

Naar een spirituele methode

Willem Marie Speelman

in A. van Wieringen (red.), *Theologie & Methode*. Bergambacht: 2VM, 2012. Pp. 149-172. (Theologische Perspectieven, Supplement Series 4)

As I believe that we are not just spiritual when we are reading the Bible or praying in Church, but also when we are gardening or travelling or involved in any other daily practice, I have been looking for a method to study the spirituality in our daily life. And as I believe that scientific research has an aim beyond the mere gaining of knowledge, I have been searching for a way to confirm and enhance this daily spirituality. Furthermore, as I have learned that every method is formed and transformed by its object, I searched for a spiritual method which joins in with existing spiritual practices, like the spiritual reading of Sacred Scripture and the spiritual beholding of Icons. The aim of these spiritual practices is a personal encounter with the Countenance behind or in the object (text, icon, etcetera), an encounter through which the person in question is being transformed. The result of this research is a proposal of a method in which people write a story of some practice in their daily life. This story is approached, as if it were a sacred text, along the lines of the *lectio divina*, with its phases of *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *operatio* and *contemplatio*. During the *meditatio* the story undergoes a narrative analysis in order to trace the motivating forces (in semiotics described as *destination*) and the realized values of the described practice. These traces, found in the story, reveal something of the motivating forces of values in the daily life of those who wrote and read it. Thus the analysis helps people to learn something about their actual orientation in life. But the *lectio divina* drives them further, for it intends a personal encounter with these motivating forces and values – “Is this what I am looking for in life?” – and through these forces and values with the One who offers them. The subsequent phases of the *lectio divina* are phases of encounter and transformation.

A. Vooronderstellingen van een spirituele methode

Spiritualiteit

De eerste vraag die opkomt, als wij op zoek gaan naar een spirituele methode, is of de methode zelf spiritueel moet zijn. Meer in het algemeen gesteld, is er de vraag of de methode onderdeel moet zijn van het terrein dat hij onderzoekt. Het antwoord is nee. Het woord methode komt uit het Grieks, *meta hodos*, en betekent het volgen van een weg om een doel te bereiken. Een wetenschappelijk methode volgt een wetenschappelijke procedure om kennis te verwerven. En soms is het juist goed om een positie *buiten* het onderzoeksterrein in te nemen om er beter zicht op te krijgen. Maar ‘nee’ is niet het hele antwoord. Geen enkel onderzoeksterrein laat zich kennen door het alleen maar van buiten af te bekijken. Om het terrein te leren kennen moet de onderzoeker de wegen van het terrein zelf volgen, en *zijn* methodes mee voltrekken. Een analyse van een muziekwerk moet de bewegingen van de muziek volgen, en is in

zoverre ook zelf muzikaal. Daarom wordt een wetenschappelijke methode altijd ook gevormd door het terrein dat het onderzoekt. Om het in christelijke termen te zeggen: het moet niet *van* de wereld zijn, maar wel *in* de wereld.

Een eerste terreinverkenning is de benoeming van het terrein: wat is spiritualiteit? Kees Waaijman beschrijft spiritualiteit als een godmenschelijk betrekkingengebeuren waarin beide polen –God en mens– wederzijds tot gestalte komen (Waaijman 2001:424). Deze beschrijving bevat, zo laat hij in zijn monumentale studie zien, alle ingrediënten voor de ontwikkeling van een methode van spiritualiteit en van haar bestudering. Allereerst is de spirituele methode fundamenteel *dialogisch*, omdat spiritualiteit een betrekkingengebeuren is. Vervolgens is de methode *hermeneutisch*, omdat het betrekkingengebeuren zich in principe afspeelt tussen personen die elkaar willen verstaan. Ten derde is de methode principieel gesitueerd in een *leergemeenschap*, waarin de waarheid intersubjectief en concreet is in plaats van objectief en abstract. Ten slotte is de methode *transformerend*, omdat het betrekkingengebeuren omvormend werkt.

Een belangrijke kanttekening bij de definitie van spiritualiteit als een godmenschelijk betrekkingengebeuren is dat een derde pool ontbreekt: die van de aarde, de lichamelijke of gesitueerdheid van de mens. Als God de mens in de wereld zet (Gen 2:4b-7), dan speelt behalve God en de mens (*adam*) ook de aarde (*adamah*) een rol. Frank de Miranda wijst erop dat in de genoemde passage deze drie spelers elk drie keer genoemd worden (Miranda 1968:13-15). En in de realiteit van alledag zal de relatie tussen God en de mens toch ook voor een belangrijk deel bepaald en gekleurd worden door de lichamelijke –aardsheid– en de omgeving van de mens. Het is in deze tijd, waarin mensen moeite hebben te geloven in een persoonlijke God, misschien zelfs wel nodig om juist de nadruk te leggen op de betrekking tussen de mens en zijn lichamelijke en natuurlijke omgeving. Een lichamelijke of ecologische spiritualiteit zou ook onderdeel moeten zijn van een spiritualiteitswetenschap. Toch ben ik van mening dat ook de toevoeging van de derde pool aan de definitie van Waaijman de methode niet wezenlijk zal veranderen, omdat de relatie tussen de mens en zijn omgeving principieel bepaald blijft door de relatie met de Ander of God. Een spirituele benadering zoekt namelijk altijd het gelaat achter de realiteit waarmee de betrekking wordt aangegaan. Zo wijst Miranda er ook op dat de betrekking tussen God, de mens en de schepping wordt uitgedrukt in het gelaat (*panim*). Het gelaat, ook van een ander dan menselijk schepsel, verandert onder invloed van de aanwezigheid Gods; zo bijvoorbeeld het gelaat van de oervloed dat verandert in het gelaat van het water in Genesis 1:2 (Speelman 2011:120).

We blijven dus bij de definitie van Waaijman, maar proberen haar iets uitdrukkelijker te situeren in het dagelijkse, aardse leven van mensen. Nu haal ik Theo Zweerman en Jozef Wissink aan, die de spiritualiteit benaderen als een betrekkingengebeuren dat de mens in beweging zet, op het spoor zet en dat zijn leven inricht. Spiritualiteit is voor hen elan, levensrichting en levensinrichting (Wissink, Zweerman 1989; Zweerman 2001). In deze beschrijving wordt een belangrijk notie aan die van Waaijman toegevoegd, namelijk dat het betrekkingengebeuren van de spiritualiteit niet alleen de mens en God omvormt, maar ook de gesitueerdheid van hun leven. “Alles wordt nieuw, de hemel en de aarde”, dichtte Hanna Lam. En aan het nieuwe gelaat van de hemel en de aarde is de wederzijdse betrokkenheid van God en de mens af te lezen.

In mijn eigen voorstel tot een spirituele methode zal ik deze notie proberen uit te werken, zodat wij in verhalen van mensen de werkzame aanwezigheid van God kunnen lezen. Deze discussie rond het begrip spiritualiteit wil ik afsluiten door te

benadrukken dat de spiritualiteit en de spirituele methode gericht zijn op de bestemming van het leven van mensen. De omvorming in de benadering van Waaijman moet dan ook een integraal onderdeel van de spirituele methode zijn: de methode mondt uit in een model voor geestelijke begeleiding.

Twee vormen: de passieve mystieke en de actieve ascetische

Voordat wij verder gaan in het ontwerp van een spirituele methode, zullen we het begrip spiritualiteit differentiëren in een mystiek en een ascese. Mystiek en ascese zijn twee verschillende vormen van spiritualiteit, die niet noodzakelijk samengaan. Er zijn ascetische mensen die weinig gevoel voor mystiek hebben, en er zijn ongetwijfeld mystieke mensen die weinig op hebben met oefeningen van boetvaardigheid.

Albert Deblaere beschrijft mystiek als een directe, passieve ervaring van de aanwezigheid Gods (Deblaere 1998). Mystiek is dus meer een ervaring dan een activiteit. Ascese daarentegen is een activiteit, een oefening, van lichamelijke tuchtiging tot geestelijke scholing. Het gebruik van deze term in de spiritualiteit is echter wel degelijk (of moet dat zijn!) gericht op de ervaring van Gods nabijheid. Dus waar de mystieke mens eenvoudig en direct Gods aanwezigheid ervaart, daar oefent de ascetische mens zich om in zijn leven en lijf ruimte te maken voor Gods aanwezigheid. Vormen van ascetische of boetvaardige oefening zijn bidden, waken, vasten, onderweg zijn, lezen, werken met de handen. Door diep te gaan probeert de boetvaardige dicht bij Christus te komen, die diep ging om ons te verlossen.

