

Mystiek, Autonomie & Symbiose

*in Augustinus, Paulus, Plato &
Plotinus*

Mystiek, Autonomie & Symbiose

*in Augustinus, Paulus, Plato &
Plotinus*

Thijs Rutten

Schrijver:Thijs Rutten

Coverontwerp: Thijs Rutten

ISBN: 9789464650518

© Thijs Rutten

Inleiding: vanwaar toch de angst voor die Grieken?

Dit boek is een samenvatting van en tegelijkertijd ook een revisie van – de kern van - mijn proefschrift uit 2003 dat handelde over de mystiek van Augustinus. Vóór de publicatie van mijn onderzoek naar Augustinus deed ik al onderzoek naar de mystiek van Origenes, een mystiek theoloog uit de derde eeuw na Christus. Origenes woonde en werkte in het Egyptische Alexandrië. Deze mysticus is lang na zijn dood, namelijk in het jaar 553 na Christus, op het concilie van Constantinopel om leerstellige redenen door de toenmalige kerkleiders veroordeeld.¹

Als belangrijkste reden voor deze veroordeling noemt de kerkhistoricus De Jong in de dertiger jaren van de vorige eeuw het feit dat Origenes er in zijn werken toe neigt om de bijbel verregaand te allegoriseren: Origenes' al te spirituele uitleg van de bijbel impliceert een onderwaarderen van onze mensengeschiedenis als heilsgeschiedenis, dat wil zeggen: als de geschiedenis van God met zijn mensen. Achter deze constatering, die in eerste instantie uitsluitend betrekking lijkt te hebben op Origenes' uitleg van de bijbel, gaat, zo zal in de loop van dit boek blijken, in werkelijkheid heel de twintigste-eeuwse kritiek op het fenomeen 'mystiek' schuil. Bijbel en christelijke mystiek hebben overigens alles met elkaar te maken.

Het allegoriseren van een bijbeltekst als zodanig vormt dan ook niet de werkelijke reden waarom men een mysticus als Origenes heeft veroordeeld. De werkelijke reden is gelegen in de bij Origenes veronderstelde motivatie van het gebruik van de allegorische methode van bijbeluitleg. Die luidt als volgt: Origenes hecht, nog steeds volgens De Jong, meer waarde aan een intellectuele vorm van kennis dan aan de kennis die het geloof ons biedt, en zoekt de antwoorden op geloofsvragen vaker in de heidense filosofie dan in de bijbel. De Jong wijst vervolgens met name Plato en de Stoa aan als Origenes' bronnen. Volgens deze onderzoeker is Porphyrius' opmerking dat 'Origenes leeft als een christen, maar denkt als een Griek' dan ook volstrekt gerechtvaardigd (het citaat is terug te vinden bij de vierde-eeuwse kerkhistoricus Eusebius).²

Origenes' veroordeling heeft dus alles te maken met zijn platoniserende visie op 'wat mystiek is' en de daarin geïmpliceerde visie op de mens. De origeniaanse mystiek immers wordt gekenmerkt niet alleen door een grote dosis spiritueel optimisme, maar ook en in het verlengde daarvan, door een

¹ Simonetti 1986, 7-31.

² In zijn *Kerkgeschiedenis (Historia Ecclesiastica)* 6,19,7. Zie ook: De Jong 1936 I,158.

daadkrachtig activisme van de zijde van de mysticus als het gaat om het bereiken van de mystieke ervaring. Volgens Origenes is de mens in wezen goddelijk en hoeft hij, om de hernieuwde eenwording met God te bereiken, alleen maar het in de zonderval verloren gegane contact met zijn goddelijke zelf te herstellen. De mens is niet alleen een kind van God, hij is in feite zelf God. Origenes baseert zich voor deze gedachte met name op het evangelie van Johannes 10,34.³

In de ogen van de doorsnee theoloog is zo'n gedachte ronduit heidens, of op zijn minst als niet-christelijk af te wijzen.

Met precies dezelfde problematiek als bij Origenes, in precies dezelfde bewoordingen, met precies dezelfde tegenstelling tussen christendom en platonisme, of tussen bijbel en heidense filosofie, zag ik mij geconfronteerd in het beginstadium van mijn onderzoek dat in eerste instantie een onderzoek was naar de mystiek van Augustinus. In verhevigde mate zelfs, want, zo zullen wij zien, het conflict tussen christendom en het heidense platonisme is uitgevochten met name over het hoofd van de mysticus Augustinus. En niet alleen Augustinus, zelfs diens voorganger en inspiratiebron, Paulus, die toch voor de doorsnee theoloog geldt als norm bij uitstek van 'wat christelijk is', blijkt er in de loop van de tijd door verschillende onderzoekers van beschuldigd te zijn teveel onder invloed van het hellenisme te hebben gestaan.

Vanwaar toch die angst voor de Grieken?

Die vraag bracht me bij de uiteindelijke doelstelling van het onderhavige boek: wat is mystiek?

Deze fundamentele vraag naar het wezen van de mystieke ervaring blijkt niet zo gemakkelijk te beantwoorden, althans als we geen genoegen nemen met de gebruikelijke gezagsargumenten. Dat een bepaalde ervaring 'mystiek' wordt genoemd, alleen maar omdat zij christelijk is, is in onze pluriforme maatschappij niet langer een adequaat antwoord. Zo'n visie impliceert dat andere, soortgelijke ervaringen, niet 'mystiek' genoemd mogen worden, enkel en alleen, omdat zij niet christelijk zijn. Niet-christenen denken daar uiteraard heel anders over.

Elk antwoord op de vraag 'wat mystiek is' is, met andere woorden, volstrekt afhankelijk van het perspectief en het standpunt van de onderzoeker die dat antwoord geeft. We zullen dan ook zien dat er volgens sommige auteurs helemaal geen christelijke mystieke ervaringen bestaan, omdat mystiek per se een niet-christelijk en - in hun ogen - negatief fenomeen is. Volgens weer

³ Zie: Rutten 1991, passim.

andere onderzoekers is juist de niet-christelijke mystieke ervaring de norm van 'wat mystiek is' überhaupt. Dit standpunt heeft als uiterste consequentie dat bepaalde christelijke auteurs - en met name Augustinus - niet als mystieken beschouwd kunnen worden, althans wanneer men hen vergelijkt met een echte, niet-christelijke mysticus als Plotinus.

Wil men het onderzoek binnen een bepaald vakgebied verder brengen, dan moet men de eigen blinde vlekken overstijgen. Vaak gebeurt dat als gevolg van een toevallige samenloop van omstandigheden. Het is in elk geval slechts mogelijk op voorwaarde dat de onderzoeker kritisch afstand neemt van het eigen vakgebied, van de vooronderstellingen en vooroordelen die daarbinnen opgeld doen. Pas dan ziet hij wat hij eerder niet zag. In dit geval bleek het mij gaandeweg het onderzoek onmogelijk om me te vinden in de bestaande, voornamelijk doctrinaire, consensus van de twintigste-eeuwse rechtzinnige paulijns-christelijke theologen inzake het antwoord op de vraag 'wat mystiek is'. Hun voortdurende insisteren - zij baseren zich voor deze visie op de teksten van met name Paulus en Augustinus - op het feit dat de mystieke ervaring een gave is van God, op het feit dat de mens voor het bereiken van deze ervaring volstrekt afhankelijk is van God, dat de mens haar nooit op eigen kracht kan bereiken omdat hij zondig en daarom machteloos is, dat hij zich dus omwille van zijn heil moet onderwerpen aan de leiding van de kerk die als enige de sleutel hiertoe bezit, bleef onbevredigend. Zo'n visie deactiveert de godzoeker niet alleen, zij maakt hem, of haar, passief en volstrekt afhankelijk van een kerk en haar bedienaren die, zoals alles wat menselijk is, allesbehalve volmaakt is en zijn.

Zo'n eenzijdig paulijns-christelijke visie vindt haar oorsprong natuurlijk in het feit dat de bestudering van 'wat mystiek is' van oudsher plaats heeft gevonden binnen de context van de christelijke systematische c.q. dogmatische theologie. Zij was en is uiteraard aan regels gebonden. 'Wat mystiek is' werd ipso facto ingeperkt door en gedefinieerd met behulp van het christelijke dogma dat overwegend paulijns is.

Mijn hoogst persoonlijke gevoelens van ongenoegen over dit exclusief paulijns-christelijke én - overigens - ook augustiaanse antwoord op de vraag 'wat mystiek is', zijn uiteindelijk de drijvende kracht achter dit onderzoek gebleken. Nog steeds verbaas ik mij erover dat twee zo belangrijke vroegchristelijke mystieken, te weten Origenes en Augustinus, qua sfeer dermate van elkaar verschillen. Misschien hoeft het ons, gezien de loop van onze geschiedenis, niet eens zozeer te verbazen dat juist de pessimist van deze twee binnen het christendom de overhand heeft gekregen, maar toch

blijft de eenzijdigheid benauwen, waarmee men aan de gelovigen die pessimistische mystieke theologie als norm van 'wat christelijk is' oplegt. De sfeer van de origeniaanse theologie daarentegen, die – dat moge duidelijk zijn - veel meer overeenstemt met wat het platonisme leert en waarbinnen juist een groot vertrouwen in de menselijke vermogens wordt uitgesproken, verschilt hier radicaal van en is voor velen van ons moderneren in sommige situaties of in sommige periodes van ons leven, beter geschikt.

