo ingrijpend geweest dat het onze cultuur voor de twee volgende millennia diepgaand heeft getekend.

Deze paradox vertolkt bij uitstek de structuur die aan de basis van de christelijke ascese ligt. Pas in ontbering en versterving vindt de asceet waar het in het leven op aankomt. Hij moet het aardse opzoeken, moet zich confronteren met de niet te ontkennen fenomenen van zijn menselijke conditie – met honger, dorst, koude, ontbering, nood – zij het om te *ontkennen* dat dit zijn ware conditie is. Zijn ware conditie is in zijn ogen immers de eeuwige volmaaktheid en de smetteloze voldaanheid. Maar hij kan die slechts op ‘negatieve wijze’ beleven: met name in de ontkenning van hun tegendeel, in het tranendal van ontberingen. Slechts daarin kan hij lijdend niettemin stralen van gelukzaligheid.

Op het kruispunt tussen die menselijke, al te menselijke conditie en haar hemelse tegenhanger positioneert de christen

zich. Net zoals hij wel *in*, maar niet *van* de wereld is, bevindt hij zich *in*, maar is hij niet *van* de menselijke conditie. Het concrete lijden houdt hem op die plek – reden waarom hij het ook bewust opzoekt.

De christelijke cultuur die zich in de middeleeuwen had geïnstalleerd, slaagde erin om aan die plek, zo je wilt, toch een eigen comfort te geven en haar structureel pijnlijke aard leefbaar te houden. In de vernietiging van zijn aardse Ik, wist de middeleeuwer zich immers nog steeds gedragen door een God die weliswaar onzichtbaar en transcendent was, maar waarvan de hele cultuur tot in haar kleinste details zichtbaar doortrokken was. Op die manier werd de mens, ook als hij zijn Ik voorbij was, toch nog opgevangen in een gemeenschap die op haar manier gestalte gaf aan de oude droom van het Beloofde Land. Zelfs van zijn Ik ‘bevrijd’, wist de monnik zich gedragen door zijn abdijgemeenschap, zoals de vrome, door de *Devotio moderna* begeesterde burger zich nog gedragen wist door de christelijke stadsgemeenschap waarin hij leefde. Ook hier was de christen *in* en niet *van* de wereld, en stond hij op het voor hem per definitie pijnlijke snijpunt tussen deze en de ‘andere’ wereld. Maar omdat die wereld zelf christelijk was, was die plek niet per se ook *effectief* pijnlijk voor hem.

Met de komst van de moderne tijd, waarin wereld en cultuur ophielden uit zichzelf christelijk te zijn, verandert dit. Staande op de plaats waar deze onvolmaakte wereld zich van de volmaakte wegsnijdt, vindt de christen nu steeds minder soelaas in de cultuur rondom hem. Hij is nu genoopt om, wil hij zijn plaats als christen in de wereld ernstig nemen, meer dan voordien rechtstreeks situaties van lijden op te zoeken. Het is geen louter toeval dat, zoals bekend, de ‘wrede’ praktijken binnen de milieus van de religieuze ‘spirituelen’ en mystici, in de loop van de zeventiende en achttiende eeuw alleen maar in aantal en omvang toenamen.

Dat hij steeds meer wordt verstoten door een steeds minder religieus wordende cultuur laat de christen juist toe om met vernieuwde kracht de ‘ontheemde’ te zijn die hij naar eigen zeggen in deze aardse wereld is. En die kracht kan hij alleen beleven in de persoonlijke relatie met het lijden waarmee hij wordt geconfronteerd en die hij daarom ook *als zodanig* gaat opzoeken en cultiveren.

In dit licht kan ook de missie-ijver worden gezien die het christendom in die eeuwen kenmerkt. De ontberingen die de missionarissen in de verre continenten trotseerden en het onwillige, vaak vijandige gehoor dat ze daar te verduren kregen, konden hen terugbrengen naar de grondstructuur van hun christelijke existentiële zelfverstaan. De vijandigheid van de wereld waarin ze de Blijde Boodschap verspreidden, versterkte juist de existentiële positie die ze zich toematen, met name deelgenoten en getuigen te zijn van een waarheid die niet van deze wereld was.

Hoe belangrijk ook voor de toenmalige promotiedoeleinden, toch waren het niet zozeer de resultaten van hun bekeeringsijver waarnaar de waarde van hun christelijke engagement werd gemeten, maar de vaak helse ontberingen en pijnen die ze doorstonden. Die hadden een waarde op zich. Meer bepaald was de ‘gelukzalige’ en ‘hemelse’ manier waarop ze werden doorstaan *de facto* de enige ‘getuigenis’ van de volmaakte wereld die de missionarissen in de plaats wilden stellen van de onvolmaakte, heidense wereld.

Niet zozeer telde dus het resultaat aan bekeringen, evenmin de graad waarin het Beloofde Land van rechtvaardigheid en vrede was gerealiseerd. Beide realiseringen zouden het beloofde Rijk Gods nooit echt op aarde brengen, daarvoor bleef het wachten op het Laatste Oordeel. Wat wel telde, was de innerlijke gezindheid waarmee men zich tot het project van het Beloofde Land bekende, de ijver waarmee men, in dit tranendal,

de kiemcel van het hemelse Jeruzalem belichaamde. En die gezindheid kon zich enkel laten zien in de manier waarop men, in het onvermogen zelf om het aardse effectief te verlaten, het aardse *mentaal* al verlaten had. Het lijden dat men persoonlijk te doorstaan kreeg, leende zich daar perfect toe. Reden ook waarom dat lijden als iets *op zich* gecultiveerd werd, en dit ten koste van de heilsboodschap die tevens in het christendom schuilging en opriep om de mens concreet zo veel mogelijk van het lijden van alledag te verlossen.

### 3. RODRIGO'S TWIJFEL

Het is tegen die achtergrond dat de lotgevallen van Rodrigo, protagonist in Shusaku Endo's *Stilte*, moeten worden begrepen. De roman doet het relaas van de groeiende vertwijfeling waaraan de jonge *padre* ten prooi valt onder druk van de lichamelijke en mentale folteringen waarmee men hem kwelt. Hij had aanvankelijk niet kunnen geloven dat zijn gewezen confrater en mentor Ferreira was bezweken voor de Japanse folterdruk en het christelijk geloof had afgezworen. Daarom heeft hij zich, in de zo goed als vaststaande zekerheid dat hij gegrepen, gefolterd en gedood zou worden, naar het verboden Japan laten sturen. Om er wat te doen? Niet alleen om uit te maken of Ferreira zich ja dan nee aan zijn geloof heeft gehouden, maar vooral om datgene te doen waartoe Ferreira zal blijken niet in staat te zijn geweest: martelaarschap, dit wil zeggen: martyrium/getuigenis afleggen van het Eeuwige Leven op het daartoe meest geschikte moment, met name wanneer het hele bestaan tot datgene wordt gereduceerd wat het lijkt te zijn: eindigheid en dood. Die dood wilde Rodrigo sterven om daarin getuigenis af te leggen van wie hij altijd al was geweest: christen, dit wil zeggen: deelachtige aan de Eeuwige Levende (Christus) en, zodoende, aan het hemelse Jeruzalem.



De roman volgt zijn twijfel tot op het moment waarop die ook de laatste van zijn coördinaten heeft ondermijnd, zijn getuigend martelaarschap. Om de weg van de genade te gaan, moet je jezelf opgeven, zo was hem geleerd. Hij had die zin begrepen vanuit de achtergrond waarin hij was opgeleid: je moet je Ik opgeven voor zover het aan het aardse, vergankelijke is gehecht en zelf aardse en vergankelijk is. Binnen deze achtergrond is de twijfel een welkom instrument op de weg die je gaat om jezelf op te geven. Dit laatste zou niet mogelijk zijn als je niet alle valse manieren waarin je je voorhield dit te doen in twijfel trok. Daarom ook was Rodrigo de situatie waarin hij zeker was dit soort twijfel tegen te komen, zelf gaan opzoeken. De folteringen die hij in Japan tegemoet ging, zouden hem daar ongetwijfeld toe leiden.

Maar die foltering blijkt listiger dan hij had voorzien. De crux ervan bestaat erin dat anderen worden gefolterd, bekeerde Japanse christenen, en dat zij worden doorgemarteld ook al hebben ze op de *fumi-e* getrapt en hun geloof afgezworen.<sup>195</sup> Niet zijn, maar hún lot ligt in Rodrigo's handen, het lot van hen aan wie hij de Blijde Boodschap had verkondigd, de belofte dat de messias hen had bevrijd – of in de toekomst, of in het hiernamaals definitief zou bevrijden – van alle zonde, kwaad en andere negatieve lotgevallen.

Hoe pervers ook, de hier gevolgde folterstrategie raakt Rodrigo's geloof tot in zijn kern, en wel precies op de plek waar zijn christelijk narratief zelf in de knoop zit met de heilsboodschap die het predikt. Brengt die boodschap het heil voor de mensen, het rijk van rechtvaardigheid en vrede waar ze op hopen? Of brengt die het heil voor de prediker, die uit de moeilijkheden die deze onmogelijke opdracht met zich meebrengt het bewijs put dat hij reeds behoort tot diegenen aan wie het

<sup>195</sup> Endo 2012: 192.

heil is geschied? Anders uitgedrukt: geeft de christen zijn eigen Ik op omwille van het heil van anderen, of misbruikt hij anderen niet te vervullen hunker naar heil om – juist door zich in die pijnlijke onvervulbaarheid te wentelen – zichzelf reeds in het bereikte heil te wanen? Is de medemens instrument of doel voor het heil dat het christendom predikt?

We lezen het in het eerste hoofdstuk nog bij Fénelon, die in een van zijn *Lettres spirituelles* onomwonden stelt dat het in de relatie met de medemens nooit echt mag gaan om wat daar gebeurt, maar slechts om wat dit kan bijdragen aan de relatie tot God: “Ontvang uit de handen van mensen de troost die God je via hen zal geven. Niet van hen, maar van Hem via hen, moet je die ontvangen.”<sup>196</sup> In mijn liefde tot de medemens gaat het om God, en dus om *mij*, om *mijn* relatie met God, om het zielenheil dat ik daar voor mij van verwacht. En zelfs al laat mijn eigen zielenheil mij onverschillig, zoals het geval is bij Fénelons *pur amour*, toch geldt daarom niet minder dat liefde een zaak is tussen mij en God, en dat mijn medemens een instrument is om, zelfs in mijn *moment suprême* van zelfloosheid, de grootheid van mijn Ik te etaleren.

Het is uit de mond van de heiden dat Rodrigo hoort dat “de weg van de genade het opgeven van het ik” is. Het is niet ondenkbaar dat hem op dit moment zo’n féneloniaanse redenering door het hoofd schiet en hij bezwijkt voor de twijfel die al langer in hem woekert. Het pad naar de christelijke zelfloosheid mondt uit in een weergaloze affirmatie van het eigen zelf, en dit uitdrukkelijk ten koste van anderen – ten koste van het Beloofde Land of de agapeïsche gemeenschap waar het Rodrigo’s monotheïstische, christelijke boodschap om te doen is.

Endo’s roman laat zich niet uit over hoe het christendom zelf deze impasse zou kunnen ontzenuwen. Rodrigo lost die

196 Fénelon 1971: 572-573 ; mijn vertaling, MDK.

impasse op door het christendom eenvoudigweg de rug toe te keren en de religie van zijn folteraars te omhelzen. Al suggereert de roman wel degelijk dat hij desondanks aan het christendom vasthoudt. Wanneer hij, jaren na zijn apostasie, de man van laag allooi die hem herhaaldelijk heeft verraden en hem is blijven stalken, alsnog de biecht afneemt (en dus het gevaar loopt door hem ook daarin verraden te zullen worden), beleeft de ex-priester dit als een heus sacrament. In elk geval weet hij zich op dat moment verzekerd van Christus' goedkeuring. Ik citeerde de passage al eerder:

De clerus zou hem deze daad van heiligschennis wel zeer kwalijk nemen. Al had hij hen dan misschien wel verraden, de Man [Jezus] toch beslist niet. Hij beminde Hem nu heel anders dan eerst. Alles wat er tot nu toe gebeurd was, was noodzakelijk geweest om die liefde te leren kennen. Hij was nu ook de laatste christenpriester in dit land. En Hij was niet blijven zwijgen. Zelfs als hij was blijven zwijgen, dan nog zou het leven van de priester tot op deze dag van Hem hebben getuigd.<sup>197</sup>

God heeft Rodrigo's hele missie lang gezwegen. Het gaf de roman zijn titel (*Stilte*). Hier lezen we voor het eerst dat God niet is blijven zwijgen. Maar evenmin wordt melding gemaakt van een spreken van Gods kant. Waar heeft Rodrigo dan het 'niet-zwijgen' van God gehoord? In het feit dat hij voelt dat God nog van hem houdt? Of, exacter, dat hij dit alles heeft moeten meemaken, dat hij het hardnekkige zwijgen van God heeft moeten doorstaan om pas nu te beseffen dat God van hem houdt en wat dit betekent?

De roman lijkt iets in die aard op te roepen. Maar de suggestieve zinnen kunnen er evengoed op wijzen dat Rodrigo nu

197 Endo 2012: 216.

precies Gods *zwijgen* op de juiste manier gehoord heeft, dat hij nu pas doorheeft dat God uitgerend in zijn stilte spreekt. Want ook als God “was blijven zwijgen”, zou het leven van zijn “priester tot op deze dag van Hem hebben getuigd”. Wat betekent dit? Dat hij, door wat hij meemaakte en meemaakt – ook door wat hij op dit moment is en doet – getuigt van God, van zijn sprekende zwijgen? Dan spreekt God in het feit dat Rodrigo op een in alle opzichten illegale wijze zijn verrader de biecht afneemt. Dan is Rodrigo’s geloofsafval de ultieme vertolking van wat God te zeggen heeft. God heeft altijd gezwegen. Dit zwijgen heeft Rodrigo nu horen spreken en hij heeft eruit begrepen dat zijn geloofsafval noodzakelijk was om dit te horen, om God te horen, om Hem te horen in het feit dat zijn verrader hem om een biecht vraagt en dat hij hem die biecht afneemt. Het is een geheime biecht, verzwegen op het moment dat ze plaatsvindt en bedoeld om voorgoed verzwegen te blijven. Maar dat verzwijgen draagt Christus’ goedkeuring weg, zo besefte Rodrigo. Daarin spreekt Gods zwijgen. Of, wat op hetzelfde neerkomt: daarin spreekt God.

God zelf is hier radicaal zelfloos geworden, en dit zonder in de val te lopen die de list van zelfloosheid ook voor Hem heeft klaargelegd. In het Japan van die jaren blijkt de geste waarmee God zelfloos wordt geen verborgen manier te zijn om de apotheose van zijn Zelfheid te celebreren.

Maar met die radicale zelfloosheid van God is ook het christendom tot in zijn laatste vezel vernietigd. Het sluit radicaal elke getuigenis uit. Rodrigo zegt wel dat zijn leven ook nu nog – ook in die clandestiene biecht, ook in zijn leven als apostaat – van God getuigt, maar die getuigenis is een loze kreet. Niemand neemt nota van de goddelijke zelfloosheid waarvan Rodrigo denkt de getuigenis in bezit te hebben. En zodra dit toch het geval zou zijn, wordt die getuigenis met een prompte terechtstelling in de kiem gesmoord. Rodrigo’s getuigenis is, zo

je wilt, zonder getuigenis, zonder martyrium, zonder de mogelijkheid martelaar te worden. De ‘gunst’ voor zijn getuigenis te lijden is hem voorgoed ontzegd. Zij is bij voorbaat gefnuikt door de zelfoosheid waarvan ze wil getuigen.

Misschien is het voor het individu Rodrigo nog mogelijk om zo voor zichzelf enige christelijke identiteit in stand te houden – geheel clandestien en door niemand ooit als zodanig herkend, laat staan erkend. Maar op die basis lijkt een christelijke identiteit *tout court* – een christendom als religie, als maatschappelijk instituut, als reële organisatie – totaal onmogelijk. In haar radicaliteit kan een zelfoosheid niet de basis vormen van een concreet uitgebouwd, maatschappelijk operationeel christelijk ‘zelf’. Dit lijkt de evidentie zelf.