Het is van wezenlijk belang deze twee vormen van spiritualiteit steeds in elkaars perspectief te zien, want de ervaring en de levenspraktijk geven elkaar betekenis. Zonder mystieke ervaring kan ascese verworden tot een zinloze of zelfs ziekelijke levenspraktijk, en zonder boetvaardigheid kan de mystiek verworden tot een verslavende zucht naar ervaringen. Inzicht in de ascese is belangrijk voor de ontwikkeling van een spirituele methode. De woestijnvaders, modellen voor het christelijke monnikendom, vormen nog altijd de bron waaruit de spiritualiteit kan putten. Van hen leren we bijvoorbeeld de *diakrisis* –het vermogen te onderscheiden wat voor wie op welk moment het beste is–, het leergesprek en de spirituele lezing.

Uitingsvormen van spiritualiteit

Er is nog een opmerking die ik van tevoren wil maken over de bestudering van spiritualiteit. De neiging bestaat het onderzoek naar spiritualiteit te beperken tot het bestuderen van teksten. Dat is niet vreemd. De geschiedenis van de godsdiensten die heilige geschriften hebben, waaronder het christendom, is voor het leeuwendeel een geschiedenis van de spirituele omgang met de Schriften. En van de leesmethoden die daarbij ontwikkeld zijn is die van de *lectio divina* of spirituele lezing de bekendste en belangrijkste. We komen nog op die leesmethode terug. Maar de spiritualiteit is niet beperkt tot haar schriftelijke uitingsvormen. Zo kent het christendom ook de spiritualiteit van de ikonen, de heiligenverering, het bibliodrama, de kerkruimte en de muziek. Ik behandel ze kort, om te laten zien dat ook in deze vormen van spiritualiteit steeds sprake is van een specifieke, inter-persoonlijke en omvormende benadering.

– Spiritualiteit van de ikoon

In de spirituele praktijk van de ikonenverering wordt benadrukt dat zowel het schilderen als het schouwen van ikonen onlosmakelijk verbonden zijn met de

goddelijke liturgie. Het gaat in de ikoon om de ontmoeting met de heilige. De ikoon is als een sluier die het ware gelaat tegelijk onthult en verhult. Het schouwen van de ikoon heeft een omvormende werking op de schouwer. Deze wordt omgevormd tot wat hij of zij in het diepst van zijn of haar wezen is: beeld van God, *eikoon tou theou* (Gen 1:27 – LXX).

In de bestudering van de ikoon wordt onderscheid gemaakt tussen ikonografie en ikonologie. De eerste vorm van bestudering beschrijft het beeld nauwkeurig, waarbij niet alleen de objecten benoemd worden, maar ook hun organisatie. De ikonologie probeert vervolgens, op basis van de ikonografische beschrijving, de inhoud en zeggings van het beeld te (her)formuleren. Ik noem dit onderscheid, dat in de analyse van beeldende kunst inmiddels algemeen bekend is, om in de spirituele methode ook oog te krijgen voor de organisatie en structuur van de spirituele uitingvormen en praktijken. Men is geneigd onmiddellijk de inhoud en betekenis ter sprake te brengen, terwijl de expressie en structuur van een uiting voor de betekenis van wezenlijk belang zijn.

– Spiritualiteit van de heilige

Net als ikonoverering is verering van heiligen gericht op de omvorming van de mens. Door zich te richten op de heilige, en deze na te volgen, wordt de mens hersteld in zijn oorspronkelijke heilige staat. Zo bemiddelt de heilige, onthullend *en* verhullend, de ontmoeting met de Ene Heilige. Bijzondere elementen van de heiligencultus zijn de liturgische gedachtenis, het heiligenleven, de heiligenbeelden, de relieken en de pelgrimage.

De bestudering van de heiligencultus is vooral gericht op de schriftelijke bronnen, zoals het heiligenleven en de geschriften van de heilige. De spirituele ontsluiting van deze bronnen is niet gericht op het vergroten van historische of filologische kennis, maar op het ondersteunen van de cultus en het ontsluiten van de spiritualiteit van de betreffende heilige.

– Spiritualiteit van de kerkruimte

De spiritualiteit van de kerkruimte is gericht op de Godsontmoeting door middel van de lichamelijke aanwezigheid. De kerkruimte is gebouwd als woning van God, vooral in de architectuur van de altaarruimte. Het schip van de kerkruimte is de plaats waar de gemeenschap bijeenkomt. Maar de bijeenkomst van de gemeenschap is gericht op de altaarruimte: om de Ene nabij te komen. Daarom is de kerkruimte ook gebouwd als ruimte voor de eredienst, het ritueel van de ontmoeting van God met zijn gemeenschap. Peter Schmid noemt de kerkruimte ‘Huis van verbond’.¹ Maar ook wanneer de moderne mens individueel (eventueel als toerist) een kerkruimte binnengaat, zal hij of zij ervaren dat de krachtlijnen van de architectuur spiritueel op hem of haar inwerken. De leeggehouden ruimte bewerkt dat de mens op bijzondere wijze aanwezig is; hij heeft niets anders te doen dan er te zijn. Vervolgens zet het grondplan van de kerk de bezoeker in beweging. De wanden met hun beelden nodigen de bezoeker uit tot een rondgang. Maar die rondgang is gericht op de altaarruimte, waar het sacrament van de Godsontmoeting ritueel gestalte krijgt. Ondertussen schijnt het zachte, door gebrandschilderde ramen gevormde licht op de bezoeker: teken van zijn of haar verschijning in het licht van Gods gelaat.²

¹ Zie SCHMID (1997).

² Zie verder: Spielman (2009).

– Spiritualiteit van het bibliodrama

Een meer recente vorm van spirituele oefening is die van het bibliodrama. In bibliodrama wordt een verhaal uit de Schrift niet zozeer nagespeeld als wel dramatisch voltrokken. Bibliodrama is een leeswijze waarbij het lichaam van de lezer een beslissende rol speelt. Wanneer een verhaal voltrokken wordt door lichamen die zich ten opzichte van elkaar in een scenische ruimte bewegen, dan krijgt het niet alleen een nieuwe betekenis, maar komen de spanningen en motieven van het Bijbelse verhaal dieper bij de lezers binnen.

Hoewel bibliodrama relatief nog maar kort gepraktiseerd wordt, is er al wel onderzoek naar gedaan. Claudia Mennen onderzocht welke rol bibliodrama gespeeld heeft in de geloofsontwikkeling van vrouwen (Mennen 2004).

– Spiritualiteit van de muziek

De spirituele bestudering van muziek staat nog in de kinderschoenen. Hier wordt onderzocht hoe muziek de luisteraar, de tekst en de omgeving in beweging zet en omvormt. In recent onderzoek wordt benadrukt dat muziek, meer dan tekst, het vermogen heeft de luisteraar mee te nemen met haar beweging. Vanwege deze bewegende potentie worden gezongen teksten anders verstaan dan in een versterkte lezing. Niet alleen het begrijpen van de inhoud van de teksten is belangrijk, maar ook en misschien zelfs vooral het letterlijk *volgen* van de beweging waartoe de inhoud de lezer aanzet (Heaney 2010; Speelman 2009).

Het spreekt vanzelf dat deze lijst niet uitputtend is; denk maar aan de spiritualiteit van de dans en de poëzie. In principe kan iedere uitingsvorm of activiteit spiritueel benaderd worden. In het tweede deel van dit artikel zal ik een voorstel doen voor de spirituele benadering van dagelijkse praktijken.

Grondslagen van de spirituele methode

Na deze vooropmerkingen kunnen we beginnen met het beschrijven van de grondslagen en het ontwerp van een spirituele methode. Ik maak hierbij voornamelijk gebruik van het handboek *Spiritualiteit* van Kees Waaijman.

Net als voor de theologie in het algemeen geldt voor de spiritualiteit dat zij een kennis voortbrengt die misschien niet strikt empirisch wetenschappelijk is, maar wel rationeel. Spiritualiteit volgt een eigen rationaliteit. Aristoteles onderscheidt twee soorten kennis: de *episteme*, de kennis die universele wetmatigheden beschrijft en dus abstract van aard is, en de *fronesis*, het inzicht dat op basis van ervaring het handelen stuurt in concrete situaties. Bij deze tweede vorm van weten, die eigen is aan de spiritualiteit, is de mens persoonlijk betrokken. Hij moet leren onderscheiden wat voor de betreffende persoon in de betreffende situatie het beste is om te doen. “Deze verstandigheid is polair van structuur: enerzijds neemt zij de concrete situatie waar, anderzijds deelt zij in de contemplatie, die inzicht heeft in het hoogste goed, de eindbestemming van de mens” (Waaijman 2000:531). Bij het onderzoek naar spiritualiteit past daarom een interpreterende kennis. En bij een interpreterende kennis past een hermeneutische methode.

