

MYSTIEK EN HERMENEUTIEK

De toegang tot het universele Principe, geïllustreerd aan een werk van
Teresa van Avila

Victor Kal

§ 1. Inleiding

Onverzoenlijk staan ze tegenover elkaar, — de zich emanciperende rationaliteit van Abelard en het rigide absolutisme van de zich baanbrekende individuele mystiek bij Bernard van Clairvaux.¹ Abelard acht het niet zinvol om, juist bij de beoefening van het redeneren (de 'dialectiek') zijn onderwerp als een mysterie of als een geheim te zien. Hij draagt aldus bij tot het ontstaan van een wat prozaïsche hermeneutiek.² Bernard cultiveert wel de omgang met een geheim, maar doet dat in strenge wereld-afgewendheid. Het spreken waartoe hij vervolgens komt, is ver aan de eindige rationaliteit waartoe we in deze wereld in staat zijn voorbij; het klinkt absoluut. Nu betekent het zojuist gezegde niet dat Abelard ervoor terugschrikt om ook 'God' te bespreken. En omgekeerd voelt de mystieke Bernard zich niet gehinderd om luide te preken wat voor die lage wereld waarvan hij zich afwendt, goed is. Hierin ligt een grote ruwheid, bij de één, zo lijkt het, niet minder dan bij de ander.³

Abelard is te prozaïsch wanneer het om God, het zonder meer universele principe, gaat. Bernard is te absoluut wanneer hij zich in de wereld beweegt; alleen voor zéér devote geesten is zo iemand geloofwaardig. Abelard en Bernard zijn tegenpolen, maar er is een overeenkomst; beide laten ze een gebrek aan openheid zien. Elk op zijn manier kent een soort verdwazing, die van de strikte rationaliteit en die van de pretentieuze wereldafgewendheid. Deze verdwazing mondt bij beiden uit in eigengereidheid en individualisme. De twaalfde eeuw confronteert ons derhalve met enkele geboorteweeën van het moderne, autonome individu.

Een fundamenteel beginsel van de hermeneutiek luidt als volgt: de toegangsweg tot werkelijke kennis van het algemene loopt via de bijzondere invalshoek van waaruit ik dat algemene benader.⁴ Bij deze benadering van het algemene geef ik, uitgaande van het bijzondere, van dat algemene allerlei toepassingen, toespitsingen, concretisering, variaties, enzovoort, alle gekleurd door de particuliere blik waarmee ik dat algemene in het oog vat en door de

bijzondere achtergrond en situatie van waaruit ik opereer. Op deze wijze wordt het algemene, bijvoorbeeld een klassieke tekst, een universeel moreel principe of een staande traditie, tot iets wat spreekt en mij iets zegt. Straks (§ 2) zal ik nog nader ingaan op de hermeneutische werkwijze.

Welnu, het specifieke onderwerp van deze studie is de vraag, of het zin heeft de bedoelde hermeneutische werkwijze ook aan te wenden wanneer we het principe dat alles qua algemeenheid overtreft, dus het Principe,⁵ of God, nader willen leren kennen. Het soort kennis waarom het gaat, impliceert dat de kenner met het Principe 'in aanraking komt'⁶ en God 'ziet',⁷ in zekere zin althans. Degene die deze 'aanraking' tracht te bereiken, bewandelt, zo wordt gezegd, de mystieke weg. Ik onderzoek derhalve of het zin heeft de mystieke weg tot het Principe op te vatten als de hermeneutische benadering van het absoluut algemene.

De behandeling van de zojuist gepresenteerde vraag zal in twee etappes verlopen. In een eerste etappe (§§ 2-5) tracht ik uit te werken, hoe een hermeneutische benadering van het absoluut algemene systematisch geconstrueerd kan worden. Daartoe zal ik onderscheid maken tussen verscheidene varianten van hermeneutiek. Op de achtergrond speelt het denken van Plato en Aristoteles een belangrijke rol, maar ik zal daarnaar niet systematisch verwijzen. In een tweede etappe (§§ 6-8) geef ik een illustratie bij de in de eerste etappe ontwikkelde hermeneutiek, dit aan de hand van een werk van Teresa van Avila. We zullen zien dat vooral de *impasse* waarin de naar God verlangende ziel in Teresa's *Innerlijke burcht* telkens raakt, illustratief is. In de slotbeschouwing (§ 9) kom ik terug op Abelard en Bernard van Clairvaux.

§ 2 Het hermeneutische beginsel

In *Wahrheit und Methode* verdedigt Hans-Georg Gadamer de stelling, dat datgene wat de zogenaamde verlichte rede 'slechts vooroordelen' noemt, en geneigd is zo snel en zo radicaal mogelijk terzijde te schuiven, een zin heeft. Gadamer meent dat juist het 'oordeel', dit is de slechts persoonlijke, subjectieve, historisch gegroeide, traditionele, provinciale en toevallige invalshoek, kortom het slechts particuliere gezichtspunt dat ik bij de benadering van het universele gegeven (een tekst, een traditie, een staande deugd, een kunstwerk) inneem, me in staat stelt mij dit universele gegeven werkelijk eigen te maken. Hij stelt, enigszins provocerend, dat "alle begripen wezenlijk een bevooroordeeld karakter heeft".⁸

Natuurlijk erkent ook Gadamer, dat mijn particuliere invalshoek bij de benadering van het universele gegeven niet zonder meer toereikend is. Dit is een probleem. Het probleem kan ertoe verleiden al dat particuliere en bekrompene

eerst maar eens weg te doen en zich, in plaats daarvan, het gezichtspunt van een universele twijfel of een verlichte rede aan te meten. Maar Gadamer meent dat dit als oplossing van het probleem niet zal voldoen. Ten eerste is deze oplossing niet uitvoerbaar. Ze veronderstelt dat een mens de dingen vanuit een gezichtspunt zou kunnen bezien dat boven de particuliere tradities, boven de lokale vooroordelen en boven de eigen persoonlijk gekleurde voorgeschiedenis uit ligt. Zich op deze wijze boven tijd en ruimte uit te situeren impliceert een ontkenning van de menselijke eindigheid.⁹ Ten tweede gaat deze oplossing voorbij aan de wijze waarop inzicht in een universeel gegeven in feite tot stand komt. Gadamer spreekt van 'productieve vooroordelen';¹⁰ hij meent dat de taal waarin ik het universele gegeven zal begrijpen per se mijn taal moet zijn. Maak ik me los van de taal die ik 'toevallig' spreek, onder het motto dat zij bekrompen en ontoereikend is, dan kan het überhaupt niet meer tot inzicht en begrip komen.

De in universele zin twijfelende en verlichte rede belichaamt derhalve slechts in schijn een oplossing van het probleem van de ontoereikendheid van de particuliere invalshoek bij de benadering van het universele gegeven. Gadamer verwerpt deze oplossing; het probleem blijft aldus echter onverminderd bestaan. De uitweg die Gadamer zelf ziet, ligt in de mogelijkheid te komen tot een schifting van houdbare en onhoudbare 'vooroordelen'.¹¹ Deze keer zal dat echter niet geschieden door deze 'vooroordelen' met behulp van een eraan uitwendig criterium kritisch door te lichten. De bedoelde schifting is slechts mogelijk door, vertrekkende vanuit de 'vooroordelen' in kwestie, de dialoog met het universele gegeven aan te gaan en zich dan door dit universele te laten gezeggen.¹² Wel geldt daarbij de voorwaarde, dat de discrepantie die bestaat tussen de eigen invalshoek en de strekking van het universele gegeven, beseft wordt. Het waakzaam en alert voltrekken van dit 'over en weer', namelijk een zich laten aanspreken en corrigeren door het algemene enerzijds en een beproeven van een telkens hernieuwde interpretatie anderzijds, mondt dan, zo meent Gadamer, uit in een versmelting van de beide perspectieven. In deze versmelting valt niet alleen mijn oordeel niet meer samen met de 'vooroordelen' waar ik aanvankelijk van uitging, maar is ook het universele gegeven in een nieuwe versie aanwezig.¹³

Ik heb van de zaak maar een beknopte schets gegeven. Gadamer is uitvoeriger; bovendien zet hij het verhaal daar waar ik het afbreek nog voort. Met het oog op de in de volgende paragrafen te ontwikkelen systematische conceptie is nu echter alleen dit ene beginsel van belang dat zegt dat het universele gegeven slechts in de toespitsing ervan op mijn particuliere situatie tot klaarheid, zinvolheid of gelding kan komen. Eenmaal in het bezit van dit beginsel laat ik Gadamer verder rusten. Ik beoog een uitdrukkelijk kritische hermeneutiek en vind daarvoor in het werk van Gadamer te weinig steun.¹⁴ Zo een kritische hermeneutiek zullen we nodig hebben ten einde de mystieke weg als een vorm van hermeneutiek te

kunnen duiden. Ter voorbereiding bespreek ik echter een soort van hermeneutiek die *niet* kritisch is.

§ 3 Brave hermeneutiek

Een gemeenschap vormt zijn leden tot deugd, al is het maar tot de deugden van het individualisme, -zin voor onafhankelijkheid, streven in morele zelfstandigheid de eigen levenskeuzen te realiseren, geneigdheid verantwoordelijkheid op zich te nemen waar de meute, of het gezag, zich stil houdt, tot aan vrijmoedigheid en vrijgevochtenheid toe. Slaagt de gemeenschap in deze vorming, dan zal het wel-opgevoede individu de deugd, die dat individu nu in zijn karakter met zich meedraagt, praktiseren. Op deze wijze maakt het individu deel uit van een gemeenschap en is hij zelf de drager van de traditie die die gemeenschap tot een gemeenschap maakt. Of het nu de deugden zijn van een 'traditionele', pre-moderne gemeenschap die het individu aanleert, dan wel die ene, traditie eigenlijk wantrouwende deugd van het moderne individualisme, noch in het ene, noch in het andere geval heeft dit individu het gevoel dat hem iets opgelegd wordt. Hij *zelf* draagt en continueert de traditie in zijn individuele en persoonlijk gekleurde praxis.

Een karakter dat deugd bezit, is gedisponeerd tot de door een gemeenschap voor juist gehouden houding, beschouwings- en handelwijze. In voorkomende gevallen zal dit potentieel zich spontaan ontplooiën. Deze deugd is de in die gemeenschap 'staande' deugd, dit is de algemene norm betreffende de levenspraxis van de individuen die van die gemeenschap deel uitmaken. In het dagelijkse handelen moet het individu vervolgens zelf tot een concretisering en toespitsing van die staande deugd zien te komen, met het oog op de bijzondere, altijd enigermate onvoorziene omstandigheden waarvoor het komt te staan. Dit vraagt van hem alertheid en improvisatie-kunst.¹⁵ Het laat aan dat individu ook de nodige speelruimte om zijn individualiteit te demonstreren. Maar intussen doet hij niet anders dan een staande traditie inzake deugd continueren. Van de gegeven algemene norm geeft hij een bijzondere variant.

Gezien het feit dat een individu niet anders dan in de eigen bijzondere, enigszins onvoorziene omstandigheden tot handelen zal komen, kan een traditie, of een algemene norm, alleen dan een realiteit zijn en gecontinueerd worden, wanneer ze op een persoonlijke, toegespitste wijze gepraktiseerd wordt. En omgekeerd heeft het individu ook alleen maar toegang tot een algemene norm, en leert hij de norm kennen en hanteren, door de toepassingen ervan te improviseren en daarin in een bepaald opzicht oorspronkelijk te zijn. Aldus vinden we hier, in een specifieke vorm, het zoëven genoemde hermeneutische beginsel terug.

