

OVERZICHT VAN DE GESCHIEDENIS VAN DE CHRISTELIJKE MYSTIEK

HOOFDSTUK II

van de tekst die dr. Patrick Lens gebruikte in 2008

voor zijn colleges aan de VU over Christelijke mystiek en Charismatische Theologie.

INHOUD

1. Christelijke "oerspiritualiteit".

- a. Uitstorting van Gods Heilige Geest op Pinksteren.
- b. Gaven en charismata.
- c. Hoe kijken we nu naar de charismata?

2. Christelijke mystiek in de oudheid.

- a. Enkele begrippen uit het Griekse denken.
 - (1) Plato.
 - (2) Neoplatonisme.
 - (3) Plotinus.
 - (a) De ziel.
 - (b) De geest.
 - (c) Het éne.
 - (d) Emanatie.
 - (e) Contemplatie en extase.
- b. Vroegchristelijk mensbeeld.
- c. De gnosis.
- d. Mystieke theologie bij de Griekse kerkvaders.
- e. Woestijnvaders.
- f. "Neo-platoonse" mystiek bij Augustinus
- g. Pseudo-Dionysius.

3. Christelijke mystiek in de Middeleeuwen.

- a. Een beeld van het christelijk geloof in de Middeleeuwen.
- b. Benedictus en de monastieke spiritualiteit in de middeleeuwen.
- c. De hervorming van het monastieke leven door de cisterciënzers.
- d. Bernardus van Clairvaux: "affectieve" spiritualiteit als passie die naar God terugkeert.

e. Vrouwelijke mystiek.

f. Johannes Ruusbroec.

g. Rijnlandse mystiek.

(1) Sfeer in de late Middeleeuwen.

(2) Rijnlandse mystiek.

(3) Meister Eckhart.

(4) Johannes Tauler.

(5) Hendrik Suso.

. Moderne devotie.

(1) Geert Grote.

(2) Thomas van Kempen.

4. Christelijke mystiek in het begin van de moderniteit.

(1) Ignatius van Loyola.

(2) Teresia van Avila.

(3) Johannes van het Kruis.

5. En verder?

1. Christelijke "oerspiritualiteit".

a. Uitstorting van Gods Heilige Geest op Pinksteren.

De zending en de komst van de Heilige Geest zijn constitutief voor het christelijk leven als dusdanig in zijn begin en niet alleen dan. Pinksteren is zowat de "*big bang*" van de christelijke spiritualiteit. Met de komst van de Heilige Geest is er werkelijk iets nieuws begonnen, nieuw in de verhouding met God, en nieuw in de verhouding tussen mensen en tegenover de wereld.

We zouden vanuit de ervaring kunnen zeggen: de Heilige Geest is op de allereerste plaats de "ruimte" waarbinnen de eerste christenen op een nieuwe wijze zijn gaan geloven, hopen en liefhebben. De Heilige Geest is de bron waaruit het christelijk leven stroomt, de ruimte waarbinnen de gelovigen

ademen, de lucht en de atmosfeer waardoor zij omringd zijn, de nieuwe context waarin zij zijn terechtgekomen. De Schrift spreekt over de Heilige Geest als de "Adem van het leven", en deze adem is de diepste stuwung van het christelijk bestaan, voelbaar aanwezig in het hart van de christen: "Gods liefde is in ons hart uitgestort" (Rom. 5, 5). De Heilige Geest staat niet vóór of tegenover de gelovige mens. Hij beweegt hem niet slechts van buiten-uit, als een soort externe factor, of een redelijk argument, maar als overtuigingskracht. Hij is Degene die de waarheid en de vreugde van het geloof doet inzien en van binnenuit doet ervaren. De Heilige Geest is de Voorgegevene; zijn Gave gaat als het ware aan het christen-zijn vooraf. Hij doet in het geloof geboren worden. Hij is de ware toegangsdeur tot het leven van God zelf. Want de Heilige Geest wordt niet geschonken als een gewone gave van God naast alle andere gaven. Meer nog dan dat is Hij Gods Gave zelf. "God heeft ons niet meer zijn gewone gaven, zijn louter stoffelijke gaven geschonken die zo eindig zijn als wijzelf. Nee, Hij heeft zichzelf gegeven met de onbeperkteid van zijn wezen, met de klaarheid van zijn kennis, met de vrijheid van zijn liefde, met de zaligheid van zijn leven: één God in drie personen. Zo heeft Hij zichzelf aan ons geschonken. En wij noemen deze God die zichzelf gaf: de Heilige Geest. Hij is de onze. (...) God is onze God. Dat is de boodschap van Pinksteren." (Rahner) De Heilige Geest is dus niet zoals de andere gaven van God: de liefde, de vrede, de vreugde, kortom de vruchten van de Geest waar Paulus het over heeft (Gal. 5, 22), want dit zijn uiteindelijk dingen die in zekere zin "buiten" God zelf staan, gaven van God waarmee Hij zelf niet samen valt. Men mag dus de ervaringen in het geestelijk leven niet verwarren met God zelf, ook al komen zij van God. Maar de Heilige Geest is de Gave van God zelf, God zelf die in ons hart woont en wiens liefde daardoor ook in ons is uitgestort. Wij hebben met andere woorden God zelf in ons als God die zijn liefde in ons hart doet uitvloeien. Zijn genade en vrede slechts gaven van God, geschapen genadegaven zoals de theologie leert, de Heilige Geest daarentegen is de Ongeschapen Gave, God zelf, in ons. De Heilige Geest is dus niet slechts een abstract beginsel, maar God die als Gave in ons hart is uitgestort. Hij is de Liefdegave in persoon. En met Hem zijn de Vader en de Zoon onafscheidelijk verbonden. Door de Gave die wij hebben ontvangen, de Heilige Geest, woont het intieme leven van God zelf in ons. We maken dezelfde ervaring mee als Jezus, die zich in de Heilige Geest innig verbonden wist met zijn Vader, ja die zich hierdoor de Zoon van God zelf wist. Wanneer de Vader zijn Zoon heeft gezonden, dan is dat precies omdat Hij de mensen wilde laten delen in zijn liefde, in de volheid van zijn leven, in de Heilige Geest. Paulus zegt: "Toen de volheid van de tijd gekomen was, heeft God ons zijn Zoon gezonden, geboren uit een vrouw, geboren onder de Wet, opdat Hij hen die onder de Wet stonden zou bevrijden, opdat wij de rang van zonen zouden verkrijgen. En het bewijs dat ge zonen zijt: Hij heeft de Geest van zijn Zoon in ons hart gezonden, die roept: Abba, Vader!" (Gal. 4, 4-6). Op die wijze is de christen getekend met het zegel van het goddelijk leven en is hij beeld geworden van Jezus, de Zoon van de Vader.

b. Gaven en charismata.

De uitstorting van de Geest moet een concreet en voelbaar effect gehad hebben in het leven van de eerste christenen. Paulus spreekt over het ontvangen van de "eerstelingen van de Geest" (Rom. 8, 23) en over de Geest als "onderpand" van eeuwig leven (2 Kor. 1, 22). Het moeten gaven zijn geweest die zichtbaar en voelbaar aanwezig waren en van waaruit de gelovige christenen konden opmaken dat zij werkelijk uitverkoren waren door God zelf. "Het is de Geest zelf die het getuigenis bevestigt dat wij kinderen van God zijn," schrijft Paulus (Rom. 8,16). De verkondiging en het kerkelijk leven moeten in het innerlijk leven van de eerste christenen een bevestiging hebben gevonden, een teken dat dit alles bevestigde.

Het is moeilijk om dit op een concrete wijze in kaart te brengen. Toch moeten wij er ons in deze cursus even aan wagen.

Het minste wat men er van kan zeggen, is dat er een overgang gebeurd is van angst naar niet-angst, van droefheid naar vreugde, van duisternis naar inzicht, van schuchterheid naar verkondiging (mèt apostolische vruchten), en dat deze overgang zeer onverwacht was (hoewel de Handelingen en het Lucas-evangelie ons doen uitschijnen dat er toch reeds een vorm van christelijk-kerkelijk leven aanwezig was voor Pinksteren), en dat deze overgang niet door de leerlingen zelf tot stand is gebracht. Is de komst van de Heilige Geest zelf met zichtbare en hoorbare fenomenen gepaard gegaan? De Schrift legt er op verschillende plaatsen uitdrukkelijk getuigenis van af: de hevige wind, de vurige tongen (Hand. 2, 2-3), het beven van de plaats waar de leerlingen bijeen waren (Hand. 4, 31). Belangrijker is echter het effect van de nederdaling van de Heilige Geest in de harten van de leerlingen zelf en in hun gedragingen. Er wordt gesproken over het "spreken in vreemde talen" en over het "verheerlijken van God". Vooral zijn er dus voelbare dingen gebeurd in het hart van de leerlingen, waardoor hun hart is gaan overstromen in een aanstekelijke verkondiging. Daarvan legt het verhaal van de Handelingen getuigenis af: er is een uitstorting geweest van Gods Geest, en wel in overvloed, want die dag nog sloten drieduizend zich bij hen aan (Hand. 2, 41).

Men zou hier kunnen spreken over "enthousiasme" in de diepste betekenis van het Griekse woord "*en theos*", wat men zou kunnen begrijpen als: "God in ons", of misschien ook: "wij die in God zijn". De leerlingen hebben op Pinksteren ervaren hoe God op een totaal nieuwe wijze aanwezig is, ook op het vlak van hun innerlijke ervaring én in zichtbare tekenen "buiten" hen, namelijk in de handelende en

verkondigende christelijke gemeenschap. De Heilige Geest bracht een totaal nieuwe verhouding van God en mens aan het licht, namelijk die van de intimiteit van het goddelijk kindschap, waardoor zij ook werkelijk in een nieuwe verhouding tot God kwamen te staan. Op intellectueel vlak kan men hier spreken over "inzicht". De eerste christenen kwamen tot "inzicht", tot "herinnering" van alles wat Jezus gedaan en geleerd had, en over de wijze waarop de joodse gelovige traditie in Hem tot vervulling is gekomen, namelijk juist in de openbaring van datgene wat God ten diepste is: Vader. Jezus had zijn leerlingen immers een andere "Helper" (Joh. 14, 25) beloofd wanneer Hij uit hun midden zou zijn weggenomen en van de aarde verheven zou worden (zinspeling op zijn kruis, het "omhoog heffen", cf. Joh. 3, 14, en zijn verheerlijking in de verrijzenis). De Geest brengt alles in "herinnering", maakt alles wat uitwendig is, innerlijk, zoals Jezus zelf gedaan had bij de leerlingen die bedroefd naar Emmaüs weerkeerden: "Moest de Messias dit alles niet lijden om in zijn glorie binnen te gaan?" (Lc. 24, 26). Jezus brengt het levende Traditie van het jodendom in "herinnering", maar op een totaal nieuwe, want vervulde wijze: het blijft nu niet meer bij geloofsgegevens die als het ware "buiten" hen waren gebelevend, maar de Traditie zelf, die in zijn persoon haar voleinding bereikt, wordt inwendig, ingeprent. Jezus' diepste innerlijke ervaring, die de kern is van zijn leven en zending, namelijk de liefde tussen Hem en zijn Vader, leeft nu werkelijk in de gelovige, die iets gewaar wordt van deze mystieke stroom in Jezus' hart, en die nu ook in de gelovige vloeit, ja zucht en smeekt: "Abba! Vader! (Rom. 8, 15; Gal. 4, 6) En het is precies datgene wat de eerste christenen tot handelen en tot verkondiging heeft gebracht: de intimiteit met God die zij zelf ervaarden en de diepe drang om allen aan deze intieme verbondenheid deelachtig te maken.

De aanwezigheid van de Heilige Geest manifesteert zich in allerlei gaven en charismata. Deze elementen zijn niet weg te denken uit het leven van de eerste christelijke gemeenschap. Allereerst betreffen het hier gaven die de mens zelf niet produceert, maar die hem geschonken worden. Men mag de charismata evenwel niet verwarren met de Gave van God zelf die de Heilige Geest is. Maar het is Gods Geest, de Ongeschapen Gave van God aan de mens, die zich doorheen de ervaring van mensen en hun eigen capaciteiten en verworvenheden (de talenten, het intellect, praktische zin, ...) verwerkelijkt en concretiseert in allerlei gaven. Men zou deze gaven of charismata kunnen vergelijken met talenten "waar de Geest mee speelt" (Schoonenberg) en die de Geest tot voltooiing brengt. Ze hebben iets subjectief in zich, ze spelen in op wat de mens als talenten heeft, maar ze zijn ook objectief: los van de persoonlijke heiligheid van degene die ze ontvangen heeft, staan ze in dienst van de opbouw van de gemeenschap.

In zijn eerste Korinthiërsbrief somt Paulus enkele van deze gaven of charismata op: "Nu heeft God in de kerk allerlei mensen aangesteld, ten eerste apostelen, ten tweede profeten, ten derde leraars; voorts zijn er wonderkrachten, dan gaven van genezing, hulpbetoon, bestuur en velerlei taal" (1 Kor. 13, 28). Ook elders spreekt Paulus over de charismata. In Rom. 12, 6-8 spreekt hij over de geestelijke gaven: de profetie, de dienst, de lering, het opwekkend woord, het delen met elkaar, het leiding geven, het bewijzen van barmhartigheid. In Ef. 4, 11 spreekt hij over apostelen, profeten, evangelisten, herders en leraars.

Het is van belang om hier even stil te staan bij enkele van die gaven of charismata. Ze zijn op de eerste plaats van belang voor de interne organisatie van de kerk, die niet louter juridisch is of democratisch, maar geordend door Gods rijke gaven aan iedereen. Met "apostelen" of "evangelisten" zijn vooral de missionerende christenen bedoeld. "Herders", "leraars" en "profeten" hebben een meer binnenkerkelijke functie. Andere charismata betreffen de diverse diensten in de gemeenschap zelf. Deze charismata zijn niet altijd even spectaculair. Gods gaven haken gewoon in op wat men inwendig als zijn taak of vaardigheid ervaart. De verschillende taken worden dus verspreid over verschillende mensen, al naargelang hun capaciteiten of talenten.

Maar er worden bij Paulus ook bijzondere charismata genoemd, waar men nu meestal in feite geen weg meer mee weet, tenzij in exegetische studies of juist in de charismatische vernieuwing. Op enkele plaatsen spreekt Paulus over een woord van wijsheid, een woord van kennis, het geloof, over gaven om ziekten te genezen, om wonderen te doen, de gave van de profetie, de onderscheiding van geesten, velerlei taal of de vertolking ervan (1 Kor. 12, 8-10). Zeker de passage waarin Paulus duidelijk maakt dat hij de profetie boven de glossolalie verkiest en waarin hij het gebruik van de charismatische gaven in de christelijke gemeenschap regelt (1 Kor. 14, 1-25), moet voor vele hedendaagse christenen erg duister overkomen. Het is merkwaardig hoe deze gaven en charismata zich getransformeerd hebben doorheen de kerkgeschiedenis. Sommigen zijn zelfs geheel verdwenen. Exegeten vragen zich af wat bijvoorbeeld de zogenaamde "glossolalie", of het spreken in "tongen" of talen geweest is. Komt het overeen met wat nu in allerhande charismatische bewegingen wordt gepraktiseerd? Wat is bijvoorbeeld profetie? En hoe moeten de genezingen worden opgevat? We kijken hier vooral naar de glossolalie en de profetie.

We kijken eerst even naar de gave van de glossolalie. Het is duidelijk dat de eerste christelijke gemeenschappen op een meer voelbare manier doordrongen moeten geweest zijn van Gods handelen en van zijn aanwezigheid in de Heilige Geest. Het christelijk leven in de eerste gemeenschappen was

gezegd met tal van gaven. De Korinthische christenen waren op deze gaven zeer gesteld, maar hun voorkeur werd meer bepaald door het opvallende van sommige verschijnselen dan door het nut ervan voor de gemeenschap. Hiertegenover stelt de apostel eerst een middel tot onderscheiding der geesten (1 Kor. 12, 2-3). Vervolgens wijst hij er op dat de verschillende charismata alle slechts één oorsprong hebben, namelijk de Geest van God, en slechts één doel: het voordeel en de opbouw van de hele gemeenschap, en niet het belang van de enkeling. Dit moet het beoordelingscriterium zijn. Daarom ook verdient de profetie, een duidelijk gesproken woord waarvan de inhoud door iedereen kan verstaan worden, mits gebed en reflectie en de hulp van de hele gemeenschap, de voorkeur boven de zogenaamde glossolalie of tongentaal. Dit is een "extatisch" spreken, wordt gezegd, een verheerlijkend spreken in vervoering zonder dat de uitgesproken woorden of lettergrepen een samenhangende betekenis hebben (cf. Hand. 2, 4; 10, 44-46). Hoe moeten wij dit begrijpen?

Het Griekse woord "*glossa*" heeft drie betekenissen: het kan "tong" betekenen, "taal", of het kan betrekking hebben op een "duistere of archaische uitdrukking." Het is een onverstaanbare taal, zowel voor de hoorder als voor degene die ze spreekt, vandaar ook de inferioriteit van de tongentaal ten opzichte van de profetie. Daarom is er ook steeds interpretatie of vertolking nodig van de tongentaal. Paulus toont zich altijd nogal strikt tegenover het verschijnsel van de glossolalie. Hij ziet ze liever gebruikt in het persoonlijke gebed - wat hij zelf ook schijnt gedaan te hebben - dan in het gemeenschapsgebed. Men zou de glossolalie kunnen begrijpen als een inintelligibel gebed, een stroom van woordloos gebed die opwelt uit het hart en dat zich in allerlei klanken vertolkt en daardoor stem krijgt. Men kan hier bijvoorbeeld ook denken aan het bekende woord van Ignatius van Antiochië: "In mij is er een stroom van levend water die murmelt en zingt: Kom naar de Vader!" Glossolalie is inhaken op het zingen van de Geest in ons die in ons bidt met onuitsprekelijke verzuchtingen. (cf. Rom. 8, 26) Feno-menologisch gezien is de tongentaal een sprekend of zingend aaneenrijgen van klanken zonder ogenschijnlijke betekenis. Dit is niet per se hetzelfde als het spreken in een vreemde taal die ook voor degene die ze spreekt, onbekend is, maar die misschien wel bestaat of ooit bestaan heeft. Dit is wat er naar het getuigenis van de Handelingen op Pinksteren gebeurd is. Het spreken in tongen is ook niet per se het spreken in extase waarbij het bewustzijn of bepaalde faculteiten ervan opgeheven worden. Het is zeker op de eerste plaats een zich riskeren aan de creativiteit van het gebed zelf, en daarvoor is er een grote nederigheid nodig om te leren spreken als een kind: God is immers de Onuitsprekelijke. Men zou hier kunnen verwijzen naar de "*ubilatio*" waarover Augustinus spreekt in zijn *Enarrationes in Psalmos*, 32, ii, *sermo* 1,8:

"Huldigt de Heer met uw citerspel en speelt voor Hem op de harp. Zingt voor de Heer een nieuw gezang (Ps. 32, 2-3). Legt de oude mens af: gij kent toch het nieuwe lied? Er is sprake van: de nieuwe mens, het nieuwe Testament, het nieuwe lied. Het nieuwe lied behoort niet aan de oude mens; dat leren alleen maar 'nieuwe mensen' die de 'oude mens' hebben afgelegd, en vernieuwd door de genade van het doopsel nu reeds behoren tot het Nieuwe Testament, met andere woorden: het rijk der hemelen. Daarheen smacht al onze liefde en zij zingt een nieuw lied. Zij moet een nieuw lied zingen, niet met de stem, maar met het leven. Zingt voor Hem een nieuw lied; zingt goed voor Hem. Iedereen vraagt zich af hoe hij voor God moet zingen. Zingt voor Hem, maar zonder wanklank. God kan het niet verdragen dat zijn oren onaangenaam worden getroffen. Zingt dus goed. Als men u ten overstaan van een bekwaam musicus voorstelt: doet hem nu eens een genoeg met uw zang, dan aarzelt gij, zonder enige muzikale scholing, te zingen, uit vrees te mishagen aan de kunstenaar. Want de kunstenaar verwijt u wat de ongeschoolde niet opmerkt in u. Wie zou voor God goed kunnen zingen, voor Hem die zo kan oordelen over de zanger, voor Hem die alles zo nauwkeurig onderzoekt, voor Hem die zo waarneemt? Wanneer kunt gij een zangstuk van zo'n verfijnde smaak aanbieden dat gij dat uiterst volmaakte oor in niets zoudt mishagen? Ziet nu eens hoe de Heer u bijvoorbeeld de wijze van zingen aangeeft; zoekt niet naar woorden, alsof gij duidelijk kunt maken hoe gij God zoudt behagen. Hef een jubelzang aan. Dat is pas goed zingen voor God: een jubelzang aanheffen. Wat is dat: een jubelzang aanheffen? Inzien dat het onmogelijk is de zang van het hart onder woorden te brengen. Want zij die zingen bij een graan- of wijnoogst, of ook bij inspannend werk, laten, na eerst in gezangen hun feestvreugde te hebben uitgedrukt, vervuld van zoveel vreugde dat zij niet in staat zijn die onder woorden te brengen, de lettergrepen van de woorden terzijde en gaan op in een jubelzang. De jubelzang is een bepaalde zang die uitdrukt dat het hart iets voortbrengt dat het niet onder woorden kan brengen. Bij wie past nu deze jubelzang beter dan bij de onuitsprekelijke God? Onuitsprekelijk immers is Hij, die men niet onder woorden kan brengen; en als gij Hem niet onder woorden kunt brengen en toch niet moogt zwijgen, wat rest u anders dan dat gij jubelt, dan dat het hart juicht van woordeloze vreugde en dat de onmetelijke vreugde zich niet houdt aan de begrenzing van de lettergrepen? Zingt het dus voor Hem uit in gejubel."

