

Theo L. Hetteema

TUSSEN THEOLOGISCHE REDE EN BELIJDENIS
PHILOSOPHIA PERENNIS EN DE CONDITIE VAN FILOSOFISCHE SPIRITUALITEIT

VERSCHEENEN IN: H.J. Adriaanse (red.), *Tweestromenland. Over wijsgerige en belijdende theologie* (Leuven: Peeters, 2001) 147-177.

Wanneer rede en belijden het tweestromenland van het theologisch bedrijf bepalen, wat bevindt zich dan tussen deze twee stromen? De these van dit artikel is, dat spiritualiteit zich kan ontplooiën in dit tweestromenland. Daartoe is het wel noodzakelijk dat er een begrip van spiritualiteit als denkweg mogelijk is. Bij theologiseren uit rede of belijden gaat het immers om denkbewegingen. Wanneer we spiritualiteit tussen beide plaatsen, moet het ook gaan om spiritualiteit als een denkvorm. Anders worden ongelijksoortige begrippen tegen elkaar uitgespeeld. In dit artikel zal het begrip spiritualiteit in zijn kennisdimensie worden verkend (§ 1) en geplaatst ten opzichte van rede en belijden (§ 2). Daarna zal een bepaalde vorm van filosofische spiritualiteit ten tonele worden gevoerd, waarin de spiritualiteit als denkvorm gestalte krijgt (§ 3). Vanuit dit historische fenomeen wordt tenslotte opnieuw een positie ten opzichte van rede en belijden ingenomen (§ 4).

1. *Spiritualiteit*

Met het oog op een beter begrip van de relatie tussen rede en belijden bezien we het begrip spiritualiteit. Daartoe zal het in onze bepaling niet zozeer gaan om de vraag wat het begrip betekent als invulling van een gelovend of gelovig leven maar om de spiritualiteit als een bepalende factor voor wijzen van theologiebeoefening.¹

Als startpunt van mijn begripsverkenning sluit ik aan bij de omschrijving van spiritualiteit die ik tegenkom in *A Dictionary of Christian Spirituality*: 'Dit is een woord dat sterk in zwang is gekomen om de houdingen, geloven en praktijken te beschrijven, die de levens van mensen bezielen en hen helpen om zich uit te strekken naar bovenzintuiglijke realiteiten.'²

In deze omschrijving ligt veel besloten. Allereerst merk ik op dat het begrip is genomen uit een boek over christelijke spiritualiteit. Het is misschien teveel gevraagd om een meer algemeen begrip van spiritualiteit te formuleren, alhoewel we er van uit kunnen gaan dat er in het fenomeen van christelijke spiritualiteit meer algemene kenmerken besloten liggen.³ In het volgende zal ik een tussenweg begaan door mij te beperken tot een veld van spiritualiteit dat is opgekomen in een West-Europese cultuur die door het christendom is gestempeld.

¹ Hierbij neem ik een nauwer blikveld in acht dan bijvoorbeeld Kees Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* (Kampen: Kok/ Gent: Carmelitana, 2000), die geleefde spiritualiteit en spiritualiteitswetenschap samenneemt in een grootse behandeling.

² 'This is a word which has come much into vogue to describe those attitudes, beliefs, practices which animate people's lives and help them to reach out towards super-sensible realities.' Gordon S. Wakefield, 'Spirituality', in: Gordon S. Wakefield (ed.), *A Dictionary of Christian Spirituality* (London: SCM, 1983) 361-363, m.n. 361.

³ Zo kent bijv. de *Encyclopedia of Religion* geen algemeen artikel 'Spirituality' maar alleen artikelen over spiritualiteit in onderscheiden religies. Andere theologische encyclopedieën die op het begrip ingaan beperken zich onder de algemene noemer 'spiritualiteit' meestal tot de ontwikkeling van het fenomeen in het christendom. Voor een uitzondering vgl. het lemma 'Spiritualität II. Religionswissenschaftlich' in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 2000) Bd. 9, 853 en de daar vermelde literatuur en vooral het grote project van Ewert Cousins (ed.), *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 25 vol. (New York: Crossroad, 1985vv).

Het volgende dat opvalt in de definitie is de opmerking dat het begrip 'sterk in zwang is gekomen'. Inderdaad heeft het woord spiritualiteit oude wortels die tot aan het vroege kerktijdperk teruggaan; maar de term als zodanig is in de geschiedenis slechts sporadisch gebruikt en dan ook nog met zeer verschillende connotaties, van mystiek ideaal tot uiterst pejoratief.⁴ In eerste instantie heeft het woord rooms-katholieke wortels; in de protestantse traditie zal men eerder een woord als 'vroomheid' tegenkomen.⁵ Pas in de jaren tachtig van de twintigste eeuw komt er een meer wijdverbreid gebruik van het woord op, en dat vooral vanuit de zogenaamde nieuwe religieuze bewegingen die onder de noemer New Age door het leven gaan. Wanneer we ons bezighouden met het fenomeen spiritualiteit moeten we dus beseffen dat veel van het verschijnsel ook onder andere noemers schuilen kan gaan en dat het woord zelf ook een grote bandbreedte heeft.

Na deze afbakening kijken we naar de inhoud van wat spiritualiteit is. Ik noem kort een aantal punten die uit de omschrijving naar voren komen.

1. Blijkens de definitie gaat het om 'houdingen, geloven en praktijken, die levens van mensen bezielen'. Spiritualiteit heeft dus te maken met bezieling, een bezieling die doorwerkt in houdingen, geloven en praktijken. Bij spiritualiteit gaat het om een geïnspireerde levenshouding, die uit een al of niet religieuze bron wordt betrokken. Het is aantrekkelijk om spiritualiteit toe te spitsen op de bijbelse of christelijke geesteshouding, zoals bijvoorbeeld Hans Urs von Balthasar doet;⁶ maar daarmee wordt de spiritualiteit te snel in een leerstellig kader getrokken.⁷

2. Ondertussen komt in de formulering wel een interessante karakteristiek naar voren: het gaat om 'houdingen... die mensenlevens bezielen'. In deze formuleringen krijgen de houdingen een zekere zelfstandigheid. De houdingen zijn het die onderwerp zijn van het bezielen. Het gaat niet om mensen die bezieling leggen in hun houdingen en praktijken, maar om praktijken die mensen bezielen. Naar mijn idee is hiermee een wezenlijk kenmerk van spiritualiteit gegeven. Het menselijk subject krijgt in betrekking tot inspiratie een zekere passiviteit; het wordt bezield. Deze omkering van de menselijke subjectiviteit heeft de religieuze spiritualiteit gemeen met wat in de kunst gewoonlijk inspiratie wordt genoemd. 'Het is natuurlijk waar dat wat de dichter heeft opgeschreven door hem of haar is opgeschreven en door niemand anders. Maar dit sluit de ervaring niet uit dat de zinnen en alinea's als het ware de pen overnemen... Dat is wat de dichters inspiratie noemen,' is de constatering van Theo de Boer hierover. Deze decentrerende van het menselijke subject is voor de Boer kenmerkend voor de ratio van spiritualiteit. Volgens zijn observatie ontlokt juist de

⁴ Vgl. de geschiedenis van het begrip in Aimé Solignac, 'Spiritualité I. Le mot et l'histoire' in: *Dictionnaire de spiritualité [DSp]* Tome 14 (Paris: Beauchesne, 1990) 1142-1160; of diens lemma 'Spiritualität' in *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]* Bd. 9 (Darmstadt: WBG, 1995) 1415-1422.

⁵ Vgl. W. Trillhaas en H.R.G. Günther, 'Frömmigkeit' in: *RGG*³ Bd. II (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1958) 1158-1163; Manfred Seitz, 'Frömmigkeit II. Systematisch-theologisch,' *TRE* 11 (Berlin: de Gruyter, 1983) 674-683; Walter Sparr, 'Wahrlich, dieser ist ein frommer Mensch gewesen! Überlegungen zu einem evangelischen Begriff von Frömmigkeit,' in: Henri A. Krop, e.a., *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition* (Leuven: Peeters, 2000) 447-465.

⁶ Hans Urs von Balthasar, 'Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche,' in: *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967) 247-263. In zijn opvatting wordt alle 'filosofische' of 'algemeen-menselijke' spiritualiteit een 'Vorbegriff' van de bijbelse spiritualiteit.

