

God follows me everywhere

*Gebed als kern van het spirituele leven volgens
Abraham Heschel en Thomas Merton*



Wout Koelewijn
Masterthesis Gemeentepredikant
Protestantse Theologische Universiteit Amsterdam
Begeleiders: dr. L.T. Witkamp en dr. G.M.G. Teugels
27 juli 2020

Afbeelding cover
Marc Chagall, *Jesaja's gebed* (naar Jesaja 64: 6-11).

Woord vooraf

Hoewel deze thesis een lange ontstaansgeschiedenis kent, is het schrijven ervan gedurende een relatief korte periode gebeurd. Dit neemt niet weg dat dit een bijzondere periode was: Door de uitbraak van het coronavirus kwam het openbare leven vrijwel tot stilstand. Avonden die ik had gereserveerd voor mijn werk voor de IZB, werden geannuleerd en datzelfde gold voor colleges van de PThU. Wat een drukke tijd zou worden, werd plotseling een tijd van verstillig. Zeker nadat mijn vrouw en ikzelf eenmaal van corona waren hersteld, brak een tijd aan waarin ik mij meer dan vooraf verwacht, kon focussen op Abraham Heschel en Thomas Merton.

Een thesis mag dan wel een proeve van bekwaamheid zijn van een individuele student, het zou toch teveel eer zijn om te pretenderen dat ik bij de totstandkoming helemaal geen hulp heb gehad. Om te beginnen zijn daar mijn begeleiders Theo Witkamp en Lieve Teugels. Met Lieve had ik ongeveer een half jaar voor het begin van het eigenlijke thesistrject een gesprek over een onderwerp dat was ingegeven door mijn interesse in Abraham Heschel. Toen ik mij realiseerde dat er boeiende parallellen bestaan tussen hem en zijn tijdgenoot Thomas Merton, besloot ik van richting te veranderen. Ik ben blij met de bereidheid van Theo en Lieve om respectievelijk mijn eerste en tweede begeleider te worden. Theo, ik hoop dat deze scriptie en de verdediging ervan op de laatste dag voor je pensioen, een waardige bijdrage mag leveren aan de afsluiting van je carrière. Mijn muziekleraar heeft mij geleerd dat het slotakkoord het langste blijft hangen, dus enige druk is voelbaar...

Naast mijn begeleiders zijn er een drietal andere mensen die inhoudelijk hebben bijgedragen aan mijn thesis. Om te beginnen is daar de Amerikaan Jim Forest, vriend en biograaf van Thomas Merton. Ook Abraham Heschel kende hij goed. Toen bleek dat Jim in Alkmaar woont heb ik hem via zijn uitgever benaderd. Het gesprek met hem is zeer verhelderend geweest. Datzelfde gold voor het gesprek met de contemplatieve benedictijner monnik Marc Loriaux. Broeder Marc vertelde mij heel openhartig over zijn ervaringen met het contemplatieve leven en de monastieke gebedspraktijk. Het heeft mij geholpen om Merton beter te begrijpen. Tenslotte was er de orthodox-Joodse rabbijn Shimon Evers. Shimon staat in de chassidische traditie en maakt deel uit van de Chabad-beweging. Samen met hem en zijn vrouw Gilah mag ik al jaren in Amersfoort een leerhuis organiseren. Mijn vragen die bij het lezen van Heschel waren gerezen, kon ik nu met Shimon bespreken en daarbij leren over Joodse spiritualiteit.

Dat ik deze thesis heb kunnen schrijven was niet mogelijk geweest zonder mijn vrouw Miranda. Ook het noemen van onze kinderen Sifrah en David is zeker op z'n plaats. Jullie zijn als geen ander in staat geweest om me met beide benen op de grond te houden. Als ik weer eens boven zat te werken aan mijn thesis, zorgden jullie voor de broodnodige verworteling in het dagelijks leven door mij te laten weten dat ik beneden werd verwacht. Speciale dank ook voor die momenten waarop jullie mij van directe en duidelijke feedback voorzagen als ik weer eens vertelde over wat ik had ontdekt. Wie zou ik zijn zonder jullie?

*To be grateful is to recognize the love of God in everything.*¹

Thomas Merton

¹ Thomas Merton, 1958, *Thoughts in Solitude* (New York: RosettaBooks, 2005), p. 48.

[blanco pagina]

Inhoud

Woord vooraf	3
Inleiding.....	7
Onderzoeksvraag.....	7
Indeling van de thesis.....	7
Methode.....	8
Persoonlijke verhouding tot het onderwerp.....	8
Woordenlijst.....	10
Hoofdstuk 1 Biografie en synthese	11
1.1 Biografie van Abraham Heschel	11
1.2 Biografie van Thomas Merton.....	17
1.3 Synthese	23
1.3.1 Persoonlijke ontwikkeling	23
1.3.2 Religieuze vorming	24
1.3.3 Doorwerking van verlieservaringen	25
1.3.4 Karakter	26
Hoofdstuk 2 Spiritualiteit	27
2.1 Heschel	27
2.1.1 Piety.....	27
2.1.2 The holy dimension	31
2.1.3 Faith.....	33
2.1.4 Samengevat	34
2.2 Merton.....	36
2.2.1 Contemplatie.....	36
2.2.2 The abundant source.....	38
2.2.3 Faith.....	39
2.2.4 De 'latere Merton'	40
2.3 Vergelijking.....	41
Hoofdstuk 3 Gebed.....	43
3.1 Abraham Heschel	43
3.1.1 Heschels gebedspraktijk.....	43
3.1.2 Essentie van gebed	44
3.1.3 Wat te bidden.....	47
3.1.4 Hoe te bidden	48
3.1.5 Van bidden naar doen	49
3.2 Thomas Merton.....	50

3.2.1 Gebedspraktijk Thomas Merton.....	50
3.2.2 Essentie van gebed	52
3.2.3 Wat te bidden.....	54
3.2.4 Hoe te bidden	55
3.2.5 Van bidden naar doen	56
3.3 Reflectie.....	57
3.3.1 Gebedspraktijk	57
3.3.2 Essentie van gebed	57
3.3.3 Wat ze bidden.....	58
3.3.4 Hoe ze bidden.....	58
3.3.5 Praxis	58
Conclusie en Reflectie	59
Abraham Heschel en Thomas Merton	59
De betekenis van een spiritueel leven	60
De betekenis van gebed	61
Reflectie.....	62
Aanbevelingen voor vervolgonderzoek.....	64
Tenslotte.....	64
Bibliografie	65

Inleiding

Al jarenlang lees ik het inspirerende werk van Abraham Heschel. Bij aanvang van mijn studie aan de PThU, wist ik dat ik 'iets' met hem in mijn thesis zou willen doen. Groot was mijn verwondering toen ik ontdekte dat er in dezelfde periode als dat Heschel leefde, aan christelijke zijde ook iemand was met niet alleen een intrigerend levensverhaal, maar ook met een briljant schrijftalent en een inspirerend leven met God: Thomas Merton.

In deze thesis probeer ik de essentie van hun werk te ontrafelen door mij te focussen op gebed als kern van hun spirituele leven.

Onderzoeksvraag

In deze thesis wil ik de volgende onderzoeksvraag beantwoorden:

Wat is voor Abraham Heschel en Thomas Merton de betekenis van gebed en welke plaats heeft het als onderdeel van het spirituele leven?

Bovenstaande vraag zal worden beantwoord door in te gaan op de onderstaande deelvragen. Elk ervan wordt uitgewerkt voor zowel Abraham Heschel als Thomas Merton.

- Wie zijn Abraham Heschel en Thomas Merton?
- Wat is volgens hen de betekenis van een spiritueel leven?
- Wat is volgens hen de betekenis van gebed?

Indeling van de thesis

De indeling van mijn thesis is georganiseerd aan de hand van bovenstaande vragen. Dit leidt tot de volgende indeling:

Hoofdstuk 1: Biografie en spirituele wortels

Hoofdstuk 2: Het spirituele leven volgens Heschel en Merton.

In dit hoofdstuk wordt het spirituele leven geanalyseerd aan de hand van de onderstaande drie dimensies. De vierde dimensie (gebed) wordt in detail beschreven in Hoofdstuk 3.

- Vroomheid (piety/contemplation)
- Het heilige (the holy dimension/ the abundant source)
- Geloof (faith)

Hoofdstuk 3: Betekenis van gebed

- Essentie van gebed
- Wat te bidden
- Hoe te bidden

Conclusie en reflectie.

In dit laatste deel van de thesis worden langs de inhoudelijke thema's lijnen getrokken tussen Heschel en Merton. Ook reflecteer ik op de betekenis voor de kerk en voor mij persoonlijk.

Methodie

Om de onderzoeksvragen te kunnen beantwoorden verricht ik fenomenologisch onderzoek naar de betekenis van vroomheid en gebed bij Heschel en Merton. Fenomenologie is de studie van bewust geleefde ervaring, zoals ervaren vanuit het perspectief van de *eerste persoon*.² Daarbij heeft het als doel om de *essenties* van en *relaties* tussen ervaringen te expliciteren en analyseren.³

Initieel onderkend door Immanuel Kant (1724-1804) is fenomenologie doorontwikkeld door Edmund Husserl (1889-1938). Husserl is vervolgens van grote invloed geweest op Heschel, die het heeft gebruikt om het religieus bewustzijn mee te onderzoeken.⁴

Hoewel fenomenologisch onderzoek zich richt op de ervaringen zoals beleefd door de persoon in kwestie, ben ik als onderzoeker aangewezen op het geschreven werk van Heschel en Merton als 'mentale representatie' van die ervaring aangezien zij beschouwd kunnen worden als 'definitely real'.⁵ Deze 'echtheid' wordt overigens ook bevestigd door Jim Forest die zowel Heschel als Merton door zijn werk binnen de burgerrechten beweging persoonlijk kende: "In their writings you meet the real person". Vanwege het belang van de 'eerste persoon' wiens ervaring wordt onderzocht, expliciteer ik aan het begin van de hoofdstukken over vroomheid en gebed de respectievelijke posities van Heschel en Merton met betrekking tot die onderwerpen.

Als volgende stap analyseer ik essentiële ervaringscomponenten als fenomenen en plaats deze in hun onderlinge samenhang. Daarbij heb ik mij in Hoofdstuk 2 eerst gefocust op de betekenis van gebed zoals die is ingebed in het bredere begrip vroomheid. Vervolgens heb ik mij gericht op de fenomenologie van gebed.

Tenslotte heb ik de uitkomsten van mijn studie getoetst door middel van interviews met mensen die over relevante expertise beschikken. De uitkomsten van mijn studie naar vroomheid en gebed van Thomas Merton heb ik besproken met Jim Forest, vriend van Heschel en Merton en biograaf van Thomas Merton en met Marc Loriaux (hierna te noemen: broeder Marc), contemplatief benedictijner monnik met wie ik heb gesproken over spiritualiteit, meditatie en contemplatie. De uitkomsten van mijn studie naar vroomheid en gebed van Abraham Heschel heb ik besproken met rabbijn Shimon Evers, orthodox-Joods rabbijn in de chassidische traditie.

Persoonlijke verhouding tot het onderwerp

Zoals bij fenomenologisch onderzoek de ervaring van de eerste persoon centraal staat, zo speelt bij de uitvoering van het onderzoek en de ordening van de fenomenen de achtergrond van de onderzoeker een rol. Om een transparante weging van mijn studie mogelijk te maken volgt hieronder eerst een beschrijving van mijn positie ten opzichte van de thematiek van de twee onderzochte personen.

De aanleiding voor mijn besluit om een thesis te schrijven over de betekenis van vroomheid en gebed bij Abraham Heschel en Thomas Merton is te herleiden tot mijn interesses en ervaringen. Mijn tijd in Nes Ammim, Israël, heeft mij de ogen geopend voor de relevantie van het Jodendom voor mijn eigen christelijk geloof. Mijn deelname aan het 'klasje van rabbijn Raphael Evers' in Amsterdam-Zuid en de

² David Woodruff Smith and Amie Lynn Thomasson, 2005, *Phenomenology and philosophy of mind* (Oxford: Clarendon Press), p. 7.

³ Smith and Thomasson, *Phenomenology and philosophy of mind*, p. 6.

⁴ Fritz A Rothschild, 1985, "Varieties of Heschelian Thought" in *Abraham Joshua Heschel* (ed. Merkle; New York: Macmillan Pub Co), p. 97.

⁵ Johannes L. Brandl, 2005, "The Immanence Theory of Intentionality" in *Phenomenology and philosophy of mind* (ed. David Woodruff Smith and Amie Lynn Thomasson; Oxford: Clarendon Press), p. 179.

verhalen die zijn moeder Bloeme Evers daarbij vertelde over haar profetische droom in Auschwitz, versterkte een diepgeworteld besef dat we in geloven in dezelfde God. In diezelfde periode kwam ik de boeken van Abraham Heschel op het spoor. Boeken met titels als *De mens is niet alleen* en *God zoekt de mens* ervaar ik als buitengewoon inspirerend. Als geen ander is hij in staat om mij met zijn boeken gevoelig te maken voor 'radical amazement', voor fundamentele verwondering. Het besef dat er een God is die op zoek is naar de mens, op zoek is naar mij.

Mijn bekendheid met Thomas Merton is van een latere datum. Hij vormt voor mij de brug naar spiritualiteit die is geworteld in een eeuwenoude christelijke traditie. Een traditie waar ik ruim tien jaar geleden voor het eerst kennis mee mocht maken tijdens een bezoek aan de Sint-Adelbertabdij in Egmond. Deze abdij vormt voor mij nog altijd een spiritueel oriëntatiepunt op scharniermomenten van het leven. Als ik alles wat dat mij heeft gebracht moet terugbrengen tot één enkele zin dan luidt die: Ik heb er de psalmen leren bidden.

In mijn reflectie op de rol van vroomheid en gebed binnen de kerk aan het slot van deze thesis, wordt mijn referentiekader enigszins beïnvloed door de kerkelijke vorming tijdens mijn jeugd binnen de gereformeerde kerk vrijgemaakt en door de kerkelijke gemeente waar mijn gezin en ik toe behoren: De wijkgemeente van de St. Joriskerk in Amersfoort. Deze hervormde wijkgemeente bevindt zich aan de rechterflank van de PKN.

Met deze thesis probeer ik een brug te slaan tussen jodendom en christendom door te focussen op kernthema's als vroomheid en gebed. Het is mijn overtuiging dat daaruit lessen zijn te trekken die relevant zijn, zowel voor de wetenschap, de kerk als voor mij persoonlijk.

Woordenlijst

In zowel de biografie als in de fenomenologische analyse van Heschels werk over vroomheid en gebed, worden verschillende Hebreeuwse woorden gebruikt. Onderstaande woordenlijst geeft de betekenis van ieder begrip zoals die door Heschel wordt gehanteerd.⁶

Aggadda - (lett.: vertelling). Het verhalende, geloofsverdiepende deel van de rabbijnse literatuur. Vandaar ook: één onderdeel daaruit; dat wil zeggen, een verhaal of uitspraak gericht op de innerlijke verwerking of geestelijke verdieping van de richtlijnen van de Tora.

Baal Shem Tov - (letterlijk: meester of drager van de Goede Naam). Benaming voor Israël ben Eliëzer (ca. 1700-1760, Oekraïne), de stichter en eerste leider van het chassidisme.

Chassidisme - een religieuze volksbeweging met extatische en mystieke trekken en een charismatisch leiderschap, ontstaan in de tweede helft van de 18de eeuw in Polen. Het chassidisme heeft een zeer grote invloed gehad zowel op de sociale als op de religieuze ontwikkelingen binnen het Oost-Europese Jodendom.

Choemash – De vijf boeken van Mozes in boekvorm, vaak gecombineerd met verklaringen van beroemde rabbijnen als Rashi en Sforno.

Gebedsmantel (talliet) — een meestal wollen of linnen doek of sjaal, die wordt omgeslagen tijdens het gebed. Aan de hoeken zitten de gedenkwasten.

Halacha — (lett.: het gaan). Het netwerk van voorschriften en leefregels, dat het hele Joodse leven in al zijn facetten omspannt.

Kawwana — afgeleid van het werkwoord כוון, dat 'richten' betekent. Kawwana betekent 'het richten' of 'het gericht zijn', in het bijzonder van het hart. Vandaar: aandacht, toewijding, devotie, intentie e.d.

Misjna — (lett.: 'leer' of 'herhaling'). Een van de belangrijkste klassieke Joodse geschriften, samengesteld rond het jaar 200. In de Misjna is de halacha uit die tijd per onderwerp bijeengebracht. De Misjna heeft als basis gediend voor alle verdere discussie over de halacha.

Mitswa — (gebod; meervoud mitswot). De mitswot zijn de geboden van de Tora, zowel de zogenaamde religieuze geboden (zoals sabbat, gebed, spijswetten) als de zogenaamde ethische geboden (de regels die de relatie tussen mensen betreffen zoals 'niet moorden', 'niet stelen' e.d.). De Tora zelf maakt dit onderscheid overigens niet. Heschel gebruikt in dit boek het woord mitswa vooral in de zin van religieuze geboden

Talmoed - Het belangrijkste klassieke Joodse geschrift. In de Talmoed zijn de discussies verzameld die door de leraren uit de eerste eeuwen werden gevoerd aan de hand van de Misjna. Terwijl de Misjna voornamelijk halacha bevat, vinden we in de Talmoed naast halacha ook veel aggadda en midrasj. — Er zijn twee Talmoedien: de Talmoed Jeroesjalmi of Jeruzalemse Talmoed, waarin de discussies uit Israël zijn verzameld (afgesloten rond het jaar 425) en de Talmoed Bavli of Babylonische Talmoed met de discussies uit Babylonië (afgesloten rond het jaar 500).

Tefilien - gebedsriemen. Riemen, voorzien van een doosje met daarin o.a. de tekst van het Sjema, die tijdens het gebed om de linkerarm en het hoofd worden gedragen.

Tikoen olam – Een begrip dat duidt op de opdracht aan het Joodse volk tot herstel en vervolmaking van de wereld.

Yeshiva – Een talmoedschool speciaal bestemd voor jongens en jongere mannen.

Zohar — het belangrijkste geschrift van de Joodse mystiek (tweede helft 13de eeuw).

⁶ Abraham Joshua Heschel, 1954, *In het licht van zijn aangezicht* (New York: Charles Scribner, 2014), p. 177-183.

Hoofdstuk 1 Biografie en synthese

In dit hoofdstuk beschrijf ik in paragraaf 1 de biografie van Abraham Heschel. In paragraaf 2 doe ik datzelfde voor Thomas Merton. Tenslotte bevat paragraaf 3 een korte synthese waarin ik enkele lijnen trek mbt hun jeugd, vroege volwassenheid en spirituele vorming.

1.1 Biografie van Abraham Heschel

Abraham Joshua Heschel wordt op 11 januari 1907 geboren in het Poolse Warschau gedurende een periode waarin Polen deel uitmaakt van het Russische rijk. De Joodse gemeenschap in de stad is dan al één van de grootste en belangrijkste in Europa. Avrumele, zoals Abraham in zijn jonge jaren wordt genoemd, is de jongste van een gezin van zes kinderen en jongste telg in een belangrijke dynastie van inmiddels zeven generaties chassidische rebbes. Zijn ouders Moshe en Rivka trouwden in Novominsk in 1890 en verhuisden in 1904 naar Warschau. Eenmaal in Warschau wordt Moshe een *vinkl rebbe*, een 'wijkrabbijn' en niet veel later sticht hij een chassidische rechtbank. Avrumele krijgt de chassidische gewoonten en gebruiken dus met de paplepel ingegoten. Zo worden het ochtend-, middag- en avondgebed dagelijks gebeden. Hoewel rijk aan tradities en spiritualiteit leidt het gezin een arm bestaan, want geheel naar chassidisch gebruik geeft vader Moshe iedere avond al het geld dat in huis is aan de armen in de buurt.

Geboren als telg uit een aristocratische dynastie van chassidische rebbes wordt er van Avrumele veel verwacht. Op zijn derde begint hij zijn opleiding die bestaat uit de Bijbel, de Mishnah en de wetten. Daarna volgen de Choemash van Rashi en de Talmoed. Avrumele blijkt een wonderkind en hij laat ook blijken zich bewust te zijn van zijn talenten.

Als in 1916 Warschau wordt bezet door de Duitse troepen en een typhus epidemie slachtoffers maakt in de stad, is Moshe er één van. Hij sterft op 16 november, zes weken voor de tiende verjaardag van Avrumele. Het markeert het einde van zijn kindertijd en het begin van een nieuwe fase in zijn leven.

Avrumele's oom, de tweelingbroer van zijn moeder Rivka, gaat nu toezien op zijn verdere studie en vorming. Deze oom, de Novominsker rebbe, wordt ook wel "koning van het Poolse chassidisme" genoemd en hij is bij uitstek geschikt voor deze taak. In tegenstelling echter tot Avrumele's eigen vader die volgeling is van de Baal Shem Tov, is de Novominsker rebbe een volgeling van Mechachem Mendl uit Kotzk, beter bekend als de Kotzker rebbe. Daar waar in de traditie van de Baal Shem Tov vreugde, verwondering en chesed (goedheid van de Eeuwige) centraal staan, legt de traditie van de Kotzker rebbe juist de nadruk op de gespletenheid, het onwaarachtige en het dubbelzinnige van ieder mens, wat het streng vasthouden aan strikte normen en regels noodzakelijk maakt. In het voorwoord van zijn boek *A passion for truth* schrijft Heschel terugkijkend op deze tegenstelling:

*The Baal Shem gave me wings; the Kotzker encircled me with chains. I never had the courage to break the chains and entered into joys with my shortcomings in mind. I owe intoxication to the Baal Shem, to the Kotzker the blessings of humiliation.*⁷

Het trotse ego van Avrumele krijg door de invloed van de Kotzker een klap die het nooit meer te boven komt: Hij twijfelt aan zichzelf en wie hij is voor God.⁸ De Novominsker rebbe is op nog een andere manier vormend voor Avrumele, namelijk wat betreft vroomheid. Zo wordt hij aan de

⁷ Abraham Joshua Heschel, 1995, *A passion for truth* (Woodstock: Jewish Lights Publishing), p. xv.

⁸ Edward K. Kaplan and Samuel H. Dresner, 1998, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness* (New Haven: Yale University Press), p. 42.

sjabbatstafel volledig in beslag genomen door het spirituele, voorouderlijke charisma en onderwijs van zijn oom.

Dat Heschel een sterker zelfbewustzijn ontwikkelt en zich daarbij steeds breder oriënteert, betekent niet dat zijn familie dat als vanzelfsprekend aanvaard. Zijn moeder Rivka is zich echter bewust van Heschels uitzonderlijke kwaliteiten. Dankzij haar krijgt hij uiteindelijk toestemming om te gaan studeren aan een seculiere instelling. De dan achttienjarige Heschel gaat naar Vilna, met haar talloze yeshivas en standaard edities van klassiek religieuze teksten, het 'Jeruzalem in Litouwen' van die tijd.

Deze verhuizing betekent voor Heschel een grote verandering. Hij gaat in Vilna studeren aan het Real-Gymnasium, een vooraanstaande niet-religieuze Joodse middelbare school met een Pools curriculum. In zijn vrije tijd schrijft en publiceert hij Jiddische gedichten.

Na afronding van zijn studie in Vilna, gaat Heschel in Berlijn studeren aan de Humboldt Universität en aan de Hochschule für Wissenschaft des Judentums. Aan de universiteit schrijft hij zich in voor kunstgeschiedenis en semitische filosofie. Voor het eerst staat hij voor de uitdaging om seculiere en religieuze waarden te integreren. Dat laatste is ook het voornaamste doel van de liberaal-Joodse Hochschule. Zoals in Vilna schrijft Heschel ook in Berlijn gedichten.

Tijdens zijn studie worstelt Heschel met de grote levensvragen en hoopt hier door zijn studie humanistisch antwoorden te krijgen: "Waartoe ben ik?" Maar voor zijn docenten is die vraag vanuit een filosofisch perspectief gezien, irrelevant. In plaats daarvan hebben ze zich volgens Heschel "opgesloten in een Grieks-Duitse denkwijze". Steeds opnieuw stelt Heschel de vraag centraal wie de mens is voor God, in plaats van omgekeerd wie God is voor de mens. Heschels worsteling is de worsteling van religie met de moderniteit: Bestaat God echt of is God een mentaal en sociaal construct? Heschel vindt zijn zekerheid in het uitgangspunt dat de mens is geschapen naar het evenbeeld van God. De worsteling tussen geloof en wetenschap, tussen wereld en vroomheid laten hem niet onberoerd.

Zijn worsteling is geen geloofscrisis maar een cultuurclash. Geworteld als hij is in de *halacha*, herpakt hij zich en focust op zijn studie. Hij heeft daarmee de les geleerd dat doen vooraf gaat aan denken. En in de strijd tussen filosofie en vroomheid besluit hij voorrang te geven aan de zwakste: Eerst bidden, dan strijden.⁹

Begin 1931 heeft Heschel zijn vakken afgerond en begint hij aan zijn proefschrift *Das profetische Bewußtsein*. In filosofische termen analyseert hij daarin de elementen van profetische inspiratie en daarbij ontwikkelt hij een taxonomie om dat proces te beschrijven. In zijn proefschrift neemt hij in het bijzonder stelling tegen Martin Bubers 'Ich und Du'. Volgens Buber staat niet het ik van de mens, noch de Ik van God centraal, maar de relatie tussen beiden staat. Heschel beschouwt dit als een vorm van bijbels humanisme en plaatst daar een theocentrische visie tegenover. Als onderdeel daarvan legt hij juist de nadruk op het initiatief van God. Het handelen van een profeet heeft deel aan God's handelen en is daarmee niet alleen van betekenis voor degene voor wie die handeling is bedoeld, maar ook voor God zelf. In dit laatste klinkt het mystiek chassidisme van de Zohar door: "Iedere gebeurtenis in de wereld gaat samen met een gebeurtenis binnen God".¹⁰

Tijdens de tweede helft van de jaren '30 doet zich een opmerkelijk fenomeen voor. Het racistische en anti-Joodse beleid van de Nazi's spoort veel Joden ertoe aan werk te maken van hun Joodse identiteit. Meer dan ooit worden synagogen bezocht, Joodse teksten bestudeerd en boeken en

⁹ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 160.

¹⁰ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 168.

tijdschriften gepubliceerd. De groeiende vraag naar nieuwe uitgaven helpt Heschel om spiritueel en financieel te overleven.