De gave van de glossolalie is met de tijd verdwenen; Augustinus heeft ze nog gekend. (cf. Bentivegna, 49-54) Daarna wordt ze steeds zeldzamer en is ze blijkbaar nog slechts in de levens van bepaalde grote heiligen nog voorgekomen. Teresia van Avila en Johannes van het Kruis getuigen er bijvoorbeeld van, maar ook Ignatius van Loyola. We komen er later op terug.

Wat is profetie? Het Oude Testament kent zijn profeten. Heel het volk van God deelt in de profetische zending van Jezus Christus, op zijn minst in de collectieve zin van het woord: niet allen zijn immers

geroepen om daadwerkelijk profeet te zijn. Maar het Nieuwe Testament spreekt wel duidelijk van een profetische functie die door bepaalde mensen in de christelijke gemeenschap werd uitgeoefend. Soms lijkt het te zijn dat deze "profeten" regelmatig de gemeenschap "opwekten" of aanspoorden. (cf. Hand. 15, 32) Paulus spreekt er ook over in 1 Kor. 14, waar hij de christenen aanspoort om de gave van de profetie ernstiger te nemen en haar te verkiezen boven de glossolalie. Het "spreken in tongen" mag dan wel meer spectaculair zijn, toch is het veel belangrijker dat christenen het woord van God leren verstaan in zijn concrete, actuele betekenis. Blijkbaar heeft volgens Paulus de profetie de functie van opbouwen, aansporen en troosten. (1 Kor. 14, 3) Het gaat op de eerste plaats over "bemoediging" (*paraklesis*) van Godswege van het volk van God. Maar waarin verschilt de gave van profetie van de gaven van onderricht en prediking? Voor Paulus behoort de profetie zonder meer tot de geestelijke gaven (*pneumatika*). Anders dan bv. in het onderricht en de prediking, primeert in de profetie de goddelijke inspiratie. Niet dat die niet aanwezig is in prediking en onderricht, maar prediking en onderricht vertrekken (ook) van het menselijk verstand. Degene die deze gave heeft, kan haar beoefenen wanneer hij wil. In de profetie echter primeert meer de inspiratie die iemand op een bepaald moment a.h.w. "overkomt". Dit laatste gebeurt ook in de glossolalie, maar de profetie is verstaanbaar voor het menselijk verstand. In de glossolalie moet dit blijkbaar worden losgelaten. Het meer direct geïnspireerd karakter van de profetie blijkt ook uit het feit dat Paulus in dit verband ook spreekt van "openbaringen". (1 Kor. 14, 29-30) Profetieën hebben de kracht iemand tot geloof te brengen en bouwen de gemeenschap op. (cf. Sullivan, 148-167)

c. Hoe kijken we nu naar de charismata?

De charismatische gaven treft men nu blijkbaar opnieuw aan in de Charismatische Vernieuwing of Pinksterkerken. Voor traditionele christenen zijn ze moeilijk te begrijpen. Over het algemeen wordt gedacht dat deze gaven tot het verleden van de kerk behoren en eigenlijk niet wezenlijk zijn voor het geloof. Want als ze zo wezenlijk zouden zijn, waarom zijn ze dan in de loop der tijden verdwenen? Misschien kwamen ze nog wel voor in het leven van bepaalde mystici en heiligen, maar over het algemeen staat men er heel wantrouwig tegenover.

Maar is het zo dat deze charismata enkel voor een klein aantal uitverkorenen bestemd zouden zijn? De opkomst van de Charismatische Vernieuwing in de 20^e eeuw kan een teken zijn dat God deze gaven opnieuw wil "democratiseren" en aan heel zijn volk toevertrouwen. Maar waarom zijn deze gaven dan (grotendeels) verdwenen uit het leven van de kerk? Je zou natuurlijk kunnen zeggen dat de uitstorting van Gods Geest op het eerste Pinksterfeest een hoogconjunctuur is geweest van Gods

mededeelzaamheid en van 's mensen antwoord daarop. Maar blijkbaar zijn ze toch weggedeemsterd. Waarom? Is deze hoogconjunctuur nu definitief voorbij?

De charismata hebben blijkbaar een zekere gratuititeit: ze zijn gaven van God, aan mensen toevertrouwd, opdat Gods Rijk gaandeweg zich in hun midden zou kunnen concretiseren. Men moet er zonder twijfel van uitgaan dat de gaven en de charismata nooit buiten het geloof van de ontvanger staan. Dit geloof is altijd nodig als een stap in vertrouwen: de gave van God manifesteert zich in de gelovige, maar zal altijd de instemming van de mens nodig hebben om zich ten volle te kunnen verwerkelijken. Juist zoals het bij de genezingen door Jezus het geval is, dringen de tekenen zich nooit op en hebben ze op zichzelf geen bewijskracht, maar worden ze alleen vanuit de context van het geloof verstaan. In die zin zijn de tekenen die God doet slechts te verstaan vanuit een innerlijke dispositie, die op zichzelf al een gave is van God en inspeelt op de openheid van mensen. Tekenen van Godswege zijn altijd de bevestiging van het geloof dat er reeds is, of een uitnodiging tot geloof.

Charismata zijn pure gaven. Ze zijn geen verworven recht, niet de noodzakelijke vrucht van een bepaalde initiatie of het resultaat van een bepaalde methode. Het menselijke speelt er wel een rol in, maar dit hoeft niet per se verdacht te zijn. Ze moeten wel met de noodzakelijke onderscheiding worden beoefend, want anders komen er mogelijk aberraties. Ook kunnen ze door degene die ze beoefent zeker niet gebruikt worden als een soortlegitiimering van zichzelf. Het blijkt dus te gaan over een zeer kwetsbaar gegeven.

De moeilijkheden die mensen met bepaalde gaven en charismata hebben, hebben iets te maken met een bepaalde visie op God en zijn handelen. Impliciet denken vele moderne gelovigen dat God louter geestelijk heil brengt, dat God bij de schepping de mens in zijn autonomie heeft geponereerd en zich dan geheel uit de kosmos zou hebben teruggetrokken. Maar kan men als gelovige apriorisch uitsluiten dat God ook in deze tijd handelt en zichzelf mededeelt, en dat Hij ook voor mensen van nu tekenen doet?

Voor onze cursus is de vraag van belang hoe we ze moeten begrijpen, welke het theologisch statuut is van de charismata en hoe we hun verhouding tot de christelijke mystiek moeten inschatten. Met de christelijke oerspiritualiteit zitten we midden in de ervaring. Maar met de christelijke mystiek is het anders. Daar zal de nadruk liggen op het overstijgende wezen van God, op de onuitsprekelijkheid en de "onervaarbaarheid" van God. Dit leert ons dat het in de charismatische spiritualiteit niet kan gaan over een "goedkope" ervaarbaarheid van God en dat er nog altijd zo iets is als de "*Ontologische Differentie*"

tussen God en mens en dat transcendentie en immanentie volgens de bijbelse theologie nooit zonder meer in elkander overgaan.

2. Christelijke mystiek in de oudheid.

Om inzicht te krijgen in de christelijke mystiek, moeten we terugkeren naar het Griekse denken. Na de breuk met het jodendom komt het christendom terecht in de heidense wereld die volop beïnvloed wordt door de Griekse cultuur en het Griekse denken. Met name vooral het platoonse denken is belangrijk om de beginnende christelijke reflectie te verstaan. Het platoonse denken beïnvloedt als onderliggend filosofisch denken de christelijke theologie en mystiek van de oudheid tot diep in de Middeleeuwen. Zonder de platoonse denkcategorieën kan men de geschiedenis van de christelijke mystiek niet verstaan, zeker niet in de oudheid en in de Middeleeuwen; daarom is het van belang om stil te staan bij deze uitzonderlijke denker.

a. Enkele begrippen uit het Griekse denken.

(1) Plato.

Plato leefde van 430 tot 347 vóór onze tijdrekening. In zijn geschriften vinden we de weerklink van de filosofie van Socrates, weergegeven in gesprekken. We interesseren ons hier enkel voor zijn visie op ziel en lichaam en voor zijn opvattingen over de hogere kennis van God. We geven zijn gedachten hier zeer summier weer.

Plato leerde dat de zielen onsterfelijk zijn. Dit betekende bij hem niet alleen dat de zielen na de dood van het lichaam blijven voortbestaan, maar ook dat ze in zichzelf onsterfelijk zijn, eeuwig zijn, en dat zij dus geen begin hebben gehad. Plato geloofde in de zielsverhuizing.

Het lichaam is voor de ziel een gevangenis. Het gaat er om dat de ziel deze gevangenis verlaat en terugkeert naar de hogere wereld waar zij vandaan komt. Maar als de ziel niet voldoende deugdzaam heeft geleefd, zich niet naar de scheppingsorde heeft gedragen, moet zij zich reincarneren in een lager lichaam, tot zij voldoende gezuiverd is.

De ziel komt dus van een hogere wereld waarin zij de volle kennis had. Door in het lichaam te komen, is zij deze volle kennis verloren. De ziel kan de kennis van de hogere wereld terug verwerven door een proces van herinnering of *anamnesis*.

Plato huldigt dus een dualistisch wereldbeeld, waarbij een grondig onderscheid wordt gemaakt tussen geest en materie.

In zijn *Timaeus* zet Plato zijn visie op het ontstaan van de wereld uiteen. De schepper of demiurg (*dèmiourgos*) heeft de wereld uit wanordelijke materie gemaakt op grond van een beeld of een model (*paradeigma*). Dit beeld of model zijn de eeuwige vormen of ideeën die abstract bestaan, en de dingen in de wereld zijn daarvan de afstraling.

De schepper was goed en maakte dus een goede wereld. De wereld ontving van hem een ziel en een verstand. Lagere goden brengen de diverse elementen voort, de planeten en de sterren, en ook de mens. Wel bereidt de schepper eerst een groot aantal onsterfelijke zielen, maar de lichamen worden bereid door lagere goden. De tegenstrijdigheid die de mens in zichzelf ervaart, gaat terug op zijn dubbele oorsprong, het feit nl. dat de onsterfelijke ziel terechtgekomen is in de materie, in het lichaam, dat door de lagere goden wordt voortgebracht. De lagere goden hebben de materie gemaakt door nabootsing van wat de schepper deed, maar hun schepselen waren allerm minst volmaakt. De mensen kregen van de lagere goden in hun borst nog een sterfelijke ziel mee; van hier uit groeien de hartstochten. Er is nog een derde soort ziel, in het middenrif, en die is gericht op de primaire instincten. De lagere goden hebben de mens dus niet volmaakt geschapen, maar hem integendeel behept met allerlei hartstochten.

De schepper wordt bij Plato ook het verstand genoemd of de "*nous*". Plato heeft dus geen persoonlijk godsbeeld; bij hem is de "*nous*" zo veel als de wereldziel. In het midden-platonisme wordt echter een onderscheid gemaakt tussen de vader van de schepping, de eerste god, die de goede ideeën bedoeld heeft voor de schepping, en de maker of schepper van de schepping of de demiurg, die de tweede god wordt genoemd. (Cf. Roukema, 89-94)

(2) Neoplatonisme.

Het neoplatonisme dient gesitueerd te worden aan het einde van de tweede eeuw vóór Christus. Het neoplatonisme breekt met het cynisme, en tracht terug aan te knopen bij het denken van Plato. Het

neoplatonisme denkt dikwijls vanuit stoïcijnse ideeën. Voor religieuze denkers is het platonisme in zijn vroegste of latere vormgeving erg aantrekkelijk: met zijn sterke nadruk op het transcendente, de hooggestemde ethische idealen en de leer over de voorzienigheid, vormt het platonisme en zijn afleidingen een ideale religieuze voedingsbodem. Eén van de voorbeelden die hier zou kunnen aangehaald worden, is een auteur als Philo van Alexandrië (30 v. Chr. tot 50 n. Chr.), een joods-hellenistische denker die in de diaspora leefde. Plato zag hij als een door Mozes geïnspireerde denker. God is de zijnde (*ho on*) die wegens zijn weldadigheid ook "*theos*" genoemd wordt en "*kyrios*". God schept het Woord (*logos*) als een eeuwig evenbeeld; dat Woord bevat in zich het oerbeeld van alle zichtbare schepselen. Vanuit de geschapen wereld kan men God en zijn Woord, dat ligt uitgezaaid in alle dingen, leren kennen.

(3) Plotinus.

Een andere auteur die belangrijk is om iets van de christelijke spiritualiteit en de mystieke theologie van de oudheid te verstaan, is Plotinus. Hij leefde van 202 tot 270 na Christus. Zijn hoofdwerk is de *Enneaden*, uitgegeven door zijn leerling Porphyrius. Deze schreef ook het *Leven van Plotinus*. Bijzonder voor de mystieke theologie is deze auteur zeer belangrijk.

Plotinus denkt verder op Plato, maar brengt toch eigen elementen in. Plotinus ziet de grond van al wat is gebaseerd op drie transcendente "hypostasen" (op zichzelf staande werkelijkheden), nl. de ziel (*psychè*), de geest (*nous*) en het éne (*en*).

(a) De ziel.

De ziel of *psychè* is voor het lichamelijke het principe van eenheid en activiteit. De psyche heeft een dubbele gerichtheid, nl. op het hogere, het innerlijke, en het lagere, het naar buiten gerichte. De innerlijkheid stemt de ziel af op de rust van de contemplatie van de geest. De betrokkenheid op het uitwendige daarentegen geeft aan de sterfelijke wereld dan weer zijn organisatie en werkdadigheid.

De ziel neemt dus een tussenpositie in tussen de transcendentie en het "in de wereld zijn". Door haar wezen behoort de ziel tot de transcendente werkelijkheid, maar door haar taak en werking behoort zij ook tot de wereld. De ziel is de plaats van de kennis, die zowel intuïtief als discursief kan zijn, en dat alles wordt geïntegreerd in het geheugen. De ziel zelf ontsnapt aan de tijd en is eeuwig, maar is toch betrokken op de wereld door zorg. De bepaaldheid volgens dewelke de ziel aan de dingen hun structuur

verleent, kunnen wij (met Plato) zien als de eeuwige “vormen” of “ideeën” die achter de werkelijkheid staan.

(b) De geest.

De ziel kan echter de hoogste realiteit niet zijn, juist omwille van haar betrokkenheid op de in tijd en ruimte uiteenliggende veelheid van activiteiten. De geest of *nous* staat boven de ziel. De geest kan men begrijpen als een “actualiteit” die zichzelf in rust en onvervreemdbaarheid bezit. Als we naar de eeuwige vormen of ideeën kijken door beschouwing en niet door de gebrekkige afstraling die de materiële wereld daarvan biedt, maar in hun puurheid, dan worden de vormen of ideeën op het niveau van de geest tot een volmaakt zelfbezit, d.w.z. een samenvallen van intelligibiliteit en intellectualiteit, en dat is de geest. De geest is m.a.w. de zuivere transparantie: zijn object is niets anders dan zichzelf. De geest bezit in zichzelf een intuïtie die iedere opeenvolging en iedere discursiviteit (het feit dat men om dingen te kennen, ze ook redenerend moet “doorlopen”) in het kennen overstijgt. De bestaansvorm van de geest is de eeuwigheid, een steeds met zichzelf identiek zalig nu.

(c) Het éne.

Toch is ook de geest nog niet de hoogste realiteit of de diepste grond van al wat is. Als men spreekt over de geest is er immers minstens nog een logische distinctie tussen subject en object. Het éne daarentegen is de oerbron van iedere realiteit. Het éne is de oorspronkelijkheid, de “oergrondelijkheid” waarin alles nog ongedifferentieerd één is. Daarom, om het éne te kennen, moeten alle namen en predikaten die wij aan het gekende toekennen, geloofend worden, omdat ze juist in hun bepaald-zijn een onderscheid aanbrengen, ook al is het misschien slechts een puur logische distinctie. Men kan aan dit éne geen persoonlijkheid toeschrijven, omdat dit nu juist een reflectie op zichzelf impliceert, waardoor het éne uit zijn oorspronkelijke éénheid zou vallen.

(d) Emanatie.

Plotinus huldigt een emanatieleer. De geest en de ziel komen uit het éne voort, maar dit kan niet gezien worden als een vrije schepping, maar als een natuurnoodzakelijk voortstromen van geest en ziel uit het éne (*proodos*). De werkelijkheid is dus uiteindelijk een afstraling of een uitvloeiing uit het éne. Het is een proces dat noodzakelijk gebeurt; er steekt geen bewuste bedoeling of zorgende voorzienigheid achter. Men zou het kunnen samenvatten met het scholastische adagium “*bonum est diffusivum sui*” (Thomas

van Aquino, *Summ. theol.* I, q. 5, a. 4, ad 2). Het plotiniaanse emanatisme zouden we in die zin pantheïstisch kunnen noemen.

De dingen uit de materiële wereld, die uit stof en vorm bestaan, ontvangen elk hun structuur door de ziel die hen draagt, en deze heeft een soort "kiemwet" in zich waardoor alles zich naar zijn eigen vorm ontwikkelt (*logos spermatikos*).

Aan het proces van voortvloeien uit het éne (*proodos* of *exitus*) beantwoordt een terugkeer naar datzelfde éne (*epistrophè* of *reditus*). Alles wat niet het éne-goede is, heeft de grond van zijn bestaan buiten zichzelf, nl. in de innerlijke kern die in zichzelf woont, de ziel, maar die niet wezenlijk tot het lichaam of tot het levende wezen behoort. De ziel wordt niet door het lichamelijke omvat, maar eerder omgekeerd is het de ziel die het lichaam omvat. Door een innerlijke kracht voelt de bezielde werkelijkheid zich aangetrokken om naar het éne terug te keren. De dingen die in zichzelf slechts een uitgedoofd bewustzijn hebben, kunnen dit slechts doen door de wetmatigheid van hun natuur te volgen, maar aan de mens is het gegeven deze terugkeer naar de bron integraal te voltrekken.

(e) Contemplatie en extase.

De incarnatie van de zielen is bij Plotinus dus zeker geen doel op zichzelf; veeleer is het een "val": de zielen zijn in de lichamen gevallen. Om werkelijk zichzelf te worden moet de ziel afstand doen van al het uitwendige en zich zuiveren. De innerlijkheid brengt haar vanuit de veelheid terug naar zichzelf; innerlijkheid brengt tot her-verzameling. Door vorming moet de ziel terug groeien naar de pure intuïtie van de totaliteit die zij eens had wanneer zij nog verenigd was met haar bron. Dat noemt Plotinus de contemplatie of de "*theoria*".