#### 4. HOE MAAKT EEN DRUPPEL IN DE ZEE ...

En toch neemt dit niet weg dat een paar eeuwen later een ordegenoot van Rodrigo die evidentie tegenspreekt. Voor Michel de Certeau, een jezuïet die zijn hele leven lang op de mystiek van de vroege moderniteit heeft gestudeerd en zich uitvoerig heeft ingelaten met het probleem van zelf en zelfloos in die traditie, schuilt in de christelijke zelfoosheid een kans om die religie opnieuw van haar ware basis te voorzien. Tijdens een radio-interview op 22 mei 1973, naderhand uitgegeven onder de titel *Le christianisme éclaté*, heeft hij zich uitdrukkelijk in die zin uitgelaten.<sup>198</sup> Hij wordt er gepolst naar zijn visie op de inderdaad “uit elkaar gebarsten, verscheurde” toestand waarin het christendom zich in de late twintigste eeuw bevindt. Cer-

198 Certeau 1974. Voor een recent overzicht van het hele oeuvre van Certeau, zie Bocken & Buijtenen 2016. Zie ook Geldof & Laermans 1996. Voor een meer gedetailleerde analyse van dit interview en van de begeleidende tekst die Certeau daarbij schreef, zien Kesel 2012d.

teau beaamt die vaststelling volmondig, maar voegt er wel aan toe dat die “*éclatement*” tegelijk een “*éclat*”, een schittering inhoudt. De crisis waarin het christendom verkeert, betekent voor hem niet dat het op zijn einde afstevent. Integendeel, de crisis verraadt juist diens sinds lang vergeten essentie. Die bestaat erin dat God of, minder religieus uitgedrukt, de waarheid ‘anders’ is, dat zij in het bestaande binnenbreekt vanuit een per definitie ‘andere kant’ en daarom de heersende orde doet barsten en scheuren, en dit onvermijdelijk met het flitsende geweld (“*éclat*”) van een “*éclatement*”. De bestaande orde is niet gefundeerd in een vaste grond die alles mooi op zijn plaats houdt. ‘God’ mag dan eeuwenlang die functie hebben vervuld, Certeau benadrukt dat Hij in de volle zin van het woord een openbaringsgod is: dat hij Anders is, en bij ons binnenbreekt vanuit een radicaal Buiten, en dat Hij derhalve per definitie het bestaande in zijn fundamenten overhoop haalt. Als de waarheid ergens in is gefundeerd, is het in dit ‘anarchistisch’ evenement, in wat zich binnen het bestaande nooit anders dan door barsten en scheuren laat kennen. Waarheid gaat in Certeaus ogen terug op wat hij een “*rupture instauratrice*” noemt, een inbreuk in het bestaande waardoor alles door elkaar wordt geschud en gedwongen om andere wegen te gaan dan de tot dan toe gangbare.<sup>199</sup>

Uiteraard stelt de waarheid haar eigen discours in, maar zij blokkeert dat discours niet, maar verbindt het steeds opnieuw met de niet toe te eigenen andersheid waarin ze haar ‘instauratief’ moment kent. De waarheid van een discours hangt af van de mate waarin dit zich laat ontwrichten door de alteriteit waardoor ze van meet af aan tegelijk is geconstrueerd en gedeconstrueerd.

Die alteriteit is van de orde van de “fabel” – een woord waarin

199 Zie het essay *La coupure instauratrice* in Certeau 1987: 183-226.

Certeau steeds de etymologische herkomst hoort, met name het Latijnse ‘fari’ dat spreken betekent.<sup>200</sup> Binnen de vastgelegde (of, in zijn termen, ‘geschreven’) orde van een discours, komt het erop aan de onvaste, onzekere, niet tot eenduidigheid te herleiden ‘sprekende’ stem van de waarheid te blijven herkennen. De moderniteit is voor Certeau de tijd van het schrift (*écriture*), waarin de wereld op die manier werd vastgelegd, gefixeerd en zodoende in de greep van een algehele beheersing gehouden.<sup>201</sup> In die moderniteit komt het erop aan om de onvaste, niet meer eenduidig te begrijpen of tot heldere schriftuur te stollen ‘stem’ van de oude, aan de kant geschoven God toch te laten spreken – om zo de waarheid als Andere opnieuw een kans te bieden. De vroegmoderne mystici en hun ‘fabels’ hebben die onderdrukte alteriteit stem gegeven binnen de nieuwe ‘vastgeschreven’ wereld.<sup>202</sup> Ook vandaag nog is het volgens Certeau aan het christendom om in de scheuren en barsten van de huidige ‘vastgeschreven’ wereld de stem van de Ander te laten doorklinken. Het christendom moet het heersende tijdsgewricht in haar crisissen opzoeken, maar daarom moet het eerst zelf zijn eigen crisis omhelzen. Het kan zich niet langer profileren als grond en garantie voor de bestaande orde, zoals het eeuwen heeft gedaan. Als het christendom nog een rol op zich kan nemen, is het er een die het attent maakt op een alteriteit die het telkens opnieuw en telkens vernieuwend *anders* wil houden. Op die ongrijpbare, altijd ook toekomstige andersheid moet het christendom de wereld openhouden. Het moet onze moderne cultuur openhouden op de *ruptures*, de *breuken*, de *scheuren*, waarop zij ondanks de schijn van het tegendeel is gebouwd.

200 Certeau 1982: 23.

201 Zie vooral Certeau 1975; 1988.

202 Vandaar de titel van zijn hoofdwerk: *La fable mystique* (Certeau 1982; 1992).

Om die reden is het voor het christendom niet zozeer zaak om aan zijn identiteit te werken en zich binnen de grenzen van een eigen eigenheid te profileren. Het komt er niet op aan met zichzelf bezig te zijn, maar met de Ander, met de alteriteit die geen plaats meer heeft in onze steeds verder uitdijende wereld van algehele beheersbaarheid.

Het is hier dat de zelfloosheid, die tot in onze conservatiefste tradities haar sporen heeft getrokken, ook in Certeaus progressieve theorie van het christendom haar opwachting maakt. Natuurlijk is ook het christendom een discours dat zich ‘vast-schrijft’ in een herkenbaar ‘zelf’, maar het schrijft zich daarin tegelijk ook uit. Het schrijft, zo je wilt, scheuren in het eigen vertoog en laat de zorg voor het eigen zelf varen ten gunste van de waarheid van een radicale andersheid. Het begeleidend essay bij de publicatie van het interview uit mei 1973, dat de titel draagt *Comme une goutte d’eau dans la mer* (*Als een waterdruppel in de zee*), eindigt (in zijn typische, wat cryptische stijl) met de idee dat het christelijk “geloof”, “fabel” en “praktijk” een

breekbare, vlottende tekst [is], enkel van zichzelf getuigend, maar toch vergankelijk, verloren [als die tekst is] in het onmetelijk gedruis van de taal. Het statuut van deze fabel kondigt echter de vreugde aan om te worden weggeveegd in hetgeen waaraan hij gestalte geeft, om terug te keren naar het anonieme werk waaruit hij wordt geboren, om zich te bekeren tot het andere dat hij niet is. De gelovige schriftuur verschijnt, in haar zwakte, op de oceaan van de taal enkel om erin te verdwijnen, zelf gegrepen als ze is in haar werk om in andere schriften de beweging te ontdekken waardoor zij onophoudelijk ‘komen’ en ‘gaan’. Naar een uitdrukking van de mystici: zij is “een druppel water in de zee”.<sup>203</sup>

203 Certeau 1974: 99; 1987: 305; mijn vertaling, MDK.



“Als een druppel water in zee”, zo vergaat het een christendom dat zijn taak ernstig neemt. De waarheid affirmeren als wat het gevestigde dooreenschudt, impliceert dat het zich ook zelf door die affirmatie laat affecteren en alle zelfbehoud laat varen ten voordele van de radicale andersheid waarmee de waarheid zich aandient. Het moet het valse zelf ontmaskeren dat zich in de moderniteit in duizend en een vormen manifesteert, maar het mag dit niet doen door zichzelf naar voren te schuiven als het alternatieve, ware zelf. In zijn kritische, elke crisis bevestigende geste, moet het christendom zichzelf wegcijferen en radicaal zelfloos worden “zoals een druppel water in de zee”.

De oorspronkelijke versie van dit begeleidende essay is uitgebreider dan de tekst opgenomen in *Le christianisme éclaté*, en daarin volgt op het vorige citaat:

Het is een vluchtige, voorbijgaande operatie. Haar ‘evangelische’ merkteken zou een wond zijn, bij klaarlichte dag toegebracht in een domein of een activiteit door de engel van de Jabbok (Gen. 32: 23-32), de nachtelijke dief uit de parabel, het *Unheimliche* van een droom.<sup>204</sup>

Het christendom is voor Certeau een praktijk die geen zelfheid vasthoudt. Het moet zich focussen op zelfloze acties. Het hoort te handelen zoals de “engel” uit Genesis 32, die in het holst van de nacht op de oever van de Jabbokrivier vecht met Jakob en hem mank slaat bij de heup. Of zoals de dief die, naar de parabel uit het evangelie van Lucas (24:43), even onverwacht opduikt als weer verdwijnt. Of zoals “het *Unheimliche* van een droom”, voegt Certeau eraan toe, verwijzend naar Freuds psychoanalytische theorie, meer bepaald naar de manier waarop het verdrongene in een droom terugkeert, zonder

204 Certeau 1987: 305; mijn vertaling, MDK.

dat het zijn verdringing opheft, zonder dat men er de hand op kan leggen.

In deze versie eindigt de tekst met een soort ‘handtekening’ aan wie Certeau een gelijkaardige structuur toeschrijft:

Deze tekst is in feite een etappe in de zwerftocht teweeggebracht door de queeste naar de eigenaam, dit wil zeggen, naar de naam die altijd van een ander komt. ‘Michel’, dit is ‘Wie is als El?’ – Wie is als de Onnoembare, God. Dit woord zegt het tegendeel van het eigene [le contraire du propre]. Onder de (angstige? respectvolle? schroomvallige?) vraagvorm, roept hij om weggestreept te worden [il appelle son rature].<sup>205</sup>

Certeau speelt met de etymologie van zijn uit het Hebreeuws stammende voornaam: ‘Michaël’ is een vraag bestaande uit ‘*mi*’ (‘wie?’), ‘*ka*’ (‘als’), en ‘*El*’, de Godsnaam. “Wie is als God?” Certeaus naam valt samen met de vraag wie is als Hij die geen naam, geen eigenheid, geen zelf heeft, maar slechts openheid is op wat (nog) niet is, op wat anders is. Om te zijn als die naamloze, moet ook hij die daarnaar vernoemd is – ‘*Mi-ka-el*?’ – zijn naamloosheid op zich nemen en bijgevolg zelfs als naam verdwijnen. Zijn naam, net als God, net als de praktijk waaruit de essentie van het christendom blijkt, bestaat erin zichzelf weg te cijferen in de geste zelf waarin die laatste de andersheid, die de moderniteit verdrongen houdt, aan het licht brengt.

Zoals een druppel, in de zee waarin hij zijn taak wil opnemen, verdwijnt  
Zelfloos.

205 Certeau 1987: 305; mijn vertaling, MDK.

## 5. ... HET VERSCHIL?

Schuurt Certeau met de positie die hij hier verdedigt, niet dicht aan tegen die van zijn fictieve voorganger, de jezuïet Rodrigo uit de roman van Shusaku Endo? Was ook Rodrigo niet opgegaan in de Japanse samenleving zoals een druppel water opgaat in de zee? Had hij niet tot in zijn uiterste consequenties elke vorm van Ik opgegeven, inclusief zijn christelijke Ik? En herkende hij daarin niet de ultieme genade waarover Christus' leer de mond vol had? Rodrigo was één geworden met de Japanse heidense 'zee'. Die 'zee' had hij zolang weerstand geboden, die had hij druppel voor druppel van haar heidendom af willen brengen en tot de enige, echte waarheid bekeren. Tot hij in een ultiem moment beseftte dat zijn Ik altijd al in de weg had gestaan, dat hij ook dat Ik moest achterlaten om alleen nog maar de openheid te zijn waar de Andere waarover zijn christendom het had, de volle ruimte kreeg. Ikloos moest hij de plaats – de geheel lege plaats – zijn waar de Andere als Andere tevoorschijn kon komen.

En waar of hoe kon hij die 'plaats', die 'leegte', die 'openheid' zijn?

De roman suggereert dat het hem slechts in een heel specifieke situatie gelukt is dat voor elkaar te krijgen, met name met de biecht waarmee het verhaal eindigt. Die biecht ensceneert in zekere zin het ultieme punt in Rodrigo's zelfvernietigende transgressie. Als ex-priester neemt hij een Japanner de biecht af, een daad van overtreding jegens zijn katholieke overheid. Hij doet dat bovendien als belijdend Japans boeddhist en derhalve in het volle besef dat dit hem het leven kost zodra het bekend wordt. Dit laatste is bovendien meer dan waarschijnlijk, aangezien de zonde die hij moet vergeven die van het verraad is, het verraad waarvan hij op meerdere momenten in zijn tragisch bestaan het slachtoffer is geweest en wel door toedoen van

die ene onbetrouwbare Japanner die hij nu, juist met deze biecht, voor de zoveelste keer sacramenteel vergiffenis schenkt. Rodrigo's daad is in alle opzichten een radicaal transgressieve geste waarmee hij de spreekwoordelijke poten onder zijn eigen stoel wegzaagt – lees: elke vorm van zelf die hij dan nog heeft doet verdwijnen.

Maar Rodrigo's daad maakt wel 'het verschil': de bestaande orde komt bloot te liggen in de differentie – de *coupure* – waarin zij grondt door die te verdringen. Zijn daad veegt bij voorbaat het Ik weg waardoor hij wordt uitgevoerd, en veegt ook zichzelf weg. Nog terwijl hij wordt voltrokken, doet de daad afstand van elk mogelijk effect. De druppel heft het verschil dat hij met de zee maakt onmiddellijk op en verdwijnt in haar eindeloze water.

En toch. Heeft Rodrigo's daad hier dan echt het verschil gemaakt? Heeft hij die zee daadwerkelijk geconfronteerd met de andersheid, met de "*rupture*", de breuk, de scheur waarin ze haar origine, haar steeds weer onteigenende oorsprong kent?

De zelfloosheid van Rodrigo's geste heeft die meteen ook in haar effect gesmoord. Kan over de taak die Certeau voor het christendom ziet weggelegd, niet hetzelfde worden gezegd? Wordt ook die niet door eenzelfde inherente neutralisering bij voorbaat lamgelegd? Wat kan een christendom dat zichzelf realiseert in zijn eigen verdwijnen überhaupt nog inhouden? Dat het binnen een zich dichttimmerende moderniteit een plaats wil inruimen voor radicale andersheid valt te appreciëren. Maar kan zo iets wel toestaan dat ook het Ik daarvoor buiten spel wordt gezet? Komt het dit engagement ten goede wanneer het Ik zich door die andersheid helemaal laat opslorpen of wegduwen? Algemener uitgedrukt: kan het christendom zijn taak om de scheuren in de dichtgemetselde zelfheid van de moderniteit te detecteren, waarmaken ten behoeve van de waarheid die 'anders' is, wanneer het zichzelf

door die waarheid laat platwalsen en zich van elk zelf laat ontdoen?

Ook in Certeaus oeuvre blijft de relatie tussen zelf en zelfloosheid een centraal, maar niettemin hoogst problematisch thema. Hoe de zelfloosheid in het allesbeheersende zelf van de moderniteit opnieuw een plaats te geven? Hoe de Ander daarin een stem te geven zonder daarmee het eigen zelf – het zelf van diegene die dat naar voren schuift – op een listige manier de vrijgekomen ruimte te laten innemen? Het is de list waar de mystiek, zeker in haar moderne uiting, stevast mee wordt geconfronteerd. Maar wanneer deze list wordt gepareerd, wanneer het Ik zijn zelfloosheid niet celebreert als een mogelijkheid zich groter en zekerder dan ooit te affirmeren, wanneer het erin slaagt echt zelfloos te zijn, dan zijn de problemen verre van opgelost. Want hoe ga je datgene waar het de zelfloosheid om te doen is (de kritiek op het valse zelf, op de onhoudbare, gevaarlijke pretenties van de eigenheid) een kans geven wanneer er geen Ik, geen goed georganiseerde identiteit is die daarvoor instaat?

Hoe positief het bij momenten in Certeaus werken ook klinkt, hij komt in de grond niet verder dan het stellen van het probleem. Dat probleem beperkt zich trouwens niet tot het christendom. In al zijn aspecten vraagt de moderniteit om een sterk geprofileerde identiteit, een vrij en zelfbewust Ik dat zich als gelijke in een wereld van gelijken kan affirmeren. Maar dit-zelfde moderne Ik is zich tegelijk bewust van de onhoudbare pretentie die zijn identiteitsdrang besluit. Het beseft al snel dat het alleen *verlangt* naar zo'n vaste identiteit, en wel omdat het die niet heeft en nooit zal hebben. Vandaar dat het moderne Ik vatbaar is voor de idee dat het ook leeft van een openheid op het/de andere. Vandaar ook de voeling die het blijft hebben met de gang naar zelfloosheid die het uit de traditie heeft meegekregen. Maar anders dan als probleem kan het moderne Ik zijn conflict tussen zelf en zelfloosheid niet stellen.