De hierboven geschetste contouren zijn sterk aangezet, wellicht voor sommigen te sterk. Daarom wil ik vooropstellen dat ik in dit boek geen kruistocht wil ondernemen tegen de paulijns-christelijke en ook niet tegen de augustiniaanse mystieke theologie. Integendeel, naar ik hoop zal uit dit boek blijken hoezeer het specifieke karakter van deze versie van 'wat mystiek is' een geheel eigen kracht en waarde heeft. Wel keer ik mij tegen de eenzijdigheid van deze theologie en tegen het alomvattende absolutisme van haar pretenties. Ik wil een lans breken voor de integratie van de platoonse c.q. origeniaanse mystiek binnen het christendom, niet omdat deze beter zouden zijn, maar omdat zij, evenals de paulijnse en augustiniaanse mystiek, prototypisch zijn en beantwoorden aan een weliswaar andere, maar wel net zo diepe menselijke behoefte. Niet alle mensen zijn immers hetzelfde en niet alle mensen zijn op elk moment van hun leven dezelfde. Als ik hoop ergens in geslaagd te zijn, dan is het wel te laten zien dat een mens soms niet anders kan dan op de eigen krachten vertrouwen, los van God en de kerk, of misschien zelfs in conflict met God en de kerk, terwijl diezelfde mens op een ander moment zijn lot wellicht spontaan en met de grootste eerbied in handen van God of van een hogere Macht legt. Dat kan ook de kerk zijn. Het een sluit het ander beslist niet uit.

Hiermee kom ik op de eigenlijke these van dit boek: de paulijns-christelijke en de platoniserende mystiek zijn weliswaar niet met elkaar te verenigen - tal van onderzoekers hebben dat wel geprobeerd -, maar hoeven elkaar ook niet uit te sluiten. Integendeel, zij zijn elkaars complement, in zoverre zij beantwoorden aan twee verschillende 'manieren-van-in-het-leven staan' of aan verschillende momenten binnen één en hetzelfde mensenleven. In dit boek wordt de paulijns-christelijke mystiek prototypisch vertegenwoordigd door de latere Augustinus, de platoniserende door vooral de figuur van Plotinus. In hen profileren beide typen van 'wat mystiek is' zich het duidelijkst.

Dat verklaart de inhoud van dit boek: aan de hand van de binnen het vroege christendom al opgemerkte conflicterende aspecten van de paulijns-

christelijke mystiek enerzijds, en de platoniserende mystiek anderzijds zal ik proberen de contouren te schetsen van datgene 'wat mystiek is'.

Nogmaals, de centrale vraag van dit boek luidt: wat is mystiek? Ik zal proberen deze vraag te beantwoorden aan de hand van een vergelijkend literatuuronderzoek waarbij ik me baseer op het twintigste-eeuwse onderzoek naar de mystiek van Augustinus enerzijds en van de platonisten anderzijds.

Laat ik kort de inhoud van de verschillende hoofdstukken afzonderlijk weergeven.

Omdat de definitie van 'wat mystiek is' al vroeg problematisch is, bespreek ik in het eerste hoofdstuk de geschiedenis van de begripsvorming rond 'wat mystiek is'. Dit eerste hoofdstuk betreft, met andere woorden, datgene wat ik in het vervolg samen zal vatten onder de noemer 'de mystieke kwestie'. Voortbouwend op en gebruik makend van bestaand onderzoek spitst dit hoofdstuk zich toe op het aanwijzen van twee telkens terugkerende breekpunten binnen de geschiedenis van 'wat mystiek is': de tendens tot verstilling en de tendens tot zelfvergoddelijking blijken keer op keer de steen des aanstoots voor de dominante theologie.

In het tweede hoofdstuk beschrijf ik hoe de in het eerste hoofdstuk in algemene termen besproken 'mystieke kwestie' niet alleen doorwerkt binnen het onderzoek naar de mystiek van Augustinus, maar ook - en in het verlengde daarvan - binnen het onderzoek naar de platoniserende mystiek. Beiden zijn, zoals we zullen zien, in de geschiedenis van de mystiek onlosmakelijk met elkaar verbonden, waarbij de platoniserende mystiek doorgaans als zelfvergoddelijkend én verstillend in een kwaad daglicht en tegenover de - rechtzinnige - augustiniaanse mystiek wordt gesteld. Met andere woorden: tegen de achtergrond van de in het eerste hoofdstuk in algemene termen besproken 'mystieke kwestie', vindt de lezer in dit tweede hoofdstuk een uitgebreide beschrijving van de status quo van met name het twintigste-eeuwse onderzoek naar de mystiek van zowel Augustinus, als Plotinus, en de impasse waarin dit onderzoek is geëindigd. Van het onderzoek naar de augustiniaanse mystiek vormt het onderzoek naar de platoonse mystiek zoals ik dat hier presenteer, overigens in feite een afgeleide. Op het einde van dit tweede hoofdstuk vindt de lezer tot slot een eigen interpretatie van het platonisme. Deze interpretatie, die, mijns inziens, meer dan de ervóór besproken literatuur recht doet aan de eigen aard van het platonisme, is pas later toegevoegd en werd geschreven vanuit het perspectief van het erop volgende derde en afsluitende hoofdstuk.

Juist de onderlinge afhankelijkheid van de in dit tweede hoofdstuk besproken wetenschappers, in combinatie met het gebrek aan speelruimte dat tot stand komt dankzij de gebondenheid van deze theologen aan de spelregels van de dominante theologie, heeft geleid tot een impasse binnen het theologische onderzoek naar de vraag 'wat mystiek is'. In het derde hoofdstuk volgt daarom een poging om aan deze impasse te ontsnappen door de mystieke kwestie nogmaals te hernemen, ditmaal vanuit het perspectief van de psychologie. Dit hoofdstuk, met zijn uiteindelijke interpretatie van de mystieke ervaring, vormt het eigenlijke centrum en ook de climax van dit boek.

De vraag hier luidt hoe de relatie tussen de tendens tot verstillings en de tendens tot zelfvergoddelijking – de platoniserende mystiek - enerzijds en de paulijns-augustiniaanse mystiek anderzijds te verdisconteren valt binnen een en dezelfde definitie van 'wat mystiek is', zonder dat één van deze versies van 'wat mystiek is' de andere uitsluit? Uiteindelijk kom ik in dit hoofdstuk tot de conclusie dat er, wanneer we de mystieke ervaring benaderen vanuit het perspectief van het aan de psychologie ontleende paradigma van – jawel - het 'narcisme', fundamenteel slechts een tweetal psychische contexten bestaan waarbinnen een mens 'wat mystiek is' kan ervaren.⁴

Tot zover de inhoud.

Voordat we kunnen overgaan tot het eigenlijke onderzoek is het noodzakelijk dat ik enkele preliminaire opmerkingen maak.

Allereerst was Augustinus, als leerling van Ambrosius en Simplicianus, zich niet bewust van het bestaan van een onderscheid tussen platonisme, midden-platonisme en neo-platonisme.⁵ Ook ik gebruik in het vervolg de term 'platonisme' inclusief: de term 'platonisme' duidt in dit boek op het platonisme vanaf de allereerste oorsprong tot en met het neo-platonisme.⁶

Vervolgens wil ik kort iets zeggen over de noodzakelijke beperking wat betreft de besproken literatuur. Omdat per jaar ongeveer 500 publicaties over Augustinus verschijnen, die uiteraard niet allemaal de vraag 'wat mystiek is' betreffen, is volledigheid bij het bespreken van de literatuur onhaalbaar.

⁴ Over 'wat mystiek is' als zodanig kan overigens net zo min als binnen een theologische context, ook binnen deze menswetenschappelijke context geen positieve ofwel affirmatieve uitspraak worden gedaan, wel over de aan de mystieke ervaringen ten grondslag liggende zelf-, mens- en godsbeelden, want het in een mystieke ervaring geïmpliceerde zelf-, mens- en godsbeeld zijn fundamenteel, zo zal blijken, als het erom gaat de kleur of tonaliteit van een bepaalde versie van 'wat mystiek is' te achterhalen.

⁵ Mandouze 1968, 483.

⁶ Aan dit gebruik hou ik vast tenzij het noodzakelijk is om de verschillende periodes onderling te onderscheiden.

Zeker de belangrijkste publicaties uit de twintigste eeuw zijn echter in dit onderzoek verwerkt en het resulterende beeld is helder.⁷ Wat betreft de literatuur over het platonisme heb ik mij nog verder ingeperkt. Hiervan bespreek ik uitsluitend het – overwegend negatieve – beeld zoals dat geschilderd wordt door degenen die onderzoek verrichten naar de augustiniaanse mystiek. Juist deze beschrijvingen vanuit veelal paulijns-christelijk perspectief maken immers de verschillen en overeenkomsten tussen wat christelijke mystiek en wat platoniserende mystiek heet te zijn, des te duidelijker.

Een volgende kwestie is het feit dat men in de oudheid geen onderscheid maakt tussen een zuiver rationalistische filosofie enerzijds en godsdienstigheid anderzijds. Dat geldt zowel voor Plotinus als voor Augustinus.⁸ Dat ook de platoonse filosofie religieuze c.q. mystieke aspiraties heeft, daarvan ben ik overtuigd. Ik kom later nog herhaaldelijk over deze kwestie te spreken.