Het niveau van de contemplatie wordt door de ziel overstegen door de extase. De stijgende intensiteit van de gerichtheid van de ziel op het éne brengt met zich mee dat de aandacht en de betrokkenheid op zichzelf, de reflexiviteit, verdwijnt. Op die wijze zal de ziel het niveau van de geest of de *nous* willen overschrijden, en zelfs zichzelf verlaten; zo komt zij a.h.w. buiten zichzelf, in extase. In deze zalige beleving weet zij zelf niet meer van haar zaligheid; dit zou haar trouwens terugwerpen op het reflexieve niveau. Er bestaat voor haar geen onderscheid meer tussen schouwing en geschouwd object. Het is een overweldigende aanwezigheid waarbij de ziel versmelt in het al-éne. Volgens Porphyrius heeft Plotinus vier zulke extase-momenten gekend. (De Strijcker, 186-197)

b. Vroegchristelijk mensbeeld.

Het Griekse denken heeft mee vorm gegeven aan het vroegchristelijk mensbeeld, alhoewel even duidelijk moet zijn dat christenen er ook kritisch mee omgingen, m.n. in hun kritiek op het dualistisch denken.

In 1 Tess. 5, 23 vinden we een eerste schets van dit christelijk mensbeeld, geïnspireerd op wat de filosofen er over leerden. De mens is een geheel, lichaam, psyche en geest. Zó is de mens beeld en gelijkenis van God. We dragen dit beeld diep in ons, en we mogen dit verder laten uitgroeien tot gelijkenis met het beeld van zijn Zoon, in de volheid van ons mens-zijn, door de kracht van Jezus en zijn Geest. Jezus kondigt immers heil aan voor de "hele" mens. We geloven dat dit eens ten volle zal uitbloeien in de verrijzenis.

Wat het lichaam is, is vrij duidelijk. Moeilijk is te formuleren wat "ziel" in dit verband betekent. In het Grieks wordt "ziel" immers weergegeven met het woord "*psyche*" wat voor mensen van vandaag eerder op het terrein van de psychologie wordt betrokken. Maar in de Schrift staat "ziel" voor het menselijk "leven" of voor heel de menselijke "persoon", ook in zijn lichamelijke conditie. Paulus zal bv. spreken over de "*anthropos psychikos*", dat is de "hele" mens met zijn lichaam én met zijn innerlijkheid. Ziel en lichaam zijn volgens het bijbelse en christelijke scheppingsbegrip op elkaar betrokken. Menselijke lichamelijke is steeds bezielde lichamelijke; de eenheid van ziel en lichaam gaat zo ver, dat men de ziel als de "vorm" van het lichaam moet beschouwen: de ziel is datgene wat het lichaam zinvol maakt, doet leven en vorm geeft.

In de klassieke theologie geeft "ziel" echter aan wat het diepste wezen is van de mens, daar waar hij in de diepste zin beeld van God is. Dat is een niveau in het innerlijk van de mens dat het terrein van de psyche (in de moderne zin verstaan als "menselijke psychologie") overschrijdt. In een bepaalde bijbelse traditie (wijsheidsliteratuur, Makkabeeën) wordt hier ook een kern van onsterfelijkheid mee verbonden. In 1 Tess. 5, 23 lijkt dit principe aangegeven te worden door het woord "geest" (*pneuma*).

Ziel en geest drukken in de bijbel iets uit van wat in elke persoon diep en onvervreemdbaar menselijk is, maar tegelijkertijd ook iets van wat de mens overstijgt en hem in contact brengt met God. Zeker wordt hiermee niet bedoeld een soort dualiteit aan te brengen in de innerlijkheid van de mens. Er wordt alleen

gezegd: de mens heeft in zijn innerlijkheid een contactpunt met God. Het is duidelijk maar een verschil in spreken over een werkelijkheid die in wezen onvatbaar is. Soms spreekt de bijbel trouwens ook over "hart" om het diepste binnenste van de mens uit te drukken. Toch kan het "verschil" tussen "ziel" (*psyche*) en "geest" (*pneuma*) in de paulinische context een nuance hebben. Paulus ziet de "psyche" duidelijk in eerste instantie als met het lichaam verbonden. De "psychische mens", de mens in zijn "psychisch lichaam" (*soma psychikos*) leeft op natuurlijke wijze volgens de impulsen van zijn lichaam én van zijn denken. De psyche lijkt bij hem een "lager" niveau te zijn van de menselijke innerlijkheid, eerder gericht op het lichaam en het contact met de buitenwereld. Daar zijn er ook de ondeugden die diep in onze handelswijzen en in onze manier van denken zijn ingebakken. Daarom associeert Paulus de verrijzenis van het lichaam eerder met wat hij noemt de "geest" (*pneuma*), het hogere gedeelte van de menselijke innerlijkheid, niet om te zeggen dat de verrijzenis puur geestelijk zal zijn (zoals wij dat in onze cultuur zouden opvatten), maar wel omdat hij er van uitgaat dat in de verrijzenis het lichaam, dat hij dan een "geestelijk lichaam" (*soma pneumatikos*) noemt, helemaal "beheerst" zal zijn door de hogere oriëntering in 's mensen innerlijkheid die hem in contact met God brengen. Het lijkt er op te zijn dat Paulus de verrijzenis ziet als een moment waarop het beeld van God dat de mens diep in zich draagt, hem uiteindelijk helemaal zal beheersen, tot in zijn lichaam toe, dat helemaal anders zal zijn, maar toch ook méér dan pure abstractie: de bijbel leert duidelijk dat er een heilsverwachting is voor "heel" de mens, dus ook voor zijn lichaam. Het onderscheid dat Paulus maakt tussen vlees en geest is dus niet dualistisch op te vatten, want ziel en lichaam zijn volgens hem werkelijk op elkaar betrokken. Het gaat in wezen bij Paulus om een innerlijke strijd van de mens zelf, daar waar hij tot in zijn diepste innerlijk verdeeld is en door zijn begeerten steeds weer omlaag getrokken wordt.

Het christelijke mensbeeld gaat er in ieder geval van uit dat spiritualiteit méér is dan psychologie in de moderne zin van het woord. Spiritualiteit is ook meer dan zelfreflectie. Spiritualiteit is in feite Gods leven in ons. Daarom onderscheiden gelovigen een spiritueel niveau in de mens (geest of *pneuma*) dat het puur psychische overstijgt. Spiritualiteit is meer dan psychologie: het gaat immers over het raakvlak van God en mens. Maar spiritualiteit heeft wel invloed op ons psychisme en wordt er op zijn beurt zelf ook door beïnvloed. Psychologie en spiritualiteit zijn zeker op elkaar betrokken, maar volgen elk toch eigen wetten en waarden. Spiritualiteit heeft zeker ook repercussie op innerlijke of psychische genezing, maar ook omgekeerd: wanneer er ergens een psychische blokkade is, kunnen mensen moeilijker spiritueel doorgroeien. Goede begeleiding weet het onderscheid tussen beide niveaus te maken en ziet tevens ook het verband. Maar mystici zullen ons er ook aan blijven herinneren, op een heel realistische manier, dat God (ook) werkt in de menselijke zwakheid. Uiteindelijk zal de voltooiing van de mens zijn werk zijn, en de bekroning van deze voltooiing van de schepping is de verrijzenis.

De klassieke westerse mystici zullen weinig over *pneuma* spreken, eerder over "ziel". We moeten dit dan verstaan zoals we net hebben aangegeven: het gaat over menselijk innerlijk, waarin natuurlijk het psychisch niveau betrokken is, maar dat in het Nieuwe Testament toch meer is dan dat. Het raakvlak tussen God en mens ligt dieper dan wat we vandaag de psyche zouden noemen. De klassieke auteurs hebben evenwel een voorkeur voor een andere metafoor. Zij zien dit raakvlak met God eerder als het hoogste punt van de ziel, in ieder geval voorbij de "zinnen", hier verstaan als lichamelijke zintuiglijke impulsen, menselijke gedachten of concepten en emoties.

c. De gnosis.

Het beginnende christendom komt binnen in een cultuur die gedomineerd wordt door het Griekse denken. Rond Alexandrië, maar ook in andere helleniserende milieus, ontwikkelde zich een denktrant die sterk in voeling stond met Griekse denken, in het bijzonder met het platonisme, het neoplatonisme, de leer van Plotinus en met de Stoa, maar ook met het Manicheïsme, dat oorspronkelijk uit Perzië stamt. Deze gedachtenstroming wordt gewoonlijk de "gnosis" genoemd. Het is een vorm van esoterisch denken dat verschillende raakpunten heeft met het christendom en zich daarmee dreigde te vermengen. Daardoor werd het voor het beginnende christendom, dat nu juist geloof in de cultuur van zijn tijd binnentrad, een hele uitdaging om zijn eigen identiteit te behouden.

"Gnosis" wil zeggen: "kennis". De gnosis was een vorm van esoterisch denken, letterlijk wil dat zeggen: een geheime leer die enkel door inwijding kon verkregen worden. De aanhangers van de gnosis binnen het christendom meenden dat de christelijke openbaringsinhoud aangevuld moest worden door een "ware wetenschap" die de christen tot het "werkelijke" inzicht bracht. Zulke christen wordt dan "gnostisch" genoemd. Zij die de ware "kennis" bezitten, zijn "pneumatische" christenen of "gnostici"; zij leven op het niveau van de verlichting van de geest. De idee van de "gnosis" verdeelde de christenen in feite in twee categorieën. Op die wijze ontworchtte de "gnosis" de belangrijkste basisidee van het christendom, nl. dat de Blijde Boodschap aan allen verkondigd moest worden.

Onder invloed van het Griekse denken ontwikkelde de gnosis een dualistische visie op de werkelijkheid: het spirituele en het materiële zijn in het Griekse denken, en ook in het Manicheïsme, twee principes die ten gronde niets met elkaar te maken hebben. De materiële schepping is in feite het werk van een tweede god. Met het feit dat de eeuwige zielen in de materie terecht kwamen, gaat een hele kwaliteit van leven verloren. Het komt er nu voor de ziel op aan om zich dat voorbestaan te herinneren.

De gnosis levert een eigengereide en louter subjectieve interpretatie van het Christusmysterie op, waarbij allereerst de realiteit van de menswording uit het gezichtsveld verdwijnt: het kan toch niet zijn dat de Zoon van God in de materie aanwezig gekomen is als mens (docetisme). Maar ook de eenheid van de concrete kerkgemeenschap is bedreigd: voor de gnostici kan de zichtbare kerkstructuur geen verwijzing naar Jezus inhouden. Immers het zichtbare, de gestructureerde aardse werkelijkheid kan geen mystieke boodschap inhouden. De gnosis is zeer gericht op subjectieve ervaring. Hun eigen geestelijke ervaring werd tot maatstaf verheven. Het Oude Testament leek hun voorbijgestreefd, en sommige bladzijden uit het Nieuwe Testament waren voor hen onaanvaardbaar. De gnostici verbraken hiermee de banden met de levende traditie van de apostolische oorsprong van de kerk, en baseerden zich enkel op nieuwe interpretaties en allerlei visioenen of charismatische ervaringen.

Daarom zal Ignatius van Antiochië, in reactie op de gnosis, zeer sterk de menselijkheid van de Heer Jezus benadrukken en zeer sterk de klemtoon leggen op de eenheid van de kerk, die haar fundament heeft in de verbondenheid met de plaatselijke bisschop (*nihil sine episcopo*).

Een andere moeilijkheid waarmee de gnosis het jonge christendom confronteerde, betrof de verklaring van de oorsprong van het kwaad. Het kwaad kan zijn ontstaan niet vinden in God, ook niet in het feit dat God dit kwaad slechts zou toelaten. Het kwaad moest zijn principe hebben in een "zijn" dat niet God is, en dat is de materie, de schepping. Voortaan werd de schepping aan God tegenovergesteld als de plaats waar het principe van het kwaad, dat evenals God eeuwig moet zijn, domineert (cf. het manicheïsme). Twee grote christelijke auteurs hebben deze gnostische stromingen bevochten: Justinus van Rome (+ rond 163) en Ireneüs van Lyon (ca. 130-200).

Voor het morele en spirituele leven had de gnosis grote gevolgen. Men ziet in het vroege christendom allerlei groepen sekten met charismatische inslag ontstaan (Ireneüs had die ook gekend in zijn jeugd) die de gelovigen aanbevelen om een soort ascetisch leven te leiden. Zo bijvoorbeeld de stroming van de *enkrateia* die een absolute onthouding predikte en het huwelijk als dusdanig verwierp. Tot deze stroming moeten wij Marcion (ca. 140) rekenen. Hij huldigde een dualistisch denksysteem: het geestelijke was goed, maar de lichamelijke wereld werd volgens hen gedomineerd door de boosheid. Daarom verwierp hij het huwelijk, eiste volledige seksuele onthouding en vasten en verbood het gebruik van vlees. Een ander voorbeeld van zulk denken is de leer van Montanus (ca. 170), die zelf uit Frygië (westelijk Klein-Azië) afkomstig was. Hij baseerde zijn leer op visioenen en allerlei geestelijk ervaringen. Door ascese en vasten trachtten hij en zijn volgelingen terug te komen tot de initiële paradijselijke

toestand. Typisch voor beide stromingen is het dualisme tussen geest en materie, met een sterk misprijzen voor de seksualiteit en de procreatie. De lichamelijke wordt immers gezien als het verval van het geestelijk leven, en de ziel moet daaruit bevrijd worden. Dit dualisme leidde tot een paradoxaal samengaan van enerzijds ascetische stromingen, en anderzijds het goedpraten van moreel verval. Want zolang men in het lichaam is, staat men immers onder de invloed van het kwade en kan men bijna niet anders dan zondigen. Op zekere termijn dreigt deze opvatting de moraliteit in vraag te stellen, want precies omwille van het determinisme waaraan de mens onderhevig is zolang hij op deze aarde is, heeft hij ook geen verantwoordelijkheid meer voor zijn slechte daden die hun oorsprong hebben in het lichamelijke. In die zin kon het voorkomen dat ascetisch leven enerzijds en losbandigheid anderzijds in deze sekten naast elkaar bestonden.

d. Mystieke theologie bij de Griekse kerkvaders.

Hoe sterk het platoonse denken de christelijke mystiek beïnvloed heeft, zien we bij een auteur als Origenes. Hij wordt in 185 te Alexandrië geboren in een christelijk milieu. Zijn vader is christen en actief in het onderricht van de catechumenen. Dat hij op latere leeftijd tot het christendom zou toegetreden zijn – zijn naam laat wel een heidense afkomst vermoeden – wordt door Eusebius gelogenstraft. Wellicht was zijn familie welstellend. De christenvervolging woedt hevig. Zijn vader laat Origenes onderrichten in de Schrift, nog voor hij het normale onderwijs van zijn tijd krijgt. Reeds vroeg leeft bij de jonge Origenes het martelaarsideaal. Zijn vader zal effectief martelaar worden. Het gezin blijft berooid achter. Origenes kan zijn studies verder zetten en wordt onderwijzer. Op achttienjarige leeftijd wordt hij door de bisschop aangewezen als hoofd van de catecheseschool. Verscheidene van zijn leerlingen zullen de marteldood sterven. Op een dag breekt hij met zijn onderwijzersloopbaan en verkoopt zijn boeken. Hij gaat een streng ascetisch leven leiden, tot en met de zelfcastratie. Later zal dit tegen hem gebruikt worden. Hij onderwijst verder in de catecheseschool, waar hij nu toch terug de Griekse wijsbegeerte bestudeert. Origenes ontvlucht Alexandrië na een plundering en christenvervolging en trekt naar Caesarea in Palestina. Ofschoon hij leek is, mag hij van de bisschop in de kerk het woord voeren. Zijn eigen bisschop is hierdoor geërgerd en roept hem naar Alexandrië terug. Tijdens een later verblijf in Caesarea wordt hij door de bisschop aldaar tot priester gewijd, hetgeen weer eens zorgt voor een conflict met zijn eigen bisschop die ervoor zorgt dat hij zijn priesterschap niet meer mag uitoefenen. In Caesarea zet hij zijn onderwijs voort. Voor Origenes gaan studie en het in praktijk brengen van de deugd samen. Men herkent hierin de ascetische inslag van zijn onderricht. Tijdens een christenvervolging wordt hij opgepakt en gefolterd. Men probeert hem het christelijk geloof te doen afzweren. Origenes overleeft de martelingen en wordt een ware "belijder". Op zijn 69^e sterft hij te Tyrus in 254.

Origenes is zowat de grondlegger van de christelijke mystieke theologie. Mystiek is bij Origenes zowel bron als vervulling. Het is een geleidelijk proces van omvorming. Spirituele groei impliceert een loskomen uit een oude levensvorm en het ingaan in een nieuwe vorm. Zijn leer berustte op een zeer precieze antropologie. Hij onderscheidde in de mens de geest, de ziel en het lichaam. De geest is naar zijn oordeel het goddelijke element in de mens die de ziel leidt en verlicht. Dit is niet de Heilige Geest, maar een genade, een verlichting die door de Heilige Geest in de ziel geschapen wordt. De Heilige Geest is in elke mens aanwezig, maar men kan Hem weigeren, en dan sluimert Hij als het ware in de ziel. De ziel is voor Origenes de plaats van de vrijheid en de plaats van de keuze. Er is in de ziel een diepte, een gedeelte waarin de contemplatie plaatsvindt. Het doel van het leven is het streven naar de beschouwing van God, zonder beelden, zonder be-middeling, als het ware in een soort mystiek huwelijk. Het is Christus, en meer in het bijzonder de mensheid van Christus, die de ziel de toegang verleent tot het goddelijk mysterie dat Hij juist is komen openbaren. In ieder geval dient de ziel zich volgens Origenes meer en meer van de zintuiglijke werkelijkheid af te wenden om een juiste visie te krijgen op de geestelijke wereld. Deze contemplatie wordt bereikt door de ascese, de geestelijke strijd, de maagdelijkheid, het martelaarschap en het gevecht met de demonen. Origenes wijst op het belang van de Schriftmeditatie om in het contemplatieve leven vooruit te komen. Hij ontwikkelt hiervoor een allegorische methode, die in zijn tijd en in de volgende eeuwen een groot succes kende. Door de letterlijke zin (*sensus litteralis*) heen kijkend, probeerde Origenes met zijn allegorische Schriftuitleg door te stoten naar de geestelijke zin (*sensus spiritualis*), die het intellectuele en het spirituele leven van de christen kan voeden. Origenes is een grootmeester geweest van de theologie en van het spirituele leven, alhoewel enkele van zijn posities later door de kerkgemeenschap gecorrigeerd moesten worden.

In de latere oosterse patristiek treft men een aantal auteurs aan die een sterk uitgewerkte mystieke theologie hebben. Het omvangrijk oeuvre van Gregorius van Nyssa (335-394) is gebaseerd op een zeer sterke filosofische en wetenschappelijke cultuur. Het belangrijkste thema van zijn mystieke theologie heeft te maken met het criterium van echt mens-zijn: de mens is beeld van God. Hij moet de verborgen schoonheid die hij in zich draagt, naar boven laten komen om zijn eigen wezenlijke eenheid te hervinden. Daarvoor moet hij loskomen van zijn passies en van de materiële neigingen. Slechts op deze wijze kunnen de geestelijke zintuigen ontwaken. Het is langs deze weg dat het Woord zich kan verenigen met de ziel tot in de hoogste graad, welke het mystiek huwelijk is. Gregorius van Nyssa heeft een sterke invloed gehad op Maximus Confessor, Gregorius Palamas, maar ook op westerse middeleeuwse monastieke auteurs als Willem van St. Thierry en Bernardus van Clairvaux.

Als we de beginnende christelijke mystiek bestuderen, dan komen we dus niet onder de invloed van het neoplatonisme uit. Wat wij zien, is volgens het (neo)platonisme slechts een afschaduwing van de werkelijkheid. God woont in het ontoegankelijk licht, zegt Gregorius van Nazianze (329-389). Dat wil zeggen dat al onze ervaringen, al de beelden en begrippen die wij voor God gebruiken, in feite slechts duister zijn en dat we die achter ons moeten laten willen we God echt leren kennen. De Christelijke mystiek begint in feite als een vorm van apofatische theologie: eigenlijk kan je over God niet spreken, zo onbegrijpelijk en overstijgend is zijn wezen. Het werk van Gregorius van Nazianze is gekenmerkt door een het verweven-zijn van theologie, contemplatief gebed, poëzie en Schriftstudie. Theologie is voor hem een "experimentele" kennis van God. De contemplatieve mens is bezield door een sterk verlangen naar God die gedurende het aardse leven nooit voldaan is. Gregorius vergelijkt de weg naar de ontmoeting met God met het bestijgen van een berg. Op zeker moment komt de mens in een duistere nevel terecht waarin hij door God gelouterd wordt, en treedt tenslotte binnen in de stilte waar hij God vindt. Daar "herinnert" de mens zich Christus, en wordt hij in staat gesteld om Hem werkelijk na te volgen. Deze auteur, Gregorius van Nazianze, stond sterk onder invloed van Origines en Athanasius. In zijn *Toespraken* strijdt hij onder andere voor de godheid van de Heilige Geest. Dat doet ook de andere Cappadocische kerkvader, Basilius de Grote.

e. Woestijnvaders.