Een hermeneutische methode stelt de vraag naar de interpretatie van een situatie of uiting, bijvoorbeeld in de vorm van een spirituele tekst. Wat wordt in die tekst precies geschreven? Welke betekenislagen zijn er in te onderscheiden? Wat wil zij de

lezer zeggen? Aanvankelijk lijkt het dat de lezer tijdens het interpreteren alleen een relatie met de tekst aangaat. In de hermeneutische methode, en meer nog in de semiotiek, is het zelfs ongewenst om bronnen buiten de tekst zelf te gebruiken. Alles wat van belang is, staat in de tekst zoals die voor de lezer ligt; iedere andere stem verstoort de lezing. Daar staat tegenover dat iedere lezer ooit ervaart tijdens het lezen een persoonlijke relatie aan te gaan met ‘iemand’ die achter de tekst schuilgaat. Of zoals in het oude Franse gezegde: “Le journal, c'est un monsieur”. In de tekst verschijnt een persoonlijk gelaat, die mij aanspreekt. Het contact met het gelaat zoals dat verschijnt in de lezing van de tekst is het aanknopingspunt voor de spirituele lezing. In herinnering brengend hoe hierboven de spiritualiteit is gedefinieerd, is de spirituele methode een betrekking gebeuren tussen twee persoonlijke polen. Omdat de termen ‘schrijver’ en ‘lezer’ uiteindelijk onhoudbaar blijken, kiest men ervoor deze polen de bron en het doel van de tekst te noemen, of in analytische termen de *enunciator* (bestemmer) en *enunciataire* (bestemming). Bij de lezing van de heilige Schrift wordt aldus duidelijk waarom gelovigen dit het Woord van God noemen en ook mogen noemen, terwijl we weten dat de schrijvers en redacteurs gewoon mensen geweest zijn.

Het ontwerp van een spirituele methode

Waaijman ontwikkelt een spirituele methode die recht doet aan de spiritualiteit als godmenschelijk betrekking gebeuren waarin beide polen wederzijds tot gestalte komen. De methode bestaat uit vier verschillende fases van onderzoek. In iedere fase kan bestaand en lopend spiritueel onderzoek ondergebracht worden. Het onderzoek begint met een beschrijving van de uitingsvormen van spiritualiteit. Dit zijn voornamelijk teksten, bijvoorbeeld spirituele biografieën, maar kunnen zoals gezegd ook beelden (ikonen) of andere uitingsvormen zijn. Vervolgens worden deze uitingsvormen hermeneutisch ontsloten, waarbij de *lectio divina* als vorm van hermeneutische de langste traditie heeft en zal worden gebruikt als algemeen spiritueel model. Als kritische fase geldt het systematisch onderzoek, waarbij de leergemeenschap (zoals de academie, de geestelijk leraar of de broederschap) vragen stelt over het waarheidsgehalte. Ten slotte zal de spirituele methode zoeken naar wegen om de omvorming, waar de spirituele betrekking naar reikt, te ondersteunen in een mystagogie.

– Vormbeschrijvend onderzoek

De basis van iedere studie is de beschrijving van de realiteit van haar onderzoek. Dit is in feite het herformuleren van de betreffende realiteit in een object. Door de realiteit in onderscheiden termen te beschrijven gaat de onderzoeker een wetenschappelijke relatie met haar aan, die een gepaste afstand veronderstelt. Talloos zijn de studenten die een onderzoek niet konden afronden omdat ze *te* nauw en *te* emotioneel bij het onderwerp betrokken waren. De wetenschappelijke discipline heeft mechanismen ingebouwd die ervoor zorgen dat de onderzoeker het object recht kan doen door een zekere afstand te bewaren. De nauwkeurige beschrijving van de spirituele vormen is zo’n mechanisme. De student onderzoekt bijvoorbeeld wat precies de bronnen zijn van zijn of haar onderzoek, en hoe betrouwbaar die bronnen zijn *met betrekking tot* zijn of haar vraag.

Zo is een heiligenleven, een belangrijke spirituele bron, als historische bron veelal niet erg betrouwbaar. Maar het heiligenleven, dat vooral een getuigenis is van de heiligheid van de beschreven persoon, is ook niet geschreven en wil ook niet worden

gelezen als louter historisch geschrift. Dit voorbeeld wijst erop dat de vorming van het object altijd recht moet doen aan de beschreven realiteit. Spirituele bronnen zijn uitingen met een bepaald doel. Mark McIntosh schrijft dat een spirituele tekst geschreven is met het oogmerk de lezer tot een persoonlijke ontmoeting te leiden (McIntosh 1998:130-133). Het wil zo gelezen worden.

Toch is het ook belangrijk, zoals ik al zei, de spirituele bronnen *vervolgens* op een meer afstandelijke en kritische wijze te benaderen, zodat de spirituele betrouwbaarheid als het ware afgezet kan worden tegen de historische of sociologische of psychologische betrouwbaarheid. Zo ontstaan er twee standpunten van waaruit de spirituele bronnen kunnen worden beschreven. Het eerste, die vanuit het binnenperspectief, doet recht aan de intenties van de spirituele bron zelf. In het mens-wetenschappelijk onderzoek heet dit de *emic account*, of ook wel de *toe-eigening* (*appropriation*). Men beschrijft de bron vanuit het standpunt en het interpretatiekader van de gebruikers, i.c. de spirituele mens, zelf. Het tweede standpunt, die vanuit het buitenperspectief, doet recht aan de kritische distantie van het academisch instituut. Dit heet de *etic account*, of ook wel de *benoeming*. De onderzoeker beschrijft nu hetzelfde object op een meer kritische manier: klopt het wel zoals de gebruikers hierover spreken, of zijn er andere, nog onbewuste patronen te ontdekken?

Een voorbeeld van deze twee perspectieven is de bandopname waarmee ontdekt werd dat de uitvoering van een epos die naar de overtuiging van de dichter en zijn toehoorders al honderden jaren onveranderd was gebleven, in feite een totaal andere uitvoering bleek dan de vorige (Ong 2002:60). Men ontdekte zo dat mondelinge tradities helemaal geen kopieën zijn –dat dichters ook niet een veel beter geheugen hebben dan wij– maar dat de traditie in iedere uitvoering weer opnieuw geconstrueerd worden uit herinnerde motieven. Vanuit het binnenperspectief leeft de overtuiging dat de mondelinge traditie onveranderd is gebleven, vanuit het buitenperspectief gezien blijkt dat mondelinge tradities altijd nieuwe constructies zijn.

Het vormbeschrijvend onderzoek vormt de basis voor de volgende onderzoeksfasen, die zich daar ook steeds op moeten blijven baseren. Een hermeneutisch onderzoek kan op zich heel goed uitgevoerd worden op een onbetrouwbare bron, maar het is voor de wetenschap en voor de spiritualiteit beter om zich te baseren op betrouwbare bronnen. Het is daarom goed dat ook diep gelovige Bijbelwetenschappers kritische vragen stellen naar de betrouwbaarheid van de bronnen, de uitgave en de vertaling.

– Hermeneutisch onderzoek

Zich baserend op het vormbeschrijvend onderzoek zal de spirituele wetenschap zich moeten richten op het ‘voltrekken’ van de uitingsvormen. Spirituele teksten en beelden zijn, zoals reeds opgemerkt, niet geschreven ter kennisgeving, maar intenderen de verandering (de omvorming in betrekking) van de mens. De spirituele hermeneutiek is daarom niet tevreden wanneer de lezer de tekst of het beeld in verklarende zin begrijpt. Hij of zij moet dieper tot die bron doordringen, totdat er een ontmoeting plaatsvindt. In die ontmoeting worden zowel (het gelaat achter) de uitingsvorm als de lezer respectievelijk schouwer omgevormd.

Er is al gesproken over de *lectio divina* of spirituele lezing. Het is niet ondenkbaar dat de ontwikkeling van de spirituele lezing teruggaat op de crisis van de Babylonische ballingschap (587-515 vChr), toen de heilige mondelinge traditie op schrift gesteld werd (Waijman 2000:687-690). Er was in ieder geval een motief voor een dergelijke ontwikkeling. De hoeders van de traditie moeten het toevertrouwen van

de heilige overlevering aan zoiets materieels en onbetrouwbaars als lettertekens als iets verschrikkelijks hebben ervaren, zoals in de huidige tijd geletterde mensen hun wenkbrauwen fronzen bij de verfilming van de heilige Schriften. Jeremia, bijvoorbeeld, bekritiseert de 'schriftschrijvers' die de Wet door de leugenachtige pen tot een leugen hebben gemaakt (Jer 8:8). In de atmosfeer van deze crisis is het van belang een leeswijze te ontwikkelen die geschreven traditie weer in de mond, in het lichaam, in het hart terugbrengt. Die leeswijze is later uitgegroeid tot de *lectio divina* of spirituele lezing.