De gemiddelde in mystiek geïnteresseerde lezer leest waarschijnlijk geen Latijn, noch Grieks. Deze talen werden daarom uit de leestekst geweerd.⁹ De leestekst is aldus tot een minimum gereduceerd. Toch wil dit boek tegelijkertijd ook een wetenschappelijke exercitie zijn. Eventuele

⁷ De noodzaak om zich te beperken geldt natuurlijk voor elke onderzoeker. Het almaar toevoegen van steeds meer en steeds recenter publicaties aan een zich steeds uitbreidende bibliografie leidt niet tot nieuwe of verbeterde inzichten. Integendeel, het repeterende karakter van de boekbesprekingen zal duidelijk maken hoezeer onderzoekers onderling afhankelijk zijn. Uiteindelijk herhaalt men zichzelf en elkaar. En laten we wel zijn, inmiddels is de bibliografie betreffende de augustiniaanse mystiek alweer met vele honderden publicaties aangevuld. De pretentie tot volledigheid is niet alleen een illusie, zij is als methode van onderzoek ook onwerkbaar.

⁸ Augustinus' filosofie is religieus en zijn religie filosofisch. Dat dat inderdaad zo is, blijkt uit Augustinus' adagium 'Ik geloof om te begrijpen en ik begrijp om te geloven (*credo ut intellegam, intellego ut credam*). De eerste formuleringen van deze zogenaamde 'hermeneutische cirkel' verschijnen al vanaf zijn vroegste werken. Zie bijvoorbeeld: *Contra academicos* 3,20,43, of *De ordine* 2,9,26; zie ook: Beierwaltes 1995, 14. Wanneer Augustinus het platonisme afzet tegen het christendom, dan doet hij dat niet in termen van een tegenstelling tussen filosofie en religie (zie: paragraaf 2.2.1 waar ik de bekende tekst CONF 7,20,26 citeer), maar in termen van de hoogmoedige tegenover de nederige mens. Armstrong 1965 merkt hierover op dat Augustinus zich niet kan voorstellen dat de mens op eigen kracht ook maar iets waars kan denken (Armstrong 1965, 209). Wie dit negatieve augustiniaanse gedachtengoed volgt - en dat doen de onderzoekers - zal de filosofen om hun arrogante pretentie dat wél te kunnen, onvermijdelijk als niet-religieus willen diskwalificeren. Onterecht, want er bestaan meerdere versies van 'wat mystiek is'. Dat is inmiddels wel duidelijk en daarover handelt dit boek.

⁹ De gemiddelde in mystiek geïnteresseerde lezer wil ook niet per se geconfronteerd worden met allerlei wetenschappelijke kwesties, niet op het gebied van de geschiedenis van 'wat mystiek is' of op het gebied van de mystieke theologie, niet op het gebied van de taalkunde, het gebied van de stijltheorie, niet op het gebied van de tekstkritiek, van de bijbeluitleg etcetera. Al deze kwesties werden daarom, voor zover mogelijk, uit de leestekst geweerd. Enkel de - wellicht taai - literatuurbesprekingen heb ik bewust in de leestekst gehandhaafd, omdat juist daarop heel de these van dit boek is gebaseerd. Deze massa van gepresenteerde literatuur vormt daarenboven ook de traditie van de mystieke theologie, waarmee dit boek in zekere zin wil breken.

aanverwante kwesties worden daarom in het uitgebreide voetnotenapparaat besproken.

1 De begripsvorming rond mystiek: een historisch overzicht

1.1 Inleiding

Voor wie een onderzoek naar mystiek wil doen, is het gebruik alleen al van de term mystiek - in het Latijn *mysticus* en *mystica* - problematisch. Zozeer zelfs, dat het heel goed mogelijk geweest zou zijn om de geschiedenis van de mystiek, die hier in dit eerste hoofdstuk volgt, te beschrijven aan de hand van de betekenisverschuivingen binnen de term '*mysticus/a*'.

Het bijvoeglijke naamwoord *mysticus* wordt immers pas gangbaar in de Middeleeuwen en het zelfstandige naamwoord *mystica* is modern.¹⁰ 'Gangbaar' wil zeggen: in de betekenis waarin wij de term gebruiken. Eerder is *mysticus* ook al in gebruik, maar nog uitsluitend als exegetische technische term, als betrekking hebbend op de bijbeluitleg dus. Het fenomeen daarentegen dat wij nú mystiek noemen wordt in de vroegste periode aangeduid met de Latijnse term *contemplatio*. Die term echter stamt, zoals wij zullen zien, uit een heidense, namelijk platoonse context en betekent 'contemplatie' of 'godsanschouwing' of ook 'visioen van God' (*visio dei*). Wij zullen zien dat de platonist naast de *contemplatio* nog een andere mystieke ervaring onderscheidt, namelijk de *raptus* ofwel 'het meegesleurd worden'. In de literatuur over 'wat mystiek is' worden deze beide ervaringen echter in het algemeen met elkaar vereenzelvigd.¹¹

Het bijvoeglijke naamwoord *mysticus* is - in tegenstelling tot de *contemplatio* - al heel vroeg geïntegreerd in het christendom en wel in de context van de bijbeluitleg.¹² Dáár duidt het op de geestelijke ofwel spirituele en verborgen

¹⁰ Cayré 1927, 9; Butler 1926, 4; Steggink-Waaijman 1985, 20-31.

¹¹ De verheldering van de relatie tussen deze ervaringen die wij zullen leren kennen als 'typisch' voor de platoonse mystiek, vormt, afgezet tegen de paulijns-christelijke mystiek van Augustinus, het eigenlijke onderwerp van dit boek.

¹² De tegenstelling tussen 'mystiek' en 'contemplatie' is in zoverre kunstmatig dat de term 'mystiek' - in oorsprong een onzijdig meervoud: 'mustika' - evenals de term 'contemplatie' afkomstig is uit een heidense context. Penna 1998 beweert zelfs dat de term oorspronkelijk een ervaring aanduidt waarin het goddelijke en menselijke zich vermengen (Penna 1998, 974). Zeker is dat de term gerelateerd kan worden aan de mysteriëncultus, dat hij niet voorkomt in het Nieuwe Testament en ook niet bij de Apostolische Vaders. Vanaf de derde eeuw komt hij via de uitleg van de bijbel met een specifieke betekenis het christendom binnen (Steggink-Waaijman 1986, 20 vv; Waaijman 2000, 355). Elke vaststelling dat een bepaalde term oorspronkelijk heidens c.q. joods-christelijk is, moet gewantwoord worden, aangezien de vooringenomenheid van de onderzoekers vaak bepalend is voor elke vorm van bronnenonderzoek. Dat blijkt duidelijk uit Stroumsa 1996, die de christelijke mystiek uiteindelijk herleidt tot niet hellenistische, maar joodse oorsprongen. De grote lijn van zijn studie is als volgt: Stroumsa stelt - aan de hand van betekenisverschuivingen binnen de term *mysterion/mysterium* - niet alleen dat de christelijke mystiek ontstaan is uit een vroegchristelijk esoterisme - dat al aanwijsbaar is vanaf het allereerste begin -, maar dat dit esoterisme bovendien herleid kan worden tot esoterische stromingen binnen het jodendom, en niet zoals gebruikelijk uitsluitend tot de mysteriëngodsdiensten. Dit christelijke esoterisme zet zich vervolgens

betekenis van de bijbeltekst (*sensus mysticus*). *Mysticus* is voor de vroegchristelijke exegeet synoniem aan *spiritu(a)lis* en met de mystieke betekenis (*sensus mysticus*) wordt simpelweg de spirituele ofwel geestelijke betekenis (*sensus spiritualis*) bedoeld. Mystiek is hier dus synoniem aan 'spiritueel'.¹³