⁷ Om dezelfde reden zou ik niet meegaan met de euforische definitie van christelijke spiritualiteit door Geoffrey Wainwright: 'Christian spirituality is an existence before God and amid the created world. It is a praying and living in Jesus Christ. It is the human spirit being grasped, sustained, and transformed by the Holy Spirit. It is the search of believers for a communion that arrives as a gift. It is a present anticipation of the divine kingdom and human salvation awaited in an age to come' (art. 'Christian Spirituality' in *EncRel* Vol. 3 (New York: MacMillan, 1987) 453. In deze definitie wordt namelijk bewust het kader van de dogmatiek (God als schepper, Christus als verlosser, de Heilige Geest, de Kerk en de voleinding) ingebracht.

decentrerung aan de modernistische filosofen, die 'vaak te snel te veel' weten, de meeste vragen.⁸

3. De definitie spreekt verder over bovenzintuiglijke realiteiten; in andere benamingen wordt dat 'het transcendente' genoemd. In die twee benamingen zit een kenmerkend verschil tussen meervoud en enkelvoud. Het ligt in de lijn van de West-Europese traditie om het transcendente als een enkelvoud te benoemen. Het gebruik van de concepten van het Ene en het Goede heeft ons via Plato en het neoplatonisme bepaald. Het gebruik van een meervoud drukt uit dat dit bovenzintuiglijke niet iets is wat eenduidig a priori aan alle spirituele levenshoudingen ten grondslag ligt of behoeft te liggen. Wat vormen van spiritualiteit wel gemeen hebben is, dat deze realiteit wordt ervaren als iets wat groter is dan het eigen subject.

4. Onze definitie geeft een boeiende omschrijving van de relatie tot dit transcendente. Deze wordt blijkbaar ervaren vanuit een zekere afstand. Het transcendente ligt buiten bereik van de mens. Zelfs bij vormen van spiritualiteit die een spirituele kern binnenin de mens leggen, gaat het om een kern waartoe een zekere afstand bestaat die overbrugd moet worden. De mens strekt zich uit naar deze realiteit maar hij of zij kan het uit eigen beweging niet vatten en moet bezielde worden met het vermogen om te be-grijpen. Het menselijke kennen wordt ervaren als onvolkomen. 'Want nu zien wij nog door een spiegel, in raadselen, doch straks van aangezicht tot aangezicht. Nu ken ik onvolkomen, maar dan zal ik ten volle kennen, zoals ik zelf gekend ben,' drukt Paulus het spiritueel-hymnisch uit in 1 Korintiërs 13,12. Zijn uitspraak laat goed zien dat het spirituele deze onvolkomenheid niet als een onvoldongen feit beschouwt. Er is een progressieve kennis mogelijk.⁹ Het 'uitstrekken' van de spiritualiteit is een beweging van toenadering. In veel spirituele literatuur wordt hiervoor het beeld van een weg gebruikt die de mens begaat, met name in de mystieke traditie.¹⁰ In de mystiek staat het begaan van het 'mystieke pad' zelfs veelal centraal.

5. Een punt dat hieraan verwant is bestaat in het gegeven dat de mens geholpen moet worden om de afstand tot het transcendente te overbruggen. In veel spiritualiteit komt deze hulp van buitenaf. De spirituele mens die onderweg is heeft een gids nodig die hem of haar de weg wijst.¹¹ Deze gids kan een persoon zijn, een geestelijke 'vader', een biechtvader of een zenmeester. De geestelijke gids kan ook ervaren worden als een deel van het transcendente zelf, bijv. in de vorm van engelen, of in de persoon van Christus, zoals in het bijbelboek Openbaring naar voren komt.

Nu gaat het ons niet om de beoefening van spiritualiteit maar vooral om de relatie van spiritualiteit tot theologie. Theologie begrijp ik daarbij in de klassieke zin van kennis van God of het transcendente. Is het mogelijk om spiritualiteit, die in het bovenstaande toch vooral als levenshouding is beschreven, aan theologische kennis te verbinden? In de vijf kenmerken die ik hierboven heb genoemd zitten inderdaad een aantal kennisaspecten.

⁸ Theo de Boer, *De hemel weet hoe. Over spiritualiteit en rationaliteit* (Nijmegen: Titus Brandsma instituut/Valkhof Pers, 1999) 44.

⁹ Kees Waaijman, *Spiritualiteit* 422, maakt van deze transformatie zelfs het centrale begrip in het religieuze veld van spiritualiteit: de 'godmenselijke omvorming' is de kern van zijn definitie, waar de spirituele fenomenen op uit lopen en de methode van spiritualiteitswetenschap zich uit ontwikkelt. Waaijmans begrip van spiritualiteit impliceert naast een omvorming van de mens door het transcendente ook een omvorming van het transcendente/god door de mens. Dit aspect laat ik hier liggen.

¹⁰ Ik beschouw in dit verband mystiek en spiritualiteit niet als synoniemen, noch als afzonderlijke fenomenen. De mystiek zie ik als een variante van de spiritualiteit, waarin het aspect van de progressieve toenadering tot het transcendente systematisch en met een welbepaalde praktische discipline beoefend wordt. Voor het beeld van de weg in de mystiek vgl. Aimé Solignac, 'Voies,' in: *DSp* 16 (Paris: Beauchesne, 1994) 1200-1215.

¹¹ Vgl. Émile Bertaud, 'Guides spirituels,' in: *DSp* VI (Paris: Beauchesne, 1967) 1154-1170; Waaijman, *Spiritualiteit* 862-881.

Ad 1. Spiritualiteit is allereerst omschreven als bezieling of inspiratie. Het is niet ongewoon om het verkrijgen van kennis te omschrijven als een inzicht dat 'aan komt waaien'. Kennis kan ontstaan uit een inval, iets wat ons te binnenschiet. Misschien is de rationele norm wel dat de verkregen kennis algemeen inzichtelijk moet kunnen zijn, zonder een noodzakelijke inspiratie; maar het lijkt me aanvaardbaar te stellen dat het verkrijgen van het inzicht berust op inspiratie. Niemand zal de wet van Archimedes betwisten omdat deze in bad is ontstaan; maar men hoeft ook niet zelf in een bad te stappen om deze wet te begrijpen. Het epistemologische punt dat spiritualiteit inbrengt is in hoeverre de inspiratie meer is dan een persoonlijke bron of aanzet tot kennis.

Ad 2. Daarmee komen we bij het tweede kenmerk: de ervaring dat een mens bezield wordt. De inspiratie overkomt hem of haar. Theo de Boer beschrijft deze ervaring als één van de kunstenaar, de schrijver, de maker van het kunstwerk. Deze ervaring zie ik in ieder geval zeker voorkomen op het terrein van de beschouwer, lezer of hoorder van kunst. In ieder geval op het terrein van de kunst is het overweldigende, de ervaring van het meegezogen worden in een totaalconceptie, een aanvaard gedrag en wellicht zelfs een norm. In een argumentatief discours als dat van de filosofie of theologie gelden andere normen, bijv. die van de consistentie. Het is echter de vraag of deze rationele consistentie wel zoveel verschilt van de totaliteitservaring van de kunst. Ik zie een zekere aantrekkelijkheid en een, de lezer innemende, fascinatie, die misschien niet eens zoveel verschilt van de ervaring van kunst, in bijvoorbeeld de consistente presentatie van Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* of Barths *Kirchliche Dogmatik*, om maar eens twee werken van verschillende origine en omvang te noemen.

Ad 3. Het bovenzintuiglijke van de spiritualiteit wordt ervaren als een realiteit en als een structuur die groter is dan het menselijke subject. In de westerse traditie wordt dit vaak uitgedrukt met de idee van een macrokosmos en een microkosmos die daar mee correspondeert. De epistemische aard van de spiritualiteit is er een van analogie en correspondentie. Het grotere of hogere weerspiegelt zich daarbij in het kleinere of lagere.

Ad 4. Het gaat in de kennis van de spiritualiteit om correspondentie met een hogere orde. Meer specifiek nog kan men stellen dat het gaat om het proces van gelijkvormig worden, een beweging van toenemende correspondentie. De spirituele kennis is gericht op het invoegen in een hogere orde. In dat idee van een hogere orde ligt besloten dat een volledige kennis van de macrokosmos per definitie vanuit de microkosmos niet te bevatten lijkt. Dat neemt niet weg dat er van kennis gesproken kan worden. De weg die zich uitstrekt naar de hogere orde behelst reeds een deelname aan de kennis. Ware kennis geldt als een afspiegeling van het hogere; en ook de afspiegeling is een deel van het hogere. De Johanneïsche uitspraak van Jezus 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven' (Joh. 14,6) sluit nauw aan bij deze spirituele gedachtegang, omdat hierin 'weg' en 'waarheid' als synoniemen naast elkaar staan. Het gaat in de kennis niet om het zoeken naar een weg tot de waarheid; de weg is reeds een deel van de waarheid zelf.

