

DE SPIRITUALITEIT VAN MEISTER ECKHART

Een dominicaans mysticus
in een multireligieuze samenleving
A. van der Braak (red.)



Parthenon

De spiritualiteit van Meister Eckhart

Een dominicaanse mysticus
in een multireligieuze samenleving

André van der Braak (red.)

 *Parthenon*

Een uitgave in samenwerking met het Dominicaans Studiecentrum
voor Theologie en Samenleving.



Uitgeverij Parthenon
Postbus 22199, 1302 CD Almere
www.uitgeverijparthenon.nl

© 2014 D.S.T.S. | Uitgeverij Parthenon. Alle rechten voorbehouden.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan, dient men de wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (www.reprorecht.nl). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in readers en andere compilatiewerken dient men zich tot de uitgever te wenden.

OMSLAG: Jan Kees Schelvis, www.schelvisontwerp.nl

TREFWOORDEN: filosofie, spiritualiteit

NUR: 730, 728

ISBN | EAN: 978 90 79578 757

INHOUD

INLEIDING	9
Multiple religious belonging – De aantrekkingskracht van Eckhart – De katafatische en apofatische dimensie van religieuze identiteit – Deze bundel – Dankwoord	
ECKHARD IN EEN MULTIRELIGIEUZE SAMENLEVING	
1. <i>Eckharts dialoog met zen: mysticus, filosoof of dominicaanse prediker?</i>	25
Eckhart als universele mysticus – Eckhart als filosoof – Eckhart als dominicaanse prediker – Tot slot	
2. <i>God na de dood van God: Eckhart als christelijke prediker in onze na-kerkelijke cultuur</i>	42
De bevrijding, door zijn radicale beeldenstorm – Maar wat dan met die leegte? – Godsgeboorte	
3. <i>Eckhart en multiple religious belonging. Een persoonlijke ervaring</i>	49
Matthew Fox – Het Leerhuis – Hoe werkt het dan? – Meister Eckhart in het Leerhuis	
4. <i>Hoe Eckhart een gids werd voor mijn dominicaanse identiteit</i>	62
De mystiek van Eckhart als volgende stap – Verlichting? – Voorbij de wereld van voorstellen en denken – Vuur en hout	
5. <i>Eckhart op het kruispunt van Oost en West. Een persoonlijk essay</i>	79
Mijn kennismaking met Eckhart en oosterse meditatie vormen – Meister Eckhart in het vizier – Toch maar eens gaan mediteren – Meister Eckhart resoneert – Enkele thema's uit Eckharts prediking en hun oosterse parallellen –	

Afgescheidenheid – Zielenvonk – Geboorte van God in de ziel – Handelen ‘zonder waarom’ – Mee-lijden – Doorbraak in de Godheid – De actualiteit van Eckhart voor interreligieus leven

DE SPIRITUALITEIT VAN ECKHART

6. *Wanneer het menselijk bewustzijn tot goddelijk bewustzijn wordt* 99
Het leeg-zijn van het menselijk intellect – Niet-weten – Het niets – Een afgescheidenheid liefde zonder waarom – Wordt de ziel gelijkgesteld aan God? – De doorbraak van de ziel naar de Godheid – Conclusie
7. *De liefde sluit niets buiten: negatie, affirmatie en acceptatie bij Eckhart* 129
‘Niet-god’ en ‘louter Een’. Of: de eenheid van negatie en affirmatie – Hoe Gods liefde te beantwoorden? “Eeuwig verzinken van iets tot niets” – Gods eeuwige grond ervaren in de keuken: Martha’s non-duale liefde – Epiloog: de liefde heeft geen waarom
8. *De Godsgeboorte bij Eckhart* 142
De eeuwige geboorte – Twee perspectieven – De eenheid en het ‘ik’ – Ontvankelijkheid als sleutel – Leven zonder waarom

ECKHARD ALS BRON VAN NIEUWE SPIRITUALITEIT

9. *Eckhart en multiple religious belonging: een kritisch geluid* 155
Hoe Meister Eckhart te plaatsen? – Eckhart over de incarnatie – De waarheid in jezelf?

10. <i>Leven zonder waarom: de eenheidsfilosofie van Eckhart in een gefragmenteerde tijd</i>	174
De hordeloop van het ene naar het andere moment – Tegengeluiden – Leven zonder waarom – Gods werking in de ziel – Optimisme en relativering	
11. <i>Eckhart en multiple religious belonging? Een nabeschuiving</i>	185
Eckhart en de multireligieuze samenleving – De spiritualiteit van Meister Eckhart – Eckhart als bron van een nieuwe interreligieuze spiritualiteit	
NOTEN	191

ECKHART IN EEN
MULTIRELIGIEUZE SAMENLEVING

I. Eckharts dialoog met zen: mysticus, filosoof of dominicaanse prediker?

André van der Braak

Meister Eckhart is in de loop van de twintigste eeuw invloedrijk geweest in verschillende gedaanten. Terwijl hij aanvankelijk vooral als een universeel mysticus werd geportretteerd die een brugfiguur kon vormen tussen Oost en West, werd later juist vooral het filosofische karakter van zijn werk benadrukt. De laatste decennia is er weer meer aandacht voor de context waarin leven en werk van Eckhart zich afspeelden en begrepen moeten worden.