Vertrekkende vanuit een voorbeeld dat ons straks, wanneer de mystiek ter sprake komt, van nut zal zijn, geef ik nu aan waarom het zojuist gezegde een *brave* hermeneutiek moet heten. Een man heeft een vrouw lief. Hij geeft haar van hetgeen de gemeenschap waartoe hij behoort aan rijkdom bezit en ook zijn deel is. Wellicht is dat tederheid, in een bepaalde vorm; misschien ook ontplooit hij hulpvaardigheid, eerlijkheid, bescheidenheid, moed, of een nog weer andere deugd. Daarbij is hij echter niet louter een 'functionaris' van de staande traditie; hij 'past' de traditie 'toe', maar niet op slaafse, mechanische wijze. Hij is, hoezeer ook verbonden met gemeenschap en traditie, een vrij mens. Hij geeft zelfstandig vorm aan het per traditie gegevene.

Mogelijk weet hij de traditie op een uitnemende wijze te continueren. Misschien zal zijn tederheid, of zijn moed, legendarisch worden. Wellicht zal hij dan tot een voorbeeld of een model voor anderen worden. Aldus zou hij aan de staande traditie, en aan de gevestigde standaard inzake de omgang met een geliefde, iets wijzigen. Maar dit alles heeft hij niet als zodanig beoogd. Hij wilde alleen maar de traditie continueren en hij heeft de deugd die hij in zich voelde spontaan in praktijk gebracht, gespist op de beste manier om dat te doen. De wijziging in de traditie die toch resulteerde, is derhalve *onwillekeurig* tot stand gekomen, zoals dikwijls gebeurt in levende tradities. Iemand is oorspronkelijk geweest, maar zonder oorspronkelijk te willen zijn. Hij was slechts doende de gegeven algemene norm in acht te nemen, en was een braaf mens.

De hermeneutiek die werkzaam is in de relatie tussen een algemene norm en de concrete praktijk, in de vorm waarin die relatie in deze paragraaf geschetst wordt, is een *brave* hermeneutiek. De alertheid die hier, zoals in elke hermeneutiek, optreedt, heeft slechts een beperkte reikwijdte. De aandacht is gericht op de concrete situatie en op de eigen conditie; deze worden ernstig genomen en zorgvuldig beschouwd ten einde te zien hoe binnen dat kader een optimale realisatie van de algemene norm gestalte kan krijgen. Op deze norm zelf richt de aandacht zich echter niet speciaal. Het brave individu houdt zich zonder meer *binnen* de traditie op. Overigens voelt hij zich daarbinnen niet opgesloten; hij continueert de traditie naar eigen inzicht. Ook voelt hij niet dadelijk de noodzaak uitdrukkelijk aan die traditie vast te houden of zelfs haar te rechtvaardigen. Want zij vormt zijn eigen, spontane leven. Hij betoont individualiteit, en eventueel zelfs originaliteit, maar enig individualisme is hem vreemd. Want hij relateert zich niet aan een gezichtspunt dat boven of buiten de staande deugd ligt. Daarom ligt het minder voor de hand dat dit individu moedwillig van de traditie zal afwijken en daarin de gemeenschap waartoe hij behoort zal trotseren.¹⁶ Het individu is hier een braaf individu en praktiseert een *brave* hermeneutiek.

In een discussie rechtvaardigt het brave individu zich door naar de staande deugd terug te verwijzen. Al wie van dezelfde algemene norm uitgaat, zal de

rationaliteit van deze rechtvaardiging dadelijk erkennen. De staande deugd belichaamt immers de eerste morele principes van een gemeenschap. De rationaliteit van de brave hermeneutiek overschrijdt het kader van de 'toepassing' van deze universele principes op de bijzondere situatie niet. Zelfs van het originele handelen zal hier geaccentueerd worden dat het in de lijn ligt van wat gebruikelijk is, zodat aan de rationaliteit ervan niet getwijfeld hoeft te worden. De vraag of die eerste principes zelf 'rationeel' zijn, wordt niet gesteld.

De brave hermeneutiek staat ver af van de positie die een zich verlicht achtende rede poogt in te nemen. Zo een rede tracht zich te emanciperen van het gezag dat zo vanzelfsprekend uitgaat van wat traditioneel en lokaal gegeven is. Ze wenst hier niets als vanzelfsprekend te beschouwen, wil de zaak eerst zelf eens op zijn merites beoordelen, en moet derhalve alle spontaniteit even afzweren om tot een reflexieve, kritische houding te kunnen komen. De restloze identificatie van iemand met zijn voorgeschiedenis of met zijn plaatselijke of persoonlijke achtergrond is naar het gevoel van de 'verlichte' rede altijd voorbarig en gaat haar per se te ver. Al gauw voelt ze zich dan opgesloten; ze is geneigd al die 'historische ballast' en 'sociale controle' van zich af te schudden, om vrij en onafhankelijk een door de kritische rede zelf uitgestippelde weg te gaan.

Het brave individu echter kent zo een aan traditie en gemeenschap externe, kritische positie niet. Tot een alles beoordelende houding, in de zoëven geschetste zin, is hij niet erg geneigd. Dit individu wil een traditie *voort*-zetten en beseft dat ook een wijziging in de traditie alleen mogelijk is, wanneer men zich niet van die traditie afwendt en haar laat sterven. En tenslotte meent hij, geconfronteerd met deze kritische rede, dat een morele houding met enig volume, enige differentiatie, nuance en ruggegraat alleen maar voortbouwend op wat men al bezit bereikt zal worden.

§ 4 Kritische hermeneutiek

De zogenaamd verlichte rede is geneigd zich te identificeren met een alles beoordelende Rede. Mogelijk is de 'verlichte' rede wel bereid datgene wat traditie en gemeenschap met zich meebrengen, te aanvaarden, maar dan alleen nadat *zij* het op zijn merites heeft beoordeeld. Het 'verlichte' individu beschouwt de spontaniteit van het brave individu als naïef. Het stelt alle spontaniteit en vanzelfsprekendheid onder kritiek. De vraag rijst echter, in naam waarvan de rede haar kritiek ontvouwt; wat is het criterium van de kritiek? Is het wel mogelijk zonder meer te spreken in naam van een universele, boven-historische, absolute Rede?

Deze optie is volgens de hermeneutische opvatting niet uitvoerbaar, zo is boven (in § 2) gezegd. Wil ze nog de titel 'hermeneutiek' verdienen, dan zal derhalve ook een *kritische* hermeneutiek zich op dit punt van de positie van de 'verlichte' rede moeten distantiëren. Lukt het de kritische hermeneutiek niet een positie te vinden die zich zowel van de brave hermeneutiek als van de 'verlichte' rede onderscheidt, en gezien het feit, bovendien, dat de beide laatstgenoemde posities heden niet zonder meer geloofwaardig zijn, dan blijft er slechts over hetzij een min of meer romantische traditionalist, hetzij een min of meer cynische relativist te worden. Het is echter de vraag of *dat* nog serieuze opties zijn en of men ze zonder te coquetteren en zonder valse ironie nog kan volhouden. Want het moderne individu schijnt ongeneeslijk door het absolute aangestoken te zijn; hij kan het niet zomaar aan zich voorbij laten gaan.

Socrates meent dat het voor hem nog te vroeg is om zich in de 'politiek' te begeven.¹⁷ Hij schort de morele praxis, dus de beoefening van deugd, op. Hij wil eerst onderzoeken *wat voor deugd* eigenlijk gepropageerd en gepraktiseerd zou moeten worden. Terwijl de vraag 'Hoe moeten we leven?'¹⁸ voor het zoëven geschetste brave individu speelt als de vraag naar de wijze waarop de staande deugd het beste in zijn leven gestalte zou kunnen krijgen, is de strekking van deze vraag in het geval van Socrates radicaler; nu is iemand met deze vraag erop uit te weten wat voor staande deugd dan wel houdbaar zou kunnen zijn. Op dit punt bekent Socrates dat hij slechts weet het niet te weten. Plato werkt dit vervolgens zo uit, dat het weten dat hier niet geweten wordt, de in absolute zin houdbare deugd zou zijn. Socrates zou een hartstocht voor waarheid in absolute zin, dus voor het Goede en voor Schoonheid, opgevat hebben. Maar bezitten doet hij zo een waarheid in genen dele; het absolute bevindt zich op afstand.¹⁹

Socrates ontmoet in de opvattingen van zijn gesprekspartners tal van 'tradities'. Hij meent dat ze niet toereikend zijn. Het blijkt dat die opvattingen, en dikwijls ook de ermee corresponderende morele houdingen, aan tegenspraken lijden en met onzuivere motieven zijn verbonden. Kortom, ze rammelen en zijn weinig gaaf. De deugd waartoe Socrates toegang zoekt daarentegen, zou moeten samenvallen met, of tenminste voortvloeien uit het absolute Principe zelf.²⁰

De moeilijkheid is, hoe in dit verband een hermeneutiek mogelijk is. Ze lijkt hier volstrekt ondenkbaar te zijn. Want hoe kan dit niet-beschikbare, onbekende en transcendente Principe ooit op het eigen leven toegespitst worden en in het eigen bestaan concreet gestalte krijgen?²¹ En hoe kan, derhalve, het eindige denken ooit als toegang fungeren tot een kennen van dat absolute Principe, dat niet eens als iets voorhandens daar is? Met andere woorden, welke zin heeft het om, vanuit de eigen concrete, historisch gevormde en lokaal gekleurde invalshoek, een 'tekst' te willen lezen die we niet eens bezitten? De verleiding is groot om dan maar, uit louter hartstocht voor het Principe, zo snel mogelijk uit deze

bekrompen wereld weg te vluchten en zich, 'gezuiverd' van al het ontoereikende, bij het geliefde Principe te voegen.²² Maar daarmee zou het hermeneutische beginsel verloochend zijn.

Een hartstocht voor het universele Principe is op de een of andere wijze tot stand gekomen;²³ dit is een uitgangspunt waarop ik niet nader zal ingaan. Deze hartstocht neemt met niets genoegen, tenzij het in volstrekte zin houdbaar is. Intussen wordt scherp beseft, dat in de aardse conditie waarin we leven, alles vergankelijk is. Deze naar het schijnt verscheurde en schrijnende situatie is, zo meen ik, juist uitsluitend in de vorm van een 'hermeneutische cultuur' leefbaar. De door mij bedoelde hermeneutiek kan op twee manieren gepresenteerd worden, dit is respectievelijk als de interpretatie van het Principe en als de interpretatie van de 'plaats' voor het Principe. Het gaat daarbij echter om uiteenlopende presentaties van een en hetzelfde hermeneutische gebeuren.

(a) De interpretatie van het Principe

Het hermeneutische beginsel zegt dat de toegang tot het universele gegeven loopt via het bijzondere dat mijn deel is. Uit op het Goede in absolute zin dien ik mijzelf, dit is mijn individuele persoon, mijn particuliere situatie en de tradities waarvan ik 'toevallig' de drager ben, ernstig te nemen. Nu het om het universele Principe gaat, ben ik echter niet in staat al dit bijzondere de dialoog met het algemene gegeven te laten aangaan; het Principe is transcendent. Ik richt me op een 'tekst' die zich aan directe lectuur onttrekt. Derhalve ben ik gedoemd me te beperken tot activiteit die slechts voorbereidt.