In onze multiculturele wereld moet iedereen zichzelf kunnen zijn, maar waar we tot voor kort daaruit concludeerden dat ieder de nodige kansen moet krijgen om de eigen identiteit uit te bouwen, begrijpen we nu beter dat die vele identiteiten vooral moeten beseffen dat ze elk op hun manier zelf door andersheid zijn getekend, dat ze elk op hun manier vooral ook *niet* zichzelf zijn. Tot voor kort hielden we de idee hoog dat we, in een multiculturele wereld, elkaars identiteit – en dus elkaars andersheid – moesten respecteren. Niet dat dit vandaag zijn geldigheid zou hebben verloren, integendeel, maar we zien meer dan vroeger de grenzen van dit respect. Dit sluit iedereen te zeer op in zijn eigen identiteit en verplicht hem of haar conservatief de onhoudbare pretentie van een vaststaand zelf hoog te houden. Wat we in elkaar moeten leren zien en respecteren is niet zozeer de andersheid die iemand ten aanzien van ons heeft, maar vooral ook de *andersheid die hij ten aanzien van zichzelf heeft*. Niet dat iedereen een eigen identiteit heeft, maar dat niemands identiteit is wat die pretendeert te zijn: dit is de basis waarop alle mensen zich als gelijk aan elkaar kunnen vinden. Dat elk zelf getekend is door gebrek aan zelf en daarom ook voeling heeft met – en zelfs verlangen heeft naar – zelfloosheid: dit is wat mensen ook, uit diverse culturen, aan elkaar bindt; dit is de basis waarop een *moderne* samenleving stoelt.

In Certeaus denken lees je een steeds weer hernieuwde poging de moderne cultuur vanuit dit standpunt opnieuw te articuleren, overtuigd als hij is dat ook het christendom en zijn afirmatie van de andersheid daartoe een substantiële bijdrage kan leveren. Of het opgeven van elk zelf daartoe een constructieve bijdrage kan leveren, zoals Certeau voorstelt, blijft evenwel een vraag.

De lotgevallen van zijn fictieve voorganger, padre Rodrigo, lijken eerder het tegenovergestelde te suggereren.

## Zelfloosheid & wetenschap

*Over mystiek, materialisme en psychoanalyse*

Le cerveau ne pense non plus de lui-même que les yeux ne voient et que les autres sens n'agissent d'eux-mêmes.

– Denis Diderot<sup>206</sup>

Het grootste obstakel op het pad dat de mysticus gaat is hijzelf. Het eerste hoofdstuk heeft dit voldoende gethematiseerd. En daar werd ook duidelijk waarom dat voor de premoderne mysticus minder erg was. Voorbij zijn persoonlijke zelf lag immers een groter, waarachtiger Zelf, grond en bron van alles was is: het goddelijke *subiectum*. En omdat hij zich als middeleeuwer spontaan vanuit dat goddelijke subject verstond, bracht het leegmaken of uit de weg ruimen van zijn individuele zelf hem alleen maar dichterbij het ware Zelf waaraan hij zich – net als alles wat bestond – deelachtig wist.

Maar voor de vroegmoderne mysticus wordt het feit dat hij zijn eigen obstakel is op zijn mystieke pad, een moeilijker en onvermijdelijk pijnlijkere zaak. Nu de buitenwereld steeds minder van God gaat getuigen, is de mysticus, om God te vinden, meer dan ooit aangewezen op het innerlijke pad. Dat de wereld rond hem niet langer de spreekbuis van God is, vindt in de aan-

<sup>206</sup> “Het brein denkt niet meer uit zichzelf dan ogen of andere zintuigen uit zichzelf opereren.” Diderot 1987: 466; mijn vertaling, MDK.

houdende godsdiensttwisten en -oorlogen slechts extreme uitingen. Wanneer de mysticus God daarom nog exclusief in het eigen innerlijk moet zoeken, dient hij uit dat innerlijk van hem wel eerst en vooral de plaatselijke 'beheerder' te verdrijven. Het ware, goddelijke Zelf waarnaar hij op zoek is, bevindt zich strikt *voorbij* zijn individuele zelf. Even stellig als zijn middeleeuwse voorganger, gelooft ook de vroegmoderne mysticus dus nog steeds dat niet hijzelf, maar God zijn ware zelf uitmaakt. Maar anders dan die voorganger kan hij als moderne mens dit alleen nog 'geloven'. Hij *begrijpt* zich immers niet langer spontaan vanuit dat goddelijke Zelf; hij oriënteert zich niet langer vanuit het primordiaal en onbedacht besef 'gegeven' te zijn, dit wil zeggen: een geschenk te zijn uit de hand van een onophoudelijk schenkende God. Een moderne gelovige staat vrij in en tegenover de wereld, ook tegenover God. Hij heeft er *vrij* voor *gekozen* om in een goddelijk Zelf zijn grond en bron te zien, en die vrijheid veronderstelt noodzakelijk dat hij zich in een eerste moment minstens formeel vrij heeft geweten tegenover dit goddelijke Zelf. Het is dat vrije zelf dat de moderne mysticus moet overwinnen, 'leegmaken' of 'doden' – een zelf dat zich niet spontaan *gegeven* weet, maar op duizend-en-een listige manieren pretendeert enkel zichzelf tot grond te zijn. Hij moet een zelf 'doden' dat alleen van hemzelf is, en alleen hijzelf kan dat doen.

Zoiets doe je niet zomaar, in een handomdraai. Dat vereist methode en volharding op een pad dat door het eigen diepste en donkerste innerlijk loopt. Je moet je '*vie intérieur*' daarom bewust beleven, wat hier wil zeggen: aan een uitvoerig en geduldig onderzoek onderwerpen. Je moet het traceren op de talloze grillige paden die het bewandelt, inclusief de sluipwegen die het neemt ook en vooral om zichzelf te bedriegen en zich voor te liegen dat zijn ware zelf bij zichzelf ligt, bij zijn momentane, aardse, hedonistische eigenliefde waarin zijn passies hem doen verwijlen. Die passies binden hem aan het sterfelijke en ijdele Ik



en beletten dat zijn innerlijk een lege ruimte wordt die enkel nog voor God openstaat. Een van die vroegmoderne spirituele auteurs, Louis Lallemant, schrijft in zijn *Doctrine spirituelle*:

Er is in ons een oneindige kwaadaardigheid die we niet zien omdat we niet serieus genoeg in ons innerlijk doordringen. Deden we dit, dan zouden we daar een oneindigheid aan verlangens en ontregelde verzuchtingen naar eer, genot en gemakzucht vinden die onophoudelijk in ons hart woelen.<sup>207</sup>

Een dergelijk ‘zelf’ dood je, wanneer je je passies doodt, en dus moet je die passies tot in hun geheimste kronkels leren kennen. Het is in die zin dat zovele vroegmoderne spirituele traktaten zich laten lezen als even zovele studies over de menselijke passies, over de onoverzichtelijke waaier aan gemoedsaandoeningen en drijfveren die het innerlijke leven bezielen.

Het enorme succes dat de spirituele literatuur in die tijd mocht genieten, is misschien wel vooral daaraan te danken. Want waar elders vond de toenmalige lezer een uitvoerig exposé over passies en andere zielenroerselen? Die vond hij inderdaad niet bij de toenmalige wetenschap. Het exposé dat deze te bieden had over het menselijke zielenleven was zo niet onbestaand dan toch op zijn minst erg pover.

## 1. MYSTIEKLOZE ZELFKENNIS

De toenmalige wetenschap had zichzelf helemaal opnieuw uitgevonden, inclusief het uitgangspunt en de grond waarin zij

<sup>207</sup> Lallemant 1979: 140. De *Doctrine spirituelle* van de jezuïet Lallemant (1588-1635) is een postuum uitgeven compilatie van uiteenzettingen die dateren uit de jaren twintig en dertig van de zestiende eeuw en opgetekend zijn door zijn leerling Jean Rigoleuc.

haar ‘zekerheid’ gefundeerd kon weten. Descartes had dit fundament geconcipieerd als het *cogito*, het denkende subject, waarmee hij wat vanouds ‘ziel’ heette een radicaal nieuwe theoretische basis gaf. Voorzag hij dan in een nieuwe wetenschap van de ziel? Niet bepaald. Hoe zou hij ook? Is het subject – en al het typisch ‘subjectieve’ dat daarop teruggaat – niet iets dat überhaupt geen wetenschap nodig heeft? Niet omdat het aan elke wetenschappelijke greep ontsnapt, maar omdat het in elke wetenschappelijke geste altijd al is verondersteld – want er het ‘onderstel’, de drager of *subject* van vormt. Zodra men nadenkt over het subject, dit wil zeggen: eraan twijfelt, toont het zichzelf als wat aan elke twijfel ontsnapt. Men hoeft geen onderzoek te doen naar het denken: het springt in onaantastbare helderheid helemaal tevoorschijn bij de eerste de beste poging daartoe, ook waar dat denken zich tot meedogenloze twijfel reduceert. Hetzelfde geldt voor angsten en gevoelens: zij laten zich niet pas *na* een discursief pad van onderzoek kennen; ze geven zich meteen prijs, en in dezelfde beweging ook hun grondheid, hun fundament: het subject.

En toch had Descartes een onderzoek naar de passies gestart, een onderzoek dat hij later wellicht nog zou hebben uitgediept mocht het niet door zijn plotselinge dood zijn afgebroken.<sup>208</sup> De reden voor zijn studie was echter niet zozeer het verwerven van inzicht in de passies *als zodanig*. Een inzicht in die laatste moest hem vooral iets leren over de relatie tussen ziel en lichaam. Dit was inderdaad het netelige probleem waarvoor zijn grote ontdekking van het *cogito* hem stelde. Dat *cogito*, grond van elke zekere kennis, is vrij – vrij in de zin dat het in principe niets te maken heeft met de wereld waaraan het twijfelt en

208 Descartes 1988. Descartes ontwikkelde zijn theorie over de passies naar aanleiding van een correspondentie met Elisabeth van de Palts; zie Descartes 2000.

waarover het, na die twijfel, kennis verwerft. Die wereld heeft niets gemeen met het denken en met de vrijheid dat dit denken kenmerkt. Het is de mechanische wereld van levenloze lichamen, de *res extensa*, en daar geldt helemaal geen vrijheid, maar enkel strikt gedetermineerde wetmatigheid. Twijfelen of mijn denken aan wetten onderhevig is, levert meteen de zekerheid op dat er iets bestaat dat zowel aan twijfel als aan wetmatigheid ontsnapt, met name het vrije subject, de *res cogitans*.

Maar hoe zit het dan met de mens, die *tegelijk res cogitans én res extensa* is? Hoe de relatie tussen ziel en lichaam op te vatten? Dat die twee samengaan mag dan wel uit de feiten spreken, voor Descartes kende dit zijn rationele grond enkel in God, de tweede zekerheid. Die tweede zekerheid was deductief afgeleid uit de eerste, die van het *cogito*: en zij garandeerde op haar beurt de derde zekerheid, met name dat er heldere en onderscheiden kennis mogelijk was van de uiterlijke wereld, de *res extensa*. Zij garandeerde, anders gezegd, dat onze ideeën over de werkelijkheid, die in elk geval een grond hadden in ons denkende *cogito*, met dezelfde geldigheid ook toepasbaar waren op wat daaraan beantwoordde in de werkelijkheid buiten het *cogito*.

Dat God de band tussen denken en werkelijkheid – en dus tussen ziel en lichaam – mogelijk maakte, was een wel erg grote omweg om iets al te vanzelfsprekends van een rationele verklaaringsgrond te voorzien. Dat de ziel het lichaam bezielde, zoals men voordien op basis van Aristoteles altijd had gedacht, was voor Descartes uiteraard geen optie. De ziel, het *cogito*, had haar zelfstandigheid juist ontdekt door in te zien dat ze niets gemeen had met de wereld waarover ze nadacht – lees: waaraan ze twijfelde. De ziel bezielde de materie niet, zoals Aristoteles had geleerd. Voor Descartes was zij een vrije zelfbewuste twijfelaar te midden van een wereld vol ‘dode’, meetkundig op te vatten lichamen. Ook mijn lichaam was zo op te vatten.

Mijn ziel daarentegen was iets totaal anders, ook al leek zij toevallig ergens in mijn lichaam te huizen.

Descartes beseftte wel dat dit alles niet zomaar toeval kon zijn en dat het evidente feit dat lichaam en ziel samengaan toch een rationele verklaring moest vinden. Maar verder dan een speculatie over de *glande pinéal*, de pijnappelklier centraal tussen de twee hersenhelften waar die interactie tussen ziel en lichaam te lokaliseren zou zijn, kwam hij niet.<sup>209</sup> Ook de oplossing van de cartesianen na hem zijn ontoereikend gebleven; ze zijn in elk geval niet bepalend geweest voor de verdere geschiedenis van de moderne wetenschap. Ook het toen succesrijke systeem van Malebranche niet, dat een hele nieuwe theorie over Gods tussenkomst in een in lichamen en zielen opgedeelde wereld had neergezet, het occasionalisme.<sup>210</sup> Bovendien gaf die theorie alleen antwoord op het problematische dualisme van Descartes' wereldbeeld en kwam het niet echt toe aan een uitgewerkte theorie over de passies.

Een op cartesiaanse leest geschoeide wetenschap van de passies – en van het subjectieve in het algemeen – is in feite nooit echt van de grond gekomen. En dit terwijl in kringen buiten de toenmalige wetenschap – niet het minst in de religieuze milieus waar *spiritualité* werd beoefend – het onderzoek naar passies en andere innerlijke roerselen hoog op de agenda stond, zij het dan om tegen die passies en roerselen de strijd aan te binden, ze te neutraliseren of er op een andere manier onverschillig voor te worden.

Het onderzoek naar de passies, en naar het subjectieve in

209 Zie onder meer wat Jean-Maurice Monnoyer daarover schrijft in zijn inleiding tot Descartes' *Les passions de l'âme*; Descartes 1988: 64-75. Zie bij Descartes zelf, artikel 43 van zijn traktaat; Descartes 1988: 180-181. Descartes had zijn ideeën over die *glande* al opgenomen in zijn *Traité de l'homme*; Descartes 1963: 441-449.

210 Nadler 1993; 1997.

het algemeen, is pas onderdeel van de moderne wetenschap geworden zodra die laatste een oplossing had gevonden voor het problematische dualisme waarmee haar cartesiaans uitgangspunt haar opzadelde. Die oplossing kwam er medio achttiende eeuw, met het zogeheten materialisme. Het was een erg drastische oplossing. Een van de twee elementen werd eenvoudig onbestaande verklaard. Wellicht vertolkt La Mettrie filosofisch pamflet uit 1747, *L'homme machine* (*De mens een machine*), de toen ontstane consensus onder de verlichtingsdenkers van die tijd nog het best.<sup>211</sup> Zijn basisstelling luidt dat we alles wat we tot hiertoe hebben toegeschreven aan de ziel, aan wat Descartes de *res cogitans* noemt – zielenroerselen, affecten, wilsuitingen, denkactiviteiten – in feite moeten toeschrijven aan het lichaam, aan de menselijke *res extensa*. Nu kennen we die laatste nog onvoldoende, maar de wetenschap gaat met rasse schreden vooruit, concludeert La Mettrie, en straks is de kennis omtrent onze lichamelijke machine zo ver gevorderd dat bijvoorbeeld angst helemaal kan worden gevat in de analyse van het neuronaal proces waarop dat affect teruggaat. En hetzelfde geldt voor andere affecten en gevoelens, voor wat wij onbesuisd ‘vrije wil’ noemen, en zelfs voor ons denken, inclusief dat van de wetenschap. Dit alles is even gedetermineerd en aan wetmatigheden onderworpen als de valbeweging van Newtons appel dat is. Gevoel, wil en denken liggen eindelijk open voor objectief wetenschappelijk onderzoek, besluit La Mettrie met onverholen euforie.

Die euforie kan evenwel niet verhullen dat de argumenten waarop de auteur zijn stelling stoelt, alle in de toekomst liggen: de wetenschap, als die zich verder ontwikkeld *zal* hebben, *zal* bewijzen dat het subjectieve teruggaat op het objectief lichamelijke. Het hoeft geen betoog dat het futurum de bewijskracht

211 La Mettrie 1978.

van het argument de facto tot nul herleidt. Toch neemt dit niet weg dat dit argument het historisch heeft gehaald, dat het materialisme het paradigma heeft geleverd voor de menswetenschappen die naderhand zijn ontstaan. Menswetenschap – met andere woorden, de wetenschap die zich binnen Descartes dualisme met de ‘res’ van het subjectieve inlaat – is integraal *objectieve* wetenschap geworden.

