

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/91366>

Please be advised that this information was generated on 2020-09-27 and may be subject to change.

Vitale verscheidenheid van het ene goddelijke leven

Meister Eckhart en
theorievorming in spiritualiteit

AFSCHEIDSREDE DOOR PROF. DR. FRANS MAAS

AFSCHEIDSREDE

PROF. DR. FRANS MAAS



Het afscheidscollege van Frans Maas maakt deel uit van een internationale conferentie over hedendaagse spiritualiteit. Daar stond de vraag centraal hoe het weelderige, veelkleurige landschap van populaire, esthetische en maatschappelijke spiritualiteiten zich verhoudt tot de confessionele spiritualiteitstradities. De achter-

grond van zulke vragen is het gevoel dat spiritualiteit de laatste decennia zoveel uiteenlopende gestalten heeft gekregen, dat het een vrijwel ondefinieerbaar containerbegrip is geworden. Maas gaat te rade bij een invloedrijke figuur uit de westerse geestesgeschiedenis: Meister Eckhart. Zeven eeuwen geleden heeft hij verband gezien en gespreksmogelijkheid geopend tussen zeer uiteenlopende en soms onderling vijandige vormen van spiritualiteit. Maas schetst de theologische en spirituele diversiteit uit Eckharts tijd en diens betrokkenheid daarbij, en probeert vervolgens de theorie in beeld te krijgen, waarmee Eckhart die verscheidenheid een kader gaf. Tot slot legt Maas uit dat dit kader, waarin een fundamentele eenheid centraal staat, toch ruimte biedt aan de diversiteit van het gewone leven.

Frans Maas (Turnhout, 1946) studeerde filosofie aan het Philosophicum van de Ongeschoeide Karmel te Smakt-Venray en theologie aan de KTHA in Amsterdam. In 1986 promoveerde Maas bij prof. dr. Schillebeeckx in Nijmegen. Maas werd in 1979 universitair docent aan de Theologische Faculteit Tilburg en in 1996 bijzonder hoogleraar aan de Universiteit Utrecht. Van 2007 tot 2011 was hij hoogleraar aan de Radboud Universiteit.

VITALE VERSCHIEDENHEID VAN HET ENE GODDELIJKE LEVEN.
MEISTER ECKHART EN THEORIEVORMING IN SPIRITUALITEIT

Vitale verscheidenheid van het ene goddelijke leven. Meister Eckhart en theorievorming in spiritualiteit

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij het afscheid als hoogleraar Geschiedenis en grondslagen van de spiritualiteit aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 24 juni 2011

door prof. dr. Frans Maas

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Fotografie omslag: Bert Beelen
Drukwerk: Van Eck & Oosterink

ISBN 978-90-818407-0-5

© Prof. dr. Frans Maas, Nijmegen, 2011

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

*Mijnheer de rector,
leden van het bestuur van de Radboud Universiteit en van het Titus Brandsma Instituut,
collegae, familie, vriendinnen en vrienden,
dames en heren,*

Velen van u weten dat ik in dit voorjaar een groot deel van de *camino* naar Santiago gelopen heb. Hoewel monotoon gebeurt er toch veel op zo'n pelgrimstocht. Iets daarvan raakt het thema van dit afscheidscollege. Op een gegeven ogenblik, na een zeven uur lopen, wist ik dat de bestemming van die dag niet ver meer kon zijn, maar ik zag nog niets; toen vroeg ik aan een zeldzame passant of het nog ver was naar Bagneux. 'Vous y êtes' – u bent er al – luidde het antwoord. Dat was toen zonder meer een prettig bericht, maar het heeft naderhand voor mij een diepere betekenis gekregen. U moet dan weten dat er onder pelgrims een gevleugeld woord bestaat, namelijk: de weg zelf is het doel; dat wil zeggen dat het doel niet zozeer gelegen is in de aankomst, op het einde van de weg en dus daarbuiten, nee: de eindbestemming is aanwezig op elk moment van de weg. 'Vous y êtes' – je bent er altijd al, ook terwijl je nog loopt.

Dit rijmt op wat Meister Eckhart zegt in zijn befaamde preek over Maria en Martha¹: het onderweg-zijn van de actieve Martha met haar vele besognes is meteen ook reeds een thuis-zijn. En dit is – maar nu loop ik even vooruit – meteen een cruciale lijn in Eckharts theorie van spiritualiteit: de vele spirituele wegen herbergen op een eigen wijze iets van de ene bestemming, iets van het ene thuis-zijn, tenminste naarmate je ze kunt ontdoen van hun neiging tot zelfgenoegzaamheid.

Dit afscheidscollege maakt deel uit van een internationale conferentie over hedendaagse spiritualiteit.² Daar heeft de afgelopen dagen de vraag centraal gestaan hoe het weelderige en veelkleurige landschap van populaire, esthetische en maatschappelijke spiritualiteiten zich verhoudt tot de confessionele spiritualiteitstradities. Welke overlappingsen zien we, welke mutaties, welke dilemma's dienen zich aan? De achtergrond van dit soort vragen is het onbehaaglijke gevoel dat spiritualiteit de laatste decennia zoveel uiteenlopende gestalten heeft gekregen, dat het een vrijwel ondefinieerbaar containerbegrip is geworden. En ondefinieerbaarheid brengt wetenschappers in verlegenheid. Vandaar het Nijmeegs initiatief voor een internationale krachtsinspanning om in dit onoverzichtelijke gebied markeringen aan te brengen en conceptuele samenhang te zien, met andere woorden: theorie te ontwikkelen.

In dat kader gaan we dit uur te rade bij een markant en invloedrijk figuur in de westerse geestesgeschiedenis, Meister Eckhart. Want in enigszins vergelijkbare omstandigheden, nu zeven eeuwen geleden, heeft hij verband gezien en gespreksmogelijkheid geopend tussen ook destijds zeer uiteenlopende en soms onderling vijandige vormen van spiritualiteit.³ Vooral zijn geestverwant Nicolaas van Cusa heeft daar naderhand veel werk van gemaakt.⁴

In dit college schets ik eerst kort de theologische en spirituele diversiteit destijds en Eckharts betrokkenheid daarbij. Vervolgens proberen we de theorie in beeld te krijgen, waarmee hij die verscheidenheid een kader geeft. Ten slotte zal ik aangeven dat dit kader, waarin een fundamentele eenheid centraal staat, toch ruimte blijft bieden aan de diversiteit van het gewone leven. Drie delen dus: de context, de theorie en de praktijk.

1. UITEENLOPENDE SPIRITUALITEITEN IN DE MIDDELEEUWEN

Ten eerste dan de spirituele diversiteit in de middeleeuwen.⁵ Eckhart wordt daarin een van de belangrijke intellectuele woordvoerders en uiteindelijk zelf brandpunt van contro-versen. Er was ook toen niet slechts één theologie, al heeft men dat wel lange tijd aangenomen en daarbij gedacht aan de grote scholastieke summa's van vooral Thomas en Bonaventura, die men vervolgens te naadloos met elkaar harmoniseerde. Nee, naast deze vooral universitaire theologie was er altijd al de veel oudere monastieke theologie, vanaf Gregorius de Grote in de zevende eeuw tot onder anderen Anselmus, Bernardus, Willem van Saint-Thierry en Richard van Sint Victor in de twaalfde eeuw. In deze kloostermilieus speelde de spirituele nadering tot God een centralere rol dan intellectuele visies op zich. Inzichten en concepten werden uitdrukkelijker in dienst gehouden van de religieuze existentie. In dit monastieke denken bestaat grote belangstelling voor de patristieke theologie, waarop toonaangevende theologen van de vorige eeuw als Henri de Lubac en Hans Urs von Balthasar hebben voortgebouwd. Sinds enkele decennia krijgt, naast de scholastieke en de monastieke, nog een derde lijn in de middeleeuwse theologie groeiende aandacht: de volkstaaltheologie, waaraan met name vrouwen – voor het eerst in de geschiedenis van het christendom – gestalte gaven. Eigen aan deze volkstaaltheologieën is dat hun denkstijl nauw aansluit bij de gesproken taal in een bepaalde regio. De taal die men spreekt, bepaalt mede de wijze waarop men denkt. Het is de cultuur van het dialect, in een zekere eigenstandigheid ten opzichte van de opgelegde universaliteit van het Latijn. Volkstaaltheologie is meer dan vertaald Latijn.⁶ Men krijgt er andere verbanden in beeld, ingegeven door andere linguïstische patronen. Zo gebruikt men metaforen uit de natuurbeleving, zoals afgrond, duisternis, wildernis, of beelden over het woeden van de hartstocht – dat worden equivalenten van de *unitas indistinctionis*, de ononderscheiden eenheid, het tot dan toe gangbare begrip voor de Godsvereniging.⁷ Tegelijk zijn deze spirituele beschouwingen in de volkstaal reflexieve presentaties van het christelijk geloof in de publieke sfeer, en daarmee ook echt theologie. Uit onderzoek van deze volkstaaltheologie, met name van het werk van Hadewijch van Antwerpen, Mechtild von Magdeburg en Marguerite Porete, blijkt dat er in taal en denkfiguren veel overeenkomst is met het werk van Meister Eckhart. Hij heeft zijn vertrouwdheid met de intellectuele tradities gebruikt om de vitale religiositeit van deze vrouwen te ondersteunen. En omgekeerd blijken de dynamiek en het perspectief van deze Begijnen ook mede de aders te zijn van Eckharts spirituele genie.⁸

In de volkstaaltheologieën ontstaat een zekere afstand ten opzichte van de meer institutionele theologie. Dat worden controverses, waarin ook machtsverhoudingen een rol gaan spelen. Van clerus tegenover leken, en daarin met name van mannen ten opzichte van vrouwen. Woordvoersters van deze spiritualiteiten lopen veroordelingen op. Het meest dramatisch is dat wanneer in 1310 de Begijn Marguerite Porete in Parijs op de brandstapel sterft, vlak voor Eckharts tweede verblijf als magister aan de universiteit aldaar. Met name Marguerite's overtuiging dat iedere mens in zichzelf een 'kleine kerk' is waar God zich laat ontmoeten, had weerstand gewekt. De 'grote kerk' (de kerk als instituut en geloofsgemeenschap) blijft voor haar weliswaar belangrijk, maar die heeft niet het monopolie in de bemiddeling tussen God en mens. Door zo'n spiritualiteit beschikt deze groep ontwikkelde vrouwen over een zekere mentale eigenstandigheid tegenover de ambtelijke bedienaren in de kerk. En dit wordt hen niet in dank afgenomen.

Die veroordeling van Marguerite werkt nog lang door in kerkelijke documenten. Want er zijn ook veel eenvoudige vrome lieden, die eigen wilde wegen gaan en vaak niet goed weten wat ze zeggen, wanneer ze de grote Begijnen napraten.⁹ Hier beginnen de tegenstellingen en de extremen waarmee Eckhart te maken krijgt, wanneer hij zielzorger wordt in conventen langs de Rijn. Sommigen van deze vromen leefden in een gemeenschap met grote nadruk op armoede en ascese, soms buiten enige ordesregel, soms ook binnen de derde orde van Franciscanen of Dominicanen. Het gebeurde echter ook wel dat een zeker fanatisme postvatte bij deze vromen, zoals bij de Begarden, en de 'Broeders en zusters van de vrije geest'. Zij cultiveerden ideeën en praktijken, waarvan er een aantal op het concilie van Vienne (1311) als ketters veroordeeld werd.¹⁰ 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 Godsaanschouwing 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. De grote meerderheid van op de *Beguinae* geënte religieuze groepen huldigt zulke extreme meningen niet, maar ze wordt er wel op aangekeken. Niettemin werken zulke gnostische volmaaktheidsidealen ook door in de kloosters waar Eckhart als geestelijk leidsman kwam. Men gaat dan veel verder dan de evangelische armoede in navolging van Christus. Er heerst daar een bijzondere ontvankelijkheid voor een perfectionistisch heiligheidsideaal en een overdreven waardering voor ascese en visioenen. De wildheid van de woestijn, een van de beelden waarin de bekende Begijnen de vruchtbaarheid van de persoonlijke Godsrelatie hadden bezongen, leidt hier en daar tot verwildering. Toch heeft Eckhart een zekere affiniteit met deze spiritualiteiten. Zijn inzet is ze in goede banen te leiden. Daartoe heeft

hij een theorie nodig die ze én serieus neemt, én een kader geeft. Wij proberen die theorie nu in beeld te krijgen.