Het is in dezelfde periode dat Heschel ondanks zijn verschil van inzicht met Buber, een vriendschappelijke relatie met hem opbouwt. Enerzijds ziet hij in Buber iemand die het chassidisch gedachtengoed kan vertalen naar en meer hedendaags literair idioom, anderzijds beschikt Buber over een indrukwekkend netwerk dat ook voor Heschel van nut zou kunnen zijn. De waardering van Buber voor Heschel gaat zo ver dat hij hem in 1937 vraagt om hem op te volgen bij het Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt dat hij eerder samen met Frans Rosenzweig had opgericht. Buber zelf emigreert naar Palestina, Heschel verhuist van Berlijn naar Frankfurt. In Frankfurt geeft hij onderwijs aan voorheen veelal geseclariseerde Joden die zich onder invloed van groeiend antisemitisme bewust worden van hun identiteit. Hij wil hun vroomheid stimuleren door hen bij de hand nemen in het lezen van de siddeur en hen daarbij persoonlijke betrokkenheid laten ervaren.¹¹

Heschel blijft in die periode strikt leven volgens de *mitswot* als middel om niet te wanhopen. Jaren later stelt zijn dochter Susannah Heschel zich de vraag hoe het kon dat haar vader te midden van zoveel maatschappelijke en persoonlijke spanning in staat was om zijn geloofsleven te koesteren, verbaasd als ze is om te horen dat hij ook in die tijd doorging met de gewoonte van *nagel wasser*, het wassen van de handen voor het ochtendgebed.¹²

Het is in Frankfurt dat Heschel uitgroeit tot een profetisch getuige. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een lezing die hij in 1938 geeft voor een groep anti-Nazi Quakers. Daarbij duidt hij de crisis op een theologische manier in prozaïsche bewoordingen:

*Carved over the gates of the world in which we live is the escutcheon of the demons. It happens in our times that the peoples are forging their sickles into swords, and their scythes into spears. And by completely inverting the prophetic words, the peoples turn away from the words that come from Zion. Our lot is that we must face that world.*¹³

Heschel wijdt de secularisatie en het verval van geweten aan wat hij geïnstitutionaliseerde religie, trivialisering van geloof en het afnemen van morele moed noemt. De mens heeft Gods Naam vervangen door eigen afgodsbeelden. En nu zijn we er getuige van hoe deze stem zich geleidelijk terugtrekt, zachter wordt en zwijgt. Volgens Heschel kan menselijke onverschilligheid God tegenhouden.¹⁴ Deze analyse vormt de basis voor Heschels dieptetheologie. In het zicht van verschrikking en verlangen naar verlossing kan gebed ontwakken en ons kracht geven. Gebed mag opwellen en ons bevrijden uit de greep van de verlamdende angst.

Dan wordt het 12 maart 1938. Oostenrijk wordt binnengevallen en het land sluit zich bij Duitsland aan. Heschels familie in Wenen vreest het ergste. Ondertussen doet Heschel zelf ook verwoede pogingen om Duitsland te kunnen verlaten. Begin oktober 1938 worden alle niet-Duitse Joden gedeporteerd naar het land van herkomst. Ook Heschel wordt in de nacht van 28 oktober opgepakt. Zijn contacten in Warchau helpen hem terug te keren naar zijn moeder en zussen.

Enkele weken na zijn gedwongen deportatie breekt in Duitsland de hel los. In de nacht van 9 op 10 november 1938 vindt een massale gewelddadige pogrom plaats gericht tegen de Joden. Synagogen, huizen en bezittingen worden vernield, in brand gestoken en verwoest. Ontelbaar veel Joden worden

¹¹ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 250.

¹² Abraham Joshua Heschel, 1996, *Moral grandeur and spiritual audacity* (New York: Farrer Straus and Giroux), p. xiv.

¹³ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 260.

¹⁴ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 261.

gearresteerd, mishandeld en opgesloten in concentratiekampen. Velen plegen zelfmoord. Heschel blijkt net op tijd Duitsland te hebben verlaten.

In Warschau gaat hij lesgeven in een centrum voor Joodse studies, daarnaast intensiveert hij zijn pogingen om ergens veilig buiten Europa aan het werk te gaan. Hij blijkt terecht te kunnen bij The Hebrew Union College in Cincinnati. De directeur ervan Julian Morgenstern heeft er zijn missie van gemaakt om zoveel mogelijk Joodse wetenschappers uit Duitsland te redden. Heschel slaagt erin om op 13 juli 1939 in Londen aan te komen. Niet veel later op 1 september 1939 vallen Duitse troepen Polen binnen. Heschel blijkt net op tijd het Europese continent te hebben verlaten. Terwijl hij in Londen koortsachtig zoekt naar mogelijkheden om door te reizen naar de VS, doen Duitse bommenwerpers in Warschau hun verwoestende werk. Zo'n 25 jaar later schrijft Heschel hierover:

*I am a brand plucked from the fire on an altar to Satan on which my people was burned to death.*¹⁵

Terwijl zijn wereld instort en de berichten over dood en verderf hem achtervolgen, initieert hij in Londen een Lehrhaus voor de vele vluchtelingen en wacht hij het verlossende bericht over zijn visum af. Na spannende maanden stapt hij op 9 maart 1940 aan boord van de *Lancastria* in Liverpool. De reis van 12 dagen is spannend; ieder vreest de torpedo's. Op 21 maart komt Heschel veilig aan in New York. Tien weken na zijn aankomst in New York ontvangt hij een onthutsend bericht: Het schip dat hem en vele duizenden anderen in veiligheid had gebracht is gebombardeerd door Duitse en Italiaanse vliegtuigen. Voor een derde keer is hij ternauwernood ontsnapt.

Het is in de VS waar Heschel een nieuw thuisland vindt. Nooit zou hij meer voet zetten in Duitsland of Polen, daarvoor is het verleden te beladen. Zijn verdriet over de holocaust, de dood van zijn moeder, zussen, vrienden, docenten en zovele anderen is groot. Slechts spaarzaam geeft hij hier uiting aan. Als hij dat doet, dan vaak in de vorm van een chassidische wijsheid:

*He who stands on a normal sport weeps;
he who stands higher is silent;
but he who stands on the topmost rung converts his sorrow into song.*¹⁶

Aangekomen in de VS gaat hij werken bij het Hebrew Union College (HUC). Gedurende de herfst van 1945 verhuist hij naar New York om te gaan werken bij het JTS, the Jewish Theological Seminary. Hij is er in staat om iets van de Joodse cultuur uit Europa opnieuw op te bouwen. In 1946 ontmoet hij Sylvia Strauss, een pianiste. Ze trouwen op 10 december 1946. Tien jaar later wordt hun dochter Susannah geboren.

In 1949 verschijnt zijn eerste Engelstalige werk: *The earth is the Lord's*. Met het boek wil hij waarschuwen voor het gevaar van kritiekloze assimilatie. Twee jaar later verschijnt *Man is not alone*. Met dit boek wil hij laten zien dat mensen zelf Gods aanwezigheid kunnen ervaren door middel van *radical amazement*.¹⁷ Heschel beschouwt het als zijn taak als godsdienstfilosoof om het onuitsprekbare van de religieuze ervaring te verhelderen en anderen daarmee te ondersteunen. Met dat doel schrijft hij in 1954 een boek over gebed en symboliek: *Man's quest for God*.

Eind 1955 verschijnt een boek dat een keerpunt zal betekenen: *God in search of man*. Met behulp van dieptetheologie werkt Heschel zijn visie op religie verder er verder in uit. Hij maakt hierbij

¹⁵ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 292.

¹⁶ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 307.

¹⁷ Edward K Kaplan, 2007, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972* (New Haven: Yale University Press), p. 118.

gebruik van verschillende 'polen' zoals *halacha* (wet) versus *aggadda* (innerlijkheid), routine versus spontaniteit. Hij trekt de conclusie dat liefde en ontzag bepalend zijn voor de waarde van ieder handelen: Het heilige te doen is in zichzelf een beloning.¹⁸

Heschel heeft de tijdgeest mee. Tegen een achtergrond van de Koude Oorlog, de dreiging van een alles vernietigende atoomoorlog en toenemende spanningen tussen blanke en zwarte bevolkingsgroepen, gaan veel Amerikanen op zoek naar nieuwe vormen van zingeving. Heschel groeit met zijn herkenbare inhoud, stijl en uiterlijk uit tot een duidelijk herkenbare spreekbuis vanuit de Joodse gemeenschap.

In 1963 mag Heschel tijdens een grote conferentie met honderden kerkleiders uit de VS spreken over rassendiscriminatie. Zijn boodschap is simpel en verstrekkend: "The negro problem is Gods gift to America, the test of our integrity, a magnificent spiritual opportunity".¹⁹ Ook Martin Luther King spreekt en beide mannen onderkennen bij elkaar een vergelijkbare visie. Hun rollen zijn anders: Heschel is een schrijver en spreker, King is een leider en prediker. Er ontstaat een vriendschap tussen beide mannen. In 1965 lopen ze samen vooraan tijdens de beroemde vrijheidsmars van Selma naar Montgomery. Later zegt Heschel over de spirituele betekenis van dit protest:

*I felt a sense of the Holy in what I was doing... Even without words our march was worship. I felt my legs were praying.*²⁰

Behalve met vertegenwoordigers van de zwarte bevolking, krijgt Heschel vanaf 1960 ook steeds meer contact met voormannen uit de katholieke kerk, waaronder met Thomas Merton. Heschel raakt vanuit de American Jewish Committee (AJC) nauw betrokken bij de onderhandelingen rond een nieuw kerkelijk leerstuk over de Joden, die uiteindelijk onderwerp van gesprek zal zijn tijdens het Tweede Vaticaans Concilie. Tijdens het Concilie wordt een nieuwe gunstiger verklaring over de verhouding tot de Joden in stemming gebracht en aangenomen.²¹ Heschel groeit uit tot het symbool van Joodse betrokkenheid bij de totstandkoming ervan.

Begin 1964 krijgt Heschel de uitnodiging om voor twee jaar visiting professor te worden bij het protestantse Union College in New York. Tijdens zijn periode bij het Union College raakt hij ook nauwer betrokken bij de protestbeweging tegen de Vietnamoorlog. Heschel kiest primair voor een spiritueel protest met vasten en bidden als geweldloze instrumenten. Ook neemt hij op 6 februari 1968 deel aan de herdenkingsdienst op de nationale begraafplaats Arlington. Samen met Martin Luther King, bisschop James Shannon die een kruis vasthoudt en Rabbijn Eisendrath die een torarol meedraagt, draagt hij bij aan een indrukwekkende gebeurtenis.

De Zesdaagse oorlog van 5 tot 10 juni 1967 is voor Heschel van grote betekenis. Israël's verbazingwekkende overwinning op haar buurlanden brengt een grote opleving van geloof teweeg. Heschels biograaf Kaplan wijst gedurfd op de parallel tussen de twee extremen in Heschels persoonlijkheid - melancholie en ontzag, ontzetting en verheerlijking - en de verhouding tussen de Holocaust en Israël. Enerzijds heeft de verwoesting van Heschels wereld hem diep en onherstelbaar verwond. Daartegenover staat nu als een contragewicht: Israël.²²

Eind augustus 1969 wordt Heschel overvallen door een hartaanval. Hij overleeft ternauwernood, maar voelt dat hij leeft in reservetijd. In de traditie van zijn dynastie werkt hij koortsachtig aan de

¹⁸ Abraham Joshua Heschel, 1986, *God zoekt de mens* (Amsterdam: Abraxas), p. 324.

¹⁹ Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972*, p. 216.

²⁰ John Lewis, 1996, *An unpublished memoir cited by Susannah Heschel*, p. xxiii.

²¹ Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972*, p. 276.

²² Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972*, p. 328.

afronding van het leerboek *Heavenly Torah* over de manier waarop God zich kenbaar maakt aan de mens.²³ Daarnaast verbreedt hij de interreligieuze dialoog tot de Islam, dit vanuit de hoop dat hij een bijdrage kan leveren aan de vrede van Jeruzalem. Hij ontdekt tijdens zijn gesprekken met de soefistische Seyyed Hoessein Nasr dat het Jodendom en de Islam in spiritueel opzicht meer gemeen hebben dan het Jodendom en het Christendom, beïnvloed als het is door Grieks denken en Westerse secularisatie.²⁴ Hechel concludeert:

*The God of Israel is also the God of Syria, the God of Egypt. The enmity between the nations will turn into friendship.*²⁵

Dichter bij huis blijft hij nauw betrokken bij de vredesbeweging. Als een vriend van hem van na 39 maanden celstraf op woensdag 20 december 1972 wordt vrijgelaten wil hij hem buiten onthalen. Ondanks zijn zwakke gezondheid staat hij 's ochtends vroeg in de sneeuw en kou te wachten. Fysiek is hij hier echter al niet meer goed toe in staat en later die dag is hij te uitgeput om zelfs maar te lopen. De dagen die volgen lijken beter te gaan en hij nodigt verschillende vrienden uit om op vrijdagavond erev sjabbat bij hem thuis mee te vieren.

Elie Wiesel gaat in zijn biografie in op de gebeurtenissen die vrijdag: Hij ontvangt een telefoontje van zijn vriend Abraham Heschel. Wiesel voelt iets van de ernst en gaat onmiddellijk naar hem toe. Heschel wacht hem op in zijn studeerkamer die, anders dan anders, helemaal is opgeruimd. Zelfs het bureau is leeg. Heschel valt Wiesel in de armen en huilt. Hij huilt een uur "for reasons he alone knew".²⁶ Niet lang daarna begint erev sjabbat. Heschel heeft zich herpakt en viert het met zijn gezin en vrienden. Voor een laatste maal leest hij voor uit gedichten die hij schreef in zijn jeugd: 'God volg je overal'. Die nacht overlijdt Heschel in zijn slaap. Na een bewogen en inspirerend leven sterft Heschel op 23 december 1972 met een kus van God.²⁷

Tijdens de begrafenis leest Eli Wiesel de laatste strofe voor uit een gedicht uit 1929 dat Heschel in Berlijn schreef:

*God follows me in tramways, in cafés.
Oh, it is only with the backs of the pupils of one's eyes that one can see
How secrets ripen, how visions come to be.*

²³ Abraham Joshua Heschel, 2007, *Heavenly Torah: as refracted through the generations* (London: Bloomsbury).

²⁴ Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972*, p. 366.

²⁵ Abraham Joshua Heschel, 2013, *Israel: An Echo of Eternity* (New York: Farrar, Straus and Giroux), p. 218.

²⁶ https://www.youtube.com/watch?v=4zJ8gkQ_ozs Geopend: 25 april 2020.

²⁷ In het Jodendom wordt iemands overlijden in de slaap, een 'kus van God' genoemd. Het overlijden op sabbat wordt gezien als een geschenk voor een vroom leven: Uit het voorwoord van Susannah Heschel: Abraham Joshua Heschel, 1981, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: Farrar, Straus and Giroux).

1.2 Biografie van Thomas Merton

Thomas Merton wordt op 31 januari 1915 geboren in het Franse Prades. Vanwege de oorlog verhuist het gezin in 1916 naar de Verenigde Staten waar ze gaan wonen in de buurt van Ruth's ouders. Op 2 november 1918 wordt Tom's broertje John Paul geboren. Het jonge gezin wordt geconfronteerd met een groot verdriet als in de zomer van 1921 bij Ruth maagkanker wordt geconstateerd waaraan ze enkele maanden later op 3 oktober overlijdt. Op haar sterfbed mag ze geen afscheid nemen van haar kinderen, maar in plaats daarvan schrijft ze hen een brief. De dan zesjarige Tom leest die brief net zo vaak tot hij begrijpt wat er stond. Later schrijft hij daarover: "A tremendous weight of sadness and depression settled on me".²⁸

Nu zijn vader alleen is overgebleven met Tom en John Paul, krijgen Ruth's ouders die in de buurt wonen, een grotere rol in het leven van Tom. Toch breekt er voor hem een onrustige periode aan als zijn vader hem meeneemt op zijn reizen.²⁹ In 1923 laat Toms vader hem achter bij zijn grootouders. Maar in 1925 gaat Owen terug naar Frankrijk en neemt daarbij Tom mee. In mei 1928 haalt Owen Tom uit de klas om hem te vertellen dat ze gaan verhuizen naar Engeland waar ze gaan wonen bij een oom en tante ten westen van Londen. Op zijn nieuwe school voelt hij zich thuis bij het gebed in de kapel en de Anglicaanse liturgie met "many occasions of praying and lifting up my mind to God".³⁰ "For about the next two years I think I was almost sincerely religious".³¹ Het rustige en beschutte leven komt abrupt ten einde. In de zomer van 1929 blijkt Owen een hersentumor te hebben. In de kapel op school kan Tom niet meer meebidden: "the hard crust of my dry soul finally squeezed out all the last traces of religion that had ever been in it".³² Op 8 januari 1931, 10 jaar na de dood van zijn vrouw, sterft Owen aan zijn ziekte. Vrienden van hem nemen de zorg voor zijn twee zonen, Thom en Paul, over.

Na zijn eindexamen verblijft Merton voor een lange vakantie in Italië. Rome maakt diepe indruk. Zijn biografie vermeldt dat de dan achttienjarige Merton voor het eerst sinds de dood van zijn vader iets van bezieling ervaart en verlangen om te bidden. Tijdens zijn verblijf in Rome heeft Merton een bijzondere ervaring. Als hij 's avonds in zijn dagboek woorden probeert te geven aan zijn gevoelens bij de Byzantijnse iconen, voelt hij plotseling de aanwezigheid van zijn vader die zelf voor zijn dood zich zo intensief met iconen had beziggehouden. De dag erna bezoekt hij de Santa Sabina waar hij onwennig het Onze Vader bidt. Eenmaal terug in Amerika vervaagt echter snel het religieus besef dat in Rome was wakker geroepen. En enkele maanden later lijkt hij, bij aankomst in Engeland, de herinneringen aan Rome vergeten te zijn.

Tijdens zijn studietijd in Cambridge doet hij dingen waarvoor hij zich later diep zou schamen. In een passage in een conceptversie van the Seven Storey Mountain schrijft Merton: "There would certainly be no point whatever in embarrassing other people with the revelation of so much cheap sentimentality mixed up with even cheaper sin. And besides, I have been told not to go into all that anyway. So that makes everything much simpler".³³

Na een jaar in Cambridge te hebben gestudeerd, vertrekt hij op 29 november 1934 definitief naar Amerika, ontevreden over wie hij in Cambridge geworden is: "I myself, into the bargain, had turned

²⁸ Thomas Merton, 1948, *The seven storey mountain* (New York: Harcourt, 1998), p. 14.

²⁹ Merton, *The seven storey mountain*, p. 18.

³⁰ Merton, *The seven storey mountain*, p. 62.

³¹ Merton, *The seven storey mountain*, p. 64-65.

³² Merton, *The seven storey mountain*, p. 85.

³³ Merton, Conceptversie *The seven storey mountain*, Merton Archive, p. 162.

out to be an extremely unpleasant sort of person—vain, self-centered, dissolute, weak, irresolute, undisciplined, sensual, obscene and proud. I was a mess”.³⁴

Tijdens zijn studie aan Columbia University wordt Thomas lid van een heel scala aan commissies en genootschappen. De dood van zijn grootvader in oktober 1936 roept bij Merton de hang naar religiositeit wakker zoals eerder Rome deed. Alleen in de kamer met zijn dode grootvader wil hij bidden. Een klein jaar later overlijdt ook zijn grootmoeder terwijl Merton in stilte naast haar bidt.

De aanschaf van Etienne Gilson's boek *The spirit of Medieval Christianity* versterken Mertons religiositeit. Ze raken aan de esthetische gevoeligheid die Merton eerder in Rome had ervaren en waarin hij iets van zijn vader herkende. Hij komt tot het inzicht dat het katholieke geloof niet gaat om een strenge straffende God, maar om een God van genade.³⁵ Vervolgens helpt het boek *Ends and Means* van Aldous Huxley hem dit geloof concreet te maken. In zijn boek roept Huxley de lezer op om niet alleen een leven te leiden van gebed, maar ook van ascese waarin de wens wordt losgelaten om toch vooral een zo comfortabel mogelijk te leven.

Merton beseft zich dat onthechting hem zou kunnen helpen zichzelf open te stellen voor een transformerende ontmoeting met God. Terwijl hij daarmee bezig is, ervaart hij een "sweet, strong, gentle, clean urge in me which said: "Go to Mass! Go to Mass!"³⁶ De mis vormt een ervaring die hem het gevoel geeft in een nieuwe wereld te leven: "I could not understand what it was that had happened to make me so happy, why I was so much at peace, so content with life".³⁷ Een ander boek dat Merton stimuleert in zijn proces is dat van de Engelse dichter Gerard Manley Hopkins. Hij heeft vanuit Oxford een bijzondere ontwikkeling doorgemaakt die uitmondde in het katholicisme. Bij het lezen ervan ervaart Merton een sterk appèl: "Waar wacht je op?". Bij het lezen van enkele zinnen over Hopkin's bekering kan Merton niet anders dan instemmen. Merton bekeert zich: "And then everything inside me began to sing".³⁸ Hij bezoekt de dichtstbijzijnde pastoor en laat zich op 18 november 1938 dopen. Zijn doop betekent een impuls voor zijn religieuze leven. Wekelijks bezoekt hij de mis en ook op werkdagen bezoekt hij de kerk voor persoonlijk gebed. Zijn toetreden tot de katholieke kerk ervaart hij als thuiskomen.

Met zijn afstuderen breekt ook een tijd aan waarin hij op zoek gaat naar zijn plaats in de maatschappij. Hij solliciteert bij verschillende tijdschriften, maar overweegt nu ook het priesterschap. Bij dat laatste vreest hij dat hij zijn vrijheid als schrijver zal verliezen, omdat zijn publicaties goedgekeurd zullen moeten worden door de katholieke kerk. In diezelfde periode volgt hij colleges bij Daniel Walsh. Het is Walsh die Merton bevestigt in zijn roeping tot het priesterschap. Ook spreekt hij enthousiast over het trappistenklooster 'Our Lady of Gethsemani' en hun praktijk van boete met dagelijks een urenlang verblijf in de kerk, stilte, gebed, zwaar fysiek werk op het land en streng vasten. Merton schrikt als hij dat hoort: "Not a chance! That's not for me! I'd never be able to stand it. It would kill me in a week".³⁹ Meer verwantschap voelt Merton met de Jezuïeten die het schrijverschap in hoog aanzien hebben staan. Walsh daarentegen, vindt dat de Franciscanen beter passen bij het karakter van Merton. Hoewel hij bij de Franciscanen in eerste instantie wordt toegelaten op basis van een gepolijst levensverhaal, wordt hem verzocht zijn aanvraag in te trekken als hij het eerlijke verhaal met hen deelt. Merton is er kapot van en besluit dan maar zijn roeping in

³⁴ Merton, *The seven storey mountain*, p. 127.

³⁵ Thomas Merton, 2002, *The sign of Jonas* (New York: Harvest Book), p. 362.

³⁶ Merton, *The seven storey mountain*, p. 206.

³⁷ Merton, *The seven storey mountain*, p. 210.

³⁸ Merton, *The seven storey mountain*, p. 215.

³⁹ Merton, *The seven storey mountain*, p. 264.

te vullen als leken-contemplatief. Bij wijze van proef gaat Merton een jaar later naar het trappistenklooster Gethsemani om er de Paasvakantie door te brengen.

De abdij van Gethsemani maakt op Merton een diepe indruk. Het versterkt zijn verlangen om God lief te hebben, Gods geboden te onderhouden en Gods wil te doen. Tegelijk twijfelt hij of zijn achtergrond acceptabel zal zijn voor de trappisten. Merton besluit het risico op afwijzing te nemen en schrijft de abt van Gethsemani met de vraag of hij zou kunnen worden toegelaten. In reactie laat de abt weten dat hij welkom is. Op 10 december reist Merton naar de abdij om daar vervolgens de rest van zijn leven te blijven.⁴⁰

Op 13 december 1941 wordt Merton geaccepteerd als postulant-koormonnik. Dit betekent dat hij deelneemt aan het getijdengebed en wordt voorbereid op het priesterschap. Hij ontvangt een nieuwe naam: Mary Louis. De abt zet de toon dat hij en de andere novicen zich moeten voorbereiden op een zwaar leven. Ondanks de spartaans aandoende omstandigheden voelt Merton zich er vrij. Aan een goede vriend schrijft hij: "What a life, it is tremendous".⁴¹ Hij voelt zich bevrijd uit een wereld van oorlog, onderdrukking, ambitie en competitie. Het klooster als een ruw paradijs, een stukje uit de Hof van Eden. Zijn intrede in het klooster voelt voor hem als thuiskomen.

Het kloosterleven biedt Merton ruimte om te schrijven. Vijf jaar na zijn intrede schrijft hij zijn autobiografie *The seven storey mountain* naar Dantes beeld van het vagevuur als berg met zeven niveaus. Het boek verkoopt buitengewoon goed. Het bijzondere verhaal wordt ook wel gezien als het meest aangrijpende verslag van een bekeringsproces sinds Augustinus *Belijdenissen*.⁴²

Na verloop van tijd krijgt hij in de abdij de taak toegewezen van Master of Scholastics waarmee hij de verantwoordelijkheid krijgt voor de opleiding van novicen. In zijn lessen besteed Merton veel aandacht aan de grondleggers van de monastieke traditie: de woestijnvaders en de eerste monniken. Hij wil zijn leerlingen vooral leren dat een klooster een school van de liefde is en dat daarbij eenzaamheid en contemplatie van levensbelang zijn. Het is Merton die binnen de kloostermuren de oude Byzantijnse traditie van stil gebed en het Jezus-gebed nieuw leven inblaast: "Heer Jezus Christus, Zoon van God, ontferm u over mij, zondaar."⁴³

Vanuit de overtuiging dat herstel van eenheid in de kerk begint met de ontdekking van eenheid in jezelf, gaat Merton zich in de lente van 1957 verdiepen in de Russische spirituele traditie. Als onderdeel van die oriëntatie begint hij een briefwisseling met de Russische schrijver Boris Pasternak. Merton ontdekt in de orthodoxe theologie wat hij noemt 'een paaswarmte' die hij mist in de westerse theologie. Het is dan ook niet toevallig dat hij juist in zijn brieven aan de Russische Pasternak schrijft over zijn droom. In die droom wordt hij door 'Spreuk', een jong Joods meisje, omhelst op een manier die hem diepgaand ontroert. Een droom die een spirituele doorbraak betekent in zijn leven. In diezelfde brief schrijft hij over een openbaring die plaatsvond op de hoek van de Fourth and Walnut.⁴⁴

Tijdens een bezoek aan Louisville loopt hij in een drukke straat en ziet dat iedereen Spreuk is. In ieder van hen ziet hij schoonheid, puurheid en verlegenheid ook al ontbreekt het hen aan zelfkennis.⁴⁵ Hij beschrijft het als het wakker worden uit een droom van afgezonderd zijn. Daarvoor in de plaats komt een diep gevoel van verbondenheid met mensen, een verbondenheid vanuit het besef dat God

⁴⁰ Jim Forest, 2018, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton* (Eindhoven: Damon), p. 113.

⁴¹ Michael Mott, 1993, *The Seven Mountains of Thomas Merton* (Eugene, OR.: Harvest Books), p. 381.

⁴² Merton, *The sign of Jonas*, p. 110.

⁴³ Merton, *The sign of Jonas*, p. 337.

⁴⁴ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 163.

⁴⁵ Thomas Merton, 1956, *Conjectures of a guilty bystander* (Image, 2009), p. 141.

zichzelf heeft verheerlijkt door zichzelf te verbinden aan de mens.⁴⁶ Deze ervaring laat Merton zien dat zijn roeping tot eenzaamheid moet samengaan met een diepe verbondenheid met anderen. Zijn roeping neemt een profetische wending en hij zal zich in toenemende mate uitspreken over misstanden in de moderne samenleving.

Dat Mertons perspectief zich in die periode verbreedt, blijkt uit het initiatief dat hij neemt om een klein retraiteproject te beginnen voor protestantse en katholieke theologen, psychiaters, schrijvers en kunstenaars. Voor dit project ontvangt hij steun van paus Johannes XXIII die hier bijzonder in is geïnteresseerd. Hij krijgt ook toestemming van de abt om een huis te bouwen dat behalve als centrum voor oecumenische diensten, ook gebruikt kan worden als kluis waar hij alleen kan zijn. Als Merton op 26 december 1960 er voor het eerst de kaarsen aansteekt heeft hij het gevoel thuis te komen.⁴⁷

Mertons perspectief gaat verder dan het protestantisme alleen. Vanaf 1960 schrijft hij regelmatig met Joodse geleerden als Abraham Heschel, Zalman Schachter en Steven Schwarzschild. Op 13 juli 1964 bezoekt Heschel Merton in de abdij. Het is via Merton dat Abraham Heschel tijdens het Tweede Vaticaans Concilie invloed zal uitoefenen op de concepttekst die er voorligt over het Jodendom.⁴⁸

Parallel aan zijn mystieke kant ontwikkelt Merton een politieke engagement. De gruwelijkheden die zich in Europa hadden voorgedaan en het gebruik van de atoombom op Hiroshima roepen bij hem een sterke verontwaardiging op: "We must become wary of ourselves when the worst that is in man becomes objectified in society, approved, acclaimed and deified, when hatred becomes patriotism, and murder a holy duty".⁴⁹ Om uiting te geven aan zijn opvattingen, gaat Merton schrijven voor *The Catholic Worker*, een pacifistische krant. In een heel gepolariseerde samenleving waar het adagium geldt "better dead than red",⁵⁰ is hij zich ervan bewust dat zijn pacifistische geluid niet door iedereen in dank zal worden afgenomen.

Een ander gevoelig maatschappelijk thema waarbij dit van pas komt betreft het racisme van begin jaren 60. Hij ondersteunt de burgerrechtenbeweging die ontstaan was vanuit vooral zwarte kerken in het zuiden, maar die ondanks haar geweldloze protest te maken kreeg met geweld door de blanke bevolking. Ondanks de tegenwerking die Merton daarbij ervaart binnen de orde, stemt het tweede Vaticaans Concilie eind 1962 hem hoopvol. Op de agenda staat onder andere de rol van de kerk in de moderne wereld en daar Merton wil zijn inzichten daarover graag delen.

Een ander onderwerp dat tijdens het Concilie aan de orde komt betreft het Jodendom. Abraham Heschel geeft richting kardinaal Bao zijn mening over de concepttekst en Merton is het met die kritiek eens. Als Merton vervolgens tegenwerking ervaart in zijn kritiek op de triomfantelijke en bevoogdende houding die de katholieke kerk inneemt ten aanzien van het Jodendom, schrijft hij aan Heschel dat hij nu des te sterker ervaart dat hij is "a true jew under a Catholic skin".⁵¹

Als eind 1963 een nieuwe abt-generaal aantreedt, krijgt Merton meer ruimte om zijn teksten over vrede te publiceren. In datzelfde jaar reflecteert Merton op zijn leven en meer in het bijzonder op zijn eerdere autobiografie. Hij schrijft:

⁴⁶ Merton, *Conjectures of a guilty bystander*, p. 142.

⁴⁷ Thomas Merton, 2009, *Turning Toward the World: The Pivotal Years; The Journals of Thomas Merton, Volume 4: 1960-1963* (vol. 4; London: Harper Collins), p. 9.

⁴⁸ Beatrice Bruteau, 2003, *Merton and Judaism* (Louisville: Fons Vitae), p. 280-281.

⁴⁹ Thomas Merton, 1963, *Emblems of a Season of Fury* (New York: New Directions Publishing), p. 78.

⁵⁰ Jim Forest, 2018, *Living with wisdom: A life of Thomas Merton* (Maryknol: Orbis Books), p. 191.

⁵¹ Bruteau, *Merton and Judaism*, p. 225.

I have learned to look back into the world with greater compassion, seeing those in it not as alien to myself, not as peculiar and deluded strangers, but as identified with myself. In freeing myself from their delusions and preoccupations, I have identified myself, nonetheless, with their struggles and their blind, desperate hope of happiness. But precisely because I am identified with them, I must refuse all the more definitely to make their delusions my own. I must refuse their ideology of matter, power, quantity, movement, activism and force. I reject this because I see it to be the source and expression of the spiritual hell which man has made of his world: the hell which has burst into flame in two total wars of incredible horror: the hell of spiritual emptiness and sub-human fury which has resulted in crimes like Auschwitz or Hiroshima.⁵²

Gedurende de zestiger jaren verandert het klimaat binnen de orde. Hoewel Merton niet alle liturgische vernieuwingen kan waarderen, omdat oude tradities lijken te worden afgeschaft omdat ze nu eenmaal oud zijn, leidt het ook tot iets wat Merton na jaren van strijd maar moeilijk kan geloven: de censuur waar hij zoveel hinder van had ondervonden, wordt opgeheven. In diezelfde periode wordt Flavian Burns, een andere kluizenaar binnen de abdij, tot abt verkozen. Hij geeft Merton veel ruimte om te kunnen reizen. Iets dat bijzonder goed van pas komt nu hij vanuit de hele wereld veel uitnodigingen krijgt voor lezingen.

Merton is ervan overtuigd dat de Heilige Geest grote wijsheid heeft geschonken aan andere religieuze tradities en dat het dus zinvol is om die beter te leren kennen en vriendschappen aan te gaan. Zo sluit Merton vriendschap met Suzuki, een Japanse zenboeddhist en geleerde, en met de Vietnamese Thich Nhat Hanh, een boeddhistische monnik, zenmeester en dichter. Begin 1968 krijgt hij een uitnodiging die hij niet kan weigeren. Hij mag in Bangkok deelnemen aan een abtenconferentie van benedictijnen en trappisten. Graag wil Merton dit combineren met een reis langs een paar zen-plaatsen. Vlak voor zijn reis heeft Merton het gevoel dat hij Gethsemani vaarwel zegt: "Over acht weken ga ik hier weg. En wie weet kom ik misschien helemaal niet meer terug. Niet dat ik verwacht dat er iets mis zal gaan".⁵³

Op 23 oktober is Merton in Calcutta voor een conferentie. Door zijn toespraak heen klinkt de wijsheid door die hij tijdens zijn leven mocht ontwikkelen. Zo breekt hij een lans voor diegenen die ervoor kiezen irrelevant te zijn, zoals de kloosterlingen. Ook roept hij zijn toehoorders op om voorzichtig te zijn met tradities en deze niet te snel als irrelevant te bestempelen zoals nu in het westerse christelijke kloosterleven gebeurt.⁵⁴

Enkele dagen later ontmoet hij de Dalai Lama. Het gesprek verloopt zo positief dat er nog twee worden georganiseerd.⁵⁵ Merton is van hem onder de indruk en de waarde die hij hecht aan onthechting en een 'niet-werelds leven'.⁵⁶ Ook de andere ontmoetingen die Merton heeft met boeddhisten maken dat hij steeds meer oog krijgt voor overeenkomsten met het christendom en de unieke waardevolle elementen van het boeddhisme. Op 3 december bezoekt hij Polonnaruwa, beroemd om haar gigantische stenen Boeddhabeelden. Hoewel Merton initieel wat afstand houdt van deze heidense kunst wordt hij er toch door overweldigd. Pas drie dagen later is hij in staat om

⁵² Forest, *Living with wisdom: A life of Thomas Merton*, p. 202.

⁵³ Thomas Merton, "The other side of the mountain: The end of the journey, the journals of Thomas Merton, volume seven: 1967–1968", (San Francisco: Harper Collins, 1998), p. 147.

⁵⁴ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 267.

⁵⁵ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 269.

⁵⁶ Thomas Merton, 1975, *The Asian Journal of Thomas Merton* (New York: New Directions Publishing), p. 113.

erover te schrijven in zijn dagboek. Daaruit blijkt dat hij een glimp heeft opgevangen van de essentie van “zijn”.

Zijn onbestemde gevoel dat hij wel eens definitief afscheid moest nemen van de abdij wordt bewaarheid. Die avond overlijdt Merton als gevolg van een kapot elektrisch snoer in het statief van een ventilator. Aan het slot van de uitvaartmis in de kloosterkerk van Gethsemani klinken de laatste zin van het boek *The Seven Storey Mountain*:

*“That you may become the brother of God and learn to know the Christ of the burnt men”.*⁵⁷

Achterop een icoon, één van Mertons weinige bezittingen, heeft hij in het Grieks de volgende tekst geschreven:

*If we wish to please the true God and to be friends with the most blessed of friendships, let us present our spirit naked to God. Let us not draw into it anything of this present world—no art, no thought, no reasoning, no self-justification—even though we should possess all the wisdom of this world.*⁵⁸

⁵⁷ Merton, *The seven storey mountain*, p. 446.

⁵⁸ Forest, *Living with wisdom: A life of Thomas Merton*, p. 257.

1.3 Synthese

Voordat in hoofdstuk 2 wordt ingegaan op het fenomeen vroomheid bij Heschel en Merton, is het zinvol om eerst een aantal lijnen te trekken met betrekking tot de ontwikkeling die beide mannen hebben doorgemaakt. Waar loopt hun ontwikkeling parallel en waar zijn er verschillen? En wat zijn de spirituele bronnen waar ze uit putten?

1.3.1 Persoonlijke ontwikkeling

Zowel Heschel als Merton verliezen vroeg een ouder. Als Heschel 9 jaar is overlijdt zijn vader terwijl Merton 6 jaar is als zijn moeder overlijdt. Behalve dat ze het beiden moeten zien te verwerken, markeert het ook de overgang naar een heel nieuwe periode waarin ze op een andere manier gevormd zullen worden dan voorheen.

Heschels oom en tweelingbroer van zijn moeder neemt het voogdijschap op zich. Waar Heschels vader de blijmoedige traditie volgde van de Baal Shem Tov, is Heschels oom een volgeling van de katzker rebbe die de meer donkere kant van de mens benadrukt en deze wil binden door strikte normen en regels. Het slaat een gat in zijn zelfvertrouwen.

Mertons leven verandert op een heel andere manier. Door het wegvallen van zijn moeder ontbreekt er een stabiele basis in het gezin. Zijn vader is reislustig en verhuist regelmatig naar plaatsen waar hij kan werken als kunstenaar. Daarmee krijgt Mertons jeugd een onrustig karakter en is hij nergens echt thuis.

Beiden groeien op in een gezin waar sprake is van een zekere gevoeligheid. Mertons ouders zijn beide kunstenaar en zijn sensitief voor schoonheid. Bij de familie van Heschel is er een gevoeligheid voor het hogere, het transcendente. Iets waaraan tijdens de dagelijkse gebeden, maar vooral ook op vrijdagavond en sjabbat, wordt geappelleerd.

Voor beiden vormt de studietijd een periode waarin ze ontdekken wie ze zijn. In die periode kunnen ze geen beroep meer doen op hun vader. Heschel verliest zijn vader als hij negen is, Merton op zijn zestiende. Allebei hebben ze echter wel behoefte aan een mentor, aan iemand die hen vragen stelt en de weg kan wijzen.

Voor Heschel speelt Fishl Schneerson een heel belangrijke rol. Hij kent de chassidische achtergrond van Heschel goed, doorziet zijn worsteling en is in staat hem daarbij te helpen. Ook heeft hij een voldoende brede achtergrond om goed advies te kunnen geven over een vervolgopleiding. Heschel volgt de adviezen van Schneerson op, ook al brengt het hem in aanvaring met zijn familie. Wat later in Berlijn is het David Koigen die van grote invloed blijkt op Heschel. Net als Schneerson komt Koigen uit een chassidische familie en heeft hij een seculiere academische opleiding doorlopen. Koigen organiseert bij hem thuis avonden waar volop wordt nagedacht en gediscussieerd over tal van onderwerpen. Door die discussies is Heschel in staat zijn eigen denkbeelden te scherpen. Het maakt hem zelfstandig. Een laatste persoon in wie Heschel iets van een vaderpersoon ziet is Martin Buber. Hoewel het contact initieel wat moeizaam en afwachtend is vanwege Buber's rol bij de weigering van een uitgeverij om Heschels proefschrift te drukken, ontstaat een warme relatie tussen beiden waarbij Heschel regelmatig zijn hart uitstort. Hij is het niet in alles met zijn leermeester eens, maar zijn respect overstijgt verschillen van inzicht.

Thomas Merton lijkt met name vanaf zijn studietijd bij Columbia University mentoren te hebben gehad. Mark van Doren, hoogleraar Engelse literatuur, weet de juiste vragen te stellen en bij Merton een snaar te raken. Onder andere door die vragen verliest Merton zijn enthousiasme voor het marxisme. Dit maakt dat hij nu een afwijkend standpunt inneemt ten opzichte van anderen, maar wakkert daarmee ook een besef van autonomie aan. Het is bij Van Doren dat Merton *The Spirit of*

Mediaeval Philosophy van Etienne Gilson leest. Een boek dat hem diepgaand zou veranderen en zou maken dat hij het katholicisme gaat omarmen. Een ander belangrijk persoon voor Merton, wellicht meer een rolmodel dan een mentor, is Bob Lax die uiteindelijk zijn belangrijkste vriend zou worden. Hij bezit “een natuurlijke, instinctieve spiritualiteit, een soort aangeboren richtinggevoel naar de levende God”.⁵⁹ Na zijn intrede bij de trappisten zijn het de vaders abt die tegen wil en dank en de rol van mentor mogen vervullen. Eerst is er Dom Frederik Dunne die hem begeleidt bij de overgang naar het kloosterleven. Dunne, die zelf zoon van een uitgever en boekbinder is, moedigt Merton aan om te gaan schrijven. Hij en zijn opvolger Dom James Fox geloven dat Mertons talent een gave is van God dat gebruikt mag worden ten dienste van de kerk. Dom James Fox en Merton hebben het soms zwaar met elkaar. Fox is opgeleid aan Harvard Business School en denkt bedrijfsmatig. Merton heeft daar op zijn beurt weinig tot niks mee en dat botst. Toch hebben beide mannen elkaar ook nodig en respecteren ze elkaar. Als Merton weer eens rebelleert en om overplaatsing naar een andere orde vraagt waar meer ruimte zou zijn voor contemplatie, stuit hij steevast op een veto van Dom Fox. Tegelijk krijgt Merton geleidelijk wel steeds meer ruimte. Zo krijgt hij als eerste toestemming om in stilte buiten de kloostermuur te wandelen, later wordt hij boswachter en begin jaren '60 krijgt Merton toestemming om een oecumenisch centrum te bouwen dat tevens dienst kan doen als zijn persoonlijke kluis. De vaders abt beschermen Merton tegen zijn wispelturigheid en onrust.

1.3.2 Religieuze vorming

De geboorte van Heschel – Avrumele, zoals hij werd genoemd ging gepaard met grote verwachtingen van deze chassidische prins. Als onderdeel van het standaard curriculum van Joodse jongens leert hij vanaf zijn derde verjaardag de Torah, de Mishnah en wetten. Later volgen Rashi en de Talmoed. Naast het inprenten van deze geschriften leeft hij in een strikte chassidische context waar hij niet alleen ziet hoe zijn vader zich als rebbe gedraagt, maar waar mensen ook verwachtingsvol naar hem kijken als jongste telg van een belangrijke dynastie. Met het overlijden van zijn vader wordt de vreugdevolle invloedsfeer van de Baal Shem Tov vervangen door de veel strengere en scherpere Kotzker rebbe waar zijn oom aanhanger van is. De beide denkrichtingen dreigen Heschel te verscheuren tot er hulp komt in de persoon van Fishl Schneerson. Hoewel daarmee de spanning tussen beide perspectieven voor Heschel wordt gemitigeerd, blijven beiden wel van invloed op zijn denken.

In Heschels roeping klinkt de Baal Shem Tov sterker door dan de Kotzker rebbe. Het chassidische uitgangspunt dat er een verband bestaat tussen mystiek inzicht en moreel handelen vormt een rode draad in zijn leven: “An ethical action on our part causes a metaphysical result”.⁶⁰ Daarbij zoekt hij steeds naar middelen om anderen ontvankelijk te maken voor God. Initieel door onderwijs in leerhuizen, later door het ontwikkelen van dieptetheologie waarbij ‘fundamentele verwondering’ het uitgangspunt vormt. Die verwondering kan over alles gaan, want God is in alles aanwezig.

Merton groeit op in een gezin waar religie geen grote rol speelde. Hij wordt op zijn eerste verjaardag gedoopt, maar het is pas op het sterfbed van zijn vader dat hij iets van zijn geloof gewaar wordt. In Rome merkt hij hoe oude iconen hem raken, maar het zal tot zijn studie aan Columbia University in 1935 duren voor hij spiritueel echt tot ontwikkeling komt.

Merton ervaart een sterke roeping om toe te treden tot het klooster. Het besef daartoe geroepen te zijn is geleidelijk gegroeid, maar wordt zeker gedurende de eerste jaren door hem als zeer vreugdevol ervaren. Ondanks alle ontberingen vindt hij het leven “schitterend”.⁶¹ Tegelijk beschouwt

⁵⁹ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 73.

⁶⁰ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 132.

⁶¹ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 117.

hij het contemplatieve leven niet als “een loutere terugtrekking of een pure ontkenning, een afkering van de wereld met zijn lijden, zijn crisis, zijn verwarring en zijn fouten”.⁶² Merton blijft juist vanuit zijn monastieke roeping sterk op de wereld betrokken.

In de jaren '60 schrijft Merton een boek over de woestijnvaders: *The Wisdom of the Desert*. In dit boek gaat hij in op de drijfveren en inzichten van mannen die zich in de 4^e eeuw na Christus hebben teruggetrokken in de eenzaamheid van de woestijn en daarmee ruimte zochten voor contemplatie als middel om het ego los te laten.⁶³ Ook gebruikt hij de woestijnvaders als inspiratie om het monastieke leven – en vooral de contemplatieve kant – vorm te geven.⁶⁴

Merton verdiept zich ook in de Russische spirituele traditie. Wellicht ook ingegeven door zijn liefde voor iconen leest hij de boeken van Alexander Schmemmann, Paul Evdokimov, Valdimir Lossky en Olivier Clément.⁶⁵ Zijn groeiende gevoeligheid voor de orthodoxe spiritualiteit maakt hem ontvankelijker voor een droom over Hagia Sofia, door Merton ‘Spreuk’ genoemd.⁶⁶ Tenslotte slaat Merton bruggen naar Oosterse religies. Het opent nieuwe perspectieven die het mogelijk maken dat hij aan het eind van zijn leven in het gigantische beeld van de slapende boeddha een sterke esthetische en spirituele ervaring ondergaat.

1.3.3 Doorwerking van verlieservaringen

Als Heschel aankomt in Amerika, is hij weliswaar gered, maar ook getraumatiseerd. Van zijn familie zou vrijwel niemand de verschrikkingen in Europa overleven. Het Jodendom zoals hij dat kende is in Amerika niet in die vorm aanwezig en hij voelt zich ontheemd. Wellicht als tegenreactie stort Heschel zich op zijn werk. In de eerste instantie door zich de Engelse taal zo goed mogelijk eigen te maken. Vervolgens door veel te schrijven en zich met diverse onderwerpen bezig te houden. Vol toewijding probeert hij zich een nieuw thuis te verwerven, eerst bij The Hebrew Union College in Cincinnati, later bij het Jewish Theological Seminary in New York. Hoezeer hij ook zijn best doet geaccepteerd en gewaardeerd te worden, hij blijft op beide plekken een buitenstaander.

Het feit dat Merton op zijn zesde zijn moeder verloor en op zijn zestiende zijn vader, maakt hem al jong wees. Het maakt dat hij in zijn leven blijft verlangen naar een thuis en op drie belangrijke momenten geeft hij hier ook uiting aan: Bij zijn toetreding tot de katholieke kerk, bij zijn intrede in het klooster en op het moment dat hij na lang aandringen eindelijk zijn eigen kluis annex conferentiecentrum heeft. “Nu ben ik eindelijk thuis”.

Roeping

De gedrevenheid van Heschel en Meron is te herleiden naar hun gedeelde overtuiging dat het menselijk leven kostbaar is en dat gebeurtenissen in het recente verleden de basis voor geloof hebben verwoest. Beiden houden desondanks vast aan het ideaal dat de mens geschapen is naar het beeld van God.

⁶² Thomas Merton, 2010, *Seeds of destruction* (New York: Farrar, Straus and Giroux), p. xiii.

⁶³ Thomas Merton, 1970, *The wisdom of the desert: Sayings from the desert fathers of the fourth century* (vol. 295; New York: New Directions Publishing), p. 5.

⁶⁴ Shaul Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity," 50 (1998): 112-125.

⁶⁵ Jim Forest, "Living with Wisdom: A Preface," 7, no. 2 (2000).

⁶⁶ Christopher Pramuk, 2009, *Sophia: The Hidden Christ of Thomas Merton* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press), p. 163-164.

Zoals Edward Kaplan het uitdrukt: "Heschel's activist and scholarly career defies the Nazi holocaust; as a theologian he strove to save Judaism and its vision of justice from the furnaces of modern warfare and callousness. Heschel begins with a prophetic task".⁶⁷

Met zijn contemplatieve monastieke leven, verwerpt Merton in eerste instantie de moderne wereld als geestelijk corrupt. Na zijn intrede schrijft hij in zijn dagboek vaak vol vreugde over dat hij is ontsnapt aan een wereld van oorlog, onderdrukking, ambitie en competentie.⁶⁸ Onder invloed van contemplatie verandert geleidelijk zijn beeld van die wereld en beschouwt hij zich als een man van diezelfde moderne wereld.⁶⁹ Mertons contemplatieve gebed wierp licht op zijn profetische taak.

Vroomheid

De wijze waarop vroomheid vorm krijgt in de levens van Heschel en Merton wordt verder uitgewerkt in het volgende hoofdstuk. Op hoofdlijnen valt op dat beiden zich houden aan leefregels. Voor Heschel vormt hiervoor de Sjoelchan Aroech de basis, voor Merton is dat de leefregel van Benedictus aangevuld met specifieke richtlijnen zoals die gelden binnen de trappistenabdij waar hij leeft.

1.3.4 Karakter

Hoewel de biografie van Heschel en Merton opvallende parallellen kent, hebben beide mannen heel verschillende karakters. Heschel wordt door zijn medestudenten in Vilna ervaren als teruggetrokken en stil, op het schuwe af. Heschels studenten in de VS zijn, zeker in de eerste fase van zijn carrière, niet heel enthousiast. Sommigen zijn zelfs bang voor de manier waarop hij hen zal fileren. Zelfs volwassenen ervaren zijn toespraken soms als kleinerend.

Merton daarentegen is veel meer een allemansvriend. Hij is zeer sociaal vaardig en geniet van het onderwijs dat hij geeft aan footballplayers. Daarbij heeft Merton bij tijden rebelse trekken, is hij erg zwart-wit denkend en enige ijdelheid is hem niet onbekend. De beroemde psychiater Zilboorg ziet een verband tussen Mertons verlangen naar eenzaamheid en zijn verlangen naar publieke aandacht: "Hij wil een kluis op Times Square met een groot bord erboven waar 'kluizenaar' op staat".⁷⁰ Ijdelheid is ook Heschel niet vreemd. Bij hem komt dit bijvoorbeeld naar voren in de manier waarop hij zijn rol bij het mislukte bezoek aan de paus verhult en hier de feiten over de uitkomst van dat bezoek geweld aandoet.

Beiden delen ook een gevoeligheid voor schoonheid. Merton heeft dit van huis uit meegekregen dankzij ouders die kunstenaars waren. Bij Heschel wordt deze gevoeligheid zichtbaar als hij schrijft over fundamentele verwondering. Het is vaak schoonheid van ogenschijnlijk onbelangrijke dingen die hem raken en hem iets van het goddelijke in de dingen laten ervaren. Bij beiden uit deze gevoeligheid zich concreet ook in hun gedichten waarin ze zinspelen, appelleren aan het transcendente.

Intellectuele nieuwsgierigheid is een eigenschap die hen beiden voortdrijft. Het brengt ze voorbij de grenzen van hun eigen traditie en religie.⁷¹

⁶⁷ Edward K Kaplan, 2003, "Contemplative inwardness and prophetic action; Thomas Merton's dialogue with Abraham Joshua Heschel" in *Merton & Judaism* (ed. Beatrice Bruteau; Louisville: Fons Vitae), p. 256.

⁶⁸ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 119.

⁶⁹ Kaplan, "Contemplative inwardness and prophetic action; Thomas Merton's dialogue with Abraham Joshua Heschel", p. 255.

⁷⁰ Forest, *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*, p. 158

⁷¹ Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity".

Hoofdstuk 2 Spiritualiteit

Spiritualiteit speelt zowel voor Heschel als Merton een belangrijke rol.⁷² In het werk van Heschel is vroomheid (piety) één van zijn belangrijkste thema's. Ook voor Merton geldt dat dit een belangrijk onderwerp is in zijn leven, al gebruikt hij in zijn werk zelden het woord vroomheid. In plaats daarvan gebruikt hij het woord contemplatie als een specifieke uitingsvorm van vroomheid.

Om meer zicht te krijgen op de betekenis van vroomheid voor respectievelijk Heschel en Merton doe ik een globaal fenomenologisch onderzoek. Uitgangspunt hierbij is dat betekenis naar voren komt in de 'reflectieve beschrijving' van de eigen wereld van de informant.⁷³

2.1 Heschel

Fenomenologisch onderzoek naar de betekenis van vroomheid bij Heschel is op twee manieren bijzonder. In de eerste plaats is vroomheid voor Heschel niet slechts een theoretisch construct, maar diep geworteld in zijn dagelijks bestaan. In zijn boek 'God zoekt de mens' geeft hij daar blijk van als hij schrijft: "In diepere zin is een filosoof nooit alleen maar toeschouwer. Netelige kwesties die het hart van de filosoof raken, vormen de motieven die hem aanzetten tot een gezwoeg om de waarheid".⁷⁴ Een tweede bijzonder aspect is het feit dat Heschel zelf fenomenologie toepast om zijn theologie toegankelijk te maken voor de moderne mens. Tijdens zijn studie in Berlijn heeft hij kennis gemaakt met fenomenologie zoals ontwikkeld door de joodse filosoof Edmund Husserl en Heschel werkt op zijn spoor verder.⁷⁵

Gedurende diezelfde periode ontwikkelt zich bij Heschel een roepingsbesef waarin revitalisering van vroomheid bij zijn tijdgenoten een centrale plaats inneemt. In Frankfurt, Warschau en Londen, overal probeert hij vroomheid te stimuleren door het geven van onderwijs en het schrijven van boeken en artikelen. Zijn persoonlijke vroomheid vormt daarbij een drijvende kracht te midden van een steeds dreigender wereld.

Nadat hij in 1940 is aangekomen in de Verenigde Staten schrijft hij zijn eerste artikel over de centrale rol van vroomheid als onderdeel van het spirituele leven: *An analysis of Piety*. Daarna schrijft hij achtereenvolgens: *The holy dimension*, *Faith* en *Prayer*. Samen vormen deze vier artikelen de basis voor twee van zijn belangrijkste werken *Man is not alone* en *God in search of man*. Ten behoeve van dit hoofdstuk over vroomheid zal ik de eerste drie artikelen van Heschel fenomenologisch analyseren. Het accent hierbij ligt op het eerste artikel over vroomheid. Artikelen 2 en 3, *The holy dimension* en *Faith*, vormen de achtergrond waarbinnen vroomheid een plaats heeft. Het vierde artikel over gebed komt in hoofdstuk 3 over datzelfde onderwerp aan de orde.

2.1.1 Piety

Heschel begint zijn *Analysis of Piety* met de vraag wat vroomheid precies is. Hij onderstreept het belang van die vraag door erop te wijzen dat mensen van alle tijden en plaatsen naar vroomheid hebben gestreefd. Als onderdeel van het dagelijks bestaan verdient het wetenschappelijke aandacht. Dat dit niet gebeurt wijdt Heschel aan de methodologische complexiteit van het onderwerp en aan het feit dat de moderne mens er niet meer zoveel mee heeft. Desondanks is het bestaan van vroomheid volgens Heschel een onbetwistbaar feit dat onderzoek verdient.

⁷² Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity".

⁷³ Paul Ricoeur, 1976, *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning* (Fort Worth: TCU press).

⁷⁴ Heschel, *God zoekt de mens*, p. 23

⁷⁵ Kaplan and Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, p. 125.

Heschel begint zijn analyse door te stellen wat vroomheid niet is. Het is geen psychologisch begrip en vloeit ook niet voort uit psychologische processen, hoewel deze wel van invloed kunnen zijn.

*It is far from being the result of any psychical dispositions or organic functions. Certain dispositions may influence or intensify it, but they do not create it. As an actuality, it belongs to the stream of the psychical life, but its content, its spiritual aspect, is as independent of the psychical chain.*⁷⁶

Vroomheid bestaat niet in losse handelingen of vluchtige ervaringen. Ook is ze niet beperkt tot alleen het niveau van de ziel.

*Its source seems to lie deeper than the reach of reason and to range wider than consciousness.*⁷⁷

Na te hebben gemarkeerd wat vroomheid niet is, gaat Heschel verder door te analyseren wat het wel is. In de eerste plaats wijst vroomheid naar iets dat zichzelf overstijgt.⁷⁸ Het weerhoudt de mens ervan om zich te verliezen in belangen en begeerten en daardoor de wereld om zich heen te zien als instrumenteel verlengstuk van het eigen ego want steeds weer dringt het besef door:

*Life takes place under wide horizons, horizons that range beyond the span of an individual life or even the life of a nation, of a generations or even of an era.*⁷⁹

De vrome mens ziet om zich heen een hint van het goddelijke. De eigen vroomheid wordt daarmee ervaren als het eigen *raison d'être*, als het enige leven dat de moeite van het leven waard is. Vroomheid als verwezenlijking en bekrachtiging van het transcendente in het menselijk leven.

Heschel stelt vast dat het leven van ieder mens wordt gedomineerd door het nastreven van belangen. Het belangrijkste belang dat voortvloeit uit vroomheid is bezorgdheid om de bezorgdheid van God. Deze bezorgdheid vormt vervolgens een drijvende kracht achter al het handelen. Daarmee vormt vroomheid de concrete vertaling van geloof in het leven. Tegelijk laat dit het verschil zien tussen geloof en vroomheid. Voor Heschel is geloof meer passief dan vroomheid. Geloof is een verstandelijk instemmen met het transcendente terwijl vroomheid daar een actieve verbintenis mee aangaat. Geloof gaat aan die vroomheid vooraf. En zo komt Heschel aan het slot van het eerste deel van zijn essay tot de conclusie:

*Essentially piety is an attitude toward God and the world, toward men and things, toward life and destiny.*⁸⁰

Vervolgens verschuift Heschel zijn aandacht naar de betekenis van het heilige in het concrete dagelijkse leven. De vrome mens leeft alsof hij altijd en overal voor God leeft, of hij dat zich nu bewust is of niet.

*Awareness of God is as close to him as the throbbing of his own heart, often deep and calm, but at times overwhelming, intoxicating, setting the soul afire.*⁸¹

⁷⁶ Abraham Joshua Heschel, 1942, "An Analysis of Piety" in *Moral grandeur and spiritual audacity* (ed. Susannah Heschel; New York: Farrer Straus and Giroux, 1996), p. 306.

⁷⁷ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 307.

⁷⁸ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 307-308.

⁷⁹ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 308.

⁸⁰ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 310.

⁸¹ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 310.

God overstijgt niet alleen de natuurlijke wereld, maar bevindt zich in werkelijkheid tussen ons en die natuurlijke wereld. De manier waarop we de wereld waarnemen en waarderen wordt door Hem gekleurd:

*Between man and world stands God. He is before all things, and all values are looked at through Him.*⁸²

De vrome mens kan zich in moeilijke omstandigheden dan wel tijdelijk verlaten voelen maar een kleine verandering van blikrichting is al genoeg om te ontdekken dat Gods compassie vlakbij is. Wonderlijke openbaring is niet nodig. Een ogenschijnlijk triviale gebeurtenis kan worden ervaren als een “zachte vingerwijzing of goedaardige herinnering aan God die dichtbij is”⁸³. Een vroom leven is een leven in verbondenheid met God. Heschels eerste gedicht geeft hier op poëtische wijze uiting aan:⁸⁴

*God follows me everywhere-
weaves a net of glances around me,
dazzles my blind back like a sun.*

*God follows me everywhere like a forest.
My lips are constantly astonished, heartfelt-mute,
like a child stumbling upon an ancient shrine.*

*God follows me everywhere like a shudder.
I yearn for rest, but within me sounds the call: “Come!
see how visions linger in the streets”.*

*I stroll about my thoughts like a mystery,
down a long corridor through the world,
and sometimes high above I see the faceless face of God.*

*God follows me in trams, in cafés -
oh, only with the back of my pupils can I see
How mysteries arise, how visions transpire!*

De verbondenheid met God wordt manifest in de manier waarop gebeurtenissen worden waargenomen en geëvalueerd. Heschel wijst erop dat de mens van nature geneigd is om dingen en gebeurtenissen te evalueren op basis van nut. De waarde van een mens hangt af van zijn effectiviteit, zijn economische waarde en sociale status. De aarde en haar bewoners dienen slechts als stukken gereedschap ten behoeve van de mens. De visie op de mens en schepping die voortvloeit uit vroomheid staat hier haaks op:

*The inner value of any entity—men or women, trees or stars, ideas or things—is, as a matter of fact, not entirely subject to any purposes of ours. They have a value in themselves quite apart from any function which makes them useful to our purposes.*⁸⁵

Vroomheid ziet de wereld vanuit het perspectief van de hele werkelijkheid. Alles in die werkelijkheid kent een eigen waardigheid die meekomt met een spirituele waarde dat in en achter alles schuilgaat.

⁸² Heschel, "An Analysis of Piety", p. 310.

⁸³ Abraham Joshua Heschel, 2011, *De mens is niet alleen* (Utrecht: Kok), p. 250.

⁸⁴ Abraham Joshua Heschel, 1929, "God follows me everywhere" in *Abraham Joshua Heschel: Essential Writings* (ed. Susannah Heschel; New York: Maryknoll, 2011), p. 93.

⁸⁵ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 312.

Dat geldt ook voor gebeurtenissen en beproevingen: De werkelijke betekenis kan niet worden gekend. Wat er ook gebeurt in het leven, er mag rust worden gevonden in de wetenschap dat het deel uitmaakt van de *“reality in its entirety”*.⁸⁶

Het gevoel van eerbied dat voortvloeit uit het besef dat alle wezens, dingen en gebeurtenissen een eigen waardigheid in God bezitten, vormt voor de vrome mens een bron van tevredenheid en geduld omdat hij in het licht van zijn spiritualiteit iets ontwaart van hun betekenis. Hoewel ieder mens momenten van vreugde en somberheid kent, overheerst bij de vrome mens toch de vreugde. Het is vreugde die haar oorsprong vindt in stille dankbaarheid voor alles wat hij mocht ontvangen en deze weegt zwaarder dan bezorgdheid, wensen en verlangens.

Vroomheid moedigt de mens aan om zich bewust te zijn van een fundamentele eenheid van het leven. Het leven is niet op te delen in verschillende gebieden zoals het ethische en het spirituele, werk en geloof. In plaats daarvan is vroomheid verbonden met al het handelen en geef hieraan betekenis.

*The scope of that in which the pious man feels himself involved is not a single realm, as, for instance, that of ethical acts, but covers the whole of life.*⁸⁷

Verantwoordelijkheid impliceert vrijheid. Hoewel de mens vaak gebonden is aan zijn context en karakter, mag hij zich tegenover God vrij weten. In al zijn taken, is de mens steeds verantwoordelijk voor de manier waarop hij de schepping gebruikt voor zijn eigen behoeften. Hoewel het lijkt alsof de mens alles in de hand heeft is zijn macht zeer beperkt. De vrome mens is zich ervan bewust dat zowel de wereld als zijn eigen leven niet zijn eigendom zijn.

*All things belong to God. So the pious man regards the forces of nature, the thoughts of his own mind, life, and destiny as the property of God. This governs his attitude toward all things.*⁸⁸

Dingen die een mens ter beschikking staan vormen geen bezit, maar zijn een geschenk. Daar waar bezit anderen uitsluit, komt met een geschenk ook de liefde van de gever mee. Ook voor de vrome mens echter, ligt het idee op de loer zichzelf als bezitter van zijn eigendommen te beschouwen. Het enige kruid dat hiertegen is gewassen is dat van ascese en opoffering. Het weggeven van bezit is een teruggeven aan God wat eerder van Hem is ontvangen.

*Moreover it is an imitatio Dei, for it is done after the manner of the Divine Giver, and reminds man that he is created in the divine image, and is thus related to God.*⁸⁹

Heschel definieert dit ‘relatedness’ als: *“kinship of man with the divine”*.⁹⁰ De mens is verwant met het goddelijke. Als belangrijkste aanwijzing hiervoor wijst Heschel op het aanhoudend menselijk streven om boven zichzelf uit te stijgen. De mens heeft het vermogen om idealen na te streven die verder reiken dan zichzelf. Idealen die kunnen hintten op het goddelijke en onverwacht zijn licht binnenlaten. Het bewustzijn van Gods aanwezigheid dat tijdens deze reis aanwezig is, hangt samen met vroomheid als *“allegiance to the will of God”*.⁹¹ Vroomheid betekent dan ook geen overdadig

⁸⁶ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 312.

⁸⁷ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 313-314.

⁸⁸ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 315.

⁸⁹ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 316.

⁹⁰ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 316.

⁹¹ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 316.

enthousiasme, maar een verstillend besluit om een leven te leven dat gericht is op de wil van God. Een gerichtheid die onvermijdelijk leidt tot een verlangen om te dienen:

In this way he feels that in whatever he does he is ascending step by step a ladder leading to the ultimate. In aiding a creature, he is helping the Creator. In succoring the poor, he is taking care of something that concerns God. In admiring the good, he is revering the spirit of God. In loving the pure, he is being drawn to Him. In promoting the right, he is directing things toward His will, in which all aims must terminate.⁹²

Het besef dat de mens geroepen is om anderen bij te staan en dienstbaar te zijn, is de diepste wijsheid die de mens kan verwerven.

De roeping tot dienstbaarheid betekent geen oordeel tot slavernij. De mens staat voor de opdracht om vrijheid te verzoenen met dienstbetoon, verstand met geloof. Tijdens het leven streeft de mens ernaar dit te verkrijgen, maar in het afstand doen van het leven zelf ligt de volmaaktheid. Hierin ligt ten diepste de betekenis van de dood. Loslaten van het leven betekent ten diepste wederkerigheid van de mens voor Gods geschenk van het leven.

For the pious man it is a privilege to die.⁹³

2.1.2 The holy dimension

Na Heschel's eerste fenomenologische artikel over vroomheid, plaatst hij met zijn tweede artikel 'the holy dimension' (de heilige dimensie), die vroomheid in de bredere context van religie. Bij het onderzoek naar religie, stelt Heschel dat alleen een mens die gericht is op het spirituele en wiens leven gevormd wordt door religie, in staat is om iets van haar diepte te bevatten en te duiden. Daarom moet juist die mens het vertrekpunt vormen naar het onderzoek ervan. Heschel lijkt hiermee zijn eigen ervaring met de heilige dimensie als uitgangspunt te nemen. De bevindingen overstijgen volgens hem zijn eigen chassidische vroomheid, maar gelden voor de hele mensheid.

Bij het beantwoorden van de vraag hoe een mens dichtbij God kan zijn definieert Heschel religie als een "toestand tussen God en de mens".

Religion is more than a creed or a doctrine, more than faith or piety; it is an everlasting fact in the universe, something that exists outside knowledge and experience, an order of being, the holy dimension of existence.⁹⁴

Religie gaat aan de werkelijkheid vooraf. Heschel trekt een parallel tussen de mens die onderdeel is van de natuur en haar wetten en de manier waarop de mens deel uitmaakt van religie. Zoals het onmogelijk is om geen deel uit te maken van de natuur(wetten), zo is het ook onmogelijk om te ontsnappen aan religie.

Religie wordt vaak gezien als de relatie tussen God en de mens. Volgens Heschel is dit beeld onvolledig. Een relatie raakt aan slechts een deel van het menselijk bestaan en zijn persoonlijkheid. Religie echter, omgeeft het menselijk bestaan helemaal of een mens zich daarvan bewust is of niet. De heilige dimensie, religie, vormt daarmee de setting, oorsprong en biedt de mogelijkheid voor een relatie tussen mens en God, maar religie betreft niet die relatie zelf. In het Jiddische gedicht dat

⁹² Heschel, "An Analysis of Piety", p. 317.

⁹³ Heschel, "An Analysis of Piety", p. 317.

⁹⁴ Abraham Joshua Heschel, 1943, "The Holy Dimension" in *Moral grandeur and spiritual audacity* (ed. Susannah Heschel; New York: Farrer Straus and Giroux, 1996), p. 322.

Heschel schrijft 'Ikh un Du' ('I and You'), klinkt de door hem ervaren verbondenheid door met zowel het goddelijke als met de mensen om hem heen.⁹⁵

*Messages flow
From your heart to mine
Exchanging and blending
My pain with yours
Am I not You?
Are you not I?*

*In all others' form,
I see myself,
Perceiving,
In the laments
Of Humanity,
Distantly voiced,
Myself
Whimpering
As if my face
Were behind millions
Of masks!*

*In need,
Or distress,
Call me;
If you need
A friend,
Open the door
Between us;
You live in me
As in You.*

Heschel gaat vervolgens in op de vraag naar de betekenis van het menselijk bestaan. Dit bestaan vormt met haar eindigheid een overgang. Het zou betekenisloos zijn als het geen deel uitmaakt van een andere werkelijkheid waarbinnen het van waarde is. Heschel spreekt in dit verband van een dual bestaan waarbij we gewenkt worden door het heilige:

To exist is to belong to an existing as well as to something that is more than existence. Existence has two sides: one is directed to us; the other is open to God. To be means to belong to God and to man. This dual ownership is the value of life. In visions of wisdom, in devotion to the good, in submission to beauty, and when overwhelmed by the holy, we awake to behold existence in this relationship.⁹⁶

⁹⁵ Abraham Joshua Heschel, 1923, "I and You" in *Human - God's ineffable name* (ed. Zalman M. Schachter-Shalomi; Boulder, Colorado: Albion-Abdulus, 2012), p. 3-4.

⁹⁶ Heschel, "The Holy Dimension", p. 326.

De verbinding tussen de heilige dimensie en vroomheid vormt een belangrijk thema in Heschels werk. Hij vat zijn visie daarop in 1969 kernachtig samen door te stellen dat religie het belang is dat God heeft in de mens, sterker nog: "God heeft de mens nodig".⁹⁷

God needs man's cooperation. There will be no redemption without the cooperation of man.

De mens staat voor de taak om met het belang dat God in hem heeft te vallen en te leven naar Gods beeld van de mens. Kern hierbij vormt het chassidische begrip *Tikoen olam*: Het herstel en vervolmaking van de wereld overeenkomstig Gods wil. Vroomheid vormt hierbij het antwoord van de mens op de heilige dimensie: "De subjectieve correlatie van objectieve religie".⁹⁸ Het is op dit punt waar *halacha*, *aggadda* en *mitswot* van cruciale betekenis worden:

*Omnipotence as such will not work. God cannot function in the world without the help of man. And this is where halacha, aggadda, and mitswot begin to assume their crucial role.*⁹⁹

2.1.3 Faith

In het derde artikel gaat Heschel in op de aard en betekenis van geloof. De eerdere twee artikelen beschreven vroomheid als concrete reactie van de mens op 'the holy dimension'. In dit derde artikel over geloof (faith) beschrijft Heschel hoe de mens zich van die 'holy dimension' bewust wordt en geloof de basis legt voor een levenshouding die openstaat voor het transcendente.

Heschel begint zijn essay met een in zijn ogen één van de belangrijkste ervaringen die we in ons leven opdoen, namelijk dat niet al onze verlangens worden goedgekeurd door andere mensen. De weerstand die we tegenkomen door een stellig 'nee' op een verzoek, openen onze ogen voor een werkelijkheid die buiten onszelf ligt. Echter, naarmate we ouder worden vergeten we die les. In plaats daarvan doen we ons best om onze wil aan de schepping, inclusief andere mensen, op te leggen. Terwijl onze arrogantie toeneemt en we denken dat we het leven in eigen hand hebben, verliezen we de werkelijkheid uit het oog dat de mens niet de 'heer van het heelal is', noch 'master of his own destiny'. Ons leven is het eigendom van God en dit eigendom maakt het leven tot iets heiligs.

De moderne mens denkt alles te kunnen vatten en naar zijn hand te kunnen zetten. Misleidt door eigen kunnen is verbazing uitgebannen. Maar voor wie goed kijkt bevat een kleine broodkruimel zoveel goedheid, verborgen harmonie en stille onderwerping aan het doel, dat fundamentele verwondering oprijst.¹⁰⁰ Er is in alles een vreemdheid die een bijzonder besef van verwondering kan wakker roepen.¹⁰¹ Het is door die verwondering, dat God zichtbaar wordt zonder Hem ooit te kunnen zien.

*He who chooses a life of utmost striving for the utmost stake, the vital, matchless stake of God, feels as though the spirit of God comes to rest upon his lids—so close to his eyes and yet never seen.*¹⁰²

⁹⁷ Abraham Joshua Heschel, 1969, "Jewish Theology" in *Moral grandeur and spiritual audacity* (ed. Susannah Heschel; New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996), p. 159.

⁹⁸ Heschel, "The Holy Dimension", p. 327.

⁹⁹ Heschel, "Jewish Theology", p. 159.

¹⁰⁰ Het begrip 'radical amazement' werkt Heschel uit in 'God in search of man'.

¹⁰¹ Abraham Joshua Heschel, 1944, "Faith" in *Moral grandeur and spiritual audacity* (ed. Susannah Heschel; New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996), p. 329

¹⁰² Heschel, "Faith", p. 329.

Een geloofshouding laat ruimte voor 'niet-weten' en niet begrijpen. Het aanvaard een werkelijkheid die het eigen begrip te boven gaat en ziet dat het wonderlijke in alles aanwezig is.

*Faith is the attitude of mind toward ideas whose scope is wider than its own capacity to grasp and a sensitiveness to what transcends nature, knowledge, and will, awareness of the ultimate, alertness to the holy dimension of all reality.*¹⁰³

Heschel gebruikt in zijn essay verschillende begrippen die geloof omschrijven: Affiliation (verbondenheid), allegiance (trouw), loyalty (loyaliteit). Deze begrippen laten zien dat geloof ten diepste niet een eenzijdig menselijk fenomeen is, maar wederkerig is: Ons vertrouwen in God gaat samen met Gods vertrouwen in ons. Geloof is het bewustzijn van goddelijke wederkerigheid en gemeenschap¹⁰⁴ tussen God en mens.

Volgens Heschel is het voor een individueel mens of één enkele generatie niet mogelijk om een 'brug te bouwen die naar God leidt'. Geloof ontwikkelt zich door generaties en eeuwen heen en heeft zich genesteld in een collectieve menselijke herinnering aan God. Geloof is primair een verstandelijk instemmen met de waarheid die wordt aangereikt door de traditie.¹⁰⁵

*There is a collective memory of God in the human spirit, and it is this memory which is the main source of our faith.*¹⁰⁶

Geloof en belijdenis zijn volgens Heschel wezenlijk verschillend. Geloof is in zichzelf weinig rationeel maar kan worden geconcretiseerd in dogma's en credo's. Echter, het zijn niet meer dan vertalingen van een onuitsprekelijke spirituele realiteit waar het geloof op ziet.

*Our creed is, like music, a translation of the unutterable into sounds, thoughts, words, deeds. The original is known to God alone. And what is expressed and taught as a creed is but the adaptation of the uncommon spirit to the common sense. Yet it is the creed that keeps the flame when our thoughts go out and we lose the sight of our beloved dreams.*¹⁰⁷

De grootste belemmering voor het geloof wordt niet gevormd door het rationele denken van waaruit een belijdenis voortvloeit, maar bekrompenheid van dat denken waarbij godsbesef wordt vervangen door leerstellingheid. Immers, zoals Heschel het uitdrukt: "Er zijn veel belijdenissen, maar er is slechts één geloof".¹⁰⁸

2.1.4 Samengevat

Volgens Heschel kan geloof leiden tot vroomheid, maar het omgekeerde is ook mogelijk: Vroomheid kan leiden tot geloof. De relatie tussen beide is niet altijd congruent. Geloof (faith) is primair een zaak van het verstand dat zich openstelt voor het transcendent ("the holy dimension") wat leidt tot een levenshouding. Die houding kan vervolgens vorm krijgen in vroomheid (piety). Daarmee bepaalt geloof de richting van de vroomheid. Het omgekeerde is echter ook mogelijk. Naleving van de *mitswot* stimuleert de ontwikkeling van geloof omdat het de mens dichter bij het goddelijke brengt ook als dit niet gepaard gaat met een mystieke ervaring of vreugdevolle nabijheid van het transcendent.¹⁰⁹

¹⁰³ Heschel, "Faith", p. 330.

¹⁰⁴ Heschel gebruikt hier 'communion'.

¹⁰⁵ Heschel, "Faith", p. 333.

¹⁰⁶ Heschel, "Faith", p. 333.

¹⁰⁷ Heschel, "Faith", p. 335.

¹⁰⁸ Heschel, "Faith", p. 335.

¹⁰⁹ Marvin Fox, "Heschel, Intuition, and the Halakhah", 3, no. 1 (1960): 5-15, p. 13.

Wat tenslotte opvalt is dat Heschel het begrip vroomheid duidt als een combinatie van *halacha* en *aggadda*. Beiden kunnen niet zonder elkaar. Volgens Heschel ziet *halacha* primair op de naleving van de wet en de *mitswot*, terwijl *aggadda* ziet op de betekenis en inspiratie daarvan. “*Halacha* is de snaar, *aggadda* is de boog, als de snaar gespannen is zal de boog een melodie ten gehore brengen”.¹¹⁰ Voor Heschel ziet vroomheid behalve op concreet gedrag door naleving van de *mitswot* (*halacha*), ook op een houding, een bewustzijn en een ervaring van het goddelijke (*aggadda*). Deze worden gekleurd door persoonlijke ervaring met het heilige (the holy dimension) en door geloof.

¹¹⁰ Abraham Joshua Heschel, 1997, *Between God and man* (New York: Simon and Schuster), p. 81.

2.2 Merton

Spiritualiteit is voor Merton van grote betekenis. Hoewel hij hiervoor anders dan Heschel, zelden het woord 'piety' gebruikt, duidt hij het primair als contemplatie (contemplation). In het verlengde daarvan spelen ook eenzaamheid (solitude) en ascese een belangrijke rol. Voor Merton is contemplatie geen fenomeen dat hij primair vanuit een wetenschappelijke interesse wil belichten. In plaats daarvan schrijft hij in de eerste plaats over deze onderwerpen om ze toegankelijk te maken voor de novicen in de abdij van Gethsemini. Hij schrijft acht jaar na zijn toetreding tot de abdij een werk dat de basis zal vormen voor het latere boek 'Seeds of Contemplation'.¹¹¹

In dit boek hangen vier thema's integraal samen: Contemplatie, de heiligheid van wezens en dingen (the abundant source) geloof (faith) en gebed (prayer). In dit hoofdstuk zal ik de eerste drie thema's fenomenologisch analyseren. Het thema gebed vormt het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

2.2.1 Contemplatie

Merton begint zijn beschrijving van contemplatie door het belang ervan te benadrukken:

"Contemplatie is de hoogste uitdruktingsvorm van het intellectuele en spirituele leven van de mens".

¹¹² Zijn thematische beschrijving vormt de basis voor de onderstaande fenomenologische analyse.

Volgens Merton gaat het er bij contemplatie om, de ervaring, de zin en bron van het leven te ontdekken. Deze ontdekking maakt het mogelijk het leven ten volle te leven. Door contemplatie leert men die bron kennen met een zekerheid die rationeel denken en eenvoudig geloof te boven gaat.

Tegelijk is het een inzicht dat voortvloeit zonder te zien en een weten zonder te kunnen weten.

Contemplatie is een weten *voorbij* het weten.¹¹³

*Contemplation is life itself, fully awake, fully active, fully aware that it is alive. It is spiritual wonder.*¹¹⁴

Contemplatie strekt zich uit naar de transcendente God zonder Hem ooit aan te kunnen raken. Toch is de ervaring van Zijn nabijheid sterk genoeg voor het existentiële besef dat Hij de alomvattende bron is van ons beperkte zijn.

*Hence contemplation is a sudden gift of awareness, an awakening to the Real within all that is real.*¹¹⁵

We worden geroepen door Hem die geen stem heeft maar spreekt door en in al het zijn. Een stem die de grondtoon vormt van het menselijk bestaan. Door contemplatie worden we een echo van die roep en geven we antwoord.

*But we are words that are meant to respond to Him, to answer to Him, to echo Him, and even in some way to contain Him and signify Him. Contemplation is this echo.*¹¹⁶

Volgens Merton is contemplatie een religieus en een transcendent geschenk en niet iets dat ontstaat door concentratie op het eigen spirituele leven. Door het geschenk te ontvangen wordt het normale dagelijkse leven een vervuld leven met Zijn woorden en Zijn transformerende geest.

¹¹¹ Ruth Fox, "Merton's journey from seeds to new seeds" (College of Saint Benedict/ Saint John's University, 1983).

¹¹² Thomas Merton, 1961, *New seeds of contemplation* (New York: New Directions Publishing, 2007), p. 1.

¹¹³ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 2.

¹¹⁴ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 1.

¹¹⁵ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 3.

¹¹⁶ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 2.

*It is the gift of God Who, in His mercy, completes the hidden and mysterious work of creation in us by enlightening our minds and hearts, by awakening in us the awareness that we are words spoken in His One Word, and that Creating Spirit (Creator Spiritus) dwells in us, and we in Him.*¹¹⁷

Contemplatie overstijgt het nadenken over abstracte begrippen die iets zeggen over God. Het gaat ook verder dan een meditatie over datgene wat we geloven. In plaats daarvan is het een intuïtief begrijpen en een aanvoelen van Zijn scheppende kracht dat het dagelijkse leven omringt.

*Contemplation is carried away by Him into His own realm, His own mystery and His own freedom.*¹¹⁸

Volgens Merton is de mens geneigd om zich aan het materiële en immateriële te binden en deze lief te hebben buiten God om. Dit vertroebelt een zuivere morele blik omdat deze liefde niet is gebaseerd op hun intrinsieke waarde maar op hun nut. Zelfs verlangen naar meer geestelijke aspecten zoals innerlijke rust en vrede, kan volgens Merton een instrumenteel verlangen zijn. Werkelijke contemplatie vloeit alleen voort uit een liefde die alle vervulling en ervaring te boven gaat. Het is “een rusten in de nacht van puur en naakt geloof”.¹¹⁹

*But in between the temperate use of created things, the virtuous life of reasonable moderation, and the totally spiritualized purity of the saint, there lies an abyss which can only be crossed by a blind leap of ascetic detachment.*¹²⁰

Ieder moment van het leven bereiken ons zaden met spirituele groeikracht die zachtjes neerkomen in onze geest en wil. Die zaden zijn niet slechts in een kerkdienst of andere religieuze activiteit aanwezig. Elke door Hem gewilde gebeurtenis, hoe klein ook, is een zaadje van nieuw leven. Tijdens de dagelijkse dynamiek zouden we ons bewust moeten zijn van de aanwezigheid van die zaden, ze ontvangen en ze de gelegenheid geven om wortel te schieten: Een ononderbroken dialoog met God.

*An uninterrupted dialogue with God: A dialogue of love and of choice. A dialogue of deep wills.*¹²¹

Contemplatie ziet de wereld vanuit een ander perspectief: De wereld en alles wat daarin is is door God geschapen en God blijft als scheppende kracht in al het leven aanwezig. Wanneer we één zijn met Gods liefde, kijken we niet slechts meer met instrumentele ogen, maar worden we ons bewust van het Leven dat ons met alle schepselen verbindt.

*The only true joy on earth is to enter by love into union with the Life Who dwells and sings within the essence of every creature and in the core of our own souls.*¹²²

Volgens Merton hebben zielen in beginsel geen specifieke identiteit. Om dit uit te leggen gebruikt hij het beeld van was waarin een zegel wordt gedrukt. Na de dood ontvangt de ziel een zegel naar de mate van hun gelijkenis aan God in Christus. Als gedurende het leven de was is gesmolten en het echte zelf als door vuur is onthuld, kan het zegel worden ontvangen. Maar als de was hard en zonder liefde is, dan zal het zegel de was verpulveren.

¹¹⁷ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 4-5.

¹¹⁸ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 5.

¹¹⁹ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 211.

¹²⁰ Merton, *New seeds of contemplation*, p.210

¹²¹ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 14.

¹²² Merton, *New seeds of contemplation*, p. 25.

*Contemplation transforms death into an act of act of surrender and love which transcends death and carries man over into eternal life with the risen Christ.*¹²³

2.2.2 The abundant source

In zijn definitie van contemplatie spreekt Merton over het bewustworden van de “invisible, transcendent and infinitely abundant source”.¹²⁴ Het is een persoonlijk ervaren en kennen van de aanwezigheid van deze Bron van het leven. Volgens Merton is het bestaan van de schepping een uiting van de wil en liefde van God.

*For God's love is like a river springing up in the depth of the Divine Substance and flowing endlessly through His creation, filling all things with life and goodness and strength. All things, except our own sins, are carried and come to us in the waters of this pure and irresistible stream.*¹²⁵

Als we ons laten meevoeren door die stroom worden we gereinigd van ons valse zelf. Ons verlangen en handelen gaan mee in het getij dat werkelijke vrede brengt. Gebeurtenissen krijgen betekenis als druppels van Gods grote stroom. Ieder moment van het leven, plant God iets in onze ziel. Merton gebruikt het beeld van zaden die met de wind worden meegevoerd en die ongemerkt neerkomen in de ziel en de wil. Merton interpreteert het woord ‘zaad’ uit het Bijbelse citaat ‘Het zaad is het woord van God’ als iedere uitdrukking van de wil van God.¹²⁶ Die wil reikt verder dan het woord alleen. Iedere door Hem gewilde gebeurtenis en ieder schepsel biedt ons de mogelijkheid om ons te verwonderen en Zijn liefde op het spoor te komen.

*In all the situations of life the “will of God” comes to us not merely as an external dictate of impersonal law but above all as an interior invitation of personal love.*¹²⁷

In het gedicht ‘Stranger’ geeft Merton op poëtische wijze uiting aan Zijn aanwezigheid in de schepping.¹²⁸

*When no one listens
To the quiet trees
When no one notices
The sun in the pool*

*When no one feels
The first drop of rain
Or sees the last star...*

*One bird sits still
Watching the work of God:
One turning leaf
Two falling blossoms
Ten circles upon the pond*

¹²³ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 161.

¹²⁴ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 1.

¹²⁵ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 266.

¹²⁶ Lucas 8:11.

¹²⁷ Merton, *New seeds of contemplation*, p.15.

¹²⁸ Thomas Merton, 1944, *The collected poems of Thomas Merton* (New York: New Directions Publishing, 1980), p. 289.

Het feit dat God overal is en zaden zaait, betekent voor Merton niet automatisch dat mensen ook door Hem worden aangeraakt met 'bovennatuurlijke kennis'. Daarvoor is Christus noodzakelijk.

*God is everywhere. His truth and His love pervade all things as the light and the heat of the sun pervade our atmosphere. But just as the rays of the sun do not set fire to anything by themselves, so God does not touch our souls with the fire of supernatural knowledge and experience without Christ.*¹²⁹

Mertons leven en denken over God is geworteld in een diep besef van zonde. God is de Almachtige en de mens heeft Zijn genade in Christus nodig. Het enige dat de mens kan beslissen is of het zich meer bewust wil worden van Zijn aanwezigheid door de oppervlakkige 'ik' af te leggen.

*A man becomes a saint not by conviction that he is better than sinners but by the realization that he is one of them, and that all together need the mercy of God!*¹³⁰

Volgens Merton is de mens van nature geneigd zichzelf te identificeren met een vals en oppervlakkig 'ik' dat in feite niet meer is dan een masker. Het is niet het ware 'ik' dat in Christus met God is verenigd. Het masker houdt in het licht van een eeuwigheid geen stand en we zijn geroepen om daaraan te ontsnappen en het ware zelf te omarmen: "Onzelf ontdekken door God te ontdekken".¹³¹

*There is an irreducible opposition between the deep transcendent self that awakens only in contemplation, and the superficial, external self which we commonly identify with the first person singular. We must remember that this superficial "I" is not our real self, it is not truly the hidden and mysterious person in whom we subsist before the eyes of God.*¹³²

De roeping die om in Christus met God verenigd te worden en los te komen van ons oppervlakkige 'ik' geldt voor ieder mens. Contemplatie vormt zowel een antwoord op deze roep als een geschenk. Het is een bewustzijn, realisatie en in bepaalde mate ook een ervaren: "Ikzelf leef niet meer, het is Christus die in mij leeft".¹³³

It is the gift of God Who, in His mercy, completes the hidden and mysterious work of creation in us by enlightening our minds and hearts, by awakening in us the awareness that we are words spoken in His One Word, and that Creating Spirit (Creator Spiritus) dwells in us, and we in Him.

Volgens Merton is de eerste stap op weg naar contemplatie en het laten wortelschieten van de door Hem aangereikte zaden, een juist en congruent geloof.¹³⁴ In de volgende paragraaf werk ik Mertons opvattingen over geloof hierover verder uit.

2.2.3 Faith

Merton noemt geloof 'the only key to the universe'.¹³⁵ Geloof geeft betekenis aan het menselijk bestaan en biedt antwoorden op levensvragen die op geen enkele andere manier beantwoord kunnen worden.

¹²⁹ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 150.

¹³⁰ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 57.

¹³¹ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 36.

¹³² Merton, *New seeds of contemplation*, p. 6.

¹³³ Galaten 2:20.

¹³⁴ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 20.

¹³⁵ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 130.

Volgens Merton is geloven in de eerste plaats een intellectueel instemmen waardoor het verstand zich openstelt voor een waarheid die niet helemaal kan begrijpen. Het is een waarheid die wordt aangereikt door de kerk en die instemming en gehoorzaamheid vraagt. Tegelijk is dit geen blinde gehoorzaamheid. De essentie komt immers neer op het liefhebben van God en het instemmen met hoe hij zich in zijn woord openbaart.

*If you believe, if you make a simple act of submission to the authority of God proposing some article of faith externally through His Church, you receive the gift of an interior light.*¹³⁶

Het rationeel omarmen van de door de kerk aangereikte leer betekent niet dat er geen geestelijke twijfels kunnen zijn ontstaan over het mysterie dat God is. Daarvan wordt de mens zich in toenemende mate bewust als het geloof groeit en de afstand tot God afneemt. Geloof laat ruimte voor het mysterie en niet-weten.

*Indeed, as we grow in faith we also tend to grow in this sense of our own helplessness, so that a man who believes much may, at the same time, in this improper sense, seem to "doubt" more than ever before.*¹³⁷

Volgens Merton is geloof niet slechts een momentopname in het spirituele leven. God is het ankerpunt in heel het geestelijk leven dat zich verdiept als het geloof toeneemt. Daarbij strekt het zich uit naar al het denken en doen. Geloof brengt een diep bewustzijn dat raakt aan alle facetten van het dagelijks bestaan. Een zijn dat zich in toenemende mate bewust is van God.

*Faith is a communion with Gods own light and truth.*¹³⁸

Merton spreekt over een geloofsbelijdenis als over 'statements', 'propositions' of 'formulas' die gaan over God.¹³⁹ Hij wijst erop dat dit niet meer dan middelen zijn om goddelijke waarheid communicabel te maken. Geloof eindigt niet in verklaringen, maar in God zelf. Merton gebruikt de metafoer van het raam: "Ze moeten schoon zijn om Gods licht binnen te laten".

*Faith, then, is not just the grim determination to cling to a certain form of words, no matter what may happen —though we must certainly be prepared to defend our creed with our life. But above all, faith is the opening of an inward eye, the eye of the heart, to be filled with the presence of Divine light.*¹⁴⁰

2.2.4 De 'latere Merton'

Tot nu toe heb ik me voornamelijk beperkt tot de teksten zoals Merton die schreef in *Seeds of contemplation*, een werk dat hij rond zijn 28^{ste} schreef. Zoals in hoofdstuk 1 beschreven, maakt Merton vervolgens een sterke ontwikkeling door en raakt hij geïnspireerd vanuit de mystieke Russisch-orthodoxe spiritualiteit. Uiteindelijk culmineert dit in zijn ervaring bij 'Fourth and Walnut', Louisville in 1958.¹⁴¹ Deze ervaring is op verschillende manieren van invloed op hem. Zo brengt het hem een stap verder in de mate waarin hij gelooft in de mogelijkheid om tot mystieke eenwording met God te komen.

¹³⁶ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 133.

¹³⁷ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 134.

¹³⁸ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 135.

¹³⁹ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 129.

¹⁴⁰ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 129-130.

¹⁴¹ Pramuk, *Sophia: The Hidden Christ of Thomas Merton*, p. 132.

It is the ultimate in man's self-realization, for when it is perfected, man not only discovers his true self, but find himself to be mystically one with the God by Whom he has been elevated and transformed.¹⁴²

Ook neemt Merton in toenemende mate een onafhankelijke en open houding aan en voedt zich met invloeden van voorbij kloostermuren, landsgrenzen en religies. Dit verruimt ook zijn werkelijkheidsbesef en waardering voor bijvoorbeeld de. Hij verlangt ernaar Oost en West te verenigen, te beginnen in zichzelf.

If I can unite in myself, in my own spiritual life, the thought of the East and West of the Greek and Latin Fathers, I will create in myself a reunion of the divided church and from that unity in myself can come the exterior and visible unity of the Church.¹⁴³

Van die ontwikkeling is Merton zich bewust en twee jaar voor zijn dood schrijft hij in het voorwoord van de Japanse editie van *The Seven Storey Mountain* over de vroegere versie van zichzelf:

Perhaps if I were to attempt this book today, it would be written differently. Who knows? But it was written when I was still quite young, and that is the way it remains. The story no longer belongs to me....

2.3 Vergelijking

Heschel en Merton hebben beide op een eigen karakteristieke manier in hun levenswijze uiting gegeven aan hun spiritualiteit. Heschel leefde strikt volgens de *mitswot* en Merton leefde volgens de leefregel van Benedictus, aangevuld met specifieke regels van de orde van het trappistenklooster. Het is opvallend dat zowel Heschel als Merton in hun beschrijving van vroomheid slechts zinspelen op respectievelijk de *mitswot* en leefregel en dit niet expliciet benoemen.

Een kernbegrip in Heschels theologie wordt gevormd door wat hij noemt 'radical amazement', een gevoel van fundamentele verwondering die de kiem kan zaaien voor geloof. Ook Merton zinspeelt als hij het beeld gebruikt van zaden die worden meegevoerd in de wind en kunnen landen in de ziel en in de wil. Of mensen daar daadwerkelijk door worden aangeraakt is althans voor de 'vroeg' Merton afhankelijk van Christus.

Zowel Heschel als Merton beschouwen geloven primair als een intellectueel instemmen. Een instemmen met een waarheid die zich eeuwenlang heeft ontwikkeld en vanuit respectievelijk de traditie of de kerk wordt overgeleverd en aangereikt. Beiden zijn het erover eens dat het intellectueel instemmen slechts een begin is. Door vroomheid en contemplatie kan geloof als houding metterdaad uitwerking krijgen en groeien door middel van een spirituele praktijk.

Een opvallend verschil tussen beiden is dat het volgens Heschel mogelijk is om vroom te zijn zonder geloof, terwijl dit voor Merton ondenkbaar is. Dit laat iets zien van het verschil in reikwijdte van het begrip vroomheid die beiden hanteren. Een verschil dat te herleiden is naar de religieuze traditie van beiden. Voor Heschel vormt het naleven van de *mitswot* een vorm van vroomheid die kan leiden tot een sterker gevoelde aanwezigheid van God. Voor Merton volgen goede werken uit geloof, maar een omgekeerde relatie is voor hem minder waarschijnlijk.

¹⁴² Thomas Merton, 1961, *The New Man* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003), p. 48.

¹⁴³ Thomas Merton, 1952–1960, *A Search for Solitude: The Journals of Thomas Merton Volume Three: 1952–1960* (New York: Harper Collins, 1996), p. xvi.

Een ander opmerkelijk verschil vloeit voort uit hun respectievelijke theologische traditie. Heschel neemt expliciet afstand van Gods totale almacht en verwijst dit concept naar het rijk van de Islam.¹⁴⁴ In plaats daarvan heeft God de mens nodig. Het is door *halacha*, *aggadda* en de *mitswot* dat Zijn werk in de schepping wordt gedaan. God handelt niet alleen, Hij heeft de mens nodig.

Hoe anders ligt dit bij Merton. Volgens hem is de mens voor zijn verlossing volledig afhankelijk van Gods genade in Jezus Christus. Merton vlakt de rol van de mens niet helemaal uit in de zin dat de mens zelf wel degelijk zelf kan besluiten om meer van Zijn aanwezigheid te ervaren. Door de mens heen wordt vervolgens ook het stukje van de schepping waarin hij leeft, opgelicht. Daarbij is het de crux dat de mens kiest voor het afleggen van zijn oppervlakkige 'ik' en steeds meer gaat leven vanuit de verborgen en innerlijke zelf. Het accent bij Merton ligt dus niet zozeer om samen met God aan de schepping te werken zoals bij Heschel het geval is, maar te werken aan de schepping van het eigen leven, de eigen identiteit en bestemming in God.

Er bestaat een opvallende parallel tussen Heschel en Merton daar waar het de relatie tussen God en mens betreft. Heschel heeft het concept "ich-und-du" van Buber in zijn proefschrift over de profeten bekritiseerd en stelt er het concept van Gods pathos voor in de plaats: Gods intense betrokkenheid bij de mens: "Wij zijn het object van Gods zorg".¹⁴⁵ In het afstemmen op Gods pathos wordt Hij subject en zijn wij mensen object. Duidelijk is dat Heschel blijft denken in termen van subject en object:

*Prayer is an emanation of what is most precious in us toward Him, the outpouring of the heart before Him It is not a relationship between person and person, between subject and subject, but an endeavor to become the object of His thought.*¹⁴⁶

Ook voor Merton is God geen object: "Je moet God en de schepping tezamen nemen en God zien in zijn schepping en de schepping in God en ze nooit van elkaar scheiden".¹⁴⁷ God dus niet als object maar verborgen aanwezig in al het zijn. Merton gaat vervolgens een stap verder dan Heschel: De relatie tussen God en mens is een relatie van subject tot subject. God is hierbij niet gescheiden, maar wel onderscheiden van zijn schepselen. Hij is in alles aanwezig en een relatie met hem betekent ook een relatie met al Zijn schepselen.

Bovenstaande fenomenologische analyse heb ik gedaan op documenten die zijn geschreven door mannen in een relatief vroege fase van hun werkzame leven. Hun opvatting over de goddelijke dimensie veranderde, verruimde gaandeweg. Zo ervaaarde Heschel veel herkenning tijdens het gesprek in 1969 met de soefistische Seyyed Hoessein Nasr. Merton deed diezelfde ervaring op in zijn contacten met andere religies. Hij beleeft een grote mate van herkenning met het Jodendom. Binnen het boeddhisme ervaart hij in het begrip *bhakti* iets van zijn eigen toewijding en liefde voor God. Daarnaast vangt hij er vlak voor zijn sterven een glimp op van de essentie van 'zijn'. Beide mannen zijn door hun toewijding in de vorm van vroomheid en contemplatie gevoeliger geworden voor de heilige dimensie van het bestaan.

De verrijking die dat voor hun eigen geloof betekende hielden Heschel en Merton niet voor zichzelf. Trouw aan hun roeping bleven ze een stem in de wildernis om de mens te herinneren aan God.

¹⁴⁴ Heschel, *Moral grandeur and spiritual audacity*, p. 159.

¹⁴⁵ Abraham Joshua Heschel, 1962, *The Prophets* (New York: Harper and Row), p. xviii

¹⁴⁶ Heschel, "Faith", p. 345.

¹⁴⁷ Thomas Merton, 1968, *Thomas Merton in Alaska: The Alaskan Conferences, Journals, and Letters* (New York: New Directions, 1988), p. 137.

Hoofdstuk 3 Gebed

Zowel Heschel als Merton beschouwen gebed als het centrum van een spiritueel leven en beiden delen de overtuiging dat veel mensen het zicht zijn verloren op wat de betekenis ervan is.¹⁴⁸ In dit hoofdstuk pas ik een fenomenologische analyse toe op wat Heschel en Merton schrijven over gebed. Aangezien beiden hun eigen gebedspraktijk als uitgangspunt nemen, begin ik met het beschrijven van hun persoonlijke gebedspraktijk. Vervolgens ga ik in op wat beiden zien als essentie van gebed en het uiteindelijke doel ervan. Daarna ga ik achtereenvolgens in meer praktische zin in op het 'wat' en 'hoe' van gebed. Het laatste onderwerp betreft de praxis: de concrete uitwerking in de praktijk en de vanuit gebed geïnspireerde roeping die beide mannen voor zichzelf zagen in de samenleving. Tenslotte analyseer ik opvallende parallellen en verschillen die uit de fenomenologische beschrijving naar voren zijn gekomen.

3.1 Abraham Heschel

Het essay over gebed dat Heschel in 1945 schreef, vormt het sluitstuk van zijn serie van in totaal vier fenomenologische essays over vroomheid. In dit laatste artikel gaat hij in op gebed als een daad van vroomheid die uitdrukking geeft aan geloof in het heilige.¹⁴⁹ Dit essay is opgenomen als hoofdstuk 1 van zijn boek over gebed 'Man's Quest for God', in het Nederlands vertaald als 'In het licht van Zijn aangezicht'.¹⁵⁰

Voordat Heschel ingaat op de essentie van gebed legt hij uit dat dit onmogelijk is door middel van het observeren van anderen. In plaats daarvan stelt hij dat het wezen van het gebed te vinden is in het gebed zelf en dat is alleen toegankelijk via het bewustzijn van de biddende mens.¹⁵¹ Daarmee hint Heschel erop dat hij zijn eigen bewustzijn tot onderzoeksobject heeft gemaakt. Hiermee wordt zijn eigen gebedspraktijk relevant en in de volgende paragraaf werk ik dit eerst verder uit, voor ik inga op zijn fenomenologische beschrijving van gebed.

3.1.1 Heschels gebedspraktijk

Zoals in hoofdstuk 1 beschreven groeit Heschel op in een chassidisch milieu. Gedreven door zijn intellectuele nieuwsgierigheid weet hij weliswaar zijn horizon te verbreden, maar hij blijft trouw aan een orthodoxe levensstijl waarbinnen gebed een centrale plaats inneemt.¹⁵² In de manier waarop Heschel de *halacha* naleeft en de beleving die hij daarbij heeft, klinken de invloeden door uit zijn jeugd. Via zijn vader had hij zich het gedachtengoed van de Baal Schem Tov eigen gemaakt en diens visie op de verheven rol van gebed. Gebed als wonder dat een mens woorden kan stamelen in de aanwezigheid van God. Na het overlijden van zijn vader komt met zijn oom, ook het gedachtengoed van de Kotzker rebbe en zijn behoefte aan innerlijkheid en oprechtheid. Gebed krijgt meer de betekenis van een eenzame strijd van een mens die probeert God te bereiken. Een strijd ook om het leven in overeenstemming te brengen met dat wat men bidt¹⁵³. De combinatie van beide invloeden leidt tot een uitzonderlijke diepgang in de manier waarop Heschel de *halacha* niet slechts naleeft maar ook beleeft.

¹⁴⁸ Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity", p. 117.

¹⁴⁹ Abraham Joshua Heschel, 1945, "Prayer" in *Man's quest for God* (Aurora: Sante Fe, 1998).

¹⁵⁰ Heschel, *In het licht van zijn aangezicht*.

¹⁵¹ Heschel, "Prayer", p. 14.

¹⁵² David Biale et al., 2018, *Hasidism: A New History* (Princeton: Princeton University Press), p. 183-188.

¹⁵³ Rivka Horwitz, "Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources," 19, no. 3 (1999): 293-310, p. 294-296.

Volgens de *halacha* zijn er dagelijks drie gebeden: Het ochtend, middag en avondgebed. Ook is er een toegevoegd (mussaf) gebed op sjabbat.¹⁵⁴ Heschel bidt dagelijks de drie gebeden en als onderdeel van het ochtendgebed legt hij zijn *tefilien*, zijn gebedsriemen.¹⁵⁵ Ook gebruikt hij een *tallit*, een gebedskleed: “Elke morgen neem ik een lap stof die noch bijzonder mooi, noch bijzonder elegant of indrukwekkend is en sla die om me heen en zeg: ‘Hoe kostbaar is uw genegenheid, o God! De mensenkinderen schuilen in de schaduw van uw vleugels’”.¹⁵⁶

De drie dagelijkse gebedstijden vormen een integraal onderdeel van Heschels leven: “De gebedstijden verhouden zich tot de ziel als de maaltijden tot het lichaam en de zegen die we aan het gebed ontlennen duurt voort totdat het weer tijd is om te bidden, net zoals de kracht die we opdoen bij het middagmaal voortduurt tot het avondmaal”.¹⁵⁷

Tijdens de periode dat Heschel in Berlijn woont realiseert hij zich op een avond dat de zon is ondergegaan en dat hij niet aan het avondgebed heeft gedacht: “Ik was God vergeten, ik was Sinaï vergeten, ik was vergeten dat de zonsondergang mij iets aangaat, dat het mijn taak is de wereld terug te brengen tot het koningschap van de Heer.”¹⁵⁸ En ik begon de woorden van het avondgebed te zeggen:

*Gezegend zijt Gij, Heer onze God,
Koning van de wereld,
die door zijn woord de avond doet aanbreken*¹⁵⁹

Heschel realiseert zich dat hij dankbaar is voor de plicht om te bidden omdat het hem voor een kort moment ontslaat van zichzelf. Maar belangrijker dan zijn eigen menselijk verlangen, is het “Gods verlangen dat ik bid. Hoe zou ik het durven om niet te bidden? Uit *ema*, uit vrees voor God zeggen we het *Sjema*”.¹⁶⁰ In zijn zoektocht naar de essentie van gebed, past Heschel zijn fenomenologische onderzoeksmethode toe op zijn eigen gebedspraktijk. In de volgende paragraaf werk ik uit wat de essentie is die Heschel daaruit heeft gedestilleerd.

3.1.2 Essentie van gebed

Om de essentie van gebed te definiëren, gebruikt Heschel de metafoer van de pianist en de ambachtsman die bij de uitvoering van hun werk daar helemaal in opgaan en alles om zich heen vergeten. Zo richt ook de biddende mens zich op één brandpunt: God. En hoewel God in gebed gevraagd kan worden om zegeningen, of genezing, draait het gebed in essentie niet om de eigen zorgen, gedachten en gevoelens. In plaats daarvan gaat het om een volledige overgave van het hart aan God en aan Zijn goedheid en macht.

*Feeling becomes prayer in the moment in which we forget ourselves and become aware of God. When we analyze the consciousness of a supplicant, we discover that it is not concentrated upon his own interests but on something beyond the self. The thought of personal need is absent, and the thought of divine grace alone is present in his mind.*¹⁶¹

¹⁵⁴ Ganzfried; Rabbi Sjloomo, 1864, *Kitsoer Sjoelchan Aroech* (trans. Zwi Goldberg; Amsterdam: NIK, 2006), p. 46-50, 378-388.

¹⁵⁵ Heschel, *Moral grandeur and spiritual audacity*, p. 135.

¹⁵⁶ Heschel, *In het licht van zijn aangezicht*, p. 115.

¹⁵⁷ Abraham Joshua Heschel, 1954, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism* (Santa Fe: Aurora), p. 70.

¹⁵⁸ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 96.

¹⁵⁹ J. Dasberg, 2013, *Siddoer, gebed van Jitschak* (Amsterdam: NIK), p. 218 e.v.

¹⁶⁰ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 97-98.

¹⁶¹ Heschel, "Prayer", p. 15.

Het gericht aandacht hebben voor God wordt binnen het chassidische Jodendom *kawwana* genoemd. Het verwijst naar het moment dat begint in het eigen hart en een opmaat vormt tot een gebeurtenis in God. Het is hier waar Heschels concept van Gods pathos, Gods behoefte aan de mens, zich opdringt. Want hoewel gebed begint met een mens die zijn hart richt tot God, is het doel ervan niet om God te kennen, maar om door God gekend te worden en zo “het object te worden van zijn gedachte”.¹⁶²

Heschel stelt vast dat de diep menselijke behoefte om wezenlijk gekend te worden door onze medemens niet kan worden bevredigd. Het ondragelijke en ongeneselijke gevoel van eenzaamheid zet de mens aan tot een zoektocht naar nieuwe avonturen en naar nieuwe mensen. Zodra de schone schijn heeft plaatsgemaakt voor teleurstelling volgt een terugtrekking in het eigen zijn. Een terugtrekking die gevolgd kan worden door gebed.¹⁶³ Het zoeken naar Gods gezelschap is troostend: Alleen Hij kent ons ten diepste en is ons vertrouwen waard. Onze verlangens en ons innerlijk leven krijgen alleen structuur en samenhang als we rekening houden met de heilige dimensie waar ons leven deel van uitmaakt.

*The sacred is a necessity in our lives, and prayer is born of this necessity. Through prayer we sanctify ourselves, our feelings, our ideas. Everyday things become sacred when prayed for to God.*¹⁶⁴

Volgens Heschel is gebed ten diepste niet de bevrediging van een emotionele behoefte, maar een ontologische – een wezenlijke – noodzaak. Het is de gave die ieder mens heeft om zich tot God te kunnen richten, die de mens tot mens maakt. “Leven zonde gebed is leven zonder God, leven zonder ziel”.¹⁶⁵ Dit inzicht vormt de bepalende factor om tot gebed te komen. Emotie vormt weliswaar een belangrijk onderdeel van gebed, maar is er niet de bron van.

*This is decisive: worship comes out of insight.*¹⁶⁶

Zoals in hoofdstuk 2 beschreven, is geloof volgens Heschel in de eerste plaats een intellectueel instemmen – een verstandelijke overtuiging. Gebed is een weg van geloof en vloeit uit eenzelfde soort ‘weten’ voort: Het weten dat God dichtbij is en luistert. Gebed valt of staat dan ook niet met een mystieke ervaring van Gods nabijheid, maar de verstandelijke overtuiging dat Hij dichtbij is, ook als we dat niet ervaren. Behalve deze overtuiging is het volgens Heschel “het gevoel voor het onzegbare” dat ons in staat stelt om te bidden. Als we ons niet kunnen verwonderen over het opkomen van de zon of over brood dat ons voedt dan is het zinloos om God daarvoor te danken. Dit laat een ander facet zien van gebed:

*The way to prayer leads through acts of wonder and radical amazement. It is in moments of our being faced with the mystery of living and dying, of knowing and not-knowing, of love and the inability of love – that we pray, that we address ourselves to Him who is beyond the mystery.*¹⁶⁷

¹⁶² Heschel, *In het licht van zijn aangezicht*, p. 23.

¹⁶³ Heschel, "Prayer", p. 17-18.

¹⁶⁴ Heschel, "Prayer", p. 18.

¹⁶⁵ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 59.

¹⁶⁶ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 60.

¹⁶⁷ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 63.

De weg van verbazing naar fundamentele verwondering staat haaks op de moderniteit waarvan het rationele, verklarende denken dat ons ongevoelig maakt voor het mysterie. Gevoeligheid voor het wonderlijke baant de weg tot gebed.

Behalve dat we bidden vanuit een inzicht, doen we sommige van onze diepste inzichten op terwijl we bidden. Heschel verwijst hierbij naar de Baal Shem Tov en zijn volgelingen:

*It is something we discover and experience particularly in the "Silent prayer", following all the meditations in the "Psalms of Praise" and in the Shema. Then comes the faith and the insight that All is God.*¹⁶⁸

Naar het voorbeeld van de Baal Shem Tov komt dit inzicht tijdens het gebed waarbij meditatie overgaat in ervaring. Die ervaring komt golfsgewijs: Het licht stroomt uit Hem en tot Hem terug. Volgens Heschel staat geloof dat hierdoor wordt gekenmerkt echter nog op een lager niveau en is ze nog primair geworteld in de rede. Het hogere geloof is niet geworteld in de rede maar in de goddelijke ziel die de mens heeft ontvangen. Het is de ziel die tot een zuiver geloof komt en dit geloof als subtiele gravure met zich meedraagt. Om die gravure – het geloof dat in de ziel verborgen ligt – te kunnen onderscheiden hebben we naast een aandachtige blik ook onderwijs nodig. Voor Heschel is dat onderwijs de chassidische traditie en is zijn leermeester de Baal Shem Tov.¹⁶⁹ Heschel beschrijft hem als "onze meester en leraar, wiens ziel in de hemel is":

*His words were a healing to the divine soul in us and called forth its power to understand its own (higher) faith with clarity and distinction. The power came to us not because his words had the sweetness of lucidity. It was the light that radiated from his holy words that enabled the soul to understand with clarity and distinction that all is God. Even when the world, perceived at the very moment of his speaking to us, was enveloped in darkness, we sensed: all is God.*¹⁷⁰

Heschel beschrijft hoe hij in zijn pogingen om het geloof te vinden door een periode ging van grote angst en nood. Als Heschel eindelijk ontvangt waar hij naar verlangt is hij sprakeloos: "Ik stond daar als met stomheid geslagen, me niet meer bewust van tijd en ruimte... Ik wilde de straat oprennen en schreeuwen: "Alles is God".¹⁷¹ Heschel kenmerkt deze gebedservaring als een geestelijke extase:

*It is as if all our vital thoughts in fierce ardor should burst the mind to stream toward God. A keen single force draws our yearning for the utmost out of the seclusion of the soul. We try to see our visions in His light, to feel our life as His affair.*¹⁷²

Heschel heeft het concept "ich-und-du" van Buber in zijn proefschrift over de profeten bekritiseerd als te humanistisch en stelt er het concept van Gods pathos voor in de plaats. Gods intense betrokkenheid bij de mens: "Wij zijn het object van Gods zorg".¹⁷³ In het afstemmen op Gods pathos wordt Hij subject en zijn wij mensen object van Hem. Duidelijk is dat Heschel blijft denken in termen van subject en object:

¹⁶⁸ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 73.

¹⁶⁹ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 74-75.

¹⁷⁰ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 75.

¹⁷¹ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 76.

¹⁷² Heschel, "Prayer", p. 18-19.

¹⁷³ Heschel, *The Prophets*, p. xviii

*Prayer is an emanation of what is most precious in us toward Him, the outpouring of the heart before Him It is not a relationship between person and person, between subject and subject, but an endeavor to become the object of His thought.*¹⁷⁴

Van intense betrokkenheid kan alleen sprake zijn als beide entiteiten, God en mens, van elkaar gescheiden blijven. De mens wordt als subject weliswaar object van Gods zorg maar van enige vorm van éénwording is geen sprake.

De betekenis van bidden overstijgt die van meditatie en het laten klinken van woorden uit een gebedenboek. Volgens Heschel is het niet zo dat met de verwoesting van de tempel, het gebed de plaats van de offers heeft ingenomen. Hij schrijft:

*Prayer is not a substitute for sacrifice. Prayer is a sacrifice. What has changed is the substitute of sacrifice: the self took the place of the thing. The spirit is the same.*¹⁷⁵

Iedere biddende mens is een priester in de tempel die de wereld is. Een oprecht gebed reinigt die tempel. Gebed brengt God terug in de wereld, vestigt er Zijn koningschap en laat zijn glorie stralen.¹⁷⁶

3.1.3 Wat te bidden

Voor Heschel geldt dat een gebed kan beginnen bij wat ons persoonlijk beweegt, om vervolgens die op onszelf gerichte gedachten voor een moment te vergeten en ons bewust te worden van God en Zijn genade. Het moment dat we in onze geest niet langer zijn gericht op de vraag om voedsel, maar op Zijn zorg is volgens Heschel het moment dat gebed begint: "We beginnen met wat ons persoonlijk beweegt en raken tenslotte aan het uiterste".¹⁷⁷

Het traditionele onderscheid tussen de twee typen gebed als smeekbede en lofprijzing heeft volgens Heschel als tekortkoming dat het niets zegt over wat er in het innerlijk van de biddende mens omgaat. Liever maakt hij daarom het onderscheid tussen gebed als daad van expressie en gebed als daad van empathie. In het eerste geval zet een sterke emotie of gebeurtenis ons ertoe aan om te bidden. In het tweede geval gaat er aan het gebed geen bijzonderheden vooraf, maar komt het gebed tot stand door:

*Our reading and feeling the words of the prayers, through imaginative projection of our consciousness into the meaning of the words, and through empathy into the ideas with which the words are pregnant.*¹⁷⁸

In de praktijk blijken expressie en empathie met elkaar verweven: Expressie gaat samen met empathie en empathie komt tot uiting in expressie. Hoewel zelfexpressie in zichzelf iets moois is, weten maar weinig mensen wat hen ten diepste beweegt, laat staan hoe dit tot uiting te brengen in gebed. Het is de liturgie die leert wat we bidden zullen:

*It is through the words of the liturgy that we discover what moves us unawares, what is urgent in our lives, what in us is related to the ultimate.*¹⁷⁹

Het empathisch bidden dat vorm krijgt door het meebidden van een liturgisch gebed heeft volgens Heschel als voordeel dat het niet vervalft in clichés. Sterker nog: "onze geestelijke kracht neemt toe

¹⁷⁴ Heschel, "Faith", p. 345.

¹⁷⁵ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 71.

¹⁷⁶ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 62.

¹⁷⁷ Heschel, "Prayer", p. 15.

¹⁷⁸ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 30-31.

¹⁷⁹ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 33.

als we putten uit een geestelijke bron die rijker is dan ons eigen hart".¹⁸⁰ Woorden hebben een ziel en de woorden van het gebed vormen tezamen een ladder die reiken naar het uiterste.¹⁸¹ Soms hebben we het gevoel ons evenwicht te verliezen bij gebrek aan houvast in onszelf.

*Prayer teaches us what to aspire to. So often we do not know what to cling to. Prayer implants in us the ideals we ought to cherish. Redemption, purity of mind and tongue, or willingness to help, may hover as ideas before our mind, but the idea becomes a concern, something to long for, a goal to be reached.*¹⁸²

Hoewel Heschel hecht aan het liturgisch gebed uit het gebedenboek is volgens hem de vraag 'wat we bidden' minder interessant dan 'hoe we bidden'.¹⁸³ In de volgende paragraaf werk ik Heschels gedachten over hoe te bidden, verder uit.

3.1.4 Hoe te bidden

Belangrijker dan de woorden die we bidden zijn de intentie en toewijding (*kawwana*) waarmee we bidden. Het maakt geen verschil of we stamelen of prachtige volzinnen gebruiken, zolang er maar gebeden wordt met goede bedoelingen, oprechtheid en betrokkenheid.¹⁸⁴ Gebed zonder *kawwana* is als een lichaam zonder ziel.¹⁸⁵ Een klassieke stelregel ten aanzien van gebed luidt dan ook: Weinig met *kawwana* is beter dan veel zonder *kawwana*.¹⁸⁶ Kwaliteit gaat boven kwantiteit. *Kawwana* verwerven en verdiepen is iets dat we elke dag van ons leven moeten leren. Iets dat we elke dag van ons leven moeten leven. Om tot *kawwana* te komen is voorbereiding noodzakelijk:

*The spirit of prayer is frequently decided during the hour which precedes the time of prayer. One must learn to perform a degree of inner purification before venturing to address the King of kings.*¹⁸⁷

Vanuit zijn orthodox-Joodse levenswijze gaat Heschel in op het waarom van vaste handelingen en vaste gebedsmomenten. Hij erkent dat de gebedspraktijk op die manier geworteld raakt in routine. Echter, routine is niet hetzelfde als sleur. Sleur moet vermeden worden maar routine leidt tot aandacht. "Routine roept een antwoord in ons wakker dat anders op de bodem van onze ziel zou blijven liggen".¹⁸⁸ Een alternatief zou zijn om pas te bidden op een moment van inspiratie. Echter, "momenten van inspiratie komen maar zelden voor en duren nooit lang". Beter is het volgens Heschel om daar niet op te wachten en gewoon te doen:

*We cannot long continue to live on a diet that consists of anticipation plus frustration.*¹⁸⁹

Het is belangrijk om regelmatig stil te staan bij het besef dat gebed een voorrecht is dat niet vanzelf spreekt: "Om te kunnen bidden wat we voelen, moeten we leren leven wat we bidden".¹⁹⁰ Om de levende God te bezingen moet het innerlijk heilig en uiterlijk rein gehouden worden. Voor de mens is het moeilijk om te leven wat we bidden. Hoe kunnen we trouw zijn aan dat wat we gebeden hebben en dat wat we bidden? Volgens Heschel is dit alleen mogelijk als we leven vanuit een orde die heel

¹⁸⁰ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 32.

¹⁸¹ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 78.

¹⁸² Heschel, "Prayer", p. 7.

¹⁸³ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 83.

¹⁸⁴ Heschel, "Prayer", p. 17.

¹⁸⁵ Heschel, "Prayer", p. 12.

¹⁸⁶ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 35.

¹⁸⁷ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 86-87.

¹⁸⁸ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 107.

¹⁸⁹ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 107.

¹⁹⁰ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 94.

het menselijk bestaan omspant en vormgeeft aan onze neigingen, eigenschappen en interesses.¹⁹¹ Een regelmatige gebedspraktijk maakt deel uit van die orde maar strekt zich uit tot de *mitswot*. Het doel van de *mitswot* reikt verder dan hun rationele betekenis. “De *mitswot* voeren naar bronnen waar betekenis uit opwelt, naar ervaringen waarin de verborgen schittering van het heilige plotseling oplicht in onze gedachten”.¹⁹²

3.1.5 Van bidden naar doen

Een doorleefde overtuiging van Heschel klinkt door in zijn woorden “Gebed en leven zijn niet twee gescheiden werelden”. Gebed vindt plaats in de binnenkamer, maar die binnenkamer heeft een buitenmuur.¹⁹³ Heschel kiest niet voor een geïsoleerd bestaan van studie en gebed, maar voor een leven waarin hij het transcendente bestaan van God, door zijn handel en wandel immanent maakt.¹⁹⁴ Waar hij in zijn proefschrift het idee naar voren bracht dat de profeet het object is van Gods pathos en van daaruit handelt, zo is het op verschillende momenten in zijn leven dat hijzelf tot spreken komt. Tijdens de Tweede Wereldoorlog komt hij tot een profetische duiding van de gebeurtenissen waar hij op prozaïsche wijze uiting aan geeft:

*Emblazoned over the gates of the world in which we live is the escutcheon of the demons. The mark of Cain in the face of man has come to overshadow the likeness of God. There have never been so much guilt and distress, agony and terror. At no time has the earth been so soaked with blood.*¹⁹⁵

Ook raakt hij nauw betrokken bij de burgerrechtenbeweging. Later duidt hij zijn deelname aan een protestmars: “I felt my feet were praying”.¹⁹⁶ Ook wordt zijn profetische roeping manifest in een telegram dat hij op 16 juni 1963 stuurt naar het Witte Huis, naar president John F. Kennedy:

...We forfeit the right to worship god as long as we continue to humiliate negroes. Churches and synagogues have failed. They must repent. Ask of religious leaders to call for national repentance and personal sacrifice. Let religious leaders donate one month's salary toward a fund for negro housing and education. I propose that you Mr. President declare state of moral emergency. A Marshall plan for aid to negroes is becoming a necessity. The hour calls for high moral grandeur and spiritual audacity.

Niet alleen leeft Heschel zijn persoonlijke leven vanuit het gebed, ook roept hij in het publieke domein op om de geest van gebed leidend te laten zijn voor heel het leven.

*Let the spirit of prayer dominate the world. Let the spirit of prayer interfere in the affairs of men. Prayer is private, a service of the heart, but let the concert and compassion born out of prayer dominate public life. Prayer is meaningless unless it is subversive, unless it seeks to overthrow and ruin pyramids of callousness, hatred, opportunism, falsehood.*¹⁹⁷

Heschel was in zijn leven in staat om de heilige dimensie te verbinden met geloof en daar door middel van vroomheid een concrete levenshouding tegenover aan te nemen. Een levenshouding die haar centrum vond in de ontmoeting met God door middel van gebed.

¹⁹¹ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 100.

¹⁹² Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 104-105.

¹⁹³ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 110-111.

¹⁹⁴ Heschel, *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*, p. 62.

¹⁹⁵ Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972*, p. 46.

¹⁹⁶ Heschel, "Prayer", Introduction, Susannah Heschel.

¹⁹⁷ Heschel, *Moral grandeur and spiritual audacity*, p. 261.

3.2 Thomas Merton

De ontdekking van het gebed, lang voordat hij intrede zou doen in de trappistenabdij van Gethsemani, vormt één van de grondtonen van Mertons leven. Zijn vader was een jaar eerder overleden, hij had net eindexamen gedaan en reisde door Europa. Het is in de eenzaamheid van een kerk in Rome waar hij zich voor het eerst diepgaand realiseert hoe zijn leven er ten diepste uitziet. Hij bidt, naar eigen zeggen voor het eerst in zijn leven:

And now I think for the first time in my whole life I really began to pray—praying not with my lips and with my intellect and my imagination, but praying out of the very roots of my life and of my being, and praying to the God I had never known, to reach down towards me out of His darkness and to help me to get free of the thousand terrible things that held my will in their slavery.¹⁹⁸

Jaren later, Merton is dan inmiddels ingetreden als monnik bij de trappistenabdij van Gethsemani schrijft hij zijn boek 'contemplative prayer'. Dit boek vormt in mijn studie het uitgangspunt naar de betekenis die hij hecht aan gebed.¹⁹⁹ In dit boek staan meditatie en contemplatie als onderdelen van persoonlijk gebed centraal. Merton verkent hoe de monnik een dieper existentieel inzicht krijgt in zijn verbondenheid met Christus.²⁰⁰ Het boek is in eerste instantie geschreven voor lezers die al waren ingevoerd in het monastieke gebed en diende primair ter ondersteuning van de novicen in de abdij. Later heeft Merton teksten aangepast en toegevoegd om een breder lezerspubliek aan te spreken, want "ieder christen hoort toch in zekere mate een mens van gebed te zijn".²⁰¹ Naast dit boek heb ik op specifieke onderdelen nog enkele andere werken uit het omvangrijke oeuvre van Merton geraadpleegd.

3.2.1 Gebedspraktijk Thomas Merton

Binnen de abdij wordt de regel van Benedictus die is gebaseerd op fysieke arbeid en gebed, strikt nageleefd. Het monastieke gebed, dat ook wel 'lectio divina' (goddelijke lezing) wordt genoemd, neemt er vele uren in beslag. Monniken staan op om 3.00 uur in de ochtend voor de Vigils (waken). Daarna volgen de Metten (lezingen), Lauden (morgengebed bij zonsopgang), Priem (eerste, om 6:00u), Terts (derde, om 9:00u), Sext (zesde, om 12:00u), None (negende, om 15:00u), Vesper (avondgebed, om 17:00u) en tenslotte de afsluitende Completen (dagsluiting, om 19:30u). De regel van Benedictus schrijft voor dat het gebed kort en zuiver moet zijn en dat het gemeenschappelijk gebed heel kort gehouden moet worden. Daarmee ligt in de Regel de nadruk op het persoonlijk gebed dat plaatsvindt in harmonie met, en vaak het vervolg vormt van, het gemeenschappelijk gebed.²⁰²

Regelmatig deelt Merton de inhoud van zijn persoonlijk gebed met zijn dagboek. Zo bidt hij op 18 maart 1947, de dag voor hij zijn kloostergelofte zal afleggen, het volgende gebed tot de Heilige Geest:

Cradle me, Holy Spirit, in your dark silver cloud and protect me against the heat of my own speech, my own judgments, my own vision. Ward off the sickness of consolation and desire, of fear and grief that spring from desire. I will give You my will for You to cleanse and rinse of all this clay. I want to give myself to You without solicitude, without fear or desire, not seeking words or silence, work or rest, light or darkness, company or solitude. For I know I will possess

¹⁹⁸ Merton, *The seven storey mountain*, p. 123.

¹⁹⁹ Thomas Merton, 1969, *Contemplative prayer* (New York: Random House, 2014).

²⁰⁰ Merton, *Contemplative prayer*, p. 24.

²⁰¹ Merton, *Contemplative prayer*, p. 15.

²⁰² Patrick Lateur, 400, *De regel van Benedictus* (Tielt, België: Lannoo, 2010), kapittel 20.

*all things if I am empty of all things, and only You can at once empty me of all things and fill me with Yourself, the Life of all that lives and the Being in Whom everything exists.*²⁰³

Het monastieke gebed

Merton maakt onderscheid tussen liturgisch gebed en persoonlijk gebed. Liturgisch gebed maakt deel uit van de gemeenschappelijke diensten zoals de eucharistie. Persoonlijk gebed wordt ook wel meditatio genoemd en maakt deel uit van een gebedspraktijk die bekendstaat als *lectio divina*. Dit *lectio divina* bestaat achtereenvolgens uit *psalmodia* (*psalmen die worden gezongen als onderdeel van het gemeenschappelijk gebed*), *lectio* (lezing), *meditatio* (overweging), *oratio* (gebed), en mondt uit in *contemplatio* (schouwen). 'Essentie ervan is te komen tot een 'houding', een 'inzicht', dat voortkomt uit de grond van ons wezen en niet alleen een plaats vindt in ons verstand of in onze emoties.²⁰⁴ Doel van het *meditatio* (het meditatieve gebed) en *contemplatio* (het contemplatieve gebed) is daarmee niet zozeer om God te vinden of over Hem na te denken, maar om te rusten in Hem.²⁰⁵

*It is a deep personal integration in an attentive, watchful listening of 'the heart'. The response such prayer calls forth is not usually one of jubilation or audible witness: it is a wordless and total surrender of the heart in silence.*²⁰⁶

Meditatie is geen studie over God en ook niet slechts een verstandelijk gebeuren, hoewel het is geworteld in geloof dat in de eerste plaats een verstandelijke aangelegenheid is. In plaats daarvan is meditatie vooral een praktijk waarmee de mens reikt naar een kennen van God boven het niveau van het geschapene: Zijn aanwezigheid wordt aanvoeld en beseft.²⁰⁷

Merton citeert de monastieke vaders als hij het belang aangeeft van zuiverheid van het hart:

*...all prayer, reading, meditation and all the activities of the monastic life are aimed at purity of heart, an unconditional and totally humble surrender to God, a total acceptance of ourselves and of our situation as willed by him.*²⁰⁸

Zuiverheid van hart gaat samen met een nieuwe geestelijke identiteit. Door meditatie krijgen we zicht op wie we zijn in God: Ik ben zelf een woord gesproken door God. Mijn ware identiteit ligt verborgen in Gods uitnodiging tot vrijheid en mijn antwoord daarop.²⁰⁹ Meditatie stelt de mens in staat door te dringen tot de diepste grond van het bestaan, zoekend naar een volledig begrip van God over zichzelf en de totale afhankelijkheid van Hem.

De contemplatieve ervaring die de laatste stap vormt van *lectio divina*, is ten diepste niet in woorden te vatten. Het is nadrukkelijk een geloofservaring:

Contemplation reaches out to the knowledge and even to the experience of the transcendent and inexpressible God. It knows God by seeming to touch Him. Or rather it knows Him as if it had been invisibly touched by Him.... Touched by Him Who has no hands, but Who is pure Reality and the source of all that is real! Hence contemplation is a sudden gift of awareness, an awakening to the Real within all that is real. A vivid awareness of infinite Being at the

²⁰³ Thomas Merton, 1947, *Entering the silence: Becoming a monk & writer* (Harper San Francisco, 1995), p. 49.

²⁰⁴ Merton, *Contemplative prayer*, p. 8.

²⁰⁵ Merton, *Contemplative prayer*, p. 25.

²⁰⁶ Merton, *Contemplative prayer*, p. 5.

²⁰⁷ Merton, *Contemplative prayer*, p. 76.

²⁰⁸ Merton, *Contemplative prayer*, p. 46.

²⁰⁹ Merton, *Contemplative prayer*, p. 46.

*roots of our own limited being. An awareness of our contingent reality as received, as a present from God, as a free gift of love. This is the existential contact of which we speak when we use the metaphor of being "touched by God".*²¹⁰

Merton probeert toch een heldere contemplatieve ervaring te beschrijven die hij heeft tijdens een eucharistie:

*Then, as sudden as the shout and as definite, and a thousand times more bright, there formed in my mind an awareness, an understanding, a realization of what had just taken place on the altar, at the Consecration: a realization of God made present by the words of Consecration in a way that made Him belong to me. But what a thing it was, this awareness: it was so intangible, and yet it struck me like a thunderclap. It was a light that was so bright that it had no relation to any visible light and so profound and so intimate that it seemed like a neutralization of every lesser experience.*²¹¹

Een ervaring als deze versterkt een contemplatieve houding waarbij het leven één aaneengesloten gebed vormt en waarbij alles een eenheid vormt in God.

3.2.2 Essentie van gebed

Merton beschouwt gebed, en dan met name contemplatief gebed als een gave van God die niet aan ieder mens is gegeven.

*The "grace of meditation" (in the sense of "prayer of the heart") is also a special gift. It should never be taken for granted...it is never something which we can claim as though by right and use in a completely autonomous and self-determining manner according to our own good pleasure, without regard for God's will.*²¹²

Door middel van gebed zoeken we gemeenschap met God. Merton neemt nadrukkelijk afstand van het idee dat God ergens ver weg is waarbij we door middel van gebed proberen Hem te bereiken. Ook beschouwt Merton de mens niet als dermate zondig dat we vooral niet naar binnen moeten kijken om Hem tegen te komen. In plaats daarvan is God dichtbij en als we Hem nog niet in onszelf ontdekt hebben dan kennen we onszelf nog niet: wanneer ik Hem vind zal ik mezelf vinden en als ik mijn ware zelf vind, zal ik Hem vinden.

*The secret of my identity is hidden in the love and mercy of God. But whatever is in God is really identical with Him, for His infinite simplicity admits no division and no distinction. Therefore I cannot hope to find myself anywhere except in Him. Ultimately the only way that I can be myself is to become identified with Him in Whom is hidden the reason and fulfillment of my existence. Therefore there is only one problem on which all my existence, my peace and my happiness depend: to discover myself in discovering God. If I find Him I will find myself and if I find my true self I will find Him.*²¹³

Ons ware zelf ontdekken door God te ontdekken is volgens Merton 'oneindig moeilijk' en geen mens kan dit op eigen kracht. Merton voegt er dan ook snel aan toe: Niet wij ontdekken God; God ontdekt ons.

²¹⁰ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 2-3.

²¹¹ Merton, *The seven storey mountain*, p. 311.

²¹² Merton, *Contemplative prayer*, p. 48.

²¹³ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 35-36.

*Our discovery of God is, in a way, God's discovery of us. We cannot go to heaven to find Him because we have no way of knowing where heaven is or what it is. He comes down from heaven and finds us. He looks at us from the depths of His own infinite actuality, which is everywhere, and His seeing us gives us a new being and a new mind in which we also discover Him. We only know Him in so far as we are known by Him, and our contemplation of Him is a participation in His contemplation of Himself.*²¹⁴

Merton wijst er vervolgens op dat het binnengaan in ons ware zelf niet slechts een kwestie is van introspectie of zelfonderzoek, we maken de beweging naar binnen om ons zelf te overstijgen:

*At that moment the point of our contact with Him opens out and we pass through the center of our own nothingness and enter into infinite reality, where we awaken as our true self.*²¹⁵

Gebed is volgens Merton het middel om ons ware zelf binnen te gaan en om onszelf te openen voor de aanwezigheid van God. Merton doet door middel van zijn ervaringen in gebed, diepe inzichten op terwijl hij bidt. Hij ontdekt niet alleen zijn eigen positie en afhankelijkheid van God, maar komt ook Zijn genade op het spoor.

*Prayer is a discovery of our own creaturehood, our own dependence on God. Recognizing our dependence becomes a recognition of the God on whom we depend. Recognizing our sinfulness is recognizing the mercy this God extends to us. Prayer is taking joy in our poverty and God's mercy.*²¹⁶

Begin 1952 beschrijft Merton in zijn dagboek zijn eigen ervaringen met contemplatie. Daarbij doorkruist hij verschillende "levels of depth". Op het eerste niveau bevindt hij zich nog aan de 'oppervlakte van de zee' en is hij bezig met uiteenlopende taken. Als hij zijn ogen sluit bereikt hij het tweede niveau, dat van diepe rust waarin hij zich overgeeft aan stil gebed tot God. Als de woorden zwijgen gaat de lofprijzing verder. Het derde niveau wordt bereikt daar waar God het initiatief overneemt. Thomas ervaart Gods komen en voorbijgaan. God is onzegbaar aanwezig als het geluid van de vleugels van engelen. Het overkomt hem, een heilig moment, heen en weer, een golfbeweging. Merton blijft verbijsterd en intens gelukkig achter.

*Here there is positive life swimming in the rich darkness which is no longer thick like water but pure, like air. Starlight, and you do not know where it is coming from. Moonlight is in this prayer, stillness, waiting for the Redeemer. Everything is charged with intelligence, though all is night. There is no speculation here. There is vigilance; life itself has turned to purity in its own refined depths. Everything is spirit. Here God is adored, His coming is recognized, He is received as soon as He is expected".*²¹⁷

Merton verwijst verschillende malen naar Johannes van het Kruis en wat hij schrijft over 'de donkere nacht van de ziel'. Deze uitdrukking beschrijft het proces waarbij de ziel het gevoel heeft in het duister te tasten, steunend op een ook al duister geloof. Door de duisternis heen en steunend op de kern van het geloof, groeit de ziel gelouterd door deze ervaren duisternis, toe naar het licht en 'de ervaring van het leven in God'.²¹⁸

²¹⁴ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 39.

²¹⁵ Merton, *New seeds of contemplation*, p. 40.

²¹⁶ Merton, *A Search for Solitude: The Journals of Thomas Merton Volume Three: 1952–1960*, p. 327.

²¹⁷ Merton, *Entering the silence: Becoming a monk & writer*, p. 468.

²¹⁸ Merton, *Contemplative prayer*, p. 77-83.

De mystieke eenwording in God is volgens Merton niet in woorden te vatten. Desondanks doet hij toch een poging: “De éénmakende kennis van God in liefde is niet de kennis van een object door een subject maar een heel andere en transcendente vorm van kennis waarin ons geschapen ‘zelf’ schijnt te verdwijnen in God en Hem alleen te kennen. In een passieve zuivering wordt het zelf om zo te zeggen ontledigd en schijnbaar vernietigd zodat het niet langer zichzelf kent als onderscheiden van God”.²¹⁹ Het zelf van de mens gaat als het ware op in het goddelijke Zelf.

Voor Merton is God geen object: “Je moet God en de schepping tezamen nemen en God zien in zijn schepping en de schepping in God en ze nooit van elkaar scheiden”.²²⁰ God dus niet een object maar verborgen aanwezig in al het zijn. Merton trekt hieruit de conclusie: de relatie tussen God en mens is een relatie van subject tot subject. Kick Bras wijst erop dat Merton hier verder gaat dan Martin Buber met zijn ‘ich und du’. Merton komt tot een intersubjectiviteit, waarbij de mens beperkt subject is en God onbeperkt subject. De mens is een fragment, God is het geheel. De mens is een stukje zijn, God is het Zijn zelf. God is hierbij niet gescheiden, maar wel *onderscheiden* van Zijn schepselen.²²¹

Zoals beschreven in hoofdstuk 1, wordt in de abdij van Gethsemani veel belang gehecht aan onthechting en ascese. Monniken hebben nauwelijks persoonlijke bezittingen en het bestaan is uiterst sober. Het laat iets zien van het wereldbeeld dat de vroege Merton kenmerkte. Vanuit dat wat wanttrouwende wereldbeeld schrijft hij:

*If the life of prayer is to transform our spirit and make us “new men” in Christ, then prayer must be accompanied by “conversion”, metanoia, that deep change of heart in which we die on a certain level of our being in order to find ourselves alive and free on another, more spiritual level.*²²²

Ascese heeft als doel om innerlijk vrij te worden en om dat te bereiken wordt afstand genomen van de wereld en moeten gedachten en gevoelens in toom gehouden worden. Ook betekent ascese dat er offers gebracht worden bijvoorbeeld in de vorm van vasten. Voor Merton gaan gebed en offer samen: “Waar geen offer is, zal er ook wel geen gebed zijn en omgekeerd”.²²³

3.2.3 Wat te bidden

Merton wijst er al in de introductie van zijn boek op dat al de vroege monniken grote waarde hechtten aan gebed dat was gebaseerd op de bijbel en in het bijzonder op de psalmen. In lijn hiermee schrijft de regel van Benedictus in detail voor wat er wanneer gelezen moet worden als onderdeel van de liturgie. Gedurende de week wordt tijdens de gebedsmomenten uit alle 150 psalmen gezongen.²²⁴ Persoonlijke meditatie dient zich harmonisch te verhouden tot de liturgische momenten van de gemeenschap; deze vormen het vertrekpunt voor persoonlijke meditatie.²²⁵

*For the monk who really enters into the full meaning of his vocation, the psalms are the nourishment of his interior life and form the material of his meditations and of his own personal prayer, so that he comes to live them and experience them as if they were his own songs, his own prayers.*²²⁶

²¹⁹ Merton, *Contemplative prayer*, p. 54.

²²⁰ Merton, *Thomas Merton in Alaska: The Alaskan Conferences, Journals, and Letters*, p. 137.

²²¹ Kick Bras, 2003, *Leven met Thomas Merton - Wegwijzer naar vrijheid* (Zoetermeer: Meinema), p. 113.

²²² Merton, *Contemplative prayer*, p. 51.

²²³ Merton, *Contemplative prayer*, p. 52.

²²⁴ Lateur, *De regel van Benedictus*, kapittel 18.

²²⁵ Merton, *Contemplative prayer*, p. 58.

²²⁶ Thomas Merton, 1953, *Bread in the Wilderness* (New York: New Directions Publishing, 1997), p. 3.

In zijn boek 'praying the psalms' moedigt Merton anderen aan om er een gewoonte van te maken psalmen langzaam te lezen. Iemand kan een paar psalmen lezen of slechts één. Wat belangrijk is dat we mediteren over de diepste betekenis die in de tekst voor ons verborgen ligt. Alle aspecten van het geestelijk leven en ieder facet van het menselijk spiritueel verlangen wordt beschreven en geleefd in de psalmen. Als we echter verzuimen om de woorden in te drinken met geloof, vertrouwen en liefde zal de rijkdom ervan ons ontgaan.²²⁷ Het monastieke gebed waarbinnen meditatie en contemplatie een plaats hebben gekregen, is volgens Merton een gebed van stilte en eenvoud, van meditatie en contemplatie vanuit een opmerkzaam luisterend hart. Het ervaren van een mystieke eenheid met God vormt volgens hem geen aanleiding voor een blijde uitroep of hoorbaar dankgebed.

*The response such prayer calls forth is not usually one of jubilation or audible witness: it is a wordless and total surrender of the heart in silence.*²²⁸

Gelet op bovenstaande hecht Merton dus niet slechts aan wat we bidden, maar ook hoe we dat doen. In de volgende paragraaf ga ik hier verder op in.

3.2.4 Hoe te bidden

Het gaat bij gebed om een existentiële bewustwording, een persoonlijke ervaring van de diepste eenvoud van het leven en van het geloof door onszelf te zien in Gods waarheid. Gaandeweg leren we hoe een innerlijke concentratie te bereiken die nodig is om naar Gods wil te luisteren met een eenvoudige en onverdeelde aandacht voor de werkelijkheid.²²⁹ De gebedsvorbereiding kan bestaan uit een langzaam en liefdevol opzeggen (*lectio*) van een psalm die onze voorkeur heeft terwijl we stilstaan bij de diepe betekenis van de woorden die ze in het hier en nu voor ons hebben.²³⁰

Mertons persoonlijke streven naar ascese, zoals beschreven in hoofdstuk 1, kan verklaard worden uit het feit dat hij dit beschouwt als een noodzakelijke voorbereiding op het contemplatieve gebed.

*What do I mean by asceticism? I mean the active self-purification by which the soul, inspired and fortified by grace, takes itself in hand and makes itself undergo a rigorous spiritual training in self-denial and in the practice of virtue. My stress is on the word active. The initiative is left to us. God merely suggests and inspires the things that are to be done. We either accept or refuse His suggestions.*²³¹

Als we door ascese zijn losgekomen van ons verlangen naar, en gerichtheid op geschapen dingen en een zekere zuiverheid van hart hebben bereikt, is de menselijke geest klaar om Zijn inspiratie te ontvangen waardoor we de dingen kunnen zien zoals ze echt zijn in relatie tot God.²³²

Hoewel de regel van Benedictus geen tegenstelling ziet tussen het officieel, gemeenschappelijk gebed en het spontaan, persoonlijk gebed, erkent Merton dat er sinds de contrareformatie sprake is van een subtiele verschuiving ten gunste van persoonlijke contemplatie. Toch wil hij vasthouden aan een evenwicht tussen beide:

*Het antwoord is niet enkel liturgie, ook niet: enkel meditatie, maar een rijk en veelzijdig gebedsleven waar al die dingen de plaats vinden die hen toekomt.*²³³

²²⁷ Thomas Merton, 1956, *Praying the psalms* (Collegeville, MN Liturgical Press), p. 31.

²²⁸ Merton, *Contemplative prayer*, p. 5.

²²⁹ Merton, *Contemplative prayer*, p. 45-46.

²³⁰ Merton, *Contemplative prayer*, p. 46.

²³¹ Thomas Merton, 1951, *The ascent to truth* (New York: Harcourt, 2002), p. 156.

²³² Merton, *The ascent to truth*, p. 209.

²³³ Merton, *Contemplative prayer*, p. 44.

3.2.5 Van bidden naar doen

Spiritualiteit en gebed moeten volgens Merton geworteld zijn in het concrete dagelijks leven.

*Meditation has no point and no reality unless it is firmly rooted in life.*²³⁴

Merton heeft gaandeweg leren zien dat God in alles is. God is geen ding, geen object, maar een subject met wie, en in wie je bent. Merton denkt vanuit een subject-subject-relatie waarbij de mens beperkt is en een onderdeel vormt van het zijn. God is het Zijn zelf. Kick Bras trekt vervolgens de lijnen door: "Als God in alles is, zonder dat alles op platte wijze met God geïdentificeerd wordt, dan wordt bidden een gebed met open ogen. De wereld, die je eerst moest mijden om er innerlijk van vrij te worden, wordt nu transparant en een teken van Gods aanwezigheid".²³⁵

Mertons profetische spiritualiteit raakt in een stroomversnelling na 18 maart 1958, zijn mystieke ervaring op de hoek van 'Fourth and Walnut'. Hij realiseert zich dat de werkelijkheid minder zwart-wit is dan hij dacht. Vanaf dat moment beseft hij ook dat de tegenstelling tussen zijn verlangen naar afzondering en zijn passie voor gerechtigheid slechts een schijnbare tegenstelling betreft. Gaandeweg weet hij beide intensiever te verbinden.²³⁶ Gedurende de tien jaren die volgen ontwikkelt hij zijn profetische gave en mengt hij zich in het publieke debat.

*It is not that the world of Auschwitz, Vietnam and the Bomb has to be cursed and repudiated as the devil's own territory. That very world has to be accepted as the terrain of the triumph of love not in the condemnation of evil but in its forgiveness: and this is certainly not an easy truth when we confront the enormity of the evil!*²³⁷

Ook mengt Merton zich in debatten rond actuele thema's waarbij hij op een maatschappij kritische manier zijn stem laat horen:

*Christian social action must liberate man from all forms of servitude, whether economical, political, or psychological...Yet in the name of liberty, man is enslaved....Today, as a matter of fact, there is very little real freedom anywhere because everyone is willing to sacrifice his spiritual liberty for some lower kind. He will compromise his personal integrity (spiritual liberty) for the sake of security, or ambition, or pleasure, or just to be left in peace.*²³⁸

Twee jaar voor zijn dood verschijnt Mertons boek 'Conjectures of a guilty bystander' waarin hij zich uitspreekt over verschillende maatschappelijke thema's. Daarin wordt duidelijk hoe Mertons ervaring dat God aanwezig is de wereld zich vertaalt naar concrete betrokkenheid op die wereld:

*Christian social action is first of all action that discovers religion in politics, religion in work, religion in social programs for better wages, Social Security, etc., not at all to "win the worker for the Church," but because God became man, because every man is potentially Christ, because Christ is our brother, and because we have no right to let our brother live in want, or in degradation, or in any form of squalor whether physical or spiritual.*²³⁹

²³⁴ Merton, *Contemplative prayer*, p. 15.

²³⁵ Bras, *Leven met Thomas Merton - Wegwijzer naar vrijheid*, p. 114-115.

²³⁶ Kyle Arcement, 2013, *In the School of Prophets: The Formation of Thomas Merton's Prophetic Spirituality* (Washington, D.C.: The Catholic University of America), p. 254.

²³⁷ Thomas Merton, 1968, *Faith and Violence* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2015), p. 240

²³⁸ Merton, *Conjectures of a guilty bystander*, p. 83.

²³⁹ Merton, *Conjectures of a guilty bystander*, p. 81.

3.3 Reflectie

Na de uitkomsten van mijn fenomenologische analyse van de betekenis van gebed voor Abraham Heschel en Thomas Merton beschreven te hebben, trek ik hieronder enkele lijnen tussen beiden. De verschillende thema's die eerder in dit hoofdstuk beschreven zijn hanteer ik daarbij als organiserend principe.

3.3.1 Gebedspraktijk

Wat in de gebedspraktijk van beide mannen direct opvalt is dat beiden een grote mate van discipline aan de dag leggen. Beide leven volgens een bepaalde 'regel'. Heschel leeft en bidt volgens de voorschriften van de *halacha*. Merton leeft en bidt zoals voorgeschreven in de regel van Benedictus.

Voor hen beiden staat daarmee niet alleen het moment van gebed vast, ook de inhoud van het gebed is voorgeschreven. Bij Heschel ligt de inhoud vast in de sidoer bij Merton is het het getijdenboek dat bepalend is voor de volgorde waarin de psalmen worden gezongen en de lezingen worden gedaan.

3.3.2 Essentie van gebed

Heschel en Merton staan beiden in een traditie waarin gebed een belangrijke rol speelt. Heschel werd raakte door zijn vader en oom geworteld in het gedachtengoed van respectievelijk de Baal Schem Tov en de Kotzker Rebbe. Merton ging zelf op zoek. Eerst uit onvrede met wie hij geworden was, later uit onvrede over de gang van zaken binnen het klooster en het door hem ervaren gebrek aan ruimte voor ascese. Hij ging op zoek naar een traditie waarbinnen hij 'thuis' zou kunnen komen. Die traditie vond hij bij de woestijnvaders. Voor zowel Heschel als Merton zouden de tradities waarin ze wortelen in toenemende mate hun inspiratiebronnen vormen.

Het vertrekpunt voor het denken over de essentie van gebed is voor Heschel en Merton heel verschillend. Daar waar Heschel gebed ziet als een antwoord op een diep menselijke behoefte en een 'ontologische noodzaak', ziet Merton gebed primair als een gave van God. Wel is de richting van het gebed voor Heschel en Merton hetzelfde. Heschel maakt eerst de beweging naar binnen en klampt zich met behulp van *kawwana* vast aan de woorden van het gebed. Woorden die een ziel hebben die gezamenlijk een ladder vormen om langs omhoog te klimmen op weg naar een God die je tegemoet komt. Merton kiest voor een vergelijkbare beweging. Mertons beweging gaat via *lectio divina* ook naar binnen, naar het ware zelf om vervolgens dat zelf te overstijgen en te openen voor de aanwezigheid van God. Hoewel Merton het niet met zoveel woorden zegt, lijkt hij er van uit te gaan dat het zelf een 'divine spark' (overigens een Joodse term) bevat, het 'ware zelf' waarlangs gereikt kan worden naar het Goddelijke.

Voor Heschel is gebed een offer. De biddende mens is in zijn visie een priester in de tempel die wereld heet, en wiens offer God terugbrengt in diezelfde wereld. Dit laat iets zien van de positieve rol die de mens kan spelen in het immanent maken van een transcendente God. Voor Merton betekent het offer dat in het kader van ascese wordt gebracht een weg tot innerlijke vrij te worden. Voor Merton gaan gebed en offer samen. Daarmee ligt bij Merton meer het accent op het persoonlijke proces van het vinden van de 'true self' en daarmee van God.

Een heel ander kenmerkend verschil tussen Heschel en Merton wordt gevormd door de mate waarin de ziel een eenheid kan vormen met het Goddelijke. Voor Heschel blijft er altijd een zekere afstand: Ja, we kunnen het object worden van Gods aandacht en als dat gebeurt dan is dat een intense en transformerende ervaring, maar van éénwording is geen sprake. Merton gaat een stap verder dan Heschel: Voor hem is het wel mogelijk om tot een mystieke éénwording tussen de ziel en goddelijke

te komen. Er sprake van een intersubjectiviteit waarbij de mens een beperkt subject is en God een onbeperkt subject is. God is onderscheiden van zijn schepselen, niet gescheiden.

3.3.3 Wat ze bidden

Zoals beschreven in de paragraaf hierboven, maken de psalmen zowel bij Merton als Heschel een belangrijk deel uit van het gebed. In een beroemd geworden brief van Merton aan Heschel, wijst Merton niet alleen op zijn latente ambitie om een Jood onder een katholieke huid te zijn, ook ziet Merton de psalmen als een brug die hen verbindt:

*The Psalms have said all that need to be said about this sort of thing, and you and I both pray them. In them we are one, in their truth, in their silence.*²⁴⁰

De psalmen als de universele taal van het gebed wordt door Abraham Heschel expliciet onderkend:

*We are descendants of those who taught the world what true worship is. Our fathers created the only universal language there is: the language of prayer. All men in the Western world speak to God in the language of our prayers, of our psalms.*²⁴¹

Voor Merton is ascese een vorm van een offer dat ruimte schept voor het contemplatieve gebed. Voor Heschel is gebed een offer.

3.3.4 Hoe ze bidden

Volgens Heschel zijn de intentie en toewijding (*kawwana*) waarmee wordt gebeden, belangrijker dan de woorden die daarbij worden gebruikt. Om tot *kawwana* te komen is een zekere voorbereiding met aandacht voor innerlijke reiniging nodig. Ook Merton hecht aan een moment van voorbereiding op gebed. Deze voorbereiding kan volgens hem bestaan uit een langzame lezing van een psalm waarvan we de woorden tot ons laten doordringen.

Het is opmerkelijk dat ondanks de intersubjectiviteit die Merton ziet tussen God enerzijds en schepselen anderzijds, hij in zijn verlangen naar, en voorbereiding op het contemplatieve gebed zich afkeert van het geschapene, zich afkeert van de wereld en God zoekt in ascese. Hoewel Heschel de schaduwzijde van de schepping niet uit de weg gaat, gaat hij juist in de schepping op zoek naar wat hij 'fundamentele verwondering' noemt als middel om het transcendente op het spoor te komen.

3.3.5 Praxis

Heschel was zich door zijn proefschrift over de profeten al jong bewust van de betekenis en het belang van profetisch handelen. Toen het er in Nazi Duitsland om ging spannen liep hij daar dan ook niet voor weg en sprak onomwonden over het demonisch embleem boven de poorten van de wereld. Voor Merton kwam de ontwikkeling van zijn profetische spiritualiteit opgang na zijn mystieke ervaring op straat bij 'Fourth and Walnut'. Beiden mengden zich in het publieke debat en kwamen op voor vrede en gelijke burgerrechten van de zwarte bevolking. Daarmee groeide niet alleen hun naamsbekendheid, maar namen ook meer mensen kennis van hun argumenten en drijfveren. Drijfveren die waren terug te voeren op een sterk ontwikkelde spiritualiteit en gebedspraktijk.

²⁴⁰ Bruteau, *Merton and Judaism*, p. 225.

²⁴¹ Heschel, *Moral grandeur and spiritual audacity*, p. 106.

Conclusie en Reflectie

In dit laatste hoofdstuk beantwoord ik de onderzoeksvraag van deze thesis:

Wat is voor Abraham Heschel en Thomas Merton de betekenis van gebed en welke plaats heeft het als onderdeel van het spirituele leven?

Bij de beantwoording van deze onderzoeksvraag ga ik achtereenvolgens in op de drie eerder benoemde deelvragen. Tenslotte reflecteer ik op de gevonden resultaten en doe suggesties voor toekomstig onderzoek.

Abraham Heschel en Thomas Merton

Met betrekking tot de eerste deelvraag: 'Wie zijn Abraham Heschel en Thomas Merton?' vallen op het eerste gezicht de verschillen op. Heschel is getrouwd, heeft een dochter en bouwt aan een maatschappelijke carrière. Merton heeft zich van die maatschappij niet afgekeerd, maar zich er door zijn leven in een abdij wel uit teruggetrokken. Hierin klinkt iets door van de verschillende oriëntatie van enerzijds het orthodoxe Jodendom met *tikoen olam*, het herstel van de schepping als centrale opdracht, en anderzijds het monastieke christendom dat veel meer gericht is op herstel van het eigen 'zelf' in God en gebed als getuigenis naar de wereld.

Vervolgens is het opmerkelijk te moeten constateren dat ze, anders dan hun verschillende afkomst en religieuze achtergrond doen vermoeden, veel met elkaar gemeen hebben. Een opvallende parallel in hun biografie wordt gevormd door ingrijpende verlieservaringen op relatief jonge leeftijd. Beiden zoeken in hun verdere leven naar houvast, waardering en erkenning. Daarbij vinden beiden rust en houvast in een godsdienstig leven en schuwen ze beiden de publiciteit niet.

Het zoeken naar houvast blijkt bijvoorbeeld uit dat feit dat Heschel, te midden van de toenemende dreiging in Nazi Duitsland, trouw blijft aan de voorschriften uit de *halacha*. Merton ervaart zijn bekering tot het katholicisme en zijn intrede in de trappistenabdij als thuiskomen. Jim Forest benadrukt desgevraagd dat Merton de kloostergemeenschap ervaarde als zijn familie.

Gedurende hun leven groeien beide mannen in hun denken geleidelijk naar elkaar toe. Heschel richt zich initieel vrijwel alleen tot andere Joden die hij probeert te ondersteunen bij het ontwikkelen van hun vroomheid. Merton denkt na zijn bekering en toetreding tot de abdij sterk christocentrisch. Hun levensritme wordt gevormd door het dagelijkse gebed en is ingebed in een leven van vroomheid en contemplatie. Het maakt ze gevoelig voor het heilige en het brengt ze tot mystieke godservaringen. De (h)erkenning van de ander als beelddrager van God brengt een nieuw bewustzijn. Muren vallen weg en beiden reiken uit naar andere religies. Naarmate beiden zich verder ontwikkelen ontstaat er meer oog en openheid voor 'de ander'. Beide komen tot de ontdekking dat God in alles is en dat Hij zich niet laat inperken tot de grenzen van de eigen religie. Ook ervaren beiden een profetische roeping om zich uit te spreken tegen oorlog en uitsluiting. Beiden doen dit niet vanuit een blind activisme, maar vanuit een geworteld zijn in een doorleefde spiritualiteit.

Een andere opvallende parallel vormt de weerstand binnen de eigen religieuze kring die beide mannen ten deel valt en ook de manier waarop beiden daar vervolgens mee omgaan. Voor zowel Heschel als Merton geldt dat de intellectuele nieuwsgierigheid waarmee ze in het leven staan, met enige argwaan wordt bekeken. Heschels keuze om aan een seculiere universiteit te gaan studeren, de boeken die hij schrijft voor lezers buiten de eigen kring, zijn kritiek op liturgische vernieuwing en zijn betrokkenheid bij maatschappelijke thema's komt hem op kritiek uit eigen kring te staan. Merton worstelt met de censuur binnen de orde en de beperkingen die hem worden opgelegd. Daar waar zijn bekeringsverhaal door de intensiteit ervan in eerste instantie werd bewierookt, vormt de

intensiteit waarmee hij contacten aangaat met vertegenwoordigers van andere religies en zich door hen laat inspireren juist een punt van argwaan.

Die argwaan uit eigen kring wordt nog begrijpelijker als we de contacten van Heschel en Merton plaatsen tegen de maatschappelijke achtergrond. Na de Zesdaagse Oorlog had Heschel een inspirerende ontmoeting met de Iraanse soefi geleerde Seyyed Hossein Nasr, in een context waarin Iran en Israël elkaar als aardsvijanden zagen. Merton liet zich spiritueel inspireren door de Russische schrijver Boris Pasternak en Oosters orthodoxen op het hoogtepunt van de Koude Oorlog. En terwijl de oorlog tegen Vietnam volop gaande was, onderhield hij goede contacten met de Vietnamese boeddhistische monnik Thich Nhat Hanh. Hoewel ze allebei door hun directe omgeving in zekere zin als vreemd worden beschouwd, blijven ze trouw aan hun eigen kring.²⁴² Beiden blijken in staat om de bruggen te slaan. Niet alleen naar mensen buiten hun eigen traditie, maar ook naar de traditie van waaruit ze zijn voortgekomen.