Bij Plato heet deze voorbereiding *katharsis*, dit is reiniging of zuivering.²⁴ Ze vindt plaats door die activiteit waardoor opvattingen weerlegd worden, tegenspraken aan het licht komen, problemen uitkristalliseren, verwarde geesten op orde komen en opgeruimd raken. Deze activiteit wordt door de rede, de *logos* dus, ten uitvoer gebracht.²⁵ Na verloop van tijd gebeurt het dan misschien, dat iemand de zaak waarover het gaat in een nieuw licht ziet. Het lijkt alsof hij plotseling door Waarheid zelf aangeraakt is.²⁶ Wij zeggen: 'iemand is een licht opgegaan'; 'hij is tot inzicht gekomen'.

Het bereikte inzicht komt onverhoopt, plotseling, tot stand. Naar inzicht wordt uitgezien, maar het zelf actief en gericht tot stand brengen of binnenhalen kan men niet. Ook nieuwe inspiratie laat zich niet afdwingen. Slechts voorbereidende activiteit is mogelijk, maar het is activiteit die gemotiveerd en gedragen wordt door het vertrouwen dat het Principe nog ongekend veel in petto heeft en door de verwachting hiervan iets te kunnen vernemen. In dit opzicht is de hartstocht voor het Principe beslissend. Het gaat om Socrates' niet-verraden van Waarheid. Bovendien blijft alleen bij de gratie van de genoemde verwachting de

mogelijkheid bewaard, dat het komt tot een omslag van de actieve, zich opruimende en concentrerende houding in een ontvankelijke, passieve houding.

Het bijzondere dat tekenend voor mijn positie is, fungeert derhalve op een zeer specifieke manier als toegangsweg tot het Principe. De kwestie die mij in mijn particuliere kontekst bezighoudt, wordt door mij zo goed mogelijk voorbereid en 'opgemaakt'. Misschien komt het dan tot een nieuw belichte kwestie; deze resulteert uit de aanraking, door het Principe, van hetgeen voorbereid werd. Deze vernieuwde 'kwestie', deze nieuwe en misschien verrassende stand van zaken, is de interpretatie van het Principe. Door te trachten iets in het licht van het Goede te bezien, aan Waarheid te relateren of op Schoonheid te betrekken, door het voor te bereiden en tegelijk iets van gene zijde uit te verwachten, verkrijg ik iets waarvan ik wellicht een ogenblik vol ben. Ik zal enige tijd tot een 'brave hermeneutiek' bereid zijn, ten einde te bezien hoe ik aan de nieuwe inspiratie, of aan de (op een bepaald punt) vernieuwde traditie, in concreto gestalte kan geven.²⁷

De verworven interpretatie van het Principe behelst dus geen kennis *over* het Principe. De verkregen interpretatie resulteert uit de aanraking, door het Principe, van de door mij eerst toe bereide bijzondere uitgangspunten. Dit bijzondere, dat wil zeggen mijn particuliere identiteit, mijn concrete situatie en de tradities waarmee ik te maken heb, leven derhalve in de interpretatie van het universele Principe voort, en wel in een hernieuwde, misschien verrijkte vorm. Het Principe zelf blijft transcendent.²⁸ Het feit dat het universele Principe, dat toch de Volheid zelf is, een buitengewone hartstocht oproept en oneindig veel in petto heeft voor wie zich voor de aanraking door het Principe opmaakt, niettemin geheel onbenoembaar en in zoverre 'leeg' blijft, garandeert dat de zojuist geschetste kritische hermeneutiek tot het bittere einde kritisch zal blijven.²⁹ Dit geldt althans zolang de hartstocht voor het Principe standhoudt.

Het is duidelijk dat de kritische hermeneutiek er geen ogenblik toe overgaat zich met het Universele Principe te identificeren; het Principe blijft op afstand. De eigen activiteit heeft alleen de pretentie voor te bereiden. Toch speelt het Principe een beslissende rol. Degene die bij dit Principe betrokken raakt, wordt meegevoerd door een hartstocht die hem met niets wat niet zonder meer houdbaar, goed of schoon is nog genoeg doet nemen. Deze hartstocht impliceert dus een zin voor kritiek die tot het uiterste gaat. Terwijl de 'verlichte' rede denkt haar kritische activiteit op eigen kracht ten einde te kunnen voeren, beseft de kritische hermeneutiek dat het gevaar steeds bestaat, dat het criterium van de kritiek te eng en te bekrompen genomen wordt. Het is nodig ernstig te nemen, dat ook van de kritiek het uitgangspunt telkens eindig is. De criticus is zelf in het geding, en dient bereid te zijn zich te laten gezeggen door en zich te voegen naar een Waarheid die ook hij niet in pacht heeft.

Van de brave hermeneutiek onderscheidt de kritische hermeneutiek zich vooral door de relatie die de laatste met het Principe onderhoudt. De hartstocht voor het Principe motiveert ertoe ook het gegeven algemene, bijvoorbeeld de staande deugd, uitdrukkelijk mede tot de inzet van de hermeneutische activiteit te maken. In de kritische hermeneutiek wordt ieder beschikbaar, voorhanden houvast opgegeven. Ze relateert zich nog slechts aan een transcendent 'houvast'. Hiermee doet een zeker individualisme zijn intrede. Want het individu dat de bedoelde hartstocht kent, zal zich niet zonder meer gewonnen kunnen geven aan wat voor staande deugd, heersende traditie of gegeven universele norm dan ook. Weliswaar is hij van dat alles ook niet per se afkerig; hij acht zich er niet boven verheven en hij weet dat aanraking met het Principe waar hij voor voelt slechts mogelijk is door al dat eindige en contingente ernstig te nemen en door te werken, zoals we het Socrates in de dialogen van Plato steeds zien doen. Toch is hij, vanwege zijn verlangen, ook reeds 'elders', en heeft hij zich reeds losgemaakt uit al wat er gegeven en gevestigd is. Hij is dus een individualist, dat wil zeggen, hij is bereid zich door het Principe *apart* te laten nemen. Maar hij is individualist zonder pretentie en zonder eigengereidheid, en slechts in een onzekere anticipatie, want datgene waardoor zijn individualisme 'waar' zou kunnen worden, moet hij nog maar zien te verkrijgen. Zijn ironie is daarom in de eerste plaats ironie om zichzelf, en ze belet hem niet zich te engageren met de opvattingen van zijn gesprekspartners.

(b) De interpretatie van de 'plaats' voor het Principe

Het zojuist met betrekking tot de interpretatie van het Principe gestelde kan ook op een andere manier worden gepresenteerd. We spreken dan niet dadelijk van het Principe als het universele dat geïnterpreteerd moet worden, maar nemen eerst de staande deugd, een gegeven traditie of tekst, of iets dergelijks, als het te interpreteren universele gegeven, net als in de brave hermeneutiek gebeurt. En evenals in de brave hermeneutiek interpreteren we dit algemene principe door het toe te spitsen op onze bijzondere identiteit en situatie. Alleen, ditmaal omvat deze bijzondere invalshoek ook de boven geïntroduceerde hartstocht voor een universeel Principe. Deze hartstocht maakt hier deel uit van hetgeen kenmerk is van de bijzondere identiteit van iemand.

Vanwege de hartstocht voor het universele Principe is de interpreterende blik, hoewel in de eerste plaats gevestigd op het te interpreteren principe, toch ook reeds gericht op iets wat deze blik al interpreterende op die plaats hoopt te ontdekken. Het principe wordt als een plaats gezien waar onvoorzien een nieuw geluid verneembaar kan worden. Dit betekent dat van meet af aan een verrijkende, op oorspronkelijke wijze hernemende interpretatie van het gegeven principe

beoogd wordt. Het universele principe wordt gezien als een soort geheim dat ontdekt kan worden, of als iets prozaïsch dat betoverd kan raken,³⁰ en dan in nieuwe gestalte tevoorschijn zal treden.

Het zojuist gezegde impliceert, dat het principe *niet zomaar* plaats voor het absolute Principe zal zijn.³¹ Ik moet het principe daartoe opmaken, het zo toebereiden dat het enige ruimte heeft voor het Principe dat ik er in mijn hartstocht voor weggelegd acht.³² En, opnieuw, ik kan niet bij voorbaat vaststellen hoe die plaats en die ruimte eruit dienen te zien. Slechts voorbereidende, tastende activiteit is mogelijk voor wie zich er zou willen begeven. Onverhoopt zal men zich er aantreffen.

Ik keer terug tot het in de vorige paragraaf (§ 3) gegeven voorbeeld en varieer op dat thema. Een man heeft een vrouw lief. Van wat de gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt in petto heeft voor geliefden, geeft hij haar niets. Hij is gepreoccupeerd met zichzelf. De hartstocht die hij voelt, — ik bedoel die voor het Principe, niet die voor haar, beweegt hem ertoe eerst eens bij zichzelf na te gaan of hij in zijn huidige staat wel voor haar wil verschijnen. Evenals Socrates schort hij de morele praxis op, ten einde die kritisch te kunnen bezien. Het kost hem, deze eerste tijd, moeite het eigen 'tedere' handelen helemaal ernstig te nemen. Pas na verloop van tijd, na verloop dus van zijn beoefening van concentratie en ontvankelijkheid, waarbij hij allerlei dwarszittende preoccupaties overwint, wordt die gevestigde 'tederheid' misschien tot een plaats waar tederheid van grotere allure geboren wordt. Door deze laat hij zich tenslotte meevoeren, nu in de ban van een hartstocht te handelen en aan de nieuwe inspiratie die hij in zich voelt in concreto gestalte te geven.³³ Zij, de beminde, zal dus enig geduld moeten hebben, en hem die tijd laten.

Hoewel het in dit verband niet noodzakelijk is, voelt die man ook voor deze vrouw wellicht een hartstocht met een reikwijdte als die van de hartstocht welke hij voor het Principe voelt. Mogelijk is *zij* voor hem een plaats waarvoor, zo is zijn gevoel, alleen het volstrekt schone voldoet of weggelegd is. Hij zegt, enigszins op de zaak vooruitlopend: 'Je bent alles voor me'.³⁴ Reeds meent hij bij haar deze Schoonheid te zien. Maar hij merkt, dat deze Schoonheid buiten bereik blijft wanneer hij zich ervoor niet eerst opmaakt, en onverhoopt tot een tederheid komt die haar past.³⁵ En wat haar past, dat is, in dit verband, het paradijs, dat door hem voor haar tot stand gebracht zal moeten worden, maar zonder een moment voorbij te gaan aan het leven van haar in al de concreetheid en contingentie ervan. Het kan zijn, dat de hartstocht voor het Principe steeds als hartstocht voor een principe, opgevat in de hier geschetste zin, begint.

Mogelijk brengt de liefde die de man voor de vrouw voelt bovendien nog iets anders met zich mee. Misschien zoekt hij naar een wijze van meeleven met haar waarin het niet zozeer gaat om een aan hem, als plaats van het Principe

waarnaar zijn hartstocht uitgaat, althans voorlopig passende tederheid, en ook niet om de tederheid die, zo goed en zo kwaad als het gaat, voor haar, in eenzelfde hartstocht liefgehad, weggelegd geacht kan worden; nu gaat het om een wijze van meeleven met haar waarin hij poogt haar ertoe te brengen, dit is ertoe te verleiden, dat zij zelf zich meemaakt als wezen dat op het Principe betrokken kan leven en voor het Principe 'plaats' kan toebereiden.³⁶ Hij tracht haar toegang te geven tot het individualisme dat kenmerkend is voor de kritische hermeneutiek. Dit betekent niet dat zij zich dan eigenmachtig apart en terzijde zou *stellen* en *houden*, op de wijze waarop het 'verlichte' individu geneigd is dat te doen. Het zou, als er iets van terecht komt, slechts impliceren dat iemand bereid is apart genomen te *worden*; alleen die bereidheid wordt actief gecultiveerd.³⁷ Wanneer we straks over de mystieke hartstocht bij Teresa van Avila spreken, zullen deze aanduidingen, hoe summier ze ook zijn, ons de nodige oriëntatie kunnen verschaffen.