Helaas kan ik in het nu volgende tweede deel van dit college moeilijk om enige technische uiteenzetting heen. Eckhart is behalve een meeslepend retor nu eenmaal ook een streng rationeel denker. Zijn spraakmakende visies onderbouwt hij met bekende maar eigenzinnig gehanteerde wijsgerige en theologische begrippen. Zonder besef van dit begrippelijke gebinte zou men kunnen denken dat zijn baanbrekende beschouwingen enkel poëzie zijn. Dat zijn ze óók, maar niet zomaar in het wilde weg.

2. DE GROND VAN GOD EN VAN DE ZIEL:

EEN THEORIE DIE DE VERSCHEIDENHEID AANKAN

De inquisitie gebruikt bij haar oordelen over rechtzinnigheid voorhanden maatstaven van orthodoxie. Wat daarbij niet past wordt als kettters afgewezen. Eckhart werkt niet met zulke statische externe standaarden. Hij zoekt naar een fundamenteel principe, van waaruit heel veel verscheidenheid een plek kan krijgen, én georiënteerd en bijeengehouden wordt in een vitaal verband. Dat verband is voor hem de verborgen God, God voorbij God, God aan alle menselijke godsbeelden voorbij. En deze God is één. Dat is de essentie van zijn theorie. Die betreft dus de spanning én het verband tussen enerzijds de eindeloze veelheid van de schepping en wat mensen daarin denken en doen, en anderzijds de onachterhaalbare eenheid van God.

Zo'n theorie heeft hij niet ergens eensluitend geformuleerd. Op verzoek van zijn medebroeders is hij ten tijde van zijn tweede professoraat in Parijs (1311-13) aan een groot systematisch werk begonnen, het *Opus Tripartitum*, maar afgezien van prologen en enkele eerste schema's is er van dit driedelige oeuvre niet veel terechtgekomen.¹¹ We moeten het dus met fragmenten doen. Uit zijn schriftcommentaren, preken en traktaten kies ik, in het spoor van Bernard McGinn, twee gezichtspunten, van waaruit zijn theologie annex geestelijke leer contouren krijgt. Eerste invalshoek: hoe we als mensen iets van God kunnen zeggen; het gaat hier om zijn analogieleer waarin hij nogal verschilt met zijn iets oudere ordesgenoot Thomas van Aquino. Een tweede invalshoek vinden we in zijn scheppingsleer en hoe die zich verhoudt tot zijn godsleer.

Voorafgaand aan wat vanuit deze twee gezichtspunten over Eckharts theorie te zeggen is, kan het verhelderend zijn Eckharts mystieke theologie te karakteriseren. Er zijn daartoe nogal wat pogingen ondernomen, maar ook de bekende daarvan, zoals Rijnlandse mystiek, speculatieve of wezensmystiek, schieten aanwijsbaar tekort.¹² De term die Bernard McGinn voorstelt om Eckharts mystieke denken te karakteriseren, namelijk 'mystiek van de grond', heeft het voordeel dat hij een centrale term van Eckhart zelf gebruikt. 'Grond' functioneert bij hem als een zogeheten explosieve metafoor, dat wil zeggen een metafoor die bekende patronen openbreekt en ruimte maakt voor iets nieuws. In de bij Eckhart veel voorkomende uitspraak 'Gods grond en mijn grond is een en dezelfde grond' brengt de metafoor 'grond' een nieuwe, eigen vorm van mystiek in

beeld. 'Grond' roept een oorspronkelijke en aan alle 'worden' voorafgaande eenheid op, en dat is onderscheidend ten aanzien van de gangbare voorstelling van mystieke eenwording, waarbij juist twee aanvankelijk verschillende entiteiten één worden. Deze karakterisering 'mystiek van de grond' duidt, lijkt mij, inderdaad een wezenlijk profiel van Eckharts theologie of spirituele theorie aan, namelijk dat fundamenteel voorafgaand – niet chronologisch maar ontologisch te verstaan – aan alle verscheidenheid er een eenheid tussen God en schepping gegeven is, een eenheid die de mens vindt in zichzelf, namelijk in de grond van de ziel. Eckharts theoretische visie die hij in de stijl van de neoplatoonse wijsbegeerte ontwikkelt en die het perspectief is van zijn praktische spiritualiteit, focust op een eenheid tussen God, mens en alle dingen die fundamenteler is dan hun verschillen en tegenstellingen. Die eenheid is de bedding waarin verschillen gehanteerd kunnen worden en tot hun recht kunnen komen.

2.1. DE ANALOGIELEER ALS OPSTAP NAAR EEN BESEF VAN DRAGEND VERBAND

Een eerste invalshoek voor die theorie van fundamentele eenheid die de verscheidenheid niet opheft, is zijn analogieleer. Ik probeer hier verder te reflecteren op de wijze waarop Eckhart God ter sprake brengt, predicaten uitzegt over God.¹³ Daar blijkt dat ruimte voor volstrekt andere meningen ontstaat, niet door de eigen orthodoxe visie terzijde te schuiven, maar juist door dat eigene radicaal op te vatten. Het christelijk eigene zou bij Eckhart op verschillende thema's toegespitst kunnen worden, bijvoorbeeld op incarnatie, of op evangelische armoede. Het eigene waar het nu over gaat, is het verschil tussen Schepper en schepping. Om die eigenheid, dat verschil dus, te radicaliseren neemt hij afstand van de thomistische analogie.¹⁴ Thomas gaat uit van een zekere vergelijkbaarheid tussen God en schepping. Dit houdt in dat we God bepaalde kwaliteiten kunnen toekennen waarmee we ook de schepselen karakteriseren, bijvoorbeeld dat Hij bestaat, goed is en waar. Dan is het bij Thomas wel zo dat deze menselijke begrippen (zijn, waarheid, goedheid) op een heel andere manier opgaan voor God dan voor schepselen, maar toch zijn ze ook naar waarheid uit te zeggen van God.¹⁵ Van deze analogieopvatting stapt Eckhart af en hij kiest ervoor om het onderscheid tussen Schepper en schepsel op te voeren tot onvergelijkbaarheid. Maar precies deze radicalisering brengt een ongehoorde intimiteit met zich mee tussen schepsel en Schepper. Wat moeten we ons hierbij voorstellen?

Dat wordt duidelijk als we kijken naar een van zijn bekende tegenspraken. Als magister in Parijs (in zijn *Opus Tripartitum*) betoogt hij enerzijds dat God het zijn zelf is: *Esse Deus est*. Anderzijds (in de *Quaestiones Parisienses*) stelt hij dat God niet zijn, maar begrijpen (*intelligere*) is, dat wil zeggen: God is voorbij aan alle zijn; niet het zijn of bestaan van God doet ertoe, maar zijn geestelijke aanwezigheid bij alle werkelijkheid, *Deus intelligere est*.¹⁶ Vergelijkbare tegenstellingen zijn in zijn werk veelvuldig te vinden. Enerzijds spreekt hij vaak over God in de gangbare termen van goedheid, waarheid en zijn. Ander-

zijds lezen we bij hem zinnen als deze: ‘God is zijn noch goedheid. God is niet goed of beter of allerbest. Wie zegt “God is goed”, die doet hem onrecht, evenveel als wanneer men de zon zwart zou noemen.’¹⁷ Wat is dit méér dan een slordige tegenstrijdigheid?

Het blijkt dat die tegenstellingen – God is zijn; nee, God is niet zijn, maar begrijpen – samenhangen met zijn overtuiging van de absolute transcendentie van God, zó dat het onmogelijk is iets gemeenschappelijk uitzgbaars te ontwaren tussen Schepper en schepsel. Men kan van beiden niet hetzelfde uitzeggen. Als we zeggen dat de schepselen bestaan, dan kan niet tevens gezegd worden dat God bestaat. Het is echter een feit, dat we er voortdurend van uitgaan, dat schepselen er zijn; de dingen zijn ‘dit of dat’ (*hoc et hoc*), heet dat meestal in zijn preken, of meer technisch op de universiteit spreekt hij van het *esse formaliter inhaerens*, het zijn dat formeel in de schepselen aanwezig is. Maar zoals de schepselen werkelijk bestaan, kunnen we niet ook zeggen dat God bestaat. Zo gezien, bestaat God eerder niet, en om dat positief uit te drukken, grijpt Eckhart naar de uitdrukking: God is begrijpen, *Deus intelligere est*. Vanuit de schepselen gezien is Hij voorbij aan alle zijn.

Soms redeneert hij vanuit de andere kant. Met name wanneer hij vanuit de neoplatonische traditie erover nadenkt, wordt duidelijk dat zijn, waarheid en goedheid in eigenlijke zin in God wortelen en juist niet toebehoren of inherent zijn aan de schepselen. Maar als we zeggen dat God dit zijn is, kan dat niet ook waar zijn voor de schepselen. De schepselen in zichzelf zijn dus niets, zij hebben geen zijn in zichzelf, zij krijgen hun zijn slechts in een permanente toestroom van God. Buiten God zijn zij werkelijk niets – ‘Ik zeg niet dat zij van weinig waarde zijn of zo, ze zijn werkelijk niets’¹⁸, beweert Eckhart in een van zijn preken. De schepselen worden voortdurend, zonder ophouden toegeademd door de Schepper, maar deze toedeming krijgen ze niet als eigendom of bezit. Het is een voortdurend toestromen, een worden¹⁹, en buiten dit worden is het niets met het schepsel. Hier wordt iets merkwaardigs zichtbaar. De radicale ontkenning van het zijn in de schepselen heeft als keerzijde een onvoorstelbare Gods nabijheid. Als de schepselen niet uit en in zichzelf zijn, maar uit en in God, dan is God zelf ten diepste het zijn van de schepselen. ‘Wat is leven? Gods zijn is mijn leven. Als mijn leven Gods zijn (*sîn*) is, moet Gods zijn ook het mijne zijn en Gods er-zijn (letterlijk *is-heid, isticheit*) moet mijn er-zijn wezen, niet minder en niet meer.’²⁰

Zulke uitspraken klinken misschien wel pantheïstisch, maar ze zijn dat niet. Het gaat hier om het zijn van God (*esse simpliciter* of *esse absolutum*), dat niet aan de mens als zodanig toekomt, maar wel zijn diepste bestaansgrond is. Dat zijn wordt door Eckhart onderscheiden van wat de mens als zodanig wel eigen en als vorm ingeweven is, het *esse formaliter inhaerens*. Gods transcendentie wordt wel degelijk gehandhaafd. God wordt, bij wijze van spreken, niet naar beneden gehaald, maar omgekeerd: het schepsel wordt omhoog gegeven. Juist doordat de mens het op geen enkele wijze bezit, dat absolute zijn, en zo gezien niets is, ontstaat – gegeven het feit dat hij er toch is – onontkoombaar het besef dat het een zijn van elders moet wezen, dat de mens draagt en intiem nabij is.