In de christelijke traditie zijn twee vormen van spirituele lezing ontwikkeld. De ene, van de Alexandrijnse school van Origenes en Clemens, onderscheidt verschillende lagen van betekenis: de letterlijke (wat er staat), de allegorische (de diepere betekenis), de tropologische (wat je ermee moet doen) en de anagogische zin (waar de tekst jou heen voert). De andere, een monastieke traditie, onderscheidt verschillende fasen in de leespraktijk: de lezing, de overweging, het gebed en de beschouwing. Het doel van beide leeswijzen is hetzelfde: door een intensieve en meditatieve lezing van de tekst doordringen tot de realiteit waarvan die tekst spreekt. Die realiteit is uiteindelijk God, en de tekstlezing is het betrekkinggebeuren waarin wij worden omgevormd.

– Systematisch onderzoek

Zoals het nodig is in de eerste fase nauwkeurig en kritisch de spirituele uitingvormen te beschrijven, zo is het ook nodig om tijdens en na het hermeneutisch onderzoek kritische vragen te stellen over de waarheid zoals zij zich in het onderzoek ontvouwt. Dit is het terrein van het systematisch onderzoek. Wanneer de student een kennis vergaard heeft, moet deze kennis worden getoetst. In de traditie van de spiritualiteit vindt een dergelijk systematisch onderzoek plaats in het geestelijk leergesprek, de *collatio* of samenkomst. Natuurlijk is de academische gemeenschap, bijvoorbeeld de vakgroep, een voor de wetenschap meer geëigende plaats. De belangrijkste vraag is in hoeverre de opgedane kennis waar is, en om wat voor waarheid het dan gaat.

Er bestaan verschillende theorieën over waarheid. Om daar enig inzicht in te geven noem ik hier de drie belangrijkste. De eerste, afkomstig van Aristoteles en bekend als *correspondentie theorie*, bepaalt de waarheid als er correspondentie is tussen de uitspraak en de zaak, in het Latijn *adequatio rei et intellectum*. De andere, meer wiskundige waarheid is bekend als de *coherentie theorie*, die de waarheid bepaalt als de consistentie tussen verschillende uitspraken. Een derde waarheidsopvatting, ontwikkeld in Amerika aan het begin van de twintigste eeuw, benadert de waarheid pragmatisch, namelijk als datgene wat werkt.³ Het is duidelijk dat de spirituele waarheid met alle drie de theorieën te maken heeft. Het spirituele onderzoek moet de spirituele realiteit adequaat beschrijven, consistent zijn in zijn spreken, maar ook pragmatisch zijn in de communicatie van inzichten die mensen verder helpen in hun spirituele ontwikkeling.

Waaijman meent dat de spirituele waarheid vooral op fenomenologische en dialogische wijze wordt ontdekt, namelijk doordat het Ik een betrekking aangaat met een object dat 'zich' geeft. Dit 'zich' veronderstelt overigens dat er een persoonlijke reflectie voorafgaat aan de vorming van het object: er schuilt als het ware een aanwezigheid achter deze tekst of deze ikoon, die zich geeft. Maar ook vanuit het kennende subject is er activiteit: wanneer het een object ziet, zal het subject allereerst

³ Wahrheit, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Darmstadt: WBG, 2004, kk. 48-123; zie ook <http://en.wikipedia.org/wiki/Truth>, geraadpleegd 25 september 2011.

erkennen dat het andere, dat hij ziet, een tegenwoordigheid is; en meteen daarna dat het tegenwoordige ook tegengesteld (aan het Ik) is. Dan begint het leren kennen van de waarheid, dat slechts zover gaat als het object zich aan het subject geeft en het subject ervoor openstaat. Met andere woorden, de waarheid ontvouwt zich in de ontmoeting, het betrekkingegebeuren tussen subject en object.

– Mystagogisch onderzoek

De spirituele methode is niet alleen gericht op het groeien van inzicht, maar ook op het delen van dat inzicht met anderen. Nu zal duidelijk zijn dat het spirituele inzicht niet een verzameling van gegevens is waarover anderen geïnformeerd kunnen worden. We hebben het spirituele kennen *fronesis* genoemd, een op ervaring gebaseerde verstandigheid en inzicht. Die *fronesis* groeit in een omvormend betrekkingegebeuren, dat het leven van de betreffende persoon beweegt en oriënteert en inricht. Vanuit de aard van de spiritualiteit zal de communicatie van het spirituele inzicht dan ook eerder een inwijding zijn, het opwekken van wat de ander in zichzelf kan vinden. De spirituele methode mondt daarom uit in een mystagogie.

Ik moet hierbij een kanttekening plaatsen. Want natuurlijk is het tot op zekere hoogte ook in de spirituele wetenschap goed om artikelen te schrijven. Er zijn namelijk altijd ook zaken die wel degelijk als verzameling gegevens of als bekritiseerbare inzichten kunnen worden meegedeeld. Maar zoals de bestemming van de medische wetenschap uiteindelijk de genezing van de patiënt is, zo is de spirituele wetenschap vooral gericht op de spirituele groei van de mens.

Waaijman beschrijft mystagogie als “het begeleiden (*agein*) van een inwijdeling (*mustes*) bij zijn initiatie in het geheim (*musterion*) van wat uitwendig voltrokken werd.” (Waaijman 2000:860). De inwijdeling wordt geconfronteerd met een tekst of beeld of ritueel, en de mystagoog helpt hem er een betrekking mee aan te gaan, waardoor in hem of haar kennis kan groeien. Die kennis wordt dus niet als resultaat doorgegeven, maar als kiem die in de inwijdeling zal groeien om zich te openbaren.

B. Methode van spiritualiteit in het dagelijks leven

Een lichamelijke bestemmingsrelatie

Op basis van het ontwerp van Waaijman wil ik nu proberen een methode te ontwikkelen voor de spiritualiteit in het dagelijks leven. Spiritualiteit wordt hier benaderd als een praktijk. Deze praktijk hoeft niet *per se* ‘geleefd geloof’ te zijn. Als God werkzaam aanwezig is in het leven van zijn schepping, dan kan ieder betrekkingegebeuren dat gericht is op de bestemming van dat leven, een spirituele activiteit zijn, ook een op het eerste oog alledaagse praktijk. Het is zelfs de vraag of het *methodisch* gesproken noodzakelijk is de goddelijke pool in te vullen door een persoonlijke God. Want hoewel het belangrijk is principieel ruimte voor God te maken in de menselijke levenspraktijk –zoals Karl Rahner doet met zijn transcendentale ervaring (Rahner 1972)–, kunnen de bestemmende krachten die mensen in hun dagelijks praktijk ervaren ook anders of niet benoemd worden. Er zijn er die geloven dat God achter die krachten schuilgaat, er zijn er die niet in een (persoonlijke) God geloven, terwijl ze toch die krachten ervaren en erkennen dat deze krachten transcendent –henzelf overstijgend, en dus anders– zijn. In de spirituele lezing zullen wij de godmenselijke betrekking van Waaijman daarom beschrijven als

een bestemmingsrelatie, waarbij de polen ‘bestemmer’ en ‘bestemming’ worden genoemd.

Praktijk als “tactiek van een praktiserende”

Als spiritualiteit een levensrichting is, dan zijn onze dagelijkse praktijken naar onze bestemming ingericht, en zijn ons wonen, voeden, communiceren, kleden, reizen, werken en vieren vindplaatsen van spiritualiteit. Onze levenspraktijken geven ons leven gestalte als een *waardevol* leven. Het zijn echter ook vindplaatsen van afweer, bescherming, twijfel, angst en schaamte. Het is dan ook niet zo dat alle praktijken in dezelfde richting wijzen, of dat een bepaalde praktijk zonder enige tegenbeweging gestalte geeft aan het leven. Maar uiteindelijk, dus inclusief de tegenwerkingen en verstoringen, is de levenspraktijk gericht op de verwerkelijking van de door die praktijk bestemde waarde. Elke praktijk, ook de alledaagse, heeft dus een bestemming. Je doet het ergens voor.