De betekenis van een spiritueel leven

Naast overeenkomsten in de biografie van beide mannen zijn er ook enkele opmerkelijke overeenkomsten met betrekking tot hun theologie en spiritualiteit.

Beide mannen gebruiken verschillende begrippen om hun spiritualiteit mee te duiden: Heschel gebruikt het woord vroomheid (piety), Merton het woord contemplatie. Als onderdeel van hun spiritualiteit hanteren ze een denkkader waarbij men geloof onderscheidt van het heilige. En allebei beschouwen ze gebed als centrum van hun spiritualiteit. Wat betreft het onderscheid tussen geloof en het heilige zien Heschel en Merton een geloofsbelijdenis als elementaire basis voor het aanreiken van geloof, maar beiden wijzen tevens op de beperktheid ervan. Een belijdenis probeert iets van de heilige dimensie, van de *abundant source* te duiden in woorden, maar is daarin per definitie onvolkomen. Een doorleefd geloof ziet verder dan datgene wat door een geloofsbelijdenis is aangereikt, verrijkt als het is door een persoonlijk ervaren van het hogere.

Heschel en Merton hechten sterk aan praktijken als middel om inhoud en betekenis te geven aan het leven. Praktijken helpen hen vorm te geven aan een coherent spiritueel bestaan. Heschel beschouwt de praktijken (*mitswot*) als middel om het transcendente immanent te maken, of zoals hij het verwoordt: "God heeft de mens nodig".²⁴³ Merton ziet dit anders. Volgens hem heeft de mens het door God gegeven geschenk van contemplatie nodig om te worden wie hij werkelijk is.

In de levens van Heschel en Merton is een duidelijke ontwikkeling zichtbaar waarbij persoonlijk geloof dat verrijkt wordt door mystieke ervaring, leidt tot een sterker profetisch bewustzijn: Een bewustzijn dat misstanden in de maatschappij signaleert en aan de kaak stelt. Het leidt tot iets wat je een contemplatief activisme zou kunnen noemen, geworteld in gebed en in verbinding met God. Bij Heschel is er daarbij sprake van een verbreding van zijn profetisch bewustzijn waarbij hij zich niet slechts uitspreekt tegen onrecht dat zijn eigen kring treft, maar nu ook tegen onrecht dat andere groepen in de samenleving raakt.

Concluderend kan worden gesteld dat het spirituele bestaan van Heschel en Merton vorm krijgt door (spirituele) praktijken die zijn ingebed in de gemeenschap waar ze deel van uitmaken. Die praktijken geven enerzijds uiting aan het geloof en de ervaring met het heilige, maar vormen daar ook de toegang toe. Het geloof dat hierdoor wordt gevormd is zich bewust van de beperktheid van een belijdenis, gericht als het is op het goddelijke zelf en niet op een beperkte weergave daarvan.

²⁴² Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity".

²⁴³ Heschel, *Moral grandeur and spiritual audacity*, p. 197.

De betekenis van gebed

Zowel Heschel als Merton beschouwen gebed als het centrum van hun spiritualiteit. Beiden schrijven er een boek over waarbij ze vanuit de eigen ervaring het gebed begrijpelijk en toegankelijk maken voor een breder publiek. Reflecterend op de betekenis van gebed voor Heschel en Merton valt op dat ze allebei zijn geworteld in het gemeenschappelijk gebed binnen respectievelijk de synagoge en de abdij. Dit dagelijkse gemeenschappelijke gebed vormt een bron van stabiliteit en continuïteit. Daarbij wint het eigen gebed aan betekenis als dit is ingebed in een bredere beweging.

Heschel en Merton maken gedurende het gebed een vergelijkbare beweging: Beiden beginnen met een beweging naar binnen, het stil worden voor God. Vervolgens wordt de aandacht verschoven naar Hij die 'boven' is. Beiden maken daarbij gebruik van het voorgeschreven gebed en dan met name de psalmen. Dit voorgeschreven gebed sluit het vrije persoonlijke gebed niet uit, maar stimuleert dit juist. Op momenten dat iemand zelf geen of weinig woorden heeft, vormen de woorden van het aangereikte gebed een ladder naar het hogere.

Het is interessant dat zowel Heschel als Merton het begrip gebed duiden vanuit het perspectief van een offer. Voor Heschel vallen beide begrippen samen: Gebed is een offer. Iedere biddende mens is een priester in de tempel van de wereld en het gebed brengt God in die wereld terug. Gebed als *tikoén olam*. Bij Merton vallen gebed en offer niet samen, maar liggen in elkaars verlengde: "Waar geen offer is, zal er ook wel geen gebed zijn en omgekeerd". Het offer waar Merton in dit verband op doelt is het offer dat gebracht wordt door middel van ascese dat ruimte schept voor het contemplatieve gebed.

Essentieel bij het reflecteren op het verschil van inzicht dat Heschel en Merton hebben over de vraag in hoeverre er sprake kan zijn van eenwording met, of deelhebben aan God, is de constatering dat Heschel en Merton beiden momenten van mystieke extase hebben ervaren. De betekenis die ze hieraan geven is echter verschillend. Heschel duidt dit moment als 'het worden van een object van Gods zorg', terwijl Merton na zijn mystieke ervaring bij 'Fourth and Walnut' veel meer denkt in termen van mystieke eenwording (*theosis*). De benedictijner monnik Marc Loriaux spreekt in dit verband liever over een symbiose dan over eenwording, maar biograaf Jim Forest onderkent dat Merton inderdaad sprak in termen van mystieke eenwording met het goddelijke. De intersubjectiviteit die Merton hier voorstaat kan niet los worden gezien van zijn oriëntatie op de oosters-orthodoxe mystiek.

Deze theosis-gedachte houdt geen vergoddelijking, maar wel 'een deelkrijgen aan' in. Deze gedachte is te herleiden naar Paulus' notie van *koinonía*, de gemeenschap van de gelovigen met Christus (1 Kor. 1:9) en het beeld van de wijnstok en de ranken (Joh. 15:4). Dat Heschel en Merton hun mystieke ervaring anders duiden wordt daarmee verklaarbaar en plaatst hun streven in elkaars verlengde.

Samengevat kan worden geconcludeerd dat gebed voor Heschel en Merton van zeer grote betekenis is en de spil vormt van een spiritueel leven. Beiden bidden zelf en als deel van een gemeenschap. Ze bidden voorgeschreven gebeden zoals de psalmen en aanverwante teksten. Ook zien ze allebei ruimte voor het vrije gebed. Hun grootste verschil in opvatting betreft de vraag in hoeverre er sprake kan zijn van een mystieke eenwording tussen de mens enerzijds en het goddelijke anderzijds. Voor Heschel is het mogelijk om object te worden van God's aandacht, Merton gelooft dat het mogelijk is om te komen tot een mystieke eenwording.

Reflectie

Reflecterend op de biografieën van Heschel en Merton is het voor mij inspirerend om te zien hoe ze een balans weten te vinden tussen enerzijds hun intellectuele nieuwsgierigheid en blik naar buiten en anderzijds hun geworteld zijn in de eigen traditie. De spanning tussen beide is mij niet onbekend. Om daarmee om te gaan helpt het mij te onderkennen hoe Heschel en Merton dit deden. Ze zochten naar een goede balans tussen enerzijds datgene dat van hen werd verwacht vanuit de traditie en anderzijds hun eigen opvattingen en interesses. Dit stelde hen in staat om hun verbinding met de eigen gemeenschap te combineren met persoonlijke spirituele groei. Een bredere oriëntatie dan die op de eigen traditie alleen hoeft daarbij de verbinding met die eigen traditie niet in de weg staan, maar kan die verbinding juist ook verrijken en bestendigen.

Met betrekking tot spiritualiteit valt het onderscheid op dat Heschel en Merton maken tussen geloof en de *holy dimension* of *abundant source*. Dit onderscheid biedt niet alleen inzicht maar ook ruimte. Discussies over geloof gaan vaak over zaken die raken aan een belijdenis. Hoewel deze belijdenissen niet onbelangrijk zijn, is het tegelijk wel van belang je te realiseren dat een belijdenis slechts een onvolkomen weergave vormt van datgene wat in de heilige dimensie besloten ligt. Het gaat bij geloven ten diepste om de ervaring met het heilige. Dit besef schept ruimte en verbreedt het hart naar anderen wiens belijdenis op onderdelen kan afwijken, maar die evenzogoed zich laten aanraken en inspireren door het heilige. Het schept ruimte en verbindt in plaats van dat het verengt en isoleert.

Reflecterend op de (spirituele) praktijken van Heschel en Merton wordt niet alleen duidelijk wat de meerwaarde ervan is voor de vorming van een coherent spiritueel leven maar ook hoezeer we dat vandaag de dag als kerk van de Reformatie missen. Binnen protestantse kring lijkt met de nadruk op het *sola fide*, door geloof alleen, en wellicht ook uit angst voor misplaatst moralisme, geleidelijk aan afscheid genomen te zijn van praktijken die dat geloof zouden kunnen ondersteunen en laten wortelen in het dagelijks leven. Binnen het protestantisme is er sprake van een golfbeweging daar waar het de aandacht voor praktijken betreft. Zo was er in de zeventiende eeuw sprake van een piëtistische stroming, ook wel aangeduid als Nadere Reformatie, met veel aandacht voor de 'praktijk der godzaligheid'.²⁴⁴ In de negentiende eeuw was er het Reveil met daarbinnen aandacht voor vroomheid in leer en leven.²⁴⁵ Bij gebrek aan hedendaagse concrete geloofs-gerelateerde partijen bestaat het risico dat deze in toenemende mate, bewust of onbewust worden gevormd door bedrijven als Google en Facebook. Zij hebben elk honderden gedragswetenschappers in dienst om onze keuzes en gedrag (lees: onze praktijken) diepgaand en langdurig te beïnvloeden.²⁴⁶ Het Protestantisme lijkt vooralsnog het belang van geloofspraktijken in de persoonlijke levenssfeer te onderschatten, al is er een kentering zichtbaar in het werk van Tish Warren²⁴⁷ en de oproep van Arjan Plaisier aan voorgangers van de toekomst om toch ook vooral 'beoefenaars' te zijn.²⁴⁸

De ontwikkeling naar een profetisch bewustzijn die in de levens van Heschel en Merton zo duidelijk aanwezig is roept bij mij vragen op: Wat zien we hiervan terug in de kerk? Durven we onze profetische stem te verheffen? Durf ik dat te doen als ik oog in oog kom te staan met onrecht? En als we dat al doen, hoe blijven we dan geworteld in een contemplatief soort activisme dat zijn

²⁴⁴ Joris van Eijnatten Fred van Leiburg, 2006, *Nederlandse Religiegeschiedenis* (Hilversum: Verloren), p. 220-221.

²⁴⁵ Eijnatten en Leiburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, p. 263.

²⁴⁶ David Blackwell et al., "Extraversion, neuroticism, attachment style and fear of missing out as predictors of social media use and addiction", 116 (2017): 69-72.

²⁴⁷ Tish Warren, 2016, *Liturgy of the ordinary: Sacred practices in everyday life* (Westmont: InterVarsity Press).

²⁴⁸ Arjan Plaisier, 2020, *Zorg voor de ziel* (Utrecht: KokBoekencentrum), p. 207.

voedingsbodem heeft niet in eigen verontwaardiging maar in spiritualiteit en gebed als verbinding met God?

Gebed vormt voor Heschel en Merton een centraal onderdeel van hun spiritualiteit. Hun persoonlijk gebed wint aan continuïteit en betekenis door deel uit te maken van het gemeenschappelijk gebed. Binnen mijn eigen protestantse kring is dit dagelijkse gemeenschappelijke gebed slechts beperkt aanwezig. Het heeft plaatsgemaakt voor het eigen, persoonlijk gebed. Dit gaat ten koste van de continuïteit en betekenis die inbedding in het gemeenschappelijk gebed zou kunnen hebben. Het verdient dan ook aanbeveling om te overwegen hoe het persoonlijk gebed ook in protestantse kring ingebed zou kunnen worden in het gezamenlijke gebed van de gemeenschap.

Het gebed tijdens de kerkdienst is meestal het meebidden van de gemeente met het vrij gebed van de predikant. Het wordt ook wel aangeduid als 'prayer by proxy' of voorbede. Gebed van de aanwezigen zelf is passief. Als aanvulling wordt soms het Onze Vader hardop meegebeden. Nu is het niet zo dat er door de aanwezigen zelf niet gebeden kan worden. Momenten van stilte bieden ruimte om zelf te bidden. Daarnaast kunnen psalmen en liederen biddend meegezongen worden. Ook zouden bekende psalmen en liederen gereciteerd kunnen worden tijdens de preek. Dit als een moment waarop mensen de woorden van het lied in hun hart kunnen meezeggen en zo, om Heschels woorden te gebruiken, langs de ladder van gebed omhoog kunnen klimmen.

Een ander in het oog springend element vormen de gebedstijden. Heschel kent de drie dagelijkse gebeden, in de trappistenabdij van Merton wordt dagelijks negenmaal gezamenlijk gebeden. Zowel rabbijn Evers als broeder Marc zijn van mening dat de vaste gebedsmomenten bijdragen aan leven waarin je je bewust bent van God. Om broeder Marc te citeren: "Regelmatig bidden op een dag helpt om in de verbinding te gaan staan met datgene wat je overstijgt: "Hij in ons en wij in Hem". Zonder meteen een pasklaar antwoord te hebben roept het bij mij de vraag op wat de toepasbaarheid en betekenis van een meer regelmatig gebedspatroon in mijn leven zou kunnen zijn.

De richting van de beweging die Heschel en Merton beiden tijdens het gebed doormaken is vergelijkbaar. Dit werd ook duidelijk tijdens mijn gesprekken met rabbijn Evers en broeder Marc. Van een moment van stil worden voor God is er eerst een moment van *kawwana* of introspectie om vandaaruit de concentratie te richten op God. Het laat mij zien hoe belangrijk en waardevol een moment van stilte aan het begin van een gebed kan zijn. Het gebeurt nog wel eens dat er snel een gebed uitgesproken moet worden alsof het een ritueel agendapunt betreft. Van een gevoel van verwondering dat de mens woorden tot God kan stamelen is dan weinig meer over. Het aanmoedigen om even stil te zijn en onze harten te richten op God bij aanvang van het gebed, doet meer recht aan dat wat gebed ten diepste is.

Het voorgeschreven gebed heeft soms een duidelijke meerwaarde boven het vrije gebed. Rabbijn Evers verwoordt het kernachtig als hij zegt: "Sommige mensen weten niet wat te bidden en als ze het al weten betekent het nog niet dat ze ook de woorden weten te vinden". Het voorgeschreven gebed reikt die woorden aan. Ook Mertons gebedsleven kreeg vorm door het bidden van de psalmen. In het verlengde van Heschels en Mertons gebruik van een voorgeschreven gebed is een aanbeveling tot herwaardering ervan zeker op zijn plaats.

De visie van Heschel en Merton op gebed vanuit het perspectief van een offer vind ik zowel aanvullend als inspirerend. Heschels zicht op de biddende mens als priester in de tempel van de wereld die God in die wereld terugbrengt, al is het maar in het eigen hart, vind ik ontroerend. Dit perspectief kan samengaan met de visie van Merton die gebed en offer meer in elkaars verlengde ziet: Gebed en offer veronderstellen elkaar. Het laat iets zien van het aandeel dat de mens zelf kan hebben in het werk van God in deze wereld.

Samengevat bieden Heschel en Merton een inspirerend perspectief op zowel spiritualiteit als gebed. Behalve dat biedt hun perspectief ruimte door onderscheid te maken tussen geloof enerzijds en 'the holy dimension' of 'the abundant source' anderzijds. Die ruimte is behulpzaam bij het maken van een vertaalslag daar waar het hun praktijken betreft. Daarbij kunnen we wellicht ook herbronnen in de eigen protestantse traditie aangezien er eerder in geschiedenis momenten zijn geweest waarop men de waarde zag van spirituele praktijken.

Aanbevelingen voor vervolgonderzoek

Door middel van deze thesis heb ik de twee belangrijkste thema's van Heschel en Merton verkend: Spiritualiteit en gebed. Gaandeweg het onderzoek ben ik op gerelateerde thema's gestuit die ook de moeite van het onderzoeken waard zijn, maar buiten de reikwijdte van deze thesis vielen. Er zijn diverse suggesties voor vervolgonderzoek te doen, maar ik zal me er tot drie beperken.

Heschel en Merton zijn beiden briljante schrijvers wat maakt dat ze ook nu, vele jaren na hun dood, nog steeds worden gelezen ook buiten hun eigen kring. Dit kan voor een deel verklaard worden door hun gebruik van taal. Vaak is de stijl poëtisch en regelmatig wordt er een passende stijlvorm gekozen. Het gebruik van taal door Heschel en Merton als voertuig van hun boodschap verdient nadere studie.

Zoals eerder geschreven werd Merton sterk beïnvloed door de orthodoxe spiritualiteit met de daarin aanwezige rijke mystieke onderstroom. Het is interessant om te onderzoeken hoe die orthodoxe spiritualiteit precies van invloed is geweest. Niet alleen kreeg hij bijzondere dromen over vrouwen die geduid kunnen worden als de Hagia Sofia, ook kreeg hij zijn ervaring bij 'Fourth and Walnut'. Hoe was de (Oosterse) orthodoxe theologie van invloed op Thomas Merton?

Tenslotte is het boeiend om te onderzoeken hoe spirituele praktijken een rol speelden in eerdere bewegingen zoals de Nadere Reformatie en het Reveil. Welke bronnen werden daarvoor gebruikt, hoe zag de 'hertaling' eruit naar de eigen kring en hoe werden ze geïncorporeerd in het dagelijks leven?

Tenslotte

Mijn diepgaande kennismaking met Abraham Heschel en Thomas Merton heb ik ervaren als een inwijding in een spiritueel bestaan dat gekenmerkt wordt door aanwezigheid, verwondering en openbaring. Het raakt aan de kern van mijn geloof en leven. Ik ben aan het einde gekomen van deze thesis maar mijn reis met Abraham Heschel en Thomas Merton is nog maar net begonnen.

Bibliografie

- Arcement, Kyle. 2013. *In the School of Prophets: The Formation of Thomas Merton's Prophetic Spirituality*. Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Biale, David, David Assaf, Benjamin Brown, Uriel Gellman, Samuel Heilman, Moshe Rosman en Gadi Sagiv. 2018. *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press.
- Blackwell, David, Carrie Leaman, Rose Trampusch, Ciera Osborne en Miriam Liss. "Extraversion, neuroticism, attachment style and fear of missing out as predictors of social media use and addiction". *Personality and Individual Differences* 116 (2017): 69-72.
- Brandl, Johannes L. 2005. "The Immanence Theory of Intentionality". Pages 167-83 in *Phenomenology and philosophy of mind*. Edited by David Woodruff Smith and Amie Lynn Thomasson. Oxford: Clarendon Press.
- Bras, Kick. 2003. *Leven met Thomas Merton - Wegwijzer naar vrijheid*. Zoetermeer: Meinema.
- Bruteau, Beatrice. 2003. *Merton and Judaism*, The Fons Vitae Tomas Merton Servies. Louisville: Fons Vitae.
- Dasberg, J. 2013. *Siddoer, gebed van Jitschak*. 7 ed. Amsterdam: NIK.
- Eijnatten van, Joris en Fred van Leiburg. 2006. *Nederlandse Religiegeschiedenis*. Hilversum: Verloren.
- Forest, Jim. 2018. *Leven met Wijsheid; een biografie van Thomas Merton*. Eindhoven: Damon.
- Forest, Jim. 2018. *Living with wisdom: A life of Thomas Merton*. Maryknol: Orbis Books.
- Forest, Jim. "Living with Wisdom: A Preface". *The Merton Journal* 7, no. 2 (2000).
- Fox, Marvin. "Heschel, Intuition, and the Halakhah". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 3, no. 1 (1960): 5-15.
- Fox, Ruth. *Merton's journey from seeds to new seeds*. College of Saint Benedict/ Saint John's University, 1983.
- Heschel, Abraham Joshua. 1997. *Between God and man*. New York: Simon and Schuster.
- Heschel, Abraham Joshua. 2011. *De mens is niet alleen*. Utrecht: Kok.
- Heschel, Abraham Joshua. 1929. "God follows me everywhere". Page 93 in *Abraham Joshua Heschel: Essential Writings*. Edited by Edited by Susannah Heschel. New York: Maryknoll, 2011.
- Heschel, Abraham Joshua. 1986. *God zoekt de mens*. Amsterdam: Abraxas.
- Heschel, Abraham Joshua. 2007. *Heavenly Torah: as refracted through the generations*. London: Bloomsbury.
- Heschel, Abraham Joshua. 1954. *In het licht van zijn aangezicht*. New York: Charles Scribner, 2014.
- Heschel, Abraham Joshua. 2013. *Israel: An Echo of Eternity*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Heschel, Abraham Joshua. 1954. *Man's quest for God, studies in prayer and symbolism*. Santa Fe: Aurora.
- Heschel, Abraham Joshua. 1996. *Moral grandeur and spiritual audacity*. New York: Farrer Straus and Giroux.
- Heschel, Abraham Joshua. 1995. *A passion for truth*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- Heschel, Abraham Joshua. 1945. "Prayer". Pages 1-20 in *Man's quest for God*. Edited by Aurora: Sante Fe, 1998.
- Heschel, Abraham Joshua. 1962. *The Prophets*. New York: Harper and Row.
- Heschel, Abraham Joshua. 1981. *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Heschel, Abraham Joshua. 1942. "An Analysis of Piety". Pages 305-17 in *Moral grandeur and spiritual audacity*. Edited by Susannah Heschel. New York: Farrer Straus and Giroux, 1996.
- Heschel, Abraham Joshua. 1944. "Faith". Pages 328-39 in *Moral grandeur and spiritual audacity*. Edited by Susannah Heschel. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.
- Heschel, Abraham Joshua. 1943. "The Holy Dimension". Pages 318-27 in *Moral grandeur and spiritual audacity*. Edited by Susannah Heschel. New York: Farrer Straus and Giroux, 1996.
- Heschel, Abraham Joshua. 1969. "Jewish Theology". Pages 154-63 in *Moral grandeur and spiritual audacity*. Edited by Susannah Heschel. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.

- Heschel, Abraham Joshua. 1923. "I and You". in *Human - God's ineffable name*. Edited by Zalman M. Schachter-Shalomi. Boulder, Colorado: Albion-Abdalus, 2012.
- Horwitz, Rivka. "Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources". *Modern Judaism* 19, no. 3 (1999): 293-310.
- Kaplan, Edward K. 2007. *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940-1972*. New Haven: Yale University Press.
- Kaplan, Edward K. 2003. "Contemplative inwardness and prophetic action; Thomas Merton's dialogue with Abraham Joshua Heschel". Pages 252-68 in *Merton & Judaism*. Edited by Beatrice Bruteau. Louisville: Fons Vitae.
- Kaplan, Edward K and Samuel H Dresner. 1998. *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. New Haven: Yale University Press.
- Lateur, Patrick. 400. *De regel van Benedictus*. Tielt, België: Lannoo, 2010.
- Lewis, John. 1996. *An unpublished memoir cited by Susannah Heschel*.
- Magid, Shaul. "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity". *Conservative Judaism* 50 (1998): 112-25.
- Merton, Thomas. 1951. *The ascent to truth*. New York: Harcourt, 2002.
- Merton, Thomas. 1975. *The Asian Journal of Thomas Merton*. New York: New Directions Publishing.
- Merton, Thomas. 1953. *Bread in the Wilderness*. New York: New Directions Publishing, 1997.
- Merton, Thomas. 1944. *The collected poems of Thomas Merton*. New York: New Directions Publishing, 1980.
- Merton, Thomas. 1956. *Conjectures of a guilty bystander*: Image, 2009.
- Merton, Thomas. 1969. *Contemplative prayer*. New York: Random House, 2014.
- Merton, Thomas. 1963. *Emblems of a Season of Fury*. New York: New Directions Publishing.
- Merton, Thomas. 1947. *Entering the silence: Becoming a monk & writer*: Harper San Francisco, 1995.
- Merton, Thomas. 1968. *Faith and Violence*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2015.
- Merton, Thomas. 1961. *The New Man*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.
- Merton, Thomas. 1961. *New seeds of contemplation*. New York: New Directions Publishing, 2007.
- Merton, Thomas. "The other side of the mountain: The end of the journey, the journals of Thomas Merton, volume seven: 1967–1968". Pages. San Francisco: Harper Collins, 1998.
- Merton, Thomas. 1956. *Praying the psalms*. Collegeville, MN Liturgical Press.
- Merton, Thomas. 1952–1960. *A Search for Solitude: The Journals of Thomas Merton Volume Three: 1952–1960*. New York: Harper Collins, 1996.
- Merton, Thomas. 2010. *Seeds of destruction*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Merton, Thomas. 1948. *The seven storey mountain*. New York: Harcourt, 1998.
- Merton, Thomas. 2002. *The sign of Jonas*. New York: Harvest Book.
- Merton, Thomas. 1968. *Thomas Merton in Alaska: The Alaskan Conferences, Journals, and Letters*. New York: New Directions, 1988.
- Merton, Thomas. 1958. *Thoughts in Solitude*. New York: RosettaBooks, 2005.
- Merton, Thomas. 2009. *Turning Toward the World: The Pivotal Years; The Journals of Thomas Merton, Volume 4: 1960-1963*. Vol. 4. London: Harper Collins.
- Merton, Thomas. 1970. *The wisdom of the desert: Sayings from the desert fathers of the fourth century*. Vol. 295. New York: New Directions Publishing.
- Mott, Michael. 1993. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Eugene, OR.: Harvest Books.
- Plaisier, Arjan. 2020. *Zorg voor de ziel*. Utrecht: KokBoekencentrum.
- Pramuk, Christopher. 2009. *Sophia: The Hidden Christ of Thomas Merton*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: TCU press.
- Rothschild, Fritz A. 1985. "Varieties of Heschelian Thought". Pages 87-102 in *Abraham Joshua Heschel*. Edited by Merkle. New York: Macmillan Pub Co.
- Sjlomo, Ganzfried. 1864. *Kitsoer Sjoelchan Aroech*. Translated by Zwi Goldberg. 2 ed. Amsterdam: NIK, 2006.

Smith, David Woodruff en Amie Lynn Thomasson. 2005. *Phenomenology and philosophy of mind*. Oxford: Clarendon Press.

Warren, Tish. 2016. *Liturgy of the ordinary: Sacred practices in everyday life*. Westmont: InterVarsity Press.

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: Wout Koelewijn

Titel masterthesis: God follows me everywhere

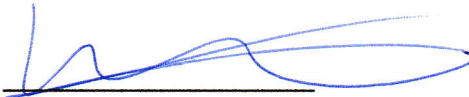
VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum: Leusden

Handtekening:

21 oktober 2023



TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum: Leusden

Handtekening:

21 oktober 2023