Ik zal proberen om dit kort te illustreren aan de hand van teksten van Augustinus. Dat zal overigens doorheen heel dit boek gebeuren. Die keus is natuurlijk in eerste instantie gemotiveerd vanuit pragmatisch overwegingen: aanvankelijk was het, zoals al opgemerkt, de opzet om de mystiek van Augustinus te beschrijven. Fundamenteler is echter het feit dat Augustinus door veel onderzoekers wordt beschouwd als een belangrijk, zo niet de belangrijkste mysticus, maar de doorslag wordt gegeven door het feit dat, zoals ik al zei, zijn geschriften altijd een centrale rol gespeeld hebben binnen de discussies over mystiek. En dat valt op zijn beurt te verklaren uit het feit dat in de levensloop van Augustinus zelf het conflict tussen het paulijnse christendom enerzijds en het platonisme anderzijds bij uitstek zichtbaar is geworden.¹⁴ Hoe dan ook, een snelle en oppervlakkige analyse van Augustinus' gebruik van de term *mysticus* en aanverwante termen levert 80 passages op waarin hij ofwel het bijwoord *mystice* (in 44 passages), ofwel het bijvoeglijke naamwoord *mysticus, -a, -um* (in 36 passages) gebruikt. Als bijwoord zien wij de term overwegend in combinatie met werkwoorden die een personage gebruikt wanneer het iets wil meedelen, wil aanduiden of verklaren.¹⁵ In al die gevallen is er sprake van een geheimzinnige betekenis

door in het gnosticisme, dat op zijn beurt al voor het einde van de tweede eeuw de kop wordt ingedrukt door de kerkvaders, maar waarvan de terminologie, zij het met semantische betekenisverschuivingen, wordt opgenomen in de christelijke mystiek die dan ontstaat (Stroumsa 1996, 3-6). De hierboven aangeduide neiging om dit esoterisme - en dus ook de erop volgende mystiek - te herleiden tot de mysteriëngodsdiensten verbindt Stroumsa met het oude antagonisme tussen protestanten en katholieken: 'Isaac Casaubon, who was the first to work on the question of the relationship between 'mystery-terminology' and early Christian use of the term *mustèrion* [namelijk in 1614], strongly influenced Jean Daillé's conception of a *disciplina arcani* in the first Christian centuries [namelijk in 1666]. For these protestant scholars, the development of esoteric doctrines or of secret cultic practices in early Christianity reflected the corruption of the early Christian kerugma by the Catholic Church. Since then, the idea that one can detect esoteric trends and traditions in early Christianity, has appealed to many scholars, but the problem is still too often formulated within the parameters set by its first students. In particular, the existence of esoteric traditions, or of layers of the cult, in early Christianity were seen almost exclusively within the context of the Hellenistic mystery cults (Stroumsa 1996, 148-149). De hier beschreven vooringenomenheid, zo zullen wij zien, is allesbepalend geweest ook voor het onderzoek naar 'wat mystiek is'.

¹³ 'Mystiek' en 'spiritualiteit' verschillen inmiddels dus van betekenis, maar aanvankelijk waren de beide termen synoniem. 'Spiritualiteit' duidt voor ons modernen gewoonlijk op het totaal van het geestelijke leven, mystiek op een specifieke ervaring daarbinnen.

¹⁴ We zullen zien dat Augustinus' positie als mysticus zeer omstreden is.

¹⁵ Dus in combinatie met de zogenaamde *verba declarandi, significandi* en *interpretandi* zoals *dicere, loqui, appellare, vocare, prophetare, ponere, inserere, insinuare, intimare, commendare, significare, figurare,*

van een bijbeltekst. In zijn *Over de christelijke leer (De doctrina christiana 2,16)* merkt Augustinus bijvoorbeeld over bepaalde zaken op dat zij op een overdrachtelijke en geheimzinnige manier in de bijbel staan beschreven.¹⁶ In 8 van deze 44 passages betreft het niet een verborgen en geheimzinnige betekenis van een woord, maar van een handeling die verricht wordt door een bijbels personage, of van een gebeurtenis die plaats vindt in de bijbel. Zo spreekt Augustinus in *Confessiones 10,34,52* over het ‘op een mystieke manier uitbreiden van de armen’.¹⁷ Ook als bijvoeglijk naamwoord wordt *mysticus*, -a, -um gebruikt met betrekking tot zowel woorden (*dicta*), als handelingen (*facta*), als dingen (*res*).¹⁸ Zo is er sprake van een ‘mystieke sluier’ in *Confessiones 6,4,6* en van ‘mystieke daden en woorden’ in het dertiende boek van datzelfde werk. Als Augustinus de term echter gebruikt in de context van de paulijnse tegenstelling tussen de letter en de geest van een tekst (*littera - spiritus*), dan duidt *mysticus* op het aspect van verborgenheid van de geestelijke betekenis áchter de zintuiglijke en lichamelijke en voor iedereen

praefigurare, configurare, demonstrare, apparere, intelligere en accipere.

¹⁶ *Sacramenta mystice figuranda* (Ep 55 7,12,182,20); *translate ac mystice posita in scripturis* (DOCH 2,16,25); *mystice ... dicta est* (GNLI 9,15,286,18); *mystice significari* (QHEP 2,28); *mystice ... commendatur* (QHEP 2,107); *mystice accipitur* (QHEP 5,24); *mystice prophetaverit* (QHEP 5,35); *mystice ... et figurate dicta* (EVAN 2,75,145,249,22); *mystice significari* (EVAN 3,7,31,307,18); *accipiendum est eleganter et mystice insertum* (EVAN 3,7,31,308,9); *mystice in sacramenta posita essent* (IOHA 9,1); *praefigurabantur ... mystice* (IOHA 9,10); *mystice commendatus est* (IOHA 16,3); *mystice figuratum* (IOHA 119,5); *mystice fecit* (PSAL 46,2); *mystice vocata est* (PSAL 59,12); *dicitur ... mystice* (PSAL 61,6); *mystice prophetatum est* (PSAL 67,40); *mystice ... positum, et sacrate significatum* (PSAL 80,1); *mystice dicta sunt* (CATE 13,18,142,19); *mystice prophetaverat* (CATE 21,38,162,53); *mystice loquens* (CIVI 10,24,36); *etiam mystice appellamus* (CIVI 15,1,17); *mystice accipiendum et magnum sacramentum intellegendum est* (CIVI 17,6,21); *mystice intellegitur* (CIVI 18,23,62); *et mystice aliquid intimavit* (FAUS 33,8,795,18); *sacrate atque mystice ... apparerunt* (TRIN 4,7,11,175,3); *figurate atque mystice ... [dictum]* (TRIN 12,7,11,366,67); *mystice ... dicitur* (PARM 2,4,9,54,23); *mystice appellari* (PETI 2,7,15,28,1).

¹⁷ *Divexas mystice manus* (CONF 10,34,52); *mystice et inenarrabili susceptione gestaturus erat* (QVTE 25); *hoc mystice factum ... ex significante dispositione* (IOHA 25,4); *mystice fecit* (PSAL 46,2); *mystice vixerint* (FAUS 12,48,376,28).

¹⁸ *Remoto mystico velamento* (CONF 6,4,6); *mystica facta et dicta* (CONF 13,20,28); *de susceptione hominis mystica* (Ep 11 1,25-26); *mystica significatio resonaret* (GNLI 9,12,282,14); *qui status etiam de ligno vitae virtute mystica praebebat* (GNLI 11,32,365,27); *in quibus personis ... mystica unctio figurabatur* (EVAN 2,2,4,84,16); *post resurrectionem mystica altitudine visitans* (EVAN 4,10,19,415,10); *mystica significatione* (IOHA 9,2); *mystica sunt et propterea ita posita* (IOHA 20,2); *nomina ipsa attendite quam mystica sint* (PSAL 51,4); *mystica significatione* (PSAL 67,35); *in illo sacrificio ... mystico* (PSAL 40,103); *mystico ... numero* (PSAL 111,1); *mystica subtilitate ... loquitur* (PSAL 117,7); *cenam mysticam* (Ep 55 1,2,171,10); *septenarius numerus ... mysticus* (Ep 55 3,5,175,3-4); *ad informationes mysticas* (Ep 55 6,11,182,9); *mysticas similitudines* (Ep 55 8,14,186,2); *nolo dicere illa mystica* (CIVI 2,8,2); *utrum altitudine mystica nobis ipsa trinitas intimetur* (CIVI 11,23,60); *mystico illo chrismate consecrati* (CIVI 17,10,11); *mystica ... figurazione servierit* (CIVI 17,14,5); *mystica significatione ungebantur* (FAUS 13,15,395,9); *aliqua mystica significatione* (FAUS 15,5,425,9); *sicut amen interpretatur verum... mystica religione* (FAUS 15,9,435,17) *illa mystica unctio, qua Christus praefigurabatur* (FAUS 20,18,559,2); *facta prophetarum ... prophetica et mystica fuisse* (FAUS 22,8,596,27); *in regno illo mystico* (FAUS 22,84,688,17); *sacramento mysticae unctionis* (FAUS 22,84,688,12); *mystica ... unctio* (FAUS 22,85,689,2); *et prece mystica ...* (TRIN 3,4,10,136,41); *mystica et invisibili unctione* (TRIN 15,26,46,526,54); *mystico nomine* (PARM 1,7,12,31,10); *unctionis mystico sacramento* (PARM 3,4,23,128,18); *mystica significatione* (PECC 2,21,35,106,23).

zichtbare betekenis van schriftuurlijke woorden, handelingen of zaken.¹⁹ Terwijl het bijwoord 'mystice' betekent 'op onuitsprekelijke wijze' (*inenarrabiliter*), 'op duistere wijze' (*obscure*), 'op overdrachtelijke wijze' (*translate*), 'op figuurlijke wijze' (*figurate*), 'op sierlijke wijze' (*elegante*), of 'op heilige wijze' (*sacrate*), wordt de verborgen betekenis van de bijbel *mysticus* genoemd. *Mysticus* is datgene wat verborgen is en openbaring behoeft.²⁰

Ook volgens de auteurs die Augustinus' omgang met de bijbel hebben onderzocht, betekent het bijvoeglijke naamwoord *mysticus* bij hem nooit *contemplatio* (zij onderscheiden geen van allen de *raptus* van de *contemplatio*), maar altijd 'spiritueel'.²¹ Augustinus spreekt dus ook volgens deze auteurs over de mystieke betekenis van de bijbeltekst, terwijl hij de 'spirituele of geestelijke' betekenis (*significatio spiritualis*) ervan bedoelt,²² en hij spreekt over de mystieke betekenis van de getallen,²³ het mystieke lichaam van Christus enzovoort.²⁴ In al deze gevallen betreft het een werkelijkheid die verborgen ligt achter en zich openbaart in de lichamelijke werkelijkheid. In de bovenstaande gevallen gaat het dus om de verborgen betekenis van de tekst, de geheime betekenis van de getallen, of de geestelijke werkelijkheid die het lichaam van Christus ook is.