In de tweede helft van de derde eeuw ziet men dat in Egypte sommige Koptische boeren zich gaan terugtrekken om te leven in kluizen, eerst dicht bij hun eigen huis, in de omgeving van de dorpen, maar later trekken zij dieper de woestijn in. Op die wijze ontstaat het Egyptische monnikendom als een spontane lekenbeweging. De kluizenaars of anachoreten ontvluchtten de bewoonde wereld om de eenzaamheid te zoeken, om aldus de kostbare parel van het evangelie te vinden. Er zijn twee types in het oude oosterse monnikendom: de anachoreten ook eremieten genaamd of kluizenaars, en de cenobieten, monniken die in gemeenschap wonen. Als grote vertegenwoordiger van het anachoretische monnikendom springt vooral Antonius naar voren. Geboren omstreeks 251, is hij zowat het prototype van de anachoreten. Antonius was de grote bezieler van het anachoretische monnikendom. Hij leefde in Midden-Egypte. Na enige tijd verzamelden er zich leerlingen rond hem. Pachomius, gestorven in 348, is de grote naam van het cenobietische monnikendom. Er zijn ook mengvormen geweest van anachoretisch en cenobietisch monachisme. Zo leefden er groepen monniken, ongeveer 100 kilometer ten noordwesten van het huidige Kaïro, in het Natroundal, verspreid in drie gebieden, genaamd Nitria, Skêtis en Cellia. Hier leefden de monniken afzonderlijk in cellen, op enige afstand van elkaar, zodanig

dat er toch contact kon zijn (men kon elkaar horen). Er was een zeker groepsverband: er was de gezamenlijke liturgie op zaterdag en zondag, en er waren *agapè*-maaltijden. Er waren ook gezamenlijke voorzieningen, bv. een raad van monniken die instond voor het dagelijks bestuur (*synedrion*). De monniken voorzagen in hun levensonderhoud door eenvoudige handenarbeid waarbij geen grote concentratie nodig was, vooral vlechtwerk van manden. Met het gebied van Nitria zijn vooral de namen van abt Amoun, abt Pambo, abt Poimèn en abt Sisoës verbonden. In de Skêtis leefde er rond het jaar 300 de beroemde monnik Macarius. Er waren ook "woestijnmoeders", monialen, maar zij waren een minderheid. Beroemd is amma Synklètikè en de heilige Maria van Egypte, die in het oosten alom geprezen wordt om haar bekering en haar beleving van de rouwmoedigheid. Het Egyptische monnikendom is de invallen van de barbaren in 420 nooit te boven gekomen. Ooit moeten er rond de 5000 monniken geweest zijn in de woestijn van Egypte, op zo'n 60 km. afstand van Alexandrië.

Om het leven en de spiritualiteit van de woestijnvaders te leren kennen, moet men zoeken naar bronnen die over hen vertellen. Als eerste bron is er het *Leven van Antonius* door Athanasius. Dit geschrift werd in het westen verspreid door Athanasius zelf tijdens één van zijn ballingschappen. Maar de bekendste bron over het oude monnikenleven in Egypte zijn de zgn. *Vaderspreuken of Apophtegmata Patrum*, ook wel genoemd het *Gerontikon*. Het is een verzameling spreuken, getuigenissen of anekdoten uit het leven van de oudvaders, alfabetisch geordend.

Ze zijn oorspronkelijk ontstaan in het milieu van de anachoreten van de Natrounvallei in Egypte. Ze hebben ons bereikt via vele verzamelingen. De spreuken zijn kort en eenvoudig. Ze bevatten weinig bijbelteksten; ze zijn niet theologisch of dogmatisch, wel spiritueel. Er komen weinig wonderen in voor. De optredende personen zijn meestal anoniem, behalve de abt zelf over wie de spreuk gaat. In het (latere) oosterse monnikendom zien we vooral de volgende namen naar voren komen: Evagrius van Pontus (345-). In zijn *Praktikos* (de "monnik") vinden we de fundamentele gedachtengang van zijn ascetische leer. Johannes Cassianus (360-435) is de tweede belangrijke figuur. Zijn belangrijkste werken zijn de *Institutiones* (ook weergegeven als "Instellingen") en de *Collationes* (ook aangeduid als "Gesprekken"). Johannes Climacus (575-650) schreef de fameuze *Ladder* (waaraan hij zijn naam "climacus" te danken heeft) en een *Brief aan de herder*. In het westen geraakte het oosterse monnikenleven vooral bekend door toedoen van Athanasius, die meerdere keren (zes maal in totaal) in ballingschap gestuurd was, o.a. in Rome en Trier. Verder is vooral Johannes Cassianus (360-435) brugfiguur geweest tussen het oosterse en het westerse monnikendom. Cassianus had een aantal kloosters in Palestina en Syrië bezocht. Hij bleef twaalf jaar in Egypte. In die tijd heeft hij enkele indringende gesprekken gehad met de monniken aldaar die hij in twee beroemd geworden geschriften

samenvatte, de zgn. *Institutiones* (instellingen) en de *Collationes* (gesprekken). Teruggekeerd in Zuid-Frankrijk stichtte hij zelf ook enkele kloosters naar het model dat hij in Egypte had leren kennen.

De woestijn is een belangrijke thema in de bijbel, maar speelt uiteraard ook in de geschiedenis van de oudvaders een belangrijke rol. Het is de plaats van de uittocht, het leren kennen van God en ook van zichzelf, maar ook de plaats om door ascese (oefening) het kwaad in zichzelf en in de wereld te leren bestrijden en zo tot innerlijke rust (*hesychia*) te komen. In de woestijn kan je, door afstand te nemen van het alledaagse leven en al zijn beslomeringen, in contact komen met God in je diepste innerlijk. De afzondering bevordert de openheid op het zoeken en de ervaring van God. In de woestijn leer je ook de nuchterheid van de zelfkennis en de complexiteit van je diepste wezen kennen. Ook deze monastieke spiritualiteit werd gevat in de termen van het Griekse denken van die tijd.

De eerste monniken spraken over de "wereldvlucht". Deze nadruk op de wereldvlucht (*apotaxis*) is allereerst te begrijpen vanuit de toenmalige tijdscontext. De tijd van de vierde eeuw was het begin van de ineenstorting van het Romeinse imperium. Het christendom was wijd verspreid. De kerk nam meer en meer verantwoordelijkheden van de staat over. Het is het moment van de zgn. "*tempora christiana*", de christelijke tijden, zoals Augustinus zegt. Christendom en maatschappij gaan meer en meer op gelijk niveau staan. Hierdoor verliest het christendom veel van zijn oorspronkelijke kracht. Er is wel groei in aantal, maar dit is niet hetzelfde als groei in kwaliteit. Behoren tot de christelijke kerk was in vele gevallen een vorm van opportunisme geworden. Het beginnende monnikendom wilde tegen deze verwatering protest aantekenen. In wezen begint het monnikendom dus als een soort "elitaire" stroming, die een verhevigde geloofsbeleving beoogt. Soms zegt men dat het monnikendom ook ontstaan is onder invloed van veranderde economische omstandigheden, zoals verhoogde belastingsdruk.

Het vluchten van de wereld neemt heel concrete vormen aan: buiten het wegtrekken uit de stad, behelst het een wegvluchten van gezelschap, van mensen die om raad komen vragen (conflict tussen actie en contemplatie). Algemeen gesproken namen de monniken een grote reserve in acht tegenover bezoekers. Sommigen cultiveerden deze houding in extreme vormen, bijvoorbeeld ook tegenover de ouders (cf. Abba Poimên). Vooral in Syrië nam de vlucht van de wereld sterke proporties aan, bv. bij de stylieten. Een ander aspect van de wereldvlucht was bv. dat de monniken zich niet graag tot priester lieten wijden, omdat ze aldus uit het ritme van hun monastiek leven zouden losgerukt worden. Toch zal ook hier blijken dat het principe van de wereldvlucht niet absoluut was; de oudvaders hadden wel degelijk oog voor reële noden.

Toch is dit slechts de buitenzijde van de wereldvlucht. De wereldvlucht is immers niet slechts ruimtelijk op te vatten. De breuk met de wereld was voor de woestijnvaders vooral een spirituele vereiste. Het gaat vooral om het ontwijken van de wereldse geest. Het ideaal van de monniken is de vrijheid van hartstochten (*apatheia*), waardoor men groeit in innerlijke vrijheid. Wereldvlucht gaat niet zozeer om de geografische afstand, maar wel om het afstand nemen van de reflexen van de wereldse of de ik-gerichte geest, en dat moet heel radicaal gebeuren. Maar het is juist in de afzondering dat de meest diepe tendenzen van het hart zich zullen beginnen aftekenen. Er is immers niets meer dat afleiding biedt, en de confrontatie met zichzelf wordt dan onafwendbaar. Henri Nouwen vertelt in zijn boek over zijn verblijf in een trappistenabdij dat hij vrij vlug in contact kwam met zijn meest primaire behoeften zoals eten, maar ook met zijn woede. (Nouwen, 61-62) Wanneer er geen afleiding meer is, wanneer het aanvankelijk enthousiasme is weggeëbd en het vasten begint te wegen, komen honger en agressie naar boven. Het is de compensatie die wordt weggenomen uit je leven, en daardoor kom je er juist meer mee in contact. Tegelijkertijd wekt dit de woede, omdat je behoefte niet meer (onmiddellijk) wordt bevredigd. Maar veel van deze dingen hebben eerder een geestelijke oorsprong dan een puur biologische. Ook bv. de gedachten aan ontucht. Seksualiteit is niet slechts een biologische impuls, maar vertrekt voor een groot gedeelte vanuit de gedachten. De woestijnvaders hebben de innerlijke bewegingen van de menselijke geest of de passies nauwkeurig ontleed. Zij noemden die de "*logismoi*", gedachten, of manieren van denken, of een bepaalde wijze waarop de gedachten zich aan elkaar rijgen, in feite een bepaalde onbewuste logica die onder de gevoelens en emoties liggen. Dit wordt de "onderscheiding der geesten" genoemd of "*diakrisis*". De woestijnvaders spreken hier over "demonen" die eigenlijk in de mens zelf zitten. Meestal worden er een achttal of negental onderscheiden: de gulzigheid, de ontucht, de hebzucht, welke bekoringen zijn op het uitwendige niveau, het lichaam en de materie; de droefheid, de toorn en de lusteloosheid, die de effecten zijn daarvan in het innerlijk van de mens, eigenlijk passies op het psychisch niveau; en tenslotte de ijdele glorie, de afgunst en de hoogmoed, welke in diepste zin de oorzaken zijn van al deze bekoringen, maar die eigenlijk de hoogste vermogens van de menselijke geest raken. Met dit alles en in dit alles moet de monnik tot vrede zien te komen. Dat geeft gemoedsrust. In die zin leunt de woestijnspiritualiteit aan bij het klassieke Griekse denken. Maar alle niveaus' raken aan elkaar: honger en seksualiteit zijn niet slechts puur biologische tendenzen, maar wortelen voor een groot gedeelte in de gedachten, dus in het psychologische niveau van de mens. Hebzucht heeft niet alleen te maken met economische noodzaak, maar ook met de angst voor tekort. Woede en droefheid horen bij elkaar. Hiermee zijn we duidelijk op het psychische niveau van de mens beland. Soms verbergt woede de angst voor het kwetsbare gedeelte in zichzelf, daar waar

het verdriet schuilt. Soms valt dit verdriet zo moeilijk te manipuleren dat het gewoon stroomt. Dan heb je een emotioneel probleem. Maar het kan gebeuren dat je verzet instort. De energie van je woede is opgebruikt en je emotie opgedroogd. Dan beland je in wat de monniken noemen de *acedia*, de geestelijke lusteloosheid. Het is een soort verzameling van alle bekoringen. Op het brandende middaguur van je leven, wanneer het nieuwe wat verdwenen is en de toekomst gesloten lijkt, storten alle demonen zich plots allen tegelijk op jou. Het is het einde van een tijdperk, een uitnodiging om naar een ander niveau van de beschouwing over te gaan. Johannes van het Kruis zou hier misschien de "nacht van de zinnen" plaatsen. In ieder geval behoren de lichamelijke tendenzen en de psychische of emotionele ervaringen volgens de monnikenliteratuur uit de oudheid tot het terrein van de "*antropos psychikos*"; de "psychische" of "zinnelijke" mens. Uit de leer van de woestijnvaders over de *logismoi* is later de leer van de zgn. "hoofdzonden" ontstaan, die weliswaar niet allemaal als doodzonden werden beschouwd (bv. de gulzigheid), maar waar toch zwaar werd aan getild. Zeker het terrein van de seksualiteit is in een bepaalde tijd zwaar onder morele druk komen te staan. Toch voert een moraliserende lezing van de leer m.b.t. de *logismoi* tot verkeerde conclusies. De woestijnvaders spreken eigenlijk meer over psychische en mentale processen waar je eerst wel door moet om te innerlijke vrede te komen. Het gaat over de confrontatie met jezelf in de woestijn. Maar veel erger dan de primaire krachten zoals eten en seksualiteit zijn de tendenzen van de geest voorwerp van zware zonde. Ook de emoties wortelen in wezen in de geestelijke structuur van de mens. De ijdele glorie is bv. een symbool voor de narcistische basisstructuur van de persoonlijkheid. Je leeft eigenlijk meer voor de zelfverheerlijking dan voor de glorie van God. De afgunst doet die diepe manier van denken vastroesten in het negatieve. Maar de basis van alles, en de diepste zonde van de mens, is de hoogmoed, de gedachte God niet nodig te hebben voor zijn diepste geluk, en zelfs niet voor de genezing van zijn gebreken. Maar dwars door dit alles heen, groeit de woestijnmonnik naar de vrede, want al deze tendenzen doen hem lijden, en in de afzondering van de woestijn wordt dit alles zwaar uitvergroot. Op zeker moment wordt het allemaal zo zwaar, dat de monnik moet leren loslaten en God moet leren zoeken in het hier en nu, en ook in de beperking van zijn eigen situatie. Dan vindt er een soort verzoening plaats met de reële werkelijkheid en wordt je leven herleid tot zijn juiste proporties. De vrucht hiervan is een diepe vrede.

f. "Neo-platoonse" mystiek bij Augustinus

In het westen, in de Latijnse patristiek, zien we Augustinus als grote vertegenwoordiger van het platoonse denken, dat een essentiële rol speelde in zijn bekeringsproces. Aurelius Augustinus werd in

354 geboren in Thagaste, in het tegenwoordige Tunesië, en werd leraar in de welsprekendheid te Carthago, de toenmalige Romeinse hoofdstad van Noord-Afrika. Later gaf Augustinus les in Rome en Milaan, waar hij zich onder andere onder invloed van Ambrosius in 387 bekeerde tot het christendom. Op zijn 33e levensjaar werd hij gedoopt. Tot die dag gaat zijn levensverhaal in de *Confessiones*, de *Belijdenissen*. Na zijn bekering keerde hij, nadat hij een korte tijd een christelijk gemeenschapsleven had geleid, en na de dood van zijn moeder Monica, naar Afrika terug, waar hij bisschop werd van Hippo. Hij werd één van de meest gezaghebbende christelijke schrijvers van heel de geschiedenis van de kerk. Hij schreef fenomenale boeken over de grootste mysteries van het christelijk geloof. Augustinus stierf in 430.

Voor Augustinus participeert alles aan het "zijn" van God, en omdat alles aan het "zijn" van God deelneemt kan men God in de wereld vinden, wat niet wil zeggen dat volgens Augustinus God en de wereld zomaar samenvallen. De wereld antwoordt nl. dat zij niet God is, zegt Augustinus, doch slechts door Hem geschapen. Er is wel degelijk een onderscheid tussen God en wereld, en dit onderscheid vindt zijn grond in Gods onveranderlijkheid. God zelf is transcendent, en in diepste zin onbegrijpelijk. Toch is Hij in het diepste van het innerlijk van de mens nabij. God is mij zelfs meer nabij dan ik mijzelf nabij ben (*intimior intimo meo*), zegt Augustinus. Zo moet de mens altijd van het uitwendige naar het inwendige gaan om God te vinden. Maar alle begrippen falen om God te begrijpen. Eigenlijk komt het er eerder op aan van zich te laten grijpen door God en Hem te leren kennen zoals Hij zelf ons kent. De eeuwige waarheid vat je door de lichamelijke en zintuiglijke wereld te overstijgen, en door te dringen tot in het diepste van de ziel, voorbij waarneming en het verzamelen van indrukken, voorbij ook het redeneervermogen. Het komt er op aan ook je eigen denken in vraag te durven stellen. Dan komt je op het niveau van impliciete zekerheden, en zo raakt je geest aan wat onveranderlijk en eeuwig waar is. Eén van de meest beroemde teksten uit het oeuvre van Augustinus die dat illustreert, komt uit zijn *Confessiones*. Het is het bekende gesprek van Augustinus met zijn moeder Monica, vlak vóór haar dood. Samen staan zij voor het open raam van hun huis in Ostia. Terwijl ze met elkaar spreken, stijgen ze a.h.w. op van zijnsgraad naar zijnsgraad, tot de waarheid zelf en de hoogste wijsheid:

"Daar, met ons tweeën, begonnen we rustig te praten: "wij vergaten wat voorbij was en reikten naar wat vóór ons lag." Wij vroegen ons af hoe het eeuwig leven van de heiligen zou zijn, waarvan de apostel zegt "dat geen oog het gezien en geen oor het gehoord heeft en dat in het hart van de mens niet is opgekomen." We verruimden ons hart naar die onmetelijke waterval van de "levensbron die bij God is", zodat we, doordrenkt van het water daarvan, iets van die grootse werkelijkheid konden begrijpen. Wij kwamen tot de slotsom dat geen enkel zintuiglijk genot, hoe groot ook, vergeleken kan en mag worden

met wat het eeuwig geluk moet zijn. Steeds geestdriftiger verhieven wij ons tot "Hem die altijd dezelfde is," waarbij we trapsgewijs alle geschapen dingen doorliepen, tot en met de hemel, waarvandaan zon en maan hun stralen naar de aarde sturen. En we gingen nog verder omhoog: vol bewondering pratend en nadenkend over Gods werken, kwamen we bij onze eigen ziel aan; we gingen ook daar doorheen en klommen verder tot we bij de Streek van Overvloed kwamen, die nooit eindigt, waar God in eeuwigheid Israël weidt met het voedsel van de waarheid; waardoor alle dingen bestaan, zowel die geweest zijn als die zullen zijn, maar de wijsheid zelf is daarentegen niet geworden en zal niet worden, maar is zoals zij geweest is en altijd zal zijn; of beter gezegd: in haar is geen "geweest zijn of zullen zijn", want zij is eeuwig, en "geweest zijn" en "zullen zijn" is niet eeuwig. En terwijl wij spraken en smachtten van verlangen naar deze wijsheid, raakten wij haar min of meer aan door een stoot van ons hart. (...) Wij spraken als volgt: als er nu eens iemand was, in wie het verlangen van het vlees tot zwijgen was gekomen, stom geworden de fantasieën en beelden van de aarde, het water en de lucht, als de hemelen zwegen en zelfs de ziel zweeg en boven zichzelf uitsteeg doordat ze zichzelf vergat, als de dromen en de verzinsels van de verbeelding tot zwijgen kwamen en ten slotte alle stemmen zwegen, alle gebaren, alles wat om te geschieden de tijd van node heeft – omdat dit alles tot degene die het hoort zegt: "Wij hebben onszelf niet gemaakt, maar Hij heeft ons gemaakt die blijft in eeuwigheid" – als daarna alle dingen zwegen en luisterden naar wie hen gemaakt heeft, en alleen Hij zou spreken, niet door hun mond, maar Hijzelf, zodat men zijn woord zou horen, niet door stemmen van mensen of engelen, door donderslagen of door raadsels die uitgelegd moeten worden, maar als wij Hemzelf zouden horen..., verondersteld dat, zoals wij nu geestelijk opgericht zijn en de gedachten op de eeuwige Wijsheid gesteld hebben, deze toestand blijvend zou zijn en alle andere zienswijzen die niet van God zijn, van Hem verwijderd zouden zijn en alleen de Zijne ons zou aantrekken, opzuigen en wegbergen in de diepste, innerlijke vreugde, zodat het leven altijd zou zijn als dit ogenblik van algeheel inzicht waarnaar wij verzuchtten, zou dat niet het bekende "Treed binnen in de vreugde van uw Heer" zijn? (*Conf.*, IX,10,23-25)

g. Pseudo-Dionysius.