Vooraf in de mystieke literatuur zijn hiervan de consequenties uitgewerkt. Een mooi voorbeeld is het werk van Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*.¹² In dit werk uit 1269 presenteert Bonaventura als kapitteloverste van de Franciscaanse orde voor zijn medebroeders een meditatieve 'reisgids van de ziel naar God'. Deze voltrekt zich in zes opgaande stappen, waarin de ziel steeds meer opgaat in het schouwen van God. De zevende stap is een moment van mystieke liefdesvereniging met God die zich aan spirituele betrachtning onttrekt, maar daardoor wel voorbereid wordt. Wat er in dit kader toe doet is, dat deze reisgids niet anders van karakter is dan de weg zelf. De methode tot kennis is niet een willekeurige of een andere dan de kennis of het gekende zelf. De reisgids is deel van de reis en niet het instrument van de

¹² Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum/De reductione artium ad Theologiam*, Hrsg. Julian Kaup (München: Kösel, 1961).

reiziger. Vanuit deze gedachte komt Bonaventura ook tot het opmerkelijke voorzetsel *in Deum* in plaats van het gebruikelijke *ad Deum*. De reis van de ziel richt zich niet alleen naar (*ad*) God, maar reikt tot in God zelf. Daarbij is God niet het einddoel van de reis maar is de kennis in God ook al deel van de eerdere stappen. Opvallend genoeg zijn daarbij de zintuiglijke elementen van de wereld niet alleen drager van Godskennis maar ook deel van het goddelijke zelf.

Ad 5. Het bevreedende in de spirituele kennis is voor ons de status van de gids of de leermeester. Deze is niet accidenteel maar wezenlijk voor de kennis. Het is niet erg om in de progressie van kennis afhankelijk te zijn van een meester. Deze afhankelijkheid van een meester is deel van de kennisweg. De huiver om de spirituele kennis op te schrijven heeft daarbij in eerste instantie niets met esoterie te maken maar met de beduchtheid om een kennis te presenteren los van de meester. Het *Itinerarium* bijvoorbeeld is een schamele vervanging voor de geestelijke begeleiding die Bonaventura zelf zou willen geven maar aan zijn groeiende kloosterorde niet meer kan bieden.

2. Spiritualiteit en de twee bronnen van theologie

In het bovenstaande is de denkvorm van spiritualiteit in vijf kenmerken uiteengezet. Hoe verhoudt deze spiritualiteit zich tot de theologie? Ook dat is een grote vraag. We beperken ons daarom tot de West-Europese theologie, of nog beter gezegd tot de West-Europese wijze van theologiseren. In deze bundel wordt uiteengezet dat dit theologiseren wordt gekarakteriseerd door het putten uit twee bronnen: de bron van de rede en de bron van het belijden. Dit beeld van de twee bronnen is wezenlijk. Er zijn niet twee totaal verschillende theologieën. Veelal zullen rationele en confessionele theologieën een zelfde gedachtegang volgen, als de min of meer uitgesleten loop van een rivier. Voor een groot deel volgt een theologische gedachtegang een eigen logica, die zich onafhankelijk van rede of confessie ontwikkelt. In deze ontwikkeling spelen allerlei factoren van onderwijsvorm, cultuur en marktoverwegingen een rol. Op beslissende momenten blijkt echter dat de rivierbedding gevuld wordt uit één van de twee genoemde bronnen. Deze bronnen verschillen op fundamentele wijzen van elkaar. De theologie die put uit de bron van de rede is primair een emancipatorische theologie, een manier van denken die streeft naar steeds grotere vrijheid. De theologie die put uit de bron van het belijden impliceert een denkwijze die streeft naar de continuering van lijnen uit een bepaalde traditie en naar bewuste invoeging in een traditie.

Hoe staat nu spiritualiteit ten opzichte van deze twee theologische bronnen, met de denkwegen die daar uit voortvloeien? Ten opzichte van beide bronnen van theologiebeoefening heeft ze in de laatste eeuwen een problematische verhouding gekregen. Allereerst geldt dat ten opzichte van de theologie van de rede. Ik doorloop de vijf epistemische kenmerken van spiritualiteit in omgekeerde volgorde.

Ad 5. De idee van een meester is voor de emancipatoire rede onverdraagbaar. Natuurlijk zijn er feitelijke leermeesters voor de theoloog of filosoof, maar deze meesters staan niet principieel boven hun leerling. Integendeel, de leerling wordt geacht om de meester te ontstijgen. Het ideaal van de middeleeuwse disputatie is de leerling die briljant de stelling van de meester verdedigt. Het ideaal van de Verlichting is de leerling die met zijn of haar onderzoek de meester aanvult, corrigeert of overtreft, daarin gestimuleerd door de meester.

Ad 4. Voor de theologie van de rede is de enige autoriteit gelegen in het Cogito zelf. De vrijheid van de theoloog moet uitgebouwd worden vanuit het vaste beginsel van dit Cogito alleen. Dit basisidee botst met de idee dat kennis bestaat in een correspondentie met een hogere orde. De theoloog van de rede voegt zich niet naar een hogere orde maar ontvouwt zelf een orde. Hij of zij bouwt iets uit wat hoogstens *in nuce* in het Cogito aanwezig is, maar pas in de ontvouwing door het Cogito ontologische waarde krijgt.

Ad 3. Voor de rede is er geen hogere orde dan het Cogito zelf. Alles daarbuiten is betwistbaar. De structuur van de macrokosmos wordt daarmee secundair. Als er al een wereld van 'Dinge an sich' is, dan is deze hooguit te kennen door de denkstructuren van het Cogito heen. De transcendentale structuur van het Cogito gaat daarmee het transcendentale van de eerste plaats verdringen.

Ad 2. Met de prioriteit van het transcendentale wordt het de vraag of er *überhaupt* wel van iets buiten het Cogito gesproken kan worden. Indien dat het geval is, dan zal het gaan om flarden, waarnaar in min of meer dichterlijke taal of beeldende vorm verwezen kan worden. Wat buiten het Cogito ligt, kan slechts met de grenzen van de taal benoemd worden. Het meest onderscheidende punt is wellicht niet zozeer de vraag of er iets buiten het subject is, maar vooral de vraag waar de totaliteit ervaren wordt. Voor de Verlichting ligt het totaliteitsconcept in het subject. Daarin verschilt Kants transcendentale structuur nauwelijks van het subjectieve gevoel van de Romantici. Voor de spiritualiteit ligt de totaliteit principieel in een hogere orde buiten het subject.

Ad 1. Ten principale is tussen de theologie van de rede en spiritualiteit het begrip inspiratie in het geding. Voor de spiritualiteit is inspiratie een centraal begrip. In de theologie van de rede is de inspiratie weggedrongen naar de rand van het theologiseren. Niet voor niets hebben we het vaak over 'persoonlijke inspiratiebronnen' van een theoloog of wetenschapper. De theologie van de rede gedooft dat een denker een persoonlijke inspiratiebron heeft, maar deze maakt geen deel uit van de feitelijke kennis die door middel van de rede wordt opgebouwd.

Hier gaat de beeldspraak van bronnen voor theologiebeoefening spaak lopen. Waar sprake is van de rede als bron van denken, is er nauwelijks ruimte voor inspiratie als bron. Dat is een veelzeggende taalkundige botsing.¹³

Het zal wellicht verbazen dat ik een soortgelijke botsing zie tussen spiritualiteit en het theologiseren uit de bron van het belijden. Ik ga niet opnieuw alle vijf de kenmerken langs. Maar het moet duidelijk zijn dat kernwoorden als inspiratie, de ervaring van het overkómen, het invoegen in een hogere orde, voortgang en ontvankelijkheid als leerling zich in eerste instantie goed verdragen met de belijdende houding. Deze is immers ook gericht op het stroken met een traditie en daaruit inspiratie ontlenen tot verder theologiseren. Ik spreek welbewust van een theologie van het belijden en niet van een theologie van belijdenis. Een confessionele theologie is niet per definitie een theologie die bestaat in het vasthouden aan bestaande belijdenissen maar is een theologie die zoekt naar progressie in een continue lijn met een traditie. Dat strookt meer met de spirituele progressie dan de emancipatiegedachte van de theologie van de rede.

Toch vormt spiritualiteit voor veel belijdende theologie een ongemakkelijke notie. In onze eerste verkenning van het begrip spiritualiteit kwam dat reeds naar voren. Het begrip is beladen vanwege enkele connotaties. Het begrip spiritualiteit, als ontstaan uit het *pneumatikos* (πνευματικός) van 1 Korintiërs 2, schept een tegenstelling tot het vleeselijke, het lichamelijke, en dat kan een hinderpaal vormen.¹⁴ Het woord heeft een rooms-katholieke klank die het voor sommige protestantse theologie onverteerbaar maakt; en ook de populariteit van het begrip in nieuwe religieuze bewegingen maakt sommigen afkerig van het gebruik ervan.

