

# **Gelatenheid bij Meister Eckhart: een ascetisch ideaal?**

**Jeroen van Weeghel**

Masterscriptie Wijsbegeerte  
Universiteit Leiden  
Instituut voor Wijsbegeerte  
Leerstoelgroep: Filosofie van cultuur en samenleving  
Studentnummer: 0790273  
E-mail adres: jeroen@vanweeghel.com  
Aantal studiepunten: 20 ECTS  
Begeleider: Dr. G.T.M. Visser  
Tweede lezer: Dr. J.J.M. Sleutels  
Datum: 31 januari 2015  
Aantal woorden: 22958

## Inhoudsopgave

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Inleiding</b>   | <b>4</b>  |
| <b>Hoofdstuk 1: Nietzsches kritiek op ascese en zijn leer van amor fati</b>                              | <b>6</b>  |
| 1.1 Ascese volgens Nietzsche en Nietzsches kritiek op het ascetisch ideaal                               | 6         |
| 1.2 Nietzsches typering van de priester  | 8         |
| 1.3 Nietzsche en amor fati   | 10        |
| 1.4 Samenvatting   | 18        |
| <b>Hoofdstuk 2: Eckharts gelatenheid: een vorm van ascese?</b>   | <b>20</b> |
| 2.1 Biografie  | 20        |
| 2.2 De term “Gelassenheit”   | 21        |
| 2.3 De drie betekenismomenten van gelatenheid  | 22        |
| 2.4 Eigenwilligheid  | 24        |
| 2.5 Afgescheidenheid   | 25        |
| 2.6 Grond, afgrond en de ervaring van gedragen worden  | 27        |
| 2.7 Een leeg gemoed en een zuiver hart   | 28        |
| 2.8 Maria en Martha. Vita activa, vita contemplativa of beide?   | 28        |
| 2.9 De Godsgeboorte in de ziel   | 31        |
| 2.10 Raakvlakken en verschillen tussen Nietzsches <i>amor fati</i> en Eckharts gelatenheid               | 31        |
| 2.11 Eckharts gelatenheid en ascese  | 32        |
| <b>Hoofdstuk 3: De filosofie van Otto Duintjer: een eigentijdse verwoording van Eckharts gelatenheid</b> | <b>36</b> |
| 3.1 Spiritualiteit vandaag de dag. Techniek en belevenis vs. innerlijke transformatie                    | 36        |
| 3.2 Otto Duintjers begrip “spiritualiteit”   | 38        |
| 3.2.1 Loslaten: maatgevende kaders en het sterven van het ego  | 38        |
| 3.2.2 Het manifestatieproces tot je bewustzijn toelaten  | 41        |
| 3.2.3 Duintjer over de plaats van het oordeel  | 42        |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>3.2.4 Grondeloos vertrouwen: je toevertrouwen aan het manifestatieproces</b> | <b>43</b> |
| <b>3.3 Het prealabele en zelftransformatie</b>                                  | <b>43</b> |
| <b>3.4 Conclusie</b>  | <b>44</b> |
| <b>Conclusie</b>  | <b>46</b> |
| <b>Literatuurlijst</b>  | <b>48</b> |

## Inleiding

Mijn eerste kennismaking met het thema *Gelassenheit* was in het werk van Martin Heidegger. In mijn bachelorscriptie onderzocht ik de vraag hoe een vrije verhouding tot de techniek mogelijk is, aan de hand van het werk van Martin Heidegger en Otto Duintjer. Heideggers antwoord was: door *Gelassenheit zu den Dingen*, door een gelijktijdig ja en nee tegen de techniek. Hoe deze *Gelassenheit* er concreet uit zou moeten zien bleef echter ongewis. Met behulp van het denken van Otto Duintjer heb ik in mijn BA-scriptie inzichtelijk gemaakt hoe een vrije verhouding tot de techniek er concreet uit zou kunnen zien.

Naast mijn academische studie houd ik me bezig met “spiritualiteit”.<sup>1</sup> Ook vanuit deze invalshoek heb ik interesse in gelatenheid. Ik heb tai chi en verschillende vormen van meditatie beoefend. Bepaalde vormen van spirituele oefening kunnen we beschouwen als een vorm van “gelatenheid in praktijk”. Men oefent zich in het leeg worden en in aandacht. Vanuit mijn filosofische en spiritueel-praktische interesse in gelatenheid heb ik besloten dit tot onderwerp van mijn MA-thesis te kiezen.

Deze twee invalshoeken vullen elkaar goed aan. Mijns inziens zijn beide nodig voor een goed begrip van Eckharts levenshouding van gelatenheid. Ter voorbereiding op mijn MA-thesis heb ik me aan de universiteit van Freiburg verdiept in de historische achtergrond van Eckharts denken. In het onderwijs daar miste ik echter de aandacht voor de spirituele context waarin Eckhart leefde, en van waaruit hij ook werkte. In Gerard Vissers benadering en behandeling van Eckhart werd deze context wel betrokken. Door mij in deze twee benaderingswijzen te verdiepen heb ik geprobeerd om toegang te krijgen tot beide aspecten van Eckharts werk, het historische en het spirituele.

In het werk van Meister Eckhart staat de levenshouding van gelatenheid centraal. Onder gelatenheid staat in het Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal “berusting in het lot” en “lijdzaamheid”. Bij een eerste oppervlakkige lezing van het werk van Eckhart zou de indruk kunnen ontstaan dat gelatenheid bij hem dezelfde betekenis heeft. Eckhart schrijft bijvoorbeeld dat we al het geschapene dienen op te geven. Dit wekt de indruk dat Eckhart pleit voor het opgeven van de aarde ten gunste van het hemelrijk, en dat roept associaties op met ascese, zoals Nietzsche het verstaat. De vraag is, of Eckharts levenshouding van gelatenheid inderdaad een vorm van ascese is in de zin van Nietzsche, of niet. In deze thesis onderzoek ik deze vraag.

In het eerste hoofdstuk ga ik daarom in op Friedrich Nietzsches kritiek op ascese. Hij bekritiseert het christendom onder andere om zijn ascetische aspecten, zoals zijn tegennatuurlijke wil tot zelfopoffering en geseling. Ook ga ik in op Nietzsches ethos van *amor fati*, het houden van het lot. Mijn gedachte was, dat *amor fati* bij hem zou wellicht geïnterpreteerd kunnen worden als het tegenovergestelde van het ascetisch ideaal: in plaats van het lijden te willen verklaren en rechtvaardigen binnen een religieuze structuur, zoals het ascetisch ideaal dat volgens Nietzsche poogt te doen, heb ik onderzocht of het ethos van *amor fati* wellicht een seculiere denkvorm is waarbinnen het lijden wordt beaamd. In de hoofdstukken één en twee laat ik zien dat dit inderdaad het geval is.

In het tweede hoofdstuk leg ik allereerst uit wat Eckharts levenshouding van gelatenheid inhoudt. Het bevat een overzicht en uitleg van de structuurmomenten van gelatenheid en er wordt ingegaan op voorwaarden voor gelatenheid. Aan de hand van verschillende teksten van Eckhart, in het bijzonder een preek over Maria en Martha, laat ik zien dat gelatenheid bij hem geen vorm van ascese is in de zin van Nietzsche. Ook ga ik aan het slot van het tweede hoofdstuk in op de raakvlakken en verschillen tussen *amor fati* en gelatenheid. Ik laat daar, zoals gezegd, zien dat *amor fati* bij Nietzsche een seculiere, filosofische vorm is van de aanvaarding van het lot.

Het is bekend dat spiritualiteit tegenwoordig vaak een product is op de belevenismarkt. Men

---

1

Bij gebrek aan een beter woord gebruik ik het begrip “spiritualiteit”.

beoefent yoga of mindfulness om even te ontspannen, en weer op te laden voor de nieuwe werkdag. Spiritualiteit is dan een activiteit net als vele andere, en men meent dat zij naast alle andere activiteiten beoefend kan worden. De vraag is in hoeverre dit echt iets met spiritualiteit te maken heeft. Om deze vraag te verhelderen stel ik in het derde hoofdstuk het denken van de Nederlandse filosoof Otto Duintjer centraal. Ik leg uit waar het hem bij spiritualiteit om te doen is, en dat dit sterk verschilt van de status van spiritualiteit in de hedendaagse consumptiemaatschappij. Ook ga ik in op de raakvlakken tussen Eckhart en Duintjer, en laat ik zien dat we bij hen dezelfde spirituele beweging terugvinden: Duintjer maakt in eigentijdse bewoordingen duidelijk wat Eckhart voor ogen had.

Ik wil van deze gelegenheid gebruik maken om het Van Haersoltefonds te bedanken voor hun financiële bijdrage aan mijn deelname aan de vijfde Meßkircher Heidegger-Konferenz in mei 2014, waar ik een voordracht heb gehouden die betrekking heeft op het onderwerp van mijn scriptie.

# Hoofdstuk 1

## Nietzsches kritiek op ascese en zijn leer van amor fati

### §1 Ascese volgens Nietzsche en Nietzsches kritiek op het ascetisch ideaal

In dit hoofdstuk onderzoek ik Nietzsches definitie van ascese en zijn kritiek op het ascetisch ideaal. Ik besteed aandacht aan zijn typering van de priester. Ik rond af met een paragraaf over *amor fati*.

Mijn studie van Eckharts levenshouding van gelatenheid geschiedt mede in het perspectief van Nietzsches kritiek op het ascetisch ideaal. In deze paragraaf zet ik uiteen wat ascese volgens Nietzsche is en wat zijn kritiek daarop is. Zijn kritiek op het ascetisch ideaal maakt deel uit van de grotere context van zijn kritiek op het christendom. Ascese heeft volgens Nietzsche te maken met zelfverloochening, zelfopoffering, armoede, nederigheid en kuisheid. Ascese komt er kortweg op neer dat men zichzelf zaken onthoudt, zichzelf geselt en opoffert om uiteindelijk het hemelrijk te bereiken, schrijft Nietzsche in het derde deel van *Zur Genealogie der Moral* (1887), “was bedeuten asketische Ideale?”.<sup>2</sup>

Een ascetisch leven wordt volgens Nietzsche gekenmerkt door ressentiment, gedreven door een machtswil die het leven zelf wil beheersen. Nietzsche bekritiseert het ascetisch ideaal vanwege haar wil tot tegennatuurlijkheid. Het is tegennatuurlijk om zichzelf te willen opofferen en te geselen. Het ascetisch ideaal is afgunstig en vijandig tegenover iedere vreugde, schoonheid en genot. In de zelfopoffering wordt zelfs welbehagen ondervonden en gezocht, aldus Nietzsche. Nietzsche spreekt hier van een paradox: er wordt van het lijden genoten en het triomfgevoel wordt sterker naarmate de levenskracht en mogelijkheid tot leven afnemen.<sup>3</sup>

De functie van het ascetisch ideaal is het lijden zinvol maken en daarmee draaglijk. De ascetische priester is een gedaante van het ascetisch ideaal en wel de belangrijkste. Nietzsche beschrijft de ascetische priester als de leider van de kudde zieken. De zieken zijn degenen die zich gekeerd hebben tegen de sterken, de “gelukkigen”, en hun verwijten dat men niet gelukkig mag zijn.<sup>4</sup> De priester moet zelf ook ziek zijn, maar daarnaast ook sterk, zodat hij over de zieken kan heersen en zij hem nodig hebben.<sup>5</sup> De priester verzacht alleen het lijden van de zieke, maar niet de oorzaak ervan. Dat is Nietzsches grootste bezwaar tegen de “priesterlijke medicatie”.<sup>6</sup> Hij ziet het christendom als een verzameling verdovende middelen en trucjes om het lijden op zijn minst tijdelijk te verzachten. Nietzsche beschrijft een fysiologisch gevoel van remming, dat zich kan uiten in verschillende gevoelens, zoals zwaarte, moeheid en depressie. Bij gebrek aan fysiologische kennis bij de mensen kan de zogenaamde “oorzaak” van hun lijden alleen langs psychologisch-morele weg worden opgespoord, dat wil zeggen door middel van een religie, en niet fysiologisch worden opgelost.<sup>7</sup> Men bestrijdt op die manier volgens Nietzsche de onlust met middelen die het levensgevoel tot een minimumniveau terugbrengen. Het liefste zou men zo “neutraal” en onaangeroerd mogelijk leven.<sup>8</sup>

Het christendom, vervolgt Nietzsche, biedt de mens enerzijds stevigheid en houvast, maar maakt anderzijds de gelovige afhankelijk. Als we ons almaar zondig voelen, hebben we de priester nodig om van onze zonden af te komen. Een gelovige kan zichzelf niet als doel zien, aldus Nietzsche: hij heeft iemand nodig die hem richting geeft, of, zoals Nietzsche in *Der Antichrist*

---

<sup>2</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 352.

<sup>3</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 363.

<sup>4</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, pp. 370-371.

<sup>5</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 372.

<sup>6</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 377.

<sup>7</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 378.

<sup>8</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 379.

(1894) 54 schrijft, die hem verbruikt.<sup>9</sup> Marco Brusotti beschrijft het als volgt in zijn artikel “Wille Zum Nichts, Ressentiment, Hypnose”: het slechte geweten is in zijn natuurlijke staat volgens Nietzsche niets anders dan een dierpsychologisch fenomeen. Het slechte geweten heeft dus een fysiologische oorzaak:

“Zunächst ist das schlechte Gewissen im Rohzustand nichts weiter als ein tierpsychologisches Phänomen: Es entsteht, wenn die Grausamkeit gehemmt wird und sich nicht mehr nach außen entladen kann. Sie richtet und entlädt sich nun nach innen. So entsteht das “Leiden des Menschen am Menschen, an sich” (GM II 16), in dieser Form einfach ein von der verinnerlichten Grausamkeit verursachtes physiologisches Leiden.”<sup>10</sup>

Het slechte geweten ontstaat doordat de wreedheid geremd wordt en zich niet meer kan ontladen. Daardoor richt het zich naar binnen en veroorzaakt fysiologisch lijden. De fysiologisch lijdende die geen weet heeft van de redenen en de zin van zijn kwaal, is vatbaar voor de vermeende kennis van de ascetische priester. Hij is vatbaar voor de machtsinstrumenten en middeltjes van de priester:

“Die bewußte Unwissenheit eines solchen physiologisch Leidenden über die Gründe und den Sinn seiner Qual begegnet dem vermeintlichen Wissen des asketischen Priesters.”<sup>11</sup>

De ascetische priester interpreteert volgens Nietzsche, schrijft Brusotti, het fysieke lijden als zielenpijn en ziet de oorzaak daarvan in de zonde.<sup>12</sup> En wie zondig is, heeft de ascetische priester nodig om van zijn zonden af te komen. Zo ontstaat de afhankelijkheid van de gelovige van de ascetische priester. De lijdende ziet zich zelfs als verantwoordelijk voor zijn eigen lijden.<sup>13</sup> Het ressentiment verdooft gevoelens van onlust. Het ressentiment en de wreedheid, die nu tegen de persoon zelf is gekeerd, veroorzaken hiermee volgens Brusotti nieuw lijden, dat ook weer verdoofd moet worden.<sup>14</sup>

“Der Wille darf in diesem Wirbel von Grausamkeit und Ressentiment immer wieder wollen. Es taucht immer wieder ein neues “Interesse” auf.”<sup>15</sup>

Dit citaat verwijst nog naar een ander aspect van het ascetisch ideaal. De menselijke wil heeft een doel nodig. In bovenstaand citaat verschaft de genoemde “Wirbel von Grausamkeit und Ressentiment” de wil een object. De wil heeft hier telkens weer wat te willen. De mens wil volgens Nietzsche nog eerder het Niets willen, dan niet willen.<sup>16</sup> Nietzsche bekritiseert het ascetisch ideaal om haar afkeer van het menselijke, dierlijke en de afkeer van de zinnen, van elk verlangen. Het ascetisch ideaal betekent volgens Nietzsche een afkeer van het leven, een wil tot het Niets. Zonder het ascetisch ideaal zou de mens geen doel, zin en rechtvaardiging hebben gehad. Het ascetisch ideaal vervult twee functies: 1) het voorziet in een behoefte van de mens aan een doel en 2) het geeft het lijden zin. Door zichzelf zaken te onthouden, zichzelf te geselen en op te offeren, wil de asceet het hemelrijk bereiken. Het hemelrijk vormt hier het doel dat de wil nodig heeft. De mens zou zonder het ascetisch ideaal geen antwoord hebben gehad op de vraag waarom hij moest lijden. Het ascetisch ideaal verschaftte een antwoord: de mens lijdt omdat hij schuldig is, gezondigd heeft. Zo werd de mens door het ascetisch ideaal gered, zijn lijden had opeens een zin. Het ascetisch

<sup>9</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 236.

<sup>10</sup> Zie Brusotti, 2001, pp. 125-126.

<sup>11</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 126.

<sup>12</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 126.

<sup>13</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 126.

<sup>14</sup> Zie Brusotti, 2001, pp. 126-127.

<sup>15</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 127.

<sup>16</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 339.

ideaal werkt echter alleen op het niveau van symptomen, het neemt de fysiologische oorzaak van het lijden niet weg:

“Der Sünder hat seine physiologische Hemmung zwar nicht überwunden, aber er kann nun trotzdem wollen, hat eine Richtung und ein “Interesse” gewonnen.”<sup>17</sup>

De totale demping van de sensibiliteit is een hypnotische procedure en werkt enkel symptomatisch. Deze “Gesamtdämpfung der Sensibilität”<sup>18</sup> resulteert uiteindelijk in “die “Ruhe im Nichts”, zoals je die bij de heiligen vindt, aldus Nietzsche.<sup>19</sup> De rust in het Niets is zelfs het ultieme doel van de asceten, waartoe hun wrede procedures slechts middel zijn.<sup>20</sup>

## §2 Nietzsches typering van de priester

Nietzsche laat zich negatief uit over de ascetische priester. In zijn *Nachgelassene Fragmenten 1887-1889*<sup>21</sup> staat de passage *Herkunft der Moral*<sup>22</sup>, waarin Nietzsche het volgende schrijft:

“Der Priester will durchsetzen, daß er als höchster Typus des Menschen gilt. Daß er herrscht, – auch noch über die, welche die Macht in den Händen haben. daß er unverletzlich ist, unangreifbar ... daß er die stärkste Macht in der Gemeinde ist, absolut nicht zu ersetzen und zu unterschätzen. [...] Er allein ist der *Wissende*. Er allein ist die *Tugendhafte*. Er allein hat die *höchste Herrschaft über sich*. Er allein ist in einem gewissen Sinn Gott und geht zurück in die Gottheit. Er allein ist die Zwischenperson zwischen Gott und den Anderen. Die Gottheit straft jeden Nachteil, jeden Gedanken wider einen Priester gerichtet. [...] “Die *Wahrheit* existiert. Es gibt nur eine Form, sie zu erlangen: Priester werden. Alles, was gut ist, in der Ordnung, in der Natur, in dem Herkommen, geht auf die Weisheit der Priester zurück. Das heilige Buch ist ihr Werk. Die ganze Natur ist nur eine Ausführung der Satzungen darin. Es gibt keinen anderen Quell des Guten als den Priester. Alle andere Art von Vortrefflichkeit ist rangverschieden von der des Priesters z.B. die des Kriegers. [...] Der *Priester* hat *Eine Art Moral* gelehrt: um selber als *höchster Typus* empfunden zu werden.”<sup>23</sup>

Nietzsche schrijft hier op een sarcastische toon over de priester, die zichzelf als de wetende en de deugdzame beschrijft. In het eerste deel van *Zur Genealogie der Moral*, dat de naam “Gut und Böse, “Gut und Schlecht” heeft, schrijft Nietzsche in paragraaf 6:

“Die Menschheit selbst krankt noch an den Nachwirkungen dieser priesterlichen Kur-Naivetäten! Denken wir zum Beispiel an gewisse Diätformen (Vermeidung des Fleisches), an das Fasten, an die geschlechtliche Enthaltzaamkeit [...] und das schliessliche, nur zu begreifliche allgemeine Satthaben mit seiner Radikalkur, dem Nichts (oder Gott: [...])”.<sup>24</sup>

Bij de priester wordt volgens Nietzsche alles gevaarlijker, zowel liefde en deugd als hoogmoed en wraak. Hij noemt de priesterlijke bestaansvorm zelfs wezenlijk gevaarlijk.<sup>25</sup> Hier noemt Nietzsche de priesters de kwaadste vijanden, omdat ze de meest machteloze zijn. Nietzsche formuleert scherp:

---

<sup>17</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 127.

<sup>18</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 383.

<sup>19</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 125.

<sup>20</sup> Zie Brusotti, 2001, p. 122.

<sup>21</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 13.

<sup>22</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 13.

<sup>23</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 13, pp. 382-384.

<sup>24</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, pp. 265-266.

<sup>25</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 266.