Eén van de belangrijkste geschriften die we hier ook moeten vernoemen, en die een grote invloed zullen hebben op de Middeleeuwen, zowel op het punt van de theologie als van de mystiek, is de zgn. Pseudo-Dionysius. Deze geschriften, *De goddelijke hiërarchie*, *De kerkelijke hiërarchie*, *De goddelijke namen* en *De mystieke theologie* werden toegeschreven aan Dionysius de Areopagiet (cf. Hand. 17, 34), maar de schrijver van deze mystiek-spirituele werken is onbekend. Zij stammen wellicht in feite uit het oosten van de vierde eeuw. De areopagietische geschriften ontwikkelen de voorstelling van een

hiërarchisch geordende kosmos, waarvan elk niveau een bepaalde invloed uitoefent op de menselijke geest. De zichtbare en onzichtbare schepping zijn hiërarchisch georganiseerd en hangen samen: de hemel is onderverdeeld in niveaus van engelen, en op die wijze kan men ook de structuur van de kerk op aarde begrijpen. Christelijk denken en neoplatonisme zijn in deze teksten in elkaar verstrengeld. Uitgangspunt is de onkenbaarheid van God. Je kan God eigenlijk alleen door ontkenning benaderen (negatieve theologie). Elke uitspraak over God is eigenlijk een inperking en moet a.h.w. telkens opnieuw worden teruggenomen. Toch kan je in deze wereld een afstraling zien van de wereld van God, en daarom kan je ook opstijgen naar God. De auteur duidt hiertoe drie wegen aan: de weg van zuivering (*via purgativa*), het zich vrijmaken van alle ballast; de weg van de verlichting (*via illuminativa*), door gebed en meditatie, door het doen van goede werken; en tenslotte de weg van de vereniging (*via unitiva*) die naar de aanschouwing van God, de eenwording met God, leidt.

De geschriften van Dyonisius kenden in de Middeleeuwen een ruime verspreiding en werden in spirituele kringen graag gelezen. De belangrijkste middeleeuwse theologen becommentarieerden zijn werken. In het westen waren zij echter slechts gedeeltelijk bekend en werden ze slecht vertaald. Niettemin was hun invloed groot, onder andere op de school van St.-Victor (Parijs), de cisterciënzers, Willem van St.-Thierry, Thomas van Aquino, de Rijnlandse mystici zoals Eckhart, Tauler en op de Vlaamse mystiek, w.o. Jan Ruusbroec, en op de karmelitaanse traditie, m.n. Johannes van het Kruis.

3. Christelijke mystiek in de Middeleeuwen.

a. Een beeld van het christelijk geloof in de Middeleeuwen.

Het christelijk geloof was doorgedrongen in heel de maatschappij. Er was de invloed van de abdijen en van nieuwe monastieke stichtingen. De karolingische vroomheid van de vroege Middeleeuwen, met zijn nadruk op de liturgie (de dramatiek in de liturgie) en zijn moraliserende inslag, is in feite een poging geweest om de geloofsbeleving dichter bij het volk te brengen, een soort inculturering.

De middeleeuwse volksvroomheid concentreerde zich sterk rond de cultus van de heiligen en van Maria. De middeleeuwse Maria-devotie stond dichter bij het leven van de mensen dan de oosterse beschouwingen rond de Moeder Gods (*Theotokos*). Zeer belangrijk was ook de eucharistische vroomheid: de opheffing van de heilige Hostie tijdens de Mis is in de Middeleeuwen ontstaan.

Men heeft soms een heel "duister" beeld van de Middeleeuwen. Toch ontstonden in de Middeleeuwen de universiteiten. Het redelijke denken had een reële invloed. De moraal rond het hanteren van wapens en de oorlogvoering, bestudeerd vanuit de theologie en opgelegd door de kerkelijke overheid, legde bv. meer dan eens het geweld aan banden. Er waren ook allerhande kritische groepen in de Middeleeuwen, bv. de armoedebewegingen. De bedelorden situeren zich ook ergens in die lijn, maar bleven binnen de kerk.

Het zwakke punt van de gehele Middeleeuwen was de kwaliteit van de clerus. Nieuwe orden en tal van nieuwe stichtingen doen echter het niveau van de clerus telkens weer stijgen. We kunnen hier denken aan de vernieuwing van het monastieke leven door de cisterciënzers, de opkomst van de kanunnikale orden (bv. de norbertijnen, 12^e eeuw) of van de grote bedelorden (w.o. franciscanen en dominicanen, 13^e eeuw). Er waren in de Middeleeuwen ook kerkkritische bewegingen, o.a. armoede-bewegingen, w.o. ook de katharen. Zij kloegen de rijkdom van de clerus aan en het gebrek aan pastorale betrokkenheid en prediking. De bedelorden zouden aan deze nieuwe nood tegemoetkomen. Deze orden hadden ook een grote invloed op de leken, op het gewone volk: er ontstonden groepen van penitenten, derde ordelingen en allerlei soorten broederschappen. Ook ontstonden er nieuwe vormen (of tussenvormen) van religieus leven: begijnen en beggarden (zeker in Vlaanderen), hospitaalgemeenschappen en ridderorden.

De stroom van mystieke christelijke spiritualiteit uit de oudheid, die vooral het onkenbare van God benadrukt, opende ook in de Middeleeuwen een aantal perspectieven die in de geschiedenis van theologie, mystiek en spiritualiteit van belang zullen blijken te zijn. Er zit ook een kritisch element in de middeleeuwse mystiek, meer dan men denkt. De mystiek zal nl. de weg openen voor de persoonlijke ervaring van God, ook los van de christelijke gemeenschap of van de theologie of in sommige gevallen zelfs los van de officiële leer van de kerk. Dit zal natuurlijk wel een bepaald spanningsveld opleveren. We zien hier ook een soort democratiseringsproces gebeuren: kennis van God is niet meer voorbehouden voor de clerus of voor de theologen, maar wordt ook aan leken gegeven, en ook aan vrouwen in het bijzonder. De mystiek zal altijd een component bevatten die de menselijke intelligentie en theorievorming zal relativiseren. Niet enkel het verstand telt, maar ook, en nog meer, de ervaring. Deze ervaring kan datgene wat men gewoonlijk over God zegt, grondig relativiseren en bepaalde officiële of cultuurgebonden godbeelden zelfs ten gronde toe afbreken. Risico zal natuurlijk wel zijn van terug te plooiën naar vormen van individualisme of anti-intellectualisme. Toch kan men deze mystieke stroom positief inschatten als een telkens weer terugkerend correctief t.a.v. een bepaalde theologische systematiek of een bepaalde vorm van rationeel denken dat God misschien denkt te kunnen bevatten.

We zien deze tendens telkens weer opduiken als een soort reactie op de middeleeuwse scholastieke theologie, in bepaalde niet-intellectuele kringen zoals de begijnen, maar verrassend ook in de Rijnlandse mystiek die toch vorm gekregen heeft via enkele geleerde dominicaanse auteurs zoals bv. Meister Eckhart.

b. Benedictus en de monastieke spiritualiteit in de middeleeuwen.

"Er was een man van heilige wandel, door de genade gezegend van naam, want Benedictus wil zeggen: gezegend." Zo begint de tekst van de *Dialogen*, een tekst die te boek gesteld werd in de winter van 593 op 594, door Gregorius, die kort tevoren tot paus was gekozen en die de geschiedenis zou ingaan als paus Gregorius de Grote. Benedictus was afkomstig uit een Romeinse patriciërsfamilie, geboren te Nursia, 110 km. ten noordoosten van Rome, in een christelijk milieu, in het jaar 480. Hij werd naar Rome gestuurd om retoriek te studeren, een typisch Romeinse discipline. Zijn ervaring op dat moment is die van elke jonge man uit die tijd: levend in een profaan midden, kwam hij in aanraking met datgene wat het leven in de stad te bieden heeft. Het moment waarop Benedictus zich uit de wereld terugtrok - hij heeft er zijn studies voor stopgezet - is het einde van de vijfde eeuw; de precieze datum is onbekend. Nadat Rome reeds aan het begin van de vijfde eeuw door de Visigothen van Alarik geplunderd was, staan nu de barbaren voor de deur. Vluchtte hij Rome enkel uit angst voor de inval van de barbaren? In de proloog van de *Dialogen* staat er dat Benedictus zich uit het leven in de stad terugtrok omdat velen zich in de afgrond van de ondeugden begaven. Hij zag af van de studie van de letteren, verliet het huis en de bezittingen van zijn vader, en trok zich terug buiten de stad, in eerste instantie samen met zijn voedster die zeer aan hem gehecht was. Benedictus verlaat de wereld, de school, de bezittingen van zijn vader. In het begin is zijn situatie nog niet geheel duidelijk: hij leeft in dorpen, niet ver van Rome (Enfide, 50 km. ten oosten van Rome), samen met zijn voedster (cf. het verhaal met de zeef in de *Dialogen*). De mensen vragen dat hij bij hen zou blijven. Na enige tijd verlaat hij echter ook zijn voedster, en trekt naar Subiaco (lett. "onder het meer") en gaat een eremietisch leven leiden in een grot, Sacro Speco genaamd. Na een zekere tijd wordt hij gevraagd om een klooster te hervormen. Maar het viel de kloosterlingen zwaar om te leven zoals Benedictus het van hen vroeg. Sommigen trachtten hem zelfs uit de weg te ruimen door hem een vergiftigde beker aan te reiken. De beker brak echter toen Benedictus hem zegende. Benedictus verlaat de gemeenschap in alle vrede. Na zijn avontuur in het klooster "keerde hij in zijn geliefde eenzaamheid terug en leefde alleen met zichzelf" (*Dialogen*, 3). Na verloop van tijd krijgt Benedictus leerlingen. Vanaf het eerste moment kiest hij voor het cenobietische monnikenleven. De *Rege* van Benedictus is tot op heden één van de belangrijkste inspiratiebronnen voor het monastieke leven in het westen. Hij munt uit door evenwicht, matigheid en

goed bestuur. De geestelijke lezing *lectio divina* en de liturgie (werk Gods of *opus Dei*) hebben een absolute prioriteit. De *Regel* van Benedictus is doordrongen van een diepe kennis van de mens en van zijn spirituele groeiprocessen. Benedictus ziet het monasterium als een oefenschool voor echt christelijk leven. Eén van de belangrijkste spirituele pijlers van het benedictijnse leven is de afdaling in zichzelf of de nederigheid. Benedictus stierf in 547.

Reeds vanaf de vroege Middeleeuwen werd de *Regel* van Benedictus zowat de basis voor alle vormen van monastiek leven in het westen. De abdij van Cluny (gesticht in 909) had een grote spirituele uitstraling: het was het grote geestelijk centrum van de Latijnse kerk in die tijd. Het was tevens het hoogtepunt van de Romaanse kunst. Cluny had een groot prestige: uit deze abdij kwamen pausen, kardinalen en bisschoppen voort. De meest bekende abt van Cluny was Petrus Venerabilis. In de tiende en elfde eeuw waren er ongeveer 6800 monasteria in Europa.

De maatschappelijke en politieke invloed van de abdijen was in de vroege Middeleeuwen erg groot. Meestal bezaten de abdijen landerijen waarover de abt jurisdictie had. De abdij werd in de Middeleeuwen gezien als de "Stad Gods" (cf. Augustinus): oord van vrede, contemplatie en scholing, temidden van een maatschappij die in haar concrete gestaltegeving deze waarden misschien niet altijd even genegen was. Niet zonder reden riep Paulus VI Benedictus uit tot patroon van Europa.

Het monastieke leven van Cluny breidde zich uit te midden van een grote cultuurcrisis (burgerlijk en kerkelijk). Het thema van de wereldvlucht treedt dan ook hier weer naar voren: de monniken trekken zich terug uit de wereld. Het monachisme wordt voorgesteld als het beeld van de perfectie van de eerste kerk. In het bidden van Cluny staat vooral het lofgebed centraal (in tegenstelling met de Ierse boetespiritualiteit). Het officie krijgt een grote nadruk: weldra bidt men er drie volledige parallelle officies per dag. De grote nadruk op het liturgische gebed ontnemt echter aan het benedictijnse monnikendom zijn evenwicht. Men gaat minder aandacht hebben voor de arbeid.

c. De hervorming van het monastieke leven door de cisterciënzers.

Vanaf het midden van de 11^e eeuw was er echter een verlangen naar vernieuwing, dat al eerder sluimerde, sterker zichtbaar geworden. Als protest tegen de verslapping in het kerkelijk leven wilde men terugkeren naar de oorsprong van het christendom (terugkeer naar het leven van het evangelie en van de apostelen, "*vita evangelica et apostolica*"). In 1098 trok abt Robertus van Molesmes weg met een aantal volgelingen, en vestigde zich in Cîteaux, dichtbij Dijon, in een gebied van bossen en moerassen,

dat nog eenzamer was. Hij hoopte daar te vinden wat hij in zijn moederabdij niet meer vond: eenzaamheid, armoede, gebed en arbeid. De cisterciënzers (genoemd naar hun oorsprong-abdij in Cîteaux) leggen meer de klemtoon op armoede en soberheid. De officies zijn korter en er is meer ruimte voor arbeid.

In 1113 treedt Bernardus binnen met een hele groep familieleden en volgelingen. Bernardus is zoon van een edelman, in 1090 geboren in Fontaines-lès-Dijon. De ouders van Bernardus hebben een goed huwelijk. Dit beeld heeft hem ongetwijfeld beïnvloed in zijn mystieke ervaring, die gedragen werd door de opkomst van de hoofse minne en de lezing van het Hooglied. Bernardus wordt onderwezen in de vrije kunsten door de kanunniken van Vorles. Op 23-jarige leeftijd treedt hij in te Cîteaux met een hele groep familieleden en volgelingen, een groep van ongeveer een 30-tal personen. Slechts enkele jaren later wordt hij door zijn abt Stephen Harding uitgezonden om een nieuwe abdij te stichten in Clairvaux (komt van "*clara vallis*", wat wil zeggen: "heldere vallei"), in de Champagne-streek, in een eenzame bosrijke en moerassige omgeving, waar noeste arbeid zal moeten worden verricht. Bernardus wordt de eerste abt. Hij heeft het in het begin erg zwaar. Bernardus legt zijn monniken zware fysieke arbeid op, maar hij is zelf dikwijls ziek en zal in afzondering moeten verblijven, op het landgoed van een edelvrouw, en later in het ziekenverblijf van de abdij. Uit deze tijd dateert zijn vriendschap met Willem van St.-Thierry. Samen spreken zij urenlang over hun geestelijk leven en vinden inspiratie in het bijbelse boek Hooglied. Bernardus zal dit bijbelboek dikwijls becommentariëren voor zijn monniken.

Het "succes" van Cîteaux laat niet op zich wachten. Er komen meer kandidaten, aangetrokken door het zuivere monnikenideaal van Cîteaux, maar ook door de maatschappelijke uitstraling van Bernardus. Hij komt tussen in alle belangrijke kerkelijke en politieke problemen van zijn tijd. Hij reist Europa rond om te prediken en de vrede te herstellen. Tussen 1133 en 1138 maakt hij drie reizen naar Rome. Hij komt tussen in schisma's, o.a. in Rome, waar hij de hervormingsgezinde paus steunt, en theologische debatten, o.a. met Abaelardus in 1140. Het conflict dat zich hier voordoet, heeft te maken met de verschuiving van de theologie van het monasterium naar de kathedraalschool en later naar de universiteiten. Bernardus ontwikkelt een monastieke theologie, die vooral vertrekt vanuit persoonlijke betrokkenheid en beschouwing. De universitaire theologie zoekt daarentegen meer naar een logische grondslag voor de theologie. Bernardus komt tussen in de tweede kruistocht, die hij in 1148 te Vézelay zal prediken. Deze kruistocht wordt evenwel een mislukking. Zij eindigt in een pogrom tegen de joden. Bernardus zal zich hier fel tegen verzetten. Eén van zijn vroegere monniken wordt paus onder de naam Eugenius III. Aan hem schrijft hij zijn beroemde werk *De consideratione*, over de beschouwing. Bernardus stierf in 1153.

Bernardus was een figuur met een grote geestelijke en maatschappelijke uitstraling. Hij correspondeerde met mensen van verschillende levensstaten: tempeliers, clerici, bisschoppen, prinses, leken, monniken. Hij had een hoge opvatting van het monnikenideaal: de professie zag hij als een soort tweede doopsel. Het monasterium was in zijn opvatting een school van de liefde. Onder zijn impuls werd het benedictijnse monnikenleven steeds verder hervormd en naar de oorspronkelijke regel teruggebracht. Zelf lag hij soms overhoop met zijn levensroeping: Bernardus zag zich zelf als de "chimaera" van zijn eeuw, letterlijk een monster, een onmogelijk en dus monsterlijke combinatie, tussen het monnikendom en de itinerante predikatie in zijn tijd.

Van Bernardus zijn een 500-tal brieven bewaard, een 250-tal preken waaronder 84 op het Hooglied, en een aantal tractaten, waaronder *De diligendo Deo* en *De consideratione*.

Bekende figuren van de cisterciënzische beweging zijn: Willem van St.-Thierry, Gueric van Igny en Aelred van Rievaulx.

d. Bernardus van Clairvaux: "affectieve" spiritualiteit als passie die naar God terugkeert.

Bernardus blijft gekend als een groot monastiek theoloog, in de lijn van de kerkvaders. Soms wordt hij ook wel de laatste kerkvader van het westen genoemd. De lijn van zijn theologie is eerder mystiek en contemplatief dan speculatief. In zijn werken, die doorspekt zijn met bijbelcitaties, komt de bijbelse taal weer tot leven. Bernardus' reflectie werd sterk gedragen door een persoonlijke ervaring met *lectio divina*. Zijn denken munt uit door een sterke allegorische bijbelexegese. Zijn beschouwing werd gedragen door een sterke intentionaliteit, door een gevoelsmystiek (*affectus*) die niet louter sentimenteel was - je kan immers ook "voelen" met de wil - maar wel persoonlijk betrokken. De hoofse minne speelt een grote rol in zijn oeuvre, vooral in zijn preken op het Hooglied.

Bij Bernardus zien we zeker ook de verborgen zijde van het mystieke gebeuren die we sedert de klassieke oudheid aantreffen in de Christus-telike mystiek, een soort zelveeloosheid, zichzelf verliezen in de onuitsprekelijke God, één worden met Hem. In *De diligendo Deo* zegt hij: "U wilt dus van mij horen waarom en op welke wijze wij God moeten liefhebben. Ik antwoord: God is de reden waarom wij God liefhebben; wijzeloos is de wijze waarop wij God liefhebben." (*De diligendo Deo*, I, v1) De "wizeloosheid" zouden we hier kunnen noemen: de apofatische zijde van Bernardus' mystiek. Het menselijke zelf en de ervaring worden hier overstegen.