§ 5 De hartstocht voor het Principe en het respect voor de eindige identiteit

Socrates neemt zich voor eerst eens op afstand van de 'politiek' te blijven. Hij cultiveert een strenge wereld-afgewendheid en onderneemt aldus een soort 'wereld-vlucht'. Zijn motief, althans in Plato's versie van Socrates' leven, is de hartstocht voor het Principe. In deze wereldafgewendheid en bij dat opschorten van de morele praxis is Socrates echter zeer intensief bezig zichzelf en de wijze waarop hij in de wereld zou kunnen en moeten optreden, te onderzoeken. Hij gaat voortdurend de confrontatie met de eindige, ver van van het Principe afstaande levensvormen waarmee hij in aanraking komt, aan; hij is *géén* heremiet. Net zo min voelt Plato zich tot het ideaal van de wereld-afgewende en lichaam-vijandige kluzenaar aangetrokken; ook *na* de *katharsis* wordt er gevreeën.³⁸ Bij Socrates stelt juist de wereld-afgewendheid en het opschorten, enige tijd, van de morele praxis ertoe in staat de eindige identiteit van hem en van zijn gesprekspartners ernstig te nemen. Dit geschiedt zowel met betrekking tot de eindigheid ervan, waardoor ze meer of minder intensief, direct en zelfbewust in relatie tot het Principe staat en waardoor ze erom vraagt boven zichzelf uitgevoerd te worden, als in de concrete specificiteit ervan, die het uitgangspunt vormt van de, vooralsnog slechts gezochte, concrete omgang met die identiteit. Geen moment is het hem erom te doen de eindige identiteit 'op te offeren' aan het Principe. Zoiets zou trouwens onuitvoerbaar zijn; het Principe is transcendent en derhalve is het verboden om, eigenmachtig, 'de hand aan zichzelf te slaan'.³⁹

Socrates onderzoekt wat er aan bestemming (*telos*) voor de eindige identiteit weggelegd of voorzien geacht kan worden. Bij dat onderzoek, zo hebben we gezien, vormen de eindige levensvormen de toegang tot het Principe. En diezelfde

concrete levensvormen zijn het ook die, nadat aanraking met het Principe plaatsgevonden heeft, min of meer vernieuwd gecontinueerd worden. Dan vindt terugkeer tot de morele praxis plaats en tracht men de ontdekte bestemming of de verkregen inspiratie in concreto te realiseren. In de kritische hermeneutiek komt het respect voor de eindige identiteit juist *door middel* van de hartstocht voor het Principe, dus vanwege een zekere wereld-afgewendheid, tot stand. Zoals, omgekeerd, de hartstocht voor het Principe slechts gestalte kan krijgen als het voorbereidende opmaken van de eindige realiteit voor de ontmoeting met het Principe. De minnaar is, uit liefde voor de Beminde, in de eerste plaats met het eigen concrete zelf bezig. Een ontwaarding, of zelfs een vernietiging van het eindige en beperkte, vindt hier niet plaats.⁴⁰ Juist het tegendeel.

Misschien komt het tot een aanraking door het Principe, of tot een nieuw inzicht en een nieuwe inspiratie; deze mogelijkheid is de spil waarom de kritische hermeneutiek draait. In deze aanraking komt, als het goed gaat, een verruiming tot stand van de standaard waarvan een brave hermeneutiek als vanzelfsprekend uitgaat. Op deze wijze maakt de kritische hermeneutiek telkens in ruimere zin rationaliteit mogelijk. De eerste principes zonder welke rationaliteit niet kan functioneren, zijn nu opgenomen in een dynamiek, die van de kritische hermeneutiek, die eraan werkt om de bekrompenheid van die principes zo mogelijk te verminderen. Aangedreven door een hartstocht die zelf niet meer volstrekt gerechtvaardigd is, en die zich tot uitdrukking brengt in de prozaïsche rationele activiteit van de *katharsis*,⁴¹ die echter, op haar beurt, ook niet zonder meer instrumenteel is en, zoals gezegd is, alleen werkt door te 'betoveren', komt het tot een, opnieuw, niet-rationele, niet-gerechtvaardigde inspiratie, en *deze* vormt dan het begin van een ruimere, beter houdbare, want meer uit het Principe voortvloeiende rationaliteit.

Het kan er in de kritische hermeneutiek derhalve niet om te doen zijn de eindige rationaliteit, die terugverwijst naar gegeven principes en standaarden, te vervangen door een absoluut spreken, dat zou pretenderen het Principe zonder meer te vertegenwoordigen. De 'verlichting' of inspiratie die, eventueel, tot stand komt, wordt misschien wel een moment als absoluut ervaren, toch ziet een nuchtere geest al gauw dat hij, in plaats van het Principe zelf binnengehaald te hebben, slechts enig nieuw licht verkregen heeft over de concrete zaak die hij aan het Principe relateerde. De afstand tot het Principe is blijvend en relateert dadelijk weer de status van het nieuw verkregen licht.⁴² Het spreken, hoezeer ook 'geïnspireerd', kan in een gemeenschap die zich van die afstand bewust is, niet meer zonder ironie als een 'profetisch' spreken, dat zou zeggen 'En God sprak ...', opgevat worden.⁴³ En toch moet er iets gezegd worden ...

Betekent dit nu dat de verdwazing die we boven, in de eerste paragraaf, geassocieerd hebben met de strikte rationaliteit van Abelard en met het absolute

spreken van Bernard van Clairvaux, niet tot de kritische hermeneutiek kan doordringen? Misschien. De geschiedenis leert echter, dat de Schoonheid van de beminde de minnaar fataal kan worden; hij is 'nergens meer' en wordt letterlijk door de hartstocht verzwolgen.⁴⁴ Hij is, ondanks zichzelf, 'wereld-afgewend' geraakt en verkeert in een dorre verdwazing die niets zinvol meer oplevert. Alleen de Beminde en haar Schoonheid tellen nog.

Misschien is het derhalve nodig, niet alleen om, zoals we gezien hebben, met zichzelf bezig te zijn, in plaats van met de Beminde, maar bovendien om het Principe en de hartstocht ervoor überhaupt los te laten en deze Schoonheid maar te laten voor wat zij is. Zodat je opnieuw een vrij mens kunt zijn; dit is een mens die erop vertrouwt telkens opnieuw in hartstocht te zullen ontsteken, en ervan af kan zien aan die hartstocht vast te houden.

In de *Innerlijke burcht* van Teresa van Avila speelt de hier bedoelde fatale hartstocht een belangrijke rol. Teresa is, op een niet te ontwarren manier, zowel door een principe, Jezus, met zijn 'zo schone, zachte en liefhebbende ogen', als door het Principe tot hartstocht aangestoken. Deze hartstocht leidt echter na verloop van tijd tot een dor en zinloos smachten; de mystieke weg lijkt bij Teresa op een bepaald punt dood te lopen. Maar op het kritieke moment gaat zij ertoe over *eenzijdig* het principe als voorwerp van hartstocht te accentueren. Dat stelt haar ertoe in staat het Principe op afstand te houden en aan de impasse van de hartstocht te ontkomen. De vraag die we hier zouden willen stellen, is, of de introductie van deze *expliciete* zorg om een principe een relativering inhoudt van alles wat er in de *Innerlijke burcht* aan voorafging, namelijk een afkeer, zelfs een walgen van de wereld, een bijna absoluut, hier en daar hysterisch aandoend spreken en een euforie die, vanwege de verdwazing, uiteindelijk leeg is. De kwestie is misschien beslissend met betrekking tot de mogelijkheid om 'mystiek' überhaupt te appreciëren. Ik zal dus onderzoeken welke rol het hermeneutische beginsel speelt in de schets die Teresa van de mystieke weg geeft.

§ 6 De 'Innerlijke burcht' van Teresa van Avila

In de *Innerlijke burcht* richt Teresa van Avila zich tot haar kloosterzusters. Zij spoort hen aan de wereld in radicale zin achter zich te laten en zich te begeven in de 'innerlijke burcht', dat wil zeggen in het eigen innerlijk. In het binnenste daarvan, dat is in het zevende verblijf van die 'burcht', zal de mens, zo meent zij, God zelf ontmoeten. Teresa acht het niet voldoende wanneer deze kloosterzusters, toch 'ingetreden' vrouwen en door een 'slot' van de wereld afgegrensd, een leven als 'religieuze' leiden en zich aan de orde-Regel houden.⁴⁵ Ze meent dat zij

tot het uiterste moeten willen gaan. Van God immers, niet van iets anders is de mens het beeld ...⁴⁶

De gang door de zeven verblijven (I-VII) van de *Innerlijke burcht* moet niet al te lineair en schematisch opgevat worden. Is men eenmaal wat dichterbij tot de binnenste verblijven genaderd, dan impliceert dat niet dat de strijd in de voorafgaande verblijven voorbij is. Het is voor mensen niet weggelegd als een 'engel' te leven. Omgekeerd is het niet uitgesloten dat iemand zich een verblijf verderop geplaatst ziet, terwijl hij de eerdere verblijven naar zijn gevoel niet eens goed en wel doorgegaan was. En tenslotte, zoals we straks nog zullen zien, resulteert de gang door een verblijf niet zozeer in het binnenhalen van de één of andere 'mystieke kennis', die men dan in veilig bezit bij zich zou kunnen bewaren, als wel in een nieuwe *modus* van de wil en in de bereidheid tot een nieuw soort van leven. In de nieuwe wijze van willen wordt de activiteit die in het voorafgaande verblijf geoefend werd, telkens voortgezet, maar nu in dienst van en getransformeerd door het verlangen waardoor de wil in het nieuw bereikte stadium getekend wordt. Uiteindelijk, zo kunnen we nu reeds vermoeden, moet dit uitlopen op een wil die alle eigengereidheid van zich afzet en uitsluitend overgave wil zijn. Moeten we vrezen dat zo een hartstocht voor de pure overgave tot een leeg wachten, waarbij de wil in zichzelf ronddaast en verwaasd smacht, zal vervallen? 'Overgave' kan men immers niet zelf actief instellen, terwijl men hier voor welke andere activiteit dan ook reeds de belangstelling verloren heeft. Dit moet voor de geliefde een lachwekkende en armzalige vertoning zijn.

Het belangrijkste mechanisme dat de gang door de verblijven van de *Innerlijke burcht* kenmerkt, is dat van de 'correlatie'.⁴⁷ Teresa heeft er het volste vertrouwen in, dat een bepaalde religieuze praktijk van de zijde van de mens gecorreleerd is aan het ontvangen van een 'gunst' of 'genade' van de zijde van God. We herkennen hierin de boven beschreven correlatie tussen een relateren van iets aan het Principe en het aangeraakt worden door dat Principe. En zoals daar met nadruk gezegd werd, dat de ontplooide activiteit slechts voorbereidend kan zijn en de werking van het Principe niet zelf bewerkstelligt, zo stelt ook Teresa met nadruk dat de 'instrumentaliteit' van de religieuze praktijk beperkt is.⁴⁸ Wanneer de activiteit in kwestie niet gepaard gaat met een houding van verwachten, afwachten en ruimte laten aan iets wat men nimmer zelf actief binnen zal kunnen halen, mist ze haar doel. We vinden derhalve ook bij Teresa die dubbelzinnige situatie waarin enerzijds met de grootste ernst en aandrang tot een bepaalde activiteit opgeroepen wordt, terwijl anderzijds keer op keer verzekerd wordt dat deze activiteit zichzelf nooit helemaal serieus mag nemen, daar zij 'zonder nut' is.

