

Frans Maas

KUNST EN ECHT

Spiritualiteit als meer dan menselijke constructie

Valkhof Pers | Titus Brandsma Instituut

isbn 90 5625 174 0

© 2004 by Titus Brandsma Instituut, Nijmegen | Valkhof Pers, Nijmegen

Omslagontwerp: Brigitte Slangen

Opmaak: Peter Tychon, Wijchen

Omslagillustratie: Dante en Vergilius worden door de veerman over de Styx gezet. Een van de verdoemden probeert bij hen in de boot te klimmen. Miniatuur door Guglielmo Giraldo uit het handschrift van Dante's Divina Commedia, Inferno, Canto viii (Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 365, f 20).

Verspreiding in België:

Maklu-Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgevers.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint or any other means without prior written permission from the publishers.

INHOUD

Kunst én echt 7

Twee tbi-definities van spiritualiteit 8

Kunst in het ritueel 11

De kunst van het mystieke verhaal 13

Tegengestelde symboliek bij Teresa van Avila en Jan van het Kruis 17

De pelgrimsweg van Dante 19

Echtheid – voorondersteld 20

Echtheid – van elders 21

Echtheid – negatief én positief 23

Echtheid – als effect in de ervaring van de wereld 25

De paginanummers zijn die van de gedrukte uitgave.

De hier uitgegeven tekst is uitgesproken als Titus Brandsma Lezing 2004.



Dante Alighieri (fresco, Dom van Florence, 1465)

Kunst én echt

Al blijft de leegloop der kerken alarmerend, het schijnt dat de belangstelling voor religie en spiritualiteit onverminderd voortduurt. Mensen hebben blijkbaar behoefte aan iets wat het elementaire dagelijkse leven perspectief en gloed geeft. Religie blijkt dat te kunnen. Maar een cruciale vraag is of het om méér gaat dan een laagje vernis. Daarbij is voor mij niet zozeer de oprechtheid van de religieuze mens in het geding. Dat zal wel goed zitten, want met welke andere dan oprechte motieven zou iemand in onze West-Europese cultuur zich tot religie wenden, nu niemand daartoe meer gedwongen wordt? Niet de oprechtheid van de mens maar de echtheid van de zaak, het werkelijkheidsgehalte van religie, is aan de orde. Die kwestie speelt in onze cultuur al langere tijd. Want we zien een wankel evenwicht van uitersten, vaak zelfs in één en dezelfde persoon: enerzijds de overtuiging dat wij mensen zelf auto-noom aan onze wereld betekenis geven en anderzijds een intense hang om zin van elders kant en klaar te ontvangen. Is religie dus menselijke constructie of is zij in een zekere onafhankelijkheid daarvan werkelijk? Is het louter menselijk spel waardoor het leven boven het triviale wordt uitgetild, of is dat spel werkelijk ergens in gefundeerd? Is het kunst of is het echt? Die vraag kan doorgetrokken worden naar spiritualiteit. Het antwoord daarop hebben we in de titel gezet: het is kunst én echt. In wat volgt zal blijken dat feitelijk spiritualiteit niet zonder menselijke constructie kan, dat haar werkelijkheidsgehalte daarmee verweven is. En omgekeerd wordt die kunst uitgelokt door een werkelijkheid, die weer alleen in die kunst concreet en reëel wordt. Het klinkt ingewikkeld en dat is het ook. Het gaat om de verwevenheid van kunst en echtheid, waarvan we soms deze en dan die verstrengeling of los eindje zien. Het is dus ook wat gezichtsbedrog als we het eerst over de kunst en vervolgens over de echtheid zullen hebben. Maar al schieten schema's te kort, ze helpen ook.

Het woordenpaar 'kunst en echt' wordt meestal in een oppositie gebruikt. Als ik kijk naar iemands opvallende haarkleur en me afvraag 'is dat kunst of echt', betekent dat: is die kleur natuurlijk of is het haar geverfd? Kunst in de zin van namaak, echt in de zin van natuurlijk. Als ik in een galerie een perfect gelijkend geschilderd portret zie van iemand, denk ik: net echt – dus ook net niet echt – en daarom misschien wel minder kunst, meer een ultieme kunde. Zoals de beelden van Madame Tussaud net echt zijn, maar geen grote kunst en uiteraard ook niet echt. Al deze betekenissen spelen ook mee in onze titel. Ik hoop dat dit straks gebleken zal zijn. Maar laten we ons voorlopig vasthouden aan slechts een dubbel spoor. Het ene: spiritualiteit is kunst, maar als zij mensen niet in aanraking brengt met ultieme werkelijkheid, verdwaalt en vervluchtigt zij. Het andere: spiritualiteit betreft zich op echte werkelijkheid, maar als zij geen kunst is, verstart zij en sterft af. Het ene spoor legt het hoofddaccent op de kunst, het andere op de echtheid.

Twee TBI-definities van spiritualiteit

Even een schot voor de boeg. Aangezien ik, sprekend over spiritualiteit, toch even moet bepalen wat dat is, sluit ik me graag aan bij het denken hierover op het Titus Brandsma Instituut. Het dubbele spoor is m.i. te herkennen in de definities van spiritualiteit die het tbi in de loop der jaren heeft ontwikkeld. Ik noem er twee.

Het eerste spoor met de nadruk op kunst is getrokken in de zogeheten werkhypothese over dialogische spiritualiteit, te vinden in het boek van Otger Steggink en Kees Waaijman uit de vroege jaren tachtig, toen de echtheid van spiritualiteit in de publieke opinie nog stevig gefundeerd was.¹ Men had a.h.w. de luxe zich wat vrijer te bewegen in de afbakening van wat spiritualiteit was, want men kon er nog op vertrouwen dat die toch uiteindelijk in de godsrelatie zou uitkomen. Ik ge-bruik die definitie nog steeds graag. Spiritualiteit wordt daar gezien als een vormingsproces, waarin mensen tot een grondhouding komen, waarin ze in het leven staan. Dat proces speelt zich af in onderlinge wisselwerking van een aantal onherleidbare factoren. De twee voornaamste factoren zijn de menselijke persoon zelf en de grondinspiratie waardoor iemand bewogen wordt. De persoon zelf verandert, mede doordat men door iets fundamenteel aangesproken of geïnspireerd wordt. Beide, zelf en inspiratie, zijn in zekere zin gegeven, maar het wederzijdse contact laat sporen na. Dit proces speelt zich af in een bepaalde tijdgeest, die ook een wezenlijke uitwerking heeft op de wisselwerking tussen persoon en inspiratie. Tenslotte is er de inoefening, vormen van toeëigening waardoor het mentale proces vlees en bloed

wordt. Dit is een zeer brede en een tamelijk formele definitie van spiritualiteit. Voor deze breedte en voor de ruimte die het menselijk werk – selectie, configuratie, constructie – hier krijgt, is wat te zeggen. Ik heb deze definitie altijd graag gehanteerd, maar de ruimte kan op een gegeven moment zo groot worden, dat er geen realiteit meer in beeld is, die verplicht. Dan wordt de ruimte vrijblijvendheid.

In het tweede spoor, met de nadruk op de echtheid, is de definitie wat directer, wat hoekiger ook. Zij ontstaat in een tijd dat veel spiritualiteit een consumptieartikel wordt, eerder een spel met het verhevene dan harde werkelijkheid. Zij staat centraal in het grote boek van Kees Waaijman, ook letterlijk in het middelste hoofdstuk van het middelste deel. Spiritualiteit wordt hier gedefinieerd als de godmenselijke omvorming.² Hier is veel minder aandacht voor de variabelen die daarin kunnen spelen. Het grondmodel is hier de onderscheiding tussen de weg ten leven en die ten dode, daar ligt de beslissende keuze. De veelvormigheid van spiritualiteit is hier naar de rand verschoven, fenomenologisch in het eerste en methodologisch in het derde deel. De taal waarin dit proces wordt beschreven is uitsluitend die van de Schrift en in mindere mate die van de mystiek. Het is alsof in onze tijdgeest van vrijblijvend shoppen en relatieve binding de ernst en de echtheid alle nadruk moet krijgen. Voor deze concentratie op echtheid en ernst is wat te zeggen, maar zonder creatieve verbeelding, religieuze cultuur en relativering kan spiritualiteit benauwend worden en verstarrend werken.

et querenti quare de mundo non plus cavet
 et postea cavet / Respondi quod ad hominem quod
 deus non potuit mundum plus cavere quia ante mundum
 tempore non fuit plus / Sed cum quod est sibi deo habitare
 ut ante mundum cavet / dicens quod deo quod ante
 mundum non fuit ante / sicut nec plus nisi falsum
 ymaginatum / Tertio, quia spiritus non habet ubi.
 spiritus autem deus est per se. ubi non est quod non est in
 corpore est in loco proprio / sicut nec in ubi est /
 quibus alicuius pro corpore negat locum. sicut ubi.
 concedat ubi / Quarto dicitur quod est talibus quod est
 deum utpote est esse non est aliud nisi aliquid
 quod non est extra esse est magis est / Quinto questio
 nulla est / quia nec in mundo. sicut dicitur aliquid
 extra ipsum aut preter ipsum est / quomodo non est
 quippiam preter esse / Sexto / adhuc dicitur dicitur quod est
 istud quod mundus semper fuit non non fuit tempore in
 quo non fuit mundus / sed quod non est / mundus /
 Rursus septimo dicitur potest / mundus fuit
 ab eterno / sicut in / deo ipsum plus cavere non po-
 tuit / cavet non mundum in pro modo et in / quo non
 se deus et est et deus est ymaginatum autem istud
 et falso quasi aliqua morosa vel distantia tempore
 et loca incidat / inter mundum primum et unum et in /
 et mundi eorum quod falsum est / et hoc est quod dicitur
 de consolat. li. 3. dicitur terrarum celi quod sator qui tempore
 ab evo ire iubet / quasi dicitur quod deus iubet tempore
 descendit / immo ab ipso evo / quod est eternitas ipsa
 vel in / et in / ut tempus et eternitas sint quod
 quod contigua et continua sibi met mutuo / ut. sicut
 semper ab eterno tempus ab evo fluxit sicut dies
 hodierna ab hysterna fluxit continue sicut in /
 pellatone qualiter et quiete modum sicut in / 3. 4. p.

Latijnse tekst van Meister Eckhart (Manuscript van Cues, 15^{de} eeuw)

Kunst in het ritueel

In de Alfrinklezing, een paar maanden geleden te Utrecht gehouden, heeft de filosoof Ger Groot een lans gebroken voor de menselijkheid van het religieuze.³ In het publieke intellectuele debat omtrent zin en onzin van religie staat Groot op een kritische scheidslijn. Scherpzinnig neemt hij waar hoe van religie een kracht uitgaat, die mensen tot het goede leven bepaalt. Met deze observaties, de analyses ervan en het denken erover neemt hij stelling tegen de zogeheten secularisatiethese, volgens welke de huidige tijdgeest de religie doet verdwijnen. Tegelijk meent hij dat de kracht van de religie niet gesitueerd moet worden in een eigenstandige werkelijkheid, vergelijkbaar met het universum dat voor wetenschappelijk onderzoek toegankelijk is. De kracht van de religiositeit zit in de betekenis die mensen eraan ontleen, betekenissen die zij zelf uit de tradities opnemen en telkens opnieuw reproduceren. God woont in de leefwereld, niet in het universum. Zijn realiteitsgehalte ontwaart Ger Groot vooral in de werking van de religieuze -cultuur. God bestaat niet zozeer als zijn, maar als kracht. De gods-dienst-oefening, het ritueel, de gebedsbijeenkomst of de liturgie creëren een gastvrije woonplaats in een wereld, die op tal van wijzen bedreigend en beangstigend kan zijn. Het ritme van het kerkelijk jaar ordent de levenstijd van mensen, men weet zich opgenomen in een gemeenschap, de kerk. Al gaat men 's zondags nauwelijks nog naar de kerk, daardoor hoeft het gevoel erbij te horen nog niet aangetast te zijn. Kijk maar hoeveel mensen desondanks willen trouwen in de kerk, er eventueel hun kinderen willen dopen en hun geliefden begraven, omdat daar door de vorm der rituelen deze bijzondere levensmomenten boven het triviale worden uitgetild. Rituelen geven tijd en ruimte van leven aan de mens, als genade, als het geluk zich gekend, gewenst, gerechtvaardigd en op zijn plaats te weten. Belangrijker dan meteen van de gave door te redeneren naar de Gever, vindt Groot het de weldaad en de kracht van het ritueel te appreciëren. Hij staat daarin absoluut niet alleen.

Persoonlijk meen ik wel dat minstens in tweede instantie de waarheid en werkelijkheid van de Gever aan de orde is. Daar zijn ook goede argumenten voor.⁴ Maar overwegingen als die van Groot leren ons wel hoezeer het menselijke maaksel, die cultuur van het religieuze, onontbeerlijk is voor de weldaad die van religie uitgaat. Rituelen komen niet uit de hemel vallen. Zij worden telkens opnieuw geconfigureerd vanuit elementen die in de religieuze traditie verzameld zijn. Die elementen zijn een selectie uit de ontelbaar vele wijzen waarop mensen zich ooit tot God gericht hebben. Ze zijn beladen met die gerichtheid, doordrenkt met het menselijk reiken naar God. Zo zijn het heilige teksten, heilige sacramenten, en toch niet God zelf.

De spiritualiteit, de rituelen en oefeningen die we daarbij doen, zijn dus niet zomaar uitgevonden door individuen. Ze worden opgenomen, overgenomen of op eigen wijze weer opnieuw samengesteld. Het is geen creatio ex nihilo, want telkens zal het nieuwe weer elementen uit het oude bevatten. Maar het is wel creatio, het is een vorm van menselijke constructie, ambacht, kunst, wat meer is dan enkel voertuig voor wat reeds los daarvan reëel is. De realiteit ontstaat tegelijk met de vorm.

Vaak valt in dit verband de term performativiteit. Performatief zijn taal en teken, wanneer ze – eerder dan te verwijzen naar een externe stand van zaken – iets uitrichten, wanneer ze oprichten en uitvoeren wat ze zeggen. Zoals wanneer ik iemand groet, die groet zelf de relatie bewerkt en profileert. Het groeten verwijst nergens naar, maar roept een relatie in het leven die er tot dan toe slechts onuitgesproken of louter potentieel was. De groet is niet een voertuig van een betekenis die er onafhankelijk van die groet ook al was. Anderzijds is het niet zo dat de groet iets uit het niets schept, hij profileert of geeft reliëf aan wat er als grondstof wel was, nl. de relatie als mogelijkheid. Zo werkt ook de religieuze praktijk. Zij richt iets op, zeg: tijd en ruimte van leven, die tot dan toe niet tastbaar was. In een eindeloze keten van traditie zijn mensen verantwoordelijk voor die vorm. Hun kunst is wezenlijk voor de werking van religiositeit en spiritualiteit. De weldaad van de christelijke traditie kan niet buiten materiële en sociale vormen. In de klassieke theologische terminologie staat hier de 'incarnatorische' structuur van het christendom tegenover de reinheidsdrang van de Gnosis. Die onderliggende 'werkelijkheid' (in het voorbeeld van de performatieve groet: de relatie als mogelijkheid) is niet als een ding voorhanden, maar krijgt realiteit doordat mensen die oproepen en vormgeven. Dat is hun kunst en hun kunde. Niet voor niets heeft de kunst, in de zin van het artistieke, eeuwenlang in dienst gestaan van de religie.

Is de nadruk op het menselijk creatieve constructievermogen als een wezenlijk moment van de religieuze kracht geen koren op de molen van hen die de kunst de plaats zien innemen van religie, die zondagse kerkdiensten vervangen willen zien door het theater en de concertzaal? Want ook daar wordt in zekere zin tijd

en ruimte gecreëerd, de betekenisrijkdom van het menselijk bestaan komt ook daar op sublieme wijze tot uitdrukking. Dat beamende, gelooft Ger Groot toch niet dat de kunst op grond van haar eigen superioriteit geroepen is de religie te vervangen. Want, zegt hij, godsdienst heeft nog altijd een veel breder praktisch antwoord op de wisselvalligheden van het leven. En vooral, haar niet-sublieme, vaak alledaagse gestalte, op het sjofele af soms, geeft haar een groter gewicht. Ik voeg daar nog graag aan toe de claim dat religie, juist ook in haar performatieve karakter als kunst, niet louter menselijk initiatief is maar uitgelokt wordt door een grotere werkelijkheid, God. Daarover straks meer.

De kunst van het mystieke verhaal

In vergelijkbare zin vinden we de kunst van het performatieve in de creatieve verbeelding die grote spirituele schrijvers aan de dag leggen. Ik wil hier even stilstaan bij Teresa van Avila en Jan van het Kruis, en bij Dante Alighieri. Alle drie verstaan ze de kunst om verhalen op te roepen, waarin het gebeurt – waarin gebeurt wat zonder die verhalen niet werkelijk zou zijn. Misschien is dat te veel gezegd, als men de zaak benadert vanuit theologische en spirituele begrippen. Begrippen im-mers pretenderen binnen hun begrippelijk systeem met een zekere universele geldigheid werkelijkheid weer te geven die ook buiten die begrippen bestaat. De begrippen geven er alleen de samenhangende visie op. Zo gezien is de geloofswerkelijkheid, uitgedrukt in de geloofswaarheden, voor deze drie mensen ongetwijfeld dezelfde en onafhankelijk van hun eigen verhaal. Maar hoe verschillend daarvan is die werkelijkheid op hun eigen weg, en hoe levend ontstaat in hun verhalen de werkelijkheid van God en van de Godsrelatie. De spiritualiteit is niets zonder de verschillende verhalen van mensen zoals zij. Daarin komt Gods werkelijkheid tot leven.

Vooraleer ik naar die verhalen zelf ga, twee opmerkingen die het belang van de menselijke kunst ook hier onderstrepen. De eerste is afkomstig van pater Jan Peters, de man van wie ik over Jan van het Kruis veel heb geleerd. Hij zei altijd dat je om de mystiek van Jan van het Kruis te proeven zijn gedichten moest lezen, en wel in het Spaans, niet zozeer dus zijn commentaar. Niet helemaal eerlijk vond ik dat destijds, want mijn school-Spaans stond in geen verhouding tot zijn vloeiende omgang met die religieuze poëzie uit de 16de eeuw. Nu zie ik beter, zelfs in het Nederlands, hoe waar dat is. In die poëzie wordt een wereld uitgevonden, een weg aangelegd, een huis gebouwd waarin je kunt wonen. Lezende ontwerp je die ruimte zelf mee, en richt je haar in. Daardoor groeit de liefde waarover deze gedichten gaan. De poëzie van Jan van het Kruis improviseert met een eindeloze subtiliteit op een paar simpele thema's van de geest: Hoe groeit iemand in liefde? Wat is de prijs van de liefde? Wie is die liefdevolle en indringend mysterieuze God die mensen uitdaagt? Het antwoord bestaat nog niet, al lezende geef je samen met de schrijver antwoord.

De tweede opmerking betreft de taal van de mystiek, iets waarop vooral Hein Blommestein me heeft gewezen. Mystieke taal beschrijft niet op de eerste plaats voorbije ervaringen, zij is niet primair een verwijzing naar een buiten de tekst bestaande Godsrelatie. De taal laat de liefde in haar huizen, zij is performatief, zij bewerkt waarover ze het heeft. Zo wijst Jan van het Kruis in de proloog van het *Cántico espiritual* er zelf op dat de gedichten overvloeien van de liefde van God en dat je de reikwijdte ervan niet tot één betekenis mag versmallen, zelfs niet de betekenis die hij er als commentator van zijn eigen gedicht aan zal geven. Iedereen die deze gedichten leest, wordt aangeraakt door de liefde van God en het zal zijn eigen verhaal moeten worden. Natuurlijk waarschuwt Jan van het Kruis dat de woorden tekort schieten om die liefde helemaal te bevatten, maar ook in hun menselijke beperktheid bieden zij wel voldoende ruimte om de liefde te laten werken.

Dat is wat de Amerikaanse studentenpastor Daniel Berrigan op het oog had, toen hij dertig jaar geleden deze dichter opriep om de geestelijk leider te zijn van een generatie jongeren, die verstomden in hun protest tegen de Vietnamoorlog. 'Wij hebben de laatste jaren bijna elke vraag gesteld, behalve precies deze ene die ons bevrijd zou hebben: Ondanks alles, wat doen we met ons leven? Hoe moet een mens vandaag verder? Als gids en bron van verbeeldingskracht wil ik het boek van Jan van het Kruis gebruiken: *De donkere nacht van de ziel*. Die keuze is bewust. De nood van de activisten, de nood van het beste deel van onze huidige jeugd is een geestelijke nood. Dat is me vaak toevertrouwd. De aanwezigheid van deze meester van de geest kan hen helpen

te onderscheiden wat er werkelijk aan de hand is met hun leven en met de krachten die aan hun ziel ontspringen. Dag in dag uit worden zij aangetast in hun poging menselijk te blijven en voor het leven te kiezen, terwijl de woordenschat om daarin richting te houden ineenschrompelt. Zulke meesters van de geest zijn nodig, om deze dingen aan de oppervlakte anders tegemoet te leren treden dan in kramp en wanhoop, anders dan snel terugslaan en weglopen'.⁵ Niet in het algemeen de Godsrelatie, maar specifiek deze gedichten acht Berrigan nodig om het leven te herbergen. Spiritualiteit werkt blijkbaar, doordat iemand op een welbepaalde wijze zijn weg ontwierp in poëzie.



boven: Teresa van Avila
onder: Jan van het Kruis

*Tegengestelde symboliek bij Teresa van Avila en
Jan van het Kruis*

De welbepaalde wijze, toevallig, contingent en concreet: daarover gaat het in deze kunst van de spiritualiteit. Het welbepaalde eigen spirituele verhaal van Teresa van Avila verschilt beduidend van dat van Jan van het Kruis, hoezeer ze ook tijdgenoten zijn en staan voor dezelfde zaak. Elk op hun eigen wijze laten ze de karmelitaanse spiritualiteit zien, maar je kan niet van de grootste gemene deler tussen beiden een handboek voor karmelitaanse spiritualiteit maken. Daarvoor is de kunst van hun eigen verhaal te wezenlijk en uiteenlopend. Het zijn twee heel verschillende persoonlijkheden. Teresa is een ondernemende vrouw, die haar wereld kent en erop af gaat. Zij treedt naar buiten, onderhoudt netwerken en spant charmant iedereen, van hoog tot laag, voor haar karretje. Zij is aangenaam in de conversatie, iemand met wie men graag te doen heeft en naar wie men graag luistert. Zij is wat je nu zou noemen: extravert, naar buiten gericht. Jan van het Kruis is eerder in-trovert. Hij gaat niet graag met mensen om, trekt zich liever terug en houdt zich bij voorkeur bezig met de innerlijke wereld. Hij is niet spontaan en zet zichzelf liever niet op de voorgrond. Stille en eenzaamheid zoekt hij van nature. Teresa kan hem nog net ervan weerhouden kluisenaar te worden.

Deze twee heel verschillende mensen ontwerpen dan ook een verschillend spiritueel verhaal. Het is net alsof het verhaal van hun geestelijke groei een complementaire structuur te zien geeft in verhouding tot hun natuurlijke geaardheid. We kunnen dat zien in de beelden en symbolen die zij gebruiken als het dragend gebinte van hun spirituele verhaal. Zo verschijnt de spiritualiteit van Jan van het Kruis als de kunst van het uittreden uit zichzelf, terwijl omgekeerd die van Teresa eerder de weg van inkeer tot zichzelf gaat. Dit verschil uit zich in een tegengestelde spirituele symboliek.⁶

De Bestijging van de berg Karmel markeert bij Jan van het Kruis een uitwaartse beweging. De mens wil uit zijn huis naar de top van de berg, om daar God te ontmoeten. Daartegenover staat het meest bekende symbool bij Teresa, namelijk het Kasteel van de ziel. De ziel moet bij haar binnentreden in deze Innerlijke burcht, tot in de meest innerlijke kamer en daar ontmoet zij haar 'majesteit'. Het woord inkeer gebruikt deze extraverte vrouw dan ook heel vaak. Aan die binnenkant van de ziel moet gewerkt worden. Om dat uit te leggen vindt Teresa het beeld van de binnentuin. Deze omheinde tuin staat voor de beslotenheid, en in het midden van die tuin is de put, die Gods water geeft om de tuin vruchtbaar en mooi te maken. In het Boek van haar Leven (11,7) vergelijkt Teresa de groei in gebed met de wijzen van bevoeiing, waarbij het moeizaam water putten overgaat in gedrenkt-worden uit een beek of door de regen. Tegenover Teresa's ommuurde tuin staat het wijde landschap van Jan van het Kruis, vooral in zijn Geestelijk Hooglied. De mens volgt in zijn/haar verlangen naar 'de beminde' het spoor naar buiten, de natuur in. Het wordt een queeste langs bergen en bossen, langs rivieren en dalen. Het landschap als beeld wijst naar buiten, de besloten tuin maar binnen.

Een ander sprekend beeld bij Teresa is dat van de zich inspinnende zijderups. In die cocon wordt de zijdeworm getransformeerd en komt als prachtige vlinder te voorschijn (Kasteel 5,2). Geheel anders moet de mens in het gedicht van de Donkere nacht zijn huis verlaten, vluchten zelfs en de wachters van het huis verschalken, om in de nacht, op de tinnen van de stadswal uit het Hooglied, de 'beminde' te treffen.

Zoveel moet nu duidelijk zijn: dat in aansluiting op hun natuurlijke sociaal-psychologische constitutie Teresa en Jan van het Kruis elk een eigen religieuze cultuur ontwikkelen, een verschillende spirituele weg. Hun mystagogie is schatplichtig aan hun eigen aard en hun inzet. Hun spirituele kunst reikt verder dan hetzelfde zeggen in andere woorden, waarbij 'hetzelfde' zou staan voor de opgang van de mens naar God. 'Datzelfde' bestaat niet los van hun verschillen, het komt slechts in hun verschillen tot leven. De weg, in dit geval de karmelitaanse spirituele weg, bestaat slechts als de kunst om wat gegeven is telkens te hernemen. Deze herneming kan creatief zijn of een strikt nabootsen. In het eerste geval is het kunst in de zin van artistiek en hermeneutisch, in het tweede geval is het kunst in de zin van namaak. En er zijn vele schakeringen tussen beide. In alle gevallen echter bestaat de spirituele werkelijkheid niet, tenzij mensen deze kunst ter hand nemen. Ook spiritualiteit is performatief: al doende en in de praktijk ontstaat wat gegeven is en gezegd wordt.

De pelgrimsweg van Dante

Een ander specimen van het wezenlijk bestanddeel kunst in spiritualiteit is de Divina Commedia van Dante Alighieri. De laatste jaren is er een ware renaissance gaande in de belangstelling voor deze Middeleeuwse kunstenaar. Wat mij betreft is het vooral door mijn Tilburgse collega Wiel Logister, dat ik onder de indruk ben geraakt van de eindeloos veel en verweven lagen van leven en van spiritualiteit, die in deze tocht door de hel, via de louteringsberg naar de hemel ter herneming worden aangeboden.⁷ Kunst is hier met recht het woord. Dante's persoonlijke leven, zijn artistieke en politieke lotgevallen, zijn literaire vorming, de religieuze cultuur en de theologie van zijn dagen, zijn verhouding met de paus, en nog tal van andere zaken zijn in het project van de pelgrimsweg meegenomen. Het is niet alleen een reisverslag omtrent een persoonlijke bekering maar heeft als inzet ook een maatschappelijk en kerkelijk perspectief. Dante verlangt naar een keizer die de bloedige strijd tussen de Italiaanse steden kan stoppen en het verscheurde Italië tot eenheid brengen. En dat er een paus zal komen die de kerk van hebzucht en machtswellust kan ontdoen. Dante's meesterwerk is meer dan een fantasierijke evocatie van hel, vagevuur en hemel, het is een heel persoonlijk ontworpen spirituele weg. 'De Commedia is als het ware het dagboek van een pelgrim die zich bewust wordt van allerlei helse levenssituaties rondom en in zichzelf, die de weg van loutering en bekering gaat en die even mag proeven van waarachtig "hemels" leven'.⁸ Anderen kunnen dat project hernemen, in de sfeer van persoonlijke groei en kwaliteitsverbetering van kerk en samenleving. Beslissende gebeurtenissen en ontmoetingen die Dante in zijn eigen leven heeft meegemaakt, zijn uitdrukkelijk als thema aanwezig in zijn Commedia. Zo speelt het door de paus uitgeschreven jubeljaar 1300 en de daarbij horende pelgrimage naar Rome een rol. Zo zijn in de verschrikkingen van de hel en de louteringen van het vagevuur veel biografische momenten verwerkt. Zo wordt zijn vlucht door de hemelsferen van het paradijs en zijn confrontatie met het licht goeddeels begeleid door zijn jeugdliefde Beatrice. Juist langs deze, laat ik zeggen seculiere, wegen probeert hij dichter bij het geheim van het leven te komen: bij God, bij de Schrift, bij Christus en bij de liefde. Deze onderliggende, met het leven verweven spirituele werkelijkheden zijn er niet zo maar als objectieve feitelijkheid. 'We kunnen van Dante leren, zegt Logister, dat we slechts vinden en hebben zolang we blijven tasten en zoeken, zolang ons spreken uit zwijgen wordt geboren en weer naar het zwijgen terugverlangt'.⁹ De kunst van het tasten en zoeken is onontbeerlijk om tot spiritualiteit te komen. Niet voor niets is in het Christendom het beeld van de weg, de tocht, de queeste zo gangbaar om het over spiritualiteit te hebben, eerder dan begrippen als extase, of wijsheid, inzicht of openbaring. Daarin klinkt mee dat de menselijke inzet wezenlijk is en dat spiritualiteit meestal niet ervaren wordt als de vondst van het kant en klare 'enig echte'.

Echtheid – voorondersteld

Spiritualiteit: kunst én echt – dat was de stelling. Het kunstgehalte werd zichtbaar door de mate van het menselijk werk in enkele spiritualiteiten in beeld te brengen. Maar hoe wordt de echtheid ervan evident?

We hebben het hierboven over de kracht van rituelen gehad. In het christelijk begrafenisritueel bijvoorbeeld staan de troost en de samenhang, die het wekt, uiteindelijk met God in verband. In dat ritueel ontstaat, als het goed is, een ruimte waarin verdriet en zelfs ontredde een plaats krijgen en er mogen zijn. Het leven, specifiek van de overledene, wordt geëerd en dat eerbetoon wordt door velen gedeeld en in een ruimer perspectief geplaatst. Zo ontstaat er een sfeer van vertrouwen en verbondenheid van de aanwezigen, ook naar de toekomst toe. Deze sfeer krijgt draagkracht, nodigt uit tot beaming, ondanks het verdriet. Zeker kan die werking ook in sociaal-psychologische termen begrepen worden, maar dat sluit niet uit dat hij tegelijk religieus is. Die verheffing van gevoelens en opinies tot iets wat gedeeld wordt, verbindt mensen onderling en het verbindt ook met iets wat boven allen uitstijgt. Het heeft te maken met de kunst, die in het ritueel geïnvesteerd is, dat er temidden van dat verdriet toch ook weldaad te ervaren is. Sommige deelnemers houden het daarbij, zij denken aan de overledene en niet aan diens opgenomen zijn bij God, laat staan aan God zelf. Is het ritueel dan enkel een menselijk spel, dat niet verder komt dan de opwekking van een weldadig gevoel, vertrouwen eventueel, zonder dat de wortel van dat vertrouwen aan de orde is?

Veel mensen die aan zo'n ritueel deelnemen, zouden dat te weinig vinden. Ze geloven dat het waar is wat ze doen en zeggen. Zij zouden uiteindelijk geen genoegen nemen met enkel een ritueel van welbevinden, zonder binnenkant, zonder dat het spel ergens een centraal punt had: een bestemming en een richting als waarheid. De werkelijkheid van dat perspectief is voorondersteld in elke religieuze praktijk, zelfs wanneer die werkelijkheid gevoelsmatig of cognitief niet op de voorgrond treedt. Die werkelijkheid is slechts onrechtstreeks in beeld, zoals het licht dat is in de beelden die we waarnemen. Niet iedereen hoeft zich in aanraking te weten met die ultieme werkelijkheid, maar als niemand dat weet en zegt – bij wijze van spreken ook namens de anderen – dan zal het ritueel zijn werking verliezen.

*Echtheid – van elders, als in een muzikaal proces
en in een dogmatisch leerstuk*

Maar de echtheid moet toch meer zijn dan een vooronderstelling. Zij moet toch in de spiritualiteit zelf ervaarbaar zijn. Misschien kan een beeld hier verder helpen. Soms wordt menselijke inspanning ingehaald, opgenomen in en overgenomen door iets anders. Een van mijn vrienden, die zeer muzikaal is, typeerde zijn muzikale leerproces eens als volgt. Het begint met het leren en het moeizame ambacht, je worstelt met de partituur en met je viool, en als het na verloop van tijd goed gaat, speel jij muziek en het is weldadig. Maar als het, na nog langere tijd, zeer goed gaat, merk je iets anders: niet meer jij speelt viool, maar de viool speelt jou, de muziek loopt je uit de hand en neemt het initiatief over. Jouw moeizaam verworven kunde wordt overtroffen, in deze overtreffing zeker ook gerelativeerd, maar niet waardeloos ge-maakt. De menselijke kunde en kunst wordt in de overtreffing meegenomen. Daar verdwijnt zij niet, maar komt tot haar excellentie, dat wil zeggen: de maat van menselijke inspanning en beperktheid is daar niet meer beslissend. De menselijk beperkte kunst is er nog wel, maar zij wordt als het ware ingehaald door en opgenomen in iets van elders. Er breekt iets anders door, iets wat vaak aangeduid wordt in termen van verhevenheid, muzen, goddelijkheid. Ten aanzien van de menselijke kunst, inspanning en succes is dat een ontkenning. De mens is niet meer het eigenlijke subject.

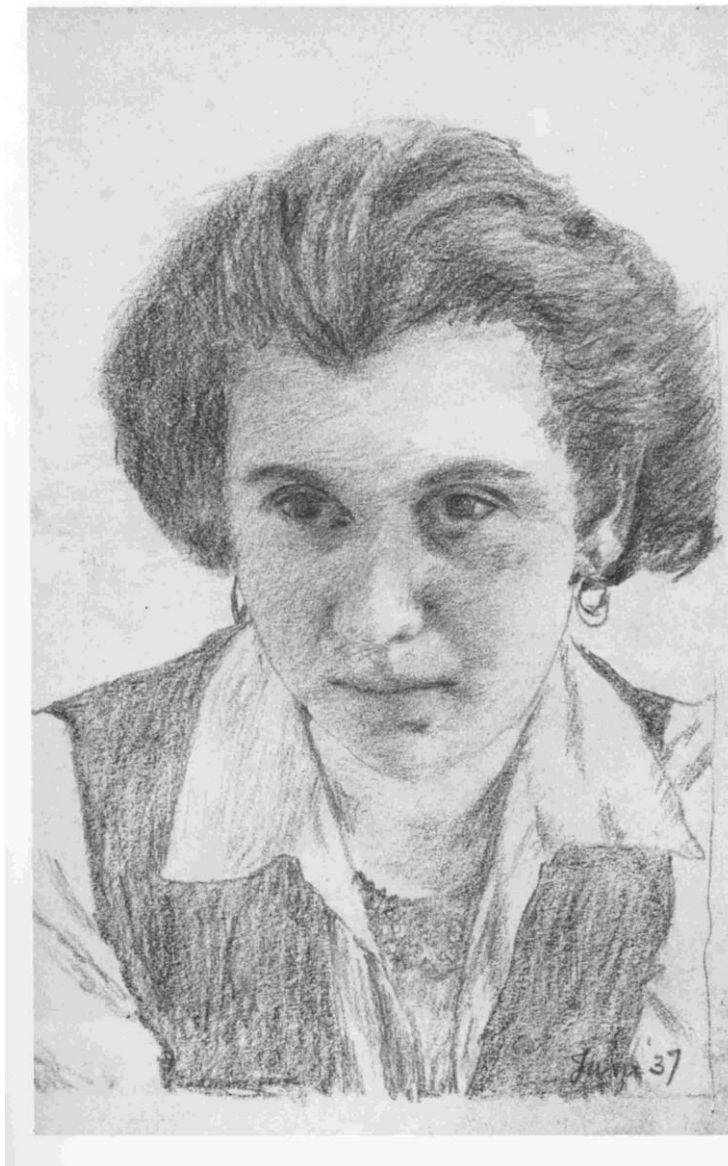
Het muzikale groeiproces is slechts een vergelijking, om aan te geven dat soms iets evident wordt, dat groter is dan de menselijke maat en krachtiger dan menselijke inspanning waar kan maken. Anderzijds gebeurt het zonder die menselijke kunst meestal niet. Om iets vergelijkbaars gaat het in de religie en de spiritualiteit. In de grote lijnen van het leerstuk over natuur en genade is dat te herkennen. In de katholieke theologie, sinds de 16de eeuw vaak ook in controverse met de reformatorische theologie, is veel nagedacht over de verhouding tussen natuur en genade. In een van de uitgebalanceerde posities vinden we steun voor ons denken over 'kunst en echt in de spiritualiteit'. Het is goed katholiek om de natuur te waarderen als toegang tot het bovennatuurlijke leven. Vanuit het patristische imago dei-denken is de mens in zijn eigen menselijke mogelijkheden beeld van God. Groeien naar de volle mensenmaat van Christus betekende dat mensen dit beeld van God in zichzelf opnemen en die van God doortrokken menselijke natuur laten gedijen, zoals Gregorius van Nyssa dat ziet. Door de zonde en het sterk op de voorgrond tredend besef ervan wordt die natuur, dat beeld van God in de schepping, steeds meer ervaren als fundamenteel gebroken. Daarmee komt Gods bijkomende verlossende hulp als genade – meer of minder uitsluitend met Christus verbonden – centraal te staan. Maar met name de katholieke traditie probeert het imago-denken hoog te houden, door te stellen dat de genade zich als het ware onder die natuur vestigt en haar schraagt. *Gratia supponit naturam*, de genade beschikt over de natuur en gebruikt haar als opstap. Gods genade werkt in wat de mens als natuurlijk verlangen naar het goede leven ingeboren is en wat hij daarvoor onderneemt: in zijn mogelijkheden als mens. Die kunst wordt als het ware door de genade ingehaald. Zij wordt tot haar limiet gebracht, die zij zelf niet meer voor haar eigen rekening kan nemen. Daarmee wordt de natuur niet ontkend, maar er zit wel een moment van negativiteit in. Al is zij zelfs voor de genade levensnoodzakelijk, het laatste woord wordt haar ontnomen. Dat leidde in de katholieke traditie tot de stelling dat natuur in zijn zuivere vorm (*natura pura*) een onbestaanbare werkelijkheid is, slechts theologische gedachteconstructie. De natuur is helemaal door de genade ingehaald. Haar werkelijkheid is gegeven van elders.

Echtheid – negatief én positief

We hebben de echtheid van elders vergeleken met wat gebeurt in een muzikaal leerproces. Vervolgens hebben we het proberen te herkennen in het dogmatisch leerstuk over natuur en genade. Wanneer we dit doortrekken naar het spirituele proces en de vraag naar de realiteit daarvan, komen we ook hier bij het moment van ontkenning of negativiteit. In religie kan de realiteit niet zonder dit moment van ontkenning. De klassieke analogieleer stond daar altijd al borg voor. Dat geldt ook voor de spiritualiteit. In de geleefde spiritualiteit is dat het loslaten en de onthechting. In de spiritualiteit als reflectie is dat het besef dat spirituele theologie nooit een vlakke beschrijving kan zijn van een stand of een gang van zaken. Dat we de realiteit die van elders de menselijke kunde en kunst inhaalt en opneemt, niet adequaat in beeld hebben, dat moet in die theologie zelf doorklinken. Daarom is argwaan gepast als in een conceptuele weergave van spirituele processen de eigen bedrevenheid en het ingewijd-zijn op de voorgrond staat, ten koste van terughoudendheid en zelfrelativering. Nicolaas van Cusa gebruikt in *Idiota de mente* een toepasselijk beeld om deze negativiteit te onderstrepen.¹⁰ Hij vergelijkt de theologische beschouwing met een geschilderd portret, waarbij hij benadrukt dat een precies gelijkend portret – net echt! – veel minder adequaat is dan wanneer het ruimte laat voor de persoonlijke verbeelding van de toeschouwer. Maar die interpretatieve ruimte voor de toeschouwer is tevens de ruimte waarin het schilderij zijn werk kan doen, ruimte waarin dus de beslissing niet ligt bij de kunstenaar, maar bij de zaak zelf. Theologisch-spirituele beschouwingen – en dat geldt ook voor alle niet-theologische vervangingen daarvan – horen die ruimte aan de zaak te laten. Of ze daartoe in staat zijn, hangt vaak samen met het al of niet aanwezige besef dat ze kunst zijn, en dus ook: slechts kunst zijn. Al zijn die beschouwingen nog zo erudiet en diepzinnig, al sluiten ze zelfs naadloos aan bij eerbiedwaardige tradities, zonder die negativiteit doen ze tekort aan de echtheid van de spiritualiteit.

Naast deze negativiteit verdient nog een ander, in zekere zin uitermate positief aspect onze aandacht, wanneer het over de echtheid van spiritualiteit gaat. We zijn nu zover dat we die echtheid niet alleen als vooronderstelling maar ook als evidentie nabijgehaald hebben, en wel steeds in de betekenis van: er is realiteit die een primaat heeft ten aanzien van het menselijk vormgeven, de kunst. Maar het is niet om het even welke werkelijkheid dat is. In de christelijke traditie heeft die werkelijkheid een welbepaald karakter. Klassiek gesproken gaat het hier over de eigenschappen van God, die in joods-christelijke kring worden geprofileerd in een kritische dialoog met Egypte, Rome en Griekenland. Niet hun evidente goden worden beaamd, maar de God die zich in Wet en Profeten, en in Jezus Christus laat kennen als een God die het geluk van mensen wil, juist ook van de kleine en ongeletterde mensen zonder macht. Daarom verzetten de kerkvaders zich tegen de *religio naturalis*, tegen de *religio mythica* en de *religio civilis* die aanwezig waren in hun cultuur. Dat komt terug in de vragen van de spirituele meesters over de keuze tussen de weg ten leven en ten dode. Religie en spiritualiteit zijn pas echt, als zij op de ‘enige’ echte realiteit gericht zijn.

Deze positieve bepaling van de evidente werkelijkheid is belangrijk, juist in onze pluralistische wereld met zijn talloze spirituele mogelijkheden. Want er bestaat nu eenmaal ook spiritualiteit die, om in termen van Dante te spreken, het leven tot een hel maakt. Hiermee pleit ik niet voor christelijke arrogantie, die het werkelijke gesprek met spiritualiteiten uit andere religies of wereldbeschouwingen niet wil aangaan. Integendeel, de drieslag van het Credo geeft in zijn eerste deel aan dat de schepping hemel en aarde omvat en dus niemand uitgesloten is van de menslievendheid van God, vervolgens dat de weg van Israël en Jezus voor ogen moet worden gehouden en tenslotte dat de Geest opnieuw in alle breedte werkelijk leven voor allen wil. In die richting wordt spiritualiteit echt én bepaald. Op dit punt moeten dogmatiek en spirituele theologie samenwerken, misschien meer dan ze lange tijd deden. En natuurlijk moet de theologie in dit zoeken van bepaling haar creatieve hermeneutische vrijheid ten volle blijven ontplooiën.



tekening boven: Etty Hillesum (1914-1943)
foto onder: Dorothee Sölle (1929-2003)

Echtheid – als effect in de ervaring van de wereld

De werkelijkheid van elders die in de menselijke kunst op welbepaalde wijze doorbreekt, blijft niet enkel ‘van elders’. Zij komt werkelijk present in het menselijke werk. Zij wordt geëffectueerd in het werk. Het werk wordt als het ware geladen met de presentie en de kracht van die werkelijkheid van elders. Dat is nergens eenvoudiger en duidelijker te zien dan in de christologie. Het religieuze werk van Jezus van Nazareth was, naar het getuigenis van de evangeliën, sterk ethisch aangezet. Hij verstond de kunst om in de verschillende situaties het leven te dienen en dat in praktijk te brengen: mensen weer op de been helpen, moed geven om het leven weer op te nemen, genezen, durven kiezen, durven spreken tegen de verdrukking in. Dit werk naar buiten werd aan de binnenkant permanent gevoeld door het contact met wie hij zijn Vader noemde. Degene tot wie Jezus zijn gebed richtte, was voor Jezus buitengewoon reëel en echt. Maar dat niet alleen, juist dat contact verschaftte ook zijn werk de reële kracht, waardoor mensen van hem spraken als iemand met gezag. God is niet alleen echt in de gebedsrelatie, maar daalt bij wijze van spreken neer in het werk zelf. Ook in de kracht van het werk blijkt de echtheid van elders. Aan de vruchten kan men de boom kennen, zegt het evangelie. Overbodig te zeggen dat dit niet mechanisch omgekeerd kan worden, alsof waar de kracht niet meteen in het werk of de kunst ervaarbaar is, er ook geen sprake kan zijn van echt gebed of contact met God.

Voor deze presentie van God in het menselijke werk zelf heeft de theologie een term: sacramentaliteit. Juist in de sacramenten verwijzen menselijke woorden en gebaren – kunst die in riten een vaste vorm heeft gekregen – niet alleen naar God als elders en transcendent, maar zij halen Gods realiteit en kracht ook naar zich toe. Die realiteit hoort in het menselijke werk merkbaar te zijn. De uit menselijke traditie afkomstige woorden en gebaren worden dragers van Gods werkelijkheid. Deze werkelijkheid overtreft het werk zelf, in die zin, dat zij dit werk inhaalt en opneemt. Dat kunnen we terugzien in de kerkelijke overtuiging dat de staat van de sacramentenbedienaren niet beslissend is voor de realiteit ervan. Niet hun intentie of waardigheid is doorslaggevend. Het werk zelf volstaat: *ex opere operato*. Het werk is ingehaald door de werkelijkheid van elders. God is in het werk aanwezig, eventueel ook buiten de intentie van de werker om. Wat bij uitstek geldt voor de sacramenten, geldt vergelijkbaar voor de hele sacramentele werkelijkheid.

Dorothee Sölle, eerst in haar *Heenreis* (1975) en later in *Mystiek en Verzet* (1998), heeft in haar denken over spiritualiteit in sterke mate gewezen op de noodzaak van terugkeer naar de concrete werkelijkheid. De bestijging van de spirituele berg moet gevolgd worden door een af-daling, de heenreis door een terugreis. Op de berg staat de godsrelatie voor het opdoen van kracht, in de afdaling wordt die kracht concreet aangewend in het werken aan rechtvaardigheid, aan mededogen en naastenliefde. Op een vergelijkbare wijze, meen ik, wordt de echtheid-van-elders in de spiritualiteit concreet in de wijze waarop de spirituele mens leeft en met de dingen omgaat. De spirituele mens komt anders in het leven te staan. Met name daarin wordt de echtheid van spiritualiteit evident. Van enkele figuren probeer ik deze echtheid in een paar lijnen op te roepen.

Voor Meester Eckhart is die spirituele concrete realiteit gelegen in enerzijds een onverwoestbaarheid ten aanzien van lijden en tekort en anderzijds in een deelhebben aan alle rijkdom, die God en alle heiligen bezitten. De spirituele mens is iemand die afziet van alle egocentrisme en daardoor op een laag van de werkelijkheid leeft, waar God en de dingen en de mensen één leven zijn. Dat leven is eeuwig en het delen van de rijkdom is oneindig. Zo iemand is tot een eenvoud gekomen, die sterk en rijk maakt. Zo iemand leeft in gemeenschap met God, met alle mensen en alle dingen. Naastenliefde en respect voor alle dingen zijn dan ook ‘natuurlijk’ en uiter-aard. Deze ethiek is inherent aan de Eckhartse spiritualiteit.

Dante Alighieri leert in de opgang door het Vagevuur de deugden, waardoor God geluk voor mensen aanwijst. Dat zet de menselijke vrijheid in een welbepaalde richting, waardoor niet meer alles kan. Vrijheid op zichzelf is ambigu. Vergilius is daarvan het prototype. Tot dan toe heeft hij Dante begeleid, maar in het paradijs kan dat niet meer. Tenslotte komt Dante op het einde van zijn tocht door het paradijs bij een punt waar zijn kunst ingehaald wordt door licht en liefde, die tegelijk kosmisch en persoonlijk zijn. ‘Hier ging de fantasie voorgoed ten onder. Wel werd mijn wezen en mijn willen, zoals een wiel dat gelijkmatig wordt rondgedraaid, bewogen door de liefde die beweegt de zon en de andere sterren’, zo luiden de laatste verzen van zijn *Commedia*. In die liefde ziet hij hoe alles er in zijn eigen maat mag zijn. Met dat inzicht moet hij terug naar de

gewone wereld, om dat uit te dragen. Zijn verzen, vooral over het Paradijs, moeten die werkelijkheid voor de mensen aanstekelijk maken.

Jan van het Kruis is zo omgevormd door de liefde dat hij de Welbeminde overal kan ontmoeten. De natuur, in al zijn diversiteit, moest eerder voorbijgegaan worden, omdat die niet de Welbeminde zelf was. Daarna ontmoet de spirituele mens in die natuur de Beminde. God is present in de natuur zelf. Dan krijgt de mens al datgene terug wat hij was voorbijgegaan, nu niet meer als een verwijzing naar de Beminde maar als de Beminde zelf. Dat is nieuwe intimiteit. In zijn commentaar op Geestelijk Hooglied schrijft hij dat de mens nu 'ervaart dat God al deze werkelijkheden is. ... Wat hier gezegd wordt over wat de ziel ervaart moet dus niet opgevat worden in de zin van: de werkelijkheden zien in het licht of de schepselen zien in God. Nee, in dit bezitten van God ervaart de ziel dat God al deze werkelijkheden is'.¹¹ Al is dit, in vergelijking met de eeuwige Godsaanschouwing, toch nog slechts partieel en voorlopig, het is een onbetwistbare ervaring van Gods werkelijkheid in het aardse. In alle aardse dingen vindt de mens Gods nabijheid.

Dag Hammarskjöld schrijft in zijn Merkstenen herhaaldelijk hoe hij – vanuit de overzijde, zoals hij zegt – hier de angst voorbij is en onbevangen ja kan zeggen op alles wat zich in het leven aandient. Hij heeft geleerd dat zelfovergave en zelfontplooiing geen tegengestelden zijn, maar twee kanten van één medaille.

Etty Hillesum komt ook haar angst te boven en voelt zich geroepen om in andere mensen het goddelijk leven, dat ook zij in zich dragen, aan te spreken en te mobiliseren. Want het opdelven van dat leven in mensen is hun enige kans, zegt zij, niet werkelijk verwoest te worden door de helse omstandigheden, die op transport gestelde Joden meemaken.

Kunst en echt – beide momenten zijn in spiritualiteit op nauwelijks ontwarbare wijze verstrengeld. We hoeven ze ook niet uit elkaar te halen. Dat zou een argument kunnen zijn voor het onmogelijke bijvoeglijk naamwoord 'godmenselijk', in de tweede definitie van spiritualiteit als godmenselijke omvorming. Belangrijker nog vind ik de aanmoediging die van het woordkoppel kan uitgaan, naar beide kanten toe. We hoeven niet bang te zijn voor de kunst, zelfs niet als namaak of nabootsing. Ten aanzien van spiritualiteit hoeven we ons niet aan de letter te houden, alle creativiteit mag ingezet worden, de Geest kan niet zonder de menselijke onderneming. In die zin is fundamentalistische angst voor vrijheid de slechtst mogelijke dienst aan spiritualiteit. Aan de andere kant is echtheid niet los verkrijgbaar en niet onbepaald. Zij wil zich doen gelden in de kunst, maar kan afgehouden worden door een zelfgenoegzaam gebrek aan openheid. Wij kunnen ons afsluiten voor wat boven de kunst uitgaat en wat haar relateert. Openheid, met name ook naar het potentieel van de eigen christelijke traditie, en creativiteit lijken me de twee impulsen te zijn waardoor een spiritualiteit vitaal en dynamisch blijft.

Over de auteur

Frans Maas doceert fundamentele theologie en spiritualiteit aan de Theologische Faculteit te Tilburg en is vanwege de Radboudstichting als bijzonder hoogleraar verbonden aan de Universiteit Utrecht. Hij publiceert over spiritualiteit en hedendaagse cultuur in theologische tijdschriften. Van zijn hand verschenen ook monografieën over Meester Eckhart en Nicolaas van Cusa. Zijn laatste boek: *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke teksten en theologische reflecties*, Zoetermeer 1999, 2002².

Noten

¹ Otger Steggink & Kees Waaijman, *Spiritualiteit en Mystiek* (Gottmer, Bloemendaal 1985), p. 79-108.

² Kees Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Carmelitana/Kok, Gent/Kampen 2000.

³ Ger Groot, 'Geloven en geluk. Over het krediet van een religieuze cultuur', in: *Geloven en geluk*, Alfrinklezing 2004 (Radboudstichting, Vught 2004), p. 7-22.

⁴ Frans Maas, 'Geluk en waarheid. Aan de binnenkant van de religieuze praktijk', in: *Geloven en geluk*, Alfrinklezing 2004 (Radboudstichting 2004), p. 23-39.

⁵ uit: Daniel Berrigan, *The Dark Night of Resistance* (Doubleday, Garden City NY 1971), p. 7-11.

⁶ Uitgebreider: Frans Maas, *Er is meer God dan we denken. Essays over spiritualiteit* (Altiora, Averbode 1989), 158-167.

⁷ Wiel Logister, *Dante, dichter, mysticus, pelgrim. De spiritualiteit van de Divina Commedia*, Altiora – Gooi en Sticht, Averbode-Kampen 2000.

⁸ Idem, p. 10.

⁹ Idem, p. 16.

¹⁰ *Idiota de Mente* 13, Nicolaus van Kues, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, Band 111 (Herder, Wien 1989), p. 592-593.

¹¹ *Geestelijke Hooglied* 14, in: Joannes van het Kruis, *Mystieke Werken* (Carmelitana, Gent 1975), p. 346.