Wat gebeurt er in een levenspraktijk, een alledaagse activiteit zoals zwemmen, die toch met enige regelmaat wordt uitgevoerd? Met Alisdair MacIntyre denk ik dat een praktijk kan worden beschreven als een complex van handelingen waarin de door die praktijk bestemde waarden worden gerealiseerd (cf. MacIntyre 1984:187). In een praktijk realiseert de mens waarden, zoals schoonheid of gemeenschap of, in het geval van het zwemmen, integriteit van het lichaam. De rol van de mens in een praktijk is een actieve, hij zwemt, hij staat niet los van de praktijk, maar maakt er deel van uit, speelt er een realiserende rol in. Oorspronkelijk is de mens als actief ik-hier-nu in de praktijk ondergedompeld; hij is zich tot op zekere hoogte niet bewust van wat hij doet, maar volgt ‘automatisch’ of liever gezegd lichamelijk het gebeuren van zijn eigen activiteit. Pas in tweede instantie wordt hij zich bewust van wat hij gedaan heeft en wat hij doet. Dan wordt hij subject van het verhaal, waarin hij zich bijvoorbeeld als zwemmer voorstelt.

De verandering van de praktijk in zijn beschrijving

De bewustwording van zijn actantiële rol in de praktijk –wat doe ik eigenlijk als ik zwem?– veronderstelt afstand. De mens die zich bewust wordt van zichzelf, heeft als het ware afstand genomen, zodat hij naar zichzelf kan kijken. Deze subjectieve afstand maakt de ontdekking van het perspectief mogelijk. Het verhaal waarin het zelf een rol speelt, wordt verteld vanuit een, i.e. “mijn”, perspectief. Het subject is dus strikt gesproken, en in tegenstelling tot het in de activiteit ondergedompeelde ik-hier-nu, een niet-ik, niet-hier en niet-nu. Je moet dit zo letterlijk mogelijk opvatten: terwijl de zwemmer schrijft over zijn zwemmen, zwemt hij niet en ligt hij niet in het water; hij schrijft dus eigenlijk over iemand anders, op een andere locatie en een ander moment.

Er is een groot verschil tussen een subject in een verhaal, en een ik-hier-nu in een praktijk. Dit verschil is m.i. goed verwoord door Michel de Certeau als hij over de dagelijkse praktijken schrijft als *tactiques de pratiquants*, het ‘tastenderwijs’ handelen van mensen die geen afstand kunnen nemen van de levenspraktijk waarvan zij deel uitmaken (Certeau 1990: XLIV-XLVIII). Pas wanneer zij afstand nemen van de levende praktijk kunnen zij er een verhaal van maken. Maar dan nemen ze ook afstand van zichzelf. De mens is in oorsprong geen “story-telling animal” (MacIntyre 1984:216), omdat hij in de praktijk vaak niet de afstand heeft om het verhaal te kunnen vertellen: hij *leeft* het verhaal. De mens is degene die het verhaal leeft, het subject is degene die het verhaal vertelt, vanuit zijn perspectief en dus vanaf een afstand.

Behalve dat de acteur van de praktijk in de beschrijving verandert, verandert ook de praktijk zelf. Hij wordt een tekst die geabstraheerd is van de praktijk zelf en tot een nieuwe, literaire realiteit is geworden. Met het schrijven van een verhaal wordt in feite afstand genomen van het beoefenen van de praktijk. Dit heet in de semiotiek ontkoppeling. Zoals het “ik” in het verhaal niet gelijk is aan het ik van de levende praktijk, zo is het “zwemmen” in het verhaal ook niet gelijk aan het echte zwemmen. Het lijkt een open deur, en dat is het ook, maar door die open deur gaan heeft verstrekkende consequenties. Het verhaal heeft zijn eigen spanningsbogen en volgt zijn eigen lijnen. Daardoor wordt de schrijver er soms toe aangezet de dingen net even anders op te schrijven dan ze in zijn herinnering gebeurd zijn: hij zal zijn herinnering aanpassen aan de lijn die het verhaal voorschrijft. De schrijver liegt niet (cf. Jer 8:8), maar eerbiedigt de eigen aard van de schrift. En die aard zal de lezer ook moeten eerbiedigen. De sturing van het verhaal betreft in principe alle sporen van de werkelijkheid, behalve de sporen van de bestemming: die blijven in de vertelling onveranderd, omdat het relaties zijn. En naar die sporen zijn wij op zoek.

Lezing van de beschreven praktijk

In zekere zin mag de praktijkbeschrijving worden beschouwd als een spirituele biografie uit Waaijmans eerste onderzoeksrichting. Het vormt de eerste stap in de spirituele reflectie op de levenspraktijk. Die reflectie gebeurt door het verhaal te lezen. Bij de lezing komen herinneringen op, krijgen ervaringen een woord, worden geleefde relaties helder. Door de hermeneutische en systematische reflectie op de praktijk kan de lezer deze op een nieuwe en meer bewuste manier uitoefenen.

De lezende reflectie van de beschreven praktijk veronderstelt het besef dat de schrift niet de levende realiteit is, maar een eigen daarvan afgezonderde realiteit: een heilige tekst. Tijdens de lezing van hun eigen verhalen blijken studenten steeds weer geneigd hun verhaal aan te passen. Maar in de spirituele methode is het verboden het geschrevene tijdens de lezing aan te passen. De schrift als een fase in de spirituele methode vormt een *eigen* realiteit die eerbied verdient. Nu wordt ook duidelijk waarom en in hoeverre de Bijbel heilige Schrift is: de Bijbelteksten worden in de christelijke spiritualiteit benaderd als heilige grond waarin sporen van goddelijke aanwezigheid worden vermoed. Zij vertegenwoordigen de instantie tegenover de mens, als subject *en* als lichamelijke realiteit. We hebben het dan natuurlijk over de heilige Schrift, eventueel uitgebreid met de geschriften van de heiligen. Maar de eerbiediging van de tekst strekt zich ook uit over de eigen levensverhalen, die niet tot de canon van de heilige Schrift behoren. In een discussie over de spirituele methode heeft het geen zin om te spreken over de metafysische kwaliteit van een tekst, of zij heilig is of niet. In de spirituele methode wordt zij geheiligd.

De vraag naar de heiligheid heeft in de spiritualiteit alleen maar zin als zij wordt verbonden met de praktijk van de eerbiediging: hebben wij eerbied voor de tekst als wij haar schrijven en lezen, zodat zij van ons de gelegenheid krijgt te zeggen wat zij te zeggen heeft? En als wij belijden dat de Geest waait door al onze levenspraktijken, dan mag ook een gewoon levensverhaal worden benaderd als heilige grond, een afgezonderde plek die licht werpt op ons leven. De eerbiediging van het verhaal is gelegen in haar aandachtige lezing. En voor een aandachtige lezing is de discipline van een analysemethode zeer geschikt. Een analyse disciplineert de lezer, maakt hem tot leerling. Een analyse helpt complexe handelingen uiteen te leggen en verschillende relaties nauwkeurig te beschrijven.

De vraag die de spirituele analyse stuurt is welke bestemming de beschreven levenspraktijk heeft. Het is dus een analyse op zoek naar de stem die uit de tekst spreekt. En de inzet is dat God, die leven is en een God van levenden, hoe dan ook aanwezig is in ons dagelijks leven en daarin zijn sporen zal nalaten. Maar ook zonder dat wij God zien, of duidelijk herkenbare goddelijke sporen, zullen de bestemmingsrelaties die wij vinden in de beschrijving van onze praktijken, of zelfs in één exemplarische praktijk, wijzen in de richting van Hem die bron en doel en omgeving van ons dagelijks leven is.

De uitoefening van de gelezen praktijk

De bestemming van de praktijk heeft haar sporen nagelaten in haar beschrijving, en die kunnen worden gevolgd in haar lezing. De aandachtige lezing geeft ons inzicht in die sporen, maar zoals gezegd, een spoor kan pas worden waargenomen als hij wordt gevolgd. De lezer (eigenlijk: *enunciataire*), die gevormd wordt *door* en *in* het lezen van het verhaal, volgt deze sporen en neemt aldus de bestemming op zich.

De lezer is echter, nog voordat hij gevormd werd uit het lezen van het verhaal, eerst en vooral lichamelijkheid. Gerard Lukken en Jacques Maas noemen het lichaam “de verankering van de enunciatie”, dat de wereld waarneemt als een tensieve ruimte (Lukken, Maas 2006:403ev). Dit lijkt mij alleszins aannemelijk. Het lichaam kan de wereld alleen waarnemen zoals het lichaam zelf werkt: in ‘tensieve’ (i.e. de spanning betreffende) oriëntaties en bewegingen. Nog voordat het lichaam communiceert in beelden, voelt het spanningen en beweging. Is het dan vreemd om te veronderstellen dat de bestemming, als oriëntatie, door het lichaam gevoeld en gevolgd wordt, nog voordat de lezer er woorden voor gevonden heeft? En verlangt “de voltrekking van de tekst”, zoals Waaijman de spirituele lezing noemt, niet dat het lichaam die bestemming op zich neemt en al doende in de praktijk brengt, zodat het woord in mij lichaam wordt? Met andere woorden, is de tekst niet pas begrepen als zij gevolgd is en tot leven gekomen in de hernieuwde realisering van de bestemde waarde?