Ten diepste wordt er echter een discrepantie ervaren tussen spiritualiteit en openbaring. Wanneer we ons voorstellen dat een bron gevoed wordt door aders, dan kunnen

¹³ Om aan de beeldspraak vast te houden kunnen we zeggen dat de persoonlijke inspiratie een ader is die ondergronds de bron van de rede kan voeden.

¹⁴ Theo de Boer, *De hemel weet hoe* 7-8 verwijst naar de exemplarische liedfrase 'Los van 't stof, / vol van lof, / wil ik opwaarts zweven, / om in U te leven' maar stelt daar tegenover als opgave voor zijn eigen conceptie van filosofische spiritualiteit: 'Lof van 't stof kan men moeilijk "vol van lof" zijn.'

we zeggen dat de bron van het belijden gevoed wordt door de ader van de openbaring. Dit begrip openbaring is essentieel voor een belijdende theologie. Maar op verscheidene punten strookt het niet met het begrip spiritualiteit. Een openbaring heeft iets van een ingrijpen in een menselijke ervaringswereld. Een goddelijke openbaring wordt veelal geschetst als dwars staand op de menselijke ervaring. Dit confronterende strookt slecht met de spiritualiteit, die meer gedacht en ervaren wordt vanuit het doorschijnen en doordringen van een transcendente orde in de menselijke ervaringswereld. Verder botst de act van de openbaring met de weg van de spiritualiteit. Deze kennisweg is gericht op geestelijke ontplooiing en vorming. In veel openbaringstheologie wordt dit ervaren als een te grote nadruk op de menselijke component. Het geopenbaard worden gaat de openbaring overheersen.

De dialectische theologie maar ook de latere theologie van Karl Barth laten hiervan een duidelijk voorbeeld zien. Ik beperk me hier tot een voorbeeld uit Barths *Kirchliche Dogmatik*.¹⁵ In *KD I/1* § 6 is er een uitgebreide passage waarin wordt ingegaan op de plaats van de menselijke ervaring in de theologie (§ 6.3 *Das Wort Gottes und die Erfahrung*). Hier behandelt Barth het begrip vroomheid. Deze plaats is in het bijzonder van belang omdat het Barth hier gaat om de theologische epistemologie, de mogelijkheden van theologische kennis.

Deze kennisleer wordt volledig ontvouwen vanuit de idee van Gods Woord. Hierin betoont Barth een volledig volgehouden consistentie. Niet alleen vormt de verkondiging van het Woord van God de inhoudelijke stof van de dogmatiek (en daarmee van de theologie); Gods Woord is, in al zijn gestalten, ook het criterium van de theologie. Het waarheidscriterium voor het Woord van God berust uitsluitend in zichzelf. Het menselijke kennen van dit Woord bestaat in een erkenning (*Anerkennung*) daarvan (214vv). Deze erkenning komt volledig voort uit Gods Woord zelf; er is geen voorafgaande menselijke capaciteit daartoe. Elk idee van een goddelijke emanatie is daarmee uitgesloten (219). Het verstaan van Gods Woord wordt niet gegeven in een vorm van synthese, alsof de mens een ervaringscapaciteit zou krijgen die hem of haar ontvankelijk maakt voor het horen van het Woord van God. Barth erkent dat een woord als 'mystiek' of 'vroomheid' voor een dergelijke synthetische capaciteit geschikt zou zijn, maar hij wil daar zelf niets van weten. Met een constitutieve plaats voor mystiek zou het Woord van God niet meer in zichzelf rusten maar afhankelijk worden van een menselijke ervaring, ook al is dat een transcendent aangereikte ervaring. In een beeld uitgedrukt: Barth wil een cirkel met als middelpunt God die spreekt in zijn Woord en geen ellips waar tegenover het brandpunt van God een brandpunt van de mens staat (222). Met het in zichzelf rusten van het Woord van God staat of valt immers zijn hele theologische conceptie. De stelling dat Gods Woord in zich zelf berust impliceert geen beslotenheid van dit Woord of eenkennige stelligheid. Vanuit de zelfopenbaring van het Woord is er zeer wel een gesprek met de menselijke ontvanger van openbaring mogelijk. In de theologie van Barth leidt dit tot een tot het uiterste doorgevoerde, sensitieve wisselwerking. In deze wisselwerking blijft het Woord van God echter de constitutieve component. In de bijbelse term verbond, door Barth ook gebruikt, komt deze constitutie goed naar voren: het verbond is gericht op een tweezijdige relatie maar wordt eenzijdig ingesteld.

Met deze gedachtegang is Barth een exponent van een consequent doorgevoerd protestants principe van het centrale van het Woord van God of Gods openbaring. Dit betekent niet dat er in een dergelijke protestantse theologie geen spiritualiteit of vroomheid is, maar deze krijgt geen plaats in de fundamentele theologie. Bij deze vorm van theologie is de vroomheid echter vooral een praktijk, een *praxis pietatis*. Deze geloofspraktijk neemt een

¹⁵ Met voorbijgaan aan bijv. Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1928²); of Barths latere opmerkingen in *Die Menschlichkeit Gottes* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1956).

grote plaats in in het geloofsleven. Daarin heeft ze ook een sterk didactische functie. Maar als toeleiding naar de geloofsinhoud heeft ze epistemologisch gezien een secundaire plaats.

In het bovenstaande hebben we gesteld dat spiritualiteit in al zijn facetten een kennisweg is; spiritualiteit heeft een epistemische functie. Het is voluit een theologische denkweg. Ik blijf nog iets dichterbij het beeld van de bronnen. Spiritualiteit is een deel van de bedding van de rivier van theologische gedachtegangen. Maar wat gebeurt er met deze spiritualiteit in de twee vormen van theologiseren? In de theologie van de rede wordt de spiritualiteit teruggedrongen tot een persoonlijke inspiratieader voorbij de bron van de rede. In de belijdende theologie wordt de spiritualiteit verschoven naar de monding van de rivier, naar het gebied van de praktijk. In beide vormen van theologiseren wordt de voluit epistemische aard van spiritualiteit miskend. Daarin stemmen theologie van de rede en belijdende theologie overeen, *bien étonnés de se trouver ensemble*.

3. *De philosophia perennis*

Is het mogelijk om een conceptie van spiritualiteit te hebben die niet wordt verdrongen tot voorbij de bron of tot aan de monding van de theologische denkweg? De in § 1 genoemde kenmerken laten zien dat dit mogelijk is. Liever echter dan deze punten te hernemen, wil ik nu kijken naar een voorbeeld uit de geschiedenis van het westerse denken waarin spiritualiteit als denkweg voluit een plaats heeft gekregen. Daartoe wend ik me tot de zogenaamde *philosophia perennis*, de 'onvergankelijke filosofie'.

De term 'philosophia perennis' komen we voor het eerst tegen in een werk van Agostino Steucho uit 1540.¹⁶ Steucho presenteert de gedachte dat er één enkelvoudig principe van alle dingen is. Dit principe werkt overal door in het menselijke weten. Het doel van Steucho is om deze onvergankelijke waarheid in het werk van filosofen te benoemen. Hierbij komt een apologetische intentie aan het licht. Het gaat Steucho namelijk om het tot overeenstemming brengen van de onvergankelijke waarheid in de heidense antieke filosofie met de christelijke religie. Door Leibnitz worden term en gedachte van een *philosophia perennis* overgenomen.¹⁷ Hij ziet af van het apologetische motief maar neemt wel de idee over dat er in de filosofiegeschiedenis sporen van waarheid voorkomen die gebundeld en voortgezet moeten worden. Het historische voortschrijden van de waarheid is vervolgens een thema dat door Hegel fundamenteel wordt uitgemeten. Het apologetische motief komt weer naar voren in de twintigste eeuwse rooms-katholieke neoscholastiek.¹⁸ Daarbij wordt aan het voortschrijden van de waarheid voorbijgegaan, met een vasthouden aan de eenheid van de waarheid. In het denken van Thomas van Aquino wordt een conceptie gezien waarin de ontwikkeling van de waarheid uit de Platoonse en Aristotelische lijn tot een definitieve synthese wordt gebracht. Het gaat er om deze conceptie aan te scherpen en op details te verbeteren.

Tegen deze neoscholastieke verenging gaan verscheidene andere concepties in, zoals die van Aldous Huxley, die met het begrip *philosophia perennis* het gemeenschappelijke in de godsdiensten en in het denken benoemt.¹⁹ In deze tegenbeweging wordt *philosophia perennis* haast een benaming voor alle filosofie die zich niet in een systeem wil opsluiten maar een dynamische voortgang van de waarheid onderschrijft of voor een filosofie die zich beroept op

¹⁶ Augustinus Steuchus, *De Perenni Philosophia libri X*, (Lyon, 1540). Vgl. het historisch overzicht in H. Schneider, 'Philosophie, immerwährende,' in *HWP* Bd. 7 (Basel: Schwabe, 1989) 898-900.