Toch gaat het hier verder dan louter "onuitsprekelijkheid" alleen. Mystiek is ook loskomen van het menselijke egoïsme of egocentrisme, en overgaan naar een "theocentrische houding": "Ik zou dan willen zeggen dat er twee redenen zijn waarom wij God moeten liefhebben om Hemzelf: ofwel omdat we niets met meer recht, ofwel omdat we niets met meer vrucht kunnen liefhebben. (...) Als we ons, op zoek naar een reden waarom we God zouden liefhebben, de vraag naar zijn verdienste stellen, dan is dit de voornaamste: dat Hij ons als eerste liefgehad (1 Joh. 4,10)." (*De diligendo Deo*, I, 1) God is de oorsprong van alle liefde, ja God is liefde; buiten God kan je eigenlijk niets vinden dat echt de moeite waard is: "Zijn liefde bereidt de onze voor en is haar beloning." God zelf is de beloning van de ziel. Ook de mystieke ervaring zelf dient dus overstegen te worden. Uiteindelijk gaat het over een persoon die men liefheeft en door wie men bemind wordt: God zelf. Mystiek bundelt in feite de menselijke verlangens en stelt zich slechts tevreden met niets minder dan God en niet méér dan Hem alleen. "Wie hem aanroept heeft Hij veel te bieden (Rom. 10,12), en toch heeft Hij niets beters dan Zichzelf. (...) Heer je bent al zo goed voor de ziel die jou zoekt (Klaagl. 3,25). Wat ben je dan wel voor de ziel die je vindt? Het is echter wonderlijk dat niemand je kan zoeken, die jou niet eerst gevonden heeft. Jij wilt dus gevonden om gezocht, gezocht om gevonden te worden. En je kunt wel gezocht en gevonden worden, maar niemand kan je voor zijn, want zelfs al zeggen we: In de ochtend zal mijn gebed je voor zijn (Ps. 87,14), toch bestaat er geen enkele twijfel over dat elk gebed lauw is als er geen inspiratie aan vooraf gaat." (*De diligendo Deo*)

Voor Bernardus is het God-zoeken een passie: "Vandaag gaan we eens in het boek der ervaring lezen. Keer in uzelf en laat ieder nagaan hoe het met hem gesteld is ten aanzien van de dingen waarover we gaan spreken. Ik zou weleens graag willen vragen of het aan iemand van u ooit gegeven is in volle oprechtheid te bidden: "Hij kusse mij met de kus van zijn mond" (Hgl 1,2). Niet iedereen toch kan dit uit de grond van zijn hart zeggen. Maar wie ook slechts eenmaal van Christus' mond de geestelijke kus ontving, hem blijft het eens ervarene onweerstaanbaar trekken en gretig verlangt hij er opnieuw naar. Ik voor mij geloof dat niemand zelfs kan weten wat dat is, dan hij die het ontvangt. Want een verborgen manna is het: slechts wie ervan eet blijft ernaar hongeren; een verzegelde bron waaraan geen vreemde deel krijgt: slechts wie ervan drinkt blijft ernaar dorsten." (*Toespraak op het Hooglied 3,1-5*)

Maar de passie waarmee men God zoekt, moet een grondige ommekeer maken en zichzelf verliezen: God komt langzamerhand zelf meer en meer in het centrum te staan, en de passie "verdwijnt" a.h.w. in Hem of wordt één met Hem. "Immers "wie God aanhangt is één geest met Hem" (1 Kor 6,17). (*Toespraak op het Hooglied 2, 1b-2*) "En geen beter namen worden ooit gevonden om de tedere

gevoelens van het Woord en de ziel jegens elkaar te vertolken dan de namen: bruidegom en bruid. Tussen hen immers is alles gemeenschappelijk; onder hen geen persoonlijk eigendom, geen afzonderlijk bezit. Getweeën hebben zij slechts één erfenis, één woning. één tafel, één bed, ja beiden zijn zij één vlees. Immers, daarom zal de man zijn vader en zijn moeder verlaten en zijn vrouw aanhangen, en zij zullen twee zijn in één vlees (Gen 2.24)." (*Toespraak op het Hooglied 7,2-3a*)

De eenheid met God zelf is uiteindelijk belangrijker dan de mystieke ervaring zelf. "Terecht wijs ik daarom visioenen en droomgezichten af, verlang ik naar geen zinnebeelden of raadselen. Zelfs de schoonheid van engelenverschijningen staan mij tegen, want ook hen gaat mijn Jezus in gedaante en schoonheid ver te boven. Ik vraag dus aan geen ander, aan geen engel of mens, maar aan Hem alleen mij te kussen met een kus van zijn mond." (*Toespraak op het Hooglied 7,2-3a*) De beeldloosheid die Bernardus hier naar voren brengt, maakt één uitzondering, nl. Jezus. Hier zie je een nieuw element opkomen in de middeleeuwse mystiek: het is de affectieve liefde, gericht op de concrete persoon van Jezus. Bernardus heeft op dit punt een andere mystiek dan bv. in de oudheid: het enige beeld dat we van God hebben, is Jezus, het mensgeworden Woord. Zijn schoonheid gaat alles te boven. Samenzijn met Hem, wordt genieten, één worden, versmelten in innige affectie, zoals de hymne uit het getijdengebed zegt: "*Jesu dulcis memoria, dans vera cordis gaudia, sed super mel et omnia eius dulcis praesentia.*" Deze hymne wordt soms aan Bernardus toegeschreven of aan zijn invloedssfeer.

In de mystieke groei zit een dynamiek die de mens tracht los te maken van zijn egocentrisme, dat zelfs zijn gebed en geestelijk leven diep beïnvloedt: "De eerste graad van de liefde: de mens heeft zichzelf lief om zichzelf. Omdat de natuur hiervoor echter te breekbaar is en te zwak, is ze genoodzaakt zich allereerst aan zichzelf te wijden. Hier regeert de nood. Dit is de vleselijke liefde," zegt Bernardus. "De tweede graad van de liefde: de mens heeft God lief om zichzelf. Die mens heeft God al lief, maar voorlopig om zichzelf, nog niet om God." D.w.z: je kan God liefhebben omdat Hij je het leven en tal van goede gaven geeft. Bidden kan genieten zijn. Ben je dan nog wel echt met God bezig, of reflecteert het gebed uiteindelijk niet terug naar jezelf? "De derde graad van de liefde: de mens heeft God lief om God." Maar van de andere kant is de menselijke nood soms de enige echte springplank tot het gebed: "Het feit dat hij steeds weer in nood verkeert, biedt de mens de gelegenheid God steeds weer met talrijke smeekbeden te bestoken en door dit herhaalde bestoken moet hij wel de smaak van God te pakken krijgen en door dit smaken ondervinden hoe zoet de Heer is (Ps. 33,9). Zo komt het dat diens eenmaal gesmaakte zoetheid ons meer lokt naar een zuivere liefde voor God dan dat onze nood ons ertoe dwingt. Zo komt het dan weer dat wij naar het voorbeeld van de Samaritanen, toen die zeiden tegen de vrouw die hen bericht had dat de Heer tegenwoordig was: Wij vertrouwen niet meer omwille

van jouw woord, want zelf hebben we Hem gehoord en we weten dat Hij werkelijk de Redder van de wereld is (Joh. 4,42). Wie zo is geraakt zal het niet langer moeilijk vallen de opdracht zijn naaste lief te hebben (cf. Mc. 12,31) te vervullen."

De mystieke begenadiging gaat evenwel nog verder dan de zuivere liefde "tot" God: het is Gods liefde die uiteindelijk de dragende kracht moet worden van de mens. De vierde graad van de liefde is volgens Bernardus dat de mens zichzelf liefheeft om God. Het gaat hier niet om het terugplooiën van de goddelijke liefde op het menselijk subject. Integendeel, het gaat eigenlijk om het verdwijnen van het menselijke "ego". Daarom is in de mystiek de eenheid met God belangrijker dan de ervaring zelf. Latere mystici zullen daarom ook beklemtonen dat God ook werkt wanneer de mens dit niet ervaart of wanneer hij in een grote dorheid verkeert of zich zelfs afgesneden voelt van God. "Wanneer zal het een aandoening van die aard ervaren dat de geest, dronken van goddelijke liefde, zichzelf vergetend en voor zichzelf een verlopen vat (Ps. 30,13), helemaal God ingaat? Wanneer kleeft hij God aan, wordt één geest met hem (1 Kor. 6,17) Het is immers een kenmerk van hemelse omgang en niet van menselijke gesteldheid, op de een of andere wijze te verliezen, alsof je niet langer iemand bent, en jezelf helemaal niet meer te voelen, en van jezelf ontledigd en nagenoeg tenietgedaan te worden (Fil. 2,7). Als echter iemand van ons, die sterfelijk zijn, hiertoe in een flits wordt toegelaten - zoals gezegd, af en toe en dan nog slechts voor een tel -, dan blijkt de wereld van niets plotsklaps jaloers (Gal. 1,4), dan zaait de kwaadwilligheid van de dag (Mat. 6,34) onrust. Zijn lichaam dat de dood toebehoort (cf. Wijsh. 9,15), bezwaart hem dan (cf. Rom. 7,24); de behoefte van zijn vlees laat hem niet met rust; het tekort van de vergankelijkheid is er niet tegen bestand, en de naastenliefde roept hem terug. We zullen dus niet zozeer genoegen putten uit gelenigde nood of verkregen geluk, dan wel uit het feit dat we Gods wil in ons en omtrent ons vervuld zullen zien." Toch is Bernardus' mystiek niet zomaar een eindeloos wegzinken in God, waarbij het subject alle verantwoordelijkheid of alle betrokkenheid op het concrete leven ontstijgt en achter zich laat. Deze bekoring is in onze tijd zeker niet afwezig. Maar bij Bernardus gaat het om een zodanige "deconcentratie" van zichzelf om helemaal "geconcentreerd" te worden op God, maar vanuit het hart van het leven, om de wil van God te doen, met het oog ook op de naastenliefde: "Zoals een druppeltje water dat in een grote hoeveelheid wijn wordt gegoten, zich helemaal van zichzelf schijnt te ontdoen, omdat het zich zowel met de smaak als met de kleur van wijn bekleedt, en zoals ijzer dat in het vuur verhit wordt, gaat gloeien en vuurgelijk wordt, en zoals de met zonlicht overgoten lucht wordt omgevormd tot datzelfde heldere licht (cf. 2 Kor. 3, 18), zozeer dat ze niet meer verlicht lijkt te worden, maar zelf licht lijkt te zijn, zo zal in de heiligen noodzakelijkerwijs alle menselijke gesteldheid op de een of andere onuitsprekelijke manier zichzelf moeten ontdooien en zich totaal in de wil van God overgieten."

e. Vrouwelijke mystiek.

In de Middeleeuwen zijn er ook vrouwelijke mystici. In de stroming van de cisterciënzische spiritualiteit zijn volgende namen te noemen: Hildegard van Bingen (12^e eeuw), Mechtildis van Maagdenburg en Mechtildis van Hackeborn (13^e eeuw), en Gertrudis de Grote (14^e eeuw). We moeten hier zeker ook twee Vlaamse vrouwelijke mystici vernoemen, Beatrijs van Nazareth en Hadewijch (13^e eeuw). In de 14^e eeuw zien we Catharina van Siëna (1347-1455) vanuit de dominicaanse spiritualiteit, en Birgitta van Zweden (1303-1373), die een grote invloed hadden op de kerk van hun tijd (terugkeer van de paus uit Avignon).

We bespreken hier enkel het leven en de mystieke leer van Beatrijs van Nazareth.

“De levensloop van Beatrijs kennen we vrij goed dankzij de *Vita Beatricis* die een aantal jaren na haar dood geschreven werd. Deze levensbeschrijving is redelijk betrouwbaar. We weten niet wie de auteur is, maar we weten wel dat de *Vita* geschreven is in opdracht van de toenmalige abdijs Onze Lieve Vrouw van Nazareth in de omgeving van Lier. Bij het schrijven van de *Vita* leefden in de abdijs nog verschillende zusters die Beatrijs persoonlijk gekend hadden. Ook over de kinderjaren van Beatrijs is de biografie goed ingelicht, want twee zussen van haar verbleven in dezelfde abdijs. Bovendien heeft de auteur een beroep kunnen doen op de persoonlijke geschriften van Beatrijs. Op de “*Seven manieren van minne*” na, zijn die overigens allemaal verloren gegaan.

Beatrijs werd geboren in het jaar 1200 in Tienen. Daarom spreekt men ook wel van Beatrijs “van Tienen”. Haar vader, Bartholomeüs, was een welgesteld burger en een diepgelovig man. Ook echtgenote Geertrui wordt in de *Vita* heel godvruchtig genoemd. Het was een gelukkig gezin, met zes kinderen, waarvan Beatrijs de jongste was. Beatrijs was een hoogbegaafd kind dat al heel jong door haar moeder onderwezen werd in lezen en schrijven. Geertrui stierf echter toen de kleine Beatrijs nog maar zes jaar oud was. Om de opvoeding zo goed mogelijk te verzekeren bracht haar vader haar in 1206 naar de begijnengemeenschap van het nabijgelegen Zoutleeuw. Tegelijk kon ze aansluiten bij de lessen die op de middelbare school van Zoutleeuw gegeven werden. Dit verblijf duurde al bij al ongeveer een jaar, en Beatrijs heeft er de beste herinneringen aan bewaard. De begijnen zelf waren gecharmeerd van het aantrekkelijke, bescheiden meisje. Na een korte tijd thuis te Tienen ging Beatrijs op school in de abdijs van Bloemendaal te Erkel (Archiennes) nabij Waver. Haar vader was financieel beheerder van de pachtgelden en andere inkomsten van deze abdijs en kende bijgevolg de

gemeenschap goed. Het was een benedictinessenabdij die onder leiding van abdis Genta en met de steun van Beatrijs' vader, overging naar de cisterciënzerorde (in 1218 officieel goedgekeurd). Beatrijs kreeg er onderwijs en religieuze vorming. Het verblijf in de gemeenschap beviel haar blijkbaar erg goed, want toen ze de leeftijd van vijftien jaar bereikt had, vroeg ze om novice te mogen worden. Dat deed ze niet zonder aarzeling. Ze wist dat ze nog te jong was om tot het noviciaat toegelaten te worden. Bovendien vroeg ze zich af of ze geestelijk in staat zou zijn om dit leven ten einde toe vol te houden. De gemeenschap was erg onder de indruk van de grootmoedigheid van het jonge meisje en van de vurigheid van haar verlangen. Ze werd toegelaten. Een jaar later, op 16 april 1216, mocht Beatrijs haar professie doen.

Blijkbaar was het te Bloemendaal reeds duidelijk geworden hoe begaafd Beatrijs was. Ze werd voor een jaar naar de abdij van Rameia (La Ramée) te Jauchelette (ten zuiden van Geldenaken) gestuurd om er manuscripten te leren schrijven en verluchten. Dit verblijf is voor Beatrijs om twee redenen van groot belang geweest. Allereerst houdt zulk een opleiding een intense confrontatie in met de geestelijke betekenis van de geschreven traditie. De illustraties van manuscripten zijn immers niet zomaar versieringen. Ze hebben de bedoeling om de inhoud van de tekst te verduidelijken en op een diepere manier in de geest te laten binnendringen. Dit betekent dat Beatrijs niet alleen haar artistieke vaardigheden heeft kunnen ontwikkelen, maar dat het voor haar vooral een geestelijke vormingstijd is geweest. Het evangelie, de liturgie, en teksten uit de traditie van de kerk moest ze kennen, om die zo goed mogelijk te kunnen neerschrijven en te verluchten. Een tweede reden waarom dit verblijf voor haar van groot belang is geweest, is de vriendschap die zij sloot met Ida van Nijvel. Ida was slechts drie jaar ouder dan Beatrijs, maar toch werd ze door Beatrijs als haar geestelijke moeder beschouwd.

Wanneer Beatrijs terugkeert naar Bloemendaal, hadden haar vader en haar broer Wicbert zich als lekenbroeders verbonden met de abdij. Twee van haar zussen, Christina en Sybille, traden in 1215 toe tot dezelfde abdij. In 1221 is er een nieuwe stichting vanuit Bloemendaal klaar te Oplinter (ten noorden van Tienen), Maagdendaal genoemd. Beatrijs wordt, samen met haar vader, broer en zussen, en met enkele andere leden van de gemeenschap van Bloemendaal, naar de nieuwe stichting gezonden. In deze abdij ontvangt ze omstreeks 1225 uit handen van de bisschop de maagdenwijding. Enkele jaren later werd er opnieuw aan een nieuwe stichting gedacht, waarvoor de vader van Beatrijs zich weer inzette. Het klooster van Oplinter begon gebouwen op te trekken in de omgeving van Lier, en weer is Beatrijs bestemd om te verhuizen. In mei 1236 is het gebouw klaar, maar na enkele jaren blijkt dat de bouwwerken moeten overgedaan worden op een hogere en minder vochtige locatie, aan de andere kant van Lier. Intussen was Beatrijs in 1237 tot priorin verkozen van de abdij Onze Lieve Vrouw van

Nazareth te Lier. Ze zal die taak blijven vervullen tot aan haar dood. Over de jaren die dan volgen zijn we minder goed geïnformeerd. In de levensbeschrijving worden weinig uiterlijke gebeurtenissen verhaald. Misschien zijn die er ook helemaal niet geweest. We weten alleen dat op kerstmis van het jaar 1267 Beatrijs ziek werd en dat ze een halfjaar later, in augustus 1268, overleed. Ze was toen dus achtenzestig jaar oud.

Beatrijs dankt haar faam uiteindelijk aan de manier waarop ze -net als tijdgenote Hadewijch in het Diets- haar ervaringen op schrift stelt. Waarschijnlijk om jonge zusters op de juiste weg te helpen schrijft ze, vermoedelijk aan het einde van haar leven, de *Seven manieren van minne*. Het bijzondere aan dit kleine geschrift is niet alleen dat het het oudste geheel bewaarde tekst in het Diets is en het werk van een taalvirtuoze, maar vooral dat het geen ego-document is. Beatrijs doet nauwkeurig verslag van haar bevindingen, maar het gaat haar daarbij niet om haar eigen weg. Het gaat haar om de weg die alle mensen kunnen gaan.

Voor Beatrijs is het groeien in liefde een groeien in de ontmoeting met God. Nadat ze de extremen van de ascese heeft beleefd, is ze over de mens aanmerkelijk milder gestemd dan bijvoorbeeld Bernardus van Clairvaux. Net als Hadewijch is zij ervan overtuigd dat de mens geschapen is naar het beeld van God, en niet tot in de kern zondig en slecht is, zoals Bernardus beweert.

Er zijn volgens Beatrijs zeven manieren om lief te hebben.

- (1) Ten eerste gaat het er om de begeerte te ontdoen van alle ballast aan verlangens en wensen die in een mensenhart leven.
- (2) In de tweede manier wordt dat zelfonderzoek toegespitst op het besef dat echte liefde zichzelf genoeg is en geen beloning verwacht. Dit kan vooral geoefend worden door oprecht liefdevol om te gaan met mensen in nood. Als dit gebeurd is, gaat alle aandacht uit naar het conflict dat in de begeerte naar God besloten ligt.
- (3) In de derde manier groeit een sterk verlangen naar Gods antwoord.
- (4) In de vierde manier begint het antwoord van God binnen te dringen als een warm en zoet gevoel, dat euforisch kan maken.
- (5) Vijfde manier: het binnenkomen van God in de ziel kan ook pijn doen. Deze "minnestorm" bevat het antwoord van God, maar is een bijzonder heftige ervaring en moet steeds opnieuw veroverd worden.
- (6) De zesde manier betreft de voltooiing van de liefde in en met God, voor zover dit op aarde mogelijk is. De gelovige is minnares en beminde geworden en heeft spontaan lief, zonder zichzelf geweld aan te doen. Een kenmerk van deze staat is ook de ongekennde wil en durf om te spreken en te handelen.

(7) De zevende manier tenslotte bracht latere geleerden in verwarring. Leven op aarde houdt wel ooit op, maar terwijl het duurt, houdt het niet op. Beatrijs beseft dat en weet dat volledige verlichting hier op aarde onmogelijk is. Want ook al heeft de ziel nu deel gekregen aan God, het verlangen om dat ooit helemaal te kunnen, helemaal op te gaan niet in het liefdesgevoel, maar in de Geliefde zelf, blijft bestaan. Het is dit zuivere verlangen, zo schrijft Beatrijs, dat het hoogste is dat een mens kan bereiken." (R. Faesen, conferentie in Brecht, 2001)

f. Johannes Ruusbroec.

Johannes Ruusbroec is zonder twijfel de onovertroffen meester van de Vlaamse mystiek. Hij werd geboren in 1293 te Ruisbroek, een dorp in het Zenneddal, 9 km. ten zuiden van Brussel. Hij was lange tijd kapelaan van de St.-Goedelekerk te Brussel. Hij trok zich op rijpere leeftijd met enkele gezellen terug in het Zoniënwood nabij Groenendaal om er een contemplatief leven te leiden. De meeste van zijn werken schreef hij als kapelaan te Brussel.

