

Theo L. Hettema

Spiritualiteit – schets van een theologie

Presentatie bij de dogmatische werkgroep Openbaring en werkelijkheid, 12 feb. 2007

Inleiding: spiritualiteit – een belevenis

Als mij theologisch één woord voor in de mond ligt, dan is dat het woord spiritualiteit. En mijn overtuiging is dat, als er een theologie voor de komende jaren mogelijk is, dit een spirituele theologie dient te zijn.

Ik ben me ervan bewust dat het poneren van deze overtuiging heel verschillende reacties kan oproepen. Voor een lezer uit de rooms-katholieke of oosters-orthodoxe traditie bijvoorbeeld, zal de overtuiging van een spirituele theologie als theologie voor de komende tijd niets nieuws lijken te brengen. Als er twee Karls zijn geweest die de toon hebben gezet van de twintigste-eeuwse theologie, dan is het toch zeker Karl Rahner geweest die al decennia geleden een spirituele theologie heeft neergezet. Spiritualiteit heeft van doen met de zoektocht naar wat de mens te boven gaat, een zoektocht die door ervaringen en inzichten gevormd en gestuurd wordt. (Dit schrijf ik alvast om tegemoet te komen aan de volgende reactie die ik op mijn stellingname kan verwachten: die van de theoloog die er behoefte aan heeft om eerst een definitie van spiritualiteit te horen, alvorens de stellingname te willen beamen of verwerpen.) Spiritualiteit en ervaring zijn dus op een vormende wijze aan elkaar verbonden, en het is de theologie van Rahner die deze vorming met zijn term ‘transcendentale ervaring’ tot een eenheid verknoopt heeft. Dit schrijf ik niet om mij gelijk bij aanvang op een theoloog te beroepen, maar vooral om aan te geven dat mijn stellingname voor menig theoloog weinig nieuws lijkt te bevatten. De lezer die zich in deze eerste reactie herkent, moet maar door dit stuk heensnellen, en kijken of er aan het einde toch noch iets van zijn of haar gading bij is, waarmee hij zijn positie opnieuw kan ijken.

Een tweede reactie noemde ik al – die van de theoloog die eerst wil doorvorsen wat ik precies bedoel met ‘spiritualiteit’ (of met ‘theologie’ of met ‘de komende jaren’). Dat is een afwachtende houding, die we als een hoge graad van theologische reflectie moeten verwelkomen. Ik zal echter niet helemaal aan diens wensen tegemoet komen. Ook deze lezer wil ik vooral uitnodigen om het traject van dit stuk tot het einde toe te bewandelen. Als het eigen is aan spiritualiteit om gaandeweg de zoektocht tot inzicht te komen, dan moet iets van dat denktraject toch ook in dit stuk naar voren komen, en kan ik niet op voorshands tot volkomen klaarheid van termen en intenties komen.

Dan is er een derde reactie mogelijk die door mijn stelling wordt opgeroepen: die van de theoloog die zich afzet tegen spiritualiteit als een mogelijke theologische route. In dat woord spiritualiteit ziet hij (ja, vreemd genoeg vooral een hij) als wolf in schaapskleren het woord ervaring terugkomen, dat voor hem de doodsstek van de ware theologie behelst. Spiritualiteit en ervaring: het zijn voor deze theoloog noemers die diametraal staan tegenover de zaak waar het voor hem in de theologie om draait: de openbaring van Gods Woord. Spiritualiteit en ervaring leiden van deze zaak af, ze weerspreken de zaak, of ze zijn eenvoudigweg niet theologisch significant wanneer de zaak eenmaal aan de orde is geweest. Met deze overtuiging denkt de theoloog van de derde reactie aan die andere Karl uit die twintigste eeuw, al of niet terecht.