¹⁷ Vgl. Charles B. Schmitt, 'Perennial Philosophy: From Agostino Steucho to Leibnitz,' *JHistId* 27 (1966) 505-532.

¹⁸ Zo bijv. Otto Willmann, die zijn verzameld filosofisch werk bundelde onder de titel *Aus der Werkstatt der Philosophia Perennis* (Freiburg: Herder, 1912).

¹⁹ '...the phrase was coined by Leibnitz; but the thing... is immemorial and universal.' Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (London: Chatto & Windus, 1947) 1.

een fundamentele eenheid temidden van de verscheidene concrete filosofische gestalten.²⁰ Wanneer het kritisch bevragen van de waarheid een voortdurende filosofische taakstelling is, wordt bijna elke filosofie die haar taak serieus neemt een *philosophia perennis*.

De laatste conclusie gaat wel erg ver; maar er zit wel een zekere waarheid in de stelling dat de *philosophia perennis* wijder is dan het feitelijke gebruik van de benaming. De idee van een enkelvoudige en eeuwige waarheid komt voort uit de filosofie van Plato. De gedachte dat deze waarheid als het ware overvloeit in historische, filosofische verschijningsvormen behoort tot het wezen van het neoplatonisme. Met deze noemers is één van de hoofdadere van het westerse denken aangeboord. Buiten wat hierboven is genoemd, kan men daarom tal van denkers bezien in wie een (neo)platoonse aanzet heeft geleid tot een filosoferen dat zoekt naar een enkelvoudig waarheidsbegrip, metafysisch gegrond, met sporen in de (filosofie)geschiedenis.

In een fascinerend boek heeft Wilhelm Schmidt-Biggemann een grote variëteit van zulke denkers samengebracht.²¹ We komen in dit werk namen tegen als van Proklos en Dionysius de Areopagiet, Raymond Lull, Cusanus, Reuchlin, Böhme, Joachim van Fiore, de encyclopedist Alsted en Schelling. Wat hen samenbrengt is de overtuiging van een onvergankelijke waarheid die in het denken te vinden is en in de ontwikkeling van de tijden naar boven komt.

Deze *philosophia perennis* heeft een kenmerkende structuur. Allereerst kent de *philosophia perennis* een kosmogonie die uitgaat van een transcendent primaat. De orde van de wereld bestaat in een metafysische structuur, hetzij uitgedrukt in de verzameling van Plato's ideeën, hetzij weergegeven in de gedachte van goddelijke benamingen. De structuur van deze macrokosmos weerspiegelt zich in de mens, die als een microkosmos geldt. De verhouding tussen macrokosmos en microkosmos wordt niet gezien als één van analogie of correspondentie, maar als een vorm van emanatie. Het beeld van lichtstralen is kenmerkend. De macrokosmos straalt iets uit wat in de microkosmos wordt weerspiegeld. In de neoplatonische filosofie is hiervoor het woord emanatie gangbaar geworden. Deze emanatie maakt dat de mens als microkosmos minder van waarde is dan de macrokosmos. Het uitgestraalde is immers minder helder dan de bron van het licht. Dat neemt niet weg dat in onze concepten, zoals in de oriënterende begrippen van tijd en ruimte, iets van de onvergankelijke tijd (eewigheid) en ruimte (hemel) naar voren kan komen. In de lettermystiek van de kabbala, in de ordening van engelen bij Dionysius, in de kosmologie en alchemie van Albertus Magnus, overal vindt men het speuren naar kosmische structuren in contingente fenomenen.

Ten tweede kent de *philosophia perennis* een oriëntatie op de wereldgeschiedenis. De structuur van macro- en microkosmos geeft de ideële ordening weer. Maar de in de verwerkelijking van de goddelijke orde komen allerlei fricties voor. In de *philosophia perennis* ontstaan allerlei concepten om deze fricties op het niveau van een wereldgeschiedenis te begrijpen. Schema's van schepping en zondeva, afval en herstel, of een cyclisch patroon van eeuwige terugkeer bieden verklaringsmodellen om greep te krijgen op de warrige veelvoud aan historische fenomenen.

Kosmologie en geschiedenis staan in de *philosophia perennis* niet los van elkaar. De wereldgeschiedenis is meer dan een verhaal van vallen en opstaan of van verglijdend verval.

²⁰ Zo uit zich bijv. Karl Jaspers in zijn *Philosophie I* (Berlin: Springer, 1932) 284; vgl. Matthias Brück, *Prozessuale Komponenten der 'Philosophia perennis'. Ansätze zu einem dynamischen Selbstverständnis der Philosophie* (Saarbrücken, Universität Saarland, 1994). Over de fundamentele eenheid van de filosofie: Paul Häberlin, *Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung* (Berlin: Springer, 1952).

²¹ Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).

Algemeen is er een conceptie van een moment van uiteindelijke verheerlijking in de loop van de wereldgeschiedenis. Een openbaring van goddelijke heerlijkheid vormt de ultieme ontvouwing van de onvergankelijke wijsheid. Dit moment wordt meestal wel voorafgegaan door een apocalyptische vernietiging van het huidige bestel van de wereld.

Aan deze *philosophia perennis* is een bijzondere kennisaard verbonden, die in de geschiedenis wordt aangeduid met het begrip fantasie (*phantasia*) of verbeeldingskracht. Hemelse orde en aardse werkelijkheid moeten samen gedacht worden met een denkvermogen dat het puur empirische overstijgt. De *phantasia* vormt hierbij geen verlaten van alle rationaliteit waarin alles mogelijk wordt, maar is een verbeeldend vermogen van de ratio. Het is dan ook niet vreemd om in dit kader te spreken over logische eisen van plausibiliteit die aan de fantasie worden gesteld.²²

Eén ding is nog niet aangeroerd met de presentatie van de *philosophia perennis* en dat is het woord dat voorkomt in de ondertitel van Schmidt-Biggemanns werk: spiritualiteit. Hoe verhoudt de *philosophia perennis*, met wat er over haar kennisaard gezegd is, zich tot de kenmerken van spiritualiteit? Met betrekking tot de vijf wezenskenmerken neemt ze een eigen positie in.

Als eerste kenmerk van spiritualiteit is genoemd de inspiratie, de bezieling. Deze inspiratie valt te verbinden met wat hierboven is gezegd over de *phantasia*. De verbeeldingskracht functioneert als een brug tussen uiterlijke en innerlijke wereld. In de uiterlijke wereld wordt waargenomen door middel van de zintuigen. De verbeeldingskracht constitueert deze wereld in het innerlijke; daarmee is zij als het ware een innerlijk zintuig. Via haar beeldende constructie brengt zij de kosmische werkelijkheid te binnen. De verbeeldingskracht kan hierbij zelfs gelden als het innerlijke zintuig dat een eenheid in de andere zintuigen aanbrengt.²³ Deze eenheid wordt echter niet voorgesteld als een puur transcendentale activiteit, maar als een spoor van wat uit de grotere, kosmische eenheid is gegeven. De verbeeldingskracht is een vorm van gedenken. De *phantasia* gedenkt en maakt een innerlijke voorstelling van de sporen van de scheppingsorde, zoals deze in het verloop van de geschiedenis van de wereld zijn te vinden. Daarmee vervult de verbeeldingskracht ook een verbindende rol tussen de scheppingsorde en de geschiedenis, de twee grote velden van de *philosophia perennis*. Dit alles maakt de *phantasia* tot een nadere invulling van wat in het bovenstaande onder de meer algemene noemer van inspiratie was gebracht.

In de werkelijkheidsopvatting van de *philosophia perennis* wordt de werkelijkheid gezien als een teken dat betekenisdrager is van een hogere werkelijkheid, een groter kosmisch verband.²⁴ In meer theologische termen uitgedrukt: de hele werkelijkheid is een geschapen werkelijkheid die verwijst naar de schepper ervan. Een veelgebruikt beeld voor deze aard van verwijzing is de metafoor van de spiegel, een metafoor die aanwezig is in de bijbel (Wijsh. 7,26; 1 Kor. 13,12) en ondermeer door Dionysius de Areopagiet is ontwikkeld.²⁵ Met de idee van een spiegel moge het duidelijk zijn dat het hogere, dat van buitenaf een beeld of betekenis aanreikt, niet wezensvreemd is aan de mens en zijn perceptie. In spiritualiteit is de inspiratie van buitenaf een (tweede) wezenskenmerk. In de *philosophia perennis* wordt dit kenmerk niet ingevuld met een volkomen transcendent godsbeeld, als principieel ontstijgend aan de aardse werkelijkheid. Het hogere is bij wijze van weerspiegeling in de menselijke werkelijkheid aanwezig. Dat neemt niet weg dat voor deze filosofie essentieel is, dat het ware van buitenaf wordt aangereikt. De menselijke kennis is immers verstrikt in een wereldgeschiedenis van

²² Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 21-22.