De idee dat zij op korte termijn alles wat we aanvoelen, willen en denken als neuronale processen in ons brein zullen kennen en beheersen, is vandaag de dag levendiger dan ooit.<sup>212</sup> Dit geldt ook voor het ‘zelf’ en alles wat we eraan toeschrijven. We mogen dan wel ‘denken’ dat alles van ons ‘zelf’ uitgaat, dat wij het zelf zijn die voelen, willen en denken, toch is dit niet meer dan een loze, want ongegronde gedachte – ongegrond, in de zin dat de grond waarop die teruggaat niet in het denken of in het subjectieve ligt, maar in het objectieve, in de materialiteit van de lichamelijke processen. Kennis van wat we vroeger aan een zelfstandig zelf toeschreven, is in feite kennis van processen die geen Ik nodig hebben om verklaard en verhelderd te worden. Eindelijk hebben we wetenschappelijk vat op gevoelens, passies, wilsuitingen, en denkactiviteiten zoals ze functioneren: ikloos, zelfloos.

## 2. ZELFLOZE MYSTIEK, ZELFLOZE ZELFKENNIS

Zijn met dit wetenschappelijke materialisme fenomenen als mystiek en *spiritualité* niet van alle zin en bestaansgrond beroofd? Hoe het pad van het geestelijk leven of *vie intérieur* nog te gaan wanneer er helemaal geen geest of innerlijk bestaat, wanneer alles ‘dode’ *res extensa* is? Waarom nog de passies die me aan het eigenbelang doen vasthouden bestrijden, als die

212 Zie onder meer Kesel 2016.

passies, inclusief hun logica van eigenbelang, in de wetmatigheden van de natuur zijn ingebed?

Het zijn legitieme vragen, en voor de materialistische *philosophe* van de achttiende eeuw is het antwoord duidelijk: God noch Ik bestaan, hoe zouden dan überhaupt mystiek en *vie intérieure* nog bestaansrecht hebben?

En toch schuilt onder het negatieve antwoord van de *philosophe* meer verwantschap met de mystiek dan hem lief is. Want als bijvoorbeeld eigenbelang louter de exponent is van een natuurlijk proces, dan is het een eigenbelang zonder zelf, zonder een instantie die dat belang voor zich toe-eigent. Iets volkomen zelfloos dus. En was zelfloosheid niet de mentale staat die de mysticus aan het eind van zijn pad opwachtte? Was dit het niet waar de mysticus naar streefde: dat niet langer hij leeft, maar de godheid in hem? Die godheid is voor het materialisme inderdaad onbestaand, maar dat neemt niet weg dat ook een materialistisch opgevatte mens niet langer uit zichzelf leeft, en dat iets anders in hem dat doet. Ook voor de materialist komt het er dus op aan te beseffen dat zoiets als zelf en bewustzijn er niet langer toe doen – dat ook bewustzijn niet is wat het pretendeert te zijn, maar enkel nog een efemere exponent is een louter materieel proces. Niet geheel anders dan mystiek wordt wetenschap hier een manier om de valse pre-tenties van het Ik en het zelf te ontmaskeren en ons te leren hoe we er ons mee kunnen verzoenen dat niet ‘wij’ voelen, denken en willen, maar iets anders in ons. Vroeger heette dat andere God, nu de Natuur. Zo schrijft Paul-Henri Thiry, baron d’Holbach, een van de coryfeeën van het achttiende-eeuwse materialisme, in zijn bekende *Système de la nature* uit 1770:

De mens is in oorsprong slechts een onzichtbaar punt, waarvan de delen vormeloos zijn, waarvan de beweeglijkheid en het leven zich aan onze blik onttrekken, kortom: waarin wij geen enkele

van de kwaliteiten zien die wij *gevoel, intelligentie, denken, kracht, rede* et cetera noemen.<sup>213</sup>

En verderop heet het:

...de mens, oneindig klein deeltje op een bol die zelf een onmerkbaar punt is in de immense ruimte, verbeeldt zich dat hij de vertrouweling van de natuur is, maakt zichzelf wijs een eeuwig wezen te zijn, noemt zich koning van de schepping. O mens, ga je dan nooit snappen dat je slechts een efemeer ding bent?<sup>214</sup>

Of de mens nu God dan wel de Natuur als de ware grond (*subiectum*) van zijn individuele, eigenzuchtige zelf moet onderkennen, formeel maakt dat voor het Ik niet zoveel uit. Het komt erop aan 'ikloos' te worden of, beter, de zelfloosheid die men altijd al was, op zich te nemen.

Maar wat kan zo iets betekenen: de zelfloosheid op zich nemen? Dit is in elk geval makkelijker gezegd dan gedaan. Denk aan de paradox waar het tweede hoofdstuk van dit boek uitvoerig op inging: wie anders dan ikzelf moet mij zelfloos maken? Die zelfontlediging vraagt mijn volle inzet terwijl die inzet juist het sterke Ik vooronderstelt waar ik van af wil.

In het geval van iemand die voor het geestelijke pad kiest, verplicht dit hem om zijn Ik te onderwerpen aan een rigoureuus onderzoek dat de listige gangen van zijn valse zelf tot in de heimelijkste paden moet blootleggen. Dit kan slechts als hij zijn passies detecteert en nagaat hoe die door *amour-propre* worden verleid. En dit veronderstelt dan weer een Ik dat die passies weerstand biedt en zich tegenover al dit verleidelijks onverschillig kan houden. Het is hier dat die paradox die we in de

213 Holbach 1990: 104; mijn vertaling, MDK.

214 Holbach 1990: 118; mijn vertaling, MDK.



mystiek ontwaarden, een Ik genereert dat zelfs onverschillig blijft tegenover het verlangen naar eeuwige gelukzaligheid – een Ik dat zijn liefde voor God het duidelijkst denkt te bewijzen door een volstreekte onverschilligheid te cultiveren tegenover wat Hij te bieden heeft. De positie waarin een féneloniaanse *pur amour* de Godzoeker plaatst, illustreert dit treffend.

Die houding onderscheidt zich evenwel in formeel opzicht niet echt van een houding die de verleiding bewust tot in haar zondige gestalte gaat opzoeken. Een bad in het kwaad toont dan aan dat zelfs dit de ikloze puurheid van de liefde voor God niet besmet. In die zin is het niet verwonderlijk dat de spiritualiteit van het quiétisme en van de *pur amour* vormen heeft aangenomen waarbij de zonde zelfs ronduit werd geprezen als een noodzakelijke voorwaarde om de zuiverheid van iemands Godsliefde – en vooral de onverschilligheid die dit vereist – te bewijzen.

In de verslagen van de kerkelijke rechtbank van Dijon treffen we bijvoorbeeld een casus aan uit 1699 ('topjaar' in de *Querelle du quiétisme*) waarbij priesters beticht werden van wat toen 'spirituele incest' heette. Ze hadden vrouwelijke volgelingen – "geestelijke zusters" – begeleid in hun gebed en hen naar een "passieve toestand" geleid "waarin het de ziel verboden was om 'iets van God te vragen, omdat zoiets op eigenbelang zou wijzen'".<sup>215</sup> Over een van de beschuldigten, Philibert Peultier, lezen we de verklaring van een getuige die beweert dat, tijdens gebedsbijeenkomsten, elk van de aanwezige vrouwelijke "boetelingen" zich met hem moest afzonderen. De Amerikaanse historicus Charly Coleman beschrijft het even nuchter als raak:

215 Geciteerd in: Coleman 2014: 92.

De vrouwen werden verzocht hun kleren los te maken en hun lichaam dicht tegen dat van Peultier te houden wanneer deze hen op de mond kust. Dan zou hij een formule gereciteerd hebben, afgeleid uit het Hooglied, iets in de aard van “Mijn liefste is geheel de mijne en ik ben geheel de hare”, en dit, voordat zij een zucht slaakten dat hen in een extase bracht onder dewelke “zij zo krachtig door genot werden meegevoerd dat zij niet langer zichzelf kenden”. Peultier dacht dat deze rituelen tot een ‘verlichte en een-wordende’ toestand leidden. Wederzijds zelfverlies van de priester en de boetelinge weerspiegelde op die manier de meer fundamentele onderwerping die door God was vereist.<sup>216</sup>

Het verlies van elke vorm van zelf, voorwaarde voor een zuivere liefde tot God, zoekt hier uitdrukkelijk een omgeving van zondige passies en verleiding op. De heilige onverschilligheid kan daar het sterkst tot uiting komen omdat, zo wil men laten zien, daar van enig Ik of eigenliefde inderdaad geen sprake meer is. Overgeleverd aan de zonde, blijkt de van zijn Ik bevrijde boeteling er immuun voor te zijn. Er is niet meer zoiets als een Ik dat erdoor zou kunnen worden aangetast. In Colemans weergave van dit soort quiëtistische “leer”, klinkt het als volgt:

Hoe kan God de plaats van het zelf in deze wereld komen innemen? [...] Hoe toont iemand pure passiviteit zonder die [door de act zelf van het tonen] teniet te doen? Is het mogelijk blijk te geven van een verlies van elke wil, zonder dit te willen? Als antwoord daarop zetten de quiëtisten van Dijon ceremonies op waarbij zowel het lichaam van de geestelijk leider als dat van de boeteling hun [beider] overgave aan elkaar en aan God te kennen moest geven.<sup>217</sup>

216 Coleman 2014: 94.

217 Coleman 2014: 97.

Weerstand bieden aan zondige passies valt in dit geval samen met er zich helemaal aan overgeven. Geen wonder dus dat de autoriteiten hier ingrepen, hoe erg de gevelde doods vonnissen die daarop volgden onze moderne appreciatie ook tegenstaan.

Maar een wonder is het evenmin wanneer we een paar decennia later ditzelfde gegeven zien opduiken in een literair genre dat iets gelijkaardigs vertelt, met dien verstande, dat het ‘zonde’ vervangt door ‘natuur’, zonder daarbij aan het ‘prijsgen’ of ‘zelfverlies’ ook maar iets af te doen. En zelfs zonder de uitdrukkelijke verwijzing naar ‘mystiek’ onvermeld te laten.

In 1748 verscheen een roman onder de titel *Thérèse philosophe*.<sup>218</sup> In de eerste regels richt de hoofdfiguur, Thérèse, zich tot een graaf en maakt ze hem duidelijk hoe sterk ze aarzelt om hem haar verhaal te doen.

En, meneer, wilt u echt dat ik mijn verhaal neerschrijf? Wilt u dat ik u op de hoogte breng van de mystieke scènes [scènes mystiques] van juffrouw Éradice en de Zeer Eerwaarde Pater Dirrag...<sup>219</sup>

De “mystieke scènes” die elkaar al snel in de roman zullen opvolgen, zijn niets minder dan apert pervers seksuele taferelen waarin de jonge Éradice door priester Dirrag seksueel wordt misbruikt en waar Thérèse ongewild, en al snel gewild, getuige van is – taferelen die alle uitmonden in een openhartige ode aan een ongezoeten libertinisme. *Thérèse philosophe*, anoniem uitgegeven en toegeschreven aan Jean-Baptiste de Boyer, marquis van Argens, kan als de eerste van een golf van libertijnse romans gelden die zo kenmerkend zijn voor het achttiende-eeuwse Franse culturele landschap.

218 Anonyme 2000; Trousson 1993: 557-658. Voor een bespreking, zie onder meer Richardot 1997.

219 Anonyme 2000: 34; Trousson 1993: 575; mijn vertaling, MDK.

De verwijzing naar ‘mystiek’ in de openingszin van de roman is in de eerste plaats van anekdotische aard. Een belangrijk element in de plot gaat terug op het seksueel overschrijdend gedrag dat een quietistische priester, de jezuïet Jean-Baptiste Girard, zich permitteerde ten aanzien van de jonge Cathérine Cadrière, een ‘boetelinge’ die bij hem geestelijke begeleiding zocht. Althans, zo luidde de beschuldiging die de jonge vrouw tegen haar geestelijke mentor had geuit, nadat zij die voor een andere, een jansenist, had ingeruild.<sup>220</sup> Het geval groeide uit tot een publiek schandaal dat ook lang na 1731, het jaar dat de feiten tijdens een proces in de openbaarheid werden gebracht, nog nazinderde – een proces dat overigens uitliep op een vrijspraak voor de beschuldigde.<sup>221</sup> De auteur van *Thérèse philosophe* heeft voor de namen van zijn personages, Éradice en Dirrag, alleen de letters van de namen van de hoofdrolspelers in het reële schandaal omgegooid. En Thérèse, de hoofdfiguur, verwijst duidelijk naar de beroemde mystica met die naam uit het zestiende-eeuwse Avila.

Maar ook inhoudelijk hanteert de auteur bewust de referentie naar mystiek. Amper een paar regels verder, op het moment dat Thérèse zwicht voor de graaf en verklaart hem toch haar verhaal te willen doen, permiteert de auteur zich via haar een vermaning die hij rechtstreeks aan zijn lezer richt en die helemaal op de leest is geschoeid van het soort pleidooien tegen de ik-gerichtheid die zo typisch zijn voor de mystieke traditie. Maar in plaats van de lezer te waarschuwen tegen het zondige van de passies, moedigt de auteur hem juist aan om die te omhelzen en er zich helemaal aan over te geven, en dit in naam van een radicale zelfloosheid.

220 Trousson 1993: 559.

221 Lotterie 2007: 14 e.v. Voor een recente, grondige studie, zie Lamotte 2016.

Dwaze stervelingen! Jullie wanen je meesters in staat om de passies uit te doven die de natuur in jullie heeft gelegd. Zij zijn het werk van God. Jullie willen ze vernietigen, die passies, ze inperken binnen welbepaalde grenzen. Idioten! Pretenderen jullie dus als tweede scheppers machtiger te zijn dan de eerste schepper? Zullen jullie dan nooit zien dat alles is zoals het hoort te zijn en dat alles goed is; dat alles van God komt, niet van jullie, en dat het even moeilijk is om een gedachte te creëren als een arm of een oog?<sup>222</sup>

Zoals in zovele erotische romans uit de achttiende eeuw wordt ook hier een wereld geëtaleerd waarin de mens bevrijd is van de wetten en normen die godsdienst en – ruimer – cultuur hem opleggen, om hem op die manier helemaal een te laten worden, niet met zijn goddelijke staat, zoals in de religieuze, mystieke traditie, maar deze keer met de natuur. Niet de natuur opgevat als een door de rede begeleide zelfontplooiing (naar aristotelisch-thomistisch model), maar de natuur als louter materiële, autonoom functionerende *res extensa* – als een mechanisch raderwerk dat tot in zijn kleinste onderdelen luistert naar een volstrekt sluitende wetmatigheid. Passies en andere zielenroerselen, die voorheen in de hoogtijdagen van de *spiritualité* als te mijden oorzaak van zondige eigenliefde grondig in kaart waren gebracht, komen hier zo mogelijk nog centraler te staan, zij het niet langer om ze te mijden, maar om ze zonder reserve te beamen. Het genot dat zij geven houdt ons in de sfeer van het aardse, maar zo hoort het ook. Wat echter niet hoort, is dat we dat genot gaan manipuleren of tegenwerken, dat we gaan denken erboven te staan en ons aan de wetmatigheden ervan te kunnen onttrekken. Wat niet hoort is een Ik dat zich permitteert een afstand in te nemen tegenover die passies en hun im-

222 Anonyme 2000: 34-35; mijn vertaling, MDK.

pact op het menselijk gedrag. De ode aan het genot dat deze libertijnse romans in alle toonaarden uitzingen, breekt met alle normen van de cultuur, maar nooit met die van de natuur. Het genot dat de protagonisten tentoonspreiden, is de adequate index van hun natuurlijkheid.

De extreme houding die voordien de meest excentrieke onder de mystici tegenover God aan de dag legden, betreft nu de Natuur (in die tijd niet zonder reden vaak met hoofdletter geschreven). Het is voor de libertijn zaak om zich helemaal over te geven aan de Natuur, aan zijn meest spontane neigingen en passies. Die overgave is op een soortgelijke zelfloze leest geschoeid als de door hem nochtans bekritiseerde mystieke strijd tegen de natuurlijke neigingen. Vrijheid tegenover God, godsdienst of welke andere instantie ook, valt hier samen met een eenwording met de natuur. En ook voor die eenwording is het eigen Ik het grootste obstakel.

Net zoals het geval was met de vroegmoderne mystiek, is ook in de coulissen van het achttiende-eeuwse libertinisme en materialisme een strijd te ontwaren van het moderne subject tegen zichzelf – een strijd waarvan zelfvernietiging het streefdoel was. Dat subject was (zo kun je met Descartes stellen) dankzij een breuk met de wereld rondom zich (de Natuur) tot stand gekomen, maar moest meteen beroep doen op een God om de grond waarvoor het zich hield toch ook een ‘echte’, concrete grond te geven. Op zijn manier was ook het cartesiaanse subject zichzelf tot sta-in-de-weg bij het vinden van een grond voor zichzelf. De weg die dat subject is gegaan is uitgelopen op een afschaffen van zichzelf, een proces dat is bezegeld met het materialisme dat zijn beslag kent in de nieuwe wetenschap en dat voluit wordt geprezen in de libertijnse romans. In formeel opzicht zijn moderne mystiek en moderne wetenschap hier een soortgelijke weg gegaan, waar een allesbeheersende focus op het Ik de facto samengaat met een uitschake-

ling ervan. De sterke nadruk op het subject die, elk op hun manier, mystiek en wetenschap met elkaar gemeen hebben, blijkt ook voor beide in dienst te staan van een even hoog gegrepen als problematische zelfloosheid.