“Die ganz grossen Hasser in der Weltgeschichte sind immer Priester gewesen, auch die geistreichsten Hasser: – gegen den Geist der priesterliche Rache kommt überhaupt aller übrige Geist kaum in Betracht.”<sup>26</sup>

Nietzsche geeft hier het voorbeeld van het joodse volk, volgens hem een priesterlijk volk, dat enkel genoegdoening weet te bereiken ten overstaan van haar vijanden door middel van een herwaardering van de waarden van de vijand, met andere woorden door een geestrijke daad van wraak.<sup>27</sup> In *Götzendämmerung* (1889) schrijft Nietzsche:

“So lange der Priester als oberste Typus galt, war jede werthvolle Art Mensch entwerthet ... Die Zeit kommt – ich verspreche das – wo er als der niedrigste gelten wird, als unser Tschandala, als die verlogenste, als die unanständigste Art Mensch.”<sup>28</sup>

Volgens Nietzsche heeft het ascetische ideaal het leven veel schade toegebracht. In *Der Antichrist*, paragraaf 8 schrijft hij:

“[...] als ob nicht Demuth, Keuschheit, Armut, Heiligkeit mit Einem Wort dem Leben bisher unsäglich mehr Schaden gethan hätten als irgend welche Furchtbarkeiten und Laster [...] So lange der Priester noch als eine höhere Art Mensch gilt, dieser Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von Beruf, giebt es keine Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit? Man hat bereits die Wahrheit auf den Kopf gestellt, wenn der bewusste Advokat des Nicht und der Verneinung als Vertreter der “Wahrheit” gilt.”<sup>29</sup>

Deemoed, kuisheid, armoede en heiligheid zijn kenmerken van het ascetisch ideaal. De priester en het ascetisch ideaal hebben het leven volgens Nietzsche beschadigd. Nietzsche vindt de priester een

“[...] parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht [...]”<sup>30</sup>

De priester misbruikt de naam van God. Datgene wat de priester goddelijk noemt, is eigenlijk door hemzelf bepaald: “[...] der Priester misbraucht den Namen Gottes: er nennt einen Zustand der Dinge, in dem der Priester den Werth der Dinge bestimmt, “das Reich Gottes”; er nennt die Mittel, vermöge deren ein solcher Zustand erreicht oder aufrecht erhalten wird, “den Willen Gottes” [...]”<sup>31</sup>

Hier zien we nogmaals hoe de priester de mensen van hem afhankelijk heeft gemaakt:

“Von nun an sind alle Dinge des Lebens so geordnet, dass der Priester überall unentbehrlich ist; in allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode, gar nicht vom Opfer (“der Mahlzeit”) zu reden, erscheint der heilige Parasit, um sie zu entnatürlichen: in seiner Sprache zu “heiligen” ...”<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 267.

<sup>27</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 267. In het Duits staat “einen Akt der geistigsten Rache”. De herwaardering van waarden is het geven van een andere betekenis aan waarden. Wat bijvoorbeeld de naam “goed” had, is na herwaardering “slecht”. Wat bijvoorbeeld de naam “slecht” had, is na herwaardering “goed”.

<sup>28</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, pp. 147-148.

<sup>29</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 175.

<sup>30</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 195.

<sup>31</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 195.

<sup>32</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 196.

Alles wat zijn waarde in zich heeft, bijvoorbeeld natuurlijke instituties zoals de staat, het huwelijk en zieken- en armenzorg, wordt door het parasitisme van de priester principieel waardeloos. De priester ontdoet de natuur van waarde en ontheiligt haar. Hierdoor kan de priester bestaan.<sup>33</sup> De priester heeft de middelen in de hand waarmee men zich weer “met God kan verzoenen”. Deze middelen waarborgen de onderwerping van de “zondaar” aan de priester nog meer. In een priesterlijk georganiseerde maatschappij zijn de zonden onontbeerlijk. De priester heeft de zonden nodig om zijn macht te kunnen uitoefenen. De ongehoorzaamheid (zonde) tegenover God is hetzelfde als ongehoorzaamheid tegenover de priester. De priester kan de zondaar weer “met God verzoenen”. Zo bestaat er een afhankelijkheid van de “zondaar” van de priester en is de macht van de priester gewaarborgd.<sup>34</sup>

### §3 Nietzsche en amor fati

Nietzsches ethos van *amor fati* zou geïnterpreteerd kunnen worden als het tegenovergestelde van het ascetisch ideaal. Het ascetisch ideaal is een poging om het lijden zin te geven. *Amor fati* zou wellicht ook een beaming van het lijden kunnen inhouden, zonder dat het lijden per sé religieus verklaard en gerechtvaardigd dient te worden. Het thema *amor fati* behoort tot de kern van Nietzsches filosofie en is tegelijkertijd een van de meest complexe thema's waarover Nietzsche geschreven heeft. *Amor fati*, dat je zou kunnen vertalen met “het liefhebben van je lot”, stelt ons op het eerste gezicht voor een lastige taak. Hoe kun je houden van een ongelukkig lot? Twee auteurs van secundaire literatuur over Nietzsches *amor fati*, Tom Stern en Béatrice Han-Pile, behandelen deze vraag in hun artikelen.<sup>35</sup> Volgens Stern zijn er veel dingen waarbij we ervoor zouden kiezen om er niet van te houden, ook al zijn ze deel van ons lot geweest.<sup>36</sup> In de woorden van Stern: “Put simply: fate isn't lovable.”<sup>37</sup> Hij noemt dit “the problem of unlovable fate”.<sup>38</sup> In deze paragraaf leg ik uit wat *amor fati* inhoudt en wat de relatie is tussen *amor fati* en de eeuwige terugkeer van het gelijke. Ook besteed ik aandacht aan de rol die het oneindig kleine ogenblik speelt met betrekking tot *amor fati* en de eeuwige terugkeer van het gelijke.

Nietzsches gedachte van *amor fati* moet bekeken worden samen met zijn grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke en zijn ervaring van het oneindig kleine ogenblik. Volgens Gerard Visser vormt het oneindig kleine ogenblik de aanzet om je lot te kunnen omarmen. In zijn boek *In gesprek met Nietzsche*<sup>39</sup> beschrijft hij het als volgt: “Nietzsches antwoord op het Europese nihilisme is de ring van de terugkeer. Maar het bevrijdende van deze ring openbaart zich pas in de affirmatie van het oneindig kleine ogenblik.”<sup>40</sup>

Wat verstaat Nietzsche onder het oneindig kleine ogenblik? Ik baseer me in mijn antwoord op deze vraag op studie II uit *In gesprek met Nietzsche*, getiteld “Het oneindig kleine ogenblik”.<sup>41</sup> En wat verstaat hij onder *fatum*, oftewel het lot? Bij mijn antwoord op deze vraag baseer ik me op een scriptie over *amor fati* en de Stoa, geschreven in 2011 door Hedwig Gaasterland aan de Universiteit Leiden.<sup>42</sup>

Ik begin met het beantwoorden van de vraag wat Nietzsche onder het lot verstaat. Gaasterland geeft drie interpretaties van het woord *fatum* bij Nietzsche. Ze onderscheidt de

---

<sup>33</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 196.

<sup>34</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, pp. 196-197.

<sup>35</sup> Zie Stern, 2013 en Han-Pile, 2011.

<sup>36</sup> Zie Stern, 2013, p. 145.

<sup>37</sup> Zie Stern, 2013, pp. 145-146.

<sup>38</sup> Zie Stern, 2013, p. 146.

<sup>39</sup> Zie Visser, 2012.

<sup>40</sup> Zie Visser, 2012, p. 73.

<sup>41</sup> Zie Visser, 2012, pp. 49-76.

<sup>42</sup> Zie Gaasterland, 2011.

volgende drie interpretaties: 1) *fatum* as a totality, 2) *fatum* as the sum of personal circumstances en tenslotte 3) *Ego fatum*.<sup>43</sup> In de eerste interpretatie wordt het lot gezien als een totaliteit, een geheel. In de tweede interpretatie wordt het lot gezien als de som van persoonlijke omstandigheden en in de derde interpretatie wordt de mens zelf gezien als een lot. Zij stelt dat *fati* zowel als een subjectieve als een objectieve genitivus dient te worden geïnterpreteerd. Dat wil zeggen dat het lot zowel het object van de liefde is als datgene wat zelf bemint.

Wat houdt de interpretatie van *fatum* als een totaliteit of geheel in? Gaasterland schrijft:

“[...] What is loved is the fact that all these necessary events are connected to each other within a greater, all-encompassing structure. *Amor Fati* is, in other words, the love of fate as the totality of interconnected forces, in which every little event, be it on a personal or historical level, has a necessary place.”<sup>44</sup>

In de twee pagina's voorafgaand aan dit citaat schrijft Gaasterland dat Nietzsche ons waarschuwt tegen het perspectief dat de wereld ziet als een levend organisme. Hij benadrukt juist het chaotische van de wereld. Hij ontkent de aanwezigheid van een hogere orde of structuur in de wereld: “Specifically, in Nietzsche’s view of the world, the divine and the rational do not have a place.”<sup>45</sup> In het onderstaande citaat maakt Gaasterland duidelijk wat zij bedoelt met de interpretatie van *fatum* als een totaliteit:

“In both passages [zie onder, JvW], one gets the impression of a balanced totality, in which different necessities are connected to each other, all being part of a great and inescapable ‘economic’ structure. Every event, even the most dangerous – such as Christianity, or Nietzsche’s disease – receives its place within the larger system, and plays its role in the development of a counterforce: Nietzsche himself, or his health. The passages, both from the latest phase of Nietzsche’s life, reveal that what is loved is the fact that all these necessary events are connected to each other within a greater, all-encompassing structure. *Amor Fati* is, in other words, the love of fate as the totality of interconnected forces, in which every little event, be it on a personal or historical level, has a necessary place.”<sup>46</sup>

Gaasterland verwijst in bovenstaand citaat naar de volgende twee passages van Nietzsche. De eerste komt uit zijn *Nachgelassene Fragmenten* uit de periode december 1888 – begin januari 1889. De tweede komt uit de epiloog van *Nietzsche contra Wagner*, deel van Nietzsches *Nachgelassene Schriften*.

„Die großen Cultur-Verbrechen der Deutschen rechtfertigen sich in einer höheren Ökonomik der Cultur... Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, — ich *durfte* Nichts anders wollen... *Amor fati*... Selbst das Christenthum wird nothwendig: die höchste Form, die gefährlichste, die verführerischeste im Nein zum Leben fordert erst seine höchste Bejahung heraus — *mich*...“<sup>47</sup>

„Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgend welchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Nothwendige, aus der Höhe gesehn und im Sinne einer grossen Ökonomie, auch das

---

<sup>43</sup> Zie de inhoudsopgave van Gaasterland, 2011, p. 1.

<sup>44</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 32.

<sup>45</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 30.

<sup>46</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 32.

<sup>47</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 13, p. 641.

Nützliche an sich, — man soll es nicht nur tragen, man soll es *lieben* ... Amor fati: das ist meine innerste Natur.”<sup>48</sup>

In de eerste passage waar Gaasterland naar verwijst spreekt Nietzsche van een “hogere economie van de cultuur” en in de tweede passage van een “grote economie”. In de tweede passage beschrijft Nietzsche het noodzakelijke als het nuttige “an sich”. Hier spreekt Nietzsche duidelijk uit wat *amor fati* voor hem inhoudt: men dient het noodzakelijke niet slechts te (ver)dragen, men dient ervan te houden. In de interpretatie van *fatum* als een totaliteit, gaat het om de context waarbinnen alle gebeurtenissen hun noodzakelijke plek hebben. Gaasterland beschrijft Nietzsches *amor fati* hier als de liefde voor het geheel van onderling verbonden krachten, waarbinnen iedere kleine gebeurtenis een noodzakelijke plaats heeft.<sup>49</sup> Nietzsche lijkt zichzelf echter tegen te spreken. In de bovenstaande twee citaten spreekt hij van een economie. Dit woord lijkt te verwijzen naar een hogere orde of structuur in de wereld, waarvan hij het bestaan nou juist ontkent. Maar Nietzsche waarschuwt ons in *Die fröhliche Wissenschaft* 109 juist voor een allesomvattende structuur, zo stelt Gaasterland.<sup>50</sup> Nietzsche schrijft in dit fragment:

“Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen.”<sup>51</sup>

Datgene wat wij ordening noemen, is een door de mens bedachte structuur, een “ästhetische Menschlichkeit”. Ordening behoort volgens Nietzsche niet tot de aard van de werkelijkheid. Gaasterland gaat in haar scriptie op deze contradictie in. Zij maakt ons er op attent dat Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* 277 wijst op het gevaar van het aannemen van een notie van voorzienigheid.<sup>52</sup> Hiermee is echter volgens Gaasterland de contradictie nog niet helemaal opgelost: “Yet, the question how to interpret fate without falling for the inclination to again adopt providential aspects has not been answered.”<sup>53</sup> De interpretatie van *fatum* als “ego fatum”, de mens als deel van het lot, geeft daarentegen wel een bevredigend antwoord op de contradictie, aldus Gaasterland.

“In that section<sup>54</sup>, I showed how Nietzsche regards us humans as completely fated as well, denying the existence of a free will. The denunciation of free will then should be seen as an example of 'de-divinization'; it is not without significance that Nietzsche calls the invention of the free will 'the most vile theological piece of art'.”<sup>55</sup>

Maar wat verstaat Nietzsche nu eigenlijk onder “noodzakelijkheid”? Bedoelt hij natuurnoodzakelijkheden? In het eerste citaat in de volgende paragraaf, afkomstig uit “Der Fall Wagner” in *Ecce homo*, schrijft Nietzsche dat het noodzakelijke hem niet verwondt. Wat wordt hier met noodzakelijkheid bedoeld? Het lijkt hier niet om een natuurnoodzakelijkheid te gaan. Hij beschrijft hoe lang zijn naam in stilzwijgen gehuld was, totdat een Deen de moed had zich over

---

<sup>48</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 436.

<sup>49</sup> Gaasterland wijst er aan het slot slot van haar paragraaf over de interpretatie van *fatum* als totaliteit op dat deze interpretatie een probleem oplevert. Hier ga ik in mijn scriptie echter niet op in. Bij interesse in dit probleem, raadpleeg Gaasterland, 2011, p. 34.

<sup>50</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 34.

<sup>51</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 3, p. 468.

<sup>52</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 3, pp. 521-522.

<sup>53</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 48.

<sup>54</sup> Zie het gedeelte van haar scriptie waar Gaasterland over de interpretatie van het lot als “ego fatum” schrijft (3.1.3) en waar ze over de vrije wil schrijft (3.2). Gaasterland, 2011, pp. 38-44.

<sup>55</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 48.

Nietzsches zogenaamde vrienden te ergeren:

“Zehn Jahre: und Niemand in Deutschland hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu vertheidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts *und Muth* hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte [...]. Ich selber habe nie an Alledem gelitten; das *Nothwendige* verletzt mich nicht; amor fati ist meine innerste Natur.“<sup>56</sup>

Visser gaat ook in op wat Nietzsche onder noodzakelijkheid verstaat:

“In het aforisme 'Hüten wir uns!', *Fröhliche Wissenschaft* 109, stelt Nietzsche zich op het standpunt dat er wel degelijk sprake is van noodwendigheid in het universum, maar dat de aard hiervan zich aan alle wetmatigheid onttrekt. [...] Alles hangt met alles samen, dat vindt ook Nietzsche. Eén verandering plant zich voort door het geheel. Maar de samenhang beantwoordt aan geen enkele wetmatigheid. Het onderling verstrengeld zijn van de dingen wordt geregeerd door het toeval. Alleen, wat betekent dit? Hoe moeten wij ons de werkzaamheid in het universum dan voorstellen? Daarmee komen we bij zijn grondinzicht, de ontdekking die Nietzsche steeds als zijn belangrijkste beschouwd heeft, dat de kracht in het universum niet iets passiefs is, zoals het mechanisme vooronderstelt, maar iets actiefs. Overall waar we 'oorzaak en werking' zien, heerst in feite 'het onophoudelijk scheppende' (Nietzsche, KSA 11:26 [284]).”<sup>57</sup>

Visser interpreteert “noodzakelijkheid” bij Nietzsche als “noodwendigheid, waarvan de aard zich onttrekt aan alle wetmatigheid”. De kracht in het universum is volgens Nietzsche, zo stelt Visser in zijn uitleg, iets actiefs. Hij noemt het “het onophoudelijk scheppende”. In ieder geval wordt uit het citaat van Visser duidelijk dat “noodzakelijkheid” volgens hem bij Nietzsche geen goddelijke voorzienigheid betekent. Er is geen sprake van een rationele, goddelijke orde die door de mens gekend kan worden.<sup>58</sup>

Wat houdt de interpretatie van *fatum* als de som van persoonlijke omstandigheden in? Volgens Gaasterland kan *fatum* in drie van de tien gevallen waarin *amor fati* voorkomt in het werk van Nietzsche, geïnterpreteerd worden als de som van alle kleine en grotere omstandigheden van ieders persoonlijk leven, of de omstandigheden nou vreugdevol of minder vreugdevol zijn.<sup>59</sup> In deze drie passages gaat het om Nietzsches eigen leven:

“Zehn Jahre: und Niemand in Deutschland hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu vertheidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts *und Muth* hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte [...]. Ich selber habe nie an Alledem gelitten; das *Nothwendige* verletzt mich nicht; amor fati ist meine innerste Natur.“<sup>60</sup>

„Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgend welchen anderen. [...] Amor fati: das ist meine innerste Natur. — und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit?“<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 363. *Ecce homo* werd geschreven in 1888 en gepubliceerd in 1908.

<sup>57</sup> Zie Visser, 2012, p. 56.

<sup>58</sup> Zie ook Gaasterland, 2011, pp. 29-30.

<sup>59</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 34.

<sup>60</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 363.

<sup>61</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 436.

„Ich bin die Einsamkeit als Mensch... Daß mich nie ein Wort erreicht hat, das zwang mich, mich selber zu erreichen... Ich wäre nicht möglich ohne eine Gegensatz-Art von Rasse, ohne Deutsche, ohne diese Deutschen, ohne Bismarck, ohne 1848, ohne „Freiheitskriege“, ohne Kant, ohne Luther selbst... [...] Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, — ich *durfte* Nichts anders wollen... Amor fati...”<sup>62</sup>

In het eerste fragment, afkomstig uit het hoofdstuk “Der Fall Wagner” in *Ecce homo*, duidt Nietzsche de omstandigheden van zijn leven aan als noodzakelijk. *Amor fati* behelst hier het omarmen van het noodzakelijke. In het tweede fragment, afkomstig uit de epiloog van *Nietzsche contra Wagner*, beschrijft Nietzsche *amor fati* als zijn “innerste Natur”. Hij vraagt zich af of hij niet meer te danken heeft aan zijn periodes van ziekte dan aan zijn gezonde tijden. Aan het einde van het derde fragment, afkomstig uit zijn *Nachgelassene Fragmenten* uit de periode december 1888 – begin januari 1889, maakt hij duidelijk dat hij niets anders wil, ook terugkijkend niet. Hij mocht zelf niets anders willen. Het object van de liefde wordt in deze drie passages gevormd door de omstandigheden van Nietzsches leven. *Fatum* of het lot wordt hier verstaan als het totaal van de persoonlijke omstandigheden van iemands leven.

Het omarmen van het lot betekent alles omarmen, plezier en pijn.<sup>63</sup> Nietzsche schrijft in “Das Nachtwandler-Lied” in het vierde deel van *Also sprach Zarathustra* (1883-1886):

„[...] Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt [...]”<sup>64</sup>

Hoe is het mogelijk om te houden van je lot als je leven ongelukkige en nare omstandigheden “bevat”? Het is niet bij voorbaat uitgesloten om te houden van een ongelukkig lot. Hedwig Gaasterland en Gerard Visser geven verschillende antwoorden: het antwoord van Gaasterland is esthetisch van aard en het antwoord van Visser is gebaseerd op Nietzsches grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke en zijn ervaring van het oneindig kleine ogenblik.

Gaasterland wijst erop dat we onszelf niet los moeten zien van ons lot, maar dat we onszelf ook als een stuk lot (piece of fate) moeten beschouwen.<sup>65</sup> Zij schrijft:

“Obviously, there is enough evidence within Nietzsche’s texts – be it not specifically in the passages of *Amor Fati* – to support the thesis that Nietzsche, like the Stoics, accepted the idea of humans being *part of fate*.”<sup>66</sup>

Gaasterlands antwoord op de vraag hoe wij ons lot kunnen beamen, is gelegen in wat zij noemt Nietzsches “*esthetica*”. Ze stelt de vraag wat het voor Nietzsche betekent om alles als voorbestemd (fated) te omarmen en daarmee vrijheid te verwerven.<sup>67</sup> Volgens Nietzsche, zo stelt Gaasterland, is het universum gevuld met onpersoonlijke noodzakelijkheden. Door op een specifieke wijze om te gaan met het noodzakelijke in het universum, kan de mens vrijheid ervaren. Juist de notie van noodzakelijkheid voorkomt dat wij gevangen zitten in het verleden en dat wij het bestaan van een goddelijke structuur aannemen. In hoe wij omgaan met het noodzakelijke, ligt de sleutel tot de ervaring van vrijheid. In het proces van creatie ontmoeten noodzakelijkheid en vrijheid elkaar op

---

<sup>62</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 13, p. 641.

<sup>63</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 57.

<sup>64</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 4, p. 402.

<sup>65</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 38.

<sup>66</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 39.

<sup>67</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 44.

mysterieuze wijze. Door een creatief proces aan te gaan en ons over te geven aan de inspiratie, die een noodzakelijk karakter heeft, inspiratie die wij kunnen ervaren en ontvangen, kan ons gevoel van vrijheid een hoogtepunt bereiken. In het volgende citaat, afkomstig uit het vierde boek van *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), komen de gedachte van *amor fati* en “het esthetische” bij Nietzsche samen voor:

“Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: — so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen.”<sup>68</sup>

Bij kunstenaars is het gevoel van vrijheid op zijn hoogtepunt als noodzakelijkheid en hun “vrije wil” samenvallen. Er is dan sprake van “noodzakelijke inspiratie”. De creatieve geesten laten ons zien hoe we een groter gevoel van vrijheid kunnen bereiken als we alles als noodzakelijk zien. Gaasterland wijst erop dat er in het volgende citaat van Nietzsche, afkomstig uit *Jenseits von Gut und Böse* (1886), een nauwe band is tussen creativiteit, noodzakelijkheid en het gevoel van vrijheid.<sup>69</sup>

“Die Künstler mögen hier schon eine feinere Witterung haben: sie, die nur zu gut wissen, dass gerade dann, wo sie Nichts mehr „willkürlich“ und Alles nothwendig machen, ihr Gefühl von Freiheit, Feinheit, Vollmacht, von schöpferischem Setzen, Verfügen, Gestalten auf seine Höhe kommt, — kurz, dass Nothwendigkeit und „Freiheit des Willens“ dann bei ihnen Eins sind.”<sup>70</sup>

Met “Freiheit des Willens” bedoelt Nietzsche niet de vrije wil van het rationele, autonome individu. Datgene wat de kunstenaar “wil” valt samen met datgene wat hij als noodzakelijk ervaart, dat hij het schilderij zus of zo moet vormgeven, en niet anders. Dat nu juist deze woorden op papier gezet moeten worden, en geen andere. Gaasterland:

“In other words, Nietzsche’s wish to learn to see the necessity of things as beautiful, and hence to become one of those who *make* things beautiful should be understood in this context of creative inspiration.”<sup>71</sup>

Waar Nietzsche op doelt en waar Gaasterland op wijst, is een andere ervaring van vrijheid. Het gaat hier om het herkennen van schoonheid in het noodzakelijke. Dat is pas mogelijk als je bevrijd bent van de last van het verleden, waar de dwerg in “Vom Gesicht und Räthsel”<sup>72</sup> aan lijdt. Het is de ervaring van vrijheid die creatieve artiesten kunnen hebben, wanneer zij noodzakelijke inspiratie ervaren. Als zij zich overgeven aan deze inspiratie, is hun gevoel van vrijheid op zijn hoogtepunt. Nietzsche beschrijft zijn ervaring van inspiratie, in *Ecce homo*, als volgt:

“— Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. [...] Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern,

<sup>68</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 3, p. 521.