In de daadwerkelijke voltrekking van de tekst tot een hernieuwde verwerkelijking van de bestemde waarde is niet alleen de tot “praktizerende” gevormde lezer actief, maar eerst en vooral de bestemming van de praktijk.⁴ Het is alsof het gelezen woord zelf zijn werk doet, niet zonder, maar in en door de lezer. De spirituele methode helpt de gelezen tekst zodanig te koppelen aan onze lichamelijkheid dat het verhaal opnieuw een levenspraktijk wordt. In een soort parallellie aan de ‘semiotiek’ zouden we het een ‘tactiek’ kunnen noemen (naar Certeau’s *tactique de pratiquants*), waarin de elementen en relaties van de tekst in resonantie met onze lichamelijkheid worden gebracht en ons tot een levenspraktijk bestemmen, die nu echter met meer bewustzijn en aandacht kan worden voltrokken. Als wij een praktijk met aandacht voltrekken zijn wij, meer dan een subject dat kan zijn, intens betrokken bij de handeling. Terwijl wij haar voltrekken werkt zij in ons. Er is dus een tweede, werkende instantie actief, met wie wij meewerken. Wij worden deelnemers aan een praktijk en krijgen zo de kans het werk om te vormen tot een viering. Wanneer het werken vieren wordt, verandert er in principe niets aan de handelingen zelf, behalve dan dat zij met meer aandacht en plezier worden uitgevoerd. Het doel van de spirituele methode is dat wij getuige worden van onze levenspraktijk in de dubbele zin van het woord: door er aandacht voor te hebben en door ervan te getuigen.

⁴ De door Certeau gebruikte term “pratiquant” betekent volgens *Le Nouveau Petite Robert* “Qui observe les pratiques de sa religion”, zoals in het Nederlands “hij is een praktiserend katholiek”: een “praktizerende” brengt zijn geloof tot uitdrukking in zijn leven.

C. Een voorbeeld

Lectio divina

De tactiek die wij zoeken wordt ons aangereikt in een al eeuwen bestaande spirituele methode, namelijk de *lectio divina*. Zoals gezegd is het mogelijk motief voor het ontstaan van deze leesmethode de crisis van de schriftelijke vastlegging van de mondelinge traditie. Door de schriftelijke vastlegging van de traditie is het lichaam uit het verhaal verdwenen. Het verhaal werd niet meer gedragen door het spreken van een stem, de gebaren van de zanger, maar door de regels van de schrift. Het effect van deze abstractie van het lichamelijke is dat het verhaal ‘heilig’ wordt: afgescheiden, transcendent, zuiver, absoluut en onveranderlijk. Het lichamelijke, concrete, veranderlijke, maar ook direct ervaarbare, is vanaf dan verdacht. De godsdiensten met heilige boeken hebben de neiging de lichamelijke werkelijkheid af te wijzen en de stem te negeren die uit de teksten spreekt. De kunst van de spirituele lezing is om in de Schrift de stem terug te vinden die de woorden heeft gezegd, en het lichaam dat de dingen heeft gedaan. In het volgen van die stem kan de lezer het gesproken woord dat door de Schrift tot haar komt in zich toelaten om het werk te doen waartoe het uitgezonden was (cf. Jes. 55:11).

De *lectio divina* is een methode om zich Gods woord toe te eigenen door een geleed proces. De lezer maakt zich de tekst stapsgewijs eigen en wordt in en door het lezen zelf omgevormd. De fasen van het leesproces zoals wij dat gaan gebruiken zijn geleed in *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *operatio* en *contemplatio*. Het begin is de lezing van de tekst zoals die voor ons ligt. Dan is er de meditatie waarin de lezer de tekst op zich in laat werken. In deze fase wordt betekenis gegenereerd. In dit betrekkingengebeuren tussen lezer en tekst wordt de bestemming van de tekst –waar het de tekst uiteindelijk om te doen is– gevoeld en kan de lezer zich die bestemming eigen maken: “Heer, mij geschiede naar uw woord” (Lc 1:38). Op dit moment is de overweging overgegaan in gebed, de derde fase van de *lectio divina*, waarin de lezer het gelezene als zijn eigen bestemming op zich neemt, opdat het woord in zichzelf geschiedt. Wie het woord in zich laat geschieden, die komt in beweging en werkt mee met de werking van het woord. Deze fase, de *operatio*, wordt genoemd door Hugo van St. Victor.⁵ In wezen is de *operatio* dus altijd een samenwerking, waarin het woord zijn werk doet terwijl de mens dit werk uitvoert. De laatste fase is die van de *contemplatio*, waarin de lezer de aanwezigheid ervaart van het gelaat dat door de tekst tot hem spreekt. De verhouding van de *operatio* en de *contemplatio* is als de tweevoudige weg, waarbij Maria in contemplatie het woord de gelegenheid geeft in haar te geschieden, terwijl Marta in cöoperatie meewerkt met de werking van het woord (cf. Lc 10:38-42).

<i>Lectio</i>	lezing van de tekst
<i>Meditatio</i>	overweging van het gelezene

⁵ Hugo van St. Victor, *Didascalicon*, Liber V, Caput 9: *prima, lectio, intelligentiam dat; secunda, meditatio, consilium praestat; tertia, oratio petit; quarta, operatio quaerit; quinta, contemplatio invenit.*

<i>Oratio</i>	teruggave in de verwoording van Gods heilswerk en bede om vernieuwing in ons, hier en nu
<i>Operatio</i>	instemming met de werking van het woord
<i>Contemplatio</i>	rusten in de bestemming

De fasen van de *lectio divina*

1. Lectio

Om de *lectio divina* te operationaliseren naar de lezing van dagelijkse praktijken, is het nodig de praktijk te beschrijven. De beschrijving is een onderdeel van de lezing van een praktijk. Om een verhaal te kunnen horen, moet het worden verteld, en om een praktijk te kunnen lezen, moet zij worden beschreven. Het schrijven ontkoppelt de mens van de praktijk zelf, waardoor hij op afstand wordt gezet. Die afstand is nodig om de praktijk te kunnen teruggeven aan Degene die haar bestemt, en vervolgens zich die praktijk opnieuw eigen te maken, nu als een gedeelde activiteit. Ik wil de *lectio divina* als spirituele methode belichten aan de hand van een dagelijkse praktijk, zoals die door een student beschreven is.⁶

Een vage onrust maakt zich van mij meester en ik weet: het is weer tijd om in de tuin te gaan werken. De groeiende wanorde in de tuin zorgt bij mij steevast voor een groeiende onrust. Als eerste trek ik mijn oude kleren aan; bij tuinieren heb je immers een gereede kans om vies te worden; en vervolgens pak ik het benodigde tuingereedschap uit de garage.

Ik begin het tuinieren met het bij snoeien van de heg. Vervolgens verwijder ik met de schoffel het onkruid uit de bloemperken en met de hand het onkruid tussen de tegels. Daarna knip ik het gras en ik fluit er een deuntje bij in het ritme van het knippen van de grasschaar. Ik beëindig het echte tuinierwerk met het in de container gooien van het tuinafval en vervolgens berg ik het tuingereedschap weer op. Als laatste kleed ik me weer om.

Daarna ga ik met thee op het terras zitten om even uit te blazen, en ook om te genieten van het resultaat van de arbeid. Ik ben weer tot rust gekomen, en de tuin ook!

Dit verhaal kunnen wij een aantal keren lezen, de ene keer zacht, de andere keer hard. Merk het gevoel op dat ontstaat bij het hardop uitspreken van het woordje “ik”: het is als het ware de poort waardoor de lezer de werkelijkheid van de tekst kan binnengaan. Maar het is ook de poort waardoor de schrijver de werkelijkheid van de praktijk heeft verlaten door er een verhaal van te maken. De stem van de lezer voltrekt het verhaal, en maakt het tot een nieuwe realiteit, een bestemming.

⁶ Ik dank Wilbert van Haperen voor de toestemming gebruik te maken van zijn werkstuk voor het werkcollege *Spirituele Methode* (2005-6).

2. Meditatio

De meeste beoefenaars van de *lectio divina* zullen na het lezen van de tekst de gelegenheid nemen om de tekst op een vrije en ontspannen manier te overwegen: allerlei betekenissen passeren de revue, sommige worden vastgehouden, andere drijven over als wolken die al dan niet regen brengen. De tekst is in onze geest aan het werk, en we zullen moeten proberen dit werk niet te verstoren door onze eigen vooroordelen, smaak of afkeer. Gedurende deze fase, waarin de betekenis gegenereerd wordt, wordt de lezer steeds meer deel van het verhaal. Maar het is beter het verhaal op een methodische wijze te lezen: door het te analyseren. Een analyse helpt de lezer om het werk van de interpretatie zoveel mogelijk aan de tekst zelf over te laten. Daardoor wint de *meditatio* aan kracht.