Bovenstaande analyse illustreert de stelling dat de term 'mystiek' in de eerste eeuwen na Christus - in tegenstelling tot wat er vandaag de dag onder wordt verstaan - synoniem is aan 'spiritueel'. *Spiritualis* is één van de beide polen binnen de tegenstelling tussen 'vlees' (*caro*) enerzijds en 'geest' (*spiritus*) anderzijds. Hoe belangrijk die tegenstelling is en hoe de beide polen van deze tegenstelling zich tot elkaar verhouden, daarop zal ik later uitgebreid ingaan.

Voor ons moderneren heeft de term 'mystiek' een heel andere betekenis: een mystieke ervaring is geen neutraal fenomeen. Mystiek is bedreigend, want het zet alles wat wij kennen op losse schroeven, en het roept dan ook vaak heftige reacties op. Dat werkt, zoals wij zullen zien, ook door in de definitie van 'wat mystiek is'.

¹⁹ Augustinus noemt de letterlijke betekenis nooit *mystica*.

²⁰ In overeenstemming met bovenstaande analyse merkt McGinn 1992 over de betekenis van 'mysticus' en 'mystice' bij Augustinus op: 'Augustine, too, uses the qualifiers *mysticus* and *mystice* frequently, keeping to the primary sense of the Greek root, that is 'hidden' or 'secret', referring to the inner significance of anything related to the mystery of salvation' (McGinn 1992, 252).

²¹ Comeau 1930, 315; Pontet 1945, 130-13, 190-194, 354-356, 387-393; Weber 1961, 224-225; De Margerie 1983 III, 171.

²² Zie bijvoorbeeld: Comeau 1930, 109; Pontet 1945, 167; Salmon 1954, 215; Weber 1960, 95; Simonetti 1981, 18; De Margerie 1983 II, 133-135; De Margerie 1983 III, 141, 153-154.

²³ Zie bijvoorbeeld: Comeau 1930, 127,129 en Pontet 1945, 284vv.

²⁴ Zie bijvoorbeeld: Comeau 1930, 340-341; Pontet 1945, 387-393, 412,417; Imízcoz Barriola 1953, i-iii; Miralles 1973, 821 en Bergeron 1973, 103-104.

Volgens Van Dale bijvoorbeeld is mystiek 'het hartstochtelijke streven naar de bijzondere vereniging van de ziel met God en van God met de mens'.

Dat lijkt een tamelijk neutrale en zo op het eerste oog voor ieder aannemelijke omschrijving, maar wij zullen zien dat er achter zo'n definitie waarbij met nadruk sprake is van wederkerigheid tussen mens en God, een sterk op ascese gerichte theologie schuilgaat en dat met behulp van de term 'bijzondere' - lees: 'uitzonderlijke' - de mystieke ervaring voor de meerderheid van de mensheid in feite naar het hiernamaals verwezen wordt.

Onder de massa van de bij dit onderzoek betrokken westerse theologen die schrijven over de vraag 'wat mystiek is', bestaat over het algemeen consensus over de vraag wat nog christelijk is en wat niet meer. Voor velen - met name de paulijns-christelijke theologen - is de mystieke ervaring daarom per se heidens, anderen zien zich genoodzaakt om de definitie van een mystieke ervaring op zo'n manier op te rekken dat 'wat mystiek is' nog net binnen de grenzen van wat christelijk is, valt. In zo'n geval blijft er echter altijd een 'restant' aan mystieke ervaring over, een restant dat als heidens en 'niet-mystiek' wordt afgewezen. Omgekeerd - ik zei het al in de inleiding op dit boek - kan juist dat restant gehanteerd worden als norm van 'wat mystiek is' überhaupt. Er zijn in de geschiedenis veel verschillende definities van 'wat mystiek is' geweest en juist de historische verwickelingen rond de definitie van 'wat mystiek is' maken duidelijk dat er niet alleen een relatie bestaat tussen 'christelijk' en mystiek, maar ook dat er zoiets als niet-christelijke mystiek bestaat.

Die constatering roept een aantal vragen op: welke is die relatie tussen 'christelijk' en mystiek? Bestaat er inderdaad zoiets als typisch christelijke mystiek en zo ja, wat is dat dan? Of is mystiek inderdaad per se heidens? Waarom hebben theologen dan zo vaak geprobeerd om de mystieke ervaring binnen het christendom te houden of te halen?

Op deze en soortgelijke vragen zal ik uiteraard dieper ingaan, maar op dit moment volstaat de opmerking dat 'wat mystiek is' zich altijd afspeelt in de spanning tussen de ervaring van gespletenheid, van gescheiden zijn van God enerzijds en het verlangen naar hernieuwde héélwording of éénwording anderzijds. Wie op zoek gaat naar een mystieke ervaring wil niet anders dan de gapende kloof tussen zichzelf en God overbruggen. Onder invloed van zo'n zelfde verlangen spreken anderen in termen van het teniet doen van hun innerlijke verscheurdheid en van de onrust in het eigen innerlijk.

Er bestaan in de grond slechts twee posities - de tussenliggende nuances zijn welhaast ontelbaar - als het gaat over de relatie tussen de mens en God. De

een denkt daarbij aan een absolute tegenstelling. Dan is de kloof tussen mens en God onoverkomelijk. De ander veronderstelt volledige identiteit tussen de mens en God. In dat geval is er geen sprake van een kloof, integendeel, de mens is God of, andersom, God is mens.²⁵

Zoals altijd duikt ook hier een tussenpositie op. Wie die positie inneemt spreekt in termen van bijvoorbeeld de ouder-kind relatie. Zo iemand zegt dat de mens weliswaar een kind van God is, maar niet zelf God. Wie deze tussenpositie inneemt, probeert vaak op vele kunstmatige en diffuse manieren dit gelijktijdige 'wél-en-niet' te omschrijven.

Dat er een niet te overbruggen kloof tussen de mens en God bestaat, beweert zowel Augustinus, als de apostel Paulus (zie: paragraaf 1.3.1). Het standpunt van de laatste wordt vaak tot in het extreme doorgevoerd. Mensen die in dit besef leven, gaan gebukt onder een zwaar schuld- en zondenbesef. De tweede overtuiging daarentegen is luchtig en optimistisch en is altijd aan Plotinus of andere platoniserende mystieken toegeschreven (zie: paragraaf 2.6). Dit spirituele optimisme is karakteristiek voor vooral de oosterse spiritualiteiten en kenmerkt ook de huidige spiritualiteit van veel westerlingen die spreken in termen van het op zoek gaan naar de God in zichzelf. De derde groep tot

²⁵ Anticiperend op wat volgt wil ik hier Stroumsa 1996 citeren. Deze auteur situeert de christelijke mystiek in de context van een christelijk gnosticisme dat hij relateert niet aan een hellenistische context, maar aan een vroegchristelijk en joods esoterisme. De fundamentele tegenstelling, die we voortdurend zullen zien terugkeren, is dan ook die tussen Grieken enerzijds en christenen anderzijds. Stroumsa stelt de Griekse esoterische godsdiensten enerzijds tegenover een openbaringsgodsdienst als het Christendom anderzijds, waarbij hij spreekt over de tegenstelling tussen 'natuur' (*arcana naturae*) en 'bovennatuur' (*arcana dei*). Dat betekent dat binnen de Griekse esoterische godsdiensten datgene wat verborgen is tot de 'natuur' behoort en dus binnen het bereik van de mens ligt, zij het dat het hier altijd slechts een uitgelezen gezelschap van uitverkorenen betreft, terwijl binnen de openbaringsgodsdiensten - hetzij binnen het esoterisme, hetzij binnen de mystiek - datgene wat verborgen is tot het goddelijke behoort, onbereikbaar is voor alle mensen, en dus openbaring behoeft. Inderdaad: voor een christen bestaat er een radicale dichotomie tussen God en mens. Dat verklaart de noodzaak van de openbaring, i.e. de overbrugging van deze kloof van de zijde van God: "The peculiarity of Greek esotericism lies in the fact that revelation was unknown in the Greek religious world; in such a context, what is hidden is the *arcana naturae*, not the *arcana dei*. In a revealed religion on the other hand, the status of secret teachings is fundamentally different, since in principle God has already revealed, in the past, what he wanted mankind to know" (Stroumsa 1996, 2). Dezelfde tegenstelling komt nogmaals tot uiting als Stroumsa het verschil in taal bespreekt: 'Esotericism has a language of its own, which cultivates paradox, allusions, images, metaphors, to hide while at the same time hinting at or insinuating' (Stroumsa 1996, 7). Niet het goddelijke is onbespreekbaar, het gaat er primair om de massa buiten te sluiten. Dat is anders binnen de christelijke mystiek: 'From the hidden nature of God alluded to in esoteric traditions, early Christian mysticism moved to emphasize and broaden the radical dichotomy between God and the world' (Ic). De esoterische godsdiensten zijn erop gericht om een onderscheid tussen mensen onderling aan te brengen en zo het heil te beperken tot een uitgelezen gezelschap, de christelijke mystiek daarentegen is er niet op gericht om groepen mensen van het heil uit te sluiten, maar het grenst het goddelijke af van heel de mensheid: "Mystery" in its Christian garb, has now become something ineffable, which cannot be fully expressed by words, rather than something which must remain hidden. In other words, we witness here the end of ancient esotericism' (Stroumsa 1996, 165-166). Welke positie de negatieve theologie van het platonisme hierbinnen inneemt, is mij onduidelijk.

slot vormt binnen het huidige christendom de grootste groep. Het gaat hier om de middenmoot die qua levensgevoel heen en weer zwalkt tussen het onleefbare, paulijns gekleurde pessimisme en het volgens sommigen veel te zonnige platoonse optimisme (zie met name: paragraaf 2.4). Op reflexief niveau proberen de aanhangers van deze positie echter te verenigen wat in werkelijkheid niet te verenigen valt. Namelijk Paulus c.q. Augustinus en Plotinus.