### 3. ZELF, ZELFLOOSHEID & EXCES

De libertijnse romans komen ons vandaag de dag op zijn zachtst uitgedrukt gedateerd over. In de seksuele escapades die ons worden voorgeschoteld, leest niemand nog de emancipatorische voorafspiegeling van onze ware natuurstaat, laat staan dat men nog de neiging voelt om zich – en zeker niet zijn ‘zelf’ – aan zulke praktijken over te geven met de bedoeling daarin zijn ultieme bestemming te vinden. Niet dat dit soort verlangens ons vandaag helemaal vreemd zouden zijn of onze ongeremde dromen niet soms die richting uit zouden gaan, maar we zijn er ons dan wel van bewust dat zulke escapades onverkort excessief zijn, ook in de zin dat ze weinig reëel zijn, want al te momentaan en vluchtig. Ze vertolken geenszins de ultieme ‘waarde’ waarin we al het andere waar we waarde aan hechten in vervuld zouden weten. We zijn bekend met romans als *Histoire d’O* en kijken films als *Fifty Shades of Grey* (Sam Taylor-Johnson, 2015), maar iets anders dan een doorgedraaide, pathologische fantasie zien we er niet in.<sup>223</sup>

En toch blijft het de vraag waarom we überhaupt geïnteresseerd zijn in taferelen die ons alleen maar irreële en pathologische excessen voorspiegelen. Want dat zijn we. Met de heersende beeldcultuur in het achterhoofd lijkt ‘interesse’ zelfs wat

223 Réage 1954. Voor een bespreking van de roman in het licht van de problematiek van de *pur amour*, zie Kesel 2012a: 26-30. De film *Fifty Shades of Grey* is de verfilming van de gelijknamige roman uit 2011 door E.L. James.

zwak uitgedrukt en kunnen we beter van ‘fascinatie’ of zelfs ‘obsessie’ spreken. Scenario’s waarin personages bewust situaties opzoeken waarin ze hun Ik op het spel zetten en op de rand van het zelfverlies dansen zijn legio in films, games en andere uitingen van het beelduniversum waarin we ons dag aan dag bewegen. In de erotische avonturen die zij ten beste geven is het verlangen zich in de seksuele daad te verliezen om er heerlijk nietsontziend zelfloos te zijn, alomtegenwoordig. En natuurlijk komt het aan het eind van de film allemaal wel goed en wordt het bedreigde Ik er alleen maar sterker van. Hoe dicht de protagonist de afgrond ook genaderd is waarin hij zichzelf dreigt te verliezen in bijvoorbeeld de armen van de dodelijke *femme fatale* die zijn pad kruist, steevast wordt hij hersteld in de positie van een krachtig zelf, van een Ik dat door het bad van kwaad waarin het aan het verdrinken was, onaangetast blijkt te zijn. Maar ondertussen hebben we wel genoten van dit bad en van de constante dreiging van zelfverlies en zelfloosheid waarvan de film bol staat. We weten dat het maar film en fantasie is, dat het pathologisch is en dat de realiteit van alledag helemaal anders is. Maar waarom maakt juist zelfverlies en zelfloosheid de kern uit van wat ons kan vermaken en ontspannen? Waarom zijn wij zo gefascineerd door de geëtaleerde zelfloosheid? Waarom moet de ode aan het zelf dat iedere Hollywoodfilm ensceneert, de facto vijftiennegentig procent van zijn tijd vooral over dreigende zelfloosheid gaan? Alsof het sterke Ik waar onze cultuur ons toe verplicht zich vooral door zelfloosheid voelt aangezogen.

Deze vraag is niet zonder verband met een soortgelijke vaststelling die men in verband met het heersend wetenschappelijk discours over mens en cultuur (of, abstracter, over het subject en het subjectieve) kan maken. Alleen is de zelfloosheid die daar in het spel is minder goed zichtbaar. Of exacter, de zichtbaarheid ervan heeft iets paradoxaals: juist waar de zelf-



loosheid het duidelijkst geafficheerd wordt, blijft ze tegelijk ook het meest verborgen.

Zoals eerder aangegeven, huldigt ons menswetenschappelijk discours het paradigma van de objectiviteit. Ze bestudeert het domein van alles wat subject gerelateerd is, maar veronderstelt daarin geen aparte agens, geen ‘ziel’ of ‘zelf’. Wat we doorgaans met de term ‘zelf’ aanduiden – de actieve agens van waaruit iemand welbewust denkt wat hij denkt en wil wat hij wil – is in de ogen van de wetenschap niet zo’n zelf, maar het effect van een in zijn wetmatigheden te analyseren lichamelijk proces. Aan dit inzicht dankte het materialisme in de achttiende eeuw zijn succes. En daaraan danken ook vandaag nog de heersende *brain studies* hun prestige, zowel binnen het domein van de menswetenschappen als in de publieke opinie.

De zogeheten ‘geesteswetenschappen’ zijn dan ook een bedreigde soort geworden. Geest, ziel, zelf: het is een zaak van het brein en dus van neurowetenschap. Die laatste wordt momenteel geacht het potentieel te bezitten om het oude, uit het Duitse cultuurgebied afkomstige onderscheid tussen *natuurwetenschappen* en *geesteswetenschappen* (of, in recentere versie, *cultuurwetenschappen*) op te heffen. Alleen de studie van de natuur – van het brein of andere lichamelijk functies – is in staat inzicht te verschaffen in ‘culturele’ fenomenen en in hoe daarin datgene wat we tot voor kort ‘geest’ noemden werkzaam is.

Maar hoe kijken de neuro- en andere objectieve menswetenschappen aan tegen zichzelf? Achten ze zich in staat tot een objectieve benadering van ‘zichzelf’, dit wil zeggen: van hun subject, van het punt *van waaruit* – en op *grond waarvan* – ze aan wetenschap doen? Dat punt was door Descartes ontdekt en geconcipieerd als het nieuwe subject van een daarom nieuwe – in casu objectieve – wetenschappelijkheid. Die laatste heeft de geschiedenis echter pas veroverd nadat ze dit cartesiaanse subject als onbestaand aan de kant had geschoven. De

mens is louter lichaam in de natuurwetenschappelijke betekenis van het woord, aldus La Mettrie die daarin tot op vandaag de dag wordt beaamd door de menswetenschappen. Een aparte wetenschap over het subject *als zodanig* heeft derhalve geen zin meer.

Maar is daarmee het subject echt weg? Het is ontdaan van zijn substantie, dat wel. Maar is het ook verdreven van zijn *plaats*? Of, exacter, is zijn plaats verdwenen? Is *alles* objectief geworden, zelfs de plaats van waaruit de objectieve wetenschap haar empirische observatie organiseert? Hier botsen we aan tegen de blinde – en *noodzakelijk* blinde – vlek van een objectieve wetenschappelijkheid: het punt van waaruit ze opereert ontsnapt noodzakelijk aan het object waarover ze het heeft – en dus aan haar objectieve benadering. Dat punt kan zich alleen *buiten* het object bevinden, ondubbelzinnig gescheiden van dit object. Dit is de *conditio sine qua non* van moderne wetenschappelijkheid. Daar gaat het om als men het wetenschappelijk standpunt ‘objectief’ noemt: het behoort op geen enkele manier *tot het object*. Dat maakt het ‘waardevrij’ en ‘neutraal’.

Dit is meteen ook de reden waarom, ondanks alle vernietigende kritiek op Descartes door materialisten en andere *philosophes*, de moderne wetenschap nog steeds cartesiaans kan herten. Zij bestaat slechts bij gratie van de niet te overbruggen scheiding tussen subject en object. Het betreft dan wel geen twee verschillende soorten zijn of *res*, want er blijft inderdaad maar één *res* over, die van de uitgebreidheid. Maar het punt van waaruit die uitgebreidheid wordt waargenomen blijft er radicaal aan onttrokken. Daar bevindt zich het ‘zelf’ – het ‘Ik’, het subject – van de wetenschap: de formele grond zonder welke ze niet kan zijn wat ze is.

Als zodanig positioneert dat subject zich dus ‘excessief’ ten aanzien van het objectieve. Het subject van de objectieve waarneming valt niet objectief waar te nemen. Alle genialiteit van

*brain images* ten spijt kan van dit punt geen beeld worden gemaakt. Een wetenschappelijke *selfie* waarop het wetenschappelijk subject waarneemt dat het zichzelf waarneemt, is de wetenschap per definitie niet gegeven.<sup>224</sup> Haar zelf of subject is in die zin letterlijk een veronderstelling: een denkbeeldig ‘onderstel’, een suppositie die men noodzakelijk moet aannemen. Maar dit excessieve, denkbeeldige subject is daarom niet minder de onmisbare grond voor elke wetenschappelijkheid.

Het feit dat de wetenschap het eigen subject aan haar greep ziet ontsnappen, heeft die wetenschap zelf afgeleerd als problematisch te zien. Zij heeft Descartes’ fundering verworpen op basis van een argumentatie die onhoudbaar, want integraal in de toekomst ligt, maar handhaaft ondertussen wel diens idee dat zij grondt in een probleemloos uitgangspunt. Hier tekent zich de ontkenning af waarop de wetenschap ten langen leste gebouwd is: haar subject/grond werkt slechts omdat en voor zover men over het ongegronde ervan *niet* nadenkt.

Dat men evenmin nadenkt over het motief en het verlangen dat aan de basis van die ontkenning ligt, kan ons moeilijk verwonderen. Maar de vraag naar wat dit motief mag zijn, verliest daarmee haar legitimiteit nog niet. Wat motiveert een wetenschap om haar eigen uitgangspunt, haar ‘zelf’ buiten de eigen aandacht te houden? Of, wat op hetzelfde neerkomt, waarom wil de wetenschap alles als *zelfloos* zien, inclusief zichzelf. Wat trekt haar aan in die zelfloosheid?

De redenen daartoe zullen ons misschien duister blijven, maar wat in elk geval opvalt is dat deze vraag zich opdringt wanneer we stilstaan bij het niet-wetenschappelijk discours over de mens, dat van cultuur, literatuur, film en games bijvoorbeeld. Het verlangen naar zelfloosheid is daar duidelijker, prominenter aanwezig. Het wordt er in alle toonaarden geëta-

224 Kesel 2016.

leerd, zij het wel dat het, aan het eind van het verhaal, telkens weer moet plaatsmaken voor een onverholven apotheose van het zelf.

Gaat het zowel in het wetenschappelijk als het niet-wetenschappelijk discours over de mens, niet om eenzelfde verlangen om van het Ik, het zelf, het subject af te komen? En dit terwijl beide discoursen in dienst blijven staan van een openlijke promotie van het zelfstandige Ik, van een zelf dat heer en meester is van zichzelf en zijn wereld?

Hoe die beide – verlangen naar zelfloosheid en verlangen naar zelfaffirmatie – samen te denken zonder je door hun logische contradictie te laten misleiden? De geschiedenis van de vroegmoderne tijd nodigt ons daar in zekere zin toe uit. De gang naar zelfloosheid zoals die in de mystiek van het geestelijk leven centraal stond, ging de facto samen met de opkomst van een steeds affirmatiever wordend Ik dat zich als (cartesiaans) subject (grond en uitgangspunt) van een nieuwe, in casu moderne relatie tot de werkelijkheid naar voren schoof. Die paradox toonde zich ook in de toenmalige mystiek zelf, alleen zelfloosheid geeft toegang tot God, maar die zelfloosheid veronderstelt een onnoemelijk sterk zelf – een zelf in staat om, uit liefde voor God, de eeuwige pijnen van de hel voor lief te nemen (zoals Fénelon het formuleerde). En ook nog: juist het verlangen het zelf helemaal uit te schakelen, maakte van de mystieke weg een wetenschap van het zelf als een schier bodemloos vat van verborgen passies. Deze paradox is evenmin afwezig in de dominante stroming van de vroege moderniteit die zich helemaal van de toenmalige mystiek distantieerde. De verlichte materialisten profileerden zich vanuit een vrijgevochten, zelfstandig en zelfbewust Ik, maar dit belette hen niet de mens te beschouwen als een zelfloos mechanisme waarin Ik en ziel efemere fantasieën waren, een soort ‘ghosts in the machine’.

Het problematische kluwen dat zelf en zelfloosheid aan el-

kaar vlecht, is sindsdien door de menswetenschappen nauwelijks opgepakt. Waar dit bij uitzondering wel gebeurde, had dit tot gevolg dat ook het ‘zelfloze zelf’ – het subject – van die wetenschap onder vuur kwam te liggen. Het is interessant om op zo’n ‘uitzondering’ nader in te gaan en te zien hoe die ‘wetenschap’ de uitdaging toch is aangegaan. Ook als haar oplossingen aanvechtbaar blijken, heeft ze tenminste het probleem aan de orde gesteld, en in het licht van de wetenschappelijke ontwikkelingen van de laatste anderhalve eeuw is dat op zich al een verdienste. In wat volgt ga ik daarom kort in op de psychoanalyse als een van de weinige ‘wetenschappen’ die erin geslaagd is de enigmatische relatie tussen zelfloosheid en zelfbevestiging, die zo typische is voor onze moderniteit, tot uitgangspunt van een ‘menschwetenschap’ te maken. Het mag dan ook niet verbazen dat zij een eigen, beslist niet oninteressante visie heeft ontwikkeld op wat er in mystiek en geestelijk leven op het spel staat.

#### 4. PSYCHOANALYSE ALS ZELFLOZE WETENSCHAP ...

De psychoanalyse gold in de twintigste eeuw vaak als een moderne vorm van zielkunde. Zo is ze in ieder geval tijdens de jaren dertig en veertig van de vorige eeuw verwelkomd in tal van Amerikaanse psychologiefaculteiten. Ze werd ingezet als tegenwicht tegen de dominantie van het behaviorisme. Dit laatste gaat uit van een consequente ontkenning van de ziel of *psyche* en reduceert alles wat aan het subject wordt toegeschreven tot objectief, empirisch waarneembaar gedrag. Angst laat zich enkel kennen als een manier waarop het lichaam reageert op bepaalde prikkels of impulsen. Freuds ‘dieptepsychologie’ werd geacht daar weerwerk tegen te bieden. Zij ruimde wél nog plaats in voor een psychisch, ‘innerlijk’ leven.

Mogelijks heeft de psychoanalyse het enorme succes dat ze

tot de jaren zeventig van de twintigste eeuw mocht genieten, vooral daaraan te danken. En toch kan de psychoanalyse alleen geheel onterecht als een moderne vorm van ‘zielkunde’ worden beschouwd. Ook voor haar is, in het spoor van het achttiende-eeuwse materialisme, zoets als ziel of *psyche* onbestaand. Als zij alsnog onder de ‘psychologie’ wordt gerangschikt, betreft dit laatste een menswetenschap die volledig op moderne leest is geschoeid en dus het materialistische paradigma omhelst: het psychische leven heeft geen zelfstandig statuut, er bestaat niet zoets als een substantiële ‘psyche’, ‘ziel’, ‘subject’. Ook de psychoanalyse reduceert dit alles tot lichamelijke, driftmatige reactieformaties – gedacht volgens het paradigma van de prikkel-reactietheorie dat sinds de negentiende eeuw de grondslag voor de moderne biologie vormt.

Het freudisme is meer bepaald te beschouwen als een specifiek soort cognitie-theorie, een ‘psychologie’ die in haar theorie over de manier waarop het menselijk lichaam op stimuli reageert, uitgaat van het primaat van voorstellingen, herinneringssporen. Denk aan het manuscript dat Freud aan een van zijn brieven aan Wilhelm Fliess toevoegde en bekend is geworden onder de titel *Ontwerp van een psychologie* (1895).<sup>225</sup> Wanneer een stimulus binnenkomt in het “psychisch apparaat” (dat zich dus niet ergens ‘diep vanbinnen’ bevindt, maar een oppervlaktestructuur is<sup>226</sup>), wordt hij eerst door het ‘onbewuste’ heen geleid, dit wil zeggen: door een ‘systeem’ heen waarin herinneringssporen aan eerdere stimuli en stimulireacties zijn gekoppeld. Daar wordt de binnenkomende stimulus naar een

225 Freud 2006/1: 308-413.

226 Vandaar dat Lacan het onbewuste situeert “entre chair et cuir”, “tussen vel en vlees”; Lacan 1986: 64; 1992: 51. Voor de door Freud gelanceerde term “psychisch apparaat”, zie Freud 2006/1: 326, 339 e.v. (en verder *passim* in *Ontwerp van een psychologie*).

in de herinnering opgeslagen soortgelijke stimulus geleid waarop ooit eerder is geantwoord met een positieve reactie (een “*spezifische Action*”, schrijft Freud<sup>227</sup>). Alleen *daarna* kan de binnenkomende stimulus worden beantwoord met een adequate reactie (een nieuwe “*spezifische Action*”).