[25]

Dit essay probeert in grote lijnen weer te geven hoe de beeldvorming rondom Eckhart zich heeft voltrokken in de interreligieuze dialoog met het zenboeddhisme. Welke problematische aspecten spelen bij een dergelijke beeldvorming een rol? Hoe kan een kritische reflectie op deze beeldvorming op vruchtbare wijze vraagtekens plaatsen bij de interpretatie van onze 'eigen' Meister Eckhart? En welke categorieën moeten we daarbij hanteren? Eerst zal ik laten zien hoe Eckhart als universeel mysticus werd geïnterpreteerd. Daarna ga ik nader in op de belangrijke rol die hij speelde in de filosofische Oost-West-vergelijking bij een aantal Japanse filosofen. Ten slotte komt Eckharts achtergrond als dominicaanse prediker aan de orde.

ECKHART ALS UNIVERSELE MYSTICUS

Aan het begin van de twintigste eeuw werden Eckhart en zen gezien als voorbeelden van een universele mystiek. Dit paste naadloos in de tijdgeest van de filosofie van de levende ervaring, zoals uitgedrukt in o.a. de levensfilosofie, de fenomenologie en het denken van William James en diens notie van de 'zuivere ervaring'. Om deze reden oefenden zowel Meister Eckhart als het gedachtegoed van zen een magnetische aantrekkingskracht uit op westerse intellectuelen met een passie voor mystiek.

[26]

Eugen Herrigel (1884–1955) is daarvan een mooi voorbeeld. Hij was een Duitse filosoof die van 1924 tot 1929 in Japan doceerde. Vanuit zijn diepe bewondering voor Eckhart wilde hij zich in zen verdiepen. Omdat de zenmeditatie voor een westerling te veeleisend werd geacht, werd hem geadviseerd het boogschieten te beoefenen. Over zijn ervaringen schreef hij een beroemd boek, *Zen in de kunst van het boogschieten*, dat zeer bepalend werd voor het gemystificeerde westerse beeld van zen bij een groot publiek. Herrigel schrijft onder andere dat zijn leraar hem opdraagt om niet op het doel te mikken, maar geduldig te wachten totdat de pijl vanzelf de boog verlaat, en 'het' schiet, niet hijzelf.¹⁰

Om een dergelijke oosterse mystiek adequaat te kunnen verstaan werd het werk van Eckhart aanbevolen. Rudolf Otto schreef in 1926 in zijn *West-östliche Mystik*:

Wij [westerlingen] kunnen hooguit toegang krijgen tot deze vreemde ervaringswereld in deze mystiek met een zeer merkwaardig karakter door te beginnen vanuit Eckhart, en dan alleen vanuit enkele van zijn zeldzaamste en diepste momenten.¹¹

Eckharts vervolging door de paus draagt bij aan het romantische beeld van een radicale mysticus die de dogma's van zijn kerk aan zijn laars lapt en daarom in conflict komt met de conservatieve autoriteiten van

zijn kerk. Als radicale vrije geest, die puur vanuit de eigen levende ervaring spreekt en getuigt, alle vaste beelden en voorstellingen achterlatend en op losse schroeven zettend, tart de mysticus steeds weer de religieuze autoriteiten van zijn eigen traditie. Dit beeld van de mysticus past in het zogeheten perennialisme: er bestaat een eeuwige tijdloze waarheid die door de eeuwen heen steeds weer is herontdekt door grote geesten die hun tradities overstegen. Vervolgens stollen hun originele inzichten tot dogma's en formules door toedoen van hun navolgers, met als gevolg religies en instituties. Het perennialisme wijst zulke vrije geesten aan in alle grote tradities: Eckhart, Buber, Roemi, Boehme, Linji, Zhuangzi.

De belangrijkste vertolker van de zentraditie voor het grote publiek in het Westen was D.T. Suzuki. In zijn vele geschriften presenteert Suzuki zen als een universele vorm van mystiek, vrij van culturele beïnvloeding.¹² Zen biedt een meditatiepraktijk die zich richt op de realisatie van een non-duale staat van bewustzijn. Suzuki's zengeschriften leidden tot groot enthousiasme in het Westen, met name na de Tweede Wereldoorlog. Zen werd verwelkomd als een 'zuivere religie' zonder culturele ballast, en werd omarmd door de tegencultuur in de jaren vijftig en zestig.