²³ Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 29-31.

²⁴ Vgl. voor het volgende Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 49-63.

²⁵ Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 47, 444.

verval. Het menselijke perspectief is in zichzelf niet voldoende om het hogere en ware te vatten.

Daarmee raken we aan het derde kenmerk van spiritualiteit: de waarheid die ten principale groter is dan het menselijk subject. Waarheidsvinding bestaat in een analogo schikken van de microkosmos aan de structuur van de macrokosmos. Wanneer het menselijk subject betekenis heeft, dan is dit als weerspiegeling van het grotere kosmische verband. Termen als weerspiegeling en analogie drukken het secundaire karakter van de menselijke epistemische positie uit.²⁶

Niet alleen is de mens als scepseel secundair aan de scheppingsorde en de schepper, hij of zij staat ook nog eens in een neergaande wereldgeschiedenis. Het verwerven van ware kennis voert door deze geschiedenis terug naar niet aangetaste bronnen van kennis of naar verborgen structuren in de werkelijkheid. Kennis is in deze zin een vorm van progressie, een voortgaande beweging en doordringing in een gegeven structuur van het ware. Deze progressie kunnen we karakteriseren als een spirituele beweging, zoals we als vierde kenmerk van spiritualiteit hebben benoemd. De spirituele progressie is een ontvouwing van betekenis waar men naar toe moet werken; het is een betekenisontsluiting die gegeven is maar niet aan de oppervlakte te kennen is.

Een vijfde kenmerk van de spiritualiteit is gelegen in het aanvaarden van een gids, al of niet menselijk, die toe leidt tot de ware kennis. Deze idee is in de *philosophia perennis* niet zo sterk ontwikkeld maar in zekere zin kan men aan de personen van de antieke filosofen een dergelijke status toeschrijven. Een goed voorbeeld hiervan is het Renaissance-fresco van Raffaello Sanzio (1483-1520) waarin de antieke filosofenschool te Athene wordt afgebeeld.²⁷ We zien op dit schilderij een grote groep filosofen afgebeeld in levendige discussie. Daarbij is er is duidelijk één punt waar allen zich naar richten: het gesprek tussen Plato en Aristoteles. De eenheid van het schildersperspectief in dit fresco mag symbolisch heten voor de overeenstemming in het zoeken naar de waarheid, die in ieder geval volgens deze voorstelling bij de antieke filosofen nog bewaard was.

4. *Filosofische spiritualiteit tussen rede en belijdenis*

Al deze kenmerken tezamen nemend, kan men stellen dat de *philosophia perennis* volop een spirituele filosofie genoemd kan worden. Met de karakterisering 'spirituele filosofie' is echter precies het probleem aangegeven waar de *philosophia perennis* op stuit. Want voor een filosoof geldt: 'Was könnte am Gegenstand Spiritualität interessant sein?'.²⁸ Een filosofie, die zich bezighoudt met de zaak van menselijke emancipatie, heeft weinig boodschap aan een spirituele literatuur over de menselijke afhankelijkheid van spirituele werelden, die slechts met de verbeeldingskracht voor te stellen zijn. Dat geldt in ieder geval voor een filosofie van de Verlichting en, met deze, een theologiseren dat put uit de bron van de rede, zoals deze in de Westerse cultuur dominant is geworden. De *philosophia perennis* wordt daardoor een spirituele filosofie van vergane glorie, een relict uit een rijke geschiedenis.

Wanneer er één oorzaak voor de teloorgang van deze filosofie genoemd kan worden dan is het een externe: de opkomst van een cultuur die gestempeld is door de Verlichting. Het hele streven naar menselijke emancipatie in vrijheid, gelijkheid en broederschap doorasemt de cultuur op een wijze die tegengesteld staat aan de ervaringswereld van de spirituele inspiratie.

²⁶ Schmidt-Biggemann spreekt over een 'Kosmos anthropos' in de *philosophia perennis*: een Platoonse denkfiguur waarbij de door God geschapen mens een type van de kosmos is; *Philosophia perennis* 205.

²⁷ Vgl. Norbert Winkler, 'Philosophia perennis. Die "Schule des Athen" des Raffaello Santi aus Urbino. Mnemosyne unter der Privilegierung des Augensinns oder: Memoriam ante oculos ponere,' *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992) 349-363.

²⁸ Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 15.

Meer inhoudelijk kan men stellen dat de *philosophia perennis* gebaseerd is op een metafysica die sinds Kant onder zware druk is te komen staan. De vanzelfsprekende analogie tussen macrokosmos en microkosmos is totaal uit elkaar gehaald. De verbinding tussen fenomenen en gedachten is tot een transcendente activiteit geworden. De menselijke verbeeldingskracht wordt niet meer gewekt door de phantasmata, die beelden die de kosmos in de mens legt; maar de menselijke verbeeldingskracht zelf schept de mogelijkheid om iets van een relatie tussen phantasmata en fenomenen te leggen.

De cultuurkritiek van Marx en Nietzsche, of de psychoanalytische ontmanteling van Freud, hebben alle hun werk gedaan om de vanzelfsprekendheid van een analogie van de menselijke werkelijkheid met een goddelijke kosmos te ondermijnen. Daarmee is de eenheid en enkelvoudigheid van denken en kosmos, zoals deze voor de *philosophia perennis* essentieel is, ook veelmeer een postulaat of perspectief van de filosofie geworden dan een vanzelfsprekend uitgangspunt. Zelfs Schelling, te beschouwen als de laatste grote vertegenwoordiger van de *philosophia perennis*, lukt het niet om deze eenheid meer totaal te omvatten. Naast de eenheidbrengende beweging van de openbaring, blijft er voor hem een verspreidende beweging in de mythologische geschiedenissen. Mythologie en openbaring vormen weliswaar diastole en systole van de hartenklop van de mensengeschiedenis; maar een uiteindelijke eenheid kan daarbij slechts als toekomstperspectief geponeerd worden.²⁹ Wat zich na Schelling als *philosophia perennis* presenteert kan dit alles niet meer achterhalen: de eenheid van scheppingsorde en geschiedenis of de analogie van micro- en macrokosmos. Daarmee beschouw ik de *philosophia perennis* als een afgesloten hoofdstuk in de filosofie.

Deze conclusie hoeft geen bezwaar te zijn om toch de *philosophia perennis* in ons filosofische/theologische discours in te brengen. De historische waarde ervan is groot genoeg om er enig recht van spreken aan te ontleen. Wat aan de *philosophia perennis* ontleend kan worden, vermag men echter slechts te doen op de wijze van een erfenis.³⁰ Dat houdt in, dat deze filosofie iets te melden heeft, zij het altijd als roepstem uit het verleden. In die roepstem kan meeklinken dat het tegenwoordig op die wijze niet meer gezegd kan worden of systematisch gerealiseerd kan worden. Dat neemt niet weg dat er wel zeker waarde van betekenis kan liggen in de erfenis. Het enige punt van een erfenis is, dat er geen automatisch recht van gehoord worden meer bestaat. De erfgenamen moeten een erfenis aanvaarden en zij kunnen alle redenen hebben om een erfenis te weigeren. De wijze van spreken voor een erfenis wordt daarmee een voorzichtige. De erfenis bestaat omdat de erflater is overleden. Deze is geen directe gesprekspartner meer in het theologisch discours. De wijze van spreken in dat discours wordt daarom die van de suggestieve vraag, de echo en de voorzichtige kanttekening. Opvallend genoeg kunnen daarmee soms zaken gezegd worden die anderszins zouden wegvallen.

Op deze wijze wil ik de *philosophia perennis* inbrengen in de vraag naar de rol van spiritualiteit ten opzichte van het theologiseren vanuit de bron van de rede en vanuit de bron van het belijden. Na onze aanvankelijke bepaling van spiritualiteit (§ 1), een eerste verkenning van de relatie waarin spiritualiteit staat tot theologie uit rede en uit belijden (§ 2) en de introductie van de *philosophia perennis* (§ 3), staat deze vraag ons nu te beantwoorden.

²⁹ Vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 731-733.

³⁰ Men kan de hele status van religie in de huidige maatschappij als een erfenis beschouwen; vgl. de betiteling van Jürgen Moltmann in: Ernst Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften* (München/Hamburg: Siebenstern, 1970²) 7-10. Ook kan men de godsdienstfilosofische wijze van spreken over en rondom religie met de notie erfenis aanduiden, zoals H.J. Adriaanse doet voor de theïstische religie: zie zijn 'After Theism' in: Henri A. Krop, e.a., *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition* (Leuven: Peeters, 2000) 44-51. Vgl. Arie L. Molendijk (red.), *Religie her-dacht. De visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom* (Kampen: Kok, 1997), waar overigens in de bijdrage van Adriaanse, 'Klein godsdienstwijsgerig woordenboek' (133-166) het woord 'erfenis' als lemma niet voorkomt. Ik pas hier de gedachte van erfenis als een wijze van theologisch spreken toe op een historisch, filosofisch fenomeen.

In het gesprek met een theologie van de rede zie ik vooral het thema van de decentrerings van het subject naar voren komen. Onder deze noemer wordt een problematiek aangesneden die een groot deel van de filosofie beheerst. Van belang voor ons blikveld zijn daarbij vooral de denkers bij wie de decentrerings van het subject als probleembewustzijn aanwezig is. Niet de gedecentreerdheid van het menselijk subject maar het culturele of filosofische proces van decentrerings krijgt hierbij de aandacht. Achter dit probleembewustzijn zit de overtuiging dat de door de Verlichtingsfilosofie gestelde menselijke emancipatie tegen zijn begrenzings is aangelopen. De emancipatie van de rede leidt tot een technologisering van de maatschappij of tot een deconstructie van menselijke subjectiviteit in een voortdurende verwickelings van betekenissen, waarin oorsprong nog einde te ontwarren zijn.

Hierboven is de culturele en filosofische kritiek genoemd van denkers als Marx, Nietzsche en Freud, door Paul Ricoeur ooit betiteld als de drie 'meesters van de argwaan'. Bij Ricoeur zelf vinden we in ieder geval het probleembewustzijn rond de constitutie van het menselijk subject ten volle uitgemeten.³¹ In zijn filosofie vinden we ook de subjectkritiek verwerkt zoals die naar voren komt in de zijnshermeneutiek van Heidegger en de kritiek op deze zijnshermeneutiek vanuit de filosofie van de ander bij Levinas. Onder deze kritiek wordt het een zware filosofische taak om het menselijk subject nog enigszins te denken. Bij Ricoeur vinden we bijv. wel een conceptie van een handelend subject, een subject dat zichzelf tot onderwerp van een verhalend verband kan maken en een moreel reagerend subject. Maar in deze drie facetten zit de grote moeite om tot een enkelvoudige conceptie van de menselijke identiteit te komen. In plaats van een dwingend logische orde is er een hooguit narratief verband tussen de drie facetten aanwezig, gepresenteerd in een verband dat de status van een didactische presentatie draagt, niet van een logische volgorde.³²

Ik kijk naar de filosofie van Schelling om te benoemen wat een filosofische spiritualiteit als de *philosophia perennis* tegenover dit probleem van het gedecentreerde subject naar voren brengt.³³ In zijn latere filosofie laat Schelling de conceptie van een transcendentiaal idealisme opgaan in een geschiedenisperceptie. Wat en hoe het menselijk subject denkt is opgenomen in een stroom van de geschiedenis, waarin mythe en openbarings de horizonten vormen. De tijd van de geschiedenis is in deze opvatting in eerste instantie iets wat door het transcendentiaal subject gedacht wordt door middel van een productieve verbeeldingskracht. Hier zien we de oude *phantasia* van de *philosophia perennis* opnieuw functioneren in een pleidooi voor de mythe als een samenbrengende capaciteit van denken en wereld die uit elkaar zijn geraakt.

In zijn uiterste consequentie worden de begrippen in de stroom van de tijd niet meer door een subject gedacht. De begrippen ontvouwen zichzelf in een gedacht worden. Ze hebben hun eigen organisatie en presenteren zich aan het subject. Dit geeft aan het menselijk subject een heel eigen vorm van vrijheid. De vrijheid van de mens is niet afhankelijk van zijn transcendentale vermogen maar is gelegen in een geschiedenis van zelfontvouwings van het goddelijke. Deze geschiedenis is in metafysische termen een openbarings of ontvouwings van het goddelijke, of in epistemologische termen een hernieuwde toenaderings van de wereld van het denken en de wereld van de werkelijkheid. Al naar gelang het verloop van de geschiedenis

³¹ Vgl. het themanummer 'Paul Ricoeur' van *Wijsgerig Perspectief* 37.5 (1996-1997) en hierin de artikelen van Jean Greisch 'Het verwonde Cogito: Ricoeurs visie op het menselijk subject' (136-139) en Theo L. Hetteema 'De hermeneutiek van Ricoeur: interpreteren aan de grenzen van het subject' (140-144).

³² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) 32.

³³ Vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 711-712; Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos* (Berlin: de Gruyter, 1994).

plooit de menselijke vrijheid zich.³⁴ In de trinitarische geschiedenisconceptie van Schellings *Weltalter* komen we bijv. de term vrijheid tegen in de gelatenheid van de materie in het eerste geschiedenisstadium van de scheiding van schepper en geschapene, en vervolgens in het tweede stadium waarin de schepper zich als Vader terugtrekt om de Zoon vrij te geven. In een toekomstige tijd van de Geest ligt een nieuwe vrijheid in de opheffing van schepper en geschapene.³⁵

De hermeneutiek van het gedecentreerde subject rekent met een mens aan wie zijn of haar vrijheid ontnomen is. In de filosofie van Schelling doet zich een heel eigen vrijheidsconceptie voor, die ontstaat in de gelijkwording aan het grotere verband van een geschiedenis. De vrijheid is gelegen in het invoegen in een geschiedenis die zelf in beweging is en in haar ontvouwing zelf voor elementen van vrijheid zorgt. In de negentiende eeuwse variant van de *philosophia perennis* wordt deze spiritualiteit van de geschiedenis gethematiseerd op een wijze waarmee de theologie zich ook nu kan verstaan.

Deze suggesties vanuit een filosofische spiritualiteit vallen niet in een luchtledige. Als voorbeeld van een filosofische gesprekspartner voor wat hierboven is aangedragen noem ik Charles Taylors *Sources of the Self*.³⁶ In dit boek analyseert Taylor de ontwikkeling van de moderne identiteit in maatschappij en filosofie. Het blijkt dat de moderne opvattingen van het goede een aantal verwickelingen met zich mee brengen waar de mens op reageert met een ontwikkeling van de notie van een innerlijk leven, van de notie van het gewone leven en van een hang naar de natuur. Deze reacties nemen niet weg dat er zeker drie knelpunten voor de moderne identiteit blijven bestaan: een schijnbare consensus over morele standaards waaraan echter een fundamentele onzekerheid over wat constitutief goed is ten grondslag ligt; een spanning tussen instrumentalisme en een vlucht in een zweem van expressivistische heelheid; en tenslotte de vraag of enige opvatting van moraliteit, wat het constitutief goede inhoudt, zich wel verdraagt met een conceptie van heelheid zonder in tirannie te vervallen.³⁷

Vooraf de mens van de twintigste eeuw raakt hierdoor verstrikt in zichzelf. Hierop reageert hij aan de ene kant door zich terug te trekken in subjectivisme, maar aan de andere kant is hij doordrongen van de subjectkritische krachten die zijn plaats decentreren. Een eenheid in deze versplintering wordt gezocht in de verbeeldingskracht van de kunst. Maar waar de negentiende eeuw nog in de poëtische bespiegeling van de natuur een geconcentreerde heelheid kan opwekken, is dat voor de twintigste eeuw onmogelijk. Wanneer er een conceptie van eenheid en heelheid is, krijgt deze in de kunst vorm in een momentaan oplichten tussen de regels door. De twintigste eeuwse kunst die bewust is van het moderne bewustzijn is een 'epifanische' kunst.³⁸

Taylor wil niet blijven staan bij deze epifanieën maar hij wil wel in het spoor van deze 'subtler languages' verder gaan. Daartoe behoort voor hem een expliciete oriëntatie op fundamentele concepties van het goede en morele bronnen. In de loop van zijn boek beschrijft hij de houding van omgaan met deze bronnen en de spanningen die zij oproepen als een spirituele uitdaging. Taylor kiest zo een woord dat een totale levenshouding tezamen met een kennisoriëntatie uitdrukt. Daarin ligt een raakvlak met wat hier over filosofische spiritualiteit

³⁴ De wending in Schellings denken naar deze conceptie lag precies bij het punt van de menselijke vrijheid, namelijk in zijn 'Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände,' [1809] in: *Sämmtliche Werke* Bd. I.7 (Stuttgart: Cotta, 1860) 331-416.

³⁵ F.W.J. von Schelling, 'Die Weltalter. Bruchstück (aus dem handschriftlichen Nachlaß)', in: *Sämmtliche Werke* Bd. I.8 (Stuttgart/Augsburg: Cotta, 1861) 195-344.

³⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (New York: Cambridge University Press, 1989). Ook al is Taylor zelf geen theoloog, hij snijdt wel enkele thema's aan die in een theologie van de rede een plaats krijgen.