Gods zijn is ten diepste ook mijn zijn. En dat geldt niet alleen voor de mens, maar voor alle werkelijkheid. Alleen de mens echter kan het zich realiseren.

We zien hier dus een soort dialectiek: twee tegenstellingen en een omslagpunt waardoor de subjecten van die tegenstelling in een diepere eenheid gezien worden. Dit is van belang voor wat men de spiritualiteitstheorie van Eckhart zou kunnen noemen. Door een specifieke eigenheid van de christelijke traditie te radicaliseren, namelijk het onderscheid tussen God en schepsel, bereikt Eckhart een niveau waar evident wordt dat alle schepselen en alles wat ze doen en laten in een fundamenteel verband staan met God. In God is hun zijn. Daardoor worden de tegenstellingen tussen de schepselen en tussen hun visies gerelativeerd. Hun waarheid, goedheid of schoonheid wortelt immers niet in henzelf, maar in de Schepper. Zo gezien staan zij ook niet tegenover elkaar in hun eigen particuliere waarheid (want eigenlijk is die er niet), nee, ze staan op verschillende wijzen in het perspectief van het Ene Leven dat God is, waardoor zij gedragen worden en wat zij ook ten diepste zijn. De verschillen worden in een verband gezien. Zij staan niet in volstrekte eigenheid naast of tegenover elkaar. Dat is de ruimte die Eckharts theologie verschaft aan de uiteenlopende opvattingen en praktijken van mensen: de discussie tussen de verschillende visies heeft een gemeenschappelijk platform, dat niet zomaar in beeld te krijgen is maar in ieder geval niet samenvalt met een van de particuliere posities.

Dat is ook op praktisch vlak de bevrijdende werking geweest die altijd van Eckharts theologie uitging. Want als Lesemeister ontwikkelde hij niet alleen een theoretische visie, hij verbond die als Lebemeister ook met de praktische spiritualiteit. In al zijn preken legt hij grote nadruk op het laten, het loslaten, zich niet hechten aan dingen of meningen in hun 'dit of dat'-hoedanigheid. De onthechting die in de traditionele spiritualiteit vooral als ascetische onthouding beoefend werd, wordt bij hem breder en diepgaander. Een mens moet zich losmaken van alles, ook van de goede dingen, want ook daar kan men in gevangen zitten. Dat is Eckharts telkens terugkerende motief van de *Gelassenheit*. Veel mensen zoeken zin in bezit en kennis. Kloosterlingen en vrome mensen voor wie Eckhart veelal spreekt, zoeken dat vaak ook in de religieuze sfeer: innerlijke bezieling, vrome aandacht, gebed en ervaring. Ook aan deze zaken kan men zich 'ichthaf' binden, dat wil zeggen dat men nauwelijks verder meent te kunnen zonder deze dingen en dat men daaraan zijn zin ontleent. Men kan zich vastzetten in een idee omtrent zichzelf vanuit het verleden, of in een toekomstdroom die men wil waarmaken. Wie dat doet, is met 'dit of dat'-hoedanigheden van het leven bezig, niet met het eigenlijke wat ertoe doet. Zo iemand blijft in de tegenstellingen van visies, praktijken en ervaringen zitten en leeft en denkt niet door tot die bestaanslaag in zichzelf, die alle particulariteit overstijgt, namelijk de eenvoud die God is. Het particulier schepsellijke moet dus gelaten of gerelativeerd worden, om op wezenlijker vlak Gods werkelijkheid in het geschapene aan te boren. Zo wordt het schepsel pas werkelijk recht gedaan.

Deze eerste invalshoek samenvattend: uit Eckharts procedure om iets van God uit te zeggen (analogie), blijkt dat er een dialectisch omslagpunt bestaat in zijn visie op de schepselen: juist door de niet-toekenning van zijn, waarheid, goedheid enzovoort aan de schepselen op zichzelf, komt hij in de verhouding tot de schepselen op het niveau van hun bestaan in God. Op dat niveau is er een wezenlijk, overkoepelend, of beter nog: een dragend verband tussen de diversiteit van de schepping. De mens kan bij dat dragende verband komen als bij een fundamentele laag in zichzelf – de grond van de ziel – van waaruit de verschillen en tegenstellingen tussen de schepselen gerelativeerd worden.

2.2. SCHEPPINGS- EN GODSLEER ALS SPECULATIEVE PARALLELWEGEN NAAR HET ENE LEVEN

De tweede invalshoek naar een spirituele theorie die de verscheidenheid niet opheft, maar perspectief geeft, is de scheppingsleer. Die is bij Eckhart sterk verbonden met zijn triniteitstheologie. Werkelijk begrip, zowel omtrent de dingen (metafysiek) als omtrent God (theologie), is slechts mogelijk vanuit de Ene die het vele in zich houdt. Ik geef eerst een parafaserende aanduiding van dat perspectief. Zoals het wezenlijke van de schepping niet gelegen is in het eigen 'dit of dat'-zijn der dingen, maar in hun bestaan in God, zo is het meest eigenlijke van God ook niet gelegen in het – laat ik nu maar zeggen – 'dit of dat' van Vader, Zoon en Geest, maar in de grondeloze grond van de ene Godheid. Eckhart ontwaart een zekere formele gelijkheid, een isomorfie²¹, tussen de wijzen waarop het geschapene zich tot de transcendent God verhoudt en de wijze waarop in de triniteit de drie personen zich tot de Ene verhouden. Anderzijds wijst deze isomorfie er op dat het triniteitsdenken – waartoe Eckhart zich zeer bekend – te situeren is in relatie tot de schepselijke verscheidenheid; juist in die relatie wekt dit triniteitsdenken vanwege zijn eigen dynamiek het besef van een alles onderspannende grond, de Ene.

De verscheidenheid van de schepping ziet Eckhart als een doorgangsfase in het perspectief van de oorspronkelijke en uiteindelijke eenheid die God is. De wording en de ontwording, ofwel het komen en gaan van alles wat geschapen is, hangt ten diepste samen met de dynamiek die in God zelf is. Die dynamiek omschrijft Eckhart zelf eveneens als wording en ontwording van God.²² Die ontwording is geen verdwijnen, maar een thuiskomen in de grondeloze grond of stroom die Hij ten diepste is en die Eckhart Godheid noemt. Op diezelfde wijze is het verdwijnen van alles wat geschapen is evenmin een afgang, maar eigenlijk een aankomst, een thuiskomen in die Godheid.

Eckhart staat, zoals gezegd, in de wijsgerige traditie van het neoplatonisme, waar het eenheidsdenken een eigen dynamiek heeft: die van uitgaan en terugkeren, *proodos* en *epistrophe*, *exitus* en *reditus*. Aan deze dynamiek geeft Eckhart wel op een eigen creatieve wijze vorm, onder andere op het punt waar hij die isomorfie ontwaart in de verhouding zowel tussen het geschapene en God als tussen de drie-ene God en de Ene. Aan de basis van die dynamiek, zowel in de wording en ontwording van God zelf als in het komen en

gaan van de schepping, staat de absolute Ene. Dit Ene Leven onderscheidt zich van al het andere, doordat het zich niet, zoals dat andere, onderscheidt van andere werkelijkheid. Anders immers zou het niet één zijn. Al het andere staat naast of tegenover elkaar, als het een en het ander. Juist dat geldt niet van de Ene. Die Ene noemt Eckhart in zijn Latijnse werken *principium*, in zijn Duitse werken Godheid, of vaak met metaforen die in hun tegenstelling de onbegrijpelijkheid van dit Ene Leven intensiveren: duister licht, grondeloze grond, stroom en bron, stille woestijn. Dit Ene stelt Eckhart zich niet voor als een statisch gegeven in rust, maar juist als een borreling (*bullitio*), als bij een kookpunt van leven, een overvloed, een overstromen. In dit overstromen ontstaat niet iets wat is zoals de Ene – want dan zou het weliswaar vergelijkbaar maar eigenlijk toch iets anders zijn –, maar iets wat een en hetzelfde is als de Ene.²³ Dit een en hetzelfde als de Ene is op de eerste plaats de trinitaire God, Vader, Zoon en Heilige Geest.²⁴ En vervolgens is dat Ene, juist door het werk van deze trinitaire God, ook de diepste werkelijkheid van alle schepselen.

Dit is volgens McGinn een van de meest cruciale punten in het denken van Meister Eckhart: dat alles wat is voorgebracht, voortgekomen of veroorzaakt, evenals de differentiatie of oorzakelijkheid zelf, slechts werkelijk begrepen kunnen worden in hun *principium*. Dit geldt zowel voor de emanatie van het trinitaire leven als Vader, Zoon en Geest, als voor de schepselen in tijd en ruimte. Voor het eerste gebruikt Eckhart de term *bullitio*, voor de tweede *ebullitio*, uitstroming, overkoken.²⁵ Ook voor de schepping geldt dus, zo zagen we hier boven, dat zij slechts werkelijk begrepen wordt, niet in haar particuliere ‘dit of dat’-zijn (in het *esse formaliter inhaerens*), maar in haar diepste zijn, het *esse absolutum* of *esse simpliciter*, dat wil zeggen in haar wezenlijk verband met God.

Er is dus een vergelijkbare structuur in de voortkomst van het interne goddelijke leven en in de voortbrenging van de schepping. Ze hebben elk hun eigen dynamiek, maar die dynamieken blijven niet in een externe proportionaliteitsverhouding staan, integendeel, ze raken elkaar. In de uitstroming van de schepping speelt ten aanzien van de schepselen de trinitaire God de rol van *principium*, terwijl in de terugkeer van die schepping naar God, ook de Godheid de uiteindelijke bestemming is. De Godheid is het Ene leven, ánder leven is er niet. Om dat leven gaat het Eckhart dan ook.

Dat leven is dus in zijn eerste dynamiek trinitair. Rustend in zichzelf, is het tevens absolute overvloed: het welt op in een uitstuwende beweging (*bullitio*) die tegelijk binnenblijft – zo luidt een van zijn veelvoorkomende paradoxen. In trinitaire articulatie: de Vader baart de Zoon als totaal evenbeeld van zichzelf; daarom kent de Zoon de Vader. Even wezenlijk als de barende uitstuwende is de ‘terugbarende’ ingaande beweging van liefde: de Zoon wordt voortdurend ver-een-d met de Vader en dat is de Geest. Deze stroom van trinitair leven verbeeldt de overvloed van de Ene Verborgene, het Ene Leven. In deze *bullitio* is de *ebullitio* reeds aanwezig, maar als het ware nog ingehouden. In deze trinitaire stroom is – als oerbeeld van alle geschapen werkelijkheid – de hele schepping reeds gegeven: in de Zoon ligt de hele uitgaande mogelijkheid der schepping besloten.

Deze identiteit van oerbeelden der schepselen met het ene beeld – de Zoon – noemt Eckhart de eerste voortbrenging van de schepselen.