Een beproefde methode is die van de semiotiek van de Parijse School, die in verschillende publicaties in het Nederlands taalgebied en daarbuiten geïntroduceerd is (SEMANET 1987; Greimas, Courtés 1987; Maas, Tromp 1987; Lukken, Maas 1996; Spielman 1995). Hier volsta ik met het gebruiken van een aantal elementaire technieken uit de narratieve analyse, die ons helpen de bestemmingsrelaties te zien. De narratieve analyse werkt volgens het model van de narratieve reeks, die iedere praktijk geleedt in vier opeenvolgende fasen.

1. motivatie	2. toerusting	3. uitvoering	4. evaluatie
--------------	---------------	---------------	--------------

De narratieve reeks

De eerste fase is die van de motivatie (*manipulation*), waarin de bestemmer de realisatie van een waarde wil en daartoe een subject van handelen uitkiest. Vervolgens wordt het subject van handelen toegerust tot het uitvoeren van de bedoelde handeling (*compétence*). Na de fase van de toerusting volgt de feitelijke handeling (*performance*), waarin het handelend subject een subject verbindt met een object waarin een waarde is geïnvesteerd.

In schema: $Dr \Rightarrow SH \Rightarrow [(S \vee O_w) \rightarrow (S \wedge O_w)]$

Dr betekent destinator of bestemmer: dit is niet noodzakelijk een persoon. SH betekent subject van handelen. S betekent subject van toestand: dit kan dezelfde persoon zijn als het subject van handelen. De tekens voor 'gescheiden van' en 'verbonden met' zijn \vee respectievelijk \wedge . Het object O heeft een waarde w.

In zekere zin is de handeling afgerond als de waarde is gerealiseerd door de verbinding van het waardeobject met het subject van toestand. Maar dan verlangt de handeling nog te worden teruggekoppeld naar de bestemmer om er een oordeel over uit te spreken. Dat is de fase van de evaluatie (*sanction*). Alle vier fasen zijn verondersteld in ieder verhaal en in iedere praktijk, ook als ze niet zijn opgeschreven (dan is natuurlijk de vraag interessant *waarom* ze niet zijn opgeschreven!).

De vier narratieve fasen zijn gemakkelijk herkenbaar in het bovengeschreven verhaal. De *motivatie* is de wanorde van de tuin, die bij de ik-persoon een gevoel van onrust brengt. Dit gevoel van onrust bestemt de ik-persoon om te gaan werken in de tuin. De wanorde is de eerste destinator (Dr_1), het gevoel van onrust de tweede (Dr_2). De fase van de *competentie* is verwoord in het omkleden en verzamelen van het benodigde

gereedschap. Opvallend is dat opgeschreven wordt waarom de ik-persoon zich omkleedt, namelijk om niet vies te worden. Dat hoeft niet veel te betekenen, maar het is wel goed het op te merken. Het kan namelijk resoneren met iets dat verderop in het verhaal gezegd zal worden, bijvoorbeeld het opruimen van het afval, en dan ineens grotere betekenis krijgen. De *uitvoering* krijgt in dit verhaal veel aandacht. Ik zeg dit, omdat het ongewoon is: in de meeste verhalen domineren de fasen van de motivatie en competentie, terwijl de uitvoering en evaluatie zeer kort of soms zelfs helemaal niet beschreven worden. We kunnen de uitvoering van de handeling beschrijven als het verbinden van de tuin met orde. De waarde in het object orde is dan de rust. Die rust is echter niet alleen in de tuin teruggekeerd, maar ook in de ik-persoon. Door orde te brengen in de tuin, is er orde gebracht in de ik-persoon. De *evaluatie* is herkenbaar in het genieten na de gedane arbeid, maar ook in het fluiten tijdens het knippen.

De uitvoering van de handeling in dit verhaal geeft te denken. Is er sprake van een dubbele handeling, waarin het orde brengen in de tuin tegelijk het orde brengen in de ik-persoon is? Hoe moet dat dan worden beschreven? Is de geordende tuin het waardeobject van de tweede handeling of is de tuin zelf subject van handelen die de ik-persoon verbindt met orde? Ik schreef al dat de uitvoering van de handeling opvallend veel aandacht krijgt in dit verhaal: kennelijk doet de ik-persoon alles met aandacht. Dit wijst erop dat er een andere acteur in het spel is. Je doet iets met aandacht omdat je *getuige* bent van een werk dat door jou gedaan wordt. Maar het getuigen wijst er ook op dat je afstand kunt nemen van het werk, alsof het vanzelf gaat of door iemand anders gedragen wordt. De ik-persoon fluit bij het knippen, omdat het voelt alsof hij geholpen wordt bij het knippen, alsof de grasschaar knipt en hij meebeweegt met het knippen van de schaar. Wanneer we nog eens terugkeren naar de fasen van motivatie en evaluatie, dan zien we dat de ik-persoon verbonden is met de tuin in één verenigde actant: de wanorde in de tuin wordt gevoeld door de ik-persoon, in een gedeelde onrust, en de orde wordt ook gedeeld. De bestemming van het ordenen en rust brengen wordt gedeeld door de ik-persoon en de tuin. En nu is het mogelijk het verhaal te lezen in het perspectief van de tuin, of zoals de student zelf analyseert: de natuur, die als subject van handelen werkt in en door en met de ik-persoon. Als het perspectief verandert, ontstaat de mogelijkheid voor de ik-persoon, niet alleen om getuige te zijn van de handeling, maar ook om te bidden.

3. *Oratio*

De mediterende fase gaat over in de fase van het gebed. Dit betekent niet dat de lezer stopt met lezen, z'n handen vouwt en ogen sluit om God een vraag te stellen. Bidden is meer dan vragen aan God stellen; het is God aanroepen met alles wat Hij ons gegeven heeft, opdat Hij geeft. God gaf ons een eigen stem en Hij gaf ons zijn Woord; en bidden is onze instemming met zijn spreken. Vertaald naar de spirituele methode kunnen wij de *oratio* beschouwen als de instemming van de lezer met de bestemming van het gelezen verhaal. Het instemmen wordt hierbij letterlijk verstaan, namelijk als een resoneren van de stem van de lezer met de stem die hij hoort in de tekst. Waar de *lectio* de instemming met de tekst is, is de *oratio* instemming met de *stem* in de tekst. Daarvoor is contact nodig met het gelaat achter de tekst.

Door in te stemmen met deze stem wordt het gelezene een verhaal van de lezer zelf: hij heeft het zich eigen gemaakt. Dit proces, waarin onze lichamelijke een centrale rol speelt, kunnen we inderdaad herkennen in het bidden. Ik wil dat laten zien door de typisch structuur van het gebed te beschrijven. Het gebed kent vele vormen, van een kort vrij gebed, dat uit een simpele bede bestaat, tot aan de grote vastgestelde

wijdingsgebeden. De vastgestelde gebeden hebben vaak twee hoofdonderdelen, te weten de gedachtenis van Gods wil zoals die uit de Schrift naar voren komt, en de bede dat het uit de Schrift gelezene opnieuw mag gebeuren in het hier en nu van de bidder.

Aanhef	<i>God, die...</i>
Gedachtenis	...passage uit de Schrift...
Omslag	<i>Wij vragen U daarom...</i>
Bede	...parallel naar onze tijd...
Slot	<i>Door Christus, onze Heer. Amen.</i>

Structuur van het gebed

Deze structuur vinden we terug in de fase van de *oratio*: dat de bestemming van het verhaal mag worden gerealiseerd in het leven van de lezer.

Het gebed dwingt de mens niet tot enige activiteit; de bidder kan gewoon wachten tot God doet waar hij om gebeden heeft. Maar is dat de goede manier van bidden? Is het niet beledigend om te bidden zonder enig offer, dat wil zeggen zonder dat de bidder zichzelf aanbiedt? Biddend biedt de mens zijn lichamelijke aan om het gebed te realiseren: ten eerste in de stem die Gods wil uitspreekt, en ten tweede in het lichaam dat Gods wil uitvoert. En, terugkerend naar de spirituele lezing van een verhaal, het verhaal verlangt dat het enunciatieve (en dus ontkoppelde) “ik-hier-nu” gekoppeld wordt aan de lichamelijke van de lezer, waardoor het een nieuwe realiteit in *dit* ik-hier-nu krijgt. Vanaf dat moment verliest de mens de afstand van het subject-zijn en wordt hij opnieuw een levend lichaam dat direct ervaart ik, hier en nu te zijn. In de voltrekking van de tekst werken de woorden in en door het lichaam van de lezer, zodat de bestemde waarde opnieuw gerealiseerd wordt. Aldus zet de mens lezend een systeem in werking en realiseert hij (de betekenis van) de tekst door middel van zijn lichaam. Dit, wat Certeau *appropriation* noemt, is een vorm van bidden.

In het verhaal dat we boven hebben geanalyseerd, komt inderdaad een vorm van bidden voor. De ik-persoon wordt verbonden met de tuin of de natuur. Hij voelt de verbondenheid in de gedeelde onrust en de gedeelde rust. Het is niet voldoende te concluderen dat de ik-persoon via het gedeelde object van de orde (met rust als waarde) verbonden is met de tuin, want wat ter zake doet, is dat de natuur subject van handelen wordt. En inderdaad gaat de student in zijn analyse op dit moment spreken van natuur, de bestemmer die gedeeld wordt door de tuin en de ik-persoon. De associatie met de schepper, de hof en de mens daarin is toch niet vergezocht. De vraag die nu opkomt, is wat de diepste waarde is die in deze praktijk wordt gerealiseerd: is dit de gedeelde rust of de waarde zelf van het delen, de *communio* van de tuin en ik, de aanwezigheid bij de natuur zelf die de bestemmer van de praktijk is, het samenzijn in de tuin van het genoeg? De bede heeft in dit verhaal de vorm van een stille lofzang.

4. *Operatio*

Wanneer het perspectief van de praktijk is veranderd en de verteller en lezer van het verhaal veranderd zijn van subjecten tot lichaamgeworden deelnemers, dan verandert de manier waarop die praktijk wordt beoefend. Een deelnemer is actief betrokken bij de praktijk, als uitvoerder en getuige. Dat wil zeggen, dat hij áls uitvoerder de handeling *volgt*. Het doen wordt een volgen, de activiteit een meebewegen, het werk een viering, waarin de uitvoerder de praktijk met aandacht kan voltrekken. Hoewel de hele *lectio divina* een tactiek is, is de fase van de *operatio* bij uitstek een tastenderwijs te werk gaan in de praktijk. De beoefenaar van de praktijk, die instemt met de bestemming zoals die in de praktijk zelf spreekt, heeft het overzicht en de controle overgegeven aan de bestemmer. Daarmee wordt de praktijk beoefend in het vertrouwen dat de bestemmer het werk zelf zal leiden naar zijn bestemming. De Certeau zegt dat de tactiek de werkwijze is van de zwakkeren in de samenleving, die onder het juk van de dominante cultuur leven. Maar hij zegt ook: “Beaucoup de pratiques quotidiennes sont de type tactique” (Certeau 1990:XLVII). Ik denk dat alle mensen in het dagelijks leven zwak zijn, in zoverre zij lichamelijk zijn, en dat dus alle mensen geroepen zijn tot een lichamelijke, tastende en vertrouwende beoefening van hun levenspraktijken. Om tastenderwijs te kunnen werken, moeten zij wel terugkeren tot hun lichamelijke, want anders voelen ze maar bitter weinig.

In ons verhaal vinden we spoor van de *operatio* in het fluiten van het deuntje in het ritme van het knippen van de grasschaar. Het is een letterlijke instemming met de beweging van het knippen. Terugkijkend op de analyse tot nu toe, is hier de waarde van de rust en het delen al gerealiseerd, dat wil zeggen nog voordat het afval in de container is gegooid. Maar in de spirituele methode kan de *operatio* ook het vervolg zijn van de lezing van het verhaal, zoals Waaijman het de doorwerking van de tekstvoltrekking noemt. Het verhaal draagt een spoor van het bereiken van de bestemming, maar dit spoor heeft de betekenis van een belofte. De lezer zal zich na de *oratio* opnieuw en op een nieuwe manier moeten begeven in de praktijk die beschreven en gelezen is.

5. *Contemplatio*

Zoals gezegd is de *contemplatio* de reactie van Maria op het horen van Gods woord. Maria, de moeder van de Heer, antwoordt de engel met: “Mij geschiede naar uw Woord”, waarop zij alleen maar hoeft te wachten tot het Woord uit zichzelf geboren wordt. En Maria, de zuster van Marta, zit aan de voeten van Jezus Christus en wacht tot het Woord in haar tot daad wordt, terwijl Marta al aan het werk is.

In ons verhaal herkennen we de *contemplatio* in het genieten van het resultaat van de arbeid. *Contemplatio* is ook inderdaad de plicht te genieten van het werk dat gedaan is. Dit genieten is eigenlijk hetzelfde als het uitspreken van een zegen over dit werk, dat het goed is. *Contemplatio* is in die zin verbonden met de evaluatie uit de narratieve reeks, de fase waarin de bestemmer het oordeel uitspreekt over het welslagen van de bestemde praktijk. Dit is buitengewoon belangrijk in iedere praktijk. We hoeven alleen maar te denken aan mensen die hun hele leven wachten op het woord van hun vader, dat zij het goed gedaan hebben en dat hij trots op hen is! Een praktijk waaraan een evaluatie ontbreekt, is in feite niet afgerond. En daarbij is het van belang te letten op degene die de evaluatie geeft: dat dit de bestemmer zelf is! Het

is niet voldoende als iemand anders zegt dat je het goed gedaan hebt, maar het moet de bestemmer zijn. Dit wil zeggen dat de sporen van de evaluatie in het verhaal wijzen op de bestemmer, en dat die sporen dus wijzen op de bestemming van de praktijk. Ik heb een aantal keren tijdens het werkcollege over de spirituele methode meegemaakt dat de beschrijving van de evaluatie ons ertoe bracht de analyse te herzien. Toch is de *contemplatio* niet hetzelfde als de evaluatie, want in de *contemplatio* (letterlijk: het samenzijn op de heilige plaats, *con-templum*) gaat het om de *communio* van de bestemmer en de bestemming in de bestemming. In ons verhaal is dat inderdaad het samenzijn van de natuur en de ik-persoon in de tuin van het genoegen.

Mystagogie

In het bovenbeschreven voorbeeld ontbreekt de fase van de mystagogie als inwijding in de bestemming van het leven. Dit was in dit geval ook niet nodig, omdat de sporen van mystagogie al in het verhaal en de analyse aanwezig waren. De bestemming werd al bereikt. Het is echter heel goed voorstelbaar, en dat komt ook vaak voor, dat een verhaal nog onafgerond is. De schrijver, *enunciator*, heeft geproefd aan de bestemming van zijn praktijk en die misschien ten dele gerealiseerd. Maar hij of zij wil verder, dieper doordringen in die gevonden bestemming. Dan zet zich een proces in gang van mystagogie. Hierbij is een vorm van geestelijke begeleiding denkbaar. Die vorm wordt echter voor het grootste deel bepaald door het samen lezen van (nieuwe) verhalen en het ontsluiten van de bestemming zoals die zich in de levenspraktijk van de betreffende persoon ontwikkelt. Dan komt het erop neer dat de mystagogie in het dagelijks leven een zich herhalend patroon van de *lectio divina* is. Steeds weer reikend naar de bestemming.

Literatuur

- Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Parijs: Gallimard.
- Deblaere, A. (1998). Christian Mystic Testimony, in *Ons Geestelijk Erf* 72, 2, 129-153.
- Greimas, A.J., Courtés, J. (1987). *Analytisch woordenboek van de semiotiek, deel 1*. Tilburg: TUP
- Heaney, Maeve Louise (2010). *Music a theological praxis. Dimensions of contemporary music as a means of mediation of faith*. Rome: Pontifical Gregorian University.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Parijs: Seuil.
- Lukken, G., Maas, J. (1996). *Luisteren tussen de regels*. Baarn: Gooi & Sticht.
- Lukken, G.M., Maas, J. (2006). Herfstig voorjaar, in *Bijdragen* 67 (2006) 195-226, 391-423.
- Maas, J., Tromp, N. (1987). *Constructief Bijbellezen*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana.
- McIntosh, Mark A. (1998). *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*. Blackwell.
- Mennen, C. (2004). *Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie*. Fribourg: Academic Press.

- Miranda, F. de (1968). *Ontmoeting En Verwachting. Bijbelse getuigenis vanaf Kain tot aan de Godsknecht uit het boek Jesaja*. Utrecht: Bijleveld.
- Ong, Walter J. (2002). *Orality and literacy. The Technologizing of the Word*. London: Routledge.
- Rahner, K. (1972). Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in *Schriften zur Theologie, Bd. X*. Zürich, 133-144.
- P. SCHMID, Het duurzame 'Huis van verbond', in: P. POST (ed), *Een ander huis: Kerkarchitectuur na 2000* (Liturgie in perspectief 7), Baarