



ORATIE

30 september 2025
in de Jacobikerk
in Utrecht

Mystiek en de Bijbel

**Rede over het belang van Kerkgeschiedenis aan de
Protestantse Theologische Universiteit, uitgesproken
door Louise Nelstrop**

30 september 2025



Protestantse Theologische **Universiteit**



Louise Nelstrop

Colofon

Mystiek en de Bijbel - Over het belang van Kerkgeschiedenis aan de Protestantse Theologische Universiteit

Louise Nelstrop

Oplage

250 exemplaren

Uitgever

Protestantse Theologische
Universiteit

Vormgeving

Appeltje + design - Leusden

Fotografie

Midjourney AI, Louise Nelstrop

Omslagfoto

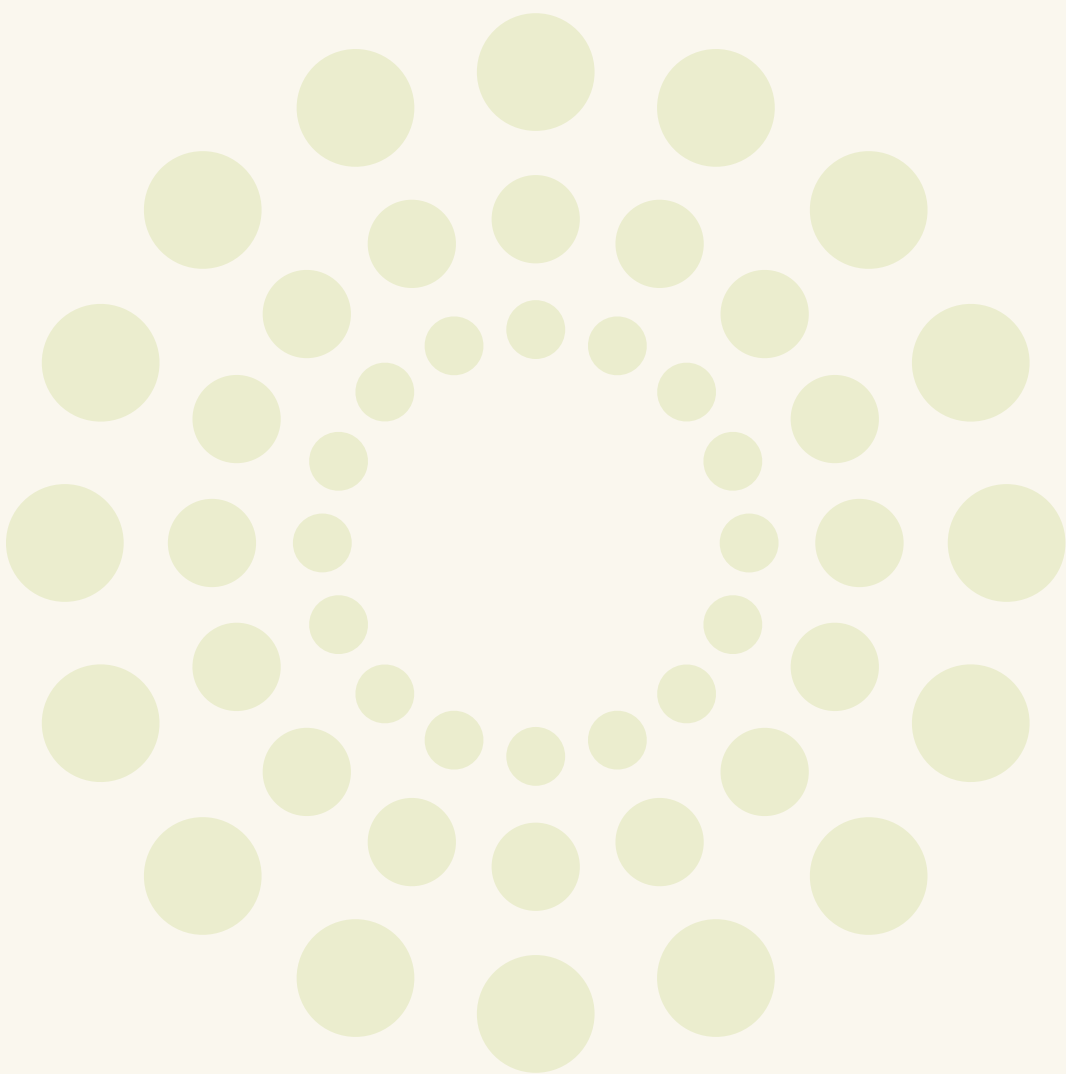
Midjourney AI

Druk

Verloop Drukkerij - Alblasterdam

Inhoudsopgave

Mystiek en de Bijbel	5
Over het belang van Kerkgeschiedenis aan de Protestantse Theologische Universiteit	
1. Mystiek en de academie rond de eeuwwisseling (19e–20e eeuw)	12
2. De Bijbel lezen in de premoderne periode	18
3. Mystieke liefde tot God	22
4. Mystieke ontkenning en de Bijbel	26
5. Exegetische ontwikkelingen en extase (raptus)	28
6. Vrouwelijke mystici als Bijbelexegeten	32
7. Mystiek en de Bijbel in de moderne tijd	38
Conclusie	42

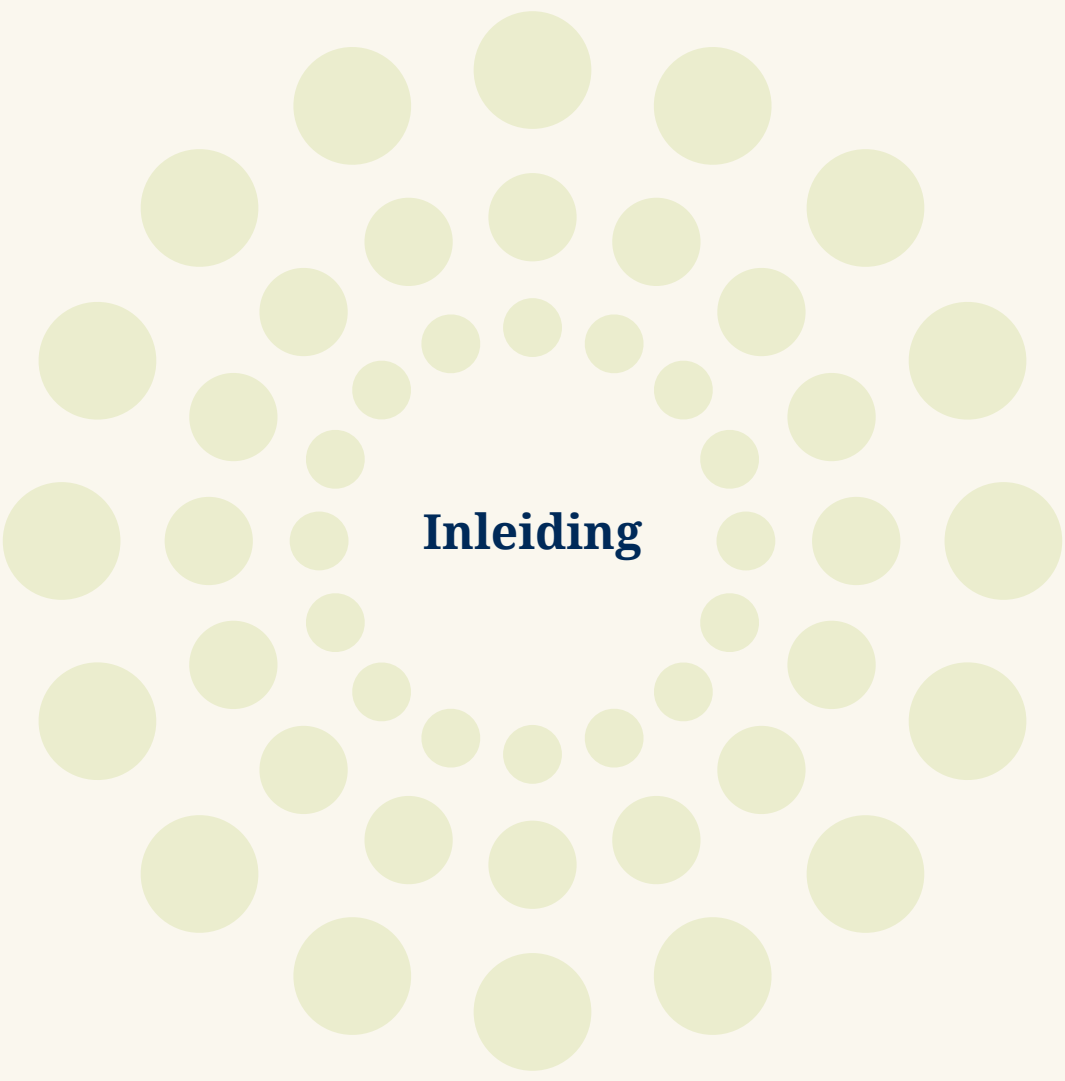


Mystiek en de Bijbel

Over het belang van Kerkgeschiedenis aan de Protestantse Theologische Universiteit

Geachte rector van de Protestant Theologische Universiteit, beste toehoorders hier aanwezig of via de livestream.





Inleiding

Inleiding

Zoals Kevin Madigan en Christopher Ocker hebben opgemerkt, wordt het belang van de Bijbel voor de middeleeuwse theologie steeds duidelijker, en dit mede dankzij het baanbrekende werk van onderzoekers als Beryl Smalley.¹ Smalleys onderzoek heeft aangetoond dat Bijbelcommentaar een belangrijke vorm van middeleeuwse theologie was, zowel binnen als buiten de academische scholen en de opkomende middeleeuwse universiteiten. Tot aan Smalleys werk gold de opvatting dat de middeleeuwse scholastieke theologie weinig belangstelling had voor Bijbelse exegese en zich vooral richtte op filosofie.² Intussen hebben onderzoekers echter de centrale rol blootgelegd die de Bijbel speelde in de middeleeuwse theologie, maar ook in het kerkelijk recht en in de bredere samenleving – een immense taak die zeker nog niet volbracht is.³

De relatie tussen de middeleeuwse christelijke mystiek en de Bijbel is met name nog relatief onderbelicht gebleven, ondanks het pionierswerk van Bernard McGinn, E. Ann Matter, Anne Astell, Beverly Kienzle en Denys Turner.⁴ In feite

-
- 1 Kevin Madigan and Christopher Ocker, 'After Beryl Smalley: Thirty Years of Medieval Exegesis, 1984-2013', *Journal of the Bible and Its Reception*, 2/1 (2015), 87-130.
 - 2 Beryl Smalley, *The Bible in the Middle Ages* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1964). Een ander belangrijk werk is Henri de Lubac, *Medieval Exegesis, Volume 1: The Four Senses of Scripture*, trans. Mark Sebanc (Grand Rapids: Eedmans, 1998), een werk dat de middeleeuwse exegese van de vergetelheid gered heeft.
 - 3 Ik vermeld slechts enkele noemenswaardige teksten, tussen vele andere: Kevin Madigan and Christopher Ocker, 'After Beryl Smalley'. Leslie Smith, *Medieval Exegesis in Translation: Commentaries on the Book of Ruth*, TEAMS commentary series (Kalamazoo: Medieval Institute Publication, 1997); Andrew Kraebel, *Biblical Commentary and Translation in Later Medieval England: Experiments in Interpretation*, Cambridge Studies in Medieval Literature 109 (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).
 - 4 McGinn heeft twee belangrijke artikels geschreven over mystiek en de Bijbel in het denken van Teresa van Avila en Johannes van het Kruis. Recent bracht hij ook een boek uit over de rol van het Johannesevangelie in de geschiedenis van de middeleeuwse mystiek: Bernard McGinn, 'One Word Will Contain Within itself a Thousand Mysteries': Teresa of Avila, the First Woman Commentator on the Song of Songs', *Spiritus*, 16/1 (2016), 21-40; Bernard McGinn, 'The Biblical Mysticism of John of the Cross', *Medieval Mystical Theology*, 27/2 (2018), 103-117; Bernard McGinn, *In the Eagle's Wake: Interpreting the Gospel of John from Origen to Eckhart* (NY: Crossroads, 2025); E. Ann Matter *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990, paper edition, 1992); Turner, Denys, *Eros and Allegory: Medieval Exegesis of the Song of Songs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); Kienzle, Beverly Mayne, Hildegard

wordt de nauwe relatie tussen mystiek en Heilige Schrift in alle religieuze tradities vaak over het hoofd gezien of zelfs ronduit ontkend. Zoals Steven T. Katz stelt, in een van de weinige academische werken over dit onderwerp:

Een overzicht van de bestaande wetenschappelijke literatuur over mystiek – van William James' klassieke, baanbrekende werk aan het begin van de twintigste eeuw, langs de studies van Evelyn Underhill, Rufus Jones, baron Von Hügel, ... tot het recente en hedendaagse onderzoek van ... Ninian Smart, ... en Wayne Proudfoot ... – laat een bijna uniforme veronachtzaming zien van het belang van heilige geschriften ... Deze nalatigheid is geenszins verrassend, gezien de bredere conceptuele en interpretatieve tendensen die de studie van dit onderwerp domineren.⁵

Zoals Katz hier aangeeft, ligt het probleem in de manier waarop men over mystiek heeft nagedacht: eerder dan ingebed in religie, wordt zij vaak gezien als een op-zichzelf-staand fenomeen.⁶

In deze lezing schets ik eerst, heel kort, hoe mystiek zo begrepen werd dat de betekenis van de Schrift aan het academische zicht kon onttrokken worden. Vervolgens kijk ik naar de manier(en) waarop de Bijbel in de premoderne periode werd gelezen, in het bijzonder binnen de context van de christelijke mystiek. Mijn suggestie zal zijn dat verder onderzoek door theologen en kerk-historici op dit terrein noodzakelijk blijft.

of Bingen and her Gospel Homilies: Speaking New Mysteries, Medieval Women – Texts and Contexts Series (Turnhout: Brepols, 2009).

- 5 Steven T. Katz, 'Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture', in S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Sacred Scripture* (Oxford: OUP, 2000), pp.7-67 at p. 7.
- 6 Katz vervolgt: 'mysticism—and, more especially, mystical experience—has been, and in many quarters still is, presented as an essentially individualistic, acultural, ahistorical, asocial, acontextual, anomian (if not primarily antinomian) phenomenon.', Ibid.

1. Mystiek en de academie rond de eeuwwisseling (19e–20e eeuw)

1. Mystiek en de academie rond de eeuwwisseling (19e–20e eeuw)

Zoals Michael A. Conway heeft opgemerkt, had ‘mystiek’ het grootste deel van de negentiende eeuw geen plaats binnen het universitaire onderzoek, noch religieus noch filosofisch. Daarvoor werd mystiek als te weinig rationeel beschouwd.⁷ In dat opzicht is het standpunt van de negentiende-eeuwse literatuurhistoricus Eugène Géroze typerend, die beweerde dat ‘mystiek extase en magie voortbrengt, een bron van misdaad en van waanzin’.⁸ Toch was mystiek tegen het begin van de twintigste eeuw, zowel in de Angelsaksische als in de Franstalige academische wereld, uitgegroeid tot een onderwerp van grote wetenschappelijke belangstelling, vooral onder filosofen en psychologen. Om deze verschuiving te begrijpen, moeten we iets weten over de geschiedenis van de term ‘mystiek’.

‘Mystiek’ is een neologisme dat rond de zeventiende eeuw is ontstaan. Het werd bedacht als een verzamelterm voor een hele reeks aan spirituele en paranormale activiteiten, en tal van spirituele teksten uit de middeleeuwse en vroegmoderne periode werden ook onder deze taxonomie gebracht. Zoals William James het formuleert in zijn Gifford Lectures (1900–1902), later gepubliceerd als *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) – een werk dat de studie van mystiek in de Angelsaksische wereld over meerdere generaties zou bepalen:

De woorden ‘mysticism’ en ‘mystical’ worden vaak als scheldwoorden gebruikt, die geslingerd worden naar elke opvatting die wij vaag, groots en sentimenteel achten, en die geen basis heeft in feiten of logica. Voor sommige auteurs is een ‘mystic’ eenvoudigweg iemand die gelooft in telepathie of in het oproepen van geesten. Wanneer we het op deze manier gebruiken, heeft het woord weinig waarde.⁹

7 Michael A. Conway ‘With Mind and Heart: Maurice Blondel and the Mystic Life’, in Louise Nelstrop and Bradley B. Onishi, *Mysticism in the French Tradition: Eruptions from France* (Abingdon: Routledge, 2016), pp. 17-36.

8 *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* (Paris: Larousse, 1874), vol. 11, p. 754, s.v. mysticisme, geciteerd in Conway, ‘with Mind and Heart’, p. 17.

9 James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 286.

Het was in deze context niet verwonderlijk dat mystiek niet als een onderwerp voor serieuze studie werd gezien. James (en anderen zoals Henri Bergson en Henri Delacroix¹⁰) was echter van mening dat het mogelijk was om het onderzoeksveld op een zodanige manier te vernauwen dat mystiek wél kon bijdragen tot de wetenschappelijke religiestudie. Met het oog op de tijd beperk ik mij hier tot James.

James liet visionaire en paranormale verschijnselen, zoals automatisch schrijven, buiten beschouwing en begon, daarbij voortbouwend op zijn achtergrond in zowel filosofie als psychologie, materiaal te verzamelen uit verslagen van oude rituelen uit verschillende religieuze tradities, uit theologische traktaten, uit persoonlijke ontmoetingen en zelfs uit zijn eigen experimenten met ether. Dit alles bracht hem ertoe het bestaan te postuleren van zogenaamde ‘mystieke bewustzijnstoestanden’¹¹: ervaringen die weliswaar onbeschrijflijk zijn, maar desondanks van groot belang voor de personen die ze ondergaan – zij beschouwen deze ervaringen als een bron van hogere kennis.¹² James beargumenteert dat dergelijke ervaringen in feite de grond vormen waaruit alle religies zijn ontsproten, maar die door religieuze instellingen onder doctrines zijn bedolven en verhuld. James, die zijn werk schreef in een tijd waarin het aantal protestantse denominaties in Amerika sterk was toegenomen, zag in deze ‘mystieke bewustzijnstoestanden’ een middel om die doctrinaire verschillen te overstijgen en zo oecumenische en zelfs interreligieuze dialoog te bevorderen.¹³ Met wat we nu vaak aanduiden als de ‘*common core*’- of ‘gedeelde kern’-theorie van mystiek, probeerden James en gelijkgestemde denkers een tijdloze, universele waarheid aan te wijzen die religieuze verschillen overstijgt.

Hoe prijzenswaardig ook, deze benadering rust jammer genoeg op een verkeerd begrip van wat velen die later ‘christelijke mystici’ zijn gaan heten,

10 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: F. Alcan, 1937); Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens* (Paris: F. Alcan, 1908); William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (London: Longman Green & Co., 1902), Lectures XVI and XVII: ‘Mysticism’, pp. 286-325.

11 See James, *Ibid*, p. 286 (waar James dit idee voor het eerst verwoordt)

12 James, *Ibid*, p.288-287.

13 Zie het belangrijke essay van Leigh Eric Schmidt, ‘The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James’, in Julia A. Lamm (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 502-525.

werkelijk wilden overbrengen.¹⁴ Wanneer we *hun* teksten lezen, zien we dat ze er weliswaar naar streven om zo dicht mogelijk bij God komen – iets wat zij vaak ‘eenwording’ noemen – en dat sommige van deze mystici ervaringen hadden die moeilijk te beschrijven zijn, maar dat de kern van hun werk in feite draait om een beter begrip van enkele centrale doctrines van het christendom, zoals de Incarnatie en de Drievuldigheid. En het is altijd in relatie tot deze doctrines dat, net zoals de kerkvaders voor hen, de mystici schrijven over vergoddelijking, eenwording, liefde, extase en andere thema’s die wij inmiddels ‘mystiek’ beschouwen. Het is daarom misschien ook niet verrassend dat hun denken over deze thema’s vrijwel altijd onlosmakelijk verbonden is met Bijbelse exegese en Bijbelcommentaar.

Wanneer James en veel andere vroege theoretici van de mystiek deze verstrengeling van Bijbel en mystiek opmerkten, verwierpen zij die als een soort post-experientiële schuim dat moest worden verwijderd om de ware mystieke ervaring bloot te leggen. Hetzelfde geldt voor de metaforen die we overal in de mystieke literatuur aantreffen. Zo ergerde W. T. Stace zich bijvoorbeeld aan de ‘irritante metaforen’ van de islamitische soefimysticus Abu Yazid van Bistam († 875), die volgens Stace ‘de betekenis niet verhelderen, en zelfs niet de verdienste van poëtische schoonheid bezitten.’¹⁵ Voor deze moderne theoretici waren de teksten zelf een obstakel, iets om doorheen te kijken. De tekstuele bron stond het eigenlijke werk in de weg, namelijk het opdiepen van de geleefde ervaring. Recente theoretici en historici van de mystiek, zoals Steven Katz en Bernard McGinn, hebben deze methodologische benadering bekritiseerd en stellen dat het in werkelijkheid onmogelijk is om de christelijke mystiek los te maken van haar context en bronnen. Wanneer we naar die bronnen kijken, wordt al snel duidelijk dat de uitleg van de Schrift, eerder dan een interpretatieve bijzaak, in belangrijke mate vorm geeft aan de belangrijkste ideeën uit de christelijke mystieke traditie – althans, dat zal ik beargumenteren. In deze context is het ook belangrijk om op te merken dat, hoewel de vroege christenen het nooit over ‘de mystiek’ hadden, zij wel de term ‘mystiek’ (μυστικός) gebruikten, afgeleid van het Griekse werkwoord μύω, dat ‘sluiten’ of ‘verborgen houden’ betekent, en dat een belangrijke betekenis van deze term in de christelijke traditie betrekking heeft op Bijbelexegese. Om vat te krijgen op wat de

14 Voor een goed overzicht van de christelijke mystiek, zie William Harmless, *Mystics* (NY: Oxford University Press: 2008).

15 Walter T. Stace, *Mysticism and philosophy*, p. 56.

Bijbel voor de christelijke mystici betekende, en waarom zij *zelf* de meest verheven betekenis van de Schrift 'mystiek' noemden, wil ik kort ingaan op hoe men in de premoderne periode naar de Bijbel keek en hoe de Bijbelse tekst werd uitgelegd. Ik zal enkele voorbeelden geven uit verschillende historische perioden om te laten zien hoe mystieke thema's en ideeën diep verweven zijn met Bijbelse exegese.



2. De Bijbel lezen in de premoderne periode

2. De Bijbel lezen in de premoderne periode

Zoals Ian Christopher Levy zorgvuldig heeft uiteengezet, beschouwde de premoderne exegese de Bijbel als een boek dat naast een letterlijke, ook diepere betekenissen bevat.¹⁶ In de patristische periode verschillen de kerkvaders van mening over het aantal lagen van diepere betekenis dat de Bijbel bevat, maar zij zijn het er wel over eens dat deze betekenissen inzicht bieden in de diepste waarheden van het christelijk geloof. Augustinus van Hippo (354–430), door Andrew Louth één van de drie grondleggers van de christelijke mystieke traditie genoemd, ziet de Bijbel zeker op deze manier.¹⁷ In Brief 137 schrijft hij:

*De Heilige Schrift is opgesteld in een stijl die voor iedereen toegankelijk is, ook al dringen slechts weinigen door tot haar diepten. ... zij nodigt allen uit met haar nederige taal (sermo humilis), en voedt hen allen, niet alleen met passages waarvan de betekenis duidelijk is, maar ook met passages die in geheimen zijn gehuld.*¹⁸

Zoals Michael Cameron opmerkt, meent Augustinus dat '[h]oewel de Schrift haar fundamentele leer over het heil gemakkelijk vindbaar maakt, ... zij ook vele diepe mysteriën verbergt die lezers een leven lang kunnen bezighouden.'¹⁹ Augustinus benadrukt dit in dezelfde brief:

De christelijke geschriften zijn zo verbazingwekkend diepzinnig dat ik, zelfs al had ik meer vrije tijd, een intenser verlangen en meer talent om ze op eigen kracht te doorgronden, ik vanaf mijn jeugd tot aan mijn broze ouderdom toch dagelijks nog vooruitgang zou blijven boeken.

16 Ian Christopher Levy, *Introducing Medieval Biblical Interpretation: The Senses of Scripture in Premodern Exegesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018).

17 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

18 Augustine, Letter 137.1.18, trans. by Michael Cameron, *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis* (NY: Oxford University Press, 2012), p. 6.

19 Cameron, *Christ Meets Me Everywhere*, p. 3.

Daarmee bedoel ik niet dat zulke grote inspanningen nodig zijn om tot die zaken te komen die noodzakelijk zijn voor het heil. ... [Toch] blijft er voor wie vooruitgang zoekt [altijd] nog heel veel te begrijpen. Zoals de Schrift elders zegt: "Wanneer mensen aan het einde komen, staan zij pas aan het begin" (Sirach 18:6).²⁰

Dit standpunt wijst op een duidelijke verandering in de houding van Augustinus tegenover de Bijbel. Als leraar in de retorica was hij vóór zijn bekering bepaald niet onder de indruk van de christelijke geschriften. In zijn *Belijdenissen* vertelt hij dat hij de Schrift maar niets vond vergeleken met Cicero.²¹ Onder de leiding van de bisschop van Milaan, Ambrosius, ging Augustinus de Schrift echter zien als een bijzonder knap geschreven boek – een werk dat hoogmoedige intellectuelen als hijzelf tot nederigheid dwingt: het lijkt eenvoudig, maar het zit in werkelijkheid vol verborgen spirituele waarheden.²²

In de middeleeuwen werd het inzicht van Johannes Cassianus (ca. 360–ca. 450) over de betekenislagen van de Schrift de standaardbenadering. Volgens Cassianus waren er vier niveaus van betekenis in de Bijbel:

1. het letterlijke of historische niveau;
2. het allegorische niveau;
3. het anagogische niveau;
4. het morele of tropologische niveau.

20 Augustine, Letter, 137.1.3, trans Cameron, *Christ Meets Me Everywhere*, p. 4.

21 Augustine, *Confessions*, trans by Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 2008), III.v.9, p. 40. Chadwick, de vertaler, merkt op (n. 14) dat Augustinus elders benadrukt dat de nederige stijl van de Bijbel (die niet geholpen werd door het literalisme dat veel van Hieronymus' Latijnse vertaling van het OT kenmerkt) voor velen een obstakel vormde voor hun bekering.

22 Augustine, *Confessions*, VI.vi.6, p. 94, waar Augustinus vertelt hoe hij Ambrosius 2 Korintiërs 3:6 hoorde uitleggen ('de letter dood, de Geest maakt levend'), wat hem hielp om te erkennen dat de Bijbel een boek was met meer dan alleen een letterlijke betekenis.

Cassianus formuleert het als volgt:

*Jeruzalem kan op vier manieren worden verstaan: **historisch** als de stad van de Joden; **allegorisch** als de Kerk van Christus; **anagogisch** als de hemelse stad van God “die de moeder van ons allen is”; **tropologisch** als de ziel van de mens, die onder deze titel vaak lof of blaam van de Heer ontvangt. (Collationes 3.5.8)²³*

Zoals Cassianus hier stelt, heeft het historische of letterlijke niveau betrekking op het besproken object; het allegorische niveau vraagt om een christologische lezing; het anagogische (soms ook de mystieke betekenis genoemd) verwijst naar de eindtijd of naar hemelse kennis; en ten slotte wijst het tropologische niveau op een morele boodschap in de tekst. In de praktijk liepen deze vier niveaus echter vaak in elkaar over en vormden ze geen vier duidelijk te onderscheiden boodschappen. Daarnaast werden alle betekenisniveaus behalve het letterlijke soms ‘allegorisch’, ‘spiritueel’ of zelfs ‘mystiek’ genoemd.²⁴ De interpretatieniveaus werden ook niet consequent toegepast. Dat zien we duidelijk als we kijken naar een van de sleutelthema’s van de christelijke mystiek: de liefde tot God.

²³ <https://www.ccel.org/ccel/cassian/conferences.iii.v.viii.html>

²⁴ Dit punt komt vaak terug bij Beda. Zie Levy, *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, p. 42.



3. Mystieke liefde tot God

3. Mystieke liefde tot God

Mystieke beschrijvingen van de christelijke liefde tot God zijn sterk geïnspireerd door het Hooglied. Origenes (circa 185–circa 254), een andere grondlegger van de christelijke mystieke traditie, was de eerste die deze Bijbeltekst interpreteerde als een beschrijving van de liefde van de ziel voor God en van God voor de ziel. Voortbouwend op oudere joodse exegese, stelt Origenes dat het Hooglied de relatie tussen God en de ziel/kerk beschrijft als een huwelijk²⁵ en dat de boodschap in de eerste plaats mystiek is – een punt dat latere christenen, zoals Beda, zullen herhalen.²⁶ Zo schrijft Origenes in de proloog van zijn *Commentaar op het Hooglied*:

Het lijkt mij dat dit kleine boek een epithalamium is, dat wil zeggen een bruiloftslied, dat Salomo in de vorm van een drama heeft geschreven en onder de gedaante van de Bruid heeft gezongen, die op het punt staat te trouwen en brandt van hemelse liefde voor haar Bruidegom, die het Woord van God is [dat wil zeggen Jezus]. En inderdaad had zij Hem diep lief, of we haar nu opvatten als de naar zijn beeld geschapen ziel of als de Kerk. ... het geheel [van het Hooglied] bestaat uit mystieke uitingen.²⁷

Voor Origenes is het lezen van de Bijbel anagogisch – het verheft je, doet je opstijgen naar God.²⁸ Zoals McGinn opmerkt, moet volgens Origenes ‘de gelovige zich in de tekst plaatsen, en haar spirituele, mystieke betekenis in de ziel inschrijven om haar vruchten te plukken.’²⁹ Op deze manier wordt het mogelijk om ‘onzichtbare’ dingen te begrijpen. Origenes ziet de Schrift als een geschenk van God dat ons beelden biedt die ons kunnen leiden naar verborgen

25 Zie Bernard McGinn, ‘The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism’, in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press), 202–35 (1992), at p. 211.

26 Levy, *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, p. 42.

27 Origen, ‘The Song of Songs Commentary’, trans by R.P. Lawson in *Origen: The Song of Songs Homily and Commentary*, Ancient Christian Writers Series (NY: Newman Press, 1956), Prologue (pp. 21–57), pp. 21–22.

28 McGinn merkt op dat de hele Bijbel voor Origenes ‘niets minder was dan de goddelijke Logos, aanwezig in de wereld, die het heil biedt aan gevallen zielen.’ pp. 157–158.

29 Bernard McGinn, ‘The Language of Inner Experience in Christian Mysticism’, *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 1/ 2 (2001), 156–171 at p. 158.

geestelijke werkelijkheden. In het Hooglied nodigt dit geschenk ons uit tot liefde voor God door te spreken over een bruid en een bruidegom. God liefhebben betekent de Bijbel lezen en de tekst interpreteren om tot de verborgen betekenissen door te dringen. En omdat het Hooglied exclusief over Gods liefde gaat, was het voor Origenes een uiterst belangrijke Bijbeltekst.

In het spoor van Origenes ontwikkelden ook latere auteurs, zoals Bernardus van Clairvaux (1090–1153), hun opvattingen over de liefde tot God aan de hand van een exegese van het Hooglied. Bernardus schreef een reeks van 86 preken over het Hooglied die tevens bijbelcommentaren waren.³⁰ Na zijn dood voltooiden Gilbert van Hoyland en Johannes van Ford de prekenreeks.³¹ Net als Origenes ziet Bernardus Jezus als de bruidegom uit de tekst. Jezus wordt zo voorgesteld, aldus Bernardus, om ons heil en onze geestelijke vooruitgang te bevorderen. Bernardus schrijft in Preek 20:

Ik meen dat dit de voornaamste reden is waarom de onzichtbare God gewild heeft in het vlees gezien te worden en als mens met mensen te spreken. Hij wilde de genegenheid van vleeselijke mensen, die op geen andere wijze konden liefhebben, opnieuw veroveren door hen eerst te brengen tot de heilzame liefde voor zijn eigen mensheid en hen vervolgens geleidelijk op te voeren tot een geestelijke liefde.³²

In dit korte fragment neemt Bernardus een duidelijk standpunt in over de Incarnatie. Voor Bernardus was de Incarnatie niet louter transactioneel, maar ook een uitnodiging om ons affectieve leven op God te richten. Met de Incarnatie voorziet God een menselijk vertrekpunt van waaruit men tot begrip van en liefde voor God kan komen, wat tevens impliceert dat niet alle menselijke kennis en liefde van nature zondig is. Voor Bernardus zijn mystiek en theologie niet van elkaar te scheiden.

30 Denys Turner, *Eros and Allegory: Medieval Exegesis of the Song of Songs*, (Kalamazoo : Cistercian Publications, 1995).

31 Gilbert of Hoyland, *Sermons on the Song of Songs*, trans. by Lawrence C. Braceland (Kalamazoo : Cistercian Publications, 1978-1979), 3 volumes; John of Ford, *Sermons on the Final Verses of the Song of Songs*, trans. by Wendy Mary Beckett (Kalamazoo, Michigan : Cistercian Publications, 1977-1984), 7 volumes.

32 Bernard of Clairvaux, *Song of Songs I*, The Works of Bernard of Clairvaux, volume two, trans. by Kilian J. Walsh OCSO (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), Sermon 20.IV.6, p. 152.

Moderne onderzoekers zouden het Hooglied niet meer op deze manier uitleggen. Maar het feit dat de exegese van deze tekst de kerkvaders en middeleeuwse christenen ertoe bracht menselijke begeerte hoger te waarderen dan veel moderne christenen doen, betekent dat we wellicht nog steeds iets van de middeleeuwse exegese kunnen leren – een punt dat Werner Jeanrond met klem gemaakt heeft.³³ Het verlangen om de christelijke liefde te verstaan via de Bijbel blijft ook vandaag voor veel christenen belangrijk.

Het Hooglied was niet de enige tekst die aan mystieke exegese werd onderworpen; ook het Johannesevangelie was heel belangrijk, zoals Bernard McGinn recent duidelijk heeft aangetoond.³⁴ Mystieke exegese ligt ook ten grondslag aan het denken van Dionysius de Areopagiet (laat vijfde/vroeg zesde eeuw), een derde grondlegger van de christelijke traditie, wanneer hij in zijn *Mystieke Theologie* een tweede thema introduceert dat centraal zou worden in de christelijke mystiek: de negatieve theologie.

33 Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love* (London: T&T Clark, 2010), p. 18.

34 McGinn, *In the Eagle's Wake*

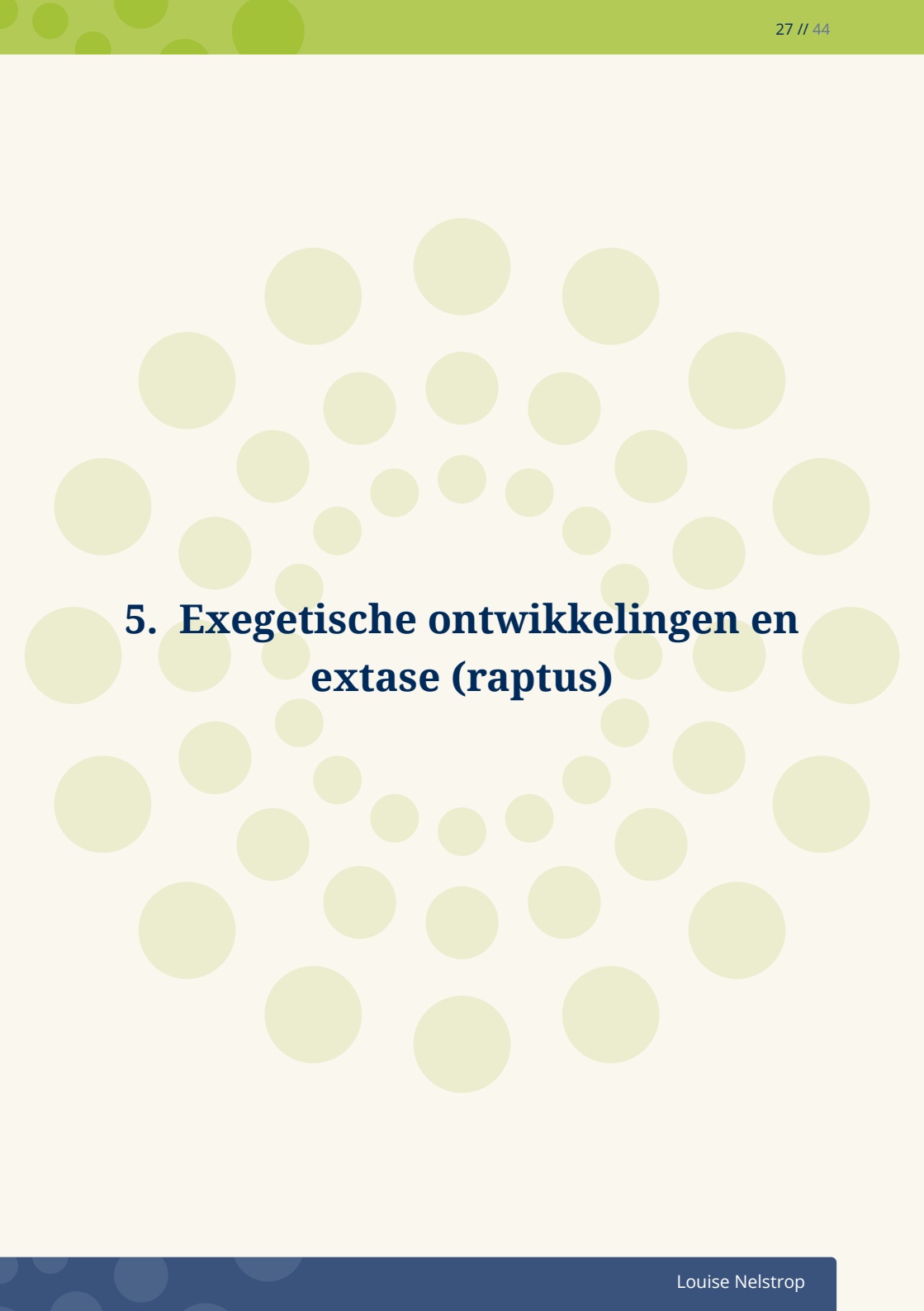
4. Mystieke ontkenning en de Bijbel

4. Mystieke ontkenning en de Bijbel

In tegenstelling tot wat wel eens wordt beweerd, is Dionysius' *Mystieke Theologie* meer dan een voorloper van postmoderne taalspelletjes, en gaat in feite over de mate waarin Bijbelse taal God kan vatten. Het werk begint zelfs met de suggestie dat het een gids tot de 'mystieke schrift' wil zijn.³⁵ In een ander werk, *Goddelijke Namen*, onderzoekt Dionysius uitvoerig alle namen die in de Bijbel aan God worden gegeven. Hij wijst erop dat God of Jezus met allerlei metaforen wordt aangeduid, bijvoorbeeld als een worm in Psalm 22:7 (22:6): "Maar ik ben een worm en geen man; een smaad voor de mensen, en veracht door het volk", en zelfs als een dronkaard in Psalm 78:65: "Toen ontwaakte de Here als een slapende, als een held, door de wijn overmand." Zonder de waarde van metafoor als zodanig te ontkennen, stelt Dionysius wel in vraag of deze namen voor God wel toereikend zijn; op die manier legde hij de basis voor de negatieve theologie waarin God van al Zijn Bijbelse namen wordt ontdaan, omdat Hij ze overstijgt. God is geen worm, ook al heeft God wormen geschapen; het is dus in zekere zin waar om te zeggen dat God een worm is, maar het is wellicht nog *méér waar* om te zeggen dat God *geen* worm is. Dat is althans Dionysius' argument. Volgens hem kan geen enkele naam – zelfs 'liefde' niet – God volledig omvatten, omdat God de menselijke taal overstijgt. Dit besef van de ontoereikendheid van de taal ligt aan de oorsprong van de mystieke theologie. Hoewel niet iedereen (Thomas van Aquino inclusief) het met Dionysius eens is over hoe wij over God kunnen spreken, valt niet te ontkennen dat de wortel van Dionysius' negatieve theologie in de Schrift ligt.³⁶

35 Dionysius the Areopagite, *Pseudo Dionysius: The Complete Works*, trans. by Colm Luibheid with collaboration from Paul Rorem (NY: Paulist Press, 1987).

36 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1a.13.2



5. Exegetische ontwikkelingen en extase (raptus)

5. Exegetische ontwikkelingen en extase (raptus)

Naarmate de middeleeuwen vorderden, rezen er bezwaren over de waarde die aan de allegorische of mystieke lezingen van de Bijbel werd gehecht. Deze laatste werden sterk bevorderd door *lectio divina*, een vorm van Bijbellezing die volgens Jean Leclercq typerend was voor de monastieke manier van lezen.³⁷ Zoals John Alford opmerkt, zagen 'de lezers in de kloosters zichzelf als wandelend door de *sacra pagina* [heilige bladzijde, dat wil zeggen de Bijbel], waarbij ze de woorden 'proefden' of zachtjes prevelden, op hun betekenis 'kauwden' of overpeinsden, en ze vervolgens 'inslikten' of uit het hoofd leerden.³⁸ De nadruk lag hierbij op het vinden van de innerlijke betekenis van de woorden van de heilige tekst. Dit leidde er vaak toe dat lezers terugkerende woorden in verschillende passages met elkaar verbonden en eenzelfde betekenis gaven. In de twaalfde eeuw klaagt Hugo van Sint-Victor (1096–1141) dat deze praktijk soms de letterlijke betekenis geweld aandoet; zo is het duidelijk een exegetische fout om alle verwijzingen naar leeuwen in de Bijbel op Jezus te betrekken.³⁹ In de twaalfde eeuw begonnen zowel monastieke als scholastieke theologen meer nadruk te leggen op de letterlijke betekenis van de Schrift.⁴⁰ Thomas van Aquino betoogde in de dertiende eeuw dat geen enkele allegorische betekenis geldig was als zij niet ook elders in de Bijbel letterlijk werd uitgedrukt. Zoals hij stelt:

In de Heilige Schrift ontstaat geen verwarring, want alle betekenissen zijn in één betekenis gegrond – de letterlijke – en alleen daaruit kan enig argument worden afgeleid... Niets wat voor het geloof noodzakelijk is, ligt besloten in een spirituele betekenis die niet elders door de Schrift in haar letterlijke betekenis naar voren wordt gebracht.⁴¹

37 Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, trans. by Catharine Misrahi (London: SPCK, 1974, repr. 1978). Zie ook: Duncan Robertson, *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading* (Trappist, Ky.: Cistercian Publications, 2011).

38 John A. Alford, 'Rolle's "English Psalter" and "Lectio Divina"', *Bulletin of the John Rylands Library* (1995), 77/3, 47-60 at p. 47.

39 1 Petrus 5:8 verwijst bijvoorbeeld naar de duivel als een brullende leeuw.

40 Ivan Illich merkt op dat de praktijk van *lectio divina* na de twaalfde eeuw uitstierf in monastieke contexten (hoewel het in gebruik bleef in christelijke lekenkringen). Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon* (Chicago ; London : University of Chicago Press, 1993).

41 Thomas Aquinas, *Summa Theological Part I ('Prima Pars')*, trans. by fathers of the English Dominican

Dit betekent echter niet dat de belangstelling voor mystieke ideeën verdween. Naarmate de theologie zich binnen de pas opgerichte universiteiten ontwikkelde, werden mystieke vragen heel aandachtig bediscussieerd, zoals het werk van Ayelet Even-Ezra heeft laten zien.⁴² Dit brengt ons bij een ander kernmotief in de christelijke mystiek: de extase, of vervoering (*raptus*).

Jullie zijn wellicht vertrouwd met Bernini's beeld van Teresa van Ávila in extatische vervoering. Dit erotische beeld is echter niet wat de meeste middeleeuwse auteurs voor ogen hadden wanneer zij over 'vervoering' of 'extase' spraken. Wat bij hen opkwam waren de woorden van Paulus in 2 Korintiërs 12:2-4:

Ik weet van een mens in Christus, veertien jaar is het geleden – of het in het lichaam was, weet ik niet, of dat het buiten het lichaam was, weet ik niet, God weet het – dat die persoon weggevoerd werd tot in de derde hemel. En ik weet van die persoon – of het in het lichaam of buiten het lichaam was, weet ik niet, God weet het – dat hij weggevoerd werd naar het paradijs en onuitsprekelijke woorden gehoord heeft, die het een mens niet geoorloofd is uit te spreken.⁴³

Paulus spreekt hier in de derde persoon over het worden 'weggevoerd' tot in de derde hemel, wat hem naar eigen zeggen in onzekerheid liet of dit in zijn lichaam gebeurde of dat hij het tijdelijk had verlaten.

Zoals Even-Ezra heeft aangetoond, was dit thema een dankbaar onderwerp voor theologische discussie: er ontstond in het begin van de dertiende eeuw een intens discours rond de extase van Paulus, in commentaren op de brieven van Paulus én in afzonderlijke *quaestiones de raptu* (geleerde discussies over de extase), die gestaag in omvang toenamen.⁴⁴ Even-Ezra merkt op dat men de vraag of Paulus al dan niet wist of zijn ziel van zijn lichaam was gescheiden belangrijk vond, omdat die te maken had met de soort kennis die Paulus kon

Province (MobileReference.com, 2009), l.q.1a.10, p. 51.

42 Ayelet Even-Ezra, *Ecstasy in the Classroom: Trance, Self, and the Academic Profession in Medieval Paris* (NY : Fordham University Press, 2018).

43 2 Korintiërs 12:2-4, Bijbel, NBG-vertaling 1951.

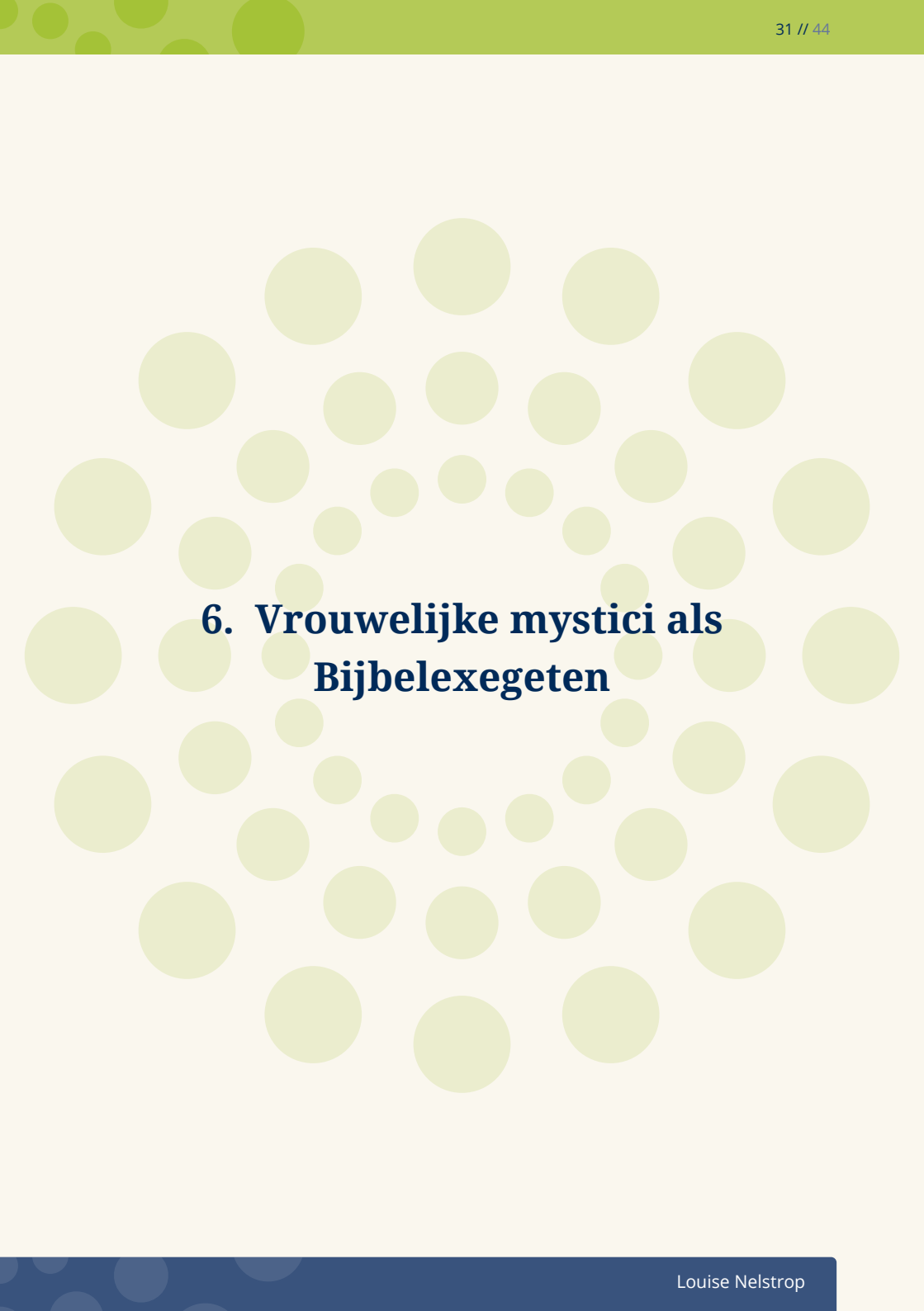
44 Even-Ezra, *Ecstasy in the Classroom*, p. 41.

verwerven – die van een reiziger/gelovige of die van iemand die reeds in het paradijs is, dat wil zeggen een ziel in haar ware thuis. Middeleeuwse geleerden debatteerden over de mogelijkheid dat een eenvoudige reiziger al ware kennis van onze hemelse thuis kon hebben, of dat Paulus misschien een soort intermediaire kennis had, tussen hemelse en aardse kennis van God in. Meer nog, als Paulus *wist* dat hij in de derde hemel was, met een kennis die dichter bij God kwam dan gebruikelijk, hoe kwam het dan, vroegen zij zich af, dat hij *niet* wist of hij in of buiten zijn lichaam was?

Hoewel Thomas van Aquino gewoonlijk niet als mysticus te boek staat, geeft hij in zijn *Summa Theologiae* II-II, q.175, a.6 toch zijn interpretatie van wat Paulus in deze Bijbelpassage is overkomen. Na een uitvoerige bespreking van verschillende mogelijkheden volgt Thomas uiteindelijk Augustinus in de suggestie dat Paulus bedoelt dat hij geen *aandacht* schonk aan de vraag of zijn ziel in of buiten zijn lichaam was – en niet dat hij het antwoord op die vraag niet had kunnen weten. Dit maakt van Thomas nog geen mysticus, maar het herinnert ons eraan dat mystieke ideeën niet beperkt waren tot de marges van de theologie. Zoals Even-Ezra opmerkt: “Theologie onderwijzen was een *res spiritualis*, een spirituele zaak.”⁴⁵ Bovendien waren meerdere personen die wij vandaag als belangrijke christelijke mystici beschouwen – zoals Bonaventura en Eckhart – ook magisters aan de universiteit van Parijs.

Natuurlijk waren niet alle christelijke mystici mannen, of hadden zij allemaal een formele theologische opleiding genoten. Dat betekent echter geenszins dat hun mystiek ontdaan zou zijn van de vormende invloed van de Bijbel. Veel mystieke teksten laten zich lezen als weefsel van Bijbelse echo's, die vaak teruggaan op kennis van de Bijbel via de liturgie. Dat geldt zowel voor mannelijke als voor vrouwelijke mystici.

45 Even-Ezra, *Ecstasy in the Classroom*, p. 2.



6. Vrouwelijke mystici als Bijbelexegeten

6. Vrouwelijke mystici als Bijbelexegeten

Vrouwen, die in de middeleeuwen niet naar de universiteit konden gaan, hadden niet alleen een Bijbels gefundeerd begrip van mystiek, sommige vrouwelijke mystici schreven zelfs hun eigen Bijbelcommentaren. Twee van zulke vrouwelijke mystici, Hildegard van Bingen en Teresa van Ávila – die beide in de moderne tijd door de rooms-katholieke kerk tot kerklerares zijn verklaard – hielden zich actief bezig met Bijbelse exegese. Hun werk toont aan dat vrouwelijke christelijke mystici tot de vernieuwende denkers van hun tijd behoorden, zeker voor wat betreft het recht van de vrouw om aan theologie te doen.

Hildegard van Bingen (1098–1179), een geleerde benedictijnse abdis, stichtte ondanks veel tegenstand van mannelijke kloosterlingen, de kloosters van Rupertsberg (circa 1150) en Eibingen (1165), en speelde daarnaast een actieve publieke rol in het kerkelijk leven – zowel qua onderricht als qua prediking – iets wat haar, voor zover wij weten, “ongeëvenaard maakt onder vrouwen in de hoge middeleeuwen”.⁴⁶ Zij componeerde een groot aantal heel uiteenlopende werken: visionaire traktaten, zoals *Scivias*, met bijbehorende illustraties (het originele handschrift is verloren gegaan, maar een kopie is bewaard)⁴⁷; het oudste bewaarde moraliteitsspel, het *Ordo virtutum*; de heiligenlevens van Rupert en Disibod; een medische verhandeling over de *humores* (*Causae et curae*); liturgische liederen (*Symphonia*); en commentaren op de Regel van Benedictus en de Geloofsbelijdenis van Athanasius; een boek met antwoorden op 38 vragen; en meer dan 300 brieven, waarvan sommige haar preken bevatten – en dit alles, zo betoogt Beverly Kienzle, “diep geworteld in de Schrift en in het monastieke denken en leven”.⁴⁸ Wat veel minder aandacht gekregen heeft, zijn haar homilieën over de Evangelieën, haar *Expositiones evangeliorum*, die zij componeerde als *magistra* (lerares en overste) van de nonnen in Rupertsberg. Dit gebrek aan belangstelling is opvallend, aangezien volgens Kienzle dit werk van Hildegard “de enige bekende systematische vrouwelijke

46 Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies: Speaking New Mysteries* (Turnhout: Brepols, 2009), p. 3.

47 Ander visionaire werken zijn bijvoorbeeld het *Liber vitae meritorium*, en het *Liber divinorum operum*.

48 Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, p. 1.

exegeet in de middeleeuwen' maakt".⁴⁹ We hebben hier wellicht te maken met een moderne academische vooringenomenheid die Bijbelcommentaar beschouwt als noch volledig theologisch, noch volledig mystiek.

Dat is echter onterecht, omdat Hildegard zelf in haar *Scivias* claimt dat zij van God het vermogen ontving om de Schrift uit te leggen: "En opeens wist ik de betekenis van de spirituele zin van de Schrift."⁵⁰ Haar portret in *Scivias*, dat ze zelf liet maken, toont haar wakker aan haar schrijftafel, terwijl ze, in een houding die autoriteit uitstraalt, Gods woorden opschrijft, woorden die rechtstreeks haar hoofd binnenstromen. Juist omdat haar commentaar op de Schrift werd opgevat als een gave van de Heilige Geest, ondervond zij geen beperkingen vanwege haar gender. Zoals een tijdgenoot, Guibert van Gembloux, opmerkte: "De apostel staat niet toe dat een vrouw in de Kerk onderricht geeft; maar deze vrouw is door het ontvangen van de Geest van die voorwaarde vrijgesteld."⁵¹ Het was haar reputatie als profetes/mystica die haar het gezag verleende om ook exegeet te zijn. Dat gezegd zijnde, Hildegards homilieën-boek opent niet met een visionaire proloog. De *Expositiones* zijn een laat werk, en Kienzle suggereert dat de reden dat Hildegard hier niet benadrukt dat Gods stem als via een visioen tot haar is gekomen, is dat zij geen behoefte voelde haar gezag te legitimeren om binnen haar eigen kloostergemeenschap de Evangelieën uit te leggen.⁵² Misschien was tegen het einde van haar leven haar visionaire autoriteit zó bekend dat herhaling overbodig was.

Hoewel Hildegard het Latijn waarschijnlijk zeer goed machtig was – ze kon het niet alleen lezen, maar schreef en dacht ook in het Latijn – volgde zij niet zo maar de exegeze van de evangelieën zoals die door mannen beoefend werd.⁵³ Kienzle merkt op dat haar secretaris Volmar Hildegard prees om haar 'nieuwe

49 Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, p. 2.

50 Hildegard, *Scivias*, trans. by C. Hart and J. Bishop (New York: Paulist Press, 1990), pp. 3-4, lines 24-33.

51 Guibert of Gembloux, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inueniuntur*, ed. by 35 A. Derolez, E. Dekkers, and R. Demeulenaere, CCCM, 66, 66A (Turnhout: Brepols, 1988-89), I, 18, p. 232, lines 240-44.

52 Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*,

53 Over Hildegards kennis van het Latijn wordt nog gediscussieerd. Er zijn enkele aanwijzingen dat haar grammatica eerder pover was: Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, p. 113. Maar zie ook Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, p. 200, waar Hildegards kennis van het Latijn net heel positief beoordeeld wordt.

interpretaties' en 'ongehoorde preken'.⁵⁴ Kienzle laat ook zien dat Hildegard fijnzinnige glossen gebruikt, en tegelijk een doorlopend narratief opbouwt dat een 'dramatische narratieve exegese' vormt, waarin 'het verhaal zich ontvouwt als de bedrijven van een toneelstuk, verteld en opgevoerd door Hildegard zelf als magistra, verteller en uitlegger'.⁵⁵ Hoewel Hildegard wel eerdere exegeten volgt en in haar commentaar verschillende betekenisniveaus onderscheidt, vlecht zij die gewoonlijk niet door elkaar, maar onderzoekt ze eerder apart in verschillende homilieën. De creativiteit die we in Hildegards homilieën over het evangelie aantreffen, wijst op een buitengewoon vertrouwen in zichzelf als exegeet en theoloog.

Voor het eerste vrouwelijke commentaar op het Hooglied is het echter wachten op de vroegmoderne tijd. Zoals Bernard McGinn opmerkt, citeert Hildegard slechts ongeveer de helft van het Hooglied en gebruikt ook Mechthild van Magdeburg het uitvoerig, maar het was Teresa van Ávila (geboren 1515) die als "eerste vrouw in de christelijke geschiedenis het lef [had] om een commentaar op het Hooglied te schrijven".⁵⁶ Haar *Meditaties op het Hooglied* is een vrij kort werk en is in de secundaire literatuur vaak over het hoofd gezien als relatief onbelangrijk binnen haar mystieke oeuvre. Voor McGinn echter markeert het werk een overgang in haar corpus. Met haar *Meditaties* neemt Teresa afstand van het idee dat mystiek zou gaan om louter persoonlijke extase, ten voordele van een vorm van mystiek waarin werelds handelen en contemplatief gebed samengaan – een kernmotief in haar beroemde *Innerlijke Burcht*.⁵⁷ Het is dus erg waarschijnlijk dat Teresa's commentaar op de tekst van het Hooglied haar mystieke denken mee gevormd heeft.

Bovendien slaagde Teresa erin dit commentaar te schrijven ondanks het feit dat sinds de Index van Valdés uit 1559 Bijbels in de volkstaal verboden waren, en dat directe toegang tot de Schrift voor vrouwen in het zestiende-eeuwse Spanje verboden was. Teresa vertelt dat zij haar biechtvaders raadpleegde en dat zij op hun bevel met de compositie begon. Haar uitbreiding van het werk, dat ze

54 Volmar, *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, Pars tertia, CCLI–CCXC, ed. by Monika Klaes, CCCM, 91B (Turnhout: Brepols, 2001), 195, p. 443, lines 19–21 geciteerd in Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, p. 2.

55 Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, p. 20.

56 Bernard McGinn, 'On Word Will Contain Within itself a Thousand Mysteries': Teresa of Avila, the First Woman Commentator on the Song of Songs', *Spiritus*, 16/1 (2016), 21–40 at p. 22.

57 McGinn, 'On Word Will Contain Within itself a Thousand Mysteries', p. 23.

schreef tussen 1572 en 1575, werd in dat laatste jaar door fr. Domingo Báñez goedgekeurd. Maar in 1580 was haar nieuwe biechtvader, Diego de Yanguas O.P., ontzet toen hij hoorde wat zij gedaan had – stel je voor: een vrouw die een commentaar schrijft op de meest heilige tekst van de Bijbel! Hij eiste dat haar boek zou worden vernietigd. Zij gehoorzaamde, maar wist heel goed dat het boek al circuleerde in andere karmelietengemeenschappen. Haar vriend Jerónimo Gracián publiceerde het in 1611. *Teresa's Meditaties op het Hooglied* is het eerste werk dat de stelling verdedigt dat vrouwen ook het recht hebben om de Bijbel te becommentariëren.⁵⁸

Teresa begint die verdediging door te benadrukken wat een prachtig en ontroerend boek het Hooglied is, en dat zij niet kan begrijpen waarom sommigen het lezen ervan mijden. Ja, het is een moeilijke tekst, maar niet alleen voor vrouwen. Ze schrijft: “Vele dingen zijn niet bedoeld om door vrouwen te worden begrepen, en ook niet door mannen.”⁵⁹ Zij benadrukt dat allen die geroepen zijn om de Schrift uit te leggen dat ook moeten doen – niet alleen mannen maar ook vrouwen. Het verschil is dat mannen hun recht daartoe niet hoeven te rechtvaardigen. Ze schrijft verder:

*Wanneer de Heer het verlangen heeft om begrip te schenken, doet Zijn Majesteit dat zonder onze inspanning. Ik zeg dit tot vrouwen, en ook tot mannen die niet verplicht zijn om de waarheid te verdedigen met hun geleerdheid. Want zij die de Heer geroepen heeft om ons de Schrift uit te leggen, moeten vanzelfsprekend werken, en zij zullen veel winnen door hun werk.*⁶⁰

McGinn benadrukt hoe moedig Teresa was om een commentaar op deze tekst te schrijven, en we moeten nog een eeuw wachten voordat Madame Guyon het tweede vrouwelijke commentaar op het Hooglied schrijft.⁶¹ Afgezien van het belang van deze exegetische teksten zelf voor het denken van vrouwelijke mystici,

58 McGinn, ‘On Word Will Contain Within itself a Thousand Mysteries’, p. 24-25.

59 Teresa of Avila, ‘Meditations on the Song of Songs’, chapter 1, in *The Collected Works of Teresa of Avila*, volume II, trans. by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodrigues (Washington, DC: Institute of Carmelite Studies Publications, 1980), pp. 216- at 260 at p. 216.

60 Teresa of Avila, ‘Meditations on the Song of Songs’, chapter 1, p. 216.

61 McGinn, ‘On Word Will Contain Within itself a Thousand Mysteries’, p. 23.

is de mystieke exegese door vrouwen ook belangrijk voor kerkhistorici omdat ze inzicht biedt in de rol van vrouwen in de geschiedenis van het christendom. En misschien ook omdat ze ons enkele moedige rolmodellen kan aanreiken.



7. Mystiek en de Bijbel in de moderne tijd

7. Mystiek en de Bijbel in de moderne tijd

Het belang van de Bijbel voor de christelijke mystiek is dus niet beperkt tot de middeleeuwen. Ook de twintigste-eeuwse mystici Howard Thurman en Thomas Merton hielden zich bezig met Bijbelstudie, zonder dat die losstond van hun mystieke denken. Vanwege de tijd richt ik mij hier enkel op Merton.

De trappist Merton gebruikt de Bijbel doorheen heel zijn oeuvre, maar pas laat in zijn leven schreef hij wat *Opening the Bible* zou worden, postuum gepubliceerd in 1970.⁶² Merton was aanvankelijk bezorgd over het schrijven van dit boek. Hij vreesde dat hij de nodige kwalificaties miste – hij was nu eenmaal geen Bijbelgeleerde. Toch had hij ook het gevoel dat dit een boek was dat hij moest voltooiën. Oorspronkelijk was het bedoeld als een inleiding op een nieuwe editie van de Bijbel die geschreven zou worden door Mertons vriend rabbi Abraham Heschel, maar dat project werd nooit gerealiseerd.⁶³

Merton begint zijn tekst met een echo van Augustinus en noemt de Bijbel “een van de meest onbevredigende boeken die ooit geschreven zijn”, tenminste zolang moderne lezers haar ware aard niet leren waarderen.⁶⁴ Het is een boek, zo stelt hij, dat voor “christenen, joden en zelfs moslims [...] anders is dan alle andere boeken”, een boek waarvan het “lot van de mens afhangt”.⁶⁵ De Bijbel beweert het Woord van God te zijn, en dat betekent dat het niet genoeg is om het ‘heilig’ te noemen als we daarmee iets bedoelen dat losstaat van het dagelijkse leven en er geen invloed op heeft.⁶⁶ Voor Merton is de centrale boodschap van de Bijbel mystiek – het is een boodschap over eenwording – maar een eenwording die het persoonlijk niveau overstijgt. Merton ziet in de Bijbel een oproep tot wereldwijde eenheid, het is “een allesomvattende openbaring waaruit niets van de werkelijkheid is uitgesloten”.⁶⁷ Hij waarschuwt

62 Thomas Merton, *Opening the Bible* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1970, repr. 1986).

63 Rob Stone, ‘Introduction’ in Thomas Merton, *Opening the Bible* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1970, repr. 1986), p. 2.

64 Merton, *Opening the Bible*, p. 11.

65 Merton, *Opening the Bible*, p. 11.

66 Merton, *Opening the Bible*, p. 11-12.

67 Merton, *Opening the Bible*, p. 14.

zijn lezers dat zij bereid moeten zijn tot transformatie: “De lezer die de Bijbel openslaat, moet voorbereid zijn op desoriëntatie, verwarring, onbegrip, en misschien verontwaardiging.”⁶⁸

Merton stelt voor te beginnen met gewone theologische vragen over hoe wij ons tot de Bijbel moeten verhouden, zoals:

*Moet ik geloven dat dit een goed boek is? Moet ik geloven dat dit grote literatuur is? Moet ik beweren dat dit boek mij meer interesseert dan mijn favoriete tijdschrift? Kan ik eerlijk zeggen dat ik spontaner door de Bijbel word gegrepen dan door reclame op televisie?*⁶⁹

Hij stelt dat we de Bijbel pas echt leren appreciëren als we er niet langer louter intellectueel en academisch mee omgaan. Merton verwijst naar 2 Korintiërs 3:6 – “want de letter doodt, maar de Geest maakt levend” – hetzelfde vers dat zo’n hulp was voor Augustinus toen die naar Ambrosius luisterde⁷⁰ – en argumenteert dat we de boodschap van de Bijbel ook moeten *ervaren*: “Het ‘Woord van God’ wordt herkend in de ervaring zelf omdat het iets doet met iedereen die het werkelijk ‘hoort’: het transformeert zijn gehele bestaan.”⁷¹

Dit betekent niet dat Merton pleit voor een soort individualistische spiritualiteit – zeker niet. Mertons benadering van de Bijbel is sterk gevormd door teksten die nu centraal staan in de bevrijdingstheologie en in *Black theology* – namelijk Exodus en Pesach⁷² – en door zijn eigen monastieke leven. Hij zag in de Bijbel de tekst van een gemeenschap – een tekst om hardop te lezen en te beleven in synagogen en kerken.⁷³ Wat die beleving teweegbrengt, beschrijft hij als volgt: “Wie in de Geest opnieuw geboren is en daarom uit liefde leeft, is bevrijd van alle enggeestige sektarische vooroordelen, van nationalisme en legalisme, en van alle verdeeldheid die haat en conflict zaait.”⁷⁴

68 Merton, *Opening the Bible*, p. 11.

69 Merton, *Opening the Bible*, p. 15.

70 Merton, *Opening the Bible*, p. 20.

71 Merton, *Opening the Bible*, p. 18.

72 Merton, *Opening the Bible*, p. 56.

73 Merton, *Opening the Bible*, p. 54.

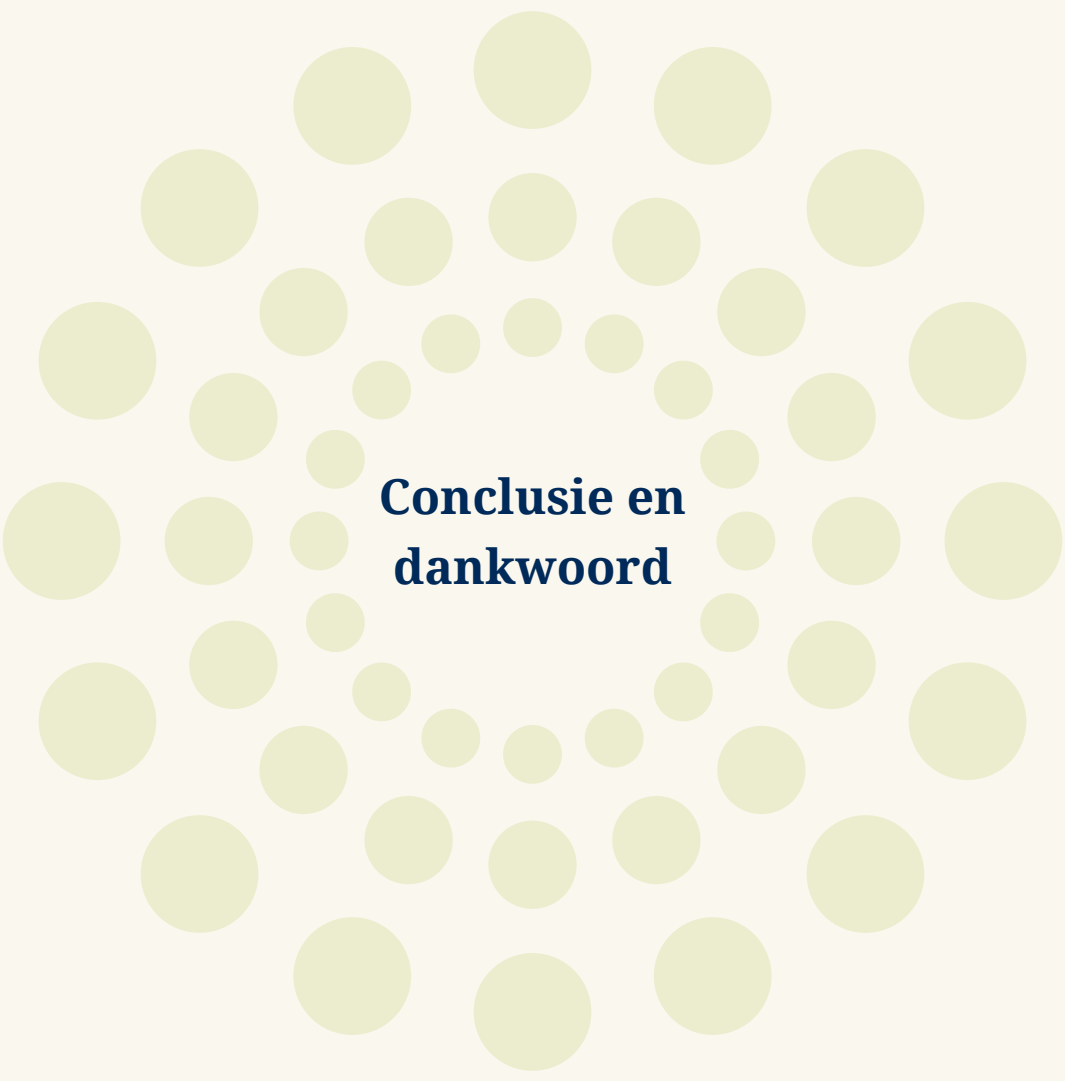
74 Merton, *Opening the Bible*, p. 21.

In Mertons benadering van de Bijbel vallen minstens twee belangrijke dingen op. Ten eerste: Merton is een man van zijn tijd. Zijn lezing is contextueel. Ze weerspiegelt zijn bredere bekommernis met nucleaire ontwapening en de burgerrechtenbeweging. Zijn benadering resoneert dus duidelijk met de observatie van Katz en McGinn dat mystieke ideeën niet in op zichzelf, als in een vacuüm bestaan. Ten tweede: Merton benadert de Bijbel als een mysticus – iemand die gelooft dat de kernboodschap van het christelijk leven is dat wij diep binnengaan in het leven van de Geest en daardoor vredestichters worden, omdat wij de eenheid van alle dingen in God zien. Dit idee komt steeds terug in Mertons teksten, waarin hij ook benadrukt dat toewijding aan het mystieke leven ons kan behoeden voor de arrogantie te denken dat wij zelf wel weten wat anderen nodig hebben. Zo schrijft hij in *Contemplation in a World of Action*:

Wie probeert om te handelen en dingen te doen voor anderen of voor de wereld zonder daarbij ook zijn eigen zelfinzicht, vrijheid, integriteit en vermogen tot liefde te verdiepen, zal anderen niets te geven hebben. Hij zal aan hen enkel zijn eigen obsessies meedelen, zijn agressie, zijn egocentrische ambities, zijn illusies over doelen en middelen, zijn doctrinaire vooroordelen en ideeën. Er is niets zo tragisch in de moderne wereld als het misbruik van macht en handelen dat veroorzaakt wordt door onze eigen faustiaanse dwalingen en misverstanden.⁷⁵

Voor Merton, zoals voor alle christelijke mystici die in deze lezing aan bod zijn gekomen, zijn Bijbelse exegese en het mystieke leven niet van elkaar te scheiden – net zoals beide ook niet los te maken zijn van een gebedsvol engagement naar zowel God als de wereld toe.

75 Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action* (NY: Double-day and Co., 1971), p. 164.



Conclusie en dankwoord

Conclusie

Ik begon deze lezing met een kritische blik op de vroeg-twintigste-eeuwse theoretische benaderingen van mystiek, die in de mystiek een nuttig hulpmiddel zagen voor interreligieuze dialoog omdat ze, volgens die benaderingen, losstond van religieuze instituties. We hebben gezien dat deze opvatting, althans wat de christelijke mystiek betreft, niet houdbaar is. Wanneer we de relatie tussen de christelijke mystiek en de Bijbel onderzoeken, wordt al snel duidelijk dat de Bijbel een cruciale invloed had op het denken van de mystici over bepaalde kernthema's en -motieven. Hun exegetische daagt ons uit om opnieuw na te denken over hoe wij die essentiële christelijke ideeën begrijpen, zoals bijvoorbeeld wat het betekent om God lief te hebben. We zagen ook dat mystieke thema's ook buiten het werk van de mystici zelf te vinden zijn – in de middeleeuwen waren zij deel van de theologische mainstream; misschien zouden zij dat vandaag ook moeten zijn. Christelijke mystici verleggen bovendien de grenzen van de theologie: vrouwelijke mystici waren de eersten die het recht van de vrouw verdedigden om de Bijbel uit te leggen. Het is vreemd dat wij vandaag vergeten zijn dat deze christelijke mystici ook moedige exegetische pioniers waren. Ten slotte treffen we in de twintigste eeuw christelijke mystici aan die de relevantie van de Bijbel voor vandaag benadrukken, en de noodzaak om de Bijbel niet alleen met ons hoofd te lezen, maar ook tot ons hart te laten spreken. Alleen zo kunnen we de Bijbelse boodschap in het publieke domein binnenbrengen zonder dat ons ego het overneemt. Waarom doen wij in de publieke theologie zo zelden een beroep op Merton of Thurman? Hoewel de relatie tussen christelijke mystiek en de Bijbel tot op heden relatief onderbelicht is gebleven, lijkt het erop dat er voor de kerkgeschiedenis en de theologie bijzonder veel te winnen valt bij een hernieuwde aandacht voor de christelijke mystiek - en in het bijzonder voor de rol die de Bijbel daarin speelt.

Dankwoord en afsluiting

Ik wil iedereen bedanken die heeft bijgedragen aan de totstandkoming van deze benoeming.

Ik wil ook al mijn collega's hier bij de PThU bedanken voor het feit dat ze me in hun gemeenschap hebben opgenomen en me in deze functie hun vertrouwen hebben geschonken. Ik wil ook mijn vele inspirerende collega's bedanken die ik in de loop der jaren heb leren kennen en die te talrijk zijn om op te noemen, maar wier vrijgevigheid me heeft geholpen om dit moment te bereiken. Tot slot ben ik mijn familie en vrienden veel dank verschuldigd voor hun steun en liefde, waardoor mijn carrière tot bloei is gekomen, in het bijzonder mijn ouders, Ann en Tony Nelstrop, mijn broer John en mijn zus Suzy en mijn partner Pol.

Ik heb gezegd.



Protestantse Theologische **Universiteit**

WWW.PTHU.NL

ISBN 978-90-836093-1-7



9 789083 609317