In zijn tweede dynamiek werkt dat leven zich uit als de schepping van hemel en aarde en al wat daar is. Het trinitaire leven wordt werkzaam als God-Schepper. Hier wordt de uitgaande beweging verder uitgevoerd. Dat is de eigenlijke schepping, en als conceptueel model brengt Eckhart hier de drievoudige oorzakelijkheid in.²⁶ Het handelen van de Vader wordt gezien op het vlak van werkoorzakelijkheid. Hij brengt de schepping voort in tijd en ruimte, als iets ánders dan Hijzelf is. Dat is de veelheid der dingen, de geschapen werkelijkheid in tijd en ruimte. Het is verwijdering van de Ene, particulariteit en dus – bezien vanuit de ene volheid – eigenlijk niets. Toch wil de mens zich graag vastklampen aan deze schepsellijke fragmentering (het ‘dit’ en ‘dat’) in velerlei vormen, zoals bezit, kennis en godsdienstigheid, zo blijkt in de praktische zielzorg telkens weer. Eckharts pleidooi voor afgescheidenheid vraagt om afscheid te nemen van dit soort zelfbehoud op het vlak van de particulariteit. Hij gaat daarin zeer ver: je niet ophouden in de geschapen fragmentering houdt ook een afscheid in van God-als-Schepper, d.i. de Vader die als werkoorzaak het schepsel naar buiten toe tot stand bracht, als iets ánders dan Hijzelf is.

Dit naar buiten toe werken echter doet de Vader overeenkomstig de voortgebrachte oerbeelden in de eerste voortkomst, het trinitaire leven. Deze oerbeelden zijn één in de Zoon. Deze exemplarische oorzakelijkheid van de Zoon houdt in dat de schepping wezenlijk ge-vorm-d is naar de Zoon. Daarom is in de grond de schepping niét iets anders dan God, hoezeer zij zich ook in fragmentatie van tijd en ruimte bevindt. Juist de mens die afscheid neemt van deze verstrooiing, komt bij zijn grond die hij in de schepping heeft meegekregen: daar baart God zijn eeuwig geboren Zoon, als permanent goddelijk leven. Wanneer de *Lebemeister* aan het woord is, heet dat: Godsgeboorte in de ziel. In die vorm, ofwel in het oerbeeld, is de mens ook wezenlijk één met God en alle schepselen.

De Schepper-Geest ten slotte stuwt de terugkerende ingaande beweging in de Vader, maar tevens aan Hem voorbij. Als doelloorzaak leidt de Geest wat buiten was – hoewel in de Zoon toch één en binnen – terug in de Ene Verborgene, voorbij de Vader als Schepper en oorzaak van uitgaan. Dit is het thema van de ‘doorbraak in de Godheid’ – het uiteindelijke doel. Daar blijkt dat de mens – dit wordt inderdaad alleen van de mens gezegd – op zijn omweg door de schepping nog iets méér aan eenheid in zich had dan de geschapen eenheid vanwege de oerbeeldelijke of vormoorzaak in de Zoon. De mens had namelijk ook ‘iets’ (‘Etwas in der Seele’) van de Ene Verborgene in zich, de eenheid nog ‘vóórdat’ – niet temporeel doch in de zin van oorspronkelijker – zij als het ene oerbeeld toch reeds in relatie tot de veelheid staat. Voor ons voorstellingsvermogen geldt dit als een eenheid die nog ‘achter’ de eenheid met God als trinitair leven ligt. Iets van de Ene verborgen Godheid heeft de mens in zich. Dit is in de preken het thema van de Adel der ziel.

De schepping is dus een geschieden van uitgaan en terugkeer in de trinitaire God; maar tevens bewerkt de Geest in die terugkeer een doorbreken naar het Ene leven van de Godheid. De terugkeer van de schepping is ten diepste ook een terugkeer van God in zijn diepste verborgenheid, het Ene Leven, voorbij de triniteit. Daar ont-wordt God. Als ik als mens in de Godheid terugkeer – ‘in de grond, op de bodem, in de stroom en in de bron van de Godheid’ (preek *Nolite Timere*) – dan ontwordt God, dat wil zeggen daar verlaat God als het ware zijn bestaan als Vader, Zoon en Geest en hervindt zijn thuis in de Godheid, waar Hij – evenals de ziel trouwens – nooit weg is geweest. God ont-wordt, zoals Hij ooit God werd, toen de mens uit die Ene Geborgenheid uitging in de geschapenheid.²⁷ Wanneer schepselen uit de Ene komend als het ware omkijken, en dan God zien vanuit een buitenpositie, als schepsel, dan gaan ze spreken van ‘God’, dan wordt God. Vanuit hun status van schepsel is dat voor Eckhart een trinitaire God. Wanneer zij echter terugkeren – en dit is geen temporele aanduiding, in de zin van ‘bij het sterven’, maar een voorwaardelijke in de zin van: ‘bij onthechting aan het schepsellijke’ – wanneer zij terugkeren in die eenheid, dan is die God er niet meer. Daar ont-wordt God.

Die terugkeer in het Ene Leven van de Godheid, dat is waar de mens ten diepste naar uitstaat. Uiteindelijk wil de mens ‘niets dan God onverhuld, zoals Hij in zichzelf. Noch met de Vader, noch met de Zoon, noch met de Heilige Geest, noch met de drie personen zoals ze elk in hun eigenheid bestaan, neemt de vonk (van de ziel, FM) genoegen.’²⁸ Van de geschapen aardse werkelijkheid heeft alleen de mens een besef van die oorspronkelijk uitgang uit en terugkeer in de eenheid. De overige schepselen hebben dat niet. Daarom heeft op dit punt juist de mens een verantwoordelijkheid naar die schepselen toe. De mens moet de planten, dieren en dingen kennen in hun oorspronkelijke eenheid en dat noopt meteen tot een bepaalde ethische houding ten aanzien van die schepselen. Juist vanwege die eenheid zijn zelfs de geringste schepselen van onschatbare waarde en in de omgang met hen moet de mens die waarde indachtig zijn. ‘Omwille van hun “zijn” ontdoen alle schepselen zich van hun leven. Alle schepselen begeven zich in mijn verstand, opdat ze onstoffelijk in mij “zijn”. Ik alleen maak de schepselen weer gereed voor God. Ziet, gij allen doet dat!’²⁹

Wat draagt deze tweede invalshoek bij als het gaat om het kernbegrip van Eckharts theologie, eenheid? Er wordt een stap verder gezet dan in de eerste invalshoek. Daar kwam naar voren dat de verscheidenheid der schepsellijke werkelijkheid georiënteerd wordt door haar diepste zijn, God. Die verscheidenheid heeft niet het laatste woord, maar staat in een uiteindelijk verband. In deze tweede invalshoek wordt dat uiteindelijke verband zelf op haar beurt in het perspectief van het verborgen Ene gezet. Zodra immers over dit uiteindelijke verband gesproken wordt ontstaat weer veelheid, vele godsbeelden en religieuze tradities, en binnen het christendom het zien van God als triniteit. Voor Eckhart is het uiteindelijke verband zonder meer religieus, maar niet een religiositeit die in godsbeelden en tradities is vastgelegd. Die zijn weliswaar belangrijk, maar juist in

hun voort- en toestromen van en naar het Ene Verborgene Godsgeheim, dat hij Godheid noemt of *principium*. Dit houdt in dat de vele theologische tradities niet uiteindelijk zijn, zelfs niet die veelheid van tradities zoals zij in een orthodoxie zijn samengevoegd, zelfs niet de trinitaire Godsnamen Vader, Zoon en Heilige Geest. Die theologische differentiatie en verscheidenheid zijn niet uiteindelijk en mogen derhalve geen struikelblok vormen in het gesprek tussen de religies en spiritualiteiten.

INTERMEZZO: HOE STAAT HET MET DE THEORIE VAN SPIRITUALITEIT?

Terugkerend naar onze centrale vraag – Eckhart als theoreticus van spiritualiteit – hebben we een aantal elementen voor een antwoord.

Ten eerste blijkt Eckhart als *Lesemeister* inderdaad een theorie van spiritualiteit te ontwikkelen. Het is een theorie die hij voortdurend met de praktijk van het geestelijk leven verbindt.

Vervolgens, dat houdt in dat hij als *Lebemeister* voortdurend de nadruk legt op de afgescheidenheid, het zich losmaken van de gebondenheid aan het al geschapene, ook waar dat op zichzelf goede of religieuze praktijken zijn. Uiteindelijk moet men zichzelf zelfs van God losmaken, God kwijtraken, voor zover God nog bemiddeld wordt door enig menselijk begrip of beeld.

Wat zijn, ten derde, nu de centrale bestanddelen van Eckharts theorie? Eckhart vat het idee op van een oninhaalbare, oorspronkelijke en uiteindelijke eenheid van alle werkelijkheid. Die eenheid is niet statisch, maar een oneindig dynamisch principe, zowel in zichzelf als naar buiten toe. In zichzelf geeft de dynamiek van het principe de trinitaire geleding van zichzelf. Naar buiten toe geeft het een verscheidenheid van schepping. In de uitgaande beweging is de verscheidenheid de verschijningswijze van de eenheid. De eenheid is daar slechts in verscheidenheid. In de terugkerende beweging is de eenheid het perspectief van de verscheidenheid.

Deze theorie biedt Eckhart de mogelijkheid om in zijn evaluatie van de uiteenlopendheid van spirituele praktijken zich te situeren op het niveau van die uiteindelijke eenheid. Gevolg daarvan is dat hij, hoewel ook zelf in zijn religieuze en kerkelijke context altijd aan een particuliere eigenheid gebonden, niet vanuit die particulariteit uitsluitend tegenóver de andere visies en praktijken komt te staan. Hij denkt als het ware vanuit een laag dieper. Die laag houdt het perspectief van ontwikkeling naar eenheid in, een eenheid die men niet zomaar in beeld heeft, ook Eckhart zelf niet. Dat zou immers opnieuw een particulariteit zijn. Een dergelijke theologie geeft dus mentale ruimte, niet alleen om met verschil en tegenstelling om te kunnen gaan, maar ook om precies daarin het tot gelding komen van het Ene Leven te zien. En daarmee wordt juist die schepsellijke verscheidenheid ook werkelijk gerespecteerd.

3. RUIMTE VOOR EN NOODZAAK VAN VERScheidenheid

Dit brengt me bij het laatste deel: de diversiteit van het gewone leven. De voortdurende nadruk op de eenheid in Eckharts denken zou de indruk kunnen wekken dat de veelheid en de verscheidenheid bij hem toch niet echt in tel zijn. Die indruk is niet terecht. Theoretisch maakt Eckhart ruimte voor die verscheidenheid. Hij gebruikt daarvoor het scholastieke *inquantum*-concept. Op praktisch vlak wijst hij op de noodzaak deze ruimte te benutten.

3.1. THEORETISCHE RUIMTE DOOR INQUANTUM-CONCEPT

Eckhart maakt in zijn spiritualiteit wel degelijk ruimte voor wat een mens als schepsel in deze wereld omhanden heeft in relatie tot de veelheid der dingen en opvattingen. Theoretisch doet hij dat door het boven reeds behandelde onderscheid tussen zijn bestaan als schepsel en wat een mens ten diepste is: Gods eigen leven. Dat onderscheid maakt hij veelvuldig in zijn Duitse werken, door de toevoeging 'in zoverre als', een vertaling van de scholastieke term *inquantum*.³⁰ 'Voor zover' de mens schepsel is, en op de wereld is volgens het *esse formaliter inhaerens*, in zoverre moet hij leven en omgaan met de vele altijd beperkte dingen en opvattingen, van anderen en van zichzelf. Aan de andere kant, 'voor zover' de mens voortdurend toegedemd wordt door God (het *esse simpliciter* of *absolutum*), in zover is hij één met God zelf. Nu is het wel zo dat Eckhart in zijn preken vooral gefascineerd is door de mogelijkheid om, voorbij aan het schepsellijke, het diepste zijn in zichzelf te betreden, het goddelijke leven. Dat neemt niet weg dat hij het belang van het goede leven op het natuurlijke en schepsellijke vlak vaak onder de aandacht brengt. Zo zal hij bijvoorbeeld de deugdbeoefening van de heidense meesters op een gegeven moment hoger aanslaan dan de verrukking van een Sint Paulus; de eersten leren wijsheid immers daadwerkelijk vanuit het concrete leven, terwijl bij Paulus op dat moment Gods licht de eigen schaduw kan doen verdwijnen, als bij een overbelichting die het zien belemmert. Dus, 'in zekere zin geeft het leven zelfs zuiverder inzicht dan het licht van de eeuwigheid.'³¹ Elders betoogt Eckhart hoe zinvol het is in vrijheid te leren leven en het goede te doen, ook al staat dat niet meteen in een religieus kader; wat een mens op dat schepsellijke vlak aan levenskwaliteit wint, is nooit verloren moeite.³² Toch worden zulke pleidooien voor het belang van het goede leven louter in het kader van het eigen menselijke en natuurlijke project bij Eckhart in de vaart van zijn toespraken wel vaak meegezogen in de beweging naar de eenheid met God, waar het hem uiteindelijk ook om gaat. Ook al wordt door middel van het *inquantum*-concept wel degelijk het onderscheid aangebracht tussen de mens als louter schepsel en als oorspronkelijk wezenlijk één met God, dat onderscheid wordt niet altijd verstaan. Zo bijvoorbeeld begreep de inquisitie hem pertinent verkeerd, toen hij met dit concept een bepaalde gewraakte tekst wilde uitleggen. Die tekst is naderhand in artikel 21 in de veroordelingsbulle terechtgekomen en luidt: de werkelijke goede mens is diezelfde eniggeboren zoon van God, die de Vader van eeuwigheid voortgebracht heeft.³³

Eckhart had zich verdedigd door te stellen dat het hier ging om de mens, precies voor zover hij goed is, dat wil zeggen voor zover hij ten diepste een moment is van de goddelijke goedheid zelf. Maar de inquisiteurs verstonden het precies omgekeerd: dat het ging om de mens in zoverre hij schepsel is. Dit is werkelijk een misverstand. Eckhart identificeert niet zomaar de mens met God, hij trekt niet zomaar de hele aardse werkelijkheid in een absolute eenheid. Hij hecht aan het onderscheid. Daarom legt hij voortdurend zoveel nadruk op de afgescheidenheid. Volgens hem immers hebben mensen hun eigenlijke identiteit elders liggen, ergens anders dan in de particulariteit van het schepsellijke bestaan, namelijk in het ene leven dat God is.

Eckhart maakt dus wel degelijk het onderscheid tussen schepsel en Schepper; hij blijft alleen niet bij dit onderscheid als een gegeven feit stilstaan. Een goed voorbeeld daarvan is zijn interpretatie van de mens als geschapen naar het beeld van God, in zijn Latijnse commentaar op Genesis 1,26.³⁴ Een klassieke opvatting, zoals die met name door Augustinus wordt verwoord, is dat het enige echte beeld van God (*imago Dei*) de eniggeboren Zoon is, die in Jezus Christus is mens geworden. Dit beeld-zijn gaat verder dan een gelijkenis, het beeld is een en dezelfde als datgene waarvan het beeld is. En wij mensen zijn geschapen naar de gelijkenis van dit beeld (*ad imaginem*). Eckhart neemt dit onderscheid over, maar hij beperkt het *imago Dei*-zijn niet tot Jezus Christus alleen. Hij betreft beide, *imago dei* én *ad imaginem*, op alle mensen, en dan met name op hun intellect. Met *imago* articuleert hij de ononderscheidenheid tussen het menselijke en goddelijke intellect, terwijl met *ad imaginem* de onderscheidenheid tussen het menselijk intellect en de oorsprong daarvan, God, wordt uitgesproken. Overeenkomstig zijn geschapenheid is de mens niet God, overeenkomstig de grond van zijn ziel is de mens een en dezelfde als God (*imago dei*). Het gaat hier echter niet om twee bestanddelen van het mens-zijn, de geschapenheid en de eenheid met God die statisch naast elkaar bestaan. Het *imago*-zijn is zonder meer het perspectief van het *ad imaginem*-zijn. Sterker, voor Eckhart is dat *imago Dei*-zijn van de mens niet een externe nog te bereiken eindbestemming, maar een ten diepste reeds gegeven identiteit van de mens. Alle schepsellijkheid staat onder dat teken. Om tot die eigenlijke identiteit te komen moet het schepsellijke gelaten worden (*Gelassenheit*). Dit houdt geenszins een verwerping in van het geschapene, maar een welbepaalde verhouding ermee. Het betekent dat men zó met het geschapene omgaat, dat er nooit een definitieve status aan toegekend wordt, maar dat het voertuig wordt naar die reeds aanwezige eenheid. Dat is de positieve omgang met de geschapen veelheid, zoals Eckhart die voorstaat. Met het *inquantum*-concept maakt hij ruimte voor die omgang.

3.2 DE PRAKTISCHE NOODZAAK

De ruimte die Eckhart claimt voor de omgang met de veelheid, is niet een vrijblijvende ruimte. Zij moet gebruikt worden. Eckharts nadruk op afgescheidenheid is niet een pleidooi voor een *Schöne Seele*, die zich van de vuile wereld en haar dilemma's heeft te-

ruggetrokken. Integendeel, betrokkenheid bij wat er speelt in de geschapen wereld is onontbeerlijk voor geestelijke groei. Eckharts fascinatie voor de dieper liggende eenheid werkt niet alleen als oriëntatie voor de vele, vaak tegenstrijdige aangelegenheden van het gewone leven, die eenheid realiseert zich juist ook daar. Ik wijs daarvoor op slechts twee passages: een tekst waarin hij dat gewone leven even belangrijk acht als het monastieke koorgebed, en vervolgens een spraakmakende preek waarin hij kiest voor de actief werkende Martha, die volgens hem religieus volwassener is dan de beschouwend, aan Jezus voeten zittende Maria.

3.2.1 GELIJKWAARDIGHEID VAN KOORGESTOELTE, HAARDVUUR EN STAL

Natuurlijk wijst Eckhart religieuze rituelen en ervaringen niet af, maar hij waarschuwt regelmatig dat ook deze op zich goede zaken kunnen verworden tot een bezit, waaraan mensen zich vastklampen, juist zoals velen heden ten dage hun heil zoeken in spiritualiteit. Daartegenover wijst hij het gewone leven aan als de plek waar het moet gebeuren. De volgende tekst spreekt voor zichzelf. ‘Voorwaar ik zeg: Zolang je je werken verricht om het hemelrijk of omwille van God of je eeuwige zaligheid, dus om iets buiten je, zolang is het werkelijk nog niet goed met je gesteld. Men mag dat dan wel van je nemen, maar het beste is het toch niet. Want werkelijk, wanneer je meent in diepe verzonkenheid, vrome stemming, zoete vervoering en uitzonderlijke begenadiging meer van God te bekomen dan bij het haardvuur of in de stal, dan doe je niets anders dan God nemen, een mantel om zijn hoofd wikkelen en hem onder een bank schuiven. Want wie God op een bepaalde “wijze” zoekt, die grijpt wel de wijze maar mist God die in de wijze verborgen is. Maar wie God zonder “wijze” zoekt, die grijpt hem vast zoals hij in zichzelf is. Zo’n mens leeft met de Zoon en hij is het leven zelf.’³⁵ De beeldspraak van God in een mantel wikkelen en onder de bank schuiven, is ontleend aan het ritueel van het koorgebed. Als het getijdengebed klaar is, bergen de monniken koormantel en psalter op. Zou men godsdienstigheid aan die ‘wijze’ van het koorgebed binden, dan bergt men als het ware ook God daarmee op. Waar het in deze tekst om gaat is dat de ‘wijze’ van enige kloosterlijke godsdienstoefening niet belangrijker is dan het werken bij het haardvuur of in de stal. Eigenlijk moet men geen enkele ‘wijze’ onontbeerlijk achten. Gezien echter de vanzelfsprekend geachte meerwaarde van de religieuze oefening kan men Eckharts gelijkstelling opvatten als een uitdrukkelijke appreciatie van het gewone leven als de plek waar het moet gebeuren.

Deze appreciatie staat in deze tekst in het kader van Eckharts oproep tot ‘leven zonder waarom’, dat wil zeggen dat allerlei hogere waarden en perspectieven niet toegevoegd worden aan het leven, als uiteindelijke doeleinden of zelfgeponeerde constructies van zingeving. Als die perspectieven er zijn – en natuurlijk zijn ze er volgens Eckhart, die perspectieven van transcendentie! – dan zijn ze dimensies van het leven zelf, van zijn diepste grond. Bovenstaande tekst vervolgt: ‘Als je duizend jaar lang aan het leven zou vragen: “Waarom leef je?” – en als het kon antwoorden, zou het niets anders zeggen

dan: "Ik leef omdat ik leef". Dat komt omdat het leven uit zijn eigen grond leeft en opwelt uit zichzelf. Daarom leeft het zonder waarom, zelfs hierin dat het voor zichzelf leeft. Als je nu een waarachtig mens die werkt vanuit zijn eigen grond, zou vragen: "Waarom doe je je werk?" – en als hij goed zou antwoorden, zou hij niets anders zeggen dan: "Ik werk omdat ik werk"³⁶ – Ik werk zomaar, nergens om, ik doe eenvoudig wat voor de hand ligt, wat op mijn weg komt. Daarin ligt het geheim van Eckharts levenskunst, en voor hem is dat meteen het geheim van God, het perspectief van oneindigheid dat aan de hand is in de gewone dingen van alledag. Daar moet de glans van het leven plaatsvinden. Anders vindt die nergens plaats.

3.2.2 DE GEWOON WERKENDE MARTHA ALS VOORBEELD VAN LEVENSKUNST

Bij de preek over Martha en Maria³⁷ sta ik even langer stil. Eckhart geeft namelijk in zijn preek over de evangeliepericope van Martha en Maria (Lc. 10, 38-40) een heel eigenzinnige interpretatie. Daarmee geeft hij ook een eigenzinnige wending aan de verhouding tussen twee stijlen van geestelijk leven, de actieve en de contemplatieve. De beide zussen uit Bethanië ontvangen Jezus in hun huis. Maria gaat zitten aan de voeten van de Heer en luistert naar hem, terwijl Martha zich met het huishouden bezighoudt. Het evangelie zelf waardeert in deze pericope de houding van Maria hoger. Met deze Schrifttekst wordt traditioneel de voortreffelijkheid van het contemplatieve leven boven het actieve geautoriseerd: Maria heeft het beste deel verkozen. Dat weten ook de monniken en monialen voor wie Eckhart preekt en zij waren zo wellicht geneigd hun contemplatieve levensstijl superieur te achten. Daarom breekt Eckhart uitgerekend dit verhaal open. Hij slaat, tegen de strekking van het evangelieverhaal zelf in, Martha hoger aan dan Maria. Hij wijst juist het gewone werken aan als de plek waar mensen bij God zijn. Volgens hem is Martha verder gevorderd op de geestelijke weg. Oók Maria komt nog wel zo ver, zegt hij, maar ze moet daarvoor eerst nog door de leerschool van het gewone leven en werken gaan. Eckhart heeft onmiskenbaar een voorkeur voor dit 'werkende leven'.³⁸ Niet de extatische verrukking van Maria geldt voor hem als het betere deel, maar juist haar toekomstige staat, die in Martha al gerealiseerd is. Maria moet eigenlijk eerst Martha worden, wil zij werkelijk tot zichzelf komen. Het werken moet geïntegreerd worden in de beschouwing, wil die contemplatie kwaliteit hebben. Het werken is uiteindelijk niets anders dan het naar buiten treden van innerlijke rijkdom. Zonder daadwerkelijkheid verschrompelt het innerlijke leven. Martha is de religieus volwassen mens, die 'maagd en tevens vruchtbare vrouw geworden is'.³⁹ 'We koesteren de verdenking dat zij, de lieve Maria, op een of andere manier méér daar gezeten heeft omwille van het weldadige gevoel dan om geestelijk gewin. Daarom sprak Martha: "Heer, beveel haar op te staan!", want ze was bang dat Maria in dat aangename gevoel zou blijven steken en niet verder zou komen.'⁴⁰ Herhaaldelijk horen we in deze preek opmerkingen als deze. Eckhart stemt blijkbaar in met Martha's zorg.

In de preek schetst hij drie wegen en hij situeert Maria op de tweede weg. Hij ziet Maria's extatisch verwijlen aan de voeten van de Heer niet als een eindtoestand van geestelijk leven, maar plaatst Maria halverwege. Zij moet nog leren in de school van het leven. Het grote verlangen, dat bij haar tot ontwikkeling komt, moet nog geënt worden op de dagelijkse werkelijkheid. Haar extase, eigen aan de tweede weg, is de verrukking, wég uit de gewone werkelijkheid. De drie wegen, eigenlijk drie momenten op de weg, komen in deze preek op verschillende thematische vlakken telkens terug. Ze zijn Eckharts variatie op de klassieke drievoudige weg: loutering, verlichting en vereniging. Het zijn voor hem de weg van het werken, de weg van de extase of vervoering uit dat werken en de weg die eigenlijk al een thuis-zijn is. De eerste weg is: in het werk bij God proberen te zijn. Dit betekent dat men probeert zich niet te laten beheersen door zijn werk, dat men zijn werk verricht zonder obsessie en zonder verslaving daaraan. Het werk dat in vrijheid verricht wordt, waarbij dus ingeoeffend wordt dat het ook máár werk is, dat brengt tot God. Maar hier blijft gelden dat ten aanzien van het gewone leven en werk God een andere werkelijkheid is.

Dit laatste geldt ook voor de tweede weg, waarop Maria verkeert. Eckhart besteedt hieraan veel aandacht, omdat de zuivering hier veel subtieler is dan obsessies loslaten. Het is een gegrepen zijn door God, boven alle menselijk bevattingsvermogen uit, maar het is nog geen onverhuld en wezenlijk zien van God. Men kan wel even de indruk hebben op te gaan in iets Groters, zoals Maria opgaat in de aanwezigheid van de Heer. Maar er is nog tweeheid. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit, dat men grote behoefte heeft om te getuigen hoe geweldig het allemaal is en hoe anders dan het gewone leven. Juist dat besef van andersheid signaleert nog tweeheid. Als voorbeeld voert Eckhart hier Petrus ten tonele, aan wie het gegeven werd te zien dat Jezus Gods zoon is (Mt. 16, 16v). En natuurlijk ging toen Petrus getuigen, want mensen hebben nu eenmaal behoefte uiting te geven aan een bijzondere ervaring. Als Petrus werkelijk in de eenheid had gestaan, zou hij beter geweten hebben. 'Nu echter sprak hij velerlei zoete woorden, die de lieve Jezus niet nodig had.'⁴¹ Ik denk dat hier bedoeld wordt op Petrus' poging om Jezus, die hij nu als Zoon Gods heeft ervaren, meteen voor zijn lijdensweg te behoeden (Mt. 16, 22-24). De bijzondere ervaring van de persoonlijke eenheid met de Allerhoogste – ervaren in het zien wie Jezus is – mag van Petrus niet in gevaar gebracht worden. Hij wil het afzonderen, het mag niet in aanraking komen met het gewone gevaarlijke leven. Hier blijkt de tweeheid. Jezus wijst die poging van Petrus af. Jezus immers weet zich ook in het gewone leven één met de Eeuwige. Petrus verkeert echter nog 'aan de rand van de eeuwigheid'⁴² en illustreert juist met zijn getuigenis omtrent dit bijzondere, dat het voor hem niet vermengd mag worden met het gewone, dat voor hem die tweeheid nog steeds bestaat. Dit is ook het geestelijk stadium van Maria, die de bijzondere ervaring van Jezus' aanwezigheid nog wil afzonderen en afzonderlijk bewaren. De tweeheid moet nog overwonnen worden. Dat is de loutering die juist hier nodig is. Maria, die eigenlijk van het gewone leven weg wil, moet juist daarin nog groeien. Dat gewone leven leert

ons immers het meest, aldus Eckharts overtuiging. Dat gunt Martha ook Maria. ‘Zij zag, dat Maria zich vermeide in behaaglijkheid, tot volop genot van haar ziel. Martha kende Maria beter dan Maria Martha, want zij had reeds lang en gerecht geleefd; het leven immers schenkt de meest edele kennis.’⁴³

Martha wandelt al op de derde weg. Deze ‘heet weliswaar “weg” en is toch een “thuis-zijn”’.⁴⁴ ‘Onmiddellijkheid’ is hier het trefwoord. In één adem met wat hier over Jezus Christus gezegd wordt – de eenheid van de Zoon met de Vader – gaat het hier over Martha. Bij-God-zijn gebeurt niet door bemiddeling van een kortstondige bijzondere ervaring, maar voortdurend in het gewone werken en leven. Dit is het moment van Martha: zorgzaam bij de dingen zijn maar niet door de dingen bezeten worden. Men zou kunnen denken dat op die extatische verrukking van de tweede weg de transcendentie hemelse Godaanschouwing moet volgen, in een totale vervoering weg van deze aarde, weg naar de hemelse glorie. Zo ziet Eckhart het echter niet.

Maria wil als het ware nog ontsnappen aan deze aardse werkelijkheid, door extatische verrukking. Martha is verder, want het vervolg van de verrukking is juist een terugkeer naar de aarde. Dan zijn mensen – ik memoreerde dit al bij mijn pelgrimstocht in het begin – hoewel nog steeds ‘onderweg’ toch reeds ‘thuis bij God’. Er zijn geen twee objecten van verlangen meer, niet God én de aardse aangelegenheden. Nee, die zijn wezenlijk één, zoals het eerste en het tweede gebod één zijn. Gods voltooiing van menselijke aardse mogelijkheden, Gods volheid gerealiseerd in menselijke maat. Eckhart kan dit niet anders dan paradoxaal uitdrukken: ‘buiten staan en tevens binnen, God onmiddellijk schouwen en zelf dit geschouwde zijn’⁴⁵, onderweg-zijn en tevens thuis-zijn. Dit wordt waar bij Martha. Het werken en zorgen van de eerste weg komt op deze derde weg weer in beeld, hoewel nog steeds niet als ultieme mogelijkheid. ‘Hierbij is werk verrichten in de tijd even edel als welke verzonkenheid in God ook. Want dat brengt ons even nabij als het hoogste wat ons ten deel kan vallen, met uitzondering van dit ene: het schouwen van God in zijn zuivere natuur.’⁴⁶ Ook deze derde weg laat dus voor de mens nog iets te verlangen over – de genoemde uitzondering – maar in het gewone werk en de zorg is deze mens al bij God. Martha’s Gods nabijheid is niet iets anders dan haar ‘bij de dingen zijn’. En juist dat is bij Maria op de tweede weg nog wel het geval.

Dit ‘bij de dingen zijn’ van Martha karakteriseert Eckhart nader, op twee punten. Ten eerste betekent het dat ze inderdaad echt aangedaan kan zijn door wat er gebeurt in haar omgeving. Zij was ‘met de lagere vermogens (d.i. op het vlak van de zintuiglijke ervaring, FM) inderdaad onderhevig (...) aan tegenspoed en kommer; ze was immers niet verwend door fijnproeverij van de geest.’⁴⁷ Maar tegelijk houdt dit haar niet van de Gods nabijheid af, zoals die zorg dat bij Maria nog zou doen. ‘Martha echter stond bestendig in gerijpte deugd, had een onbekommerd gemoed en werd niet gehinderd door de dingen.’⁴⁸

Die derde weg is een stap verder dan de tweede en tevens een stap terug, namelijk dichterbij de aardse realiteit. De vervoering keert terug naar de aarde. Dat is de weg die Martha gaat. Intussen is het voor spirituele mensen verleidelijk die derde weg niet in te slaan en de verrukking te cultiveren als een plek om te blijven. Daar immers kan men zich ophouden in een fijn gevoel van geborgenheid, veiligheid en behaaglijke vertrouwing. Eckhart voorziet daar stagnatie en in de figuur van Maria spreekt hij er zijn toehoorders op aan. Slechts in de dynamiek van de groei is die tweede extatische weg ten volle vruchtbaar.

De praktijk van het gewone leven met zijn verscheidenheid is voor Eckhart de belangrijkste gestalte, waarin de fundamentele eenheid van God, mens en alle dingen zich hier op aarde voordoet. De fascinatie voor de eenheid is bij hem allerminst een vlucht uit de veelheid in deze wereld.

TERUGKEER NAAR ECKHARTS THEORIE ALS MOGELIJKHEID VOOR VANDAAG

We hebben bij Eckhart gekeken naar mogelijke relevantie voor de hedendaagse theorievorming inzake spiritualiteit. Is die relevantie er? Ondanks het hemelsbrede verschil tussen middeleeuwen en onze tijd, kunnen we iets van hem leren, denk ik. Zoals hij trouwens in de westerse geestesgeschiedenis velen te denken heeft gegeven, van Cusanus tot Heidegger, en tot op vandaag toe, ook in ons eigen taalgebied.⁴⁹

Eckhart is in. Toch zou ik, wanneer het om relevantie inzake theorievorming gaat, de betekenis van Eckhart niet zoeken in een rechtstreeks, maar eerder in een onrechtstreeks verband, een proportionele relevantie. We kunnen, meen ik, iets leren van de wijze waarop Eckhart zich verhield tot de uiteenlopendheid van spirituele nieuwigheden in zijn eigen tijd.

Op het punt van spiritualiteit is onze tijd te karakteriseren als divergerend: zeer uiteenlopende spiritualiteiten die vaak elk afzonderlijk algemene geldigheid claimen wat betreft universaliteit. Hoe is daar een vruchtbare dialoog mogelijk, zonder dat afstand genomen hoeft te worden van de specifieke eigenheid?

Ik meen dat Eckhart laat zien hoe het mogelijk is vanuit een fundamenteeler niveau de verschillende spirituele wegen en praktijken met elkaar in verband te zien, en die dus juist in hun verschil te respecteren. De basis van waaruit dit volgens hem kan, is de onachterhaalbare eenheid van God en alle werkelijkheid, een eenheid waarheen hij reikt met begrippen als *esse simpliciter*, *esse absolutum*, *principium* of Godheid. Alle verscheidenheid van de schepping – hoe mensen denken en hun leven inrichten – is voor hem ten diepste een moment van die oorspronkelijke en uiteindelijke eenheid van alle dingen. Slechts in de verscheidenheid van het gewone leven is die eenheid gegeven én te realiseren. In hun particulariteit stijgen, voor wie het wil zien, de afzonderlijke schepselen boven hun particulariteit uit. De eigenheid van de eigen spirituele levensbeschouwing hoeft niet opgegeven te worden. Ten aanzien van de christelijke spiritua-

liteit, zo zagen we, wordt op een centraal punt die eigenheid niet alleen niet opgegeven, maar zelfs geradicaliseerd. Het wezenlijke onderscheid tussen Schepper en schepsel wordt door Eckhart sterker opgevoerd dan tijdgenoten doen, en juist daardoor wordt dialectisch de presentie van de absolute eenheid in de vele particuliere momenten van bestaan begripelijk voorstelbaar. Deze visie op de fundamentele verhouding van Schepper en schepsel heeft consequenties voor andere leerstukken uit de christelijke traditie. Hij vindt in die leerstukken een grotere ruimte dan veel tijdgenoten.⁵⁰

Wat we zouden kunnen leren van Eckhart zijn minstens twee dingen. Ten eerste om de gegevens (*deposita fidei*) van de eigen religieuze tradities niet enkel op te vatten als kant-en-klaar gegeven, maar als grondstof tot denken en zoeken. Als zij de claim van algemene geldigheid hebben, zal in henzelf de ruimte gevonden moeten worden om die claim tot zijn recht te laten komen. Eckhart vindt die in het *Principium* van het Ene Leven. De uitdaging aan theologen en religiewetenschappers is uit te vinden hoe een dergelijke exercitie er vandaag uitziet. Want dat kan vandaag niet meer probleemloos met het begrip eenheid. Daarmee verbonden is een tweede leerpunt: theoretische visie en religieuze praktijk horen wezenlijk bijeen. Nadenken en zoeken horen op een of andere wijze verbonden te zijn met het existentiële verlangen naar wat er ten diepste toe doet. Theologie alleen omwille van zichzelf is loos en abstract, zoals omgekeerd praktijk zonder theorie grote kans loopt te verdwalen.

DANK

Kom ik ten slotte tot het uitspreken van mijn dankbaarheid. Ik sluit vandaag mijn reguliere universitaire loopbaan werkelijk met voldoening af. Velen hebben daartoe bijgedragen. De studenten op de eerste plaats; ik heb altijd graag college gegeven en in de loop der jaren is dat eerder toe- dan afgenomen. Als het goed gaat, word je in colleges ook zelf gevoed. Dank aan de collegae van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen, en vooral ook van de onderzoeksgroep Reframing Spirituality and Mysticism – in de relatief korte tijd dat ik aan deze universiteit werkte, ben ik door jullie volledig meegenomen in het hier heersende werkklimaat, wetenschappelijk uitdagend én collegiaal. Uitdrukkelijk noem ik mijn meest nabije collega, dr. Elisabeth Hense; we hebben samen de afdeling Spiritualiteit nog steviger mogen uitbouwen dan ze al was en van jou kwam het initiatief om dit afscheid te verbinden met het congres. Veel dank, Elisabeth. In gelijke mate geldt dat voor de wetenschappelijke staf van het Titus Brandsma Instituut: jullie beheersen de kunst om op het vlak van spiritualiteit wetenschap, creativiteit en gevoel voor wat ertoe doet met elkaar te verbinden; ik heb daar veel van geleerd en hopelijk ook wat aan bijgedragen; ik hoop dat dit mag blijven duren. Aan de beheers- en ondersteunende staven van de faculteit en van het TBI, dank voor jullie aangename sfeer van zorgvuldigheid en welwillendheid.

Ten slotte mijn vrienden en vriendinnen, mijn familie en vooral mijn gezin, Anneke, Marieke en Jeroen, bij jullie ben ik thuis. Dat weten jullie, maar ik was vaak

onderweg, de laatste jaren nog meer dan eerst. Ik ben zo gelukkig dat jullie er zijn. Want – ik weet het sinds mijn pelgrimstocht weer opnieuw – belangrijker dan alles is de eenvoud en de liefde. En dat zijn ten slotte ook de meest klassieke namen voor God.

U allen dank ik voor uw aandacht.

Ik heb gezegd.

NOTEN

- 1 Preek *Intravit Iesus in quoddam castellum*, in: *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und eingeleitet von Josef Quint, Carl Hanser Verlag, München, z.j., blz. 280-289, (voortaan afgekort als Q); Nederlandse vertaling: *Meester Eckhart, Van God houden als van niemand*, vertaald en ingeleid door Frans Maas, Carmelitana-Gent en Ten Have-Baarn, 2001², blz. 116-135, (voortaan afgekort als M). Voor zover geciteerd wordt uit de tekstkritische editie: *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart-Berlin 1936vv, (afgekort als DW of LW – Deutsche resp. Lateinische Werke – band in Romeinse, blz. in Arabische cijfers).
- 2 *Present day spiritualities in confessional, popular, professional and aesthetic contexts: contrasts or overlap?* Expertmeeting op 23-24 juni 2011, georganiseerd door de leerstoel Spiritualiteit (dr. Elisabeth Hense) in samenwerking met prof. dr. Peter Nissen en dr. F. Jespers, Radboud Universiteit Nijmegen.
- 3 Uiteraard put Eckhart op dit vlak uit ideeën van anderen, zowel uit het verleden als van tijdgenoten. Dat genieën veelal als de top van een ijsberg zijn, geldt ook voor Eckhart; vgl. Saskia Murk-Jansen, *Hadewijch and Eckhart. Amor intellegere est*, in: Bernard McGinn (Ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*, Continuum, New York, 1994, 17-30, hier 29.
- 4 Cusanus' werk op dit vlak betreft zowel de dialoog tussen de godsdiensten (*De pace fidei*) als de verbreding van die dialoog binnen het christendom (*Idiota de sapientia*, een geschrift waarin een eenvoudige lepelknijder een geleerde filosoof de les leest); vgl. Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, vertaald door Jos Lievens, ingeleid en geannoteerd door Jos Decorte, Agora-Kampen en Pelckmans-Kapellen, 2000; Nicolaas van Cusa, *Het zien van God*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Inigo Bocken en Jos Decorte, Kok Agora-Kampen en Pelckmans-Kapellen, 1993.
- 5 Vgl. Bernard McGinn, *Introduction. Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology*, in: id., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, a.w., 1-14.
- 6 Vgl. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Untersuchungen über die geschichtliche Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen in 12. und 13. Jahrhundert und über die Geschichtliche Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970; ook het onderzoek van Josef Quint en Kurt Ruh moet hier genoemd worden, vgl. McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, a.w., 7, n 12.
- 7 Vgl. Paul A. Dietrich, 'The Wilderness of God in Hadewych II and Meister Eckhart and His Circle', in: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, a.w., 17-31.
- 8 Vgl. de diverse studies in: Bernard McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, a.w.
- 9 Vgl. Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, Verlag C.H. Beck, München, 1985, blz. 95-114.
- 10 Denzinger 891-899: *Constitutio 'Ad nostrum qui, Errores Beguardorum et Beguinarum de statu perfectionis'*.
- 11 Het *Opus Tripartitum* zou bestaan uit drie delen. In het *Opus Propositionum* zouden meer dan duizend stellingen behandeld worden volgens de dialectische methode, bijvoorbeeld 'de esse et ente' en het tegendeel 'de nihilo', 'de unitate et uno' en 'multum'; hiervan is het voorwoord bekend, evenals de algemene proloog op het driedelige werk. Het *Opus Quaestionum* moest een verzameling van disputen en uiteenzettingen bevatten, die Eckhart voor de toekomst wilde bewaren. Het *Opus Expositionum* zou uit twee delen bestaan,

de schriftcommentaren (*Expositiones*) en preken (*Opus Sermonum*). Dit laatste is niet zonder meer gelijk aan de Latijnse preken, zoals uitgegeven in LW IV; deze *Sermones* zouden slechts voorbereidende schetsen geweest zijn voor het *Opus Tripartitum*. De *Expositiones* zouden wel overeenkomen met de van Eckhart bekende schriftcommentaren op Genesis, Exodus, Ecclesiasticus, Wijsheid en het evangelie van Johannes. Vgl. *Dictionnaire de la Spiritualité*, s.v. Eckhart (R.L. Oechslein).

- 12 Vgl. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, Herder and Herder, The Crossroad Publishing Company, New York, 2001, p. 36-38; Eckhart en zijn school worden vaak geografisch gerubriceerd als 'Duitse mystiek' of 'Rijnlandse mystiek'. Deze termen zijn echter veel te breed, bovendien valt onder de laatste ook een deel van de veertiende- en vijftiende-eeuwse mystici uit de Nederlanden; anderzijds heeft Eckhart met name ook in Thüringen geschreven, buiten het Rijnland dus. 'Dominicaanse mystiek' is evenmin correct, want er komt mystiek uit die orde die niet overeenkomt met de zijne, en anderzijds is de *Theologia Deutsch*, wel behorend tot zijn school, niet Dominicaans. Ook de benaming 'speculatieve mystiek' wordt gebruikt, meestal in tegenstelling tot de affectieve mystiek, zoals die van Bernardus van Clairvaux; echter in alle mystiek speelt zowel het kennen als het liefhebben een belangrijke rol, alleen de mate waarin kan verschillen. Hetzelfde geldt voor de typering van wezensmystiek tegenover minne-mystiek.
- 13 Vgl. McGinn, *The mystical Thought of Meister Eckhart* a.w., 97vv.
- 14 Vgl. J. Koch, 'Zur Analogielehre Meister Eckharts', in: *Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie Française*, Toronto-Paris, 1959, 327-350; F. Brunner, 'L'analogie chez Maître Eckhart', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969), 333-349; beide auteurs behandelen de analogie bij Eckhart tegen de achtergrond van de beschouwingen daarover bij diens leermeester Thomas van Aquino. Beider conclusie: Thomas denkt vanuit het menselijk begrip en wil daarmee, zij het 'modo sublimiori', iets zeggen over God. Eckhart denkt omgekeerd; vanuit de neoplatoonse traditie waarin hij staat, neemt hij niet het zijn van de wereld als het eerst gekende; hij gaat integendeel uit van het bovenwereldlijk zijn; analogie is dan voor Eckhart een mogelijkheid om iets uit te zeggen over de wereld, meestal in ontkennde zin. Vgl. ook Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1973, 286-337.
- 15 Vgl. voor de complexe ontwikkeling van het analogiebegrip bij Thomas: E. Schillebeeckx, 'Het niet-begrijpelijk kenmoment in onze Godskennis volgens Thomas van Aquino', in: id., *Openbaring en Theologie*, Nelissen, Bilthoven 1964, 201-232.
- 16 Vgl. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, a.w., 165, 207-220.
- 17 Vgl. Q 197.
- 18 Vgl. Q 170v, M 45v.
- 19 LW II 627: het schepsel ontvangt z'n zijn van God en z'n zijn is een voortdurende stroom, in wording (*esse est fieri, continuo in fluxu*).
- 20 Uit preek *Iusti vivent in aeternum*, Q 184, M 76.
- 21 De term is van McGinn, *Introduction*, a.w., 37.
- 22 Zo o.a. in Preek *Nolite timere*, Q 272v; M 112-114.