<sup>69</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 45.

<sup>70</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 147.

<sup>71</sup> Zie Gaasterland, 2011, p. 45.

<sup>72</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 4, pp. 197-202.

— ich habe nie eine Wahl gehabt. [...] Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste [...]. Dies ist *meine* Erfahrung von Inspiration [...]"<sup>73</sup>

Gerard Visser heeft een ander antwoord op de vraag hoe je je lot kunt omarmen. Zoals gezegd staan in de interpretatie van Visser Nietzsches grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke, en zijn notie van het oneindig kleine ogenblik centraal. De eeuwige terugkeer van het gelijke, aldus Visser, is Nietzsches grondgedachte.<sup>74</sup> Is het mogelijk om van je lot te kunnen houden, als je weet dat alles eeuwig zal terugkeren? Ieder moment, alles wat er nu is, geweest is en zal zijn, zal op precies dezelfde wijze eeuwig terugkeren. Als datgene wat eeuwig zal terugkeren allemaal plezierig is, dan is het wellicht niet moeilijk om van je lot te houden. Maar als datgene wat eeuwig zal terugkeren ellende en leed is, dan is het moeilijk om van je lot te kunnen houden.

Toch is het niet onmogelijk om je lot te omarmen. Visser wijst in dit verband op wat Nietzsche verstaat onder het oneindig kleine ogenblik.<sup>75</sup> Visser schrijft over hoe Zarathoestra met de dwerg op zijn schouder voor de wegpoort met de naam "Ogenblik" komt te staan. De dwerg kijkt op de gangbare wijze tegen de tijd aan, als een reeks nu-momenten, als iets wat verloopt. De dwerg zit vast aan het verleden, hij lijdt aan alles wat hem is aangedaan. Daarom is de dwerg zwaar en bemoeilijkt hij Zarathoestra het stijgen.<sup>76</sup> Vanuit het standpunt van de dwerg spreken de twee wegen onder de poort elkaar tegen, omdat het verleden al afgesloten is en de toekomst nog open ligt.<sup>77</sup>

Nietzsches *amor fati* moet daarom, volgens Visser, samen gedacht worden met zijn grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke. Wat houdt de gedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke in? In *Ecce homo* beschrijft Nietzsche hoe de gedachte tot hem kwam:

"Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann -, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: "6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit". Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke."<sup>78</sup>

Visser noemt deze ervaring van Nietzsche een extatische ervaring.<sup>79</sup> In het fragment "Das grösste Schwergewicht" in *Die fröhliche Wissenschaft* wordt de eeuwige terugkeer van het gelijke als volgt beschreven. Nietzsche vraagt de lezer hoe deze zou reageren als een demon hem zou bezoeken en hem zou vertellen dat zijn leven, zoals hij het leeft en geleefd heeft, ontelbare keren zal terugkeren, op precies dezelfde wijze. Alles zal terugkeren in precies dezelfde volgorde. Zou de lezer de demon vervloeken of hem vertellen dat hij een God is? De vraag "wil je dit nog een keer en nog ontelbare keren?" zou als het grootste zwaargewicht op het handelen van de lezer liggen.<sup>80</sup>

In het fragment "Vom Gesicht und Räthsel" in het derde deel van *Also sprach Zarathustra* wordt de eeuwige terugkeer van het gelijke als volgt ter sprake gebracht. Zarathoestra staat met een dwerg voor een wegpoort met de naam "Ogenblik". De poort heeft twee gezichten, twee wegen komen hier samen. Een weg achterwaarts en een weg voorwaarts. Op de eerste weg is alles wat kan

---

<sup>73</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 339.

<sup>74</sup> Zie Visser, 2012, p. 59.

<sup>75</sup> Visser werkt dit uit in de tweede studie in Visser, 2012.

<sup>76</sup> Zie Visser, 2012, p. 70.

<sup>77</sup> Zie Visser, 2012, p. 72.

<sup>78</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, p. 335.

<sup>79</sup> Zie Visser, 2012, p. 59.

<sup>80</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 3, p. 570.



gebeuren al een keer gebeurd. Zarathoestra vraagt de dwerg of ook de wegpoort er niet al geweest moet zijn. Op de weg voorwaarts moet alles wat kan gebeuren, nog een keer gebeuren, aldus Zarathoestra. Hij vraagt zich af of alles niet eeuwig terug moet keren.<sup>81</sup>

In het fragment “Der Genesende” in het derde deel van *Also sprach Zarathustra* merkt Nietzsche het volgende op over zijn grondgedachte: De kleine mens keert eeuwig terug. Alle dingen en wijzelf keren eeuwig terug. Wij zijn er al eeuwige malen geweest. Alles keert terug op precies dezelfde wijze als het al gebeurd is.<sup>82</sup>

Nietzsche stelt de lezer de vraag of deze de gedachte kan dragen dat alles telkens weer, eeuwig, zal terugkeren. Is het mogelijk om je lot te omarmen als je weet dat alles eeuwig zal terugkeren? Of het mogelijk is om je lot te omarmen, is mede of wellicht volledig afhankelijk van het perspectief dat je inneemt ten opzichte van de eeuwige terugkeer. Als we de tijd ervaren vanuit de onlust, aldus Visser, dan stoot de wil zich aan de onherroepelijkheid van het verleden. Als we de tijd ervaren vanuit de lust, dan is de wil erin geslaagd zich te bevrijden van de last van het verleden en heeft hij zich geopend voor de toekomst.<sup>83</sup> Vanuit het gezichtspunt van het romantisch pessimisme, dat de tijd ervaart vanuit de onlust, wordt alles om het even, omdat alles toch al vastligt. Handelen maakt geen enkel verschil.

Ik wijs nogmaals op de eerder beschreven passage over de dwerg met wie Zarathoestra samen voor de wegpoort met de naam “Ogenblik” staat. De dwerg ervaart de tijd vanuit de onlust. Hij vertegenwoordigt de wil die zich stoot aan de onherroepelijkheid van het verleden. Door een ander perspectief ten opzichte van de eeuwige terugkeer in te nemen, is het mogelijk om je lot te omarmen, of worden in ieder geval de voorwaarden geschapen voor het omarmen van je lot. Hier komen de twee delen van Vissers uitleg van Nietzsche samen: zijn grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke en die van het oneindig kleine ogenblik.

Het oneindig kleine ogenblik, wat is dat eigenlijk? Volgens Visser mogen we hierbij denken aan Nietzsches eigen extatische ervaring aan de voet van het rotsblok nabij Surlei. Tijdens deze ervaring is de gedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke tot hem gekomen, zoals hij beschrijft in een eerder citaat. Visser omschrijft Nietzsches ogenblikservaring als een ervaring van de eeuwigheid.<sup>84</sup> Wat betekenen het *oneindige* en het *kleine* in het oneindig kleine ogenblik?

„Het 'oneindig kleine' van het ogenblik in het fragment duidt niet louter op het onvatbaar kleine van het nu-moment en het oneindige van de lineaire tijd. Het wijst veeleer op het kwalitatieve en paradoxale gegeven dat het enerzijds als een *flits* zo klein is: het moment van het op elkaar stoten van de subtielste scheppende krachten, anderzijds ineen daarmee, in en met het gehoor schenken aan de eigen physis, het oneindig *verband* van de kosmos oproept en openbaart.”<sup>85</sup>

Het ogenblik is zo klein als een flits en tegelijkertijd roept het het oneindig verband van de kosmos op. Daarom noemt Visser het een ervaring van de eeuwigheid. De eeuwigheid kan ervaren worden in het oneindig verband van de kosmos. Dit is geen verband in de zin van een wetmatig structurerend principe; Visser schrijft immers, zoals we hebben gezien, dat noodwendigheid bij Nietzsche zich aan alle wetmatigheid onttrekt. Visser stelt dat het ogenblik volgens Heidegger de tijd van de *Entscheidung*, de beslissing, is. Dat is het voor Nietzsche ook.<sup>86</sup> Degene die, letterlijk of figuurlijk, voor de poort “Ogenblik” staat, kan ervoor kiezen het perspectief van ofwel het romantisch pessimisme ofwel het dionysisch pessimisme in te nemen. Visser: “De ruimte voor

---

<sup>81</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 4, pp. 199-200.

<sup>82</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 4, pp. 274-276.

<sup>83</sup> Zie Visser, 2012, p. 61.

<sup>84</sup> Zie Visser, 1989.

<sup>85</sup> Zie Visser, 2012, p. 67.

<sup>86</sup> Zie Visser, 2012, p. 59.

scheppend initiatief, eigen aan de mens, wordt geboden door de poort 'Ogenblik'.<sup>87</sup> Hier kan de mens scheppend zijn. Hier kan de scheppende wil ja zeggen tegen het lot. Vanuit het gezichtspunt van het dionysisch pessimisme, dat de tijd ervaart vanuit de lust, is er niets om het even. Op de beslissing van het ogenblik komt het hoogste gewicht te rusten, dat van de eeuwigheid. Zoals ik nu handel, zo zal ik tot in eeuwigheid handelen.<sup>88</sup> De aanzet om het lot te kunnen omarmen is het oneindig kleine ogenblik, aldus Visser.

“Een beaming van de terugkeer van het kleinste ogenblik zou een bevrijding kunnen inhouden, en wel een verregeaande. Ze zou niet alleen verlossen van het 'Er was' door elk 'brokstuk', elk 'wreed toeval' om te dichten tot iets dat de wil heeft gewild, maar ze zou met het verleden en het heden ook de toekomst bevrijden, in zoverre zij de scheppende wil in staat stelt te zeggen: 'Maar zo wil ik het! Zo zal ik het willen!' (Nietzsche, KSA 4: 181)”<sup>89</sup>

Bovenstaand citaat bevat een formulering van *amor fati*. Je hebt je lot omarmd, als de scheppende wil zegt dat ze niets anders wil, ook niet met betrekking tot het verleden. Dat is, volgens Vissers uitleg, wat Nietzsche bedoelt met *amor fati*. In het fragment *Von der Erlösung in Also sprach Zarathustra* schrijft Nietzsche:

“Alles “Es war” ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: “aber so wollte ich es!” - Bis der schaffende Wille dazu sagt: “Aber so will ich es! So werde ich's wollen!”<sup>90</sup>

Als de scheppende wil tegen het “Er was” van het verleden zegt: zo wil ik het! Zo zal ik het willen!, is zij bevrijd van de last van het verleden, van de geest der zwaarte. In de nagelaten fragmenten omschrijft Nietzsche *amor fati* als volgt: “Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, – ich durfte nichts anders wollen... Amor fati...”<sup>91</sup> Als de mens de terugkeer van het kleinste ogenblik kan beamen, is hij in staat zijn lot te omarmen.

#### §4 Samenvatting

Nietzsche bekritiseert het ascetisch ideaal, omdat het aan het lijden wil ontkomen en vanwege haar tegennatuurlijkheid. De ascetische priester is één van de gedaantes van het ascetisch ideaal. Nietzsche richt zijn kritiek vooral op hem.

Het ascetisch ideaal wil het lijden zin geven. In de paragraaf over *amor fati* schrijf ik dat dit begrip geïnterpreteerd zou kunnen worden als het tegenovergestelde van het ascetisch ideaal. Ik schreef dat *amor fati* wellicht het lijden kan beamen, zonder het te willen verklaren en rechtvaardigen binnen een religieuze structuur. Werkelijk je lot omarmen, wil zeggen zowel het lijden als het plezier omarmen, zonder het binnen een religieuze structuur te willen rechtvaardigen of verklaren. Ik heb in de paragraaf over *amor fati* onderzocht wat Nietzsches *amor fati* inhoudt en wat de rol is van de eeuwige terugkeer van het gelijke en het oneindig kleine ogenblik. Ik heb drie verschillende interpretaties van *fatum* gepresenteerd, zoals die onderscheiden worden door Hedwig Gaasterland. Er lijkt een contradictie in Nietzsches werk te zitten. Enerzijds spreekt hij van het lot in de zin van een “hogere economie” en in termen van “noodzakelijkheid”, terwijl hij anderzijds het bestaan van een rationele, goddelijke orde in de werkelijkheid ontkent. Hij schrijft zelfs expliciet dat de wereld chaos is. Gaasterland stelt dat deze contradictie wordt opgelost met de interpretatie

<sup>87</sup> Zie Visser, 2012, p. 59.

<sup>88</sup> Zie Visser, 2012, p. 61.

<sup>89</sup> Zie Visser, 2012, p. 60.

<sup>90</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 4, p. 181.

<sup>91</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 13, p. 641.

van *fatum* als *ego fatum*. Daarmee bedoelt ze de interpretatie waarin de mens wordt gezien als deel van het lot.

De vraag hoe je kunt houden van een ongelukkig lot is eveneens aan bod gekomen. Ik heb twee antwoorden op deze vraag besproken. Gaasterland situeert haar antwoord binnen Nietzsches “*esthetica*”. Door een creatief proces aan te gaan en inspiratie te ontvangen, kunnen noodzakelijkheid en een gevoel van vrijheid met elkaar samenvallen. Visser beantwoordt de vraag op een geheel andere wijze, vanuit Nietzsches grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke en het oneindig kleine ogenblik. Door het gezichtspunt van het dionysisch pessimisme in te nemen ten opzichte van de eeuwige terugkeer, kan de wil zich openen voor de toekomst. Als de mens de terugkeer van het kleinste ogenblik kan beamen, is hij in staat zijn lot te omarmen.

Gezien zijn hartgrondige kritiek op de ascetische priester en het christendom zou men kunnen denken dat er een grote kloof gaapt tussen het denken van Nietzsche en dat van Eckhart. Naar mijn mening is er echter een aspect in Nietzsches denken dat grote raakvlakken heeft met de levenshouding van gelatenheid zoals we die bij Eckhart zien. Dit aspect is door Nietzsche geformuleerd in termen van de *amor fati*. In dit hoofdstuk heb ik de betekenis van Nietzsches *amor fati* uiteengezet. Later zal ik ingaan op de raakvlakken en verschillen die er volgens mij zijn tussen zijn leer van de *amor fati* en de levenshouding van gelatenheid.<sup>92</sup>

In het volgende hoofdstuk onderzoek ik Eckharts levenshouding van gelatenheid in het licht van Nietzsches kritiek op het ascetisch ideaal. Hier ga ik in op de vraag of gelatenheid een vorm van ascese is, zoals Nietzsche dit verstaat.

---

<sup>92</sup> In paragraaf 10 van hoofdstuk 2 ga ik in op de raakvlakken en verschillen tussen Nietzsches *amor fati* en Eckharts gelatenheid.

## Hoofdstuk 2

### Eckharts gelatenheid: een vorm van ascese?

#### §1 Biografie

Meister Eckhart was een dominicaanse theoloog, filosoof, predikant en mysticus. De eerste datum die met zekerheid over Eckharts leven gegeven kan worden is 18 april 1294, toen hij aangesteld werd als *lector sententiarum* aan de theologische faculteit van de universiteit van Parijs.<sup>93</sup> Het was zijn taak het academische leerboek van de theologie, het “*Libri quattuor Sententiarum*” van Petrus Lombardus, te verklaren. Men neemt aan dat Eckhart in 1260 geboren is. Hij is geboren in de plaats Tambach, ten zuiden van Gotha. Voordat Eckhart in 1294 naar Parijs ging, vervulde hij twee functies: die van vicaris van Thüringen en prior van Erfurt. De vicaris was plaatsvervanger van de provinciaal. Het was zijn taak de kloosters van de orde te visiteren en voor de naleving van de regels en de pauselijke verordening te zorgen. De vicaris was de eigenlijke verantwoordelijke voor het geestelijke leven in de kloostergemeenschappen.

Eckharts eerste periode als hoogleraar in Parijs was van 1302 tot en met 1303. Op grond van zijn werk als *lector sententiarum* werd hij toegelaten tot het theologische doctoraat in Parijs. Het theologische doctoraat komt ongeveer overeen met de hedenhaagse Duitse “Habilitation” en gaf in Parijs recht op de overname van een leerstoel voor de periode van één jaar. Als *magister actu regens*, zoals zijn titel luidde, had hij de taak zowel deel te nemen aan disputaties als de bijbel te verklaren. Van Meister Eckhart zijn enkele bijbelcommentaren bewaard gebleven.

Na zijn terugkeer uit Parijs in 1303 werd Eckhart verkozen tot provinciaal van de provincie Saxoniam. Tot de taken van een provinciaal behoorden de organisatie, uitvoering en leiding van het jaarlijkse *Provinzialkapitel*<sup>94</sup>, dat altijd op de dag van Maria Geboorte gehouden werd. De *Provinzialkapitel*n hadden zowel administratieve taken, zoals het vergaderen en besluiten over statuten, als inhoudelijke taken, zoals een geestelijk en wetenschappelijk programma.

In 1307 werd Eckhart op het *Generalkapitel*<sup>95</sup> in Straatsburg ook nog verkozen tot Generalvikar van de provincie Böhmen.

Van 1311 tot 1313 was Eckhart voor de tweede keer in Parijs als *magister theologiae*. Dit was zeer bijzonder, want daarvoor was alleen ordensgenoot Thomas van Aquino deze eer ten deel gevallen.

Nikolaus von Straßburg, pauselijke visitor van de provincie Teutonia, bezocht in 1325 of 1326 het klooster in Keulen waar Eckhart de theologische leerstoel bekleedde.<sup>96</sup> Hij was gedwongen een onderzoek tegen Eckhart in te stellen, omdat medebroeders beschuldigingen hadden geuit die betrekking hadden op Eckharts wijze van preken voor het volk. Zeer spoedig volgde, na onderzoek van Duitse werken van Eckhart, een vrijspraak. Deze had echter geen rechtskracht,

---

93

Zie Ruh, 1989, p. 19.

<sup>94</sup> Een *Provinzialkapitel* is een bijeenkomst waar de belangrijkste zaken van een provincie van een kloosterorde worden besproken.

<sup>95</sup> Een *Generalkapitel* is een bijeenkomst waar de belangrijkste zaken van een hele kloosterorde worden besproken.

<sup>96</sup> Nikolaus von Straßburg was een dominicaanse theoloog.

omdat het onderzoek geen strafproces was. Daarom kon de aartsbisschop van Keulen, Heinrich II. von Virneburg, in 1326 een inquisitieproces tegen Eckhart beginnen.<sup>97</sup> Eckhart werd aangeklaagd op basis van lijsten met uitspraken die men als ketters beoordeelde. Deze uitspraken waren echter uit hun context gehaald en als zodanig op een lijst geplaatst.<sup>98</sup> Het proces tegen Eckhart, dat in Keulen begon, werd in Avignon, de toenmalige zetel van de paus, voortgezet.<sup>99</sup> Uiteindelijk werden 28 stellingen van Eckhart veroordeeld in de pauselijke bul “In agro dominico” van 27 maart 1329. 17 stellingen werden als ketters veroordeeld. De overige 11 stellingen en twee aanvullende artikelen (Zusatzartikeln) vond men slecht klinken en zouden ook kunnen worden aangemerkt als ketters, maar met veel verklaringen en aanvullingen kon hieraan toch een katholieke betekenis gegeven worden.<sup>100</sup> Eckhart stierf waarschijnlijk in het voorjaar van 1328, zeer waarschijnlijk in Avignon, waar men hem tot het einde van het proces wilde vasthouden.<sup>101</sup>

Eckhart schreef zowel in het Latijn als in het Duits. Zijn theologische verhandelingen schreef hij in het Latijn, de religieuze voertaal van die tijd.<sup>102</sup> Hij heeft een verzameling preken en traktaten in het Duits geschreven.<sup>103</sup> De preken waren bestemd voor het volk, daarom zijn ze ook in het Duits geschreven. Dat was bijzonder voor die tijd, omdat Latijn de religieuze voertaal was.

## §2 De term “Gelassenheit”

Voordat ik uitvoeriger in ga op het woord gelatenheid en de betekenis ervan bij Meister Eckhart, is het nodig enkele inleidende opmerkingen te maken. Allereerst moet onderscheid worden gemaakt tussen de betekenis die het woord in het Nederlandse woordenboek en in de omgangstaal heeft enerzijds, en de betekenis die Eckhart eraan geeft en de filosofische traditie na hem anderzijds.

Volgens Van Dale betekent “gelaten”: kalm en zonder verzet. Als synoniemen worden genoemd: lijdelijk en lijdzaam. Eckharts notie van *Gelassenheit* heeft echter een heel andere betekenis dan berusting in het lot.<sup>104</sup> Wat het woord precies betekent, zullen we in de rest van dit hoofdstuk gaan zien. Gerard Visser, universitair hoofddocent Filosofie van cultuur en samenleving aan de Universiteit Leiden, stelt dat de “[...] spirituele en vreugdevolle betekenis [...]” uit het woord is wegeëbd.<sup>105</sup> Adeltrud Bundschuh, die in 1989 in Freiburg im Breisgau is gepromoveerd op een proefschrift over de betekenis van *gelassen* en *Gelassenheit* in het werk van Eckhart, beschrijft de ontwikkeling van het woord “Gelassenheit”, vanaf het ontstaan ervan bij Eckhart tot aan de betekenis ervan in het moderne spraakgebruik. Volgens Bundschuh blijft de oorspronkelijke betekenis van “Gelassenheit” bewaard tot in de zestiende eeuw.<sup>106</sup> In de achttiende eeuw verandert gelatenheid in een seculier filosofisch ideaal.<sup>107</sup> Het is dan sterk verwant aan het stoïsche “tranquilitas” en het epicurische “impassibilitas”. Bundschuh:

“Es entwickelt sich ein rein weltlicher Subjektivismus. Der Mensch versinkt nicht mehr, wie im Pietismus, in Gott, sondern er versinkt jetzt im eigenen Ich. [...] Es wird eine andere Grundhaltung sichtbar. Der Mensch will nicht, wie Meister Eckhart es versteht – und was er

<sup>97</sup> Zie Ruh, 1989, pp. 168-169.

<sup>98</sup> Zie Ruh, 1989, p. 173.

<sup>99</sup> Zie Ruh, 1989, p. 177.

<sup>100</sup> Zie Ruh, 1989, p. 184 en Meister Eckhart, 1979, pp. 449-455. Ik gebruik de vertaling van Quint als uitgangspunt voor mijn bespreking van het werk van Eckhart. Een enkele keer gebruik ik een Nederlandse vertaling van het werk van Eckhart. Dat is alleen het geval wanneer ik het werk van Frans Maas en Marcel Braekers citeer, parafraseer en bespreek, omdat zij daarin een Nederlandse vertaling van Eckhart geven.

<sup>101</sup> Zie Ruh, 1989, p. 187.

<sup>102</sup> Zie voor een lijst van Eckharts Latijnse werken Meister Eckhart, 1993b.

<sup>103</sup> Zie voor een lijst van Eckharts Duitse preken en traktaten Meister Eckhart, 1979, pp. 546-547.

<sup>104</sup> Zie Visser, 2008, p. 201 voor deze betekenis van gelatenheid.

<sup>105</sup> Zie Visser, 2008, p. 200.

<sup>106</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 116.

<sup>107</sup> Zie Bundschuh, 1990, pp. 117-118.

eben mit dem Wort gelassen in dem doppelten Sinn ausdrückt -, sich selbst und die Welt lassen und sich Gott lassen, sondern er will Herr über die Welt und über sich selbst sein. [...] Das Wort Gelassenheit verweltlicht immer mehr und verliert dabei an Tiefe.”<sup>108</sup>

Het wereldlijke subjectivisme dat in het bovenstaande citaat wordt genoemd, is dat van het autonome, rationele subject van de Verlichting, dat als een subject tegenover een objectieve wereld staat die hij wil begrijpen en beheersen.

Deze verandering in de betekenis van gelatenheid is ook in de woordenboeken zichtbaar.<sup>109</sup> In moderne Duitse woordenboeken, schrijft Bundschuh, staan onder “gelassen” twee woorden: “geduldig” en “beherrscht”. Het woord “geduldig” vertegenwoordigt het mystieke aspect van “Gelassenheit” en het woord “beherrscht” vertegenwoordigt het moderne stoïsche aspect ervan in de zin van zelfbeheersing. Dat deze twee betekenissen van het woord “Gelassenheit” probleemloos naast elkaar kunnen staan, heeft volgens Bundschuh te maken met het feit dat men de achtergrond van het woord tegenwoordig niet kent.<sup>110</sup>

Deze scriptie is in het Nederlands geschreven, omdat men in de moedertaal het meest voeling heeft met het betekenisveld van een woord, zich het scherpst en subtielst kan uitdrukken, en omdat het Nederlandse woord “gelatenheid” verwant is met het Duitse woord *Gelassenheit*. Als je *Gelassenheit* in bijvoorbeeld het Engels of het Frans vertaalt, gaat er een belangrijk deel van de betekenis verloren: het Engels en het Frans kennen namelijk geen equivalent van het Duitse *Gelassenheit*. Volgens Adeltrud Bundschuh is het woord *Gelassenheit* zelfs onvertaalbaar. Zij schrijft hierover:

“Das Wort Gelassenheit ist ein Wort der deutschen Sprache. Es ist in der deutschen Mystik, wohl von Meister Eckhart, gebildet und deshalb einzigartig und unübersetzbar.”<sup>111</sup>

### §3 De drie betekenismomenten van gelatenheid

Voor de analyse van de inhoud van de term *Gelassenheit* bij Eckhart baseer ik me op het werk van Eckhart, het boek *Gelatenheid* van Gerard Visser en het reeds genoemde boek van Adeltrud Bundschuh. Eckhart gebruikt het zelfstandig naamwoord *Gelassenheit* overigens slechts een enkele maal, meestal gebruikt hij het werkwoord *lâzen*.

Visser en Bundschuh gaan uit van een schema van Ludwig Völker, emeritus hoogleraar aan het Germanisches Institut van de Westfälische Wilhelms-Universität in Münster.<sup>112</sup> Deze onderscheidt twee betekenismomenten in het woord *lâzen* bij Eckhart: *lâzen* in de zin van verlaten, loslaten, opgeven en *lâzen* in de zin van overlaten. Bundschuh neemt dit over.<sup>113</sup> Visser onderscheidt naast deze twee betekenismomenten een derde moment, dat van zijn laten. Visser:

“Hoewel de betekenis 'zijn laten' in 'overlaten' is geïmpliceerd, reden waarom noch Völker noch Bundschuh haar apart vermeldt, dienen we haar bij de vraag naar de structuur van gelatenheid, naast loslaten en zich verlaten op, als een derde structuurmoment te onderscheiden.”<sup>114</sup>

Ik onderscheid in mijn uitleg van de betekenismomenten van gelatenheid eveneens drie momenten.

<sup>108</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 118.

<sup>109</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 118.

<sup>110</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 119.

<sup>111</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 110.

<sup>112</sup> Zie Völker, 1972, pp. 281-312. Voor het schema zie p. 302.

<sup>113</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 102.

<sup>114</sup> Zie Visser, 2008, p. 204.

## Loslaten

Het eerste moment in de beweging van het laten, is die van het loslaten. Hier heeft het middelhoogduitse werkwoord *lâzen* de betekenis van loslaten, verlaten, opgeven. De mens dient al het geschapene op te geven, zegt Eckhart. Maar het zou al volstaan als wij onszelf loslieten, onze eigenwilligheid.<sup>115</sup> Bundschuh onderscheidt daarom binnen het moment van *verlaten*, twee momenten: ten eerste zichzelf verlaten en ten tweede de wereld verlaten.<sup>116</sup> Zichzelf verlaten wil zeggen dat je de binding aan je eigen “ik” of aan je “zelf” loslaat. Je dient datgene af te leggen en los te laten wat Eckhart eigenwilligheid noemt.<sup>117</sup> Als je de eigenwilligheid hebt afgelegd en losgelaten, dan heb je ook de wereld verlaten. Als je in de wereld geen doel meer nastreeft, in de woorden van Eckhart “niet meer het jouwe zoekt”, dan heb je de wereld verlaten. Loslaten is het moment van jezelf volledig leeg maken, een moment van ontlediging. Jezelf volledig leeg maken wil zeggen dat je plannen, projecten, ambities, verlangens, begeertes, voorkeuren, etc. loslaat. Je dient zelfs leeg te worden van beelden van God. De ziel dient volledig vrij te zijn van hindernissen, zodat God zich ongehinderd kan uitstorten in de ziel. In preek 2 schrijft Eckhart:

“Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je (in sich) aufnahmen und (zudem) die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wahrlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war.”<sup>118</sup>

De “gebeurtenis” waarbij God zich ongehinderd in de ziel kan uitstorten noemt Eckhart de “Godsgeboorte in de ziel”. Op dit belangrijke onderwerp ga ik in een latere paragraaf nader in.

## Overlaten

*Laten* heeft hier de passieve en positieve betekenis van ruimte geven aan iets, te weten aan God. Met *lâzen* brengt Eckhart zowel het Latijnse woord *relinquere* als *committere* (toevertrouwen, overlaten) tot uiting. De beweging van het loskomen – van het zelf, de wereld, beelden van God – en het bereid zijn – voor God –, die voor Eckhart een en dezelfde beweging vormen, kan hij zo ook met een en hetzelfde woord uitdrukken.<sup>119</sup> *Overlaten* betekent ook *zich verlaten op*. *Overlaten* is ook een moment van *overgave*. Je geeft je over aan God of de Godheid. Visser:

“Laten in deze passieve en positieve betekenis kent een dubbele richting. 'Ik laat de beslissing aan hem.' Dat betekent niet alleen: ik verlaat *mij* op wat hij beslist, maar ook: ik laat *hem* beslissen.”<sup>120</sup>

## Zijn laten

---

<sup>115</sup> Zie Visser, 2008, p. 203.

<sup>116</sup> Zie Bundschuh, 1990, p. 102.

<sup>117</sup> Het begrip eigenwilligheid behandel ik in paragraaf 4.

<sup>118</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 159. Quint vertaalt het Middelhoogduitse “eigenschaft” met “Ich-Bindung”. Zie voor het Middelhoogduits Meister Eckhart, 1993a, p. 24.

<sup>119</sup> Zie Visser, 2008, p. 204.

<sup>120</sup> Zie Visser, 2008, p. 204.

Zijn laten is ruimte geven aan de werking Gods. Dit zijn laten beluistert Eckhart, zo schrijft Visser, in het zich verlaten op God. Voorwaarde voor dit zijn laten, is dat de mens niet alleen zichzelf en de wereld, maar ook God heeft losgelaten.<sup>121</sup> Zijn laten kan gezien worden als een verlengstuk van het overlaten. Als ik me verlaat op God, dan geef ik God de ruimte om zijn werk te doen. Als ik alles losgelaten heb, als ik mezelf volledig leeg gemaakt heb, dan heb ik letterlijk ruimte in mezelf gemaakt, waarin God zijn werk kan doen. Over ruimte in jezelf maken, zodat God zijn werk kan doen, schrijft Eckhart in de preek *Intravit Jesus in templum*.

Deze preek gaat over een tempel die vol met kooplieden zit. Jesus gooit de kooplieden eruit. De tempel is een metafoor voor de menselijke ziel. God wil de tempel (de ziel) leeg hebben, zodat alleen hij erin is. De kooplieden in de preek staan voor diegenen die goede werken (bidden, vasten, etc.) verrichten om daarmee iets van God gedaan te krijgen. God is ze niets verplicht, omdat ze zijn wat ze zijn door God. De mens die enkel God en Gods eer in het vizier heeft, die is werkelijk vrij en leeg van alle koopmanschap in al zijn werken en “zoekt het zijne niet”, dat wil zeggen dat hij geen eigen doelen wil bereiken, geen profijt nastreeft.

Tegen degenen die duiven verkochten in de tempel zegt Jezus: doe ze weg. Het verkopen van duiven deed geen kwaad, maar het wierp wel hindernissen op voor de zuivere waarheid. Met duiven wordt “Ich-Bindung” bedoeld, binding aan het eigenwillige ik.<sup>122</sup> De duiven, dat wil zeggen de hindernissen voor de zuivere waarheid, en de Ich-Bindung zijn verdwenen in diegene die in zijn werken niet “het zijne” zoekt (niets van God vraagt, niet handelt vanuit eigenbelang of eigenwilligheid). Alleen de ongeschapen God is gelijk aan deze tempel.

Jesus spreekt in de ziel. Hij spreekt enkel als hij daar alleen is. De ziel moet zelf zwijgen als zij Jesus wil horen. Jesus spreekt wat hij is. Hij is een woord van de Vader. In dit woord spreekt de Vader zichzelf en de gehele goddelijke natuur en alles, wat God is, zoals hij het kent; en hij erkent het, zoals het is. De vader spreekt het woord en in het woord en verder niets. Jezus echter spreekt in de ziel. Jezus openbaart zich in de ziel met een onmetelijke wijsheid, die hij zelf is. Als deze wijsheid met de ziel verenigd wordt, dan is alle twijfel en dwaling en alle duisternis weggenomen en is ze verplaatst in een zuiver, helder licht, dat God zelf is.<sup>123</sup>

“Dann ist der äußere Mensch seinem inneren Menschen gehorsam bis zu seinem Tod und ist dann in stetem Frieden im Dienste Gottes allezeit.”<sup>124</sup>

#### §4 Eigenwilligheid

Het afleggen en loslaten van eigenwilligheid is voorwaarde voor de gelatenheid. Eigenwilligheid is de houding of instelling die tegenover gelatenheid staat.<sup>125</sup> Eigenwilligheid en gelatenheid zijn twee houdingen ten overstaan van God. Visser beschrijft de eerste als een houding “waarin je God als een zijnde buiten en tegenover je neemt”, en de tweede als een opstelling “waarin je die houding loslaat en je openstelt voor het eigen innerlijk als de enige plek waar God zelf zich vermag te openbaren.”<sup>126</sup>

Eigenwilligheid is handelen met een motief, het nastreven van een zelfbepaald doel. Volgens Eckhart werpen diegenen die vanuit eigenwilligheid leven hindernissen op voor God om ongehinderd door hen heen te stromen. Pas als de mens zijn “Ich-Bindung” volledig heeft

---

<sup>121</sup> Zie Visser, 2008, p. 206.

<sup>122</sup> Waar sprake is van “Ich-Bindung”, wordt binding aan het eigenwillige ik bedoeld. Op eigenwilligheid ga ik in de volgende paragraaf nader in.

<sup>123</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, pp. 157-158.

<sup>124</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 158.

<sup>125</sup> Zie Visser, 2010, pp. 196-197.

<sup>126</sup> Zie Visser, 2010, p. 197.



losgelaten, kan hij luisteren naar wat God te zeggen heeft.

Eckhart wijdt paragraaf 3 van het traktaat *Reden der Unterweisung*, getiteld *Von ungelassenen Leuten, die voll Eigenwillens sind*, aan de eigenwilligheid. Hij schrijft over mensen die aan God kenbaar maken dat ze graag op net zo'n goede voet met God zouden willen staan als anderen en net zoveel concentratie op en vrede met God als andere mensen zouden willen hebben. Eckhart stelt dat deze wens voortkomt uit eigenwilligheid. “Wahrlich, darin steckt überall dein Ich und sonst ganz und gar nichts”<sup>127</sup>, schrijft hij. Alle onvrede komt voort uit eigenwilligheid. Je belemmert jezelf, zolang je je verkeerd verhoudt ten opzichte van de dingen. Eckhart:

“Darum fang zuerst bei dir selbst an und *laß dich!* Wahrhaftig, fliehst du nicht zuerst dich selbst, wohin du sonst fliehen magst, da wirst du Hindernis und Unfrieden finden, wo immer es auch sei.”<sup>128</sup>

Eckhart gebruikt in dit citaat de terminologie van jezelf ontvluchten. Om te begrijpen wat Eckhart hier bedoelt, is het van belang te weten wat hij verstaat onder “jezelf” en “ontvluchten”. Bedoelt hij met “zelf” het ik of ego? Of bedoelt hij het “ware” of het “hogere” zelf? Het past binnen de lijn van Eckharts filosofie dat hij met “zelf” het ik of ego bedoelt. Het ontvluchten van jezelf heeft dan dezelfde betekenis als jezelf loslaten. Zolang je vrede zoekt in mensen of dingen buiten jezelf, zul je geen vrede vinden, aldus Eckhart:

“Die Leute, die da Frieden suchen in äußeren Dingen, sei's an Stätten oder in Weisen, bei Leuten oder in Werken, in der Fremde oder in Armut oder in Erniedrigung – wie eindrucksvoll oder was es auch sei, das ist dennoch alles nichts und gibt keinen Frieden.”<sup>129</sup>

Eckhart spreekt in dit citaat van uiterlijke of uitwendige dingen. Dingen heeft hier niet uitsluitend de betekenis van voorwerpen. Met “Stätten” (plaatsen) bedoelt hij bijvoorbeeld een kerk of een kloostercel. Je kunt geen echte vrede vinden door het bezoeken van een dienst in een kerk en door te bidden en jezelf te kastijden in een kloostercel. Met “Weisen” kan Eckhart een priester, het bidden en andere rituelen bedoelen. Door het bezoeken van een priester en het uitvoeren van allerlei rituelen, zoals bidden, vasten en waken kun je ook geen echte vrede vinden. Mensen die vrede zoeken in uiterlijke dingen, in plaatsen, rituelen of (heilige) mensen, zoeken hun heil buiten zichzelf, terwijl je dat pas vindt als je het eigenwillige zelf loslaat. Het eigenwillige zelf is het zelf dat gebonden is aan uiterlijkheden, zoals voornoemde plaatsen en rituelen. Je dient het heil in jezelf te zoeken. Om werkelijk vrede te vinden, moeten we onszelf laten.<sup>130</sup> Als we dat doen, dan hebben we alles gelaten.<sup>131</sup> Mensen die dingen laten, maar zichzelf niet, hebben niets gelaten. Echter, wie het kleine gewillig<sup>132</sup> laat, die laat niet alleen dit, maar die laat alles wat wereldlijke mensen winnen, zelfs wat ze kunnen begeren.<sup>133</sup> Met deze uitspraak wekt Eckhart de suggestie dat degenen die het kleine gewillig laten, zichzelf ook laten. Is het vanzelfsprekend dat degene die het kleine gewillig laat, zichzelf ook gelaten heeft? Dient ook niet de “intentie” aanwezig zijn zichzelf te laten? Dient men naast het kleine niet ook zichzelf gewillig te laten? Eckhart sluit deze paragraaf uit *Reden der Unterweisung* inderdaad af met de volgende zin: “Richte dein Augenmerk auf dich selbst, und wo du *dich* findest, da laß von dir ab; das ist das Allerbeste.”<sup>134</sup>

<sup>127</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 55.

<sup>128</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, pp. 55-56.

<sup>129</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 56.

<sup>130</sup> Telkens wanneer er sprake is van jezelf laten, wil dat zeggen dat het eigenwillige zelf moet worden gelaten.

<sup>131</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 56.

<sup>132</sup> “Gewillig” is de vertaling van het Duitse woord “willig”. Zie de online versie van Van Dale, geraadpleegd op 20 augustus 2014 via de digitale bibliotheek van Universiteit Leiden.

<sup>133</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 56.

<sup>134</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 56.

## §5 Afgescheidenheid

Op de weg naar God is sprake van loslaten, onthechting, uittreden uit jezelf, leeg worden. Dat is een steeds terugkerend gegeven in de spirituele literatuur. Het moment van loslaten wordt beschreven in termen van donkere nacht, dorre woestijn, eenzame plaats. Het uittreden heeft volgens veel schrijvers betrekking op de zintuiglijke en geestelijke vermogens, namelijk geheugen, verstand en wil. Wil je voortgang maken op de weg naar wie je eigenlijk bent, dan is de eerste stap op die weg een afscheid van wat je denkt of voelt dat je hebt of bent, aldus Frans Maas, hoogleraar Geschiedenis en Grondslagen van de Spiritualiteit aan de Radboud Universiteit Nijmegen.<sup>135</sup>

Ook Eckhart kent dit moment. Het heet bij hem: afgescheidenheid, maagdelijkheid, ontvankelijkheid, vrij zijn van ik-binding of eigenheid, tot gelijkheid komen. Hij schrijft: “Wanneer ik spreek, spreek ik gewoonlijk op de eerste plaats over de afgescheidenheid: dat een mens leeg moet worden van zichzelf en alle dingen.”<sup>136</sup>

Afgescheidenheid is voorwaarde voor gelatenheid. Eckhart gebruikt het echter ook als synoniem van gelatenheid. Afgescheidenheid is vrij zijn van ik-binding of eigenheid, eigenwilligheid. Afgescheidenheid is het leeg worden van jezelf en van alle dingen. Afgescheidenheid is, net als gelatenheid, een lastig begrip, aangezien het snel tot misverstanden leidt. Bij een “afgescheiden mens” zou je kunnen denken aan iemand die zich afsondert van de wereld en alle mensen. Van Dale geeft als betekenis van “afschieden” onder andere “afzonderen”.<sup>137</sup> Maar als Eckhart van afgescheidenheid spreekt, bedoelt hij niet dat je je moet terugtrekken in een klooster of in een hutje op de hei. Het gaat erom dat je leeg bent van hechting aan jezelf en de wereld.

Volgens Frans Maas legt Eckhart een apart accent, wanneer hij over onthechting spreekt. Ook God kan object van gehechtheid zijn. Afgescheidenheid impliceert daarom voor Eckhart ook afscheid van God, in zoverre de mens aan God hangt in gebondenheid en onvrijheid.<sup>138</sup> In preek 32, *Beati pauperes spiritu*, over de armoede van geest, schrijft Eckhart: “Darum bitten wir Gott, daß wir >>Gottes<< ledig werden [...]”<sup>139</sup> Dat moet voor Eckharts tijds- en geloofsgenoten heel vreemd hebben geklonken, je tot God richten om leeg te worden van God. Eckhart bedoelt hiermee leeg worden van beelden van en hechting aan God. In het verlengde hiervan ligt ook onthechting van religieuze oefeningen of goede werken. Dat wil niet zeggen dat men religieuze oefeningen op dient te geven of geen goede werken meer dient te verrichten, maar dat men zich daar niet in moet verliezen of het hoger moet aanslaan dan het gewone leven. Frans Maas:

“Sprekend over onthechting begeeft [Eckhart, JvW] zich bij voorkeur op die terreinen waar de gehechtheden en de ik-gebondenheid zich veilig wanen onder de schutkleur van godsdienstigheid en vroomheid: de religieus gekleurde levensorganisatie als bijvoorbeeld vastenpraktijken, gebedsoefeningen en het doen van goede werken. Precies op deze terreinen, omdat ze al bij voorbaat gelden als geheiligd en onaantastbaar, kan veel ongerechtigheid meegesmokkeld worden en verscholen blijven.”<sup>140</sup>

“Uittrede uit jezelf betekent afzien van alle eigenbelang, ook van de hunkering naar beloning en eeuwig leven, afzien van de hang naar innerlijke bezieling en vrome behaaglijkheid, loslaten van de behoefte om grootse dingen te verrichten; want zolang een

---

<sup>135</sup> Zie Maas, 1997, p. 14.

<sup>136</sup> Zie Maas, 1997, p. 14.

<sup>137</sup> Zie on-line versie van Van Dale, geraadpleegd op 21 april 2014 via de digitale bibliotheek van Universiteit Leiden.

<sup>138</sup> Zie Maas, 1997, p. 14.

<sup>139</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 305.

<sup>140</sup> Zie Maas, 1997, pp. 14-15.

mens nog bezig is met dit soort zaken, is hij heimelijk met zichzelf bezig en probeert hij met God te sjacheren: Ik geef dit en God geeft er mij dat voor terug.”<sup>141</sup>

Juist in het gewone leven kom je Gods wil tegen.<sup>142</sup> Eckhart geeft de voorkeur aan het helpen van iemand die hulp nodig heeft, boven het verkeren in vervoering. In paragraaf 10 van de *Reden der Unterweisung*, getiteld *Wie der Wille alles vermag, und wie alle Tugenden im Willen liegen, wenn anders er recht ist*, schrijft Eckhart :

“Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du liebest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe.”<sup>143</sup>

## §6 Grond, afgrond en de ervaring van gedragen worden

Als het leven “z'n gangetje gaat”, kun je het leven ervaren alsof je grond onder je voeten hebt. Maatgevende kaders of regelgeleide systemen vormen zo'n grond. Ze funderen een levenswijze, de manier waarop mensen met elkaar omgaan in een specifieke omgeving of situatie. Je kunt echter ervaren of inzien dat een grond relatief is. Of de grond kan onder je voeten wegvallen. Een grond is altijd een relatieve grond. Een kader is eindig en heeft een beperkt “bereik van geldigheid”.<sup>144</sup> Wat gebeurt er als je alles radicaal loslaat? Als je alles radicaal loslaat, dan kom je in een afgrond terecht. In de preek *Intravit Jesus in templum*, schrijft Eckhart:

“Wenn die Seele in das ungemischte Licht kommt, so schlägt sie in ihr Nichts so weit weg von ihrem geschaffenen Etwas in dem Nichts, daß sie aus eigener Kraft mitnichten zurückzukommen vermag in ihr geschaffenes Etwas. Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas. Die Seele hat gewagt, zunichte zu werden und kann auch von sich selbst aus nicht (wieder) zu sich selbst gelangen – so weit ist sie sich entgangen, ehe Gott sich unter sie gestellt hat. Das muß notwendig so sein.”<sup>145</sup>

Dit citaat is een beschrijving van de mystieke dood. Eckhart beschrijft hier de ervaring van alles radicaal loslaten, waarbij de ziel tot niets wordt, opgevangen wordt door God en door hem weer tot iets gemaakt wordt. De ziel is zover “losgelaten”, dat ze niet meer op eigen kracht tot iets kan worden. De sprong in de afgrond die de ziel maakt wanneer zij tot niets wordt, is geen sprong in een bodemloze put.<sup>146</sup> De ziel die dit ervaart, zal, zo blijkt uit bovenstaand citaat, merken dat ze gedragen wordt door de dimensie die Eckhart *Gottheit* noemt. Eckhart maakt een onderscheid tussen *Gott* (God) en *Gottheit* (Godheid). Ze verschillen volgens hem van elkaar als hemel en aarde.<sup>147</sup> Eckhart:

“Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht, sie hat auch nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk; sie hat niemals nach einem Werke ausgelugt. Gott und Gottheit sind unterschieden durch Wirken und Nichtwirken.”<sup>148</sup>

---

<sup>141</sup> Zie Maas, 1997, p. 15.

<sup>142</sup> Zie Maas, 1997, p. 19.

<sup>143</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 67.

<sup>144</sup> Zie Duintjer, 1977.

<sup>145</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 156.

<sup>146</sup> Zie Visser, 2008, pp. 163-170.

<sup>147</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 272.

<sup>148</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 273.

Over God kan men spreken. In de Godheid is alles één, daarover kan men niet spreken, aldus Eckhart.<sup>149</sup> Het onderscheid tussen God en Godheid kan worden uitgelegd aan de hand van Eckharts leer van een *duplex esse rerum*. Visser legt dit onderscheid als volgt uit:

“Het geschapene kan ontologisch op twee manieren worden ervaren, in het zijn zoals het zich van nature aan ons manifesteert en in een eigenlijk zijn, dat dit natuurlijke overstijgt. [...] Met *zijn* kan Eckhart dus de ene keer het *creatuurlijke* zijn bedoelen, terwijl het een andere keer een eigenlijk zijn betekent dat daar radicaal van verschilt en zich aan ons mensen moet voordoen als een *niht*, een niets.”<sup>150</sup>

Het zijn Gods kan, zo schrijft Visser, op twee manieren worden ervaren. Enerzijds kan het, in vergelijking met het natuurlijke zijn van het geschapene, als een niets worden ervaren, anderzijds, in zoverre het de grond is van al het geschapene, als het zuivere, alles overstijgende zijn. Het zuivere, alles overstijgende zijn, is de dimensie die Eckhart aanduidt als Godheid. De dimensie van de Godheid overstijgt alles en omvat en doordringt alles. Met God bedoelt Eckhart de dimensie van het creatuurlijke zijn. Met Godheid bedoelt hij de dimensie die Visser aanduidt als een eigenlijk zijn, waarover men niet kan spreken, omdat het een niets is. Bij de dimensie die Eckhart aanduidt als God, hoort de houding van eigenwilligheid of van het creatuurlijke werken. Bij de dimensie die hij aanduidt als Godheid, hoort de houding van loslaten of “een wijze zonder wijze”.<sup>151</sup>

### §7 Een leeg gemoed en een zuiver hart

Het hoogste vernemen, dat van de waarheid zelf, is een zaak van het hart. De waarheid kan alleen worden ontvangen in een zuiver hart, in een van alle kommer ontdaan vernemen. Dit vernemen is *niet-cognitief*. Het beeld van het hart symboliseert bij Eckhart, schrijft Visser, de affectieve dimensie van het gemoed.<sup>152</sup> Gemoed en hart hangen samen. Het gemoed dient leeg te zijn en het hart zuiver gestemd, om de dimensie van de Godheid die ons omvat te kunnen ontvangen en waarnemen. Het lege gemoed is machtiger dan alle weten, omdat het ons in staat stelt om in contact te komen met een dimensie die boven alle menselijke kennis uitgaat: de omvattende dimensie van de Godheid, die alles omvat en draagt.<sup>153</sup>

Eckharts “zuivere hart” is zowel gezuiverd van eigenbelang, als afgestemd op het hart van God, daarom is het een zuiver *gestemd* hart. Een hart dat gelijk wordt aan de waarheid is een hart dat *afgestemd* raakt op het hart van God.<sup>154</sup>

Wie werkelijk ontvankelijk is, luistert niet met zijn verstand, noch met zijn emoties, maar met een zuiver gestemd hart. Het zuiver gestemde hart verwijst volgens Visser naar het centrum in de ziel dat ons met het ene van de Godheid verbindt. In elk van zijn preken tracht Eckhart dit innerlijke woord in het door God uitgebrachte woord van de Bijbel te vernemen.<sup>155</sup>

### §8 Maria en Martha. Vita activa, vita contemplativa of beide?

*Vita activa*, het handelende, actieve leven en *vita contemplativa*, het contemplatieve leven, zijn twee

<sup>149</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 273.

<sup>150</sup> Zie Visser, 2008, p. 84.

<sup>151</sup> Zie Visser, 2008, p. 84 en Meister Eckhart, 1979, p. 196. In deze preek, *Quasi stella matutina*, schrijft Eckhart dat er geen wijze (maat) is voor hoe lief we God dienen te hebben. Het gaat erom, schrijft Eckhart, God zo lief te hebben als we maar kunnen. Dat noemt hij “zonder wijze”.

<sup>152</sup> Zie Visser, 2008, pp. 118-119.

<sup>153</sup> Zie Visser, 2008, pp. 127-128.

<sup>154</sup> Zie Visser, 2008, p. 126.

<sup>155</sup> Zie Visser, 2008, p. 134.

verschillende richtingen, “concentraties” of idealen in het leven. In het handelende leven neemt men deel aan het wereldse leven. Het contemplatieve leven is een teruggetrokken leven, waarbij men zich contemplatief richt tot God. Binnen dit levensideaal wendt men zich af van het wereldlijke.

Aan welke van deze twee idealen geeft Eckhart de voorkeur? Uit het voorgaande kan de indruk zijn ontstaan dat gelatenheid meer gemeen heeft met de *vita contemplativa* dan met de *vita activa*. Immers, “jenzelf en de wereld verlaten”, dat klinkt als afstand nemen van de wereld. Eckhart bespreekt de verhouding tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa* in de preek *Intravit Jesus in quoddam castellum*. Deze preek begint met een Bijbelpassage uit het Lucasevangelie, Luc. 10:38-42:

“Terwijl zij op reis waren, kwam Hij in een zeker dorp. En een vrouw, Martha geheten, ontving Hem in haar huis. En deze had een zuster, genaamd Maria, die aan de voeten des Heren gezeten, naar zijn woord luisterde. Martha echter werd in beslag genomen door het vele bedienen. En zij ging bij Hem staan en zeide: Here, trekt Gij het U niet aan, dat mijn zuster mij alleen laat dienen? Zeg haar dan, dat zij mij komt helpen. Maar de Here antwoordde en zeide tot haar: Martha, Martha, gij maakt u bezorgd en druk over vele dingen, maar weinige zijn nodig of slechts één; want Maria heeft het goede deel uitgekozen, dat van haar niet zal worden weggenomen.”<sup>156</sup>

Deze Bijbelpassage gaat over de zusters Maria en Martha die Jezus in hun huis ontvangen. Maria zit aan de voeten van de Heer en neemt zijn woorden in zich op. Eckhart geeft in zijn preek drie redenen waarom Maria aan de voeten van de Heer zit. Ten eerste heeft de goedheid van God haar ziel omvangen. Ten tweede had zij een groot, onuitsprekelijk verlangen. Zij verlangde, zonder te weten waarnaar. Ze wenste, zonder te weten wat. Ten derde de zoete troost en de gelukzaligheid, die ze uit de eeuwige woorden putte, die uit de mond van Christus vloeiden.<sup>157</sup> Haar zuster Martha bediende de Heer, en ook zij had drie beweegredenen. Ten eerste een gerijpte leeftijd en een tot in het alleruiterste geofende zijnsgrond. Ten tweede een wijze bezonnenheid, die het uiterlijke werken zo wist uit te voeren met het oog op het hoogste dat de liefde gebiedt. Ten derde de hoge waardigheid van de lieve gast.<sup>158</sup> In deze preek staat Maria symbool voor de *vita contemplativa* en Martha voor de *vita activa*. Maria verkeert in zoete vervoering en helpt haar zuster niet bij haar werkzaamheden. Martha heeft zich gewijd aan dienstbaarheid voor de Heer, zij neemt handelend deel aan haar omgeving. In de christelijke traditie werd op een gegeven moment contemplatie hoger gewaardeerd dan actie. Oorspronkelijk was dit echter niet zo, aldus de Vlaamse filosoof, theoloog en dominicaan Marcel Braekers, die een boek schreef over het denken van Meister Eckhart:

“De praxis is [voor Aristoteles, JvW] slechts een voorbereiding op het beschouwelijke. Dat is niet het geval in de Bijbel. Daar zijn gebed en engagement evenwaardige partners. Kijk maar naar het leven van Jezus of lees de brief van Jakobus. Onder invloed van de kerkvaders, die zich inspireerden op de Griekse filosofie, veranderde dit echter. De contemplatie en het contemplatieve leven werden gezien als de hoogste weg naar de volmaaktheid.”<sup>159</sup>

Jezus zegt tegen Martha dat Maria het goede deel heeft gekozen. Braekers suggereert dat Jezus hiermee wellicht bedoelde dat het in die situatie en op dat moment het beste is om zich helemaal open te stellen voor Zijn Woord.<sup>160</sup>

Eckhart is niet van mening dat de *vita contemplativa* beter of meer waard is dan de *vita*

---

<sup>156</sup> Zie *Bijbel (NBG '51)*, 1975.

<sup>157</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 280.

<sup>158</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 280.

<sup>159</sup> Zie Braekers, 2007, p. 193.

<sup>160</sup> Zie Braekers, 2007, p. 194.

*activa*.<sup>161</sup> Hij koestert de verdenking dat het Maria meer te doen is om het weldadige gevoel dan om geestelijk gewin.<sup>162</sup> Braekers schrijft:

“Eckhart merkt echter op dat Maria's verlangen tegelijk vaag en onbestemd bleef, zodat ze het gevaar liep zich te verliezen in een 'zoete vervoering'. [...] Met de 'zoete vervoering' had men op het oog wat wij vandaag 'narcisme' zouden noemen, waarbij de bidder niet met God, maar met zichzelf en zijn goed gevoel bezig is.”<sup>163</sup>

Geestelijk genoeg is volgens Eckhart een staat waarin de “oberste (Seelen-)Wipfel”, de top van de ziel, door alle gelukzaligheid niet meer verbogen kan worden. Daardoor is hij in staat niet te verdrinken in een weldadig gevoel, maar kan hij machtig daarboven staan. De mens bevindt zich in een staat van geestelijk genoeg, als het lief en leed van de schepselen de top van de ziel niet meer kunnen verbuigen.<sup>164</sup>

Ik interpreteer Eckharts uitdrukking “geestelijk gewin” als het bereiken van een staat van geestelijk genoeg.<sup>165</sup> Als het Maria te doen zou zijn geweest om geestelijk gewin, dan had zij een staat van geestelijk genoeg willen bereiken.

Martha leefde vanuit een gerijpte zielengrond, “[...] ein bis ins Alleräußerste durchgeübter (Seins-)Grund [...]”, waarnaar ze elk moment kon terugkeren, ook als ze druk in de weer was. Het liet haar toe de dingen te ordenen volgens de hoogste wet van de liefde en er rustig bij te verwijlen. Martha was wijs geworden door de school van het leven.<sup>166</sup> Volgens Eckhart schenkt het leven de edelste kennis.<sup>167</sup>

Met betrekking tot werk maakt Eckhart een onderscheid tussen *Werk* en *Gewerbe*. Een *Werk*, zegt hij, verricht men van buiten. Een *Gewerbe* verricht men met verstandige omzichtigheid, men doet zijn best van binnen uit. Degenen die van binnenuit werken staan *bij* de dingen en niet *in* de dingen.<sup>168</sup> Volgens Braekers gaat het Eckhart om zodanig bij de dingen te staan, dat ze geen bezit van je nemen. *Bij* de dingen staan wil zeggen dat je een zekere distantie hebt vanwege je Godsbetrokkenheid. Distantie betekent echter geen gebrek aan betrokkenheid: het is een betrokkenheid in vrijheid en bescheidenheid. In de woorden van Braekers: “Het ontdekken van de overweldigende zelfgave van God betekent dus niet dat men ophoudt zich in te zetten en zich helemaal verliest in beschouwing.”<sup>169</sup> Afscheidenheid wil ook niet zeggen dat je loslaat waar je mee bezig bent, maar het zorgt ervoor dat je betrokkenheid kan groeien tot een omzichtig zorgende omgang (verständnisvoller Umsicht).<sup>170</sup>

Bij het werken gaat het er dus om met wat voor houding je je werk verricht. Het gaat om een specifieke manier van werken of inzet: een inzet zonder “waarom”, in zorgzame aanwezigheid.<sup>171</sup> Als je *in* de dingen staat, dan verlies je je helemaal in de dingen. Als je *in* de zorg staat, dan verlies je je helemaal in de zorg. Maar Martha staat *bij* de zorg. Eckhart merkt op dat werken in de tijd net

<sup>161</sup> Ook Frans Maas wijst erop dat de indruk zou kunnen ontstaan dat Eckharts mystiek naar een hoogte voert, van waaruit de aardse werkelijkheid onbelangrijk lijkt. Volgens hem is deze indruk foutief. Zie Maas, 1997, p. 31 en pp. 24-25.

<sup>162</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 281.

<sup>163</sup> Zie Braekers, 2007, p. 195.

<sup>164</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 280.

<sup>165</sup> Op Meister Eckhart, 1979, p. 281 staat in de Duitse vertaling van Quint de uitdrukking “geistigen Gewinn”. Dit vertaal ik met “geestelijk gewin”. Marcel Braekers vermeldt op Braekers, 2007, p. 195 ook de Nederlandse vertaling “geestelijk gewin”. Braekers verwijst naar het werk van Frans Maas. Zie Maas, 1997, p. 120.

<sup>166</sup> Zie Braekers, 2007, p. 196.

<sup>167</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 281.

<sup>168</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 283.

<sup>169</sup> Zie Braekers, 2007, p. 198.

<sup>170</sup> Zie Braekers, 2007, p. 197. Braekers uitdrukking “omzichtig zorgende omgang” is verwant met Eckharts uitdrukking “verständnisvoller Umsicht”. Zie hiervoor Meister Eckhart, 1979, p. 283.

<sup>171</sup> Zie Braekers, 2007, p. 198.

zo edel is als wat voor manier dan ook om je met God te verbinden. Het brengt ons net zo dichtbij het hoogste wat ons ten deel kan vallen, behalve het schouwen van God in zijn zuivere natuur.<sup>172</sup>  
Eckhart:

“Hingegen stehen die *ohne* Behinderung, die alle ihre Werke nach dem Vorbild des ewigen Lichtes ordnungsgemäß ausrichten. Ein >>Werk<< verrichtet man von außen, ein >>Gewerbe<< hingegen ist es, wenn man sich mit verständnisvoller Umsicht von innen her befließigt.”<sup>173</sup>

Uiteindelijk gaat het niet om een keuze tussen een *vita activa* of een *vita contemplativa*. Beide houdingen zijn deel of momenten van de levensweg. In het leven zijn *vita activa* en *contemplativa* verenigd.<sup>174</sup>

## §9 De Godsgeboorte in de ziel

De godsgeboorte in de ziel is Eckharts grondgedachte.<sup>175</sup> Al zijn preken hebben deze grondgedachte als thema en leidraad, en elke preek verwoordt deze gedachte op een eigen manier. Deze gedachte, kort samengevat, is als volgt: Gewoonlijk, het grootste deel van de tijd, is de menselijke ziel naar buiten gericht en is de aandacht verstrooid in de buitenwereld. Maar in haar grond is de ziel altijd al één met de oorsprong. De grond van de ziel is identiek met de Godheid.<sup>176</sup> Door de gerichtheid op de buitenwereld en de verstrooiing van de zielskrachten daarin, raakt de ziel echter verwijderd van haar oorspronkelijke eenheid.

Om de godsgeboorte in de ziel mogelijk te maken, dient de ziel allereerst zichzelf en de wereld te verlaten. De hechting aan de buitenwereld, de modus van de eigenwilligheid, dient te worden losgelaten, zodat je je kunt verlaten op een leegte die zijn laat. Deze leegte is tegelijk een afgrond en een dragende leegte. Als je jezelf en de wereld loslaat, word je opgevangen door de leegte.<sup>177</sup>

Als de ziel zich naar binnen keert en haar aandacht concentreert in haar eigen grond, verkeert ze steeds meer in de mogelijkheid van een zuiver vernemen (*intellectus purus*). Eckhart gebruikt het woord *Vernunft* voor deze staat of mogelijkheid. *Vernunft* is voor Eckhart, zo schrijft Visser, “ein enpfenclichez”.<sup>178</sup>

Als de ziel zwijgt en verkeert in de mogelijkheid van een zuiver vernemen, kan God zich mededelen aan, zich uitspreken in en zichzelf volledig geven in de grond van de ziel (*Seelengrund*). Als alle hindernissen zijn weggeruimd, als je zelf niet meer tussen de grond van je ziel en de Godheid in staat, kan de ziel zich weer herenigen met haar oorsprong, de Godheid in God. De Godheid in God is het onkenbare in God.<sup>179</sup>

Kortom, de godsgeboorte in de ziel heeft een aantal “mogelijkheidsvoorwaarden”. De ziel moet zich naar binnen richten en zwijgen. Alle hindernissen en eigenwilligheid moeten uit de weg worden geruimd, zodat de Godheid in God zich kan “uitgieten” in de ziel. De mens kan zich van zijn kant wel voorbereiden en meewerken aan de godsgeboorte in de ziel, maar deze kan niet worden afgedwongen of bewerkstelligd. Visser:

“De geboorte Gods in de ziel voltrekt zich van zich uit. Zij kan op geen enkele manier

<sup>172</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 285.

<sup>173</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 283.

<sup>174</sup> Zie Braekers, 2007, p. 199.

<sup>175</sup> Zie Visser, 2008, pp. 156-189 en Maas, 1997, pp. 22-25 voor secundaire literatuur over de godsgeboorte in de ziel.

<sup>176</sup> Zie Visser, 2008, p. 184.

<sup>177</sup> Zie Visser, 2008, pp. 164-169.

<sup>178</sup> Zie Visser, 2008, pp. 85 en 94.

<sup>179</sup> Zie Visser, 2008, pp. 91 en 98.

worden bewerkstelligd. Wel kan de mens voor die geboorte een plek bereiden.”<sup>180</sup>

## §10 Raakvlakken en verschillen tussen Nietzsches *amor fati* en Eckharts gelatenheid

Nietzsches *amor fati* en Eckharts gelatenheid vertonen zowel raakvlakken als verschillen. In de nagelaten fragmenten schrijft Nietzsche ten aanzien van *amor fati* dat hij niets anders wil dan het lot, ook terugkijkend niet. Hij zou zelfs niets anders mogen willen. Het lot, inclusief het lijden, wordt volledig omarmd.

Deze formulering van *amor fati* vertoont een overeenkomst met Eckharts gelatenheid, maar er is ook een verschil. De gelatene, die leeft “zonder waarom”, beaamt en aanvaardt enerzijds ook datgene wat er gebeurt en gebeurd is, net als Nietzsches *amor fati*, maar eigenlijk, en hier ligt het grote verschil, is bij het leven “zonder waarom” geen sprake meer van willen. De gelatene, die leeft en handelt vanuit zijn innerlijke grond in verbondenheid met de Godheid, heeft zijn eigenwillige wil losgelaten. Voor zover er nog sprake is van een wil, is de wil van de gelatene Gods wil.

Het tweede aspect waarin Nietzsches *amor fati* en Eckharts gelatenheid zowel een overeenkomst als een verschil vertonen, is met betrekking tot het willen verklaren en rechtvaardigen van het lijden. Nietzsches ethos van *amor fati* is bewust geformuleerd in seculiere termen, waarbij de traditionele religieuze thematiek van het willen verklaren en rechtvaardigen van het lijden nadrukkelijk wordt losgelaten. Ook in het leven “zonder waarom”, dat Eckhart bepleit, is al het willen verklaren en rechtvaardigen van het lijden losgelaten, maar dan binnen de context van zijn religieuze mystiek.

## §11 Eckharts gelatenheid en ascese

De onderzoeksvraag van deze scriptie is of Eckharts levenshouding van gelatenheid een vorm van ascese is. Zoals in het eerste hoofdstuk duidelijk is geworden, heeft Nietzsche kritiek op ascese en ascetische idealen. Ascese komt er voor Nietzsche kortweg op neer dat men het hemelrijk wil bereiken en daarvoor de aarde de rug toekeert, bijvoorbeeld door zichzelf te geselen en “aardse geneugten” te ontzeggen. Eckhart roept zijn toehoorders in zijn preken op om zichzelf en de wereld los te laten. Wil hij dan, net als het type christendom waar Nietzsche kritiek op heeft, “opstijgen” naar de hemel en de aarde verlaten? Ik beantwoord deze vraag aan de hand van verschillende tekstpassages van Eckhart.

Het duidelijkste antwoord op de vraag of Eckharts gelatenheid een vorm van ascese is, vinden we in de preek over Maria en Martha.<sup>181</sup> De zussen Maria en Martha ontvangen Jezus in hun huis. Maria staat symbool voor het contemplatieve leven en Martha voor het actieve leven. Zoals in paragraaf 8 duidelijk is geworden, verkeert Maria in zoete vervoering, maar Martha leeft vanuit een gerijpte zielengrond. Eckhart geeft de voorkeur aan Martha, omdat zij, in tegenstelling tot Maria, niet vlucht uit de gewone werkelijkheid. Martha is zowel verbonden met de Godheid als geworteld in de aarde. Eckhart geeft in deze preek weliswaar de voorkeur aan de weg die Martha gaat, maar uiteindelijk gaat het niet om een keuze tussen *vita activa* en *vita contemplativa*. De *vita activa* en de *vita contemplativa* zijn deel van een weg waarin beide verenigd zijn.<sup>182</sup> Maas:

“De drie wegen, eigenlijk drie momenten op de weg, komen in deze preek in diverse varianten terug. Ze zijn Eckharts variatie op de klassieke drievoudige weg: loutering, verlichting en vereniging. Het zijn voor hem de weg van het werken, de weg van extase of vervoering uit dat werken en de weg die eigenlijk al een thuis-zijn is.”<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Zie Visser, 2008, p. 162.

<sup>181</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 280.

<sup>182</sup> Zie Braekers, 2007, p. 199.

<sup>183</sup> Zie Maas, 2010, pp. 171-193.



Martha heeft alle stadia op deze weg al doorlopen en bevindt zich nu op de derde weg, terwijl Maria nog in extase op de tweede weg verkeert. Maria is in haar extase weliswaar op een bepaalde manier met God verbonden, maar om haar godsverbondenheid te integreren in het concrete leven is nog een verdere stap nodig. Op de eerste weg probeert men in het werk bij God te zijn, dat wil zeggen dat men probeert zich niet te laten beheersen door zijn werk. Maria bevindt zich op de tweede weg en is gegrepen door God, maar het is nog geen onverhuld en wezenlijk zien van God. Ondanks dat ze wellicht opgaat in iets groters, is er nog geen sprake van eenheid, maar van een tweeheid.<sup>184</sup> Maas:

“Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat men grote behoefte heeft om te getuigen hoe geweldig het allemaal is en hoe anders dan het gewone leven. Juist dat besef van andersheid signaleert nog tweeheid.”<sup>185</sup>

De echte eenheid met God kenmerkt zich niet door een kortstondige bijzondere ervaring, maar vindt voortdurend plaats in het gewone leven en werken. Op de extatische verrukking van Maria volgt geen weg die verder van de aarde weg leidt, maar juist een terugkeer naar de aarde. Frans Maas betitelt deze terugkeer naar de aarde als een terugkeer in een immanente volkomenheid, waarbij mensen hoewel nog steeds “onderweg” toch reeds “thuis bij God” zijn. Maas noemt het een “thuis-zijn” in de hemelse glorie, maar nu gezien als Gods voltooiing van menselijke aardse mogelijkheden.<sup>186</sup> De derde weg is een stap verder dan de tweede en tevens een stap terug, namelijk dichterbij de aarde. De vervoering keert terug naar de aarde. Maas schrijft dat de verleiding groot blijft om in de vervoering te blijven hangen en die derde weg juist niet in te slaan. In de verrukking “[...] kan men zich ophouden in een fijn gevoel van geborgenheid, veiligheid en behaaglijke vertroosting. Maar Eckhart voorziet daar stagnatie en hij spreekt er de figuur van Maria ook op aan. Slechts in de dynamiek van de groei is die tweede extatische weg een goede.”<sup>187</sup> In mijn bespreking van de preek over Maria en Martha wordt duidelijk dat Eckhart juist niet weg van de aarde wil, maar dat hij de eenheid met God wil verwortelen in het gewone werken en leven. Diegene die de eenheid met God verworteld heeft in zijn dagelijks leven, is thuis bij God. Deze bespreking maakt ook duidelijk dat gelatenheid geen vorm van ascese is, aangezien Eckhart Maria juist verder wil brengen dan de vervoering, terug naar de aarde.

In de preek *Intravit Jesus in templum*, werpt God al diegenen uit de tempel, die symbool staat voor de menselijke ziel, die een hindernis vormen voor het binnentreden van God in de ziel. Een groep die God uit de tempel werpt, zijn de kooplieden. De kooplieden willen handel drijven met God. Ze willen iets doen voor God en willen daarvoor een tegenprestatie van hem, bijvoorbeeld een plaats in de hemel. De kooplieden zijn net als de figuur van de asceet. Door hard hun best te doen willen ze een plaats in het hemelrijk krijgen. Eckhart:

“Seht, alle die sind Kaufleute, die sich hüten vor groben Sünden und wären gern gute Leute und tun ihre guten Werke Gott zu Ehren, wie Fasten, Wachen, Beten und was es dergleichen gibt, allerhand gute Werke, und tun sie doch darum, daß ihnen unser Herr etwas dafür gebe oder daß ihnen Gott etwas dafür tue, was ihnen lieb wäre; dies sind alles Kaufleute. Das ist im groben Sinn zu verstehen, denn sie wollen das eine um das andere geben und wollen auf solche Weise markten mit unserm Herrn.”<sup>188</sup>

De goede werken die de kooplieden verrichten doen ze niet “zonder waarom”, maar altijd met een

---

<sup>184</sup> Zie Maas, 2010, p. 190.

<sup>185</sup> Zie Maas, 2010, p. 190.

<sup>186</sup> Zie Maas, 2010, p. 192.

<sup>187</sup> Zie Maas, 2010, p. 193.

<sup>188</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, pp. 153-154.

oogmerk. Ze verwachten steeds iets terug. In deze preek wordt ook duidelijk dat Eckhart ascese afwijst. Ik noem de scène van de kooplieden, omdat ze volgens Nietzsche ascetische figuren zijn. Omdat ze iets willen ontvangen voor hun goede werken, vormen ze een hindernis voor het binnentreden van God: hun eigenwilligheid staat tussen hen en de Godheid in. Daarom stuurt Eckhart ze weg. In paragraaf 6 van *Reden der Unterweisung*, getiteld *Von der Abgeschiedenheit und vom Besitzen Gottes*, is sprake van de mens die alle dingen als goddelijk en hoger begrijpt dan ze in zichzelf zijn. Daar hoort ijver bij en overgave en een precies waarnemen van het innerlijk van de mens en een wakker en bezonnen weten waarop het gemoed gesteld is temidden van de dingen en de mensen. Eckhart:

“Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich äußerlich in die Einsamkeit kehrt; er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muß lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott *darin* zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können.”<sup>189</sup>

Zoals Eckhart in bovenstaand citaat beschrijft, is dat niet te leren door voor de dingen te vluchten en zich uiterlijk in de eenzaamheid te storten. Deze vorm van eenzaamheid is een vorm van ascese. Eckhart wijst dit vluchten af en maakt ons erop attent dat de mens een innerlijke eenzaamheid moet leren, die ik interpreteer als afgescheidenheid en gelatenheid. We hebben gezien wat hij met deze termen bedoelt: het gaat er niet om je van mensen en de wereld af te keren, maar *midden in de wereld en temidden van de mensen* gelaten te zijn.

Mijn interpretatie van Eckhart wordt ondersteund door een artikel van Bernard McGinn, waarin hij een onderscheid maakt tussen twee soorten mystiek binnen de christelijke traditie. De eerste vorm legt de nadruk op bijzondere ervaringen. De tweede vorm, waartoe hij Eckharts mystiek rekent, richt zich op een transformatie of een hernieuwd bewustzijn van juist het dagelijkse, gewone leven. McGinn:

“Eckhart will have none of this [special experiences, JvW]. I would suggest, then, that his insistence that the union of God and the soul is not a matter of a special state or experience outside the usual daily round, but is rather a special awareness of the meaning of everyday life, should be seen as an important criticism of aspects of the religious fervor of his time, a criticism that may well have been forgotten by some of his followers. [...] The Eckhartian type [of mysticism], aims at penetrating the ordinary in order to reveal the extraordinary. It distrusts consolation and desolation, or indeed anything that smacks of the transitory moment. It seeks a new form of understanding that leads to a new way of life best expressed by Eckhart's teaching about “living without a why” (*sunder warumbe*).”<sup>190</sup>

Naast de vorm van mystiek waartoe hij die van Eckhart rekent, die het heilige in/als het alledaagse kan worden genoemd, noemt McGinn de vorm van religiositeit die Nietzsche bekritiseert als zijnde “ascetisch”. De asceet wendt zich af van de aardse, gewone werkelijkheid in de hoop de “ware wereld” te bereiken waar Nietzsche het over heeft in zijn tekst “Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde.”<sup>191</sup> De tekst heeft als ondertitel “Geschichte eines Irrthums”. Nietzsche beschrijft op ironische wijze dat de ware wereld bereikbaar zou zijn voor de wijze, de vrome, de deugdzame. De ware wereld is nu niet bereikbaar, maar is beloofd aan de wijze, de vrome en de deugdzame. De ware wereld is onbereikbaar, onbewijsbaar en er is geen belofte over te doen, maar enkel als gedachte functioneert hij als troost, verplichting en imperatief. Volgens Nietzsche is de

<sup>189</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 61.

<sup>190</sup> Zie McGinn, 1981.

<sup>191</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, pp. 80-81.

ware wereld niet bereikt en daarom ook onbekend. Hij is helemaal niet troostend, verlossend en verplichtend. Waartoe zou iets dat onbekend is ons immer kunnen verplichten? Nietzsche houdt ons voor dat we de ware wereld beter kunnen afschaffen; het is een overbodig geworden idee. Met de ware wereld hebben we echter ook de schijnbare wereld afgeschaft, aldus Nietzsche.<sup>192</sup>

De asceet is volgens Nietzsche een figuur die naar deze ware wereld zoekt, die achter de ons bekende, zichtbare werkelijkheid zou liggen. Een ascetisch leven wordt gekenmerkt door ressentiment, gedreven door een machtswil die het leven zelf wil beheersen.<sup>193</sup> De asceet wil zichzelf onderscheiden. Nietzsche ziet de triomf van de asceet over zichzelf als de laatste tragedie van de drift tot onderscheiding.<sup>194</sup> Volgens Eckhart is de dimensie die hij *Gottheit* noemt, direct toegankelijk. Dat wil zeggen dat er voor contact met de Godheid geen bemiddeling door de clerus nodig is. Eckhart stelt dat het van belang is dat we onszelf transformeren, dat we onze verwachtingen, verlangens, etc., kortweg ons ego, loslaten om op deze wijze tot een andere manier van in-de-wereld-zijn te komen. Degene die deze transformatie heeft ondergaan, is in staat waar te nemen dat het omvattende, de dimensie van de Godheid ons altijd al omringt. We zien haar alleen niet, omdat we gepreoccupeerd zijn met onze doelen, onze utilistische en teleologische instelling. Als we daar vanaf zien, deze tijdelijk opschorten, dan opent zich een ruimte waarin de immanentie van het transcendente, de aanwezigheid van het goddelijke in de gewone werkelijkheid, zichtbaar kan worden. Eckhart is in de ogen van Nietzsche iemand die een ware wereld aan gene zijde van de ons bekende werkelijkheid zoekt. Na studie van het werk van Eckhart blijkt dit echter onjuist te zijn. Eckhart wijst erop dat er een dimensie is die alles omvat, die ervaarbaar en toegankelijk is voor degene die getransformeerd is, die gelaten of afgescheiden is zoals Eckhart dit verstaat.

Het blijkt dat Nietzsches kritiek op ascese niet van toepassing is op Eckharts vorm van mystiek, maar wel op een vorm van mystiek die de nadruk legt op zogenaamde bijzondere ervaringen en die zich afkeert van de aardse werkelijkheid. Eckharts gelatenheid leert de mens om zichzelf zodanig te transformeren, dat deze het transcendente en goddelijke in de gewone aardse werkelijkheid gaat zien. Loslaten betekent bij Eckhart het opschorten, kunnen relativeren en doorzien van onze gepreoccupeerdheid met het ego, dat wil zeggen onze verlangens, reputatie en doelen. Het gaat hem niet om het achterlaten van al het aardse ten gunste van een transcendente wereld aan gene zijde van de aardse werkelijkheid. Kortom, Eckharts gelatenheid is geen ascese zoals Nietzsche dit verstaat.

---

<sup>192</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 6, pp. 80-81.

<sup>193</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 5, p. 363.

<sup>194</sup> Zie Nietzsche, KSA, band 3, p. 103.

### Hoofdstuk 3

## De filosofie van Otto Duintjer: een eigentijdse verwoording van Eckharts gelatenheid

### §1 Spiritualiteit vandaag de dag. Techniek en belevenis vs. innerlijke transformatie

In hoofdstuk 1 hebben we gezien wat Nietzsches visie en kritiek op ascetische idealen zijn. Nietzsche wordt door de Franse filosoof Paul Ricoeur een “maître de soupçon”, een meester van de achterdocht, genoemd. Hij heeft ter aanduiding van twee verschillende wijzen van het lezen en interpreteren van een tekst de begrippen “hermeneutiek van de achterdocht” en “hermeneutiek van het vertrouwen” geïntroduceerd.<sup>195</sup> De eerste benaderingswijze is gericht op het ontmaskeren van wat onder de oppervlakte ligt. De tweede benaderingswijze, waarvan de hermeneutiek van de Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer, leerling van Heidegger, een goed voorbeeld is, is een manier van het lezen en interpreteren van een tekst, waarbij de lezer probeert zo ver als mogelijk mee te gaan met een schrijver in het verstaan van de tekst. Hij probeert op immanente wijze de tekst te verstaan, vanuit het perspectief van de schrijver en de tekst, in tegenstelling tot het lezen met een hermeneutiek van de achterdocht, waarbij men de tekst met het oogmerk leest verborgen motieven te ontmaskeren.

Ricoeur kenschetste Nietzsche als een meester van de achterdocht, omdat diens werk erop gericht is de machtspretentie te ontmaskeren die volgens hem onder de oppervlakte van een cultuuruiting ligt. In het geval van het christendom gaat het om het blootleggen van wat Nietzsche beschouwt als de werkelijke motieven van de georganiseerde religie en haar functionarissen. Het is het geïnstitutionaliseerde christendom, in zijn ogen, niet te doen om het heil van de ziel van de gelovige, maar om macht. Het christendom maakt de gelovige afhankelijk, aldus Nietzsche. Hij ziet het christendom als een verzameling verdovende middelen en trucjes om het lijden op zijn minst tijdelijk te verzachten. De gelovige heeft de priester nodig, omdat hij bemiddelt tussen hem en God, en om van zijn zonden af te komen. De priester kan de zondaar weer met God verzoenen. Nietzsche vindt de priester een parasiet, die slechts kan leven ten koste van alle gezonde vormen van leven.

In het tweede hoofdstuk heb ik de filosofie van Meister Eckhart besproken, met het oog op de vraag of de levenshouding van gelatenheid een ascetisch ideaal is. De beweging van het laten is er bij Eckhart een van het loslaten van de gehechtheid aan je zelf, alle uitwendige beelden, verlangens, voorkeuren, vrezes, etc., zodat er ruimte in jezelf ontstaat waarin de Godheid in God zichzelf kan mededelen en de grond van de ziel zich kan herenigen met haar oorsprong.

De onderzoeksvraag in deze scriptie is of gelatenheid een vorm van ascese is, zoals Nietzsche dit verstaat. Het antwoord op deze vraag is mede afhankelijk van het perspectief van waaruit men het werk van Eckhart bestudeert. Bestudeert men het vanuit het gezichtspunt van een hermeneutiek van de achterdocht of van een hermeneutiek van het vertrouwen? Bestudeert men het vanuit het oogpunt van een hermeneutiek van de achterdocht, dan kan ook Eckharts werk verschijnen als een vorm van ascese, als een denken dat oproept om de aarde te verlaten en naar het hemelrijk te streven. Bestudeert men het werk van Eckhart echter vanuit het oogpunt van een hermeneutiek van het vertrouwen, dan kan blijken dat Eckhart juist het tegenovergestelde van ascese voorstaat, zoals we hebben gezien in de bespreking van de preek over Maria en Martha: de mens moet niet weg van de aarde, maar het aardse leven juist ten volle leren leven. Het dagelijks leven is voor Eckhart de grootste leerschool.

In dit hoofdstuk bespreek ik, eveneens vanuit het oogpunt van de hermeneutiek van het vertrouwen, de filosofie van Otto Duintjer, om te laten zien dat hij, ten eerste, net als Eckhart een

---

195

Zie Ricoeur, 1965.

filosoof van het laten is die geen ascetische levenshouding voorstaat in de zin van Nietzsche, en ten tweede, dat zijn filosofie aan moderne mensen een mogelijkheid biedt tot een spiritualiteit voor het alledaagse leven. Het werk van Duintjer kan ons, ten derde, ook helpen een brug te slaan naar een middeleeuws denker als Eckhart.

Spiritualiteit is in ons hedendaagse wereldbeeld en onze hedendaagse maatschappij marginaal. De eerste reden daarvoor, is dat het technisch-economische denken zich heeft uitgebreid tot alle andere levensdomeinen. De tijd waarin wij leven wordt door Heidegger aangeduid als een tijd waarin een technisch zijnsverstaan overheersend is. Dit technische zijnsverstaan wordt gekenmerkt door wat Heidegger rekenend denken (*rechnendes Denken*) noemt.<sup>196</sup> Binnen dit zijnsverstaan is de mens een subject geworden, datgene wat ten grondslag ligt aan alles. Alles wat het subject tegenover zich heeft, wordt tot object. De hele werkelijkheid, inclusief de mens en de natuur, wordt tot materiaal waarover het subject naar believen kan beschikken en waarmee het kan doen wat het wil.<sup>197</sup>

In het vandaag de dag heersende zijnsverstaan wordt alles, de mens en zijn tijd inbegrepen, object van berekening.<sup>198</sup> De tijd moet zo efficiënt mogelijk worden besteed. Gevolg van het rekenende denken is dat zelfs de vrije tijd opgenomen wordt in wat Heidegger in *Die Frage nach der Technik*<sup>199</sup> het bestel (*Ge-stell*) noemt, wat hij daar analyseert als “opvorderend ontbergen”. Dat gaat gepaard met rekenend denken, dat in onze cultuur heerst. Vrije tijd en arbeidstijd zijn twee zijden van dezelfde munt. De moderne mens gaat heen en weer tussen vrije tijd en arbeidstijd, tussen arbeid en ontspanning. De vrije tijd is bedoeld om uit te rusten van de arbeid en om weer op te laden voor de nieuwe werkdag. Zo staat alle tijd in het teken van het rekenende denken.

De tweede reden dat spiritualiteit een marginale positie inneemt, hangt hiermee samen: het leidt niet tot innerlijke zelftransformatie omdat het maar al te vaak wordt ingekapseld in de machinerie van de consumptiemaatschappij, in de vorm van een bepaald type belevenis. Gerard Visser bespreekt in zijn studie *De druk van de beleving* het werk van de Duitse socioloog Gerhard Schulze.<sup>200</sup> Deze kenmerkt onze maatschappij als een belevenismaatschappij (*Erlebnisgesellschaft*). Nu de druk om te overleven kleiner is geworden, zou de mens in Westerse samenlevingen erop uit zijn zoveel mogelijk aangename belevnissen (*Erlebnisse*) te verzamelen. Volgens Schulze is de imperatief van het leven van de hedendaagse Westerse mens “Beleef je leven!”. Visser schrijft hierover, naar aanleiding van het werk van Schulze, dat er een steeds intensievere druk van de imperatief van het beleven uitgaat:

“Hij [Schulze] schrijft de steeds intensievere druk van de imperatief van het beleven aan twee factoren toe. In de eerste plaats aan de *teleurstelling* die in elk belevenisproject op de loer ligt, in de tweede plaats aan de toenemende expansie van de belevenismarkt. Deze beide factoren staan in wisselwerking, ze jagen elkaar op.”<sup>201</sup>

Het is volgens Schulze van belang, zo schrijft Visser, dat de mens de aard van zijn leren verandert<sup>202</sup>:

“Hij [de mens] zal zich een intern georiënteerd leren moeten eigen maken, dat 'zich door manipulatie van de externe omstandigheden interne werkingen ten doel stelt.’”<sup>203</sup>

<sup>196</sup> Zie Heidegger, 1957, 2007 en 2008.

<sup>197</sup> Binnen dit zijnsverstaan zijn de termen beschikbaarheid, stuurbaarheid, opvorderen, maakbaarheid, vooruitgang e.d. heersend. Zie Heidegger, 2007.

<sup>198</sup> Zie Heidegger, 2007.

<sup>199</sup> *Die Frage nach der Technik* is opgenomen in Heidegger, 2007.

<sup>200</sup> Zie Visser, 1998, p. 338.

<sup>201</sup> Zie Visser, 1998, p. 336.

<sup>202</sup> Zie Visser, 1998, p. 337.

<sup>203</sup> Zie Visser, 1998, p. 338. Dit “intern georiënteerd leren” noemt Schulze *Erlebnisrationalität*.

De illusie ligt op de loer dat de mens in zijn vrije tijd vrij is van de heerschappij van het technisch-economische denken. Zoals hierboven al geschetst staat alle tijd echter in dienst van het rekenende denken. Visser laat zien, in de lijn van het denken van Heidegger, dat Schulzes sociologisch begrip van *Erlebnis* ook ten prooi valt aan het technisch-economische denken en de maakbaarheid.<sup>204</sup>

Ook spiritualiteit is onderhevig aan dat rekenende denken. Spiritualiteit is een van de vele vrijetijdsactiviteiten die op de belevenismarkt worden aangeboden. Er worden tal van cursussen yoga, mindfulness, meditatie, etc. aangeboden. Het rekenende denken kan zich overal meester van maken, dus ook van genoemde cursussen. Zo worden bijvoorbeeld yoga en meditatie activiteiten die men onderneemt om te ontspannen en energie op te doen, zodat men des te beter voorbereid is op de nieuwe werkdag. De vraag is in hoeverre dit echt iets met spiritualiteit te maken heeft. Want wat verstaan we onder “spiritualiteit”?

## §2 Otto Duintjers begrip “spiritualiteit”

Het werk van de Amsterdamse filosoof Otto Duintjer kan ons begrip van spiritualiteit verhelderen en verdiepen. Voor Duintjer is spiritualiteit een leerproces, een houding in het leven en jegens het leven, die al doende geleerd blijkt te worden. Het is een oefenweg en een leerproces, geen activiteit die men kan inkopen op de belevenismarkt. Duintjers filosofie is een mooi voorbeeld van hoe het laten gestalte kan krijgen in een hedendaags mensenleven. Om te beginnen is het belangrijk om te benadrukken waar het Duintjer bij spiritualiteit om gaat. Het gaat hem om een houding ten aanzien van de werkelijkheid in z'n geheel, of ten aanzien van het leven in het geheel. Zoals Duintjer zegt:

“En wat het woord spiritueel betreft; dat moet niet gebruikt worden in de betekenis waarin het soms genomen wordt, niet in die zin dat je met het spirituele of de 'spirit' een afzonderlijk *deel* van de werkelijkheid bedoelt in contrast met bijvoorbeeld het materiële.”<sup>205</sup>

De te leren levenshouding waar Duintjer het over heeft, betreft dus het hele leven; het is niet een aparte activiteit die los van de rest kan worden beoefend.

### §2.1 Loslaten: maatgevende kaders en het sterven van het ego

Waar het Duintjer in essentie om te doen is, is een te leren levenshouding, die hij aanduidt als levensbeaming. Het is niet van belang om dit of dat te geloven, het is juist van belang om je te oefenen in het waarnemen van de werkelijkheid zoals ze is, van wat het geval is en je waarneming niet te laten kleuren door je angsten, verlangens, etc. Om je waarneming te zuiveren van onder andere angsten en verlangens, is een proces van loslaten noodzakelijk. Als je al datgene wat een heldere waarneming blokkeert hebt losgelaten, kun je de werkelijkheid tot je bewustzijn toelaten zoals ze is.<sup>206</sup>

Bij Eckhart zien we dezelfde beweging terug als bij Duintjer. Dat wat bij Eckhart de mystieke dood genoemd kan worden en wat hij de godsgeboorte in de ziel noemt<sup>207</sup>, noemt Duintjer “de relativering van het ego” ofwel “het sterven van het ik”<sup>208</sup>, waardoor er ruimte ontstaat om in

---

<sup>204</sup> Zie Visser, 1998, pp. 340-344.

<sup>205</sup> Zie Rozing, 2003, pp. 17-23.

<sup>206</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 36.

<sup>207</sup> Zie Meister Eckhart, 1979, p. 156 voor Eckharts beschrijving van de mystieke dood en Meister Eckhart, 1979, pp. 415-424, 425-431 en 432-439 voor drie preken over de godsgeboorte in de ziel. Zie Visser, 2008, pp. 156-189 voor secundaire literatuur t.a.v. de godsgeboorte in de ziel en de mystieke dood.

<sup>208</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 26.

contact te komen met een omvattende dimensie, die van het grote Zelf of het prealabele.<sup>209</sup> Duintjer maakt in eigentijdse bewoordingen duidelijk wat Eckhart voor ogen had.

In *Random regels* schrijft Duintjer dat wij altijd functioneren binnen een regel-geleid kader of regelsysteem. Dat kan bijvoorbeeld het kader van een cultuur, sociale etiquette of van de regels van een bepaald beroep zijn. Een onderscheidend kenmerk van regel-geleid gedrag is, dat het aangeleerd gedrag is.<sup>210</sup>

Maar volgens Duintjer is het mogelijk om tegenover deze regelsystemen een “vrije verhouding” in te nemen, zoals hij het noemt. Of het nu gaat om een bepaald kader, zoals een (sub)cultuur, of om begeerten, waar Duintjer telkens op wijst is het ontwikkelen van een vrije verhouding tot een cultuur, begeerte, etc. Hoe kan het dat ik niet noodzakelijk samenvaal met mijn beroep, verlangens, angsten, etc. en altijd meer ben dan dat? Het antwoord op deze vraag heeft Duintjer onder andere uitgewerkt in zijn boeken *Random regels*<sup>211</sup>, *Random metafysica*<sup>212</sup> en *Onuitputtelijk is de waarheid*<sup>213</sup>. Het bewustzijn waarmee regel-geleid gedrag geleerd wordt, is een open bewustzijn. Dit bewustzijn duidt Duintjer aan als een open ruimte, het bewustzijn is open in de zin dat het een oningevuld, dat wil zeggen niet met regels gevuld bewustzijn is, en in de zin dat het de mogelijkheid tot leren bevat. Scherper geformuleerd: deze open ruimte is deze mogelijkheid zelf. Duintjer schrijft:

“[...] Wie is degene en waar verkeert degene die zelf maatgevende kaders kán aanleren, binnentreden, in stand houden en eventueel loslaten?”<sup>214</sup>

Degene die maatgevende kaders kan leren, valt in ieder geval niet samen met degene die functioneert binnen maatgevende kaders. Voor zover iemand functioneert binnen een maatgevend kader, is dat met een “gevuuld” stuk bewustzijn. Degene die kan leren, is iemand met een open bewustzijn, dat nog niet gevuld is met de regels van een maatgevend kader. Kortom, leren enerzijds en functioneren binnen een maatgevend kader anderzijds vinden beide plaats vanuit een ander soort bewustzijn. Het leren vindt plaats vanuit een open bewustzijn, het functioneren binnen een maatgevend kader vindt plaats vanuit een “met regels gevuld” bewustzijn of, zo schrijft Duintjer, een gespecialiseerde vorm van bewustzijn.<sup>215</sup>

We komen in een regelpatroon terecht door het te aanvaarden, we “landen” in een regelpatroon, in een “duikvlucht”.<sup>216</sup> De aanvaarding van een regelpatroon vindt plaats vanuit en in een open ruimte, die Duintjer ook aanduidt als het prealabele. Deze aanvaarding vereist een “grondeloos vertrouwen”: grondeloos, omdat de aanvaarding van een regelpatroon noch gegrond noch ongegrond is. De aanvaarding van of “keuze” voor een regelpatroon kan nooit worden gebaseerd op gronden/argumenten die binnen datzelfde regelpatroon worden aangetroffen, omdat die gronden en argumenten pas “bestaan” en aangetroffen worden binnen heersende regelpatronen. De aanvaarding is noch gegrond, noch ongegrond, omdat het onderscheid tussen gegrond en ongegrond alleen zinvol is als men beschikt over gronden om aanvaarding of een keuze op te baseren. Dat wij deel uitmaken van deze open ruimte, die vóór, voorbij en rondom alle kaders met mogelijkheden ligt, zoals Duintjer schrijft, betekent dat we niet noodzakelijk samenvallen met het ene of andere maatgevende kader.<sup>217</sup> Het betekent, kortom, dat we enige mate van vrijheid hebben. Dat wil niet zeggen dat we simpelweg een keuze voor het ene of het andere kader kunnen maken,

---

<sup>209</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 27.

<sup>210</sup> Zie Duintjer, 1977, pp. 32-33.

<sup>211</sup> Zie Duintjer, 1977.

<sup>212</sup> Zie Duintjer, 1988b.

<sup>213</sup> Zie Duintjer, 2002.

<sup>214</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 22.

<sup>215</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 35.

<sup>216</sup> Zie Duintjer, 1977, p. 85.

<sup>217</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 22.

maar het betekent wel dat we niet veroordeeld zijn tot gevangenschap binnen een maatgevend kader. Centraal in Duintjers filosofie staat het ontwikkelen van een vrije verhouding tot maatgevende kaders. Het gaat er enerzijds om maatgevende kaders niet per sé af te wijzen en anderzijds om ze niet blindelings te volgen en te omarmen.

Wat is nu het maatgevende kader in de moderne maatschappij waartoe ik een vrije verhouding kan leren ontwikkelen? Het ontwikkelen van een vrije verhouding is niet alleen voor ieder persoonlijk van belang, maar is tegenwoordig ook van maatschappelijk belang, zo schrijft Duintjer.<sup>218</sup> De kapitalistische markt probeert mensen ertoe te bewegen zoveel mogelijk te kopen. De mogelijkheid om te kunnen genieten van de voordelen van de moderne welvaartsstaat is afhankelijk van onze innerlijke vrijheid ten aanzien van begeerten. De monopoliepositie van het neokapitalisme lijkt alleen nog gerelativeerd te kunnen worden door innerlijk vrije mensen, aldus Duintjer.<sup>219</sup>

Duintjer beschrijft hoe een bepaalde wijze van bewustzijn en leven vanaf de Verlichting dominant is geworden in westerse samenlevingen. Hij noemt deze wijze van bewustzijn “rationeel-empirisch” bewustzijn.<sup>220</sup> Volgens deze opvatting is het onderscheidende kenmerk van mens-zijn rationeel en discursief denken. Het “rationeel-empirisch” bewustzijn heeft zich volgens Duintjer afgesloten voor andere manifestaties van werkelijkheid. Bij deze wijze van bewustzijn hoort ook een zijnswijze, een manier van leven. Deze zijnswijze gaat uit van een subject-object dichotomie, de werkelijkheid wordt ervaren door een subject dat de werkelijkheid als een object buiten zichzelf plaatst. Binnen deze zijnswijze is de werkelijkheid en daarmee de natuur materiaal dat getransformeerd moet worden tot een product dat vermarkt en verkocht moet worden.

Het “rationeel-empirisch” bewustzijn en bijbehorende zijnswijze is dermate dominant, dat het een inspanning van onze kant vraagt om een vrije verhouding tot dit maatgevende kader te ontwikkelen. Een eerste stap in het ontwikkelen van een vrije verhouding tot een maatgevend kader, is het creëren van een ruimte die het mogelijk maakt om mentaal afstand te nemen van dit kader. Met afstand nemen van een maatgevend kader wordt geen definitief *buitentreden* bedoeld, maar een verlegging van ons zwaartepunt naar de *ingang* van die kaders, zo schrijft Duintjer.<sup>221</sup> Hier wordt duidelijk dat Duintjers filosofie geen vorm van ascese is, zoals Nietzsche dat verstaat, want om een vrije verhouding tot kaders te ontwikkelen is het niet nodig je van de samenleving af te zonderen en je terug te trekken op de hei of in een grot; het gaat om een geestelijke vrijheid. Het is mogelijk een vrije verhouding tot een kader te ontwikkelen, terwijl je binnen dat kader blijft functioneren.

Duintjer: “Een identiteit wordt omschreven door een aantal eigenschappen en kwaliteiten, of een cluster typerende verhalen, die kenmerkend worden geacht voor iemands individuele persoonlijkheid of voor de groep waartoe iemand behoort.”<sup>222</sup>

Duintjer spreekt over “de relativering van het ego” of “het sterven van het ik”.<sup>223</sup> Daarmee bedoelt hij het volgende. Het ego is de identiteit van het subject binnen een regelsysteem of kader. Een regelsysteem is constitutief voor het ego, want datgene wat ik ben binnen een regelsysteem, ben ik alleen dankzij dat regelsysteem. Voor het ontwikkelen van een vrije verhouding tot een regelsysteem of maatgevend kader is het dus nodig om de vereenzelviging met het ego of een van diens sub-identiteiten (identiteiten binnen specifieke kaders) los te laten.<sup>224</sup> Het sterven van het ego

---

<sup>218</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 39.

<sup>219</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 39.

<sup>220</sup> Zie Duintjer, 1988a, pp. 17-43 en Kampschuur, 1982, pp. 6-8.

<sup>221</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 16. Ik kan nu nog niet aangeven wat deze ingang precies is. Ik kom hier in paragraaf 3 op terug.

<sup>222</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 29.

<sup>223</sup> Zie Duintjer, 1988b, p. 26.

<sup>224</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 29. Hier schrijft Duintjer dat je meer en minder vereenzelvigd kunt zijn met aangeleerde identiteiten.



in de moderne tijd houdt volgens Duintjer in, dat je je vereenzelving met het maatgevend kader, het rationeel-empirisch bewustzijn en bijbehorende zijnswijze, loslaat, dus dat je je ook niet meer totaal identificeert met een functie binnen deze maatschappij.

## §2.2 Het manifestatieproces tot je bewustzijn toelaten

In de loop der jaren heeft Duintjer een vuistregel geformuleerd die, zo schrijft hij, “[...] samengevat in een zo kort mogelijke formule neerkomt op het volgende. Stapje voor stapje en telkens opnieuw: *je meer leren blootstellen aan de werkelijkheid, zoals die zich per situatie manifesteert, om ons en in ons, zonder afweer of verdringing enerzijds en zonder vastklampen of verslaving anderzijds.*”<sup>225</sup> Waar het Duintjer om gaat, is de bereidheid je bloot te stellen aan het leven als *manifestatieproces*. Met manifestatieproces bedoelt Duintjer de openbaarwording van fenomenen, hun toegang tot ons bewustzijn. De bereidheid je bloot te stellen aan het manifestatieproces betekent voor Duintjer: *bewustwording* niet in de weg staan.<sup>226</sup> Het is belangrijk om het manifestatieproces tot je bewustzijn toe te leren laten, om te kunnen zien wat het geval is. Dan kun je, zoals Duintjer schrijft, antwoorden op datgene wat zich per situatie toont, niet op wat je dènkst, wenst of vreest dat zich toont.<sup>227</sup> Om het onderscheid tussen het manifestatieproces en wat het geval is per situatie aan te geven, is het volgende citaat verhelderend:

“Er is waarheid.  
Alle waarheden zijn eindig.  
Elke waarheid heeft aanvullende waarheden naast zich, onder zich en boven zich.  
*De waarheid is onuitputtelijk.*”<sup>228</sup>

Het manifestatieproces (*de waarheid*) is onuitputtelijk, dat wil zeggen dat we het nooit volledig kunnen waarnemen, we kunnen het niet voor ons krijgen zoals dat bij een object wel kan. Wat we per situatie te ervaren krijgen is een concretisering van het manifestatieproces. We krijgen iets hier en nu, op een gegeven moment en op een concrete plaats te ervaren. We vangen dan een glimp op van het manifestatieproces. Normaliter laten we het manifestatieproces niet tot ons bewustzijn toe, omdat het maatgevend kader waarin we ons bevinden bepaalt wat werkelijkheid is en omdat we ons vaak vereenzelvigen met dit kader. Bepaalde manifestaties van werkelijkheid worden wel tot het bewustzijn toegelaten, andere niet. In het maatgevend kader van het rationeel-empirisch bewustzijn geldt alleen datgene als zijnd, als werkelijkheid, dat gebruikt en verbruikt kan worden. Daarnaast is onze waarneming vaak gekleurd door, zoals Duintjer het verwoordt, wat we denken, vrezen of wensen dat zich toont.

Om het manifestatieproces tot ons bewustzijn te kunnen toelaten is het nodig om eerst los te laten. Het maatgevend kader waarin we ons bevinden en onze angsten en voorkeuren verhinderen het toelaten tot het bewustzijn van wat het geval is. Onze vereenzelving met het maatgevend kader en andere kaders, alsmede onze vereenzelving met angsten en voorkeuren moet worden losgelaten, opdat er een ruimte in ons bewustzijn ontstaat om tot ons bewustzijn te kunnen toelaten wat het geval is.

Net zoals bij Eckhart, is bij Duintjer de grootste leerschool voor de te leren levenshouding het dagelijks leven. Kort geformuleerd gaat het volgens Duintjer op het pad naar spirituele levensbeaming om zich bloot stellen aan de werkelijkheid zoals deze zich per situatie manifesteert

---

<sup>225</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 36.

<sup>226</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 36.

<sup>227</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 37.

<sup>228</sup> Zie Duintjer, 2002, keerzijde titelpagina. In dit citaat wordt waarheid begrepen als “openbaarwordingsgebeuren”, zie Duintjer, 2002, hoofdstuk 3, pp. 73-88.

om ons *en in ons*.<sup>229</sup> Dat kan nogal veel van je vragen, want het betekent de bereidheid om alles wat zich om je heen en in jezelf voordoet werkelijk toe te laten tot je bewustzijn, werkelijk tot je door te laten dringen zoals het is. Met betrekking tot datgene wat zich om je heen voordoet, betekent het: de situaties waar je in terecht komt, en de mensen die je ontmoet, in hun eigen aard tot je door laten dringen, dus zoals de situatie en de mensen daadwerkelijk *zijn*; je waarneming wordt dan niet gekleurd door je eigen voorkeuren en wensen.<sup>230</sup>

Met betrekking tot datgene wat zich in jezelf voordoet, betekent het: alle gedachtes, gevoelens, angsten en verlangens toelaten tot je bewustzijn. Dat betekent dat je van moment tot moment goed voelt wat er in je leeft. Niet verdringen van begeerten betekent voor Duintjer:

“[...] wel vrijelijk toelaten *tot je bewustzijn*, zonder schaamte durven voelen wat er aan begeerten in je leeft -, maar juist daarom niet gedwongen zijn om je blindelings te laten meeslepen en te laten koeioneren door die begeerten.”<sup>231</sup>

In vrijwel alle spirituele tradities zijn er stromingen geweest waarin lijfelijke gevoelens, seksuele verlangens en materiële behoeften verdrongen en ontkend werden. Het onderdrukken van lijfelijke gevoelens en seksuele verlangens kan leiden tot volstrekte immunisering voor gevoel. Volgens Duintjer kom je zo bijna terecht bij het tegendeel van waar het bij het pad naar spirituele levensbeaming om gaat.<sup>232</sup> Pas als gevoelens daadwerkelijk *gevoeld* kunnen worden, zich vrijelijk in ons bewustzijn mogen manifesteren, kunnen ze in die bewustzijnsruimte hun plaats vinden, zodat ze het bewustzijn niet meer vullen en overweldigen.

Dit brengt ons op een volgend punt, namelijk datgene wat Duintjer de valkuilen aan beide kanten van het spirituele pad noemt.<sup>233</sup> De valkuilen zijn enerzijds verdringing en anderzijds verslaving. Het gevaar dat in verdringing schuilt, heb ik zojuist besproken. Onder verslaving verstaat Duintjer onder andere het zich vastklampen aan of het verafgoden van een bepaalde persoon. Verdringing is bepaalde manifestaties van werkelijkheid niet tot het bewustzijn willen toelaten, verslaving is een sterke hechting hebben aan of sterke voorkeur hebben voor bepaalde manifestaties van werkelijkheid.<sup>234</sup> Ook verslaving kan de openheid voor de werkelijkheid zoals die zich manifesteert blokkeren.

### §2.3 Duintjer over de plaats van het oordeel

In het werk van Duintjer ligt een sterke nadruk op het moment van toelaten tot je bewustzijn wat daadwerkelijk het geval is, niet wat je denkt, vreest of hoopt dat het geval is. Als je niet in staat bent toe te laten tot je bewustzijn wat het geval is, kan achteraf blijken dat je ergens mee hebt ingestemd of in een situatie terecht bent gekomen die berust op een illusie of een constructie die je niet goed hebt doorzien.<sup>235</sup>

Menigeen zal zich wellicht afvragen of toelaten betekent dat ook in ethische zin alles moet worden toegelaten. Duintjer hecht aan het woord toelaten in deze context echter geen ethische betekenis. “Toelaten tot je bewustzijn wat het geval is” wil niets meer en niets minder zeggen dan een stand van zaken in de werkelijkheid zo “ongefilterd” als mogelijk tot je bewustzijn toelaten. Duintjer:

“Tot je door laten dringen wat er per situatie te zien, te horen, te voelen en te overwegen valt. En dan afgaande op wat zich *tóont* (niet op wat je *dè*nt, wenst of vreest dat zich toont),

---

<sup>229</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 40.

<sup>230</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 37.

<sup>231</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 38.

<sup>232</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 40.

<sup>233</sup> Zie ook Rozing, 2003.

<sup>234</sup> Zie Duintjer, 2002, pp. 37-38.

<sup>235</sup> Zie Duintjer, 2002, pp. 36-37.

per situatie *antwoorden* ('met heel je hart, heel je verstand en al je kracht')."<sup>236</sup>

De levenshouding die Duintjer voorstaat is goed verenigbaar met een moderne, dat wil zeggen rationele en kritische levenshouding. Hij duidt deze levenshouding onder andere aan als "levensbeaming". Levensbeaming is voor hem overgave aan het leven als manifestatieproces. Dit is geen blinde overgave en beslist niet in strijd met *kritisch onderscheiden*. Integendeel, schrijft hij, "[...] het manifestatieproces stelt ons juist pas in staat om *in het licht daarvan* kritisch onderscheidingen op te merken in datgene *wat* manifest wordt."<sup>237</sup>

## §2.4 Grondeloos vertrouwen: je toevertrouwen aan het manifestatieproces

In dit hoofdstuk is beschreven dat de aanvaarding van een regelpatroon een "grondeloos vertrouwen" vereist. Het grondeloos vertrouwen is het tweede structuurmoment dat we bij Duintjer in de beweging van het laten kunnen onderscheiden. Na het loslaten van vereenzelvigingen en fixaties en het toelaten tot het bewustzijn van wat het geval is, kan men zich grondeloos toevertrouwen aan het leven als manifestatieproces.<sup>238</sup> Dit wil niet zeggen dat men alles en iedereen zomaar vertrouwt en alles wat gebeurt beaamt. Het betekent, zo schrijft Duintjer:

"[...] de bereidheid je telkens bloot te stellen aan het leven als *manifestatieproces*, ook indien datgene *wat* manifest wordt lelijk, lullig of beroerd zou blijken."<sup>239</sup>

Het vertrouwen is grondeloos, omdat er geen gronden zijn waarop je het kunt baseren. Je bent bereid je bloot te stellen aan datgene wat je van moment tot moment te wachten staat, dat in principe onbekend is. Er valt, aldus Duintjer, binnen onze ervaringswereld geen enkele omgrensbare instantie, zoals een theoretische bewering, een autoriteit of een morele prestatie, aan te wijzen die als het er op aankomt een onschokbaar fundament vormt voor levensbeaming.<sup>240</sup> Duintjer:

"Elk fragment van werkelijkheid dat zich aandient als absolute rechtvaardigingsgrond voor ons bestaan, kan vanuit andere fragmenten weer gerelativeerd worden. Omgekeerd kunnen zulke fragmenten pas hun betrekkelijk recht tonen vanuit een voorafgaande levensbeaming "without foundations".<sup>241</sup>

Op dit punt is er een cruciale verbinding met Eckhart. Duintjers grondeloos vertrouwen heeft een grote verwantschap met het tweede structuurmoment van gelatenheid dat Visser bij Eckhart onderscheidt, zich verlaten op. Bij Eckhart verlaat de gelatene zich op een dimensie die hem omvat, namelijk de Godheid in God. Bij Duintjer vertrouwt men zich grondeloos toe aan het leven als manifestatieproces. Wat beide structuurmomenten gemeenschappelijk hebben, is een zich grondeloos en onvoorwaardelijk openstellen. Bij Duintjer heeft grondeloos vertrouwen niets te maken met ascese en wereldverzaking. Het stelt juist in staat tot een grotere openheid voor datgene wat zich manifesteert, voor wat het geval is, in het concrete leven en de alledaagse werkelijkheid.<sup>242</sup>

---

<sup>236</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 37.

<sup>237</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 37.

<sup>238</sup> Deze formulering wekt wellicht de indruk dat de structuurmomenten van het laten bij Duintjer chronologisch van aard zijn. Dat is echter niet het geval. Als alle "fases" of structuurmomenten op de weg van het laten doorlopen zijn en men (in een "ideale" situatie) de kunst van het laten "beheerst", dan zijn de structuurmomenten deel van één levenshouding. Om mijn betoog te structureren, onderscheid ik ze in de uitleg wel chronologisch.

<sup>239</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 36.

<sup>240</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 21.

<sup>241</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 21.

<sup>242</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 37 en in deze scriptie §2.3.

### §3 Het prealabele en zelftransformatie

Het creëren van een ruimte die het mogelijk maakt om mentaal afstand te nemen van het heersende kader, kan door contact te leggen met de open dimensie in ons bewustzijn, het prealabele. Een manier om contact te leggen met deze dimensie, is via het lichaam. Via diverse vormen van lichaamscultuur en geestelijke oefening, zoals tai chi, yoga en meditatie is het mogelijk om de werkelijkheid op een andere manier te ervaren dan via het “rationeel-empirisch” bewustzijn. Bij deze praktijken gaat het onder andere om het (leren) voelen van je lichaam en mét je lichaam.<sup>243</sup> In het lijfelijke voelen, in pure opmerkzaamheid is de ingang van kaders gelegen. Daar waar men niet deelneemt aan een kader, maar enkel opmerkzaam is. Voor het inzicht dat er een bewustzijn is dat niet samenvalt met taal en denken, het prealabele, is het niet noodzakelijk om lichamelijke en spirituele oefeningen te doen. Dit inzicht kan verkregen worden op filosofisch-argumentatieve wijze. Duintjer wijst erop dat het prealabele, een voor-talig, niet cultuurgebonden bewustzijn, zich betuigt iedere keer dat we nog iets nieuws, een vaardigheid, gedragswijze of denkvorm die niet tot onze vertrouwde mogelijkheden behoorde, blijken te *kunnen leren*. Ook echte creativiteit zou niet mogelijk zijn als ons bewustzijn niet verder zou reiken dan aangeleerde patronen van taal en cultuur, of niets anders zou zijn dan denkend waarnemen.<sup>244</sup>

Ik herhaal wat Duintjer verstaat onder levensbeaming: je bloot stellen aan de werkelijkheid zoals deze zich per situatie manifesteert om ons *en in ons*.<sup>245</sup> De stappen loslaten en toelaten zijn voorwaarden voor de spirituele levensbeaming die Duintjer bepleit. Om je te kunnen blootstellen aan de werkelijkheid zoals deze zich per situatie manifesteert, is het eerst nodig dat je datgene wat een heldere waarneming van de werkelijkheid in de weg staat, loslaat. Ook bij Duintjer zien we, in iets andere woorden, de drie structuurmomenten van het laten terug, zoals Visser deze onderscheidt bij Eckhart: loslaten, zich verlaten op en zijn laten.

Wil de moderne westerling zich echt met spiritualiteit bezighouden, dan is het inzicht nodig dat het bij spiritualiteit gaat om de bereidheid tot transformatie. Als yoga, mindfulness en meditatie worden beoefend met dezelfde berekenende, doelmatige en consumerende instelling als in het werk en de vrije tijd, dan zal van transformatie weinig terecht komen. Duintjer benadrukt immers, zoals reeds opgemerkt, dat spiritualiteit geen sfeer is die afgescheiden is van de rest van het menselijk leven. Het spirituele leerproces heeft betrekking op heel het leven. De houding die je oefent tijdens yoga of meditatie, zou je mee moeten nemen in de rest van je leven. De oefeningen die Duintjer het zinnigst vindt, zijn die welke op den duur vanzelfsprekend opgaan en doorwerken in je dagelijks leven, bijvoorbeeld even je voeten voelen terwijl je aan het werk bent, of de adem volgen als je in de trein zit.<sup>246</sup>

### §4 Conclusie

Duintjer maakt expliciet duidelijk dat levensontkenning, wereldverzaking en lichaamsverachting voor hem voorbeelden zijn van hoe het *niet* moet.<sup>247</sup> Voor hem kan het spirituele leerproces worden aangegeven met het woord “levensbeaming”. Duintjer:

“Op zijn minst zijn daarmee alle strevingen naar levensontkenning, wereldverzaking en lichaamsverachting alvast op afstand geplaatst als voorbeelden van hoe het *niet* moet.”<sup>248</sup>

---

<sup>243</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 23.

<sup>244</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 27.

<sup>245</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 40.

<sup>246</sup> Zie Duintjer, 2007.

<sup>247</sup> Zie Duintjer, 2002, pp. 34-35.

<sup>248</sup> Zie Duintjer, 2002, p. 35.

Evenals Eckharts filosofie is die van Duintjer dus geen vorm van ascese. Duintjers filosofie toont moderne mensen een vorm van het laten die in het leven geïntegreerd kan worden. Eckhart schrijft in een taal die op een grote afstand van de moderne mens lijkt te staan, maar Duintjer maakt de weg van het laten inzichtelijk in een taal die hedendaagse mensen herkennen en kunnen begrijpen.

Zoals eerder in dit hoofdstuk besproken, is het volgens Duintjer niet alleen van persoonlijk belang om een vrije verhouding tot ons ego en maatgevende kaders te ontwikkelen, maar ook van maatschappelijk belang. In het bijzonder een vrije verhouding tot het maatgevend kader van onze tijd, het rationeel-empirisch bewustzijn of het technisch-economische denken. Om ons op een vrije wijze te verhouden tot het kapitalisme, is een innerlijke vrijheid ten aanzien van begeerten nodig. Dat betekent concreet dat we niet samenvallen met onze begeerten, maar er een innerlijke afstand en vrijheid toe hebben. Als we deze ontwikkeld hebben, zijn we in mindere mate speelbal van de reclame en economie. In plaats van de trends achterna te lopen, kunnen we onszelf de vraag stellen of we die nieuwe iPad wel nodig hebben. De mogelijkheid van een andere zijswijze opent zich. We zouden onszelf de vraag kunnen gaan stellen of het wel nodig is om een hoog salaris te verdienen om een huis en een auto te kopen. Wellicht is het mogelijk om ons leven op een andere manier in te richten, als we een vrije verhouding tot het maatgevend kader van cultuur en economie hebben verworven. Het maatschappelijk belang van het spirituele leerproces dat Duintjer voorstaat, is gelegen in de mogelijkheid een vrije verhouding te ontwikkelen ten aanzien van de maatschappelijke en economische constellatie waar we ons in bevinden.

## Conclusie

In deze scriptie staat Meister Eckharts levenshouding van gelatenheid centraal. Het blijkt dat gelatenheid allerm minst een vorm van ascese is in de zin van Nietzsche. Dit komt het duidelijkst naar voren in zijn preek over Maria en Martha. Hier komt het “aardse” karakter van Eckharts denken duidelijk uit de verf. *Vita activa* en *vita contemplativa* hebben allebei hun plaats in een leven “zonder waarom”. Het een wordt niet boven het ander verkozen.

In het eerste hoofdstuk heb ik Nietzsches kritiek op ascese besproken. Hij bekritiseert het christendom om zijn tegennatuurlijke wil tot geseling en zelfopoffering. Hij typeert de ascetische priester als een parasiet die gedijt ten koste van alle gezonde vormen van leven. De gelovigen worden afhankelijk gemaakt van de priester, omdat hij hen, als bemiddelaar tussen hen en God, van hun zonden af kan helpen. Ik laat zien dat Nietzsche, in plaats daarvan een eigen, seculiere vorm van lotsaanvaarding voorstelt, in zijn ethos van *amor fati*. Dit blijkt geïnterpreteerd te kunnen worden als het tegenovergestelde van het ascetisch ideaal: het beaamt het lijden, maar dan zonder het te willen verklaren en rechtvaardigen binnen een religieuze structuur. Er blijken zowel raakvlakken als verschillen tussen *amor fati* en gelatenheid te zijn. Het raakvlak ligt daar, waar zowel *amor fati* als de gelaten levenshouding het lot beaamt, alles wat er gebeurt en gebeurd is. Maar er is ook een verschil, omdat het bij Nietzsches ethos van *amor fati* gaat om een positief *willen* van wat er gebeurt, en gebeurd is, en er geen sprake is van enige behoefte om het lijden te verklaren en te rechtvaardigen. De lotsaanvaarding van de gelatene is daarentegen “zonder waarom”. Hij heeft het eigenwillige willen volledig losgelaten, dus ook het willen verklaren en rechtvaardigen.

In het tweede hoofdstuk werd duidelijk dat Eckharts leer van gelatenheid allerm minst een vorm van ascese is. Eckhart benadrukt juist het belang van het aardse en het praktische in het leven. Het gaat er niet om de aarde te verlaten, maar om de binding aan het eigenwillige ik los te laten. De gelatene handelt en leeft vanuit zijn eigen innerlijke grond “zonder waarom”. Eckhart beoogt met zijn levenshouding juist het tegenovergestelde van ascese, geen wereldvreemde manier van leven, maar juist een ten volle geleefd leven.

Het lichaam heeft echter een vreemde betekenis in het werk van Eckhart. Ondanks het aardse karakter van de door hem bepleitte levenshouding, beweert Eckhart dat het lichaam de kerker van de ziel is. Deze uitspraak vertoont een ascetische tendens. Je zou van een denker die het belang van het alledaagse, aardse leven onderstreept toch verwachten dat hij ook de lichamelijke zou omarmen.

Duintjer denkt heel anders over het lichaam dan Eckhart. In zijn filosofie is het lichaam een orgaan van kennis. Door te leren voelen met je lichaam kun je je bewustzijn openen voor een andere werkelijkheidsontsluiting. Bij Duintjer is het lichaam onderdeel van de spirituele oefenweg. Door diverse vormen van lichaamscultuur kun je leren loslaten, en het vermogen tot openheid voor wat het geval is weer vrijmaken. Het leren voelen *van* en *met* je lichaam draagt in Duintjers denken juist bij aan bewustwording; het lichaam is niet per se een belemmering voor spiritualiteit, zoals Eckhart suggereert.

In het derde hoofdstuk hebben we gezien wat de hedendaagse status is van spiritualiteit. Daarbij kwam de vraag op in hoeverre spiritualiteit als een product op de belevenismarkt echt iets te

maken heeft met spiritualiteit. We hebben in kaart gebracht waar het voor Duintjer bij spiritualiteit om gaat: om het loslaten van fixaties op maatgevende kaders, begeertes, angsten, voorkeuren, afkeer en het ego, opdat je je grondeloos kunt toevertrouwen aan een dimensie die ons omvat — het prealabele, een lege ruimte of open bewustzijn. Spiritualiteit betreft bij Duintjer een houding ten aanzien van heel het leven; het is voor hem niet een afzonderlijk domein of een activiteit die afgezonderd van alle andere beoefend kan worden. Daarom is spiritualiteit bij Duintjer ook levenskunst: het is een oefenweg die heel het leven betreft. Daarbij zijn de concrete oefeningen, zoals bijvoorbeeld tai chi en meditatie, net zo belangrijk als de oefening in opmerkzaamheid voor wat het geval is gedurende de dag, en je houding ten aanzien van, en in, heel het leven.

Tenslotte heeft Duintjers denken naast een individueel belang ook een maatschappelijk belang. Centraal in Duintjers filosofie staat het ontwikkelen van een vrije verhouding tot maatgevende kaders, met inbegrip van culturele en maatschappelijke kaders. De mogelijkheid om te kunnen genieten van de voordelen van de moderne welvaartsstaat is volgens hem afhankelijk van onze innerlijke vrijheid ten aanzien van begeerten. Door onze fixatie op het maatgevend kader van onze tijd, door Duintjer aangeduid als het “rationeel-empirisch” bewustzijn, en onze begeerten los te laten, kunnen we contact maken met een open ruimte die rondom alle kaders en begeerten ligt, eraan voorafgaat en ze omvat. In contact met deze open ruimte, kan men de aandacht verleggen naar de ingang van de kaders en zowel op een vrijere manier deelnemen aan een kader, als een innerlijke vrijheid behouden ten aanzien van dat kader. Dat is wat Duintjer bedoelt met een vrije verhouding tot een kader. Met de door hem bepleitte levenshouding van levensbeaming, namelijk het loslaten van fixaties, zodat je tot je bewustzijn kunt toelaten wat het geval is, en je grondeloos kunt toevertrouwen aan het leven als manifestatieproces, maakt Duintjer op een eigentijdse manier duidelijk wat Eckhart voor ogen had met zijn levenshouding van gelatenheid.

## Literatuurlijst

Bernhart, Joseph, 1934, *Meister Eckhart und Nietzsche: ein Vergleich für die Gegenwart*. Berlijn: Thomas-Verlag R.V. Gizycki.

*Bijbel (NBG '51)*, 1975. Vertaling in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap. Bewerkt door de daartoe benoemde commissies. Amsterdam: Nederlands Bijbelgenootschap.

Braekers, Marcel, 2007, *Meister Eckhart. Mysticus van het niet-wetende weten*. Averbode: Uitgeverij Altiora Averbode.

Brusotti, Marco, 2001, "Wille Zum Nichts, Ressentiment, Hypnose". *Nietzsche Studien*, vol. 30, pp. 107-132.

Bundschuh, Adeltrud, 1990, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Duintjer, Otto, 2007, "De innerlijke weg: hoezo?". In: Leeuwen, van Theo en Muijen, Heidi (red.), *De innerlijke weg* (pp. 18-34). Kampen: Uitgeverij Ten Have.

Duintjer, Otto, 2002, *Onuitputtelijk is de waarheid*. Budel: Uitgeverij DAMON.

Duintjer, Otto, 1988a, "Het belang van nieuwe spiritualiteit in een expansieve maatschappij". In: Nagel, Bruno (red.), *Maken en breken* (pp. 17-43). Kampen: Kok Agora.

Duintjer, O.D., 1988b, *Rondom metafysica*. Meppel/Amsterdam: Boom.

Duintjer, O.D., 1977, *Rondom regels*. Meppel/Amsterdam: Boom.

Flasch, Kurt, 2010, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. München: Verlag C.H. Beck.

Flasch, Kurt, 1988, "Meister Eckhart und die <<Deutsche Mystik>>. Zur Kritik eines historiographischen Schemas." In: Pluta, O. (red.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)* (Bochumer Studien zur Philosophie 10) (pp. 439-463). Amsterdam: B.R. Grüner.

Gaasterland, Hedwig, 2011, *Fate's Love. Nietzsche's Concept of Amor Fati and Its Stoic Traces*. Afstudeerscriptie, Instituut voor Wijsbegeerte, Universiteit Leiden.

Han-Pile, Béatrice, 2011, "Nietzsche and Amor Fati". *European Journal of Philosophy*, vol. 19, issue 2, pp. 224-261.



- Heidegger, Martin, 2008, *Gelassenheit*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Heidegger, Martin, 2007, *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Heidegger, Martin, 1957, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske.
- Kampschuur, Peter, 19 juni 1982, Interview met Otto Duintjer. *Folia Civitatis*, pp. 6-8.
- Maas, Frans, 2010, “Zo'n mens is het leven zelf. Over de levenskunst van Meister Eckhart”. In: Goedegebuure, Jaap en Jong, de Oek (red.), *Eckhart nu. Tien visies op Meister Eckhart* (pp. 171-193). Amsterdam: Uitgeverij Augustus.
- Maas, Frans, 1997, *Van God houden als van niemand. Preken van Meester Eckhart*. Kampen: Kok.
- McGinn, Bernard, 1981, “The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart”, *The Journal of Religion*, vol. 61, no. 1, pp. 1-19.
- Meister Eckhart, 1993a, *Werke I*. Geredigeerd en becommentarieerd door Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Meister Eckhart, 1993b, *Werke II*. Geredigeerd en becommentarieerd door Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Meister Eckhart, 1979, *Deutsche Predigten und Traktate*. Uitgegeven en vertaald door Josef Quint. Zürich: Diogenes Verlag.
- KSA:  
 Nietzsche, Friedrich, 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgaben in 15 Bänden*. Geredigeerd en becommentarieerd door Giorgio Colli enazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Geraadpleegde banden:  
 3: *Die fröhliche Wissenschaft* (1882)  
 4: *Also sprach Zarathustra* (1883-1886)  
 5: *Jenseits von Gut und Böse* (1886) en *Zur Genealogie der Moral* (1887)  
 6: *Götzendämmerung* (1889), *Der Antichrist* (1894), *Nietzsche contra Wagner* (1895) en *Ecce homo* (geschreven in 1888 en gepubliceerd in 1908)  
 13: *Nachgelassene Fragmenten 1887-1889*
- Ricoeur, Paul, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Parijs: Le Seuil.
- Rozing, Martijn, 2003, Interview met Otto Duintjer. *Tijdschrift voor Humanistiek*, themanummer 'Humanisme en spiritualiteit', nr. 13, jaargang 4, pp. 17-23.
- Ruh, Kurt, 1989, *Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker*. (2e druk). München: Verlag C.H. Beck.
- Steer, Georg en Sturlese, Loris (red.), 2003, *Lectura Eckhardi II. Predigten Meister Eckharts von*

*Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer.

Steer, Georg en Sturlese, Loris (red.), 1998, *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stern, Tom, 2013, “VIII-Nietzsche, Amor Fati and The Gay Science”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 113, pp. 145-162.

Visser, Gerard, 2012, *In gesprek met Nietzsche*. Nijmegen: Vantilt.

Visser, Gerard, 2011, *Water dat zich laat oversteken*. Amsterdam: Uitgeverij Sijbbolet.

Visser, Gerard, 2010, “Een wijdde die zichzelf in mij proeft. Over de houdingen van eigenwiligheid en gelatenheid bij Meister Eckhart”. In: Goedegebuure, Jaap en Jong, de Oek (red.), *Eckhart nu. Tien visies op Meister Eckhart* (pp. 194-210). Amsterdam: Uitgeverij Augustus.

Visser, Gerard, 2008, *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve*. Amsterdam: Uitgeverij SUN.

Visser, Gerard, 1998, *De druk van de beleving*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.

Visser, Gerard, 1989, *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Nijmegen: SUN.

Völker, Ludwig, 1972, ““Gelassenheit”. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme”. In: Hundsnurscher, Franz en Müller, Ulrich (red.), *'Getempert und gemischt' für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern* (pp. 281-312). Göppingen: Verlag Alfred Kummerle.