Dat zijn in het kort de verschillende posities.

1.2 Waarde en doel van het overzicht

Het op de volgende pagina's gegeven overzicht van de historische ontwikkelingen rond de definitie van mystiek illustreert hoe de verschillende criteria om te bepalen 'wat mystiek is', overwegend in polemische contexten tot stand zijn gekomen. Dit polemische karakter van de ontstaansgeschiedenis van de verschillende definities van mystiek heeft geresulteerd in tal van woordparen waarvan de beide polen zich onderling antithetisch verhouden. Dat betekent dat elk criterium dat zegt 'wat mystiek is', tegelijkertijd een criterium impliceert dat zegt 'wat niet mystiek is'. Als iemand bijvoorbeeld beweert dat een mystieke ervaring gekenmerkt wordt door volledige passiviteit van de mens, dan zegt hij daarmee impliciet dat elke ervaring waarbij nog sprake is van enige activiteit van zijde van de mens, zeker niet een mystieke ervaring is.

Deze tegenstellingen resulteren uit de neiging van het leergezag om, in de zorg om de rechtzinnigheid, tegenstellingen te creëren door middel van een mechanisme van identificatie en uitsluiting. Bij de afwijzing van wat men beschouwt als een deviante vorm van mystiek, stelt men - zichzelf van de weeromstuit als rechtzinnig bevestigend - de betreffende variant van mystiek in een afhankelijkheidsrelatie tót, of identificeert hem mét in het verleden als gevaarlijk of heterodox veroordeelde systemen.²⁶

²⁶ We zien een dubbele beweging: de orthodoxie identificeert zichzelf als christelijk en de tegenstander als platoons. Maar wat is christelijk en wat is platoons? We hebben immers te maken met twee belangrijke en omvangrijke tradities, die ieder voor zich in staat zijn om zeer verschillende denkwijzen te stimuleren. Het predikaat 'christelijk' kan zeer verschillende zaken betekenen, zodat iedere kwalificatie van een bepaalde leer als typisch 'christelijk' of juist 'niet-christelijk' meteen tot onenigheid zal leiden. Hetzelfde geldt voor de term 'platoons'. Ook die kan uiteenlopende betekenissen hebben. Hoe dan ook, het hier beschreven mechanisme van diskwalificatie door middel van een negatieve identificatie werd toegepast met betrekking tot het manicheïsme. Van Oort 2002 merkt hierover op: 'Im Mittelalter wurde der Begriff Manichäismus im Westen zwar gebraucht, allerdings als polemische Bezeichnung für abweichende Meinungen. Sowohl seitens der Kirche als auch vom Staat wurden verschiedenste Ansichten grosszügig mit dem Etikett des Manichäismus versehen, auch wenn si mit dem historischen Manichäismus nichts zu tun hatten. Auf diese Weise wurde versucht, gesellschaftliche und theologische Aussenseiter zum Schweigen zu

Op die manier is het gemakkelijk om de als deviant geïdentificeerde variant vervolgens - mét deze deviant - van de rechtzinnigheid uit te sluiten. Dit mechanisme wordt nog vergemakkelijkt als het *corpus* van de teksten of andere informatiebronnen waarop een beoordeling van een bepaalde opvatting van mystiek gebaseerd wordt, niet nauwkeurig is afgebakend. De vraag wat er nog bij hoort en wat niet meer, is in zo'n geval onvoldoende beantwoord, en juist deze onduidelijkheid kan er de oorzaak van zijn dat heterodoxe elementen afkomstig uit de context van de te beoordelen variant, op conto van die variant worden gezet.²⁷ De vraag of het toeschrijven van bepaalde als deviant gebrandmerkte mystieke fenomenen aan specifieke stromingen en de uitsluiting daarvan met recht gebeurt, is in dit hoofdstuk niet aan de orde. Hetzelfde geldt voor de vraag of de hierop volgende identificatie van historisch en geografisch van elkaar gescheiden stromingen onderling terecht is.²⁸

Wat op deze manier als tegengesteld wordt voorgesteld, hoeft dat dus in werkelijkheid niet per se te zijn. Misschien bestaat er wel degelijk een actieve mystieke ervaring naast de passieve. En dat geldt ook voor de andere tegengestelde criteria die wij zullen ontdekken. Hoe dan ook, dat wij vooralsnog onzeker zijn over de vraag of een tegenstelling terecht of onterecht gemaakt wordt, doet niets af aan de waarde van het nu volgende overzicht. Dat dient er immers alleen maar toe om de verschillende uitingsvormen van 'wat mystiek is' op het spoor te komen.²⁹

bringen' (Van Oort 2002, 732).

²⁷ Zie ook: De la Virgen Carmen 1971, 1369vv.

²⁸ Borchert 1994 noemt het gnosticisme de mystieke ader van het christendom en merkt hierover op: 'Hoezeer ook bestreden, telkens duikt dit antwoord weer op. Het gaat om de mystieke ader van het christendom. Een niet zorgvuldig formuleren hiervan heeft de kerkelijke leiding blijkaar steeds als levensgevaarlijk gezien' (Borchert 1994, 86).

²⁹ De hier gekozen benadering is geheel in de lijn van de moderne theologie. McGinn 1992 zegt hierover: 'Since the beginning of the present century, theology has struggled with the relation between the historically contingent and changing character of Christian belief and practice and the universal and permanent truth claims implied in the Christian message ... the problem of history cannot be solved by avoiding it ... Whereas former eras frequently presented Christian belief and practice by means of an analysis of its essential and 'unchanging' features, modern theology more often finds it fruitful to study the historical development of a doctrine or practice in order to approach its inner meaning ... I think that a more adequate contemporary theology of mysticism is possible only on the basis of a more satisfactory history of Christian mysticism. Any remotely adequate contemporary theology of mysticism must begin not from an abstract consideration of the essential characteristics of mystical experience as such ... but rather from an attempt to draw from the decisive stages in the history of Christian mysticism a coherent interpretation that may serve as the ground for a renewed contemporary theory and practice of mysticism' (McGinn 1992, xii).

1.3.1 Paulus

Ook Paulus is het voorwerp geweest van de door ons te bespreken discussie. Werd hij door de een als de eerste helleniseerder van het christendom aangewezen, door de ander wordt zijn leer juist afgeschilderd als de typisch christelijke 'logica van de angst'. Tegen de eerste positie komt Schweitzer 1929 al in verzet. In zijn *Die Mystik des Apostels Paulus* doet Schweitzer een poging om aan te tonen dat Paulus consequent eschatologisch in zijn eintijdverwachtingen is. Van een axiologische mystiek is hier geen sprake. Volgens Schweitzer begint de hellenisering van het christendom, die een consequente eschatologie vervangt, niet met Paulus, maar met Ignatius van Antiochië en het Evangelie van Johannes. De gehelleniseerde mystiek van het 'in-het-Woord-zijn', die we daar vinden, is een foutieve interpretatie van Paulus' 'in-Christus-zijn'.³⁰ Dat er ook een heel andere visie op Paulus bestaat blijkt uit het volgende citaat: 'Juist in zijn lezen van Paulus heeft Augustinus dat denken ontwikkeld dat Flasch [in zijn: *Logik des Schreckens*, Mainz 1995] in extenso geselt. Ofschoon Flasch de oorzaak van de verduistering bij Augustinus zelf zoekt en een andere Paulusuitleg voor mogelijk houdt, valt de schaduw van onmenselijkheid toch op Paulus. Al Peter Brown [in zijn: *Augustine of Hippo*, London 1967], stelde vast: Paulus heeft gesproken, Augustinus heeft begrepen. Ook Brown ziet hier hoe het optimisme van de jonge humanistische filosoof sterft en wijkt voor het paulijnse pessimisme van een in zonde en onvrijheid verstrikte mens. Deze beoordeling van Paulus als de oorsprong van de onteigening van het wezen van de mens – i.e. zijn wil om in deze wereld te leven - heeft haar grote protagonist in Nietzsche'.³¹ De beide citaten mogen volstaan om de lezer erop te wijzen dat er verschillende interpretaties van Paulus bestaan.