Ruusbroec had contact met de begijnenbeweging in Brussel. Hij zou o.a. geschreven hebben in reactie op een ketterse vrouw, Bloemardine genaamd. Misschien reageerde hij (ook) tegen het geschrift met de naam *Spiegel van de eenvoudige zielen*, geschreven door Margaretha Porete, een begijn, die als een ketterse op 1 juni 1310 te Parijs verbrand werd. Ruusbroec verwijst naar stellingen die doen denken aan een soort quiëtisme, waarbij de mens afstand zou moeten doen van alles, zelfs ook van zijn goede werken en het groeien in deugden, om zich door God te laten vinden. Het zou er op neerkomen dat het zich oefenen in goede werken en deugden enkel voor de geestelijk onvolmaakten zou zijn, terwijl de volmaakten van alles losgekomen zijn, zelfs van de deugden. Ruusbroec heeft geprobeerd in zijn werken deze dwaling recht te zetten.

Het quiëtisme werd veroordeeld op het concilie van Vienne in 1312.

Ruusbroecs meest systematische en toegankelijke geschrift is "*De geestelijke Bruiloft*". Hij vertrekt in deze verhandeling vanuit de parabel van de dwaze en de verstandige bruidsmisjes. Er zijn drie stadia in de ontwikkeling van het geestelijk leven, stelt hij: het werkend leven, het innige leven en het God-schouwend leven. In het werkend leven situeert zich de morele groei van de mens door de inspanning. Het innig leven is het Godbegerend leven in eenvoud en in de samenbundeling van de innerlijkheid in de grond van het hart. Hier ontdekt de mens dat de inspanning niet volstaat om God te vinden. De mens moet God de touwtjes van zijn leven in handen geven. De oefening in de deugden volstaat niet meer. Men riskeert dat men te zeer verhangen wordt aan zijn eigen deugdenbeoefening. Dat zou dan neerkomen op een vorm van werkheiligheid. Maar het echte inwendige leven begint met de komst van

Christus in de ziel, waar de mens zich bewust wordt van Gods aanwezigheid in de grond van zijn geest. Hij leeft in een geestelijke *communio*, in een bewuste en directe ontmoeting tussen de mens en zijn Schepper. Het derde stadium is het God-schouwend leven, waartoe slechts weinigen komen. De mens wordt met God verenigd en door hem onderricht. Dat is in woorden niet meer uit te drukken, wegens de eigen ongeschiktheid en de verborgenheid van het licht waarin men schouwt.

In *Vanden blinkenden steen* beschrijft Ruusbroec vier categorieën gelovigen: de huurling, de trouwe dienaar, de vertrouwde vriend, de verborgen zoon. Het zijn evenzovele vormen van geestelijk leven en geestelijke groei die hij hier kenschetst. De verschillende stadia volgen niet noodzakelijk op elkaar. Ruusbroec beschrijft hier meer welke impact God op mensen kan hebben en hoe God zijn vrije gaven kan schenken aan mensen die er voor open staan. In dat boek schrijft hij over de mystieke groei: "Wil de mens God genietend ervaren, dan zijn drie voorwaarden daartoe nodig: hij moet waarlijk in diepe vrede leven, inwendig stil zijn en liefdevol met God verbonden leven. Om waarlijk met God in diepe vrede te leven, moet hij God zó liefhebben, dat zijn hart vrij is. Daartoe moet hij ter ere Gods aan elke ongeordende levenswijze en liefde verzaken. Hij moet eveneens aan elk bezit of verlangen naar bezit, strijdig met Gods eer, verzaken. Dat is een eerste voorwaarde; die moet bij iedere mens aanwezig zijn. Hij moet inwendig stil zijn; dat is een tweede voorwaarde. Wat betekent dat hij zichzelf en zijn verbeelding moet ledig maken van al wat hij zag of hoorde. Hij moet ten derde in liefde met God verbonden leven - wat reeds een wijze van genietende Godservaring is. Want die uit pure liefde, en niet uit zelfvertroeteling, met God verbonden leeft, ervaart reeds God genietend. Want hij voelt dat hij God bemint en door God bemind wordt. Maar er zijn nog drie andere hogere (mystieke) toestanden, die de mens in God bevestigen en hem geschikt maken om God steeds ervarend te genieten en door Hem aangegrepen te worden, wanneer de mens zich daartoe wil openstellen. De eerste toestand is die van rust: rusten in Hem die men genietend ervaart. Deze rust treedt in, wanneer de minnaar door de Beminde overweldigd wordt. De minnaar is door de Beminde in bezit genomen met een onvermengde liefde tot in de kern van zijn wezen. De minnaar is in de Beminde in liefde verzonken. Beiden behoren elkaar algeheel toe. Het is één bezitten, één rusten in elkaar. De tweede toestand is een zich verliezen in God, dat als een ontslapen is: de menselijke geest ontzinkt aan zichzelf en de mens beseft niet meer wie hij is, waar hij is en hoe hij is. De derde toestand - de laatste die men kan verwoorden - is een beschouwen van de geest in het duister, een duisternis waar de mens met zijn rede niet binnen kan. In deze duisternis voelt hij zich als gestorven en verloren, maar tevens één met God, alsof er geen onderscheid meer was. En nu hij zich zo één met God weet, is God zelf zijn vrede, zijn zaligheid en zijn rust. Daarom is alles voor hem als een bodemloze diepte, waarin hij een zalige dood moet sterven,

maar waaruit hij tevens moet verrijzen tot een vernieuwd deugdenleven, wanneer de Minne en het aangegrepen worden door God het gebieden. (*Van den blinckenden Steen*, hfdst. 13)

In *Vanden vier becoringhen* schrijft Ruusbroec over vier grote be-koringen die beginnelingen in het geestelijk leven kunnen doormaken: leven volgens de lusten van het lichaam en de zinnen, een schijnheilig gedrag door overdreven boete, verwaand vertrouwen op eigen geleerdheid en het vluchten in luiheid en valse ledigheid.

In zijn boek *Vanden gheesteliken tabernakel*. Hij vertrekt vanuit het beeld van de bouw van de ark van het verbond zoals dat beschreven staat in Ex. 26 en van de joodse tempeldienst. Hij ziet hierin symbolen voor de geestelijke opgang van de ziel. Ruusbroec gebruikt hier meer een allegorische interpretatie van de Schrift en laat de letterlijke of historische zin achterwege. Aan de hand van bijbelse symbolen bekritiseert hij ook de levenswijze van de clerus.

Bij de laatste werken van Ruusbroec hoort *Dat boecsken der verclaringhe*, een commentaar bij zijn eerste verhandeling *Dat rijcke der ghelieven*. Hij heeft dit geschreven na een vraag om verklaring van zijn vrienden, de kartuizers van Herne. Na bij hen drie dagen verbleven te hebben, heeft hij in 1363 deze onderhouden op schrift gesteld. Hier vinden we weerom kritiek op bepaalde spirituele stromingen van mensen die menen in eenheid te zijn met God, maar zonder oefening in deugden. Zij vluchten in valse ledigheid, maar zijn eerder in eigen wezen verzonken dan in de rust van God. Zo maken zij hun eigen wezen tot een afgod. Eén van de redenen echter waarom de kartuizers van Herne zich hadden gestoord aan Ruusbroecs mystieke leer, betrof een formulering die ook hier in dit werkje weer voorkwam, nl. daar waar hij de mystieke eenheid van de ziel met God beschrijft als een "vereniging zonder differentie". Wat bedoelde Ruusbroec? Hij zag drie verenigingswijzen met God: de eerste is met middel, de tweede zonder middel, de derde "*sonder differentie*" of onderscheid. Hiermee bedoelde hij wellicht niet dat de ziel en God voortaan één wezen vormen, maar wel dat de ziel één is met God in genieting en zaligheid.

Ruusbroec overleed in zijn gemeenschap te Groenendaal op 2 december 1381.

g. Rijnlandse mystiek.

(1) Sfeer in de late Middeleeuwen.

In de 14e-15e eeuw krijgt de Middeleeuwse samenleving te kampen met een grote cultuurcrisis. Er zijn een aantal natuurrampen, er is de Honderdjarige Oorlog (1337-1453), de pest komt in Europa in het jaar 1328 en 1348. Gevolg voor het spirituele leven is bv. een andere houding tegenover de dood: angst voor de dood, maar ook het thema van het oordeel komt in alle gestrengheid naar voren.

Ook kerkelijk gebeurt er heel wat. De abdij van Cluny verdwijnt, ook de hospitaalridders verdwijnen van het toneel. Doordat de paus naar Avignon ging (1304-1378), boette het pausdom veel van zijn geloofwaardigheid in. Daarna komt het grote westerse schisma (1378-1418). De investituur van kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders was in handen van wereldlijke heersers. De toestand van de clerus is vaak deplorabel.

Er ontstaat reactie. Er ontstaat een geest van kritiek. Algemeen genomen komt het hier op neer dat men op redelijke gronden meer begint na te denken over de feitelijke toestanden. De Middeleeuwse kathedraal van universeel denken begint af te brokkelen en maakt plaats voor een soort scepsis. In de theologie treedt dit onder andere naar voren in het nominalisme van Willem van Ockham (1288-1348). Men gaat God zien als de geheel andere, onvatbaar voor het menselijk denken.

Ondertussen blijft de vroomheid sterk devotioneel, en zijn er processies en mysteriespelen. Er is ook veel superstitie en weinig vorming voor de gewone gelovigen. Een zekere rationalisering werkt een soort "*Verdinglichung*" in de hand van kerkelijke praktijken, met als gevaar een zeker ritualisme. In dit opzicht kan men bijvoorbeeld de aflatenhandel beter begrijpen.

Er komt een spirituele reactie op gang vanuit de bedelorden die zichzelf vernieuwen onder impuls van grote heiligen. Van belang in deze tijd zijn zeker ook de vrouwelijke mystici, vooral Catharina van Siëna en Birgitta van Zweden, onder wier impuls zelfs de paus terugkeert naar Rome.

Maar algemeen is er een gevoel van onzekerheid, maatschappelijk en kerkelijk. Er groeit een zeker individualisme, ook in de filosofie en de theologie. Er is het opkomende humanisme (getijden en psalmboeken verschijnen in de volkstaal, nog vóór de Reformatie), de roep om hervorming binnen de kerk klinkt alsmear luider.

(2) Rijnlandse mystiek.

De Rijnlandse mystiek (14e-15e eeuw) moet begrepen worden vanuit het laatmiddeleeuwse klimaat van rusteloos zoeken naar spiritueel leven, ook vanuit een zekere intellectuele bewustwording en kritische houding tegenover mistoestanden in de kerk.

Tot de onderliggende ideeën van de Rijnlandse mystiek behoort de scepsis tegenover de theologie als wetenschap, wat niet uitsluit dat de Rijnlandse mystiek in feite toch sterk intellectueel was. Maar we zien wel steeds de idee weerkeren dat de Godskennis de begrippelijke kennis overstijgt. Van de andere kant is de Rijnlandse mystiek ontegenzeggelijk een sterke speculatieve mystiek, met methodisch sterk uitgewerkte teksten.

Er is steeds ook de moeilijkheid van het onderscheid tussen natuur en genade, wat in theologie die door het aristotelisme beïnvloed werd sterker benadrukt werd. Maar de Rijnlandse mystici denken nog eerder vanuit het platonisme, in feite vanuit het aanvoelen dat er in elke mens een vonk van het goddelijke is.

(3) Meister Eckhart.

Eén van de grote vertegenwoordigers van de Rijnlandse mystiek is Meister Eckhart (1260-1327). Hij werd geboren in Thüringen en trad in bij de dominicanen te Erfurt. Hij studeerde in Keulen en Parijs en werd magister in de theologie. Hij was de eerste provinciaal van de nieuwe Saksische provincie van de dominicanerorde. Hij schreef een Commentaar op de Sententiën van Petrus Lombardus, enkele commentaren op de bijbel en hield vele preken. Hij stierf in 1327 of 1329.

Zijn werk kan gezien worden als een soort speculatieve mystiek. Zijn mystieke theologie was geïnspireerd op het neo-platonisme en de pseudo-Dionysius. Ook beïnvloed door Thomas van Aquino, die zelf een mystiek theoloog was.

Kennen is bij Eckhart prioritair op de metafysische beschouwingen van het "zijn". Eckhart was vooral op zoek naar de absolute puurheid van de religieuze ervaring. Kennen van God is opgaan in God. Daartoe is er een volledige zuivering nodig, waarbij de ziel zich ontledigt van alle beelden of begrippen.

Contemplatie is een beeldloos en begriploos schouwen van God, verzinken in God, één worden met God. Op die manier wordt de ziel, die door God in zijn Woord werd voortgebracht en nu ontledigd is van zichzelf, terug naar haar oorsprong. Hier ziet met het platoonse schema van *exitus* en *reditus*: de ziel komt voort uit God (volgens het christendom niet door emanatie maar door schepping), en keert dan

naar haar oorsprong weer. Met de liefde die Gods Geest in haar opwekt, wordt de ziel, bevrijd van zichzelf, gericht op de naastenliefde.

Probleem bij Eckhart is het onderscheid tussen God en schepping in de mystieke ervaring. Hij werd (waarschijnlijk ten onrechte) veroordeeld voor pantheïsme). Eckhart insisterde nogal op de eenheid van de ziel met God, als een zaveloos overvloeien van de ziel naar God die haar a.h.w. overstroomt. Ook hanteert hij sterke tegenstellingen, o.a. met zijn negatieve of apofatische theologie. Wanneer men zulke uitspraken uit hun context licht, is het niet ondenkbaar dat Eckharts stellingen op weerstand stootten.

(4) Johannes Tauler.

Een andere bekende auteur van de Rijnlandse mystiek is Johannes Tauler. Hij wordt geboren te Straatsburg in 1300 en treedt in bij de dominicanen. Hij was geestelijk begeleider van zusters en van begijnen. Hij gaat verder op de weg van de speculatieve mystiek van zijn leermeester Eckhart, maar legt meer klemtoon op het morele aspect en de psychische impact van de spiritualiteit. Hij sterft in 1361.

Ook hij legt zoals Eckhart sterk de nadruk op de geboorte van de Zoon in de grond van de ziel, na ontleding van alle dingen. Evenals Eckhart leert hij de onthechting van de schepselen, het zich vrijmaken van beelden en begrippen om opgenomen te kunnen worden in de Ene. Nederigheid en overgave zijn volgens hem belangrijke voorwaarden om de aanwezigheid en de kennis van God te smaken. Tauler legt sterke nadruk op de navolging van Jezus in zijn lijden en op het beschouwen van Maria onder het kruis. Ascese is volgens hem slechts een beginnend stadium van de geestelijke beleving. In de ascese tracht men vooral zijn gedrag tegenover God en de naaste bij te sturen. In het tweede stadium, dat van de meditatie, probeert men door Schriftlezing en gebed Jezus concreter na te volgen. Maar op het derde niveau, dat van de ervaring, gebeurt de omvorming door Gods Geest, en de ziel schouwt God, zoals een druppel water zich verliest in de wijn.

(5) Hendrik Suso.

Nog een andere auteur, Hendrik Suso, wordt in 1295 geboren in de buurt van Konstanz. Hij treedt in bij de dominicanen, waar hij achtereenvolgens lector en predikant is. In zijn *Buchlein der Wahrheit* neemt hij de verdediging van Eckhart op. In zijn *Buchlein der ewigen Weisheit* brengt hij een gesprek tussen Christus en hemzelf over het lijden van Christus, Maria en de eucharistie. Zelfde thema's komen aan

bod in zijn bekende *Horologium Sapientiae*. Ook hij leerde de onthechting van de schepselen en het loskomen van beelden en begrippen. Suso sterft in 1366.

. Moderne devotie.

De Moderne Devotie moet gezien worden als een reactie tegen de gecompliceerde speculatieve Rijnlandse mystiek. Er valt een grotere nadruk op de eenvoud en praktische vroomheid. De Moderne Devotie keerde zich af van de geleerde theologische discussies, die naar opvatting van de auteurs van de Moderne Devotie vrijwel zonder betekenis was voor het concrete christelijk en inwendig leven. De Moderne Devotie predikte een sober leven en legde vooral de nadruk op het persoonlijk gebedsleven.

(1) Geert Grote.

Een van de belangrijkste vertegenwoordigers van deze stroming is Geert Grote (1340-1384). Hij werd geboren in Deventer. Op de leeftijd van 15 jaar werd hij naar Parijs gestuurd om daar universitaire studies te beginnen. In 1358 werd hij daar "*magister artibus*". Enkele jaren bleef hij nog in Parijs om te doceren, maar hij ondernam ook stappen om "*carrrière*" te maken in de clericatuur. Rond 1365 werd hij kanunnik van de dom van Aken en in 1371 verwierf hij dezelfde waardigheid in het kathedraalkapittel van Utrecht. In 1374 werd hij zwaar ziek in zijn geboortestad. Deze ziekte werd voor hem aanleiding tot een diepgaande bekering. Hoewel hij genas, richtte hij zijn geest voortaan op het eeuwig leven. Hij sprak een algemene biecht, deed afstand van zijn kerkelijke prebenden en begon een lange retraite bij de kartuizers van Monnikshuizen bij Arnhem. Daar is hij twee tot drie jaar gebleven en kwam tot het inzicht dat hij geroepen was tot een meer apostolische levenswijze. Hoewel hij slechts diaken was en hij de priesterwijding uit nederigheid niet wenste te ontvangen, kreeg hij eind 1379 van de bisschop van Utrecht de toelating om te preken in het publiek. Hij werd een vurig hervormer van de Utrechtse clerus en de stichter van een lekenbeweging, die in de geschiedenis bekend zou staan als de Moderne Devotie. Hij liep echter een spreekverbod op omwille van zijn kritiek op de clerus, waardoor zijn pastoraal werk zich hoofdzakelijk tot leken ging richten. Hij had zijn huis opengesteld voor wat later de Zusters van het Gemene Leven zouden worden: ongehuwde vrouwen die gehoorzaam leven aan een overste, maar zonder gelofte van armoede (later ging men over naar een systeem van gemeenschap van goederen). Zij deden geen religieuze professie in de eigenlijke zin van het woord. Later ontstonden ook de Broeders van het Gemene Leven. Op het einde van de 15e eeuw waren er 100 huizen. Geert Grote kende Ruusbroec en was beïnvloed door Suso. Hij was een hervormer en een boetepredikant: hij wilde clerus en gelovigen terugvoeren naar een echt en zuiver christelijk leven. Hij legde veel meer

de nadruk op het gevoel dan op de wetenschap. Contact met Christus (met de klemtoon op incarnatie en passie) primeerde. Dit is de kern van de Moderne Devotie: Geert Grote wilde terug naar een elementaire godsdienstbeleving. Hij reikte daartoe praktische meditatiemethodes aan. "Meditatie" in deze context wil zeggen: met het verstand en met het gemoed beschouwen a.d.h.v. een aantal concrete punten. Geert Grote stierf in 1384.

Zijn opvolger, Floris Radewijns (1350-1400), richtte in zijn voetspoor de nieuwe gemeenschappen verder in. Volgens de wens van Geert Grote werden de augustijner koorheren van Windesheim (bij Zwolle) als een afzonderlijke priestergemeenschap gesticht in 1387. Tot de Moderne Devotie moeten we ook Gerlach Peeters (1378-1411) rekenen, kanunnik van Windesheim. Hij schreef *Breviloquium*, twee brieven aan zijn zuster Lubbe en *Soliloquium*. Ook Geert Zerbolt van Zutphen (+ 1398), Jan Mombaer (1460-1501) en Hendrik Mande (+ 1431) behoren tot de Moderne Devotie.

(2) Thomas van Kempen.

Maar de meest bekende auteur van de Moderne Devotie is Thomas van Kempen (1379-1471). Thomas Hemerken van Kempen wordt geboren in Kempen, bij Krefeld, ca. 15 km. ten oosten van Venlo. Als jongen van 12 jaar gaat hij naar Deventer om er zijn voorbereidende studies te doen. Hij wordt novice bij de Augustijner-koorheren te Windesheim bij Zwolle. Dat was sinds 1398 een priestergemeenschap, voortgekomen uit de Broeders van het Gemene Leven. In deze gemeenschap treedt Thomas dus in. Hij wordt na een zekere tijd novicenmeester en superior. Hij schrijft rond 1420 zijn wereldberoemde boek *Navolging van Christus*, dat vanaf 1427 in zijn geheel als één boek verscheen. Thomas stierf in 1471.

De *Navolging van Christus* ademt een wat individualistische spiritualiteit en heeft weinig wereldbetrokkenheid. Er zit een sterke afwijzing in voor alles wat werelds is. Maar de schrijver leeft dan ook in een tijd van hevige crisis, met als gevolg (of als symptoom): leegloop van kloosters en bij de clerus, twijfelzucht, opstand tegen het gezag. We staan aan de vooravond van de Reformatie. De wereld zelf is ontredderd: de 13^e en de 14^e eeuw bieden een ontredderd wereldbeeld. De zinvolle duiding van de schepping was verdwenen. Men miste geborgenheid. De pest waarde rond en mensen leefden in doodsangst en bedreiging. De *Navolging van Christus* wil de mens leiden tot de intimiteit met God, vanuit een diepere bekering. Thomas van Kempen schrijft vanuit een diep psychologisch inzicht in de mens. Hij is niet pessimistisch, maar toch durft hij de gebreken van de mens met name noemen. Hij houdt zijn lezers geen ingewikkelde theologische of filosofische theorieën voor, maar een eenvoudige ascetische weg. Zijn werk is gekenmerkt door een directe aanpak, gezond verstand. Thomas a Kempis

bedrijft geen speculatieve theologie zoals de Rijnlandse mystici. Hij insisteert ook niet op het buitengewone van de beleving van de eenheid met God. Zijn stelling luidt dat de *visio beatifica* (de zalige Godsaanschouwing) onmogelijk is wanneer men op aarde leeft. Daarom streeft hij naar eenvoudige meditaties voor alle klassen van mensen. Zijn werk *De navolging van Christus* is het meest verspreide geestelijk boek geworden.

Waar heeft hij zijn inspiratie gehaald? Augustinus, Bernardus, Bonaventura, maar ook in de Mystieke Theologie van de pseudo-Dionysius. Thomas leert dat men de vlucht moet nemen naar het allerhoogste, zijn aandacht niet moet vestigen op zichzelf, geen waarde te hechten aan de redenering van het verstand, dat men zich integendeel a.h.w. "in" God moet werpen, dat men boven zijn eigen geest moet uitstijgen (*excessus mentis*). Zeker is hij in deze beïnvloed door de Rijnlandse mystiek van Eckhart, Tauler en Suso. Maar bij dit alles blijft Thomas van Kempen – in tegenstelling tot de Rijnlandse mystici - de eenvoudige leraar die een heldere taal spreekt.

Enkele uittreksels uit *De Navolging van Christus*:

"1.1.1 Ons hoogste streven zij het het leven van Jezus Christus te overwegen en zijn levenswandel te volgen.

1.1.3 Dit is de hoogste wijsheid: de wereld gering te schatten en zo naar het Rijk des Hemels te streven. Wat baat het u diepzinnig te redetwisten over de drie-eenheid, indien ge de ootmoed mist en aan de drie-eenheid deswege mishaagt.

1.1.4 Ijdelheid is het derhalve: rijkdom te zoeken die eens zal vergaan en daarop zijn hoop te stellen. Ijdelheid is het ook te streven naar eer en zich hoog te willen verheffen.

1.2.2 Wie veel weet wil gaarne voor wijs doorgaan en wijs genoemd worden.

Hij, voor wie alles één is en alles tot het éne herleidt en alles beschouwt in het éne: hij kan standvastig van hart zijn en vreedzaam verblijven in God. O God, die de waarheid zijt, laat mij één zijn met u in altijd durende liefde!

1.2.3 Verhef u niet op enige kennis of kunde. Koester geen hoge dunk van uzelf.

1.2.4 De meest verheven en nuttige lering is deze: zichzelf waarlijk te kennen en te verachten, niet van zichzelf te denken. Wij allen zijn zwak: denk echter niet dat een ander, wie het ook zij, zwakker is dan gij zelf.

1.3.1 Dwaasheid is het geen aandacht te schenken aan wat nuttig en nodig is, doch gaarne zich bezig

te houden met wat de nieuwsgierigheid prikkelt.

1.3.4 Ootmoedig zichzelf te kennen, voert langs een veiliger weg naar God, dan diepzinnig zoeken naar kennis. Wetenschap is op zichzelf niet afkeurenswaardig en evenmin elke eenvoudige kennis van zaken, op zichzelf beschouwd is dit goed en door God zo verordend; doch een goed geweten en deugdzaam leven, dienen altijd de voorrang te hebben.

1.3.6 Zij wensen liever groot dan nederig te zijn. Waarlijk groot is, wie grote liefde bezit, waarlijk groot is, wie klein is in eigen ogen en ook de hoogste eerbewijzen voor niets telt. Waarlijk goed onderricht is hij, die de wil doet van God en zijn eigen wil prijsgeeft.

1.4.2 Van grote wijsheid getuigt het niet halsstarrig op eigen standpunt te staan. Hoe nederiger men is in zichzelf en hoe meer onderworpen aan God, des te wijzer en rustiger zal men in alles zijn.

1.5.1 Heel de heilige Schrift behoort gelezen te worden in de geest waarin het is geschreven. Vraag niet wie iets gezegd heeft, maar geef acht op wat er gezegd wordt.

1.9.1 Velen gehoorzamen meer uit dwang dan uit liefde.

1.9.2 Ieder handelt gaarne naar eigen believen.

1.10.1 Onze ijdelheid immers brengt ons al spoedig tot iets verkeerd en verstrikt ons.

1.11.1 Wij konden veel vrede bezitten, wanneer wij ons niet met andermans woorden en daden bemoeiden en met dingen die ons niet aangaan.

1.11.3 Wanneer wij onszelf volkomen waren ontstorven en van binnen door niets gestoord: dan zouden wij ontvankelijk zijn voor het goddelijke. Het grootste beletsel is enkel hierin gelegen dat wij niet vrij zijn van begeerten en driften.

1.11.6 Oude gewoonten te laten varen is moeilijk, nog moeilijker is het zijn eigen wil te weerstreven.

1.12.1 Heilzaam is het voor ons, dat we soms moeten kampen met moeiten en tegenspoed; dikwijls brengt dat de mens tot bezinning, opdat hij beseffe dat hij in ballingschap leeft en zijn hoop niet stelle op enig ding in de wereld. ... God, die het innerlijk kent

1.14.2 Heimelijk zoeken velen zichzelf bij al wat zij doen, doch zonder het zelf te beseffen.

1.22.2 Al het tijdelijke heeft geen enkele waarde, maar is zeer onzeker en enkel tot last, steeds immers gaat het bezit daarvan met angsten en zorgen gepaard. Voldoende is een matige welstand.

2.1.1 Leer het uiterlijke versmaden en u geven aan dat wat innerlijk is en ge zult het koninkrijk Gods zien komen in u. Christus zal komen in u, indien ge van binnen voor hem een waardige woning bereidt.

2.1.4 Laat uw gedachte zijn bij de allerhoogste en uw bidden onafgebroken tot Christus worden gericht.

2.1.6 Wie waarlijk innerlijk is en vrij van begeerte, hij kan onbelemmerd zich richten tot God en boven zichzelf in de geest zich verheffen.

2.1.7 Een innerlijk mens keert spoedig in tot zichzelf, want nimmer gaat hij volkomen in uiterlijkheden op, hij weet zich naar alles te schikken zoals het zich voordoet.

2.2.2 Tot een nederig mens buigt God zich terneder.

2.2.4 Zorg dat ge nergens gehecht aan zijt, om niet gegrepen te worden en zo te gronde te gaan.

1.3.1 Een ontevreden mens vindt zelf geen rust en hij laat ook geen ander met rust.

2.4.1 Indien ge niets anders zoekt dan het welbehagen van God en het nut van uw naaste, zult ge innerlijke vrijheid genieten.

2.4.2 Zoals ieder van binnen is, zo oordeelt hij ook naar buiten.

2.5.1 Vaak bemerken we niet van binnen zo blind te zijn. Door driften worden we somtijds gedreven en we zien dat voor ijver aan.

2.6.3 Niet heiliger zijt ge indien ge geprezen, niet slechter indien ge gelaakt wordt. Ge zijt wat ge zijt en ge kunt niet groter worden genoemd dan ge zijt in de ogen van God. De mensen zien naar het uiterlijk, God echter in het hart. Altijd het goede te doen en gering van zichzelf te denken, dat is het kenmerk van een ootmoedige ziel.

2.7.1 Wat ge liefhebt moet ge verlaten terwille van de Geliefde, wijl Jezus alléén, boven alles, bemind wil worden.

2.7.2 Indien ge van alle schepsel u wist te ontledigen, graag zou Jezus dan wonen in u.

2.9.3 Een langdurige en hevige strijd moet de mens in zichzelf voeren, alvorens hij leert zichzelf volkomen te overwinnen en geheel zijn verlangen te richten op God.

2.11.2 Waar zal men iemand vinden die God wil dienen om niet? ... die arm is van geest en aan ieder schepsel onthecht.

2.11.3 Het enige, wat hem ten hoogste noodzakelijk is, dat hij alles verlaat, zichzelf verlaat, geheel uit zichzelf treedt en niets van zijn zelfzucht behoudt.

2.11.4 Er is niemand rijker, machtiger of vrijer, dan hij, die zichzelf in alles weet te verlaten en zich op de laatste plaats weet te stellen.

2.12.2 In het kruis is de voleinding der deugden, de voltooiing der heiligheid. Neem dus steeds uw kruis op en volg Jezus en ingaan zult ge ten eeuwigen leven. Hij is u voorgegaan, dragend zijn kruis en gestorven voor u aan het kruis: opdat ook gij zoudt dragen uw kruis en gaarne zoudt sterven aan het kruis. Als ge met Hem zijt gestorven, zult ge met hem ook leven.

2.12.3 Ge zult zien, dat ge steeds moet lijden, het zij met of tegen uw zin.

2.12.4 Vaak zult ge uzelf tot last zijn. God immers wil dat ge leert beproevingen te dragen, zonder dat ge getroost wordt en dat ge uzelf volkomen aan hem onderwerpt en door de beproeving ootmoedig wordt. Het kruis staat dus overal gereed en overal wacht het op u. Ontvluchten kunt ge het niet waarheen ge ook loopt: want waar ge ook komt, uzelf draagt ge met u mee en altijd vindt ge uzelf.

2.12.5 Indien ge gewillig uw kruis draagt, dan zal ook het kruis u dragen. Doch indien ge het tegen uw zin draagt, bezorgt ge uzelf slechts last en belaadt u nog zwaarder en uithouden moet ge het toch!

3.3.2 De wereld belooft slechts dingen die tijdelijk zijn en gering, en toch wordt zij gretig gediend. Ik echter belooft de hoogste en eeuwige dingen, en toch zijn de harten der mensen vol traagheid.

3.9.2 Uit Mij put men levend water als uit een levende bron.

Ik ben het die alles gegeven heeft, Ik ben het die alles terug wil ontvangen.

3.9.3 De liefde tot God overwint immers alles en verruimt alle krachten der ziel.

3.23.1 Mijn zoon, wens altijd en bid, dat de wil van God geheel in u worde vervuld.

3.23.5 Verhef mijn geest, gedrukt door de last der zonden en richt geheel mijn verlangen op hemelse dingen, opdat ik de zoetheid smaak van het bovenaardse geluk en met tegenzin denk aan de dingen der aarde.

3.34.1 Gij geeft een rustig hart en grote vrede en geestelijke vreugde verleent gij. Veel, zeer veel verschilt het genot dat men vindt in de Schepper en in het geschapene, in eeuwigheid en in tijd.

3.34.2 Wie echter u volgen gaan van de ijdelheid naar de waarheid, van het vlees naar de geest.

3.48.2 In vele hartstochten wordt de mens verstrikt, door velerlei vrees aan banden gelegd, door veel dingen verstrooid die zijn aandacht trekken, door genotzucht ontkracht.

3.48.4 Mijn geest wil staan boven de dingen, maar het vlees houdt mij tegen mijn wil onderworpen. Ik ben mijzelf tot last geworden, wijl de geest naar omhoog en het vlees naar omlaag wil.

3.48.5 Dikwijls ben ik niet daar, waar ik sta of zit met mijn lichaam; maar veeleer bevindt ik mij daar, waarheen mijn gedachten mij voeren.

3.56.2 Zo ge mijn leerling wilt zijn, verloochen uzelf. Zo ge met Mij wilt heersen, draag dan met mij het kruis. Want slechts de dienaren van het kruis, zij vinden de weg naar de zaligheid en het ware licht."

4. Christelijke mystiek in het begin van de moderniteit.

Men kan het begin van de moderniteit laten samenvallen met de opkomst van de Reformatie in de tweede helft van de zestiende eeuw. In zekere zin betekent dit het einde van de christenheid. De evidentie, dat het christendom de eenheidsfactor is van de maatschappij en van heel het leven, wordt hiermee doorbroken.

We zouden de Reformatie kunnen begrijpen als een protest tegen de culturele inworteling van het katholicisme, in die zin dat er een te grote verwevenheid was tussen kerk en maatschappij. Men verlangde naar herbronning. Het protestantisme trachtte de oorspronkelijke bijbelse en soteriologische invalshoek van het christendom terug naar voren te halen en beklemtoonde sterk het aandeel van de goddelijke genade (*sola gratia*): wie kan er gered worden zonder genade?

Ondanks de verspreiding van het reformatorische gedachtegoed bleef het katholicisme standhouden in grote delen van Europa. Er kwam een ware Contrareformatie op gang. Deze moet niet enkel vanuit politiek oogpunt begrepen worden of gezien worden als een gewelddadige reactie (hoewel deze aspecten er zeker geweest zijn). De Contrareformatie is ook een spirituele vernieuwingsbeweging met een groot missionair élan. In Europa, Italië en Spanje, zagen allerlei vernieuwingsbewegingen het licht. De grootste stoot van mystieke vernieuwing zou echter uit Spanje komen: Ignatius van Loyola, stichter van de jezuiten, en mystici zoals Teresia van Avila en Johannes van het Kruis die de karmel hervormden.

(1) Ignatius van Loyola.

Ignatius werd geboren in 1491 in het noorden van Spanje (Baskenland). Hij kwam uit een adellijke familie. 15 jaar oud, werd hij naar het hof gestuurd in dienst van de schatbewaarder van Castilië. Daar werd hij voorbereid op hoge functies en op een goede militaire carrière. Deze militaire carrière zal zijn leven veranderen. In mei 1521, tijdens het beleg van Pamplona, werd één van zijn benen verwond. Maandenlang zal hij te bed moeten blijven tot de wonde genezen is. Het is dan dat hij heiligenlevens is

beginnen lezen. Er was immers niets anders! Gaandeweg kwamen er nieuwe dromen op: naar het Heilig Land gaan in de voetstappen van Jezus, of grote boetedoeningen doen zoals de heiligen. En zo verhuisde hij steeds weer van de ene wereld in de andere. Soms dacht hij nog aan een militaire of wereldse carrière. Maar hij kwam tot de ontdekking dat de gedachten aan God hem meer vreugde en blijvende vrede gaven. Zo ontdekte hij voor zichzelf het principe van de "onder-scheiding der geesten". Dit zorgde uiteindelijk voor een blijvende ommekeer in zijn leven. Na een verblijf in Manresa, waar hij geestelijke ervaringen opdeed, ondernam hij een pelgrimstocht naar het Heilig Land. In Parijs verzamelde hij een gezelschap rond zich waaruit later een nieuwe stichting, de jezuïeten, zou groeien. Uit zijn geestelijk ervaringen groeide de zgn. Geestelijke oefeningen, een boekje dat eigenlijk een dertigdaagse retraite voorstelt waarin mensen geholpen worden een ernstige levenskeuze of een keuze voor Christus te maken. Volgens Ignatius is het belangrijk een geordende keuze te maken voor God (het zgn. "Principe en Fundament" van de Geestelijke Oefeningen). Hij leert hierbij een aantal geestelijke regels aan die kunnen helpen om heel concreet tot een juiste keuze te komen. Het laatste deel van zijn leven bracht hij door in Rome als algemene overste van de jezuïeten. Ignatius stierf in 1556.

(2) Teresia van Avila.

Teresia wordt in 1515 geboren te Avila, een stad in Castilië, midden-Spanje. De stad is op een heuvel gebouwd in het strenge Castiliaanse hoogland, en omringd door zware muren en 88 granieten torens. Het is de tijd vlak na de zgn. *Reconquista*. In 1492 was Granada gevallen, het laatste bolwerk van de Islam in Europa. Het beeld van de burcht is Teresia dierbaar. Haar grote werk, de *Innerlijke Burcht*, in het Spaans *El Castillo interior*, is zonder twijfel geïnspireerd door het stadsbeeld van Avila. Op jonge leeftijd kiest zij voor het kloosterleven, echter niet zonder weerstand. Deze weerstand zal haar later nog parten spelen. Zij zal ontdekken hoe moeilijk het is te komen tot een echte overgave aan God. Toch zal zij na een periode van aanvankelijke tweestrijd en lauwheid ervaren dat het contact met God levensvervullend kan zijn. Zij beleeft dit echt als een bekeringservaring. Gebed wordt alsmaar belangrijker in haar leven. Teresia kent diepe mystieke ervaringen. Wat vooral treft, is haar realisme in het beschrijven van haar persoonlijke groeiprocessen. Zij ontdekt echter dat zij niet kan groeien in een sfeer waar er geen stilte of beslotenheid is. Zij volgt haar intuïtie om kloosters te stichten die de oorspronkelijke regel van de karmel opnieuw in voege brengen, hierbij geholpen door Johannes van het Kruis. Teresia sterft in Alba de Tormes op 4 oktober 1582.

(3) Johannes van het Kruis.

Onafscheidelijk verbonden met de grote Teresia is de heilige Johannes van het Kruis, de doctor mysticus. Johannes heeft in zijn leven een grote geleerdheid gecombineerd met een grote heiligheid. Hij werd geboren in . Al heel vroeg verliest hij zijn vader. Later wordt hij karmeliet. Na een ontmoeting met Teresia van Avila besluit hij zich ten dienste te stellen van de hervorming van de karmel. Dit brengt hem in conflict met zijn oversten. Op een winternacht wordt Johannes ontvoerd door zijn eigen ordebroeders. Hij wordt geblinddoekt weggebracht naar een onbekende plaats, die Toledo zal blijken te zijn. Zes maanden brengt hij door in een donker hok waar hij niet eens kan staan. Hier ervaart hij de "donkere nacht": hij voelt zich van iedereen verlaten, ziet geen toekomst meer en begrijpt niet meer wat God van hem wil. Het is nochtans in deze "donkere nacht van Toledo" dat zijn grootste mystieke inzichten zullen groeien. Hij beschrijft zijn ervaringen in wereldberoemde gedichten die hij later van een theologische verklaring zal voorzien. Johannes wordt gerehabiliteerd, toch zal hij door iedereen verlaten en door zijn medebroeders verguisd sterven in 1591.

5. En verder?

Na de tijd van de grote mystici van de 16^e eeuw zien we een soort systematisering van de spirituele theologie gebeuren. Spiritualiteit wordt voortaan gegoten in de vorm van theologische tractaten. Spirituele of mystieke ervaringen zullen vanaf dan getoetst worden aan de geschriften van de grote mystieke auteurs van de 16^e eeuw. In de 17-18^e eeuw wordt de spiritualiteit meer praktisch gezien en meer gericht naar de hervorming van de clerus. We spreken hier over de zgn. Franse school. Voorbeelden zijn hier kardinaal de Bérulle en Franciscus van Sales. De mystieke ervaring als dusdanig staat minder centraal; belangrijker is dat mensen leren bidden en mediteren a.d.h.v. bepaalde klassieke methodes. Die hebben in de katholieke kerk hun invloed behouden in de vorming van priesters en religieuzen tot in de eerste helft van de 20^e eeuw. Daarna ontstond er een soort tegenreactie. Dit heeft na een tijd van afwijzing ertoe geleid dat er een vernieuwde interesse is gegroeid voor de mystieke auteurs. De 19^e en 20^e eeuw hebben zeker enkele bekende spirituele figuren voortgebracht. We kunnen hier o.a. denken aan Teresia van Lisieux (1873-1897).

Voetnoten: onder 0263 op www.stucom.nl
Hoofdstuk I: 0266 op www.stucom.nl
Dit is Hoofdstuk II: 0265 op www.stucom.nl
Hoofdstuk III: 0264 op www.stucom.nl
Hoofdstuk IV: 0263 op www.stucom.nl
Overzicht hele cursus: 0267 op www.stucom.nl

Meer over Patrick Lens en deze colleges: www.stucom.nl/leerstoeel (onderwijsaanbod verleden)