- 23 Vgl. McGinn, *Introduction*, a.w., 37, waar hij Comm. Jn n. 342 (LW, p. 291) citeert: 'The One acts as a principle (*principiat*) through itself and gives existence and is an internal principle. For this reason, properly speaking, it does not produce something like itself, but what is one and the same as itself. For what is "like" entails difference and numerical diversity, but there can no be diversity in the One. This is why the formal emanation in the divine persons is a type of *bullitio*, and thus three Persons are simply and absolutely one'.
- 24 Er zijn teksten waar Eckhart de Ene als principe situeert in de verborgen Godheid, daarin volgens McGinn Thomas volgend. Andere teksten verbinden dit principe nauw met de Vader. Vgl. McGinn, *Introduction*, a.w., 38.
- 25 Vgl. McGinn, *Introduction*, a.w. 36-39, en *id.*, *Mystical thought*, a.w., 100-106.
- 26 Het filosofische oorzakelijkheidsconcept en de theologische triniteitsterminologie worden in elkaar gegeven. 'Notandum ex iam dicto quod cum tantum sit triplex genus causae, consequenter est trina et haec sola distinctio per rationem sive relationem; pater "ex quo" omnia effective, filius "per quem" omnia formaliter, spiritus sanctus "in quo" omnia ut in fine' (Serm. n 12, LW IV 14); 'Hinc est tertio quod deus se habet ad res omnes et singulas secundum triplex genus causae efficientis, formalis et finalis' (In Joh. n 231, LW III 274). Vgl. F. Maas, *De gerechtigheid en de Godsgeboorte in de ziel. Een studie over Meister Eckhart*, doctoraalscriptie KTHA, Amsterdam 1973, vooral 95-112.
- 27 Vgl. *Nolite timere*: "God" wordt God; waar alle schepselen God uitspreken: daar wordt God. Toen ik nog in de grond, op de bodem, in de stroom en bron van de Godheid stond, vroeg niemand mij waar ik heen wilde of wat ik deed: daar was niemand die mij vragen gesteld zou hebben. Maar toen ik uitging, zeiden alle schepselen: "God!" Als men mij vraagt: "Broeder Eckhart, wanneer ging u uit het huis?" dan ben ik er in geweest. Zo dus spreken alle schepselen van "God". En waarom spreken zij niet van de Godheid? Al wat in de Godheid is, dat is één en daarvan kan men niet spreken. God werkt, de Godheid werkt niet, zij heeft ook niets te werken. In haar is geen werk en nooit heeft zij gekeken naar een werk buiten. God en Godheid zijn onderscheiden door werken en niet werken. Wanneer ik terugkom in "God" en dan daar niet blijf staan, dan is mijn doorbreken veel edeler dan mijn uitgaan. Ik alleen breng alle schepselen uit hun onstoffelijk zijn in mijn verstand opdat zij in mij één zijn. Wanneer ik in de grond, op de bodem, in de stroom en in de bron van de Godheid kom, vraagt niemand mij waar ik vandaan kom of waar ik geweest ben. Niemand heeft me daar gemist, daar ont wordt "God." (M 113v, vgl. Q 273).
- 28 Uit preek *Alliu glihiu dinc minnent sich under einander*; de gehele passage luidt: 'Daarom zeg ik: als de mens zich van zichzelf en van alle geschapene dingen afwendt – in de mate waarin je dat doet, in die mate word je vereend en gezaligd in de vonk in je ziel die nooit aan tijd of plaats raakte. De vonk weerspreekt al het geschapene en wil niets dan God onverhuld, zoals Hij in zichzelf is. Noch met de Vader, noch met de Zoon, noch met de Heilige Geest, noch met de drie personen zoals ze elk in hun eigenheid bestaan, neemt de vonk genoegen. Ik zeg naar waarheid dat dit licht niet genoeg neemt met de eenheid van de vruchtdragende aard der goddelijke natuur. Ik wil het nog sterker zeggen, wat nog verwonderlijker klinkt: ik zeg bij de waarachtige waarheid en bij de eeuwige waarheid en bij de altijddurende waarheid, dat dit licht niet genoeg neemt met het enkelvoudige, stilstaande, goddelijke zijn, dat niet geeft en niet neemt, nee, het wil weten waar dat zijn vandaan komt; het wil in de enkelvoudige grond, in de stille woestijnen, waar geen

enkel onderscheid naar binnen ziet, noch de Vader, noch de Zoon, noch de Heilige Geest; in het innerlijkste, waar niemand thuis is, daar neemt het licht genoegen, en daar is het innerlijker dan het in zichzelf is; want deze grond is een enkelvoudige stilte, die in zichzelf onbeweeglijk is, en door deze onbeweeglijkheid worden alle dingen bewogen en worden al die levens ontvangen die weldenkend in zichzelf leven.'

(DW III,138, in de vertaling van C.O. Jellema, Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen*. Preken, Historische Uitgeverij, Groningen, 2001, blz. 183-186, hier 185v).

- 29 Uit preek *Nolite timere*, M 112v, vgl. Q 272. In veel preken overigens staan de mens en de rest van de schepping 'princiëel' op één lijn. In het goddelijke leven is in de Zoon de hele schepping gegeven: daar is dat principiële een-zijn tussen God, mens en alle dingen. In deze preek wordt een onderscheid benadrukt: hemel en aarde scheppen was een kleinigheid, maar om de ziel te maken moest God als triniteit werken. Vervolgens wordt de functie van de mens ten aanzien van de hele schepping in beeld gebracht: de mens zal door zijn rede de veelheid van de schepping ('leven') concentreren op haar 'zijn' en verzamelen in de eenheid van God. Ook dit is een vorm van terugbaren. Deze functie wordt vervolgens verbonden met het groeien in Gods nabijheid, een proces in drie fasen, van uiterlijk naar innerlijk. Dat correspondeert met het drievoudig ritme van afgescheidenheid, Godsgeboorte en zieleadel. Voor de uiterlijke mens ten eerste zijn de dingen wat ze zijn (in hun *esse formaliter inhaerens*), gefragmenteerd in veelheid, brood en wijn. Dat is het niveau van het 'leven', waaruit de dingen met hulp van de mens graag uittreden. Voor de innerlijke mens vervolgens is alles gave, in het geschieden van de Godsgeboorte; voor de meest innerlijke mens smaakt alles als eeuwig. In de diepste innerlijkheid ten slotte proeft een mens de oorspronkelijke eeuwigheid, die Eckhart verbindt met de Godheid. In het onderscheid God-Godheid is voor Eckhart geen zogeheten reëel verschil aan de orde maar een onderscheid van het kennen. God en Godheid zijn geen verschillende grootheden, maar met het woord 'God' wordt God aangeduid voor zover Hij in relatie staat met zijn schepping – en dat is een relatie van geven-ontvangen, waarvan de structuur trinitair is – terwijl met het woord 'Godheid' diezelfde God genoemd wordt, voor zover Hij geen relatie naar buiten heeft. Het eigene van de Godheid is de niet-betrekking, maar toch is daar ook aanwezigheid van de schepping, namelijk in de oorspronkelijke ongeborenheid. Niet alle teksten die over deze absolute oorsprong spreken, kennen overigens de term Godheid. De gedurfdheid van beweringen in deze passage is eigenlijk een stijlfiguur: In speculatieve taal wordt getast naar de meest intieme plek van Godsrelatie, voorbij aan de plek waar die relatie getekend wordt door het geven (van Godswege) en ontvangen (van de mens).
- 30 Bijvoorbeeld in de preken *Iustus in perpetuum vivet* (Q 270, M 109), *Intravit Iesus in templum* (Q 157, M 48), *Renovamini spiritu mentis vestrae* (Q 354v, M 162), *Ego elegi vos de mundo* (Q 301, M 138), *Mortuus erat et revixit* (Q361-365, M 172-177), en in *Das Buch der göttlichen Tröstung* (Q 102); McGinn noemt het *inquantum*-begrip Eckharts belangrijkste scholastieke beginsel, om zijn radicale uitspraken te verantwoorden, vgl. McGinn, Meister Eckhart, Introduction, a.w., 54.
- 31 Uit de preek over Martha en Maria, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 281, M 119); de hele tekstpassage luidt: 'In zekere zin geeft het leven zelfs zuiverder inzicht dan het licht van de eeuwigheid. Het licht van de eeuwigheid immers laat ons steeds slechts onszelf én God kennen, maar nimmer onszelf zónder God. En juist wanneer men enkel zichzelf in beeld heeft, neemt men het onderscheid tussen gelijk en ongelijk scherper waar. Daarvan getuigen enerzijds Sint Paulus en anderzijds de heidense meesters. Sint Paulus

schouwde in zijn verrukking God én zichzelf op geestelijke wijze in God. En toch leerde hij ook in God de deugden niet aanschouwelijk en zeer nauwkeurig kennen. Dat kwam omdat hij ze niet metterdaad beoefend had. De heidense meesters daarentegen verwierven door oefening der deugden zo'n verheven inzicht, dat zij klaarblijkelijk meer van deugden afwisten dan Paulus, of welke heilige dan ook, in zijn eerste verrukking.' Als men zichzelf niet voortdurend tegen het licht van God houdt, kan men in zichzelf beter goed en kwaad, licht en donker onderscheiden. Het gaat om de oefening in het deugdelijke werk, waarin de heidenen zo uitblinken. Juist in het werk, zoals het leven dat meebrengt, leer je jezelf kennen: je sterke en je zwakke kanten. Zo leer je de plekken kennen waar je vordering kunt maken. Deze invalshoek verdient de voorkeur boven het religieuze gezichtspunt, waarin het alles doorstralende licht van God mensen verhindert hun eigen schakeringen waar te nemen. Als mensen even willen afzien van dit licht, leren ze zorgvuldig hun eigen realiteit kennen en oefenen ze in reëel leven. Dat is een belangrijke leerschool. Deze mensen weten van zichzelf, kennen hun wereld en kunnen daarmee ook iets. Dat is meer waard dan een spontane verrukking.

- 32 Vgl. Preek *Mortuus erat et revixit* (Q 364v, M 176v), waar Eckhart beargumenteert dat het goede werk dat de mens verrichtte in een tijd dat hij in doodzonde was, toch vruchtbaar kan zijn.
- 33 In *agro dominico*, Denzinger 971; Q 452, vgl. McGinn, *Introduction* a.w., 54.
- 34 Vgl. McGinn, *Mystical Thought*, a.w., 108v.
- 35 Uit *In hoc apparuit caritas dei*, Q 180, M 70.
- 36 T.a.p.
- 37 Uit preek: *Jesus intravit in quoddam castellum*, Q 280-289, M 116-135.
- 38 Eckhart is in de traditie op dit punt niet echt de enige, maar het blijven uitzonderingen; vgl. D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Regensburg, 1969, 182-230.
- 39 Dit is het thema van een andere preek over dezelfde schrifttekst en dus met dezelfde titel: *Jesus intravit in quoddam castellum* (Q 159-164, M 51-58). Men kan daarin een aanwijzing zien dat voor Eckhart deze maagd-vrouw exemplarisch verbeeld wordt in Martha; religieuze volwassenheid krijgt bij uitstek gestalte in mensen als Martha.
- 40 Q 281, M 120.
- 41 Q 284, M 127.
- 42 T.a.p.
- 43 Q 281, M 118.
- 44 Q 285, M 127.
- 45 Q 285, M 128.
- 46 T.a.p.
- 47 T.a.p.
- 48 Q 286, M 129.
- 49 De dichter C.O. Jellema heeft omstreeks de millenniumwisseling het overgrote deel van Eckharts Duitse werk vertaald in twee delen: *Meister Eckhart, Over God wil ik zwijgen, De Traktaten*, Historische Uitgeverij, Groningen, 1999, 199 blz., en deel 2: *De Preken*, 324 blz.; over de actualiteit van Eckhart: Gerard Visser,

Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart, beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve, SUN, Amsterdam, 2008, 255 blz.; Jaap Goedegebuure en Oek de Jong (red.), *Eckhart nu. Tien visies op Meister Eckhart*, Augustus, Amsterdam, 2010, 253 blz.

50 Zijn triniteitsleer is even aan de orde geweest, soteriologie en christologie niet, evenmin als zijn visie op kwaad en zonde. Met name in deze laatste theologische traktaten en thema's zijn, voor zover ze bij Eckhart in zijn preken voorkomen, vanwege zijn fundamentele theorie verschuivingen te zien.