Met andere woorden, hoe zou Schoonheid ooit toegang tot de minnaar krijgen, wanneer deze wel ernstig tracht zich mooi op te maken, maar vergeet om,

in verlegenheid en met enige moed, zijn ogen eens op te slaan en zich door haar te laten aanzien ? Bij dit laatste zal zijn gezicht pas echt gaan stralen. Minstens zo onvruchtbaar is echter de toestand waarbij de minnaar meent, dat hij zich op eigen kracht toch nooit toonbaar voor haar zal kunnen maken en dan, zogenaamd geheel van de wereld en zichzelf afgewend, er maar op vertrouwt dat haar blik alles wel goed zal maken. De kwestie is, of het boven geschetste 'mechanisme' van de correlatie tot op het einde van de mystieke weg blijft werken; en ook, vervolgens, of daarbij tot op het einde toe aan het hermeneutische beginsel vastgehouden kan worden. Indien dat het geval is, dan moet dat tot uitdrukking komen in concrete, aanwijsbare activiteit.

Heel beknopt wil ik nu nog de eerste vier verblijven schetsen, om straks, in een daaropvolgende paragraaf (§ 8) en aan de hand van de laatste drie verblijven, tot ons probleem, dat van de verdwazing van de fatale, al het eindige verzengende hartstocht, terug te keren.

§ 7 De verblijven I-IV : het verlangen, het besluit, de zuivering en de verruiming

(I) De *zelfkennis* vormt de kern van het eerste verblijf. De bedoelde zelfkennis resulteert uit de beschouwing van de grootheid van God, hier alleen nog op gezag van de Schrift en de traditie gekend, enerzijds, en het besef van de eigen nietigheid tegenover die grootheid, dus de nederigheid, anderzijds. De zelfkennis is dus weten van het eigen van God verwijderd zijn. Dit weten impliceert bij Teresa vervolgens steeds twee dingen. Ten eerste brengt het de vrees met zich mee aan God en diens grootheid tekort te doen; ze zegt steeds : 'God te krenken', — ze wil tegenover haar Geliefde niet in gebreke blijven. Ten tweede impliceren zelfkennis, ontzag en nederigheid het verlangen alleen nog maar te willen in conformiteit met de wil van deze God. Eenvormigheid van wil met God is voortaan het doel. Daar dit niet zomaar bereikt kan worden, gaat de vreugde van de hartstocht echter steeds samen met het lijden van het verlangen, dat de niet één twee drie te overbruggen verwijderdheid met God moet zien uit te houden. In de zelfkennis, en dus ook in het verlangen, gaan de vreugde en het lijden derhalve volstrekt gelijk op. En *beide* krijgen bij de gang door de verblijven een grotere intensiteit.

Teresa verbindt de zelfkennis, en de nederigheid en het verlangen die erop volgen, met een praktische imperatief. Men dient de gehechtheid aan de wereld ongedaan te maken en zich naar binnen te keren. Want zo wordt men ontvankelijk voor iets wat aan gene zijde van die wereld is, en dankzij die ontvankelijkheid zal men misschien vervuld raken van de wil van God en de beoogde eenvormig-

heid van wil bereiken.⁴⁹ Alles dient men voortaan van de zijde van God te verwachten. Ook de 'goede werken' die men in de wereld te verrichten heeft, krijgen pas enige allure doordat ze uit die bron putten. De voldoening die de wereld schenken kan, zinkt nu in het niet vergeleken met de belofte die met de grootheid van God verbonden is. Dit is iets wat, in dit stadium van de mystieke weg, heel nuchter door het verstand van de gelovige onder ogen gezien wordt; het verstand kan dit inzicht nu aan de wil ter oriëntatie voorhouden.

We constateren, dat er bij Teresa sprake is van een streven zich radicaal en zo mogelijk in absolute zin van de wereld af te wenden. Maar we zien ook, dat de verwerping van de gehechtheid aan de wereld niet zozeer voortkomt uit afkeer van die wereld, als wel uit de ontdekking van een grootheid die ver boven die van de wereld uitgaat en veel schitterender is. Overigens hebben we *en passant* ook gezien, dat deze wereld-afgewendheid aan de werkzaamheid in de wereld alleen maar een grotere allure verschaft. En nadrukkelijk waarschuwt Teresa tegen de verleiding het doen van 'goede werken' te verwaarlozen. Aan die grootheid van God dan, die zij in de eerste plaats kent aan de nederige barmhartigheid van Jezus, zou Teresa deel willen krijgen. Haar nederigheid is daardoor tegelijk, bij voorbaat reeds, een zeer krachtig individueel zelfbewustzijn en een houding van waardigheid, fierheid en verantwoordelijkheid tegenover wat in feite of bij conventie heerst. De grote vraag blijft echter, wat men in die wereld-afgewendheid waarin men de wereld toch niet zonder meer achter zich laat, precies met zichzelf en met de wereld waartoe men behoort doet.

(II) Het tweede verblijf is dat van de *volharding*. Het inzicht dat de ingeslagen weg, van de wereld afgewend en naar een vooralsnog onbekende eenvormigheid van wil met God toegewend, zin heeft, en het verlangen dat uit dat inzicht voortvloeit, moeten nu tot een vast besluit worden en bestand raken tegen de verleiding het op te geven. Deze verleiding is vooral daardoor sterk, dat het groeiende besef dat men zich als 'beeld van God' kan zien, de feitelijke afstand tot God alleen maar pijnlijker maakt, terwijl hetgeen de wereld te bieden heeft, binnen bereik ligt.

(III) In het derde verblijf doet het besluit om de mystieke weg te gaan zich op de afzonderlijke levensgebieden gelden. Dit betekent dat de wil op evenzevele gebieden aan allerlei verleidingen het hoofd moet bieden. Dit is derhalve het verblijf van de *beproeving*, of van de *katharsis*, die de wil ervan reinigt voor zich iets van de wereld te willen verkrijgen. Van de beproeving geldt intussen iets wat evenzeer van de nederigheid geldt, — ze leeft van de discrepantie tussen het eigen, wellicht conventioneel gezien onberispelijke, maar toch *zelfgenoegzame* handelen en een handelen in *overgave* aan iets anders, dat groter is dan men zelf is. Zoals de nederigheid zonder een levende relatie tot de grootheid van God tot benepen kleinmoedigheid vervalt, zo ontaardt de beproeving daaronder in zinloze zelf-

kwelling en onvruchtbaar gevit. Teresa heeft op dit punt geen illusies; ze kent haar milieu, en daarin begrepen misschien ook zichzelf.

Overigens ligt de meest delicate beproeving in de verleiding zich voldaan te voelen over een goed lukkende afwending van de wereld. Teresa waarschuwt, dat de *katharsis*, die men steeds met opzet en onder leiding van de rede voltrekt, nooit tot het doel waarnaar het verlangen uitgaat, kan leiden. De *voldoening* die men met deze reiniging bereikt, dat wil zeggen de welgeslaagde onthechting aan de wereld, de concentratie bij de meditatie en de onverdeelde toewijding bij het doen van 'goede werken', mag de vrees 'God te krenken', dus de nederigheid en de moed onder ogen te zien dat men nog geenszins in overgave leeft, niet teniet doen.

Hier stelt Teresa reeds enige malen de 'dorheid' aan de orde. Deze dorheid is een gevoel van leegte en zinloosheid, en het gevolg van de pretentie met de bereikte voldoening reeds gearriveerd te zijn. Wie aan die voldoening vasthoudt, in plaats van opnieuw nederigheid te betrachten, hecht aan een sensatie die snel zal verschralen. Dan zal de ellende groot zijn, want de weg terug naar een leven in verknochtheid aan de wereld heeft men immers reeds voor zich afgesloten. Deze dorheid is een voorafschaduwning van de verdwazing die in de vorige paragraaf ter sprake kwam en die van de volgende paragraaf het hoofd-thema vormt.

(IV) De gang door de eerste drie verblijven mondt uit, als het goed gaat, in enige overgave. De wil begint een ontvankelijke wil te worden. Dit betekent dat haar een bijzondere genieting ten deel kan vallen; het is een genieting die de ziel een korte tijd buiten zichzelf doet zijn, zoals ieder even is die inspiratie voelt. Teresa spreekt van de 'verruiming' van het hart die door de gunst die aan de wil verleend wordt, tot stand komt. Een grotere liefde, tederheid en toewijding, alle *in* de wereld gepraktiseerd, is ineens aan de wil mogelijk geworden. De wil is in zekere zin 'ontwapend' en kan zich nu gewonnen geven aan iets wat haar qua grootheid overstijgt.

Teresa werkt de zaak met grote consequentie uit. Ze stelt dat de dingen in dit verblijf voor het eerst 'bovennatuurlijk' beginnen te worden. 'Bovennatuurlijk' definieert ze als 'niet door de wil zelf tot stand gebracht', 'door de mens niet krachtens zijn eigen natuur bewerkstelligd'.⁵⁰ De *voldoening* waarover het zoëven ging, is derhalve niet bovennatuurlijk. De genoemde 'verruiming' is het wel; deze wordt door Teresa, in onderscheid tot de voldoening, 'genieting' genoemd. Terwijl de voldoening iets afsluit en tot vadsigheid en zelfgenoegzaamheid verleidt, maakt de genieting open; de genieting drijft tot nieuwe activiteit aan. Het is het onderscheid tussen een wil die zich op eigen kracht verzadigd heeft, in dit geval dus verzadigd qua onthechting en toewijding, en, aan de andere kant, een boven zichzelf uitgetilde, geïnspireerde, tot werkzaamheid in de wereld gemotiveerde wil.

Met dit onderscheid tussen de voldoening en de genieting correspondeert het onderscheid tussen de grootheid van God zoals die door de Schrift, de traditie en het verstand aan de wil van de gelovige voorgehouden wordt, en waarin men vertrouwen stelt zonder van die grootheid in directe zin iets te ervaren, enerzijds, en de grootheid van God waarvan men zelf iets meemaakt en waaraan men zelf deelkrijgt anderzijds. Bij het bereiken van de genieting heeft het reflecterende verstand dus niet meer de leiding. Met deze onderscheiden correspondeert vervolgens ook het onderscheid tussen een boete-doen en lijden dat men *actief* en opzettelijk op zich neemt, zoals men ook zelf besloten heeft het mystieke verlangen uit te houden, en een lijden dat pas begint wanneer een *bovennatuurlijke* genieting doet verlangen naar de ruimheid waarvan men nu zelf iets heeft meegemaakt.⁵¹ Opnieuw zien we, dat Teresa de boven genoemde 'correlatie' niet instrumenteel opvat; men heeft de genieting niet zelf 'verdiend'. In de genieting vindt de verlangende ziel een ogenblik rust in iets wat, in tegenstelling tot de wereld, houdbaar is. Teresa noemt het vierde verblijf daarom het *gebed van rust*.