Ik voeg hierbij nog een vierde reactie: die van de persoon die we vroeger misschien ‘spiritualist’ hadden genoemd, maar nu misschien een new ager. Het is in ieder geval iemand die vol is van het spirituele en het spirituele zoeken. Zijn of haar leestafel ligt vol met *Zens*, *Bres*, *Ode* en *Happinez*. Deze persoon is vol van spiritualiteit als een kracht in de werkelijkheid, die zijn of haar persoonlijkheid vormt. Vreemd genoeg heeft deze persoon weinig op met spirituele theologie. Want ‘theologie’ is voor deze persoon rationeel – en daarmee verdacht. Het spirituele is voor hem of haar juist een bevrijding geweest van het rationele discours van wetenschap die alles wil verklaren. Hoofd en hart zijn in deze optiek een grote tegenstelling, en het is duidelijk dat deze persoon dan kiest voor het hart. Daarin laat zich de geesteskracht van de werkelijkheid kennen. ‘Spirituele theologie’ is dan een contradictio in terminis. Het spirituele verdraagt zich met geen enkele –logie, laat staan met theologie, het terrein dat voor hem of haar zo verbonden is met de bevoogdende God en de kerk waar hij of zij allang afscheid van genomen heeft. Deze persoon leeft van een staat van persoonlijke verlichting en verdieping waar de algemeenheden van de theologie of de machtsstructuren van een kerk slechts aan kunnen afdoen.

Ik zou daar nog een vijfde reactie aan kunnen toevoegen: die van de gelovige die theologie en rationaliteit juist tot een geheel heeft verbonden. Ook voor deze persoon vormt ‘spirituele theologie’ een teleurstellende terugval in een gebied van theologiseren dat uitgaat van overtuigingen, in plaats van zich te laten leiden door de helderheid en de kritische distantie van de rede, die voor hem of haar een werkelijk geloof mogelijk maken. Ik weet niet of beide laatste personen dit stuk helemaal zullen uitlezen.

Als ik, tegen deze vijf vormen van kritiek in, toch een spirituele theologie voorsta, dan kan ik daarvoor meer steun vinden in het rapport *Leren leven van de verwondering*, zoals dat in 2005 door de synode van de PKN ter bespreking is aangeboden. Dat rapport stelt:

‘Er is sprake van een gevoelscultuur waarin het belevingsaspect voor mensen zwaar weegt. Door de drukte van het bestaan is er behoefte aan intense en vluchtige ontspanning. Maar tegelijk is er behoefte aan oriëntatie op zingeving en levensvragen. Ook daarbij speelt de beleving een belangrijke rol, meer dan instituties of leerstellingen. (...) In hun zoektocht willen veel mensen hun ervaringen wel delen met anderen, maar zich niet verplichtend met hen verbinden.’ (*Leren leven...*, p. 8)

Dat is een mooie kenschets van een spirituele tendens in de cultuur, waarin vooral de ‘vierde mens’ uit de bovengestelde reacties zich zal herkennen: er is sprake van een gevoelscultuur, met een zwaarwegend belevingsaspect en behoefte aan verdieping op persoonlijk vlak.

Wat heeft de kerk daar tegenover te bieden? Letterlijk op de tegenoverliggende bladzijde wordt het antwoord gegeven:

‘Daarom heeft de kerk de blijvende opdracht om ook in onze tijd de drie-ene God te verkondigen:

- God de Vader, die aan mensen geborgenheid geeft in deze zoekende wereld,
- Jezus Christus, die verzoening brengt in een wereld vol gewonde en verwonde mensen,
- de Heilige Geest, die ons mensen – en deze wereld – vernieuwt.

Op die weg leren we opnieuw de grondwoorden van het protestantisme spellen: *sola gratia* (door genade alleen), *sola fide* (door geloof alleen), *sola scriptura* (door de Schrift alleen).’ (*Leren leven...*, p. 9)

Daarmee lijkt een stevige verankering van de kerkelijke theologie in de eigen traditie gegeven te zijn. In de ‘Uitgangspunten van beleid’ die daarna in hetzelfde rapport worden geformuleerd, wordt aan die protestantse verankering overigens wel meteen weer afgedaan wanneer geschreven wordt:

‘Wij zoeken in een cultuur van ‘beleven’ naar nieuwe vormen van spiritualiteit. Wij putten daarbij dankbaar uit de bronnen van het protestantisme, maar zullen ook gebruik maken van wat ons wordt aangereikt vanuit andere christelijke tradities.’ (*Leren leven...*, p. 15)

Het lijkt wel alsof we als kerk en theologie alles uit de kast moeten halen om iets te stellen tegenover de gretige vraag van de mens in een belevingscultuur. Maar dat gebeurt naar mijn idee zo defensief en verkrampt, dat de kracht van de geformuleerde positie gelijk ten onder gaat.