[27]

Voor de presentatie van zo'n mystieke zen aan het Westen was de vergelijking met Eckhart zeer bruikbaar. Zoals Suzuki eens grapte, "Eckhart is de belangrijkste zen-man in het Westen". Suzuki schreef zelf ook over Eckhart, hoewel verrassend laat, pas in de jaren vijftig. In het eerste hoofdstuk van zijn *Mysticism Christian and Buddhist* begint hij met de vergelijking tussen Eckhart en zen. In zijn inleiding op Eckhart stelt hij het 'unieke christendom' van Eckhart, dat op diens eigen ervaringen is gebaseerd, tegenover het traditionele christendom:

Eckharts christendom is uniek en bevat vele elementen die ons doen aarzelen hem te classificeren als het type dat we over het algemeen associëren met gerationaliseerd modernisme of met conservatief

traditionalisme. Hij bouwt voort op zijn eigen ervaringen die ontsprongen uit een rijke, diepe, religieuze persoonlijkheid. Hij probeert die te verenigen met het historische christendom dat zich baseert op legenden en mythologie. Hij probeert die een 'esoterische' of innerlijke betekenis te geven, en door dit te doen betreedt hij gebieden waar de meeste van zijn voorgangers nooit kwamen.¹³

[28]

Suzuki's benadering van Eckhart past binnen de universalistische Eckhart-interpretaties die benadrukken dat Eckharts werk een mystieke kern bevat die het geïnstitutionaliseerde christendom overstijgt. Suzuki merkt op dat hij al lezende in Eckhart "er vast van overtuigd raak dat christelijke ervaringen uiteindelijk niet verschillen van boeddhistische. Terminologie is alles wat ons verdeelt, en ons energie doet verspillen".¹⁴ Suzuki bagatelliseert de invloed van de westerse traditie op Eckhart, en annexeert tegelijkertijd Eckharts mystieke ervaring voor de boeddhistische traditie:

Welke invloed Eckhart ook ontvangen mag hebben van de Joodse (Maimonides), Arabische (Avicenna), en neoplatoonse bronnen, het lijdt geen twijfel dat hij zijn oorspronkelijke opvattingen baseerde op zijn eigen ervaringen, theologisch en anderszins, en dat zij door en door Mahayanistisch waren.¹⁵

In zijn vergelijking tussen Eckhart en zen begint Suzuki met de zen-boeddhistische notie van *sunyata* (leegte of niets). Hij merkt op: "Eckhart is in volmaakte overeenstemming met de boeddhistische opvatting van *sunyata* in zijn notie van de Godheid als 'louter niets' (*ein bloss niht*)."¹⁶ Suzuki benadrukt dat zowel de boeddhistische *sunyata* als Eckharts loutere niets voorbij de taal liggen:

Ieder spreken over leegte ontkent zichzelf reeds. Maar men kan niet blijven zwijgen. Het gaat erom hoe de stilte te communiceren zonder haar te verlaten. Daarom vermijdt zen de taal zoveel mogelijk, en streeft het ernaar om woorden te ondergraven, als het ware om op te

graven wat eronder ligt. Eckhart doet dit voortdurend in zijn preken. Hij kiest enkele onschuldige woorden uit de Bijbel en laat hen een ‘innerlijke handeling’ onthullen die hij in zijn onbewuste bewustzijn ervaart. Zijn denken ligt niet in zijn woorden besloten. Hij maakt ze tot instrumenten voor zijn eigen doeleinden.¹⁷

Suzuki’s interpretatie van Eckhart past binnen de aanname dat de mysticus onafhankelijk is van zijn religieuze traditie, of daar zelfs aan tegengesteld is. Mystiek wordt vaak beschouwd als een geheel van opvattingen en praktijken die gescheiden zijn van, of parallel lopen aan, de religieuze tradities waartoe ze behoort. De mysticus wordt gezien als een beeldenstormer die de kerkelijke autoriteiten van zijn eigen traditie bekritiseert, en die een unieke vorm van spirituele praktijk beoefent, die gericht is op een directe en persoonlijke ervaring van het goddelijke. Eckhart wordt gepresenteerd als iemand die een unieke vorm van christendom beoefent, net zoals de zenmeesters uit de Tangdynastie worden gepresenteerd als beeldenstormende rebellen, die ons oproepen om ‘de Boeddha te doden’, en wier spiritualiteit ‘een directe transmissie voorbij woorden en begrippen’ beoogt, hetgeen ze uniek maakt in de wijdere boeddhistische traditie.

[29]

Suzuki’s beoefening van vergelijkende mystiek en zijn presentatie van zen aan het Westen in het algemeen is bekritiseerd door Bernard Faure. Suzuki is geprezen als de Francis Xavier van zen naar de westerse wereld. Echter, zo merkt Faure op, “er schuilt een onbedoelde waarheid in die vergelijking. Suzuki’s werk is in zekere zin een poging tot een spirituele *reconquista*, en zijn ‘dialogoog’ met christenen zou wel eens dezelfde motivatie kunnen hebben als Xaviers conversaties met Japanse boeddhisten”, namelijk, “bewijzen dat zen ‘mystiek’ superieur is aan het christendom” en “de hoogste vorm van mystiek belichaamt.”¹⁸

Tegenwoordig wordt Eckhart door vele auteurs als vanzelfsprekend mysticus genoemd, zonder dat men voelt dat men daar redenen

voor aan behoefte te voeren. Er wordt ook gesuggereerd dat zijn werk daarmee een traditie-overschrijdende, eeuwige mystieke kern raakt die het institutionele christendom overstijgt. Wat is echter de oorsprong van dit beeld, en is Eckharts faam als universele mysticus terecht?

[30] Binnen het recente Eckhart-onderzoek wordt gediscussieerd over de vraag in hoeverre en volgens welke criteria Eckhart überhaupt als mysticus gelezen moet worden. De Duitse Eckhart-onderzoeker Kurt Flasch meent van niet.¹⁹ Hij merkt op dat een van de redenen dat Eckhart in de Duitse germanistiek van de negentiende eeuw primair als mysticus, en niet als scholasticus, werd bestempeld, was dat de meeste Duitse germanisten protestanten waren die niet veel met de scholastiek ophadden. Echter, zegt Flasch, veel van Eckharts werk, met name zijn werken in het Latijn (die veel minder gelezen worden dan zijn preken in het Duits), heeft een scholastiek karakter. Deze Latijnse geschriften werden pas in 1880 ontdekt en in 1886 gedeeltelijk gereïdigeerd. Het predicaat 'Eckhart de mysticus' lag toen al vast. Het verwierf zich een plek in de indeling van middeleeuwse stromingen in 'scholastiek' enerzijds en 'mystiek' anderzijds. 'Mystiek' gold als Duits en preprotestants. Zij beloofde een vrijere spiritualiteit, onafhankelijk van instituties. In het hervormingsgezinde eerste decennium van de twintigste eeuw maakte zij opgeld.

Maar, zo stelt Flasch, kijken we eens naar Eckharts werk zelf. Van de innige beleving van de Godsnabijheid is geen sprake, aldus Flasch. Eckhart schrijft net zo scholastiek als zijn tijdgenoten: hij beargumenteert in plaats van ervaringen af te schilderen. Hij legt Bijbelpassages uit, en hij blijft veel dichter bij de dogmatische voorstellingen uit de christelijke traditie dan velen zich realiseren, ook al geeft hij die vaak een nieuwe wending. Eckhart, zegt Flasch, is voor alles een christelijk denker die vanuit de christelijke traditie begrepen moet worden.²⁰ Hoewel Eckhart in 1329 als ketter werd veroordeeld, blijkt uit zijn werk onbetwifelbaar dat hij ervan overtuigd was dat in de Bijbel de waarheid kon worden gevonden; hij wilde die waarheid alleen op-

nieuw beargumenteren. Naar eigen zeggen beoogde Eckhart de christelijke waarheden van de Bijbel op filosofische gronden te onderbouwen. Of Flasch nu wel of niet gelijk heeft in zijn soms wat obsessief aandoende kruistocht tegen de mystieke Eckhart, het beeld van Eckhart als mysticus behoeft in ieder geval enige nuancering.

Een nog fundamenteelere kanttekening die we kunnen plaatsen bij het beeld van 'Eckhart de mysticus' luidt: wat bedoelen we met het woord 'mystiek'? Welk voorverstaan ligt ten grondslag aan het gebruik van deze term? De mysticus wordt gezien als gericht op de levende religieuze ervaring. Maar de notie van de universele mystieke ervaring kent haar critici. Wayne Proudfoot betoogt dat de nadruk op 'religieuze ervaring', zelfs dat begrip zelf, werd opgeworpen door de Duitse theoloog Schleiermacher (1768–1834) die op deze wijze het vak religiestudies wilde legitimeren.²¹ Door te benadrukken dat religie werd gekenmerkt door een autonoom type ervaring, de religieuze ervaring, konden religieuze doctrines en praktijken worden bestudeerd los van metafysische overtuigingen en kerkelijke instituties.

[31]

Talrijke wetenschappelijke publicaties over de mystiek hebben sindsdien het idee omarmd dat er een zuivere religieuze ervaring bestaat die religieuze normen en conventies overstijgt en die de universele kern van mystiek uitmaakt.²² Maar wanneer wetenschappers proberen de eigenschappen van die kern te bepalen via taxonomieën en categorieën leidt dit tot allerlei meningsverschillen.²³

Volgens religiewetenschapper Gershom Scholem bestaat er geen universele mystiek, alleen de mystiek ingebed in een specifieke religieuze traditie. Er bestaat geen mystieke traditie buiten de heilige teksten en de gemeenschap die deze teksten interpreteert.²⁴ Scholem stelt dat openbaring een kernbegrip is in de mystiek, maar in een dubbele betekenis. Enerzijds is er openbaring als een eenmalige historische gebeurtenis, gestold in heilige teksten, waarna het contact tussen het goddelijke en de mens is afgesloten. Daarnaast verwijst openbaring naar een zich voortdurend herhalend proces dat vanuit het hart

opwelt.²⁵ In die zin is openbaring zowel transcendent (iets wat inbreekt op alle beperkte categorieën van het denken) als immanent (voortkomend uit de diepste grond van de eigen ziel). Maar de immanente openbaring die opwelt uit de ziel kan nooit gescheiden zijn van de geopenbaarde Schrift. Het aanbrenge van die scheiding door middel van het begrip ‘mystieke ervaring’ is een typisch modern verschijnsel.²⁶

Robert Dobie stelt in zijn boek *Logos & Revelation* dat de mystieke ervaring bij middeleeuwse auteurs, ook bij Eckhart, fundamenteel hermeneutisch van aard is.²⁷ Mystiek is geen zelfstandig naamwoord bij Eckhart: het is geen denksysteem of praktijk die losstaat van de eigen religieuze traditie, er bestaat slechts een ‘mystieke’ weg om die traditie te bevatten.

[32]

In de oorspronkelijke Griekse betekenis verwijst ‘het mystieke’ naar de verborgen of innerlijke betekenis van de Schrift. Mystiek is niet iets wat buiten of naast de geopenbaarde tekst en zijn exegetische traditie staat, maar is de praktijk van het ont-dekken, ont-hullen van de innerlijke, oorspronkelijke betekenis van die tekst. Er bestaat niet zoiets als ‘universele mystiek’: mystieke reflectie maakt altijd onderdeel uit van een specifieke religieuze traditie, zoals die gevormd wordt door haar kernteksten en de interpretatie daarvan. Mystiek zweeft niet rond in de ‘zuivere ervaring’ van een zuiver persoonlijke, subjectieve aard, maar kan alleen worden gevonden in en door de religieuze tradities waaraan ze haar bestaan ontleent.

Voor Dobie is de mystieke praktijk van Eckhart hermeneutisch van aard: ze bestaat eruit om niet zozeer terug te denken naar het Zijn zelf, maar naar de oorspronkelijke openbaring van het Zijn, voorafgaand aan concepten. Voor Eckhart is dit de Logos. Het denken kan het Zijn niet vatten, maar moet zich laten vatten door het Zijn, zich conformeren aan het Zijn zoals dat zich openbaart. Dit wordt uitgedrukt door het Griekse woord voor waarheid als onverborgenheid

(*aletheia*). Het doel van de mystieke praktijk is te luisteren naar de oorspronkelijke Logos.

De methode van deze mystieke praktijk is het zelf stil worden, en de Logos laten spreken in en door ons. Door een compleet loslaten van het eindige geschapen zelf, een *gelassenheit*, kan de Logos zich manifesteren in ons. Het zelf moet worden gedestabiliseerd en gedecentreerd, zodat waarheid als onverborgheid aan het licht kan komen.²⁸

ECKHART ALS FILOSOOF

Na het aanbreken van de zogenaamde Meiji-periode in 1868 richtte Japan zich op de westerse cultuur, en met name op de Duitse filosofische traditie. Veel Japanse filosofen studeerden filosofie in Duitsland, zoals Kitaro Nishida (1870–1945), de grondlegger van de Kyotoschool. Nishida publiceerde *An Inquiry into the Good*, waarin hij het idee van de ‘zuivere ervaring’ van William James leende om de essentie van de zenervaring te beschrijven als een opheffing van de scheiding tussen subject en object. De Japanse Kyotoschool-denkers namen de Duitse fascinatie met Eckhart over. Anders dan Suzuki echter, benaderden zij Eckhart primair als filosoof, die kon worden gebruikt om een dialoog te faciliteren tussen de westerse filosofie en zen.

[33]

Nishida's leerling Keiji Nishitani (1900–1990) publiceerde in 1948 een boek over Eckhart in het Japans: *Kami to zettai-mu* (God en absolute leegte). Hij besteedt in zijn boek *Religion and Nothingness* uitgebreid aandacht aan Nietzsche, Heidegger en Eckhart. In zijn Eckhart-interpretatie maakt Nishitani een onderscheid tussen de Godsgeboorte in de ziel, en de doorbraak naar de essentie van God, absolute leegte:

De Godsgeboorte in de ziel vertegenwoordigt al een instorting van ego of eigenwil of een egocentrische zijnswijze van de ziel; maar dit is slechts de eerste stap. De ziel gaat verder, en dringt door in de God die ze in zich draagt, naar de onthulling van de diepten van God die

zich uit de diepste diepten van de ziel een weg omhoog baant. Al doende keert de ziel meer en meer terug naar zichzelf, en wordt ze meer en meer waarlijk zichzelf. Eckhart beschouwde dit als de ziel die ‘door God heen breekt’, hetgeen uitmondt in de uiteindelijke doorbraak naar het wezen van God: absolute leegte, een punt waar geen enkel ding overblijft.²⁹

[34]

Dit onderscheid werd nader uitgewerkt door Nishitani's leerling en opvolger in de Kyotoschool, Shizuteru Ueda (geb. 1926). Hoewel ‘mystieke zen’ populair werd in de jaren zestig, zagen de Japanse zendenkers zen niet langer als een vorm van mystiek. Later in zijn leven erkende ook Suzuki dat hij er spijt van had dat hij zen als vorm van mystiek had gepresenteerd, “omdat ik het nu als een zeer misleidende uitleg van zen beschouw. Laat het volstaan om hier te zeggen dat zen niets ‘mystieks’ heeft”.³⁰

Ook Ueda zag zen niet als een vorm van mystiek. Zoals Jim Heisig opmerkt verdedigde Ueda aanvankelijk het onderscheid tussen de mystiek van Eckhart en de niet-mystiek van zen. Uiteindelijk, echter, zag Ueda ook een niet-mystiek in Eckhart zelf, dat werd bereikt door de mystiek te doorbreken.³¹ Daarom meent Ueda uiteindelijk dat zowel Eckhart als zen aan de mystiek voorbijgaan. Hij interpreteert zowel Eckhart als zen als wat hij ‘niet-mystiek’ noemt (*hi-shinpishugi*):

Ik beschouw ware mystiek als de hele beweging ‘van vereniging naar extase’, dat wil zeggen, de hele beweging ‘van mystiek naar niet-mystiek’ dus tot aan en met inbegrip van het moment van niet-mystiek. Eigenlijk past de uitdrukking ‘mystiek’ in dit geval niet meer: ze is niet langer van toepassing. Ware mystiek is geen mystiek. Het is gepaster om haar niet-mystiek te noemen.³²

Niet-mystiek is niet zozeer een afwijzing van mystiek, maar een beweging door mystiek heen en erbovenuit.³³ Het is zowel een uiteindelijke vervulling van waarachtige mystiek als een doorbraak voorbij de mys-

tieke ervaring. De Amerikaanse filosoof Bret Davis suggereert in een artikel over Ueda en Eckhart de term ‘ont-mystiek’: het gaat zowel om een volledige ont-wikkeling van mystiek (in de betekenis van het realiseren van haar volledige potentieel) als om het ont-komen en het zich ont-doen van mystiek.³⁴

Niet-mystiek houdt een dubbele negatie in: eerst van het ego en dan van God. God wordt losgelaten omwille van een ervaring van leegte of sunyata (het absolute niets, *zettai mu*), die ook een terugkeer naar een directe betrokkenheid op de alledaagse activiteit van het hier en nu inhoudt. Davis onderscheidt vier momenten in deze niet-mystiek:

- ☞ Een extatische transcendentie van het ego
- ☞ Een mystieke vereniging met God of het Ene
- ☞ Een extatische doorbraak voorbij God of het Ene naar sunyata
- ☞ Een terugkeer naar een extatische/instatische betrokkenheid op het hier en nu.³⁵

[35]

Deze vier momenten zijn niet opeenvolgend, maar maken deel uit van één beweging. Volgens Ueda stopt mystiek in de engere zin bij het tweede moment in deze beweging, bij de mystieke vereniging met God of het Ene als religieuze ervaring. Het derde moment constitueert de zelfoverwinning van de mystiek. Deze wordt gecombineerd en uitgedrukt in het vierde moment.

Ueda verstaat sunyata niet als een apofatische indicator voor een transcendente Godheid voorbij God, niet als een aan de negatieve theologie herinnerend begrip om het Totaal Andere aan te duiden, maar als ‘de activiteit van ontleding’ en de open ruimte waarin het ware zelf wordt gerealiseerd in en als een extatische betrokkenheid met de wereld van alledag. Hij wijst deze beweging van sunyata ook aan bij Eckhart, bijvoorbeeld in diens preek over het Bijbelverhaal met Martha en Maria (Lucas 10:38–42), waarin Eckhart de traditionele interpretatie, die de *vita contemplativa* van Maria verkiest boven de *vita activa* van

Martha, omkeert. Voor Eckhart is Martha's activiteit een diepere uitdrukking van de eenheid met God dan Maria's ervaring van extase.³⁶

Het bijzondere aan Ueda's vergelijking tussen Eckhart en zen is dat ze vanuit de zentraditie plaatsvindt en zo de gevaren van het eurocentrisme ontloopt. Zen wordt niet gemodelleerd naar het gangbare Eckhartbeeld, maar vanuit de zentraditie wordt juist een aanzet gegeven tot nieuwe Eckhartbeelden. Echter, verliest de notie van Eckhart de zenmeester niet Eckharts specifiek christelijke wortels uit het oog? Welk voorverstaan ligt ten grondslag aan het gebruik van de termen 'mystiek' en 'mystieke ervaring' in onze tijd en in Eckharts tijd? Wat betekende mystiek eigenlijk voor Eckhart zelf, binnen zijn historische, culturele en religieuze context?

[36]

ECKHART ALS DOMINICAANSE PREDIKER

In zijn bespreking van de implicaties van de hermeneutische wending voor de bestudering van de mystiek vestigt Eckhartkenner Bernard McGinn de aandacht op de manieren waarop de 'tijdloze' mystieke ervaring van Gods aanwezigheid wordt geconditioneerd door veranderingen en ontwikkelingen in de kerk en de maatschappij in haar geheel.³⁷ McGinn stelt dat er niet zoiets als een universele mystiek bestaat: mystieke reflectie maakt altijd deel uit van een specifieke religieuze traditie, zoals die gevormd wordt door haar kernteksten en hun interpretaties. Dit betekent dat men niet zozeer moet uitgaan van het bestaan van een universele mystieke ervaring die in verschillende tradities hetzelfde is, maar de mystieke ervaring moet bestuderen in haar historische en traditionele context. Volgens McGinn heeft de nadruk op de mystieke ervaring in het onderzoek naar mystiek, en met name de vergelijkende mystiek, een zorgvuldige analyse van de speciale hermeneutiek van mystieke teksten in de weg gestaan.³⁸

Eckhart leefde van 1260 tot 1328, en dat is de tijd waarin hij thuishoorde en de tijd van waaruit hij moet worden begrepen. Eckhart dacht en schreef in een intellectuele omgeving die nog maar weinig is

bestudeerd en begrepen. Een horizonversmelting met het denken van Eckhart is dus een stuk moeilijker dan wellicht aanvankelijk verondersteld werd.

De tijd van Eckhart was, zoals Marcel Braekers ook opmerkt in zijn artikel in deze bundel, een tijd van intellectuele beweging en revolutie: het neoplatonisme en de ermee verbonden metafysica en theologie waren achterhaald, en moesten plaatsmaken voor een nieuw type denken, dankzij de inbreng van Aristoteles.

Eckhart heeft felle debatten en botsingen tussen professoren en medebroeders meegemaakt, waardoor hij beseftte dat er veel meer op het spel stond dan een academisch inzicht. Het ging om een vernieuwing die kerkelijke structuren, het kloosterleven en heel de spiritualiteit op haar kop zette.

[37]

In zijn afscheidsrede aan de Radboud Universiteit Nijmegen gaf hoogleraar Spiritualiteit Frans Maas onlangs een helder overzicht van de tijd waarin Eckhart leefde. Het was een tijd van grote diversiteit. In de voorafgaande eeuwen waren er vele nieuwe orden gesticht, (waaronder natuurlijk Eckharts eigen dominicaanse orde in 1216), zoveel zelfs dat op het vierde Lateraanse concilie werd besloten dat er geen nieuwe orden meer mochten worden gesticht. Er was sprake van grote veranderingen, op verschillende vlakken.

Ten eerste op theologisch vlak. Er was niet zozeer sprake van één middeleeuwse theologie. Naast de 'academische' theologie, die op de universiteiten werd beoefend, en die onder andere grote scholastieke summa's zoals die van Eckharts dominicaanse medebroeder Thomas van Aquino (1225–1275) produceerde, was er de veel oudere monastieke theologie die in de kloosters werd beoefend, zoals die van Anselmus, Bernardus, Willem van Saint-Thierry en Richard van Sint Victor. Terwijl in de academische theologie de intellectuele analyse een grote rol speelde, was er in de monastieke theologie meer aandacht voor spiritualiteit. Daarnaast was er sprake van een volkstaaltheologie,

waarin vooral vrouwen, zoals de begijnen Hadewijch van Antwerpen, Mechtild von Magdeburg en Marguerite van Porete over God spraken in een denkstijl die nauw aansloot bij de gesproken taal. Deze vrouwen stonden kritisch tegenover de kerk, waarin mannen boven vrouwen stonden, en geestelijken boven leken. Bovendien leed de kerk aan bureaucratisering en corrumpering. Marguerite van Porete maakte dan ook onderscheid tussen de 'grote kerk' (de kerk als instituut) en de 'kleine kerk' (de ontmoeting van de mens zelf met God), waarbij de kleine kerk voor haar belangrijker was dan de grote kerk.

[38] Ten tweede was er sprake van allerlei hervormingsbewegingen, waarin mensen buiten de muren van het klooster, en buiten de muren van de universiteit, op zoek gingen naar spiritualiteit. We kunnen een duidelijke parallel trekken tussen de 'nieuwe spiritualiteit' uit die tijd met de 'new age' uit de huidige tijd, waarin mensen buiten de academische en kerkelijke theologie toch op zoek gaan naar zingeving.

Ten derde was er sprake van een grote experimenteerdrijf op theologisch gebied, waarbij men onbekommerd verschillende tradities en opvattingen met elkaar combineerde. Op academisch niveau was daar de ongehoorde instroom van het werk van Aristoteles, dat de academische theologie noopte tot een paradigmaverschuiving. Thomas van Aquino was degene die het klaarspeelde om een synthese tussen het aristotelische en het christelijke gedachtegoed tot stand te brengen. Daarnaast was er de invloed van het islamitische denken, waarvan de reikwijdte pas de laatste decennia volledig wordt onderzocht (zie bijvoorbeeld het eerder genoemde werk van Robert Dobie). Maar ook binnen de volkstaaltheologie werd er onbekommerd gemixt en gematcht, zonder veel bekommernis om theologische correctheid, met name door de beweging van de begijnen.

De begijnen waren de 'ongebonden spirituelen' van de vroege dertiende en veertiende eeuw. Veel kenmerken van de huidige spiritualiteit (een holistisch wereldbeeld, een nadruk op universele liefde, meer vrouwelijke dan mannelijke aanhangers, verzet tegen kerkelijke

autoriteiten, meer geïnteresseerd in persoonlijke ervaring dan in dogma's, het hart gaat boven het hoofd) zijn ook op de begijnen van toepassing. Eckhart was de gerespecteerde theoloog en hoogleraar die het voor deze marginale nieuwe spirituelen opnam. Hij was sterk beïnvloed door de begijnse Marguerite van Porete, bijvoorbeeld in zijn preek *Zalig zijn de armen van geest*, waarin hij spreekt over niets hebben, niets willen, en niets weten.³⁹

Er waren, net als vandaag de dag, ook veel enthousiaste navolgers die niet erg theologisch geschoold waren. Zij wisten vaak niet goed wat ze zeiden wanneer ze de begijnse predikers napraatten. Maas noemt een aantal 'ketterse' ideeën en praktijken die ontstonden:

Zo bijvoorbeeld de visie dat wel de onvolmaakte mens deugden moet beoefenen, maar de volmaakte niet, want die bezit de deugdelijkheid reeds. Of dat de volmaakten niet hoeven af te dalen uit hun zuivere Godsanschouwing om bijvoorbeeld eucharistie te vieren, want dat hoort nog bij het gewone godsdienstige leven. Soms werd een dergelijk volmaaktheidsideaal gecombineerd met een spiritualistische opvatting omtrent seksualiteit, bijvoorbeeld dat een vrouw kussen doodzonde is, maar concubinaat niet; de natuur van de mens immers zou niet het eerste, wel het laatste met zich meebrengen.⁴⁰

[39]

Ten vierde was het een tijd van machtsconflicten en tegenstellingen. De volkstaaltheologie was een rechtstreekse uitdaging aan de kerk. Ze dreigde het centrum te verruilen voor de periferie, en de top-downbenadering van de kerk te vervangen door een bottom-upbenadering vanuit het volk zelf. De kerk reageerde dan ook gealarmeerd. In 1274, op het Tweede Concilie van Lyon, werden de begijnen al beschuldigd van het cultiveren van nieuwlichterij in hun uitleg van de Schrift in spreektaal. Uiteindelijk kwam het tot veroordelingen. Marguerite van Porete stierf in 1310 op de brandstapel. Haar domini-caanse inquisiteur was, zoals Marcel Braekers ook memoreert in zijn bijdrage, huisgenoot van Eckhart in het klooster Saint Jacques.

Het werk van Eckhart moet gelezen worden tegen deze achtergrond. Zijn Duitstalige preken werden gehouden voor begijnse nonnen. Eckhart sympathiseerde met deze vorm van 'wilde' spiritualiteit, maar werd ook geacht ze, mede namens zijn eigen dominicaanse orde, in toom te houden en in goede banen te leiden. Zijn vele gedurfde formuleringen moeten ook in dit licht worden gelezen.

TOT SLOT

[40] Meister Eckharts faam is groeiende, en terecht. Eckhart is zo populair omdat hij als een tijdloos denker wordt gezien, met een relevantie voor iedere tijd. Tegelijkertijd krijgt hij in iedere tijd een ander gezicht. Steeds meent men weer de 'ware' Eckhart onder het stof van de geschiedenis vandaan te hebben gehaald. Maar vanuit een hermeneutisch gezichtspunt moeten dergelijke aanspraken telkens weer gerelativeerd worden. In het geval van Eckhart betekent dit: wanneer we Eckhart benaderen *als* mysticus verwerven we andere inzichten over zijn werk dan wanneer we hem verstaan *als* filosoof of *als* predikant. Flasch signaleert dat het beeld van Eckhart als mysticus bij veel onderzoekers fungeert als paradigma waarbinnen naar nieuwe informatie over Eckhart wordt gezocht. Menig auteur die Eckhart als mysticus beschouwt, zoekt Eckharts bronnen in andere mystici, zoals Bernard van Clairvaux of Dionysius de Areopagiet. En met enig zoeken zijn de bijpassende citaten wel te vinden die een dergelijke theorie 'bewijzen'.⁴¹

De belangstelling van het grote publiek voor Eckhart de mysticus richt zich vaak op de apofatische elementen in zijn werk, die de onzegbaarheid en onkenbaarheid van God benadrukken. Ook westerse boeddhisten kunnen Eckhart derhalve lezen en zich op hem beroepen. Maar Eckharts mystieke theologie bevat ook katafatische elementen (pogingen om het goddelijke op positieve wijze te beschrijven), die hem binnen de middeleeuwse dominicaanse traditie plaatsen. Eckhart is ook een kind van zijn tijd. Het is de vraag of deze katafatische, spe-

cifiek christelijke elementen uit het werk van Eckhart te veel worden genegeerd wanneer hij als een universele mysticus wordt gelezen.

Nietzsche-commentator Eberhard Scheiffele stelde dat de ontmoeting met het vreemde kan helpen om het eigene vreemd te maken, om een kritische distantie tot de eigen Europese traditie te verkrijgen. Zo gebruikte Nietzsche bijvoorbeeld het boeddhisme om het christendom verder te kunnen bekritisieren. Het vreemde breekt in op het bekende en kan daarbij ons voorverstaan aan het licht brengen. Een vergelijking tussen Eckhart en zen kan helpen om niet alleen een nieuw licht te werpen op de bekende beelden van Eckhart die in de westerse traditie zijn aangeslibd, maar ook om nieuwe beelden te scheppen. Het gaat er daarbij wellicht niet zozeer om dichter bij de 'ware' Eckhart te komen, maar te komen tot nieuwe en creatieve leeswijzen die de teksten van Eckhart ook in onze tijd weer op nieuwe wijzen tot leven kunnen wekken, zodat ze op een nieuwe manier kunnen 'werken'. Zo is de interculturele theologie niet zozeer een wetenschap die ons dichter bij 'de waarheid' brengt omtrent onze eigen denkers, maar een praktijk die kan helpen om waarheid als onverborgenheid aan het licht te laten komen door de teksten uit onze eigen mystieke en filosofische traditie op een nieuwe manier te laten oplichten.

DE SPIRITUALITEIT VAN ECKHART

ECKHART ALS BRON
VAN NIEUWE SPIRITUALITEIT?