Wanneer we nu de vraag die ons thema is in deze context opnieuw formuleren, dan zou zij luiden : is er nog een concrete activiteit waarin het verlangen dat in de bovennatuurlijke genieting zijn oorsprong heeft, zich tot uitdrukking kan brengen ? En indien we zouden kunnen spreken van 'concrete activiteit', dan zou ook het beleid van de rede daarbij ter sprake moeten kunnen komen. Of kan de rede, en überhaupt alle activiteit, op dit niveau niet meer dienstig zijn aan het verlangen ?⁵² Teresa ziet de 'beproeving' vooral als een voortschrijdend loslaten en achter zich laten van de gehechtheid aan de wereld. Weliswaar zegt zij, telkens opnieuw, dat de nagestreefde *katharsis* ook door middel van 'goede werken' heel concreet gestalte dient te krijgen, maar dit middel, dat tegelijk de 'vrucht' van de reiniging is, voert duidelijk niet tot het in primaire zin met de *katharsis* beoogde. Teresa heeft hier God op het oog, en kan met minder niet genoegen nemen; Hem wil ze genieten. Om dan de wereld en het eigen gebruikelijke handelen te gaan toebereiden zo dat het ruimte open laat en *plaats* kan zijn, in de sterke zin waarin we dit woord boven (§ 4 b) gebruikt hebben, voor enig licht of enige nieuwe inspiratie van gene zijde uit, ligt aldus niet voor de hand. De hartstochtelijke minnaar wil nog slechts zijn 'Alles'; de wereld is hem niets meer, hoe braaf of zelfs toegewijd hij zijn taken in die wereld ook vervult. We kunnen voorzien dat deze minnaar in de volgende verblijven in grote moeilijkheden zal raken.

§ 8 De verblijven V-VII : de hartstocht, de overgave en de wending

De verblijven V, VI en VII vormen een eenheid.⁵³ Teresa schetst hier de ontwikkeling die de ziel doormaakt onder het regime van het bovennatuurlijke verlangen dat in het vierde verblijf geboren werd. Degene die genietingen, in de boven gedefinieerde zin, gesmaakt heeft, heeft Gods grootheid beter leren kennen. Hij heeft de tederheid van Schoonheid en de schittering van Goedheid aan den lijve ondervonden en weet nu van ruimheid van hart. Nu ziet hij ook scherper de eigen nietigheid en beschouwt hij de voldoening die een leven in verknochtheid aan de wereld, wij zeggen een 'consumptief leven', schenken kan, vanzelf als minderwaardig.⁵⁴ Wie ziek is van hartstocht, heeft in de wereld nog maar weinig smaak; van zelfopoffering is hier in feite geen sprake. Het hart is nu 'verwond', en raakt bij elke genieting dieper verwond. De term 'wond' dient hier als metafoor voor het verlangen, dat, zoals gezegd, zowel de vreugde om het verkregen perspectief als het lijden om de verwijderdheid van het verlangde impliceert. Vandaar dat het komt tot schijnbaar tegenstrijdige en schijnbaar morbide beweringen als 'deze wond is mijn diepste vreugde' en 'moge mijn lijden nog vermeerderd worden'.⁵⁵ Alleen, is er bij Teresa inderdaad sprake van een in de genieting *ontvangen* lijden om de verwijderdheid van dat verre Principe, dat de ziel maar even en vluchtig aanraakte ? Of gaat het in feite een aantal keren eerder over de ellende van iemand die de hem in de genieting bekend geworden sensatie 'aangeraakt te worden' opnieuw wil ervaren, dit nu bovendien in een meer omvattende en zo mogelijk blijvende zin, en daarnaar verdwaasd smacht ?⁵⁶

Het verschil is, dat de ziel in de het laatst genoemde veronderstelling de *afstand* tot het Principe, dat immers niet-gekend en transcendent is, niet meer ernstig neemt. De ziel bedenkt niet meer op welke wijze ze deze keer de activiteit van de *katharsis* zal ondernemen. In het *ontvangen* lijden is die afstand levend en tot activiteit dwingend aanwezig. In het smachten acht men zich in feite reeds geschikt voor de ontvangst van de Beminde en pretendeert de wil reeds 'overgave' bereikt te hebben. Dan verdort het ontvangen lijden-op-het-onbekende-toe tot de herinnering aan de bekende sensatie, die nu echter voorbij is. Dan rest nog slechts te *wachten* op het 'wonder' van de vereniging met de Beminde.⁵⁷ Het principe van de correlatie heeft hier zijn kracht en werkzaamheid verloren.

Met andere woorden, in plaats van zich terug te trekken om zich 'op te maken' voor die verre Schoonheid, van wie de minnaar een glimp opgevangen heeft en nu vol is, zit hij smachtend en werkeloos neer. Hij laat zich verteren door een fatale hartstocht. Maar zodra hij de kans krijgt, zal hij op haar afstormen, om haar dadelijk te omhelzen, precies zoals bij de zo weinig hoofse moderne verliefdheid min of meer gebruikelijk is.⁵⁸ Dat zou hem opnieuw een heerlijke sensatie verschaffen. Een meemaken van Schoonheid zal het echter niet zijn.

Schoonheid is bij het smachten, waarin de afstand tot Schoonheid niet leeft, niet tot een 'plaats'-toebereidende activiteit voert en dus verdort, reeds buiten het spel gezet. In een groot aantal passages, zo lijkt het, voert Teresa zo een fataal smachtende minnaar op. Bij haar is de beminde echter *God*; er is geen kans zich ooit op Hém te storten, zodat zelfs die mogelijkheid om aan de hartstocht te ontkomen uitgesloten is.

Teresa bewandelt in deze verblijven echter *twee* naar het schijnt radicaal divergente wegen. Het lijkt er zelfs op, dat ze een bepaalde splitsing niet gezien heeft, de verkeerde weg nam, dat even later ontdekte, en terug is gegaan naar die splitsing, om vervolgens de andere weg in te slaan. De weg die ze het eerst neemt, is zojuist door mij beschreven. Deze weg ligt in het verlengde van de wereldonthechting uit de eerste vier verblijven. De verleiding bestaat te menen dat Teresa de lijn van een steeds verdergaande overgave ook in de laatste drie verblijven simpelweg doortrekt. Deze verblijven heten immers 'gebed van vereniging' (V), 'geestelijke verloving' (VI) en 'geestelijk huwelijk' (VII). De vrijgevochten individualist en '*conquistadora*' Teresa van Avila geraakt echter in een impasse; haar vooruitgangsoptimisme lijkt een knauw te krijgen. Ze heeft voldoende nuchterheid behouden om onder ogen te zien dat de fatale hartstocht niet leefbaar is.

De wending treedt op drie punten in. In de eerste plaats ziet Teresa dat de ziel in een situatie raakt waarin ze, zoals gezegd, nog slechts kan wachten en hopen op een 'wonder' of op Gods barmhartigheid. Het verlangen is in een impasse terechtgekomen en ontaardt in een verdwaasd smachten dat de ziel niet verder helpt. Alleen de vaste verplichtingen behoeden hier nog voor de complete leegte.⁵⁹ In de tweede plaats blijft ze trouw aan het beginsel van de correlatie en komt ze uiteindelijk tot een afwijzing van de afwachende houding.⁶⁰ Straks zal ik onderzoeken of dit betekent dat ook het hermeneutische beginsel weer een kans krijgt. In de derde plaats, tenslotte, bedenkt Teresa dat de ziel, door tot het uiterste de wereldonthechting na te streven en eigenlijk maar het liefst te willen sterven, om maar de aanschouwing van God te kunnen genieten,⁶¹ in feite bezig is het *mens-zijn* van haar beminde God, Jezus dus, geheel en al te miskennen.⁶² Terwijl deze 'goddelijke' mens bereid was het in de wereld uit te houden, was de ziel op haar mystieke weg inmiddels bezig die wereld, en dus Jezus, haar Geliefde, in de steek te laten. Op dit punt in haar overwegingen aangekomen laat Teresa een wending plaatsvinden en slaat zij resoluut een andere weg in.

Deze andere weg is opnieuw een weg van lijden. Het lijden karakteriseert immers, zo meent Teresa, bij uitstek de weg die Jezus zelf is gegaan. Ze bedoelt hier overigens steeds het lijden uit Jezus' *leven*; het lijden van de kruisiging boezemt haar minder belang in,⁶³ en impliceert bovendien precies datgene waarvan zij juist besluit af te zien, namelijk de dood, en dus de aanschouwing van God.

Retrospectief duidt Teresa de gang door al de dorheden uit de voorafgaande verblijven als een 'school van het lijden'.⁶⁴ Reeds in het derde verblijf spreekt ze van de 'vertroosting van het kruis'. In het vierde gaat het over het 'verlangen te lijden' zonder om genietingen te vragen, 'alleen om (hun) Christus de gekruisigde te dienen'. In het vijfde sterft de rups in zijn cocon, om een vlinder te worden, dat is een aan de wereld onthechte ziel; die cocon is 'Christus'. In dit verblijf wordt het verlangen de wereld te verlaten reeds een keer bezworen doordat de ziel ziet dat God zijn grootste gave *reeds gegeven* heeft; die gave is 'zijn Zoon'. Even verderop zegt Teresa : 'onderhouden wij de liefde voor deze Zoon, en voor de naaste, volmaakt, dan doen wij Gods wil en zullen wij met Hem verenigd zijn'. In het zesde verblijf krijgt de dissociatie van het principe, Jezus, ten opzichte van het Principe haar beslag wanneer het besef van het 'mens-zijn van Jezus' zich opdringt. Maar pas in het zevende verblijf wordt, min of meer definitief, de consequentie getrokken uit dit inzicht en krijgt het feit dat de weg van Jezus telkens opnieuw aan de ziel als *de* weg voorgehouden werd, zijn volle betekenis. Want nu geeft de ziel het verlangen naar de genieting van de aanschouwing van de Vader op, om de dadelijk uitvoerbare navolging van de Zoon op zich te nemen.⁶⁵ Deze mens is 'goddelijk', zo meent zij, en door hem na te volgen maakt de ziel de drieënigheid van binnenuit mee; de triniteit is nu niet meer slechts het voorwerp van geloof.⁶⁶ Daarmee is de eenvormigheid van wil met God, via het min of meer constante 'gezelschap' van Jezus waarin de ziel nu leeft, een feit. De hartstocht voor het Principe zelf, hartstocht die de ziel fataal dreigde te worden, heeft haar rol gespeeld en is van het toneel verdwenen. De ziel heeft *besloten* dat het leven lijden is; 'dit verontrust haar nu niet meer'.⁶⁷

Ik heb getracht deze wellicht wat 'gelovig' aandoende materie zo beknopt mogelijk te presenteren. Deze schets voldoet misschien om tot een exacte en sobere bepaling te komen van de structuur die op de achtergrond van die paar duizend dikwijls ongeordende notities uit Teresa's *Innerlijke Burcht* werkzaam is. De onbereikbare Vader, het Principe, wordt als voorwerp van hartstocht vervangen door de Zoon, principe, mens, en dus navolgbaar. Dit maakt een einde aan de fatale hartstocht. Het bindt de ziel nu uitdrukkelijk aan de wereld;⁶⁸ een breuk, weliswaar niet met de onthechting, maar toch zeker met de neiging maar helemaal uit de wereld weg te gaan. Het doet de onrust uit het lijden verdwijnen; juist in dit lijden ligt, reeds, het 'bezitten van de Heer'. De ziel treedt in de traditie van de heiligen en martelaren en stelt zich ten doel zoveel mogelijk zielen ervoor te behoeden dat ze God 'krenken'; dit door ze voor diezelfde navolging van Christus te winnen.

Wat betekent deze 'wending' nu voor ons thema, — de hartstocht voor het Principe en de dreigende verdwazing, de activiteit van de *katharsis* oftewel het beginsel van de correlatie, en het hermeneutische beginsel ? Iets is er gewonnen;

op een bepaald punt lijkt er niets veranderd te zijn; en datgene wat de mystieke weg tot iets belangrijks kan maken is misschien juist verloren gegaan.

Gewonnen is het inzicht dat de zonder meer wereld-afgewende hartstocht onleefbaar is en opgegeven moet worden. Enigszins duidelijk wordt ook, dat dit loslaten van de absolute hartstocht geschiedt door middel van een besluit dat niet helemaal rationeel is. Want wie of wat zou ooit het recht kunnen hebben een einde te maken aan een hartstocht die 'Alles' tot voorwerp heeft? Teresa spreekt in dit verband dan ook van een 'offer'.⁶⁹ De aannemelijkheid van dit offer ligt hierin, bij Teresa althans, dat zij gelooft *langs een andere weg* tot de eenvormigheid van wil met God te kunnen komen. De bedoelde weg hebben we boven weergegeven. Heeft Teresa die weg echter in voldoende mate geëxploiteerd? Zou dat verdoemde 'Alles' op *die* weg, bij Jezus dus, niet evenzeer een doorslaggevende rol spelen? En zou het die rol ooit kunnen spelen zonder juist die 'fatale' hartstocht op te roepen, ditmaal misschien als visioen van een 'hemels koningschap', ook op die weg? En zou dat niet precies 'triniteit' zijn? Misschien kunnen we beter spreken van een *onderbreken* van de absolute hartstocht. Deze onderbreking zou dan gerechtvaardigd zijn tegen de achtergrond van een vertrouwen dat diezelfde hartstocht zich na het intermezzo wel opnieuw zal voordoen; het Principe laat de mens die zoekt hoe ergens ruimte voor het Principe gevonden kan worden, niet in de steek. Maar intussen geeft dat intermezzo de mogelijkheid met zichzelf en de eigen wereld bezig te zijn; de verlammende hartstocht wordt even opgeschort, terwijl de energie ervan doorwerkt. Misschien kan het aldus komen tot condities waaronder de hartstocht, wanneer ze zich weer voordoet, iets minder 'onuitvoerbaar' is.

De minnaar breekt met zijn hartstocht en zet zich, een verlaten en klein mens en in verdriet, de beminde uit het hoofd. Maar hij doet dit om zichzelf en zijn wereld voor die hartstocht geschikt te kunnen maken, zodat hij haar een volgende keer op passende en houdbare wijze in teder handelen tot uitdrukking weet te brengen, dichter tot Schoonheid naderend.⁷⁰ Het Principe, God, in de steek laten, zoals Teresa wil, en zoals onontkoombaar is, maar alleen om vanuit de eigen concrete en 'toevallige' wereld een plaats te bereiken waar dat Principe van zich kan doen vernemen, in een nieuwe inspiratie, of iets dergelijks. Dat zou betekenen dat de 'genieting', die bij Teresa zoals we gezien hebben aan een 'verruiming van het hart' geïllustreerd wordt, *blijvend* wezenlijk is, dus ook *nadat* die absolute hartstocht is opgeschort. Deze telkens maar beperkte 'genieting' kan echter alleen geapprecieerd worden wanneer de wereld-afwending iets moeilijker verloopt dan bij Teresa het geval is. Teresa schetst een ziel die pretendeert de wereld al volstrekt achter zich te hebben gelaten, zich dan haar 'Alles' ontzegd ziet, en besluit met niets, dit is het pure lijden, genoeg te nemen.

Ik zou willen spreken van een *gekwalficeerde* wereld-afgewendheid; op dit punt heeft de genoemde wending in de *Innerlijke burcht* niets op expliciete wijze veranderd. Ook na deze wending blijft de 'correlatie' onvruchtbaar en komt het niet tot een hermeneutische cultuur. Een gekwalficeerde wereld-afgewendheid houdt in, dat men bezig is met de wereld, en met zichzelf als onlosmakelijk met die wereld verbonden, maar dat omwille van het Principe en uit hartstocht voor het Principe. Onthecht aan de heersende morele praxis praktiseert men in relatie tot de wereld en zichzelf een activiteit waardoor, als het lukt, een nieuw geïnspireerde morele praxis tot stand komt. Dat wil zeggen dat het niet-hechten aan de wereld, de afwending, of het van-de-wereld-leeg worden, niets anders is dan een ontvankelijk worden voor wat de *wereld* en *mijzelf*, blijvend een onderdeel van die wereld, verder kan voeren. De 'leegte' die bereikt wordt is derhalve een gekwalficeerde leegte, in plaats van de leegte van degene die meent 'buiten' de wereld te zijn gaan staan. Voor het bereiken van deze leegte of ontvankelijkheid is het nodig om constant met de wereld en z'n tegenspraken bezig te zijn, maar op een onthechte, niet geheel serieuze wijze; het belangrijke verwacht men van elders en kan men niet zelf actief binnenhalen. Daarbij 'lijdt' men misschien aan de discrepantie tussen wat in de wereld mogelijk is enerzijds en de belofte waarnaar de hartstocht reikt anderzijds. Dit lijden heeft echter niets te maken met het martelaarschap of het offer waartoe Teresa aan het slot van de *Innerlijke burcht* besluit; het is het lijden van het verlangen naar de genieting. Aan dat verlangen is zij niet trouw gebleven. *Ipsa facto* is het beginsel van de correlatie werkeloos geworden en heeft het, bij gebrek aan een hartstocht voor het Principe, ook geen zin meer te spreken van een hermeneutische toegangsweg tot het Principe.

Bij Teresa lijkt de relatie van de Zoon tot de Vader, en daarmee *tout court* de Vader, uit het zicht te verdwijnen. Ze identificeert zich volledig met de weg die de Zoon gaat en maakt geen melding meer van enige vreugde om de Vader of om diens 'koninkrijk'. De hartstocht die tot in het zesde verblijf leefde, een hartstocht die deed lijden, maar toch ook vreugde, want een belofte met zich meebracht, is losgelaten. Ik meen dat dit betekent, dat de inzet van de mystieke weg in het zevende verblijf van de *Innerlijke burcht* ofwel volledig impliciet blijft, ofwel volstrekt verloren gaat. De kritische instantie, het Principe, was in de voorafgaande verblijven niet in de gelegenheid zijn kritische werk te doen; daartoe zou, behalve het beginsel van de correlatie, het hermeneutische beginsel opgenomen moeten zijn geweest. In het zevende verblijf wordt die kritische instantie echter zelf opgegeven, en dat niet bij wijze van intermezzo. Teresa spreekt dan van 'slavernij aan de wereld';⁷¹ de strikte wereld-afwending is ongedaan gemaakt. Een voor die wereld voorzien achten van het Principe met al

zijn inhoud, *toewijding* aan de wereld dus, lijkt zij dan echter nog steeds niet ter sprake te brengen.⁷²

§ 9 Slotbeschouwing

We hebben gezien, dat verwaarlozing van het hermeneutische beginsel door degene die zich op de mystieke weg begeeft, tot een catastrofe leidt. Van het Principe kan men alleen iets 'binnenhalen' door zich op een 'plaats' voor het Principe te begeven. Wie zich van alles ontdoet wat tot zo een plaats zou kunnen worden, en alle wereld wegdoet of minacht, beschikt over niets meer waarop het Principe zijn licht nog kan doen schijnen. Aldus stelt men het Principe, met al zijn, wellicht onbegrensde, macht, buiten werking; dat is het risico van een Verbond dat van twee kanten 'prestatie' vereist. In naam van het hermeneutische beginsel, en om aan het Principe daadwerkelijk trouw te kunnen zijn, moet men derhalve zelfs zijn Geliefde willen laten gaan. Zonder dat lukt het niet de activiteit van de *katharsis* 'ernstig' ten uitvoer te brengen. De beminde in de steek laten, omwille van de beminde, zoals men zich van zichzelf en van de eigen wereld afwendt, omwille van zichzelf en omwille van die wereld. Voor de beminde iemand willen zijn, en daarom met zichzelf bezig zijn, maar niet helemaal serieus. Jezelf ernstig nemen, en je daarom door de beminde apart willen laten nemen. En dit alles steeds op een concrete manier, zonder iets van het nu eenmaal gegevene te veronachtzamen of te verloochenen.

Teresa keert zich tenslotte af van het verdwaasde verlangen. Maar geeft ze daarmee niet tegelijk het fundament van haar kordate nuchterheid, haar moedige rationaliteit en haar wonderlijke openheid op? Hoe kan zij zich nu nog verweren tegen de eerder gesloten rationaliteit van Abelard of tegen het ongeremde absolute spreken van Bernard van Clairvaux? Alleen met behulp van een kritische instantie is dit mogelijk. Een kritische instantie kan echter alleen als transcendente instantie zonder meer aanvaardbaar zijn. Maar de relatie tot een transcendente instantie, of tot de hartstochtelijk geliefde, is alleen maar leefbaar als de cultuur van de kritische hermeneutiek. Dit is een cultuur waarin ernst en luim dicht bij elkaar liggen. De rationaliteit, hoezeer ook logisch correct, kan er irrationeel blijken te zijn en de dwaze inspiratie kan er het begin van een sterkere rationaliteit betekenen. Waar men het Principe niet op afstand weet te houden, daar men leeft in een verdwaasde hartstocht, of in een eigengereide pretentie, of in een distantie waarbij de relatie met het Principe in feite geen rol meer speelt, gaan die ernst en die luim verloren. Dan zijn we weer terug bij de correcte Abelard en de absoluut geïnspireerde Bernard, dit is bij de moderne, eigengereide individualist die zich niet apart laat nemen.

Het spelende kind weet die ernst en die luim misschien wel het gemakkelijkst bij elkaar te houden. In de mystiek van Teresa, en ook in de 'mystiek' van Plato, gaat het er echter niet zonder meer om te zijn als het kind. Het kind is wel spontaan en ook ontvankelijk, en telkens opnieuw weet het 'leeg' te zijn; daarvoor heeft het een groter talent dan de volwassene. Maar daarmee is niet gezegd dat dit de 'leegte' of die specifiek gekwalificeerde ontvankelijkheid is, die in de wereld op een bepaalde plaats en op een bepaalde tijd nodig is, daar alleen zij enige plaats aan het Principe biedt. Het kind legt zich er nog niet op toe zo een 'plaats' voor het Principe toe te bereiden. Dat doet alleen degene die de afstand tot het Principe voelt en als hartstocht beleeft. De ontdekking van die afstand is een openbaring; alleen déze ontdekking, in plaats van reeds de één of andere 'genieting', 'verruiming', aanraking of inspiratie, zou ik een 'mystieke ervaring' willen noemen. Voor het overige gaat het om mystieke *cultuur* en *activiteit*, die, als men geluk heeft, uitmondt in morele en esthetische ervaring. Soms is een morele ervaring, bijvoorbeeld de ervaring van de goedheid van iemand, zeer intensief en *tevens* de *aanleiding* tot een religieuze inspiratie of een mystiek verlangen, dat wil zeggen juist toe een besef van *afstand* tot de Goedheid waarnaar men zich op die 'plaats' verwezen voelde. De goedheid die reeds ervaren is, dient men echter niet als een godheid te vereren. De mystieke ervaring is, kortom, een ervaring van afstand, zij het de afstand tot iets waarvan dan tegelijk de aanwezigheid, op afstand dus, ontdekt wordt.

Noten

¹Vgl. R. Bauer, *De geniale mislukking van de middeleeuwen* (Antwerpen / Amsterdam 1985).

²Met betrekking tot Abelard als hermeneuticus, zie L. Grane, *Peter Abelard. Philosophy and Christianity in the Middle Ages* (Oxford 1971), blz. 86-91, 99.

³Vgl. Grane, o.c., blz. 99; Bauer, o.c., bijvoorbeeld blz. 61.

⁴H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1986, 5e druk, 'durchgesehen und erweitert'), blz. 329.

⁵Met betrekking tot het gebruik, in de hier aangeduide zin, van de term 'principe', vgl. Plato, *Staat* VI 511a-d; Aristoteles, *Metaphysica* Lambda 6-7 en *De anima* III 5; zie ook *Physica* III 3; Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I q.7, a.1; zie ook q.13, a.11 en q.16, a.5; Teresa van Avila, *Innerlijke Burcht* (Werken, deel III, vertaling Titus Brandsma, Bussum 1949), I 2 (2).

⁶Plato, *Symposium* 209c : *haptomenos*; vgl. 211b.

⁷Plato, *Symposium* 212d: *theomenos*; Teresa van Avila, o.c., VII 1 (9); vgl. reeds, met nadruk, V 2 (5).

⁸Gadamer, o.c., blz. 274.

⁹Gadamer, o.c., blz. 280.

¹⁰Gadamer, o.c., blz. 283, 287, 301, 304; cursivering van mij.

¹¹Gadamer, o.c., blz. 273-312.

¹²Gadamer, o.c., blz. 273 sq.; vgl. 312.

¹³Gadamer, o.c., blz. 311; vgl. 374, 383 sq.

¹⁴Dit heb ik uitgewerkt, in relatie tot Gadamer's interpretatie van het werk van Plato en Aristoteles, in: V. Kal, 'Gadamer en de Grieken', in: *Wijsgerig Perspectief* 31 (1990-1991), m.n. blz. 38-41.

¹⁵Een uitvoeriger behandeling van dit thema, dat van de aristotelische *phronèsis*, in: V. Kal, 'Karakterdeugd en verstandigheid bij Aristoteles; het individualisme voorbij?', in: *Stoicheia. Tijdschrift voor historische wijsbegeerte* 4 (1989).

¹⁶Dit geldt ook van de brave *individualist*. Deze kan, evenzeer als de zogenaamde traditiemens, in zijn, in dit geval individualistische *ethos* opgaan. We zien dan ook, dat de brave individualist ook een brave criticus is, en zich niet zelden snel conformeert aan de heersende criteria van waaruit gekritiseerd wordt. Op dit punt raakt deze vorm van individualisme voortdurend met zichzelf in tegenspraak.

¹⁷Plato, *Apologie* 28b-32d; vgl. 39e en 40a en *Staat* VI 496a-e.

¹⁸Plato, *Gorgias* 500c; vgl. 512e, 527a-b; *Symposium* 209b-c.

¹⁹Plato, *Staat* VI 505e; VII 532a; vgl. VI 500b-c.

²⁰Plato, *Symposium* 212a; *Phaedo* 69b-c; *Staat* VI 505a en 509b; *Theaetetus* 176a-c.

²¹Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 6; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote* (Paris, 1963); G.M. van Asperen, 'Metafysica en sociale filosofie', in: C.A. van Peursen, red., *Metafysica* (Meppel / Amsterdam 1981).

²²Men heeft gemeend in *Theaetetus* 176a-c over zo een vlucht te kunnen lezen.

²³Vgl. Plato, *Symposium* 201d en 203a-c; *Phaedrus* 238c-d, 244a, 257b; *Alcibiades* I 104e-105a. Of zie I. Gerhardt, het gedicht 'De oproep', in: *De zomen van het licht* (Amsterdam 1983), blz. 10.

²⁴Vgl. Plato, *Phaedo* 69b-c; *Sophistes* 230c-d.

²⁵Plato, *Phaedrus* 254 a sq. (de rol van de voerman); *Charmides* 157a; vgl. *Phaedo* 77e, 84d, 114e; *Theaetetus* 149c-d, 157c-d; *Alcibiades* I 105 e (de rol van Socrates).

²⁶De term 'plotseling' in: Plato, *Symposium* 210e; *Staat* VII 515c, 516e; vgl. *Parmenides* 156d en *Epistula* VII 341c-d.

²⁷Inzoverre is *eros* op 'voortbrengen' in de wereld, in plaats van op het Schone, uit; zie, over deze tweede gestalte van *eros*, Plato, *Symposium* 206e, 209c-e, 212a.

²⁸De *archè* is *epekeina tès ousias*, dat wil zeggen 'aan gene zijde van wat in een bepaalde gestalte is'; Plato, *Staat* VI 509b. Dit blijft zo bij Plato. Vgl. nog *Staat* VII 533a.

²⁹Van een 'kritische Plato' spreekt, tegenover de 'dogmatische Plato' uit *Arete bei Platon und Aristoteles* van H.J. Krämer (uit 1959), G.J. de Vries: 'Marginalia bij een esoterische Plato', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 26 (1964); de term 'kritisch' wordt gebruikt op blz. 718.

³⁰Met betrekking tot deze 'betovering' zie, in het werk van Plato, de in noot 25 genoemde teksten; vgl. *Symposium* 180b, 214c, 215c, 218b.

³¹Plato, *Phaedrus* 253d sq.. Wie 'zomaar' denkt te ontdekken, raakt teleurgesteld; zie J. Slauerhoff, de gedichten 'Columbus' en 'De ontdekker', blz. 367-368 en 586 in : *Verzamelde gedichten* ('s-Gravenhage / Rotterdam 1961).

³²Vgl. M. Heidegger, 'Bauen Wohnen Denken', in : *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954), blz. 147 sqq.; en *Beiträge zur Philosophie* (Frankfurt a. M. 1989), blz. 417.

³³Vgl. de teksten waarnaar in noot 27 verwezen wordt.

³⁴Vgl. P. de Martelaere, *De schilder en zijn model* (Amsterdam 1989), blz. 101 : "iets dat alles was".

³⁵Vgl. Plato, *Phaedrus* 250e-251a, 255a-b.

³⁶Vgl. Plato, *Alcibiades* I 106a-c, 119b-c; *Phaedrus* 255c-d. Zie ook de tweede vorm van 'Fürsorge' bij Heidegger, in *Sein und Zeit* (Tübingen 1972), blz. 122; vgl. verder, bijvoorbeeld, 297-298, en, bij contrast, 253.

³⁷Vgl. Heidegger, o.c., de thema's 'Vereinzeling' (blz. 191 enz.), 'Unbezüglichkeit' (blz. 263 enz.), 'Situation' (blz. 307 bijv.), 'Augenblick' (bijv. blz. 328) en, bij contrast, 'Versteifung' (bijv. blz. 264, 307). De kern van de zaak is de bereidheid tot een 'Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man' (blz. 299). Zie ook N. Ginzburg, 'De menselijke verhoudingen', in : *Mensen om mee te praten* (Amsterdam 1990), blz. 45-48.

³⁸Plato, *Phaedrus* 255e-256a.

³⁹Plato, *Phaedo* 61c.

⁴⁰Ook H. Berger introduceert een 'absoluut-normatieve veel-eenheid' zonder aan de eindige werkelijkheid tekort te willen doen; zie : *Vragen naar zin. Een nieuwe inleiding in de metafysiek* (Tilburg 1986), bijv. blz. 50-51 en 202.

⁴¹Zie noot 25; zie ook *Sophistes* 216a-b en 230 c-d.

⁴²Plato, *Staat* VII 533a.

⁴³Contra E. Levinas met zijn 'parole de Dieu'; zie F. Poirié, *Emmanuel Levinas* (Paris, 1987), blz. 105, 107 sq.

⁴⁴Vgl. De Martelaere, o.c., blz. 118 : dat 'nergens meer' blijkt hier na het 'krijgen' van de beminde : "Ze wist niet hoe ze nu nog verder moest leven".

⁴⁵Teresa, o.c., III 1 (6); III 2 (8); V 3 (6).

⁴⁶Teresa, o.c., I 1 (2); VII 1 (1).

⁴⁷Over een 'leer der correlatie' spreekt uitvoerig K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie* (V.W. 6, Kampen 1982); zie bijvoorbeeld, beknopt, blz. 522. Miskotte verwerpt deze leer, waar ze het Principe *in functie* van de menselijke 'verdienste' dreigt te laten optreden. Teresa, o.c., II 1 (5); II 1 (15); II 1 (19); III 1 (1); III 1 (15); IV 2 (8); V 1 (2); V 2 (1); V 2 (4); V 3 (7); VI 7 (10); VII 2 (9); VII 3 (9); VII 4 (23).

⁴⁸Teresa, o.c., bijv. III 1 (13); III 2 (13); IV 1 (3); V 2 (1); V 2 (6).

⁴⁹Zeer aanschouwelijk is de formulering bij Teresa in o.c. VII 2 (9), die in principe van alle verblijven geldt : "als wij ons van al het geschapene ontledigen, (...) dan moet de Heer zelf ons van Zichzelf vervullen".

⁵⁰Teresa, o.c., IV 1 (1) en (4); IV 2 (4).

⁵¹Teresa, o.c., IV 3 (8); V 2 (8) en vooral V 2 (12) en (13); verder VI 2 (1), (2).

⁵²Vgl. H.H. Blommestijn en F.A. Maas, *Kruispunten in de mystieke traditie* ('s-Gravenhage 1990), blz. 128.

⁵³Zie Teresa, o.c., V 2 (6) en VI 4 (4).

⁵⁴Teresa, o.c., V 1 (3).

⁵⁵Teresa, o.c., V 2 (7), (8); VI 2 (2), (3); VI 6 (1).

⁵⁶Vgl. Teresa, o.c., reeds IV 1 (11); en: V 2 (8); V 4 (1); VI 1 (20); VI 2 (6), (7) VI 4 (18), (19); VI 5 (10); VI 7 (10); VI 7 (18); VI 11 (1), (3), (5); VII 3 (14).

⁵⁷Teresa, o.c., VI 1 (20), (24); VI 7 (10), alwaar ook een wending intreedt.

⁵⁸Plato, *Phaedrus* 253e-254a.

⁵⁹Teresa, o.c., VI 1 (24); VI 4 (19).

⁶⁰Teresa, o.c., VI 7 (10).

⁶¹Teresa, o.c., V 2 (13); VI 6 (1), VII 3 (5), (14).

⁶²Teresa, o.c., VI 7 (3), (8), (10), (11) en (18).

⁶³Teresa, o.c., V 2 (12) en (13); VII 3 (5); VII 4 (7).

⁶⁴Teresa, o.c., VII 4 (14).

⁶⁵Teresa, o.c., resp. III 1 (15); IV 2 (8); V 2 (3); V 2 (10) en (12); V 3 (7); VI 7 (zie noot 62); VII 3 (5), (14); VII 4 (12), (17) en (23).

⁶⁶Teresa, o.c., VII 1 (9) en (10).

⁶⁷Teresa, o.c., VII 3 (4),(14); vgl. IV 3 (8); VII 3 (10).

⁶⁸Teresa, o.c., VII 3 (5); VII 4 (12).

⁶⁹Teresa, o.c., VII 4 (23) en 3 (5).

⁷⁰Plato, *Phaedrus* 253c sqq.

⁷¹Teresa, o.c., VII 4 (12).

⁷²Zie, met betrekking tot het begrip 'toewijding', V. Kal, 'Deernis en toewijding. Ethiek en religieuze cultuur bij Emmanuel Levinas', in : *De Uil van Minerva* 7 (1991), nr. 3, blz. 139-155.