Spirituele theologie: start van de tocht

Ik zou dat anders willen doen, door de spirituele tendens als een legitiem uitgangspunt te beschouwen voor de theologie. De zoektocht naar persoonlijke beleving en doorleving is geen bedreiging voor kerk en theologie, noch is het een hongerige vraag zonder enige eigen vulling, waarop de kerk zomaar een antwoord zou kunnen bieden uit de schatkist van haar traditie.

Naar mijn overtuiging is het spirituele in de westerse cultuur de uitdrukkingsvorm, het paradigma, waarin we ons allemaal bevinden, gewild of ongewild. Allemaal zijn we mentaal opgegroeid met de norm dat de waarheid niet voorgegeven is in een traditie, maar pas levend en werkelijk is, wanneer je die persoonlijk eigen maakt. Allemaal zijn we overtuigd van het recht van vrije, intellectuele zoektochten, in plaats van reflectie te beschouwen als het schikken in en conformeren aan een voorgegeven zinsverband. We bespelen allemaal dezelfde toetsen van het muziekinstrument van de westerse moderniteit, al slaan we er misschien ieder afzonderlijk verschillende akkoorden mee aan. En zelfs die akkoorden blijken bij nadere beschouwing veelal liggingen uit eenzelfde tonaal verband te zijn. Het spirituele, als een persoonlijke zoektocht naar dat wat de mens te boven gaat, gevormd en gestuurd door ervaringen en inzichten, beschouw ik dus als een algemene conditie van de westerse mens, al zal niet iedereen deze conditie vatten onder de noemer spiritualiteit.

Daarmee laat het spirituele zich vertalen naar een theologische epistemologie – en dat vormt de eerste stap voor een spirituele theologie: de verwoording van de wijze waarop wij theologisch tot kennis komen. Liever dan te spreken over de mogelijke kennisbronnen die we als theologen hebben (Bijbel, natuur, geschiedenis, traditie), staat mij voor ogen een verwoording van de wijze van kennis die we opdoen. Die kennis is voor mij: gerelateerd aan ervaring, met een grote mate van eigen beleving of voorstelbaarheid van beleving. (In andere woorden gaat het om plausibiliteit; vergelijk de veelgebruikte kreet: ‘Dit kan ik (niet) (niet meer) meemaken.’) Dat is niet alleen de manier waarop we ons onderwijs invullen, maar ook de wijze waarop we de hele werkelijkheid tot ons nemen. Het ‘gaandeweg’-karakter laat theologisch invullingen toe met termen die strekken van heilsgeschiedenis tot aan procestheologie. Maar dat plaats ik hier terzijde.

Bij spiritualiteit gaat het niet alleen om het persoonlijke zoeken, maar ook om waarnaar gezocht wordt: iets wat de mens te boven gaat. Op allerlei manieren wordt dat hogere beleefd: als een inzicht dat het momentane overstijgt, een ervaring die het persoonlijke tot transpersonaal maakt, een schoonheidservaring die de verrukte kunstliefhebber meesleurt

boven het alledaagse, of juist de spiritualiteit die het alledaagse verdiept tot een werkelijke beleving – het zijn allemaal spiritueel gezochte en beleefde ervaringen, waar de westerse filosofie één woord aan hecht: transcendentie. De christelijke theologie heeft met dat woord alleen geen genoegen genomen en daar een ander woord voor in de plaats gesteld: God.

Nu weet ik dat de theologie zich vervolgens in allerlei bochten heeft gewrongen om van die transcendente God af te geraken. Transcendentie is metafysica, en juist die metafysica werd op een gegeven moment onmogelijk geacht als denktraject. God moest vervolgens benoemd worden als iets wat nog hoger of anders is dan het transcendente. Of het transcendente werd neergehaald tot het immanente, maar daarna moest God toch wel onderscheiden worden van het immanente door hem als een dieptedimensie van het bestaan te benoemen.

Al die pogingen tonen een grondtrek aan, namelijk dat in de westerse cultuur over God tenminste gesproken wordt met een transcenderende beweging, verhogend of verdiepend, naar voren werpend in een utopie, of naar achteren geschoven als een culturele erfenis die zijn schaduw over het heden werpt. Het zijn allemaal transcenderende bewegingen, tendensen naar het uitzonderlijke, die aansluiten bij een spirituele neiging uit onze cultuur.

Nu voegt de christelijke, spirituele theologie aan dit modulerende spel van de westerse transcendentie een eigen akkoord toe, door te stellen dat de transcendentie zich niet alleen laat kennen in de zoektocht van de spirituele zoeker naar iets hogers, maar ook in een omgekeerde beweging. Het hogere of God doet zich ook kennen aan ons, het geeft zich te kennen. In feite vormt deze formulering een radicalisering van het spirituele uitgangspunt dat ware kennis niet zomaar gegeven is, maar eigengemaakt moet worden. Als er geen voorgegeven kennis is, is er dan wel een voorgegeven demarcatie van kennend subject en object? Veeleer zou je van nog niet gedifferentieerd veld moeten uitgaan, waarin het zoeken naar het hogere zich beweegt. (Ik zou dat veld met de term ‘geest’ willen aanduiden, zoals we spreken van de geest van een groep of van een cultuur.) Op het moment dat het hogere zich binnen dat geestesveld nader profileert, wordt dat allereerst ervaren als een worden van subject en object, en vervolgens als een perspectiefwisseling, waarin het hogere zich voordoet aan het kennende subject. De verwoording van die perspectiefwisseling heeft tot de meest indrukwekkende en innige geloofsuitingen geleid.

Binnen dat scala van geloofsuitingen komt God in een spirituele theologie ter sprake. Aan dat spreken kan weinig externe bewijskracht toegekend worden. Het feit dat mensen in een cultuur zoeken naar iets hogers, vormt nog geen bewijs dat God bestaat. Dat zoeken vormt wel het kader waarbinnen God ter sprake gebracht kan worden. Het enige voldongen feit van een spirituele theologie is, *dat* God steeds ter sprake wordt gebracht, en dat men niet volstaat met stilzwijgen, het onttrekken van God aan reflectie, of voldoende betekenis vinden in ritueel of morele praxis. De theologie probeert vervolgens dit spreken zo nauwkeurig mogelijk te articuleren, en dat vormt een belangrijk onderdeel van haar ‘bewijskracht’.

Drievoudige articulatie

‘Articulatie’ is wellicht wat bescheidener dan de term ‘verkondiging’ die in het citaat uit het rapport *Leren leven van de verwondering* gebruikt wordt. Toch wil ik wel een wezenselement uit dat citaat opnemen, namelijk dat de verkondiging of articulatie op trinitaire wijze geschiedt. Daarbij spreek ik van drie momenten van articulatie van de perspectiefwisseling die de theologie ziet in de relatie tussen mens en God.

1) Presentie. Het transcendent is present in onze werkelijkheid. Maar dat woord present drukt niet een vanzelfsprekend ‘er zijn’ uit. Het is een nadrukkelijke presentie. Ik denk aan het woord ‘présence’ dat we gebruiken om een acteur te typeren, die met zijn opkomen op het toneel alleen al de ruimte vult en tot de zijne maakt. Transcendentie is geen willekeurig vóórkomen, maar de transcendent God doet zich voor, hij stelt zich present. God presenteert zich, hij laat zich gewaarworden.

Rondom dit kernwoord presentie laten zich allerlei noties uit de godsleer van de dogmatiek groeperen: openbaring, manifestatie, verkondiging – als een spectrum van wijzen van presentie. De plaats waar God zich presenteert laat zich benoemen als schepping, geschiedenis en traditie, het hoe van de presentie als Gods handelen en voorzienigheid, en het ‘zich’ van de presentie als de goddelijke eigenschappenleer. In een aspect als heiligheid wordt uitgedrukt hoe de presentie van God God niet laat opgaan in de werkelijkheid.

2) Incarnatie. De presentie van God in onze werkelijkheid krijgt ook zintuiglijk gestalte. ‘Het Woord is vlees geworden’ in de persoon van Jezus Christus. Daarmee lijkt de articulatie van God zich het meest helder en eenvoudigste voor te doen. Toch is het opvallend dat juist de persoon van Jezus Christus zich heeft ontwikkeld tot het grootste en meest onbevattelijke mysterie. Het moment van de incarnatie vormt een moment van verdergaande differentiatie, na het scherpstellen van de goddelijke contouren in de presentie.

Bij de presentie werd al duidelijk dat dit moment moet worden opgevat als een act van God, niet alleen als een act van inzicht van de mens. Bij de incarnatie komt dat nog scherper naar voren. De postmoderne filosofie heeft de term ‘gave’ in de reflectie ingebracht, en dat is bij uitstek het instrument om de incarnatie mee te karakteriseren. Incarnatie is geen verschijnsel dat uit de aard van de dingen voortvloeit, het kan alleen worden opgevat als een welbewuste act. Het is een genadegave. Maar daarmee is niet alles gezegd.

3) Participatie. Met een geschenk zet een gever iets neer, of vooral: zet hij zichzelf neer. Zo worden ‘présence’ en incarnatie met elkaar verbonden. De transcendent God schenkt iets en daarmee laat hij opnieuw geprononceerd iets van zichzelf zien. Nu wordt een geschenk door de gever gegeven aan iemand. Die persoon wordt met het geschenk als het ware deelgenoot gemaakt aan de leefwereld van de gever. Hij hoort erbij. Die participatie is het derde moment van articulatie dat ik onderscheid.

De theologie heeft het vaak maar moeilijk met dit derde moment, dat onder de noemer van de Heilige Geest ter sprake wordt gebracht. Met termen als ‘adem’ en ‘vuur’ wordt vooral het ongrijpbare van deze Geest onder woorden gebracht. Daarbij wordt vergeten dat vuur ontstaat in brandbare materie, en dat adem voortkomt uit een lichaam. Zó beschouwd gaat het in de leer van de Heilige Geest vooral om de theologische vraag hoe de incarnatie zich voortzet in onze werkelijkheid. Ik gebruik voor die voortzetting de term participatie. Als ontvangers van Gods genadegave delen we in Gods werkelijkheid. De blijvende aard van dat delen is een onderscheiden moment van articulatie.

Het probleem ligt er vooral in om dit moment als *derde* moment te blijven beschouwen. Het is verleidelijk om de participatie te baseren op een eerste moment van transcendentie presentie. Met een leer van anamnese wordt dan de afstand overbrugd tussen de huidige vervreemding en een primair moment van presentie. Daarmee wordt de relatie tot het transcendentie versmald tot een relatie van inzichtelijkheid, en dat doet afbreuk aan de act van Gods presenteren en schenken, zoals ik die verwoord heb. Evenmin moeten we de participatie zo opvatten dat we als ontvangers direct opgaan in het geschenk. Het deelhebben is een afzonderlijk moment. Het eigene ervan moet wellicht ook uitgedrukt worden als een werk in

uitvoering, als iets wat zich uitstrekt naar voren. Dat moment benoemen we in de theologie als eschatologie.

Spirituele theologie en het dictaat van de beleving

Als ik nu terugkeer naar de maatschappelijke setting van een spirituele theologie, waar de term ‘belevingscultuur’ prominent aanwezig is, dan beschouw ik het derde moment (dat van de Heilige Geest of de pneumatologie) als het meest intrigerend om in te brengen in het gesprek met de cultuur.

In dit moment zie ik het meest kritische element voorkomen. Voor een transcendentie die verre blijft maar zich wel presenteert kan de westerse mens woorden vinden (bijvoorbeeld met Rudolf Otto’s begrip van het heilige als *tremendum et fascinans*). De gave van de incarnatie laat zich voorstellen en uitbeelden, en in een liturgie zelfs smaken. Maar het moment van deel krijgen aan een goddelijke werkelijkheid zonder die werkelijkheid te bemachtigen of in categorieën onder te brengen – daarin ligt een werkelijke uitdaging. Het is zo verleidelijk om dit moment op te sluiten in een aparte vorm van ruimte (de kerk) of van tijd (een periode in de geschiedenis, zoals Joachim van Fiore stelde). Met de term ‘inwoning van de Geest’ is wellicht een betere vorm geboden om aan de groeiende participatie van de Geest woorden te geven.

Zo zoek ik naar wegen om in te gaan op de kern van het spirituele zoeken, zonder mij iets te laten afdwingen door de directe eisen van een belevingscultuur. Dat is een zoektocht, die veel vraagt van de theologie, maar naar mijn idee ook veel te bieden heeft.