³⁷ Taylor, *Sources* 498-499.

³⁸ 'The epiphany comes from between the words or images, as it were, from the force field they set up between them...'; Taylor, *Sources* 465-466.

is gezegd. Taylor doet aan het slot van zijn boek een beroep op een meer expliciet religieus-spirituele traditie, namelijk die van het joods-christelijke theïsme. Dit beroep doet hij vanwege de hoop die in deze traditie wordt bevat en diens centrale belofte van een goddelijke bevestiging van het menselijke, volkomener dan mensen ooit zonder hulp kunnen bereiken'.³⁹ Zonder dat hiermee een direct goddelijke orde geponeerd kan worden (vgl. zijn hoofdstuk 16 over de orde van de voorzienigheid), wordt hier een ruimte gecreëerd waarin juist de spiritualiteit een wezenlijk element kan benoemen. Juist de 'subtler language' van een filosofische spiritualiteit zoals we deze in de *philosophia perennis* leren kennen levert hier een bijdrage.⁴⁰

In gesprek met de belijdende theologie brengt de filosofische spiritualiteit van de *philosophia perennis* een heel ander onderwerp van gesprek in: de openbaring. Voor de belijdende theologie is dit een fundamenteel begrip, dat wij hebben uitgedrukt als de ondergrondse ader die de bron van het belijden voortdurend vult. Ook voor de *philosophia perennis* staat dit begrip centraal, zij het op andere wijze. Voor haar is openbaring verbonden met haar fundamentele opvatting van een wereldgeschiedenis.⁴¹ De wereldgeschiedenis is voor de *philosophia perennis* een historie van verval, waarin de tekenen van een kosmische orde en Gods heerlijkheid steeds meer verhuld worden. Waar de wereld blijft corresponderen met de goddelijke kosmos wordt zij een teken dat verwijst naar een waarheid die voller is dan het verholde teken zelf. Niet in haar afzonderlijke verschijnselen is de wereld een teken maar in haar totaliteit. Daarin is zijn immers afspiegeling van de kosmische orde. Tekenkarakter en openbaring hebben dus sterke eenheidschepende functie.

Met het tekenkarakter en de openbaring komt er echter nog een ander aspect naar voren. Waar de wereld vervallen is, is de openbaring van de volle waarheid een toekomstige aangelegenheid, een te bereiken progressie. De wereld als teken wijst daarom ook naar voren, naar een eschatologisch moment van openbaring. Openbaring is niet zozeer een in de schepping gelegen uitgangspunt voor de *philosophia perennis* als wel een eindperspectief. Een openbaring toont iets wat tot het moment verhuld is. In de historische apotheose van een apocalyps moet de waarheid aan het licht komen.

Met deze punten is een andere oriëntatie gegeven dan in de dogmatiek veelal aanwezig is. Zo zijn er bijvoorbeeld verregaande consequenties voor de aard van het gezag dat aan de Bijbel als bron van openbaring wordt toegekend. Wat de Schrift nu openbaart behoort nog tot de verhulling in de wereld; het is slechts een innerlijke openbaring, zonder kosmische dimensie. Een uiterlijke openbaring in de wereldgeschiedenis is van grotere waarde maar moet wachten tot het eschatologische moment.

Ook liggen in de dogmatiek schepping en geschiedenis vaak meer op één vlak, in de zin van wat in klassieke termen schepping, onderhouding en regering van de wereld wordt genoemd. In deze lijn is het eschaton een vervulling van de lijn die in schepping en geschiedenis is gegeven. Een openbaring in de geschiedenis behoeft in deze dogmatische opvatting ook niet een wereldhistorische dimensie te hebben. In de *philosophia perennis* zijn openbaring en wereldgeschiedenis juist per definitie gecorreleerd: zonder het totaliteitsaspect van het wereld-zijn is de werkelijkheid geen teken dat naar openbaring verwijst.

Wanneer ik zoek naar dogmatische lijnen die aan het bovengestelde tegemoet komen, denk ik aan de theologie van Pannenberg. In deze theologie neemt de eschatologie als

³⁹ '...its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided'; Taylor, *Sources* 521.

⁴⁰ Ik wijs hier nog kort op Pierre Hadot, die de denkwijze van de antieke filosofie verbindt aan de jezuïtische spirituele oefeningen en zo komt tot een wijze van filosofie bedrijven als een spirituele schrijfoefening. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1981, 1987²).

⁴¹ Vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 421.

beslissend waarheidsmoment een belangrijke plaats in. De opvatting van geschiedenis in relatie tot deze eschatologie is echter een andere. In de ontwikkeling van de geschiedenis ligt de openbaring uitgedrukt ('Offenbarung als Geschichte'), terwijl voor een philosophia perennis de geschiedenis als een teken naar de toekomstige openbaring (apocalyps) verwijst. Uiteindelijk put Pannenberg meer uit Hegel dan dat hij met Schelling uit de voeten kan.⁴² Wanneer Pannenberg's behandeling exemplarisch is, ligt de vraag voor de theologie blijkbaar open hoe geschiedenis een betekenisconstituerende rol kan hebben voor een openbaringstheologie, zonder dat het begrip openbaring afhankelijk wordt gemaakt van de voortgang van de geschiedenis.⁴³

Een 'apocalyps van de ziel' is de term van Urs von Balthasar, wanneer hij het heeft over de onthulling van wat innerlijk versluierd ligt. Hierin komt een taalveld en denkwereld terug die in het bovenstaande is aangeroerd. De apocalyptische onthulling is een zaak voor filosofie, theologie en kunst, als de drie die in staat zijn om een eschatologische totaliteit te kunnen benoemen: de toestand waarin het concrete zijn uiteindelijke gestalte krijgt. Het is voor de filosofie, theologie en de kunst moeilijk om zich daarin niet te overschreeuwen of te gemakkelijk de taal van het objectieve in plaats van de gang van de ontsluiting van de ziel te gaan spreken. Daarom wekt Urs von Balthasar op 'dat filosofie, theologie en kunst in hun spreken over de laatste dingen niet een directe taal aanwenden, maar verwijzen en "menen".⁴⁴ Het is aan deze verwijzende en 'menende' taal dat de filosofische spiritualiteit voor de belijdende theologie een bijdrage kan leveren.⁴⁵

Hiermee komt ook een overeenkomst naar voren tussen het gesprek van filosofische spiritualiteit met theologie uit de rede en belijdende theologie. In beide gevallen draagt de spiritualiteit een taal aan die verlangd wordt maar door de betreffende theologie niet rechtstreeks uit haar bron betrokken kan worden. Men hoeft niet de aloude idee van een adamtische taal, zoals de klassieke philosophia perennis dat ook cultiveerde, te poneren, om in die subtielere, menende taal van de filosofische spiritualiteit een grond tot nieuwe positionering van beide theologieën tot elkaar te zien.⁴⁶ Waar een filosofische spiritualiteit in de vorm van een philosophia perennis geen onmiddellijk bemiddelende rol kan spelen of een directe gesprekspartner is, is zij echter wel een vormende factor in het verkennen van deze taal in het gesprek tussen de theologieën die putten uit de rede en uit de belijdenis.⁴⁷

⁴² Zie bijvoorbeeld de snelle overgang van Schelling naar Hegel bij de behandeling van het onderwerp van de zelfopenbaring van God; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) 244.

⁴³ Een mogelijke benadering van deze vraag is wellicht te vinden bij de, door Schelling geïnspireerde, vroege Paul Tillich.

⁴⁴ 'Darum gilt, daß Philosophie, Theologie und Kunst in ihrem Reden vom Letzten nicht eine direkte Sprache führen, sondern hinweisen und "meinen"; Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Heidelberg: Kerle, 1947) 7.

⁴⁵ 'Menen' heeft in deze een fenomenologische connotatie. Men kan de discipline en de progressie van de filosofische spiritualiteit in zekere zin ook vergelijken met de voortgaande stappen van reductie die in de fenomenologie worden voltrokken. Vgl. Waaijman, *Spiritualiteit* 532-543.

⁴⁶ Voor de gedachte van een adamtische taal vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* 692-694; C.A. van Peursen, *Verhaal en werkelijkheid. Een deiktische ontologie* (Kampen: Kok Agora/ Kapellen: DNB-Pelckmans, 1992) 12-27.

⁴⁷ Naast de deelnemers aan de werkgroep *Ideas, Change, and Truth* dank ik dr. N. den Bok en drs. W. Reedijk voor hun waardevolle opmerkingen.

Theo L. Hetteema (1965) is postdoc-onderzoeker systematische theologie aan de theologische faculteit van de Universiteit Leiden. Hij publiceerde *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics* (Kampen: Kok / Leuven: Peeters, 1996) en artikelen op het gebied van de filosofische en theologische hermeneutiek.