In de inleiding op dit boek en ook in de inleiding op dit hoofdstuk zijn Paulus en de paulijns-christelijke theologie al ter sprake gekomen en hoewel Paulus, noch de paulijns-christelijke theologie het onderwerp van dit boek zijn, zal er wel voortdurend - en, na het hierboven gezegde, misschien wel op enigszins karikaturale wijze - aan hen gerefereerd worden, want Paulus mag dan niet de stichter van het christendom zijn, zijn theologie en daarmee ook zijn visie op 'wat mystiek is' heeft een doorslaggevende rol gespeeld binnen datzelfde

³⁰ Met andere woorden: Paulus was niet de helleniseerder van het christendom, maar in zijn eschatologische mystiek van het 'in-Christus-zijn' gaf hij het christendom een vorm waarin het gehelleniseerd kon worden (zie: McGinn 1992, 271-272).

³¹ Ruhstorfer 1998, 299.

christendom³² en dus ook de theologen beïnvloed, die zich hebben bezig gehouden met de vraag 'wat mystiek is'

Met andere woorden: ik pretendeer hier geenszins dat ik het ware gezicht van Paulus zal laten zien. Wat in het navolgende wordt beschreven is Paulus zoals hij te voorschijn komt uit de door mij bestudeerde literatuur. Deze laatste is eenzijdig en beperkt. Het betreft namelijk dat onderzoek dat niet alleen het christelijke karakter van Augustinus' mystiek benadrukt, maar dat dit christelijke karakter bevestigt juist door Augustinus' afhankelijkheid van Paulus te expliciteren. Wat tevoorschijn komt is dus een beeld van Paulus vanuit het gezichtspunt van die theologen die Augustinus met behulp van Paulus tegenover het hellenisme stellen. Het betreft hier een hermeneutische cirkel: Augustinus is niet alleen beïnvloed door Paulus, hij is ook diens interpret. Belangrijker nog: Augustinus' interpretatie van Paulus heeft grote navolging gekend. Deze lange traditie duid ik aan met de term 'paulijns-christelijke theologie'. Deze laatste heeft zonder twijfel de geschiedenis van de theologie gedomineerd. De historisch-kritische exegeten zullen ongetwijfeld een volstrekt andere, minder augustiniaanse, Paulus voor ogen hebben.

Die eenzijdigheid vormt echter geen handicap, integendeel, zoals ik eerder al zei, wat volgt is voor mijn doel uitermate geschikt: ik wil de lezer het verschil in sfeer tussen een paulijns-christelijke en augustiniaanse mystiek enerzijds en een platoonse mystiek anderzijds (zie: paragraaf 2.6) laten proeven. Het gaat om typen van mystiek, constructies, niet om historische realiteiten. Gezien de felle discussies die gevoerd zijn niet alleen over Paulus, maar ook over Origenes, Plotinus en Augustinus, lijkt wetenschappelijke objectiviteit sowieso niet haalbaar. Wie is de echte Paulus, wie de echte Origenes, wie de echte Plotinus en wie de echte Augustinus? De antwoorden op die vragen blijken altijd afhankelijk van de vooronderstellingen van de onderzoekers en dat geldt uiteraard ook voor de nu volgende presentatie van mijn eigen onderzoek.

In het navolgende zal ik kort de paulijnse mystiek - in de boven genoemde zin - bespreken. Vervolgens zal ik kort ingaan op de verschillende momenten binnen Augustinus' receptie van Paulus. Het manicheïsme krijgt daarbij de meeste aandacht, niet alleen omdat Augustinus Paulus met name dankzij de manicheërs heeft leren kennen, maar vooral ook omdat het manicheïsme indirect een belangrijke, zij het miskende invloed op de augustiniaanse mystiek heeft uitgeoefend. Binnen de discussies over 'wat mystiek is' heeft

³² Zie: Petit Dictionnaire de Théologie Catholique 1970, 344-345.

het manicheïsme echter geen enkele rol gespeeld. Die speelt zich immers af rond het platonisme. Ik bespreek het manicheïsme daarom kort en laat het verder zo goed als buiten beschouwing.

1.3.1.1 De paulijnse mystiek volgens de paulijns-christelijke theologie³³

De paulijnse mystiek wordt gekenmerkt door enkele grote, onderling samenhangende thema's. Ik geef ze hier kort weer.

De onbereikbaarheid van God: volgens Paulus is de kloof tussen mens en God onoverbrugbaar³⁴: *Wat heb jij dat jij niet ontvangen hebt?* (I Kor 4,7), en in I Kor 8,6 lezen wij: *Er is maar één God, de Vader uit Wie alles komt en tot Wie wij zijn.*

De genade van God: toch wordt de afstand tussen mens en God in de mystieke ervaring overbrugd, niet door de mens, maar dankzij de genade van God, door God zelf.³⁵ Dat blijkt uit Rom 5,8 waar Paulus zegt: *God bewijst Zijn liefde voor ons, doordat Christus, toen wij nog zondaren waren, voor ons gestorven is.*

De herwaardering van alle geldende waarden: de mens kan weliswaar God uit de schepping leren kennen: *Want dat wat van Hem niet gekend kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, kan sinds de schepping van de wereld met het verstand gezien worden* (Rom 1,20), maar de mens zal de God van de openbaring op die manier nooit ontmoeten - ook de platonist bewandelt immers deze zelfde weg -, want langs deze weg komt de mens tot een God die niet de God van de openbaring is. De God van de openbaring beantwoordt immers volstrekt niet aande maar al te menselijke

³³ Een literatuurlijst betreffende de paulijnse mystiek vindt men zowel in Jones 1986, 59-60 als in Penna 1998, 978.

³⁴ Een beschrijving van de paulijnse mystiek vindt men in het artikel van de hand van R. Penna in *Dizionario di Mistica* 1998, 974-978. Uit de opbouw van dit artikel blijkt hoezeer het onderzoek naar de paulijnse mystiek bepaald is door de mystieke kwestie, die ik in het navolgende aan de hand van Augustinus zal beschrijven. Penna is erop gebrand om de paulijnse mystiek als judaïserend af te zetten tegen de 'mystiek van het hellenisme' die, nog steeds volgens Penna, gekenmerkt wordt door 'de idee van een vergoddelijking van de mens op zodanige wijze dat het menselijke en het goddelijke door elkaar gaan lopen'. De mystiek van Paulus is door diverse onderzoekers als 'hellenistisch' gekarakteriseerd (oc 974). Daar zet De Jong 1936 zich al tegen af: 'De bronnen van zijn theologie zijn niet de Helleense filosofie noch de Oostersche mysteriën, maar het Oude Testament, de prediking van Jezus en de eerste Apostelen' (De Jong 1936 I, 54).

³⁵ De paulijnse mystiek mag dan judaïserend zijn, Paulus laat het niet bij de constatering van een totale scheiding tussen mens en God (zoals dat wel gebeurt in Eccl 5,1: *God is in de hemel en jij bent op aarde*). Penna 1998 zet Paulus ook af tegen de contemporaine joodse mystieke stromingen van de Hekalôt - de hemelse sferen die de mysticus bereikt door de troon van God te contempleren - en ook tegen Philo van Alexandrië voor wie het zoeken van God alleen al voldoende vreugde biedt, of God nu gevonden wordt of niet (Penna 1998, 974-978).

verwachtingen van de mens. Dat is de betekenis van de volgende opmerkingen: *Immers hoewel zij God kenden, hebben zij Hem niet als God verheerlijkt* (Rom 1,21), en: *Ik ben gevonden door wie Mij niet zochten, Ik ben openbaar geworden aan wie naar Mij niet vroegen* (Rom 10,20; Jes 65,1).³⁶ Deze constatering vormt de crux van de paulijnse spiritualiteit: de God die Paulus beschrijft, is volkomen tegengesteld aan de maar al te wereldse aspiraties - hetzij religieus, hetzij politiek - van de mens, en dat impliceert de omkering van alle waarden, zoals blijkt uit I Kor 1,20: *Heeft God niet de wijsheid van de wereld tot dwaasheid gemaakt?* Hetzelfde bedoelt Paulus te zeggen in Romeinen 1,22-23: *Terwijl zij beweerden wijs te zijn, zijn zij dwaas geworden, en zij hebben de majesteit van de onvergankelijke God vervangen door iets wat lijkt op het beeld van een vergankelijke mens.* De mens neigt er, volgens Paulus, toe zich een God te vormen naar eigen beeld en gelijkenis, en deze - en daarmee zichzelf - in de plaats te stellen van de Schepper: *Zij hadden dus de Waarheid vervangen door de leugen en het schepsel vereerd en gediend boven de Schepper* (Rom 1,25).

De nieuwe mens: in de historische Jezus Christus heeft God zich definitief aan de mens geopenbaard en in zijn dood en verrijzenis heeft zich het heilsgebeuren eens en voor al aan iedereen voltrokken (Rom 6,10). Dat is echter niet het einde van het heilsgebeuren: de toenadering van God in Jezus Christus moet ook gepredikt worden en geaccepteerd, want iedereen moet individueel de overgang maken van de oude naar de nieuwe mens. Paulus gebruikt verschillende beelden om deze overgang te beschrijven: hij vereenzelvigd - dat is wel het meest dramatische beeld - de christen met Christus in diens dood en verrijzenis: de christen sterft en verrijst met Christus (Rom 6,1-11; Kol 2,11vv), of hij spreekt over het vervangen van oude door nieuwe kleren (Kol 3,9-11; Ef 4,22-24; zie ook: Rom 6,12-8,11).³⁷ Op tal van plaatsen spreekt Paulus ook over een 'herscheping' van de mens (II Kor 5,17; Gal 6,15; I Kor 5,7; Tit 3,5).

Spirituele progressie: Paulus stelt de oude radicaal tegenover de nieuwe mens. De onderscheiding tussen zuigelingen, kinderen en vaders - in I Kor 3,2 - is hieraan secundair, want in het algemeen maakt Paulus geen onderscheid

³⁶ Paulus beoordeelt de weg van de rede uiteindelijk negatief: *De kennis maakt opgeblazen, maar de liefde sticht. Indien iemand zich inbeeldt enige kennis verworven te hebben, dan heeft hij nog niet leren kennen, zoals het hoort; maar heeft iemand God lief, dan is hij door Hem gekend* (I Kor 8,1-2).

³⁷ Jones 1986 vat dit gebeuren kort en bondig samen: 'this once-for-all act of redemption and revivification'. Paulus beschrijft dit gebeuren in bijvoorbeeld II Kor 5,14-15: *Want de liefde van Christus dringt ons, daar wij tot het inzicht gekomen zijn dat één voor allen gestorven is. Dus zijn zij allen gestorven. En voor allen is Hij gestorven, opdat zij die leven, niet meer voor zichzelf zouden leven, maar voor Hem die voor hen gestorven is en opgewekt* (zie ook: Rom 14,7-9; I Tes 5,9-10, Jones 1986, 77).

tussen verschillende graden van mystieke groei. In Christus is iedereen gelijk. Weliswaar spreekt hij over 'volmaakten' en 'geestelijken' (I Kor 2,6-3,3), maar volgens Paulus is in Christus elke nieuwe mens, elke gedoopte 'heilig'. De adressanten in de betreffende tekst blijken dan ook christenen die juist niet aan die voorgegeven status van 'heiligheid' willen beantwoorden.³⁸ In Fil 3,12-14 beschrijft Paulus zichzelf in een dynamisch beeld als nieuwe en verzezen mens: *'Niet dat ik het al bereikt heb. Ik ben nog niet volmaakt! Maar ik streef er vurig naar het te grijpen, gegrepen als ik ben door Christus Jezus. Nee, broeders, ik beeld mij niet in er al te zijn. Alleen dit: vergetend wat achter mij ligt en mij uitstrekkend naar wat voor mij ligt, jaag ik naar het doel: de prijs van Gods hemelse roeping'*. Zelfs wat betreft zichzelf - nieuwe mens bij uitstek - legt Paulus de nadruk op datgene wat nog ontbreekt, eerder dan op datgene wat al is bereikt. Dat een mens 'nieuw' en 'verzezen' is betekent voor Paulus dus alleen maar dat hij onophoudelijk naar een immer onzichtbare volmaaktheid snakt. Van het constateren van daadwerkelijke spirituele progressie is hier geen sprake.³⁹

Vlees en geest: het vlees symboliseert de menselijke zwakheid en opstandigheid tegen de geest. In elk individu wordt de oorlog tussen de oude Adam en de nieuwe Adam uitgevochten door de geest en het vlees: *Wandel door de geest en voldoe niet aan het begeren van het vlees. Want het begeren van het vlees gaat in tegen de geest en dat van de geest tegen het vlees, want zij staan tegenover elkaar* (Gal 5,16-17). Vlees - geest; oude mens - nieuwe mens; oude Adam - nieuwe Adam; oude kleren - nieuwe kleren. Paulus gebruikt tal van onderling tegengestelde woordparen om de tegenstelling tussen de mens vóór en de mens ná het doopsel aan te duiden. Hij maakt dermate frequent gebruik van dergelijke tegenstellingen dat de constatering ervan al in de vierde eeuw door Augustinus ter verdediging van de eigen schrijfstijl wordt aangevoerd, wanneer hij Rom 5,3-5 en II Kor 11,16-31 aan een stilistische analyse onderwerpt (DOCH 4,6,9 - DOCH 4,7,21): naast het vormparallélisme van de verschillende zinsdelen noemt Augustinus hier immers het gebruik van inhoudelijke tegenstellingen (antithesen) als kenmerkend voor Paulus' stijl.⁴⁰

³⁸ Zo noemt Paulus in I Kor 1,2 en II Kor 1,1 mensen 'heilig' die hij vervolgens echter berispt op grond van hun morele tekortkomingen (Penna 1998, 975).

³⁹ Zie ook: Jones 1986, 79.

⁴⁰ Zie ook: Mohrmann, *Augustine and the "Eloquentia"* (1961) 362-365. Augustinus noemt bovendien de klimax en de afwisseling tussen *periodon (circuitus)* en *koolon (membrum)*. Plath 1901 analyseert op zijn beurt de stijl van Augustinus en verwijst naar bijbelse voorbeelden: 'Dass die Antithese bei Augustin eine so reiche Anwendung gefunden hat, mag zum Teil mit der aus seiner Entwicklung noch begreiflichen Hinneigung zum Rhetorischen zusammenhängen. Aber auch in der biblischen Sprache fehlen die Vorbilder nicht'. Plath doelt op Paulus. Mohrmann zegt in dit verband over het antithetisch parallélisme: '...

Nederigheid: in Rom 3,9-20 lezen wij dat alle mensen zondaars zijn. Paulus zegt hier: *Ik heb immers vastgesteld dat allen, Joden en heidenen, zich in de macht van de zonde bevinden ...* Wie dit beseft wordt nederig, want hij weet dat hij alles wat hij heeft, van God ontvangen heeft (I Kor 4,6-21; Ef 2,1-10).

In geloof: Paulus' concept van het geloof impliceert dat de afstand tussen de mens en God bewaard blijft, zodat het goddelijke en het menselijke niet met elkaar vermengd raken. God openbaart zich uitsluitend in de geschiedenis, in Christus, en wordt, volgens Paulus, bemiddeld zowel door de historische Jezus Christus, als door de kerk, die de hele Christus is. De mens aanschouwt God nooit van aangezicht tot aangezicht, maar blijft afhankelijk van het geloof: *Met Christus ben ik gekruisigd, en toch leef ik, [dat is] niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij. En voor zover ik nu [nog] in het vlees leef, leef ik door het geloof in de zoon van God* (Gal 2,20b).⁴¹ Deze ervaring is de hier op aarde hoogst mogelijk bereikbare ervaring, want de zelfopenbaring van God in de geschiedenis blijft partieel en de volmaakte kennis van God valt de mens pas te beurt in het hiernamaals. Dat geldt ook voor Paulus zelf (zie: het eerder al geciteerde Fil 3,12-14).⁴²

Middels heel dit complex zouden we ook heel goed de augustiniaanse spiritualiteit kunnen samenvatten ...

1.3.1.2 Paulus, Augustinus en de manicheërs

We kunnen Augustinus niet lezen los van Paulus, dat is ontegenzeggelijk waar, maar uit meer recent onderzoek blijkt dat hetzelfde ook geldt voor het manicheïsme.⁴³ Sterker nog: beide aspecten van het Augustinusonderzoek

l'antithèse et le parallélisme bibliques tels qu'ils se trouvent dans les Psaumes, chez saint Paul et ailleurs dans la Bible' en: '... j'ai l'impression que le style antithétique de certains auteurs chrétiens et surtout celui d'Augustin a subi l'influence du parallélisme sémitique' (Mohrmann, *Problèmes Stylistiques* 1965, 169-170). Verheijen 1949, 137-139 constateert hetzelfde.

⁴¹ Zie ook: Penna 1998, 977.

⁴² Dat aan Paulus zelf een mystieke ervaring te beurt is gevallen, waarin hij God van aangezicht tot aangezicht lijkt te hebben aanschouwd (II Kor 12,2-3), is voor velen problematisch, maar wordt op enigerlei wijze door alle auteurs erkend.

⁴³ Voor een algemene bibliografie betreffende het manicheïsme zie: Van Oort 2002, 740. Daar worden ook de verschillende bronnen van het manicheïsme beschreven. Het manicheïsme als gnostische beweging bij uitstek (Van Oort 1999, 27; op pagina 23 geeft hij een zestal fundamentele kenmerken van alle gnostiek) bood de gelovigen de belofte van een kosmische verlossing door een geopenbaarde kennis van een transcendente werkelijkheid, die de goddelijke natuur van de ziel en alles wat men moest weten over de weg naar het eeuwige leven omvatte. Dit alles vond zijn uitdrukking in een uiterst gedetailleerde en gecompliceerde mythe (Van Oort 2002, 735). Hoe complex deze mythe in de loop van zijn enkele eeuwen durende verspreiding over vele landen ook werd, de wezenlijke elementen zijn altijd dezelfde gebleven: er zijn twee principes (wortels, rijken, heerschappijen, steden) en drie 'momenten': de tijd vóór de vermenging van de beide rijken en vóór de strijd; de tijd van de vermenging, i.e. de tijd van de wereld zoals deze vandaag de dag is, en de tijd hierna, waarin de beide rijken definitief gescheiden zullen zijn. De