Voor Freud is wat doorgaans de *psyche* wordt genoemd, het centrale “apparaat” dat het management van iemands hele stimulus/reactie-economie (of in niet-technische termen: het ‘psychisch leven’) stuurt. Antonio Negri’s dictum “*Geest is brein*”, geldt ook voor de psychoanalyse.<sup>228</sup> Zij is in de grond neuropsychanalyse.<sup>229</sup> Als zij vandaag de dag nog ergens krediet krijgt, is het niet zelden op die basis.

Veel minder krediet krijgt zij evenwel als het gaat om het principe dat ze in dit stimulus/reactie-apparaat aan het werk ziet. Wat de link tussen stimulus en reactie stuurt, is van de orde van de wens. Het neuronale systeem is een onbewuste wensmachine. Het reageert zoals het *wenst* te reageren, en het is op het niveau van de wens dat ‘neurotische’ traumata dienen te worden gesitueerd.

Als dit waar is, betekent dit dat het organisme, in de prikkel/reactiewerking, niet alleen luistert naar het zelfbehoudprincipe (zoals dat in de toenmalige biologie, inclusief neurologie, gold), maar tegelijk naar een wensprincipe. Lustprincipe noemt Freud het.<sup>230</sup> Hij beweert dat het zelfbehoudprincipe van het organisme door het lustprincipe wordt doorkruist en ‘geperverteerd’. Lust ‘verdraait’ (‘perverteert’) de biologische reactiefuncties. In hun werking keren die functies zich als het ware in zichzelf en blijven in hun activiteit steken, los van het doel dat ze nastreven.

227 Freud 2006/1: 324, 344; zie ook 2006/9: 464.

228 Geciteerd in Wolfe 2015: 179.

229 Nortoff 2011; Solms 2013; 2014; Solms & Turnbull 2002.

230 Freud 2006/1: 338.

Ze functioneren eerder omwille van het genot dat dit oplevert, dan omwille van het vitale doel waarop ze zijn georiënteerd. Het kind blijft onverstoord aan de moederborst sabbelen ook nadat zijn honger is gestild. Het zuigt, aldus Freud, altijd ook omwille van het genot van het zuigen zelf; het draait rond in (het plezier dat het beleeft aan) die reactie. Het organisme kan daarom in principe overal lust aan beleven, ook aan zaken die het zelfbehoud helemaal niet ten goede komen. Roken, zich telkens weer een indigestie eten (boulimie) of er alles aan doen om juist niets te eten (anorexia nervosa) zijn slecht enkele van de vele voorbeelden. In principe kan lustbevrediging dus ook de dood van het organisme inhouden. Lust primeert op leven.

#### 5. ... VAN HET ZELF, ...

De psychoanalytische theorie is, net als de andere moderne menswetenschappen, in formeel opzicht zelfloos, en dit in de tweevoudige zin die reeds ter sprake kwam. Ze denkt de mens niet vanuit een vooraf gegeven zelf (een ziel of psyche), en ze denkt evenmin zichzelf – haar eigen theorie – vanuit een dergelijk vooraf gegeven substantieel zelf (zoals Descartes nog deed). Het ‘zelf’ waar haar theorie en praktijk zich mee inlaten, is een op wens en lust gebouwde constructie, en het uitgangspunt van waaruit die theorie en praktijk zich profileren betreft niet meer dan een vooronderstelling – een ‘hypothetische idee’, zoals Kant het noemde. In die zin spoot zij met het materialisme van de moderne wetenschappen.

Dat materialisme belet de psychoanalyse echter niet om de *wens naar een zelf* ernstig te nemen. Het zelf mag dan slechts een illusoire wensconstructie zijn, voor de menselijke lusteconomie is die onmisbaar. Louter gefundeerd in een wensprincipe, hebben illusies wel degelijk realiteitswaarde. Het lustwezen dat de mens is, kan niet anders dan veronderstellen en



verbeelden dat al zijn wensen op eenzelfde instantie teruggaan en van daaruit gedirigeerd worden. Wanneer iemand voelt niet meer 'zichzelf' te zijn, zal hij dit op de een of andere manier kenbaar maken en zo nodig aankloppen bij een psychoanalyticus of anders georiënteerde therapeut. Dat het 'zelf' waarmee hij in de knoop zit, een op lust en verbeelding rustende, in de grond illusoire constructie is, doet niets af van de ernst van die problemen. En deze kunnen niet zomaar teruggevoerd worden tot de wetmatigheden van lichamelijke reactieformaties. Zij vragen om een aanpak die hun wens- en verbeeldingskarakter *als zodanig* au sérieux neemt. Psychoanalyse lijkt het verst te gaan in de poging de eigenzinnige logica van de verbeelding bloot te leggen. Slechts een inzicht in dit soort logica kan de wens naar een zelf en de moeilijkheden die daarmee gepaard gaan echt ernstig nemen.<sup>231</sup>

Het is echter niet alleen zaak om het verlangen naar een zelf ernstig te nemen, het is evenzeer van belang te begrijpen waarom een lustwezen bij momenten ook van zichzelf af wil. Want als de wens primair is ten aanzien van het zelf, kan hij evengoed iets anders, iets voorbij het zelf wensen. Niet toevallig smeedde Freud op een gegeven moment het concept van het doodsprincipe: als lust het principe is dat het menselijke prikkel/reactiesysteem leidt, dan hoeft de bevrediging van de lust niet samen te vallen met het behoud van het leven en kan lustbevrediging ook de dood van het bevredigde organisme betekenen.<sup>232</sup> Dat mensen lustvol hun leven op het spel zetten en in staat zijn dat met dodelijke afloop te doen, ziet Freud dan ook

231 De Franse theoreticus van de psychoanalyse, Jacques Lacan, spreekt in dit verband van een "logique du fantasme", meteen ook de titel van een (vooralsnog onuitgegeven) seminarie dat hij in 1966-67 gaf (<http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>).

232 Freud ontwikkelt die gedacht voor het eerst in zijn even beroemde als gecontesteerde essay *Jenseits des Lustprinzips*; Freud 2006: 8: 162-218.

niet als een tegenargument dat zijn lustprincipe onderuit zou halen. Ook zulke mensen laten zien hoe de mens primordiaal vanuit het primaat van de wens leeft. Dat de wens in zulke gevallen niet te verzoenen is met het levensbehoud, is niet per definitie een reden om zich er niet aan over te geven. In de grond zelfloos, kan het zelf wensen die ‘grond’ te vervoegen, dit wil zeggen: zichzelf te vernietigen. De ideologische verhalen en doctrines waarmee de mens zich zinvol in het leven plaatst, dienen doorgaans om die donkere zelfvernietigende neiging voor zichzelf te verdringen, maar ze kunnen ook ten dienste van die neiging worden gesteld. De zelfmoordaanslagen in naam van een hemels heil of ander lusthof zijn hier sprekender dan we durven denken.

Zelfloos en toch een zelf. Die andere coryfee uit de psychoanalytische traditie, Jacques Lacan, vat deze (alleen maar schijnbare) contradictie onder meer in de term ‘aliënatie’. Er is wel sprake van een zelf bij de mens, maar dan alleen een zelf waar naar de mens *verlangt*. Als driftwezen valt de mens immers samen met een in oorsprong zelfloos verlangen. Dit is er verantwoordelijk voor dat hij zich, voordat hij ‘iemand’ is, met anderen identificeert. Oorspronkelijk zelfloos, construeert de mens zich pas na identificatie met anderen een eigen identiteit, een eigen zelf. Hij verlangt, anders gezegd, naar zichzelf als naar een ander, een ander die altijd verder weg ligt, die altijd anders is – ook altijd anders dan de anderen met wie hij zich identificeert. In die zin is de mens drager/subject van een verlangen – een verlangen dat nooit aan een zelf toekomt en daarom blijvend verlangen is.

En dat verlangen realiseert zich niet op het reële, biologische niveau, maar op het niveau waarop de mens als lustwezen, als ‘wensmachine’ leeft. Freud definieert dat niveau als dat van de *Vorstellungen*, het ‘materiaal’ waarmee het ‘psychisch apparaat’ werkt. Lacan benadert het vanuit de linguïstiek en

definieert het als een veld van *betekenaars*. Die betekenaars situeren zich niet enkel in het psychische apparaat van het individu, maar ook en vooral daarbuiten, in de cultuur die dat individu met anderen deelt. Het is dan ook via die betekenaars dat het lustwezen zich met anderen kan identificeren en zo een eigen identiteit kan vormen. De lustmens is dus voor Lacan in de grond een door en door sociaal wezen, en zijn verlangen danst, zo je wilt, van de ene betekenaar naar de andere – betekenaars die hij altijd bij anderen gaat plukken. Die ‘dans’ jaagt het menselijk verlangen eindeloos voort zonder ooit de ultieme betekenis uitgesproken te krijgen waar hij in elke betekenaar op uit is, ook niet de betekenis van de betekenaar ‘zelf’.

Ziehier de structuur van de ‘aliënatie’. Verlangend en alleen maar verlangend, is de mens altijd al vervreemd (van zijn ‘zelf’) in een talig universum waar hij slechts bestaat voor zover een woord hem representeert voor weer een ander woord en dit eindeloos.<sup>233</sup> Vandaar dat de mens zo’n praatvaar is – Lacan noemt hem ergens met een Frans neologisme, een “parlérte”, een spreekwezen.<sup>234</sup> Niet dat hij niet biologisch zou leven (hoe zou hij ook niet?), maar ‘psychisch’ – of, wat voor Lacan op hetzelfde neerkomt, ‘libidinaal’ – leeft hij van de taal die hem representeert en *blijft* representeren, want nooit buiten de taal (en buiten het verlangen) brengt. De mens leeft zijn bestaan als een verlangen en bewoont in die hoedanigheid de taal (of, ruimer, de cultuur). In die taal moet hij zichzelf zijn, maar dan op een manier waarbij hij zichzelf fundamenteel vreemd zal blijven. Zichzelf, blijft hij tegelijk altijd ook zelfloos.

233 Naar de definitie van ‘betekenaar’ die Lacan (als verkapte definitie van het subject) voor het eerst formuleert in zijn les van 6 december 1961 (in zijn *Séminaire over L’identification, 1991-1962*; onuitgegeven; <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>)

234 Lacan 2005: 13.

Dat religie in postreligieuze tijden zo hardnekkig persisteert, gaat voor Lacan structureel op dit gegeven terug. Op haar manier geeft religie, zeker in haar joodse, christelijke en islamitische gestalte, vorm en cultuur aan de vervreemde conditie van de mens, aan het onvervulbare verlangen waarmee hij samenvalt. Natuurlijk houdt zij de mens voor dat het verlangen ooit bevredigd zal worden, maar die bevrediging schuift ze vooruit naar het hiernamaals, waardoor ze de facto taal en vorm geeft aan de onvervulde, vervreemde conditie van het menselijk verlangen. Ooit, in een tijd waar geen tijd meer zal heersen, zal de mens helemaal het zelf zijn dat hij verlangt te zijn. Maar nu en hier in het aardse is het menselijke zelf door tekort, zonde en dood getekend, kortom: door onvervulbaar verlangen. Het zelf dat zich in dit aardse realiseert, blijft gekenmerkt door het onvermogen om echt, reëel zichzelf te zijn. Het blijft, zo je wilt, getekend door zelfloosheid.

Zelf en toch zelfloos: religie is een van de manieren om deze menselijke conditie een gepaste cultuur te geven. De psychoanalytische theorie en praktijk doen op zich niet iets radicaal anders: ook zij geven taal en vorm aan de dialectiek tussen zelf en zelfloosheid; alleen benaderen zij die vanuit de onherleidbaar zelfloze conditie van elk zelf. Dat stelt de psychoanalyse in staat om de religieuze cultuur beter te begrijpen dan de meeste traditionele religietheorieën.

## 7. ... EN ZIJN GENOT

De lacaniaanse theorie kan hier in haar begrip van religie echter nog een stap verder gaan. Heel wat religies beweren dat de ultieme bevrediging van het menselijk verlangen in het hiernamaals ligt, maar geven tegelijk te kennen dat die bevrediging bij uitzondering ook hier in het *Diesseitige* te beleven valt. Sterfelijke, eindige, naar God verlangende mensen kunnen bij mo-

menten die toestand bereiken zonder daarvoor ook letterlijk het tijdelijke met het eeuwige te hebben moeten wisselen. Dit gebeurt in wat gewoonlijk een ‘mystieke ervaring’ wordt genoemd.

De lacaniaanse theorie heeft haar eigen duiding van wat in dit soort ervaringen gebeurt. En dit ondanks het feit dat die ervaringen op het eerste gezicht onverenigbaar lijken met haar stelling omtrent de onvervulbare conditie van het menselijk verlangen. Indien de mens verlangen *is*, betekent de bevrediging van dit verlangen het uitdoven en vernietigen van wat hem de mogelijkheid geeft überhaupt te bestaan. Zijn *zelf* gaat terug op een subject dat drager is van een verlangen; wanneer eenmaal dit verlangen is bevredigd en dus ophoudt, is er geen drager meer van dit verlangen, en dus geen *zelf* meer. De bevrediging van het verlangen impliceert de dood van het subject: de lacaniaanse theorie lijkt geen andere conclusie toe te laten.

Maar die dood hoeft geen *reële* dood te zijn. En dat maakt de bevrediging van het verlangen wél denkbaar binnen de lacaniaanse theorie. Lacans concept daarvoor is *jouissance*, genot.<sup>235</sup> In het genot, aldus Lacan, is het verlangen inderdaad bevredigd en ervaart het lustwezen helemaal geen tekort meer. Ondanks het feit dat tekort en verlangen onontbeerlijk zijn, is dit mogelijk omdat het tekort niet *reëel* is verdwenen. Waar het subject normaliter drager is van tekort en verlangen, wordt in het genot het subject zelf rechtstreeks door tekort getroffen. Het wordt meer bepaald heel even buiten werking gesteld, terwijl zijn lusteconomie verder blijft dobberen op het oppervlak van betekenaars waarin het opereert. Wanneer het subject eindelijk het ultieme voorwerp van zijn verlangen tot zich kan ne-

235 Voor een uitvoerige analyse van het *jouissance*-concept, zie Kesel 2009: 121-161.

men, neemt het dit dus niet *in bezit*, maar *verliest* het zichzelf erin. Op het moment waarop het verlangend subject alle kort achter zich heeft gelaten en eindelijk ‘alles’ heeft wat het wil, is er geen ‘hebben’ meer, omdat er geen subject meer is. In die zin *heeft* het genietend subject niets, omdat het op dat moment ook niet(s) *is*. Het heeft elk gevoel van zelf verloren, maar die zelfloosheid is het genot *zelve*. Dit is het waarmerk van de *jouissance*.

De ervaring van de ‘kleine dood’ (*la petite mort*) zoals op duizend-en-een manieren beschreven in de erotische literatuur, illustreert dit raak. Als de dichter het sublieme genot van zijn vereniging met de liefste beschrijft, doet hij dat stevast in termen waarin een onbestemd, enigszins bitter gevoel mee doorklinkt. Met de verwondering over hoe groot het geluk niet was dat het genot hem gaf, gaat ook het besef gepaard dat hij er op het moment van genot niet echt bij was. In het tijdloze ogenblik van zijn liefdesdaad was er geen besef, noch van hemzelf, noch van zijn liefste, noch van hun liefde of van wat dan ook. Alsof het genot geen bewuste aanwezigheid verdraagt. Alsof het geen zelf verdraagt. Alsof de overgave waarmee het gepaard gaat, tevens het zelf overboord gooit. De minnaar geeft zich aan de geliefde, maar in die gift verdwijnt zijn liefste als referentiepunt evengoed als hijzelf, en is er tijdens het *moment suprême* enkel sprake van zelfverlies. Verlangend naar zijn liefste, is het moment van genot niet te duiden als het ‘veroveren’ of ‘verwerven’, maar als een verlies, het verlies niet alleen van het begeerde ‘object’, maar ook van het verlangende subject.

Volgens Lacan moet de bevrediging van het menselijk verlangen dus niet naar het model van winst en zelfrealisering gedacht worden, maar naar dit model van verlies en zelfovergave. Alleen gaat het niet om een *reële*, maar om een fantasmatistische zelfovergave. Hunkerend naar het ultieme object, beleeft de

mens het verwerven daarvan zo intens, dat hij er niet echt (reel) bij is. Hij is er bij als diegene die zich erin verliest, waardoor het genot van de orde van verbeelding en het fantasma blijft.

Als de mysticus de bevrediging van zijn verlangen laat samenvallen met een toestand waarin er van geen sprake meer is van een zelf, heeft dat voor de lacaniaanse theorie weinig raadselachtigs. Het biedt veeleer een gepaste illustratie voor haar theorie van het genot. In hun beschrijving van het laatste stadium op het mystieke pad, leggen de mystieke teksten op tal van manieren uit hoe het devote subject opgaat in het genot zich in God te kunnen verliezen, maar laten zij ook telkens merken dat dit zelfverlies, precies door het verslag dat zij ervan doen, ook altijd ergens faalt. Voor Lacan is het duidelijk dat dit falen het genot juist mogelijk maakt. In zekere zin geniet de mysticus juist van zijn falen. Op het moment dat hij de eenheid met God beleeft, weet de mysticus nooit goed of de echte eenheid niet pas in de volgende fase gerealiseerd zal worden. Maar hij beseft tegelijk dat dit wat hem betreft niets uitmaakt. Omdat die eenheid genot is, staat ze dat onderscheid niet meer toe.

Wanneer Johannes van het Kruis na zijn bestijging van de berg Karmel – metafoor voor de mystieke weg naar de vereniging met God – aankomt op de top en dus zijn doel bereikt, dan schrijft hij op die plaats in de grafische schets die hij van zijn mystieke pad maakt: “nada, nada, nada, nada, nada, nada y nada.”<sup>236</sup> Zeven keer niets, om te benadrukken dat er echt niets is: dat hij niets meer is, en dat God niets is. Dat laatste zul je bij Johannes nooit met zoveel woorden vinden. Hij zal zich eerder uitdrukken als: dat God ‘niet iets’ is, dat er in die toestand van goddelijke vervoering voor de mysticus geen onderscheid meer is tussen hem en God, tussen de Godzoeker en de

236 Johannes van het Kruis 1963: 1085.

gezochte God, en dat dit de ervaring van het goddelijke Zelf is, de ervaring van een God voorbij zelf en niet-zelf. Johannes van het Kruis duidt dit niet-iets nog in neoplatoonse zin: het verlies van het aardse zelf doet het opgaan in het zelfloze Zelf dat de bron is van de hele werkelijkheid.

Lacan beaamt de teloorgang van dit neoplatoons – en, ruimer, christelijk – wereldbeeld. Het verlies van het zelf in de mystieke ervaring wordt *niet* opgevangen door een boven zijn en niet-zijn verheven zelfloos Zelf. Dat laatste is voor Lacan een fantasma. Het verlies van het zelf wordt in zijn ogen dan ook enkel fantasmatisch opgevangen. Maar structureel bevat het ‘nada’ van Johannes van het Kruis wel een waarheid: het beschrijft raak het moment van de *jouissance*.

Dit ‘nada’ is in zekere zin de abstracte versie van het radicale zelfverlies dat zoveel mystieke teksten evoceren aan het eind van de tocht die de hunkerende ziel tot bij God voert. In die zin vertaalt het wat bij – om het bij dat ene voorbeeld te houden – Jean de Saint-Samson te lezen staat als hij de ultieme vereniging van de ziel met God beschrijft:

Och, Geliefde en Bruidegom,  
als u me nog meer omstrengelt en omhelst,  
zal ik sterven van vreugde en liefde.  
Daar verlang ik juist des te meer naar  
omdat ik nu al voel dat zo’n dood eindeloos zoet en genotvol is.  
[...]  
Genietend van u ben ik eeuwig,  
buiten tijd of eeuwigheid, ja zelfs zonder enige duur!  
Och, helemaal bezwijk ik!  
Ik kan niet meer, van liefde en genot sterf ik en blaas de laatste  
adem uit  
binnen in uw overwezenlijkheid.



Kostelijk en heerlijk is daarvan de schoonheid  
die mij in genot en liefde met geweld mijn leven ontrukkt  
in liefde boven alle liefde,  
in rust en genot boven alle rust en genot,  
in eenvoud die niet te zeggen hoe onzegbaar alle eenvoud te bo-  
ven gaat,  
onzegbaar boven al het onzegbare.<sup>237</sup>

237 Blommestein 2001: 89-91

241



# Geraadpleegde literatuur

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, vertaald door Ineke van der Burg, Amsterdam: Boom/Parrèsia.
- Agamben, Giorgio (2005), *State of exception*, translated by Kevin Attell, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Agamben, Giorgio (2007), *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, gefolgt von der *Angelologie des Thomas von Aquin*, Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Andreas Hiepko, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen/Insel.
- Agamben, Giorgio (2011), *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, translated by Lorenzo Chiesa (with Mattea Mandarini), Stanford CA: Stanford University Press.
- Alzin, Josse (1954), *Ce petit moine dangereux: Le père Titus Brandsma, Recteur d'Université, martyr de Dachau*, Paris: Bonne Presse.
- Anonyme (2000), *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, texte établi, présenté et annoté par François Moureau, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Assmann, Jan (2003), *Die mosaische Unterscheidung, oder Der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Carl Hanser.
- Assmann, Jan (2009), *The Price of Monotheism*, translated by Robert Savage, Stanford CA: Stanford California Press.
- Augustinus Aurelius (1983), *De stad van God*, vertaald en ingeleid Gerard Wijdeveld, Baarn/Amsterdam: Ambo/Athenaeum – Polak & Van Genneep.
- Augustinus, Aurelius (1985), *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn/Amsterdam: Ambo/Athenaeum – Polak & Van Genneep.

- Balibar, Étienne (1991), "Citizen Subject", in: Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy, *Who comes after the subject?*, New York/London: Routledge, p. 39-44.
- Balibar, Étienne (2011), *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ball, Hugo (2016), *De vlucht uit de tijd*, vertaling Hans Driesen, Nijmegen: Vantilt.
- Barth, Karl (2011), *Religie als ongelooft*, vertaling Eginhard Meijering, Amsterdam: Boom.
- Bennet, Harold (1930), "Sacer esto", in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 61 (1930) 5-18.
- Bergamo, Mino (1994), *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Bernardus van Clairvaux (1997), *Een God om liefde hebben*, tekst in het Nederlands en Latijn, inleiding en commentaar Hein Blommestein, vertaling en annotatie Thijs Rutten, Kampen/Averbode: Kok/Uitgeverij Averbode.
- Bernardus van Clairvaux (1999), *Hij kuste mij met de kus van zijn mond: Preken 1-9 over het Hooglied*, inleiding door Jeroen Witkam, vertaling door Nico Visser, Kampen/Gent: Kok/Carmelitana.
- Blommestein, Hein (2001), *Jean de Saint-Samson: Spel van liefde, Het loflied van een blinde*, Inleiding en commentaar door Hein Blommestein, Vertaling Sicco Spoelstra, Gent/Baarn: Carmelitana/Ten Have.
- Bocken, Inigo & Buijtenen, Eveline van (2016), *Weerbarstige spiritualiteit. Het denken van Michel de Certeau*, Heeswijk: Berne Media.
- Bossuet, Jacques-Bénigne (1967), *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève: Droz.
- Bossuet, Jacques-Bénigne (1990), *Politics drawn from the Very Words of the Holy Scripture*, translated and edited by Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bots, Hans & Schillings, Jan (2016), *De heimelijke echtgenote van Lodewijk XIV, Madame de Maintenon (1635-1719)*, Nijmegen: Vantilt.
- Bremond, Henri (2006), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin de religions jusqu'à nos jours*, 5 volumes, Grenoble: Jérôme Millon.
- Cassin, Barbara (éd.) (2004), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Le Robert & Seuil.
- Caussade, Jean-Pierre de (1931), *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les*

- divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, Nouvelle édition confor-  
mée à l'originale de 1741 par Henri Bremond, Paris: Boud & Gay.
- Certeau, Michel de E.A. (1964), *Histoire spirituelle de la France*, Paris: Beau-  
chesne.
- Certeau, Michel de (1974) & Domenach, Jean-Marie, *Le christianisme éclaté*, Paris:  
Seuil.
- Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard.
- Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle*, Paris: Gallimard.
- Certeau, Michel de (1987), *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce  
Giard*, Paris: Seuil.
- Certeau, Michel de (1988), *The Writing of History*, translated by Ton Conley, New  
York: Columbia University Press.
- Certeau, Michel de (1992), *The Mystical Fable, volume one*, Translation by Michael  
B. Smith, Chicago: University of Chicago Press.
- Chenavier, Robert (2012), *Simone Weil: Attention to the Real*, translated by Bernard  
E. Doering, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Cognet, Louis (1991), *Crépuscule des Mystiques: Bossuet – Fénelon*, nouvelle édition  
mise à jour et présentée par J.R. Armogathe, Paris: Desclée.
- Coleman, Charly (2014), *The Virtues of Abandon: An Anti-Individualist History of  
the French Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1987), *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1997), *Hoe niet te spreken. Dionysius, Eckhart en de paradigma's  
van negativiteit*, ingeleid en vertaald door Rico Sneller, Kampen/Antwerpen:  
Kok Agora/Pelckmans.
- Descartes, René (1963), *Oeuvres philosophiques, tome premier (1618-1637)*, textes  
établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris: Garnier.
- Descartes, René (1988), *Les passions de l'âme*, precede de *la pathétique cartésienne*  
par Jean-Maurice Monnoyer, Paris: Gallimard/TEL.
- Descartes, René (1989), *The Passions of the Soul*, Cambridge MA: Hackett Publi-  
shing Company.
- Descartes, René (2000) & Elisabeth van de Palts, Briefwisseling, met een inleiding  
van René Gude, vertaald en van een nawoord voorzien door Jeanne Holier-  
hoek, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Diderot, Denis (1987), *Oeuvres complètes, Tome XVII, Le rêve d'Alembert*, Paris:  
Hermann.
- Dionysius de Areopagiet (2015), *Verzamelde werken*, vertaling en redactie Michiel

- ter Horst, met bijdragen van Christine Gruwez, Andrew Louth, Ben Schomakers, Jaap Sijmons, Zeist: Christofoor.
- Dölle, Constant (2000), *De weg van Titus Brandsma 1881-1942: biografie van een martelaar*, Baarn/Gent: Ten Have/Uitgeverij Carmelitana.
- Driessen, Henk (2015), *Pijn en cultuur*, vijfde druk, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Dujardin, Philippe (1975), *Simone Weil: idéologie et politique*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Eckhart, Meister (2014), *Over God wil ik zwijgen: Preken & trakaten*, vertaald door C.O. Jellema, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Ehrman, Bart D. (2003) (ed.), *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The Sheperd of Hermas*, edited and translated by Bart D. Ehrman, Cambridge (Mss)/London (UK): Harvard University Press.
- Endo, Shusaku (2012), *Stilte*, vertaald door C.M. Steegers-Groeneveld, met nawoord van Tjerk de Reus, Utrecht: Kok.
- Fénelon (1822), *Œuvres de Fénelon Archevêque-duc de Cambrai*, nouvelle édition revue et corrigée avec soin, tome V, Paris: Tenré et Boiste.
- Fénelon (1971), *Œuvres complètes*, précédées de son histoire littéraire par M. Goselin, tome VIII, Genève: Slatkine Reprints.
- Fénelon François de (1983), *Oeuvres I*, édition établie par Jacques Lebrun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard.
- Flanagan, Kieran & Jupp, Peter C. (2007), *A sociology of Spirituality*, Alderhot, Hampshire, UK & Burlington, US: Ashgate.
- Foucault, Michel (1984), *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*, vertaling Peter Klinkenberg, Henk Hoeks & Hughes C. Boekraad, Nijmegen: SUN.
- Freud, Sigmund (2006), *Werken*, Deel 1 t/m 11, Inleiding en annotaties James Strachey en anderen, bezorgd door Wilfred Oranje, Amsterdam: Boom.
- Geldof, Koenraad & Laermans, Rudi (1996), *Sluipwegen van het denken: Over Michel de Certeau*, Nijmegen: SUN.
- Getty, J. Arch & Naumov, J. Arch (1999), *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks. 1932-1939*, New Haven CT/London: Yale University Press.
- Gorday, Peter (2012), *François Fénelon. A Biography – The Apostle of Pure Love*, Brewster, MA: Paraclete Press.

- Gregorius van Nyssa (1992), *Over het leven van Mozes de Wetgever. Traktaat over de volmaaktheid van wat de deugd betreft*, Bonheiden: Uitgaven Abdij van Bethlehem.
- Harrill, Albert J. (2011), “Divine Judgment against Ananias and Papphira (Acts 5:1-11), A Stock Scene of Perjury and Deaht”, in: *Journal of Biblic Literature* 130 (2011) 2: 351-369.
- Heidegger, Martin (1988), *Het einde van de filosofie en de opgave van het denken*, vertaling door Ellen Geerlings, Amsterdam: Picaron.
- Hobbes, Thomas (1998), *On the Citizen*, edited and translated by Richard Tuck & Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2010), *Leviathan of de samenstelling, vorm en macht van een kerkelijke en een wereldlijke staat*, vertaling, annotaties & nawoord Wessel Krul, Amsterdam: Boom.
- Hoens, Dominiek (2018), “Speelt God mee? Over Lacans lektuur van Pascal” in: Ruud Welten & Marc De Kesel (2018), *Het Godstrauma: Lacan, religie & moderniteit*, Amsterdam: Sijbbolet.
- Holbach, Paul-Henri Thiry d’ (1990), *Système de la nature*, tome premier, Paris: Fayard.
- Holte, Regnar (1958), “Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”, in: *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 12 (1958) 1: 109-168.
- Ignatius van Antiochië (2012), *Graan van God*, vertaald en toegelicht door Vincent Hunink, Utrecht: Kok.
- Jespers, Frans (2011), “Investigating Western Popular Spirituality”, in: Elisabeth Hense & Frans Maas (eds.) (2011), *Towards a Theory of Spirituality*, Leuven/Paris/Walpole MA: Peeters, p. 97-111.
- Johannes van het Kruis (1963), *Volledige werken*, uit het Spaans vertaald volgens de laatste kritische uitgave van Simeon ocd, en van inleidingen voorzien door Johannes a Cruce Peters ocd en J.A. Jacobs, met medewerking van Amatus De Sutter, Romaeus Leuven en een Moniale van de orde der Ongeschoeide Karmelieten, Hilversum/Antwerpen: Uitgeverij Paul Brand.
- Kesel, Marc De (2009), *Eros and Ethics. Reading Jacques Lacan, Seminar VII*, Albany, NY: SUNY Press.

- Kesel, Marc De (2010), *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Amsterdam: Boom.
- Kesel, Marc De (2012a), *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*, Amsterdam: Sijbbolet.
- Kesel, Marc De (2012b), *Žižek*, Amsterdam: Boom.
- Kesel, Marc De (2012c), *Auschwitz mon amour. Over Shoah, fictie en liefde*, Amsterdam: Boom.
- Kesel, Marc De (2012d), "Faith in Crisis: Reflections on Michel de Certeau's Theory of Christianity", in: *Coincidentia* 3(2012) 2/3: 415-438.
- Kesel, Marc De (2014), "In, Not Of The World: A Brief Note on the Christian Background of Modern Freedom", in: *Theoforum* 45 (2014) 233-243.
- Kesel, Marc De (2016), "Als het zelf een selfie maakt: over neuropsychoanalyse en wetenschapskritiek", in: *De Uil van Minerva* 29 (2016) 1: 8-19.
- Koyré, Alexandre (1957), *From the Closed World to the Open Universe*, Batimore: John Hopkins Press.
- La Mettrie, Julien Offray de (1978), *De mens een machine*, vertaling Hans W. Bakx, Meppel: Boom.
- Lebrun, Jacques (2002), *Le pur amour. De Platon à Lacan*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1986), *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris.
- Lacan, Jacques (1992), *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, translated by Dennis Porter, New York/London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques (2005), *Le séminaire, livre XXIII, Le sinthome, 1975-1976*, texte établi par J.-A. Miller, Paris: Seuil.
- Lallemant, Louis (1979), *Doctrines spirituelle*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Lamotte, Stéphane (2016), *L'affaire Girard-Cadière: Justice, satire et religion au XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Lauwaert, Lode (red.) (2017), *Filosofie van het geweld*, Antwerpen: Polis.
- Lefort, Claude (2016), *Wat is politiek?* Samenstelling, inleiding & vertaling Pol van de Wiel & Bart Verheijen, Amsterdam: Boom.
- Lewis, Geneviève (1950), *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Liagre Böhl, Herman de (2016), *Miskotte. Theoloog in de branding, 1894-1976*, Amsterdam: Prometheus.
- Loose, Donald (2010), "Fénelon en de zuivere liefde", in Rudi te Velde (red.) (2010), *In het spoor van Plato's Symposium*, Nijmegen: Valkhof Pers, p. 140-155.



- Lotterrie, Florence (2007), "Présentation", in: *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, présentation, notes, chronologie et bibliographie par Florence Lotterrie, Paris: GF Flammarion.
- Mack, Gerhard (2006), Rémy Zaugg, a Monograph, Luxembourg: Mudam.
- Malabou, Chatherine (2011), *Wat te doen met ons brein?*, vertaald door Jeanne Ho-lierhoek, Amsterdam: Boom.
- Malebranche, Nicolas (1963), *Oeuvres de Malebranche, tome XIV, Traité de l'amour de Dieu, Lettres et réponses au R.P. Lamy*, édité par André Robinet, Paris: Vrin.
- Malebranche, Nicolas (1992), *Oeuvres II*, édition établie par Geneviève Rodis-Le-wis, index établis par Jean Letrouit, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Galli-mard.
- Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de Franche/Quadrige.
- Mauss, Marcel (2002), *The Gift. The form and reason for exchange in archaic socie-ties*. With a foreword by Mary Douglas, translated by W.D. Halls, London: Routledge.
- Médéric Tremblay, Jean-Paul (1995), *Comme en plein jour: Dossier sur l'Éminence grise, alias François Leclerc du Tremblay, en religion le père Joseph de France, frère mineur capucin (1577-1648)*, Sainte Foi (Quebec): Édition Anne Sigier.
- Melchior-Bonnet, Sabine (2008), *Fénelon*, Paris: Perrin.
- Miskotte, K.H. (1976), ... *als een die dient: volledige uitgave van het 'Gemeenteblaadje Cortegene', 27 oktober 1923 – 4 april 1925*, Baarn: ten Have.
- Miskotte, K.H. (1983), *Als de goden zwijgen, Verzameld werk deel 8*, Kampen: Kok
- Miskotte, K.H. (1985), *Uit de dagboeken 1917-1930, Verzamelde Werken 4*, Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. (2016), *Bijbels ABC*, Utrecht: Kok.
- Mondzain, Marie-José (1996), *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris: Seuil.
- Montaigne, Michel de (1999), *Essays*, vertaling Hans van Pinxteren, Amsterdam: Boom.
- Morgan, Ben (2012), *On becoming God. Late medieval Mysticism and the Modern Western Self*, Fordham: Fordham University Press.
- Mouffe, Chantal & Laclau, Ernesto (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2008), *Over het politieke*, Zoetermeer/Antwerpen: Klement/Pelckmans.

- Nadler, Steven (1993), "Occasionalism and General Will in Malebranche", in: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993): 31-47.
- Nadler, Steven (1997), "Occasionalism and the Mind-Body Problem", in: M.A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, p. 75-95.
- Nissen, Peter (2012), "Constantijn en het christendom. Zondeval of triomf", in: Olivier Hekster & Corjo Jansen (red.), *Constantijn de Grote. Traditie en verandering*, Nijmegen: Vanthilt, p. 67-79.
- Northoff, Georg (2011), *Neuropsychanalysis in practice: brain, self and objects*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Nygren, Anders (1953), *Agapè and Eros*, translated by Philip S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press.
- Pagès, Claire (2015), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, Paris: CNRS Éditions.
- Pascal, Blaise (1997), *Gedachten*, Vertaling en aantekeningen Frank de Graaff, Amsterdam: Boom.
- Pierre, Benoist (2007), *Le père Joseph. L'éminence grise de Richelieu*, Paris: Éditions Perrin.
- Porète, Marguerite (1961), *Le miroir des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, Edizione provvisoria (per Romana Guarnieri), Roma: Instituto Grafico Tiberino.
- Porète, Marguerite (1991), *Le miroir des simples âmes anéanties*, traduit de l'ancien français par Claude Louis-Combet, texte présenté et annoté par Emilie Zum Brunn, Grenoble: Jérôme Millon.
- Praet, Danny (1995), *De God der goden. De christianisering van het Romeinse Rijk*, Kapellen: Pelckmans.
- Réage, Pauline (1954), *Histoire d'O*, Paris: Pauvert.
- Richardot, Anne (1997), "Thérèse philosophe: les charmes de l'impénétrable", in: *Eighteenth Century Life*, 21 (1997) 2: 89-99.
- Sachot, Maurice (2007), *Quand le christianisme a changé le monde, tome 1, La subversion chrétienne du monde antique*, Paris: Odile Jacob.
- Saint-Samson, Jean de (1997) *Épithalme, champ d'amour*, Transcription moderne et présentation par Jean Perrin, Paris: Seuil.
- Sales, François de (1969), *Oeuvres*, Édition d'André Ravier avec la collaboration de Roger Devos, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard.

- Sánchez, Francesco (2007), *Daß nichts gewußt wird – Quod nihil scitur*, Lateinisch-Deutsch, Einleitung und Anmerkungen von Kaspar Howald, Hamburg: Meiner Verlag.
- Sánchez, Francesco (2008), *That Nothing is Known*, edited and translated by Elaine Limbrick, and Douglas F.S. Thomson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schomakers, Ben (2003), *Oog voor het ene. Over Parmenies van Elea*, Vertaling, commentaar, interpretatie door Ben Schomakers, Budel: Damon.
- Schomakers, Ben (2012), *De taal van de hemel. Over de engelen van Pseudo-Dionysius de Areopagiet*, Zoetermeer/Antwerpen: Klement/Pelckmans.
- Schomakers Ben (red.) (2017), *Spreken over de grens. Essays rond Pseudo-Dionysius*, Amsterdam: Sijbolet.
- Schultess, Daniel (2009), “S’oublier soi-même: Malebranche et la question du pur amour”, in: *Revue Philosophique de Louvain* 107 (2009) 4: 637-646.
- Sheldrake, Philip (2007), *A brief history of spirituality*, Malden, MA/Oxford, UK: Blackwell.
- Solms, Mark & Tumbull, Oliver (2002), *The Brain and the Inner World: an Introduction to the Neuroscience of subjective experience*, New York: The Other Press.
- Solms, Mark (2013), “Justifying Psychoanalysis”, in: *The British Journal of Psychiatry* (2013) 203: 389-391.
- Solms, Mark (2014), “A neuropsychanalytical approach to the hard problem of consciousness”, in: *Journal of Integrative Neuroscience*, 13 (2014) 2: 173-185.
- Spearing, Elisabeth (ed.) (2002), *Medieval writings on Female Spirituality*, edited and with an introduction and notes by E. Spearing, New York/London: Penguin Books.
- Terestchenko, Michel (2000), *Amour et désespoir. De François de Sales à Fénelon*, Paris: Seuil.
- Terestchenko, Michel (2008), “La querelle du pur amour au XVIIe siècle entre Fénelon et Bossuet”, in: *Revue de MAUSS*, 2008/2, n° 32, p. 173-184.
- Thomson, Arthur (1972), “Ignace de Loyola et Descartes. L’influence des exercices spirituels sur l’oeuvre philosophique de Descartes”, in: *Archives de Philosophie* 35 (1972) 65-81.
- Tinsley, Lucy (1953), *The French Expressions for Spirituality and Devotion. A Semantic Study*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Todoroff, Boris (2002), *Laat heb je liefgehad. Christelijke mystiek van Jezus tot nu*, Leuven: Davidsfond.

- Trousson, Raymond (éd.) (1993), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, textes établis, présentés et annotés par Raymond Trousson, Paris: Robert Laffont.
- Valabek, Maria (ed.) (1985), *Titus Brandsma: Carmilite, Educator, Journalist, Martyr*, Rome: Carmel in the World Paperbacks.
- Veillard-Baron, Jean-Louis (1996), “L’âme et l’amour selon Malebranche” in: *Les Études philosophiques* (1996) 4: 453-472.
- Verdeyen, Paul (2001), *Willem van Saint-Thierry en de liefde: eerste mysticus van de Lage Landen*, Leuven: Davidsfonds.
- Weil, Simone (1948), *La pesenteur et la grâce*, avec une introduction par Gustave Thibon, Paris: Plon.
- Weil, Simone (1954), *Zwaartekracht en genade*, vertaling Louis Thijssen, Tiel: Lanoo.
- Weil, Simone (2002), *Gravity and Grace*, First complete English language edition, With an Introduction and Postscript by Gustave Thibon, Translated by Emma Crawford and Mario von der Ruhr, London/New York: Routledge.
- Weinhart, Martina & Hollein, Max (2016), *feh*, Katalog Ausstellung in Schirn Kunsthalle Frankfurt, Köln: Verlag der Buchhandlung Walther König.
- Willem van Saint-Thierry (2007), *Commentaar op het Hooglied*, vertaald door Paul Verdeyen, Averbode: Uitgeverij Averbode.
- Wittgenstein, Ludwig (1975), *Tractatus logico-philosophicus*, vertaald en van een nawoord voorzien en aantekeningen voorzien door W.F. Hermans, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.
- Wolfe, Charles T. (2015), “Brain Theory Between Utopia and Distopia: Neuronormativity meets the Social Brain”, in: Matteo Pasquinelli (ed.) (2015), *Alleys of Your Mind: Augmented Intelligence and Its Traumas*, Lüneburg: Meson Press, p. 173-184.
- Žižek, Slavoj (2001), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of the Notion*, London/New York: Verso.

# Index

- Agamben, Giorgio, 14, 127, 134-145.  
Afggrond, 12, 14, 17, 65-8, 97, 123, 224.  
*Agapè*, 21, 23, 26-8, 31, 40, 48, 54, 188.  
Aliënatie, 234-5.  
Amerikaanse Revolutie, 102.  
*Amour-propre*, 30, 51, 53, 94, 115, 216.  
Ananias, 24-7, 33-6, 44.  
Apocalyps, 23.  
Aristoteles, 132, 142, 211.  
Armoede, 57-60, 74, 124, 186.  
Assmann, Jan, 21-2, 167.  
Augustinus, 7, 29, 40, 77, 101.
- Babylonische Ballingschap, 22.  
Ball, Hugo, 5.  
Barth, Karl, 15, 153, 166.  
Belofde Land, 24, 185-88, 190-2, 194.  
Bernardus van Clairvaux, 28, 104,  
Bevinding, 152-4, 159.  
Biopolitiek, 142, 144s.  
Boecharin, 13, 51-3.  
Bonhoeffer, Dietrich, 154.  
Bossuet, Jacques Bénigne, 29, 112.  
Brandsma, Titus, 122.  
Brel, Jacques, 46.
- Cardinal de Bérulle, 105.  
Camus, Jean-Pierre, 106.  
Certeau, Michel de, 16, 197-206.  
Christus, 23, 27, 41, 78-9, 83, 179, 197-  
210, 183, 187, 192, 195-6, 203.  
*Cogito*, 11, 36, 71-2, 210-1.  
Coleman, Charly, 217-8.
- Democratie, 14, 147-149.  
Descartes, René, 11, 36, 70-3, 107-11, 210-  
4, 222, 225-7, 232.  
Deugd, 51, 80, 83, 86.  
Devotie, 105, 113, 120.  
Diderot, Denis, 207.  
Dood van God, 68-9, 104.  
Doodsprincipe, 233.  
Drievuldigheid, 135, 139.
- Eckhart, Meister, 13, 55-67, 74-5, 87, 94-  
8, 104, 106, 128.  
*Écriture*, 199.  
Engelen, 59, 131-2, 137-38, 140, 150.  
Eros, 21, 26-7, 31, 45, 54.  
Eschaton, 23.  
Endo, Shushaku, 15-6, 180-2, 192, 194.

- Fabel, 198-200.
- Fénelon, François de, 5, 13, 29-39, 42-50, 74-98, 106, 114-5, 194, 217, 228.
- Fifty Shades of Grey*, 223.
- Filosofie, 15, 62, 125, 165-6, 172, 174-5.
- Franciscus Xaverius, 186.
- François de Sales, 19, 35, 105, 110.
- Frans Revolutie, 50, 102.
- Freud, Sigmund, 201, 229-34.
- Fumi-e*, 183, 193.
- Geesteswetenschappen, 225.
- Genade, 68, 77, 80, 86, 90-1, 153, 157, 158-9, 163, 173, 179-82, 193-4, 203.
- Gerechtigheid, 21, 94, 96, 168-9, 185-6.
- Gift, 32, 34, 90, 165-6, 169-75.
- Gregorius van Nyssa, 92.
- Guyon, Jeanne, 29, 30, 74, 106, 117.
- Heidegger, Martin, 166.
- Hemelvaart, 23, 187.
- Hildegard van Bingen, 104.
- Histoire d'O*, 223.
- Hobbes, Thomas, 101, 117.
- Holbac, Paul-Henry d', 215.
- Homo sacer*, 143-4.
- Incarnatie, 169.
- Jean de Saint-Samson, 28, 48, 240.
- Jeanne de Chantal, 105.
- Job, 22.
- Johannes van het Kruis, 28, 48, 73, 104, 239-40.
- Jouissance* (genot), 237-8, 240.
- Kant, Immanuel, 71-2, 232.
- Koyré, Alexandre, 68.
- Lacan, Jacques, 26, 47, 230, 233-40.
- Lallemant, Louis, 211.
- La Mettrie, Julien Offray de, 213, 226.
- Lamy, François, 37, 106.
- Lebrun, Jacques, 35, 75.
- Lefort, Claude, 14, 147-8.
- Libertinisme, 16, 109, 219, 222-3.
- Logos spermatikos*, 187.
- Lodewijk XIV, 29-31, 75.
- Lustprincipe, 231, 234.
- Luther, Martin, 70.
- Maintenon, Madame de, 75, 77-8, 80-2.
- Malebranche, 13, 29, 37-47, 49-50, 96, 212.
- Marie de l'Incarnation, 106.
- Marguerite Porete, 55.
- Martelaarschap, 192-3, 197.
- Martyrium*, 94, 98, 192, 197.
- Menswetenschappen, 16, 214, 225-6, 229, 232.
- Messias, 23, 116, 187, 193.
- Miskotte, Kornelis Heiko, 14-5, 151-167, 173-78.
- Moderniteit, 11, 13-4, 17, 20-1, 56, 67-72, 97-105, 142, 146, 150, 197, 199, 201-5, 228-9.
- Monotheïsme, 15, 21-2, 155, 167-71, 174-5.
- Negatieve theologie, 14, 64, 125, 127-8, 146-7.
- Neoplatonisme, 66-7, 106, 126, 133, 138, 140, 158-60, 172, 240.
- Neurowetenschap, 225.
- Nyrgren, Anders, 27-28.

- Oikonomia*, 135-6.
- Parmenides, 157.
- Pascal, Blaise, 118-119.
- Paulus, 20, 79, 126.
- Père Joseph, 124.
- Peultier, Philibert, 217-8.
- Picasso, Pablo, 10.
- Plato, 157-9, 170, 172, 187.
- Platonisme, 172.
- Plotinus, 158.
- Politiek, 14, 50, 69, 101-2, 111-4, 117, 124-6, 132-5, 138-49.
- Protestantisme, 15, 30, 73, 113, 153.
- Pseudo-Dionysius, 14, 106-7, 125-150.
- Psychoanalyse, 16, 207, 229-33, 236.
- Pur amour, 13-4, 20, 29-38, 44, 49, 51, 89-90, 95, 114-5, 194, 217.
- Pythia*, 174.
- Querelle du quiétisme*, 29, 31, 37, 89, 118, 217.
- Reformatie, 69, 73, 113.
- Religie, 14-6, 19-22, 99-101, 104, 124, 128, 153-7, 165-77, 181, 188, 197, 236.
- Religio*, 167.
- Robespierre, 13, 51.
- Ruusbroec, Jan van, 98, 104, 106, 126, 156.
- Sánchez, Francesco, 70.
- Schomakers, Ben, 129-31.
- Scorsese, Martin, 15, 180.
- Socialiteit, 100, 111-103, 116-7, 122-4.
- Societas*, 101-2.
- Spiritualité*, 12, 73-5, 99, 105-7, 111-120, 212, 214.
- Subiectum*, 61-2, 66, 69-72, 74, 76, 98, 102-9, 112, 114-21, 207, 216.
- Subiectus*, 112-118.
- Tegengift, 32, 34, 169-71, 174.
- Teresa van Avila, 73, 104.
- Terestchenko, Michel, 35, 75.
- Terreur, Regime van de, 51.
- Theologie, 69, 128, 136.
- Thérèse philosophe*, 219-21.
- Thora, 21.
- Uitzonderingstoestand, 141, 144-5.
- Vie intérieure*, 31, 105, 109, 113, 119, 215.
- Vita nuda*, 142.
- Vrijheid, 50-1, 114, 117-24, 186, 201, 211, 222.
- Weil, Simone, 121-23, 126.
- Wet, 21-3, 186.
- Wetenschap, 16, 111, 159, 209, 211-7, 224-5, 227-32.
- Willem van Saint-Thierry, 28.
- Wittgenstein, Ludwig, 126.
- Zaugg, Rémy, 9.
- Ziel, 66, 82-7, 90-1, 117, 152-4, 160-4, 209-13, 217, 225, 228-30, 232, 240.
- Zonde, 21, 23-6, 41, 44, 67, 116, 187-8, 203, 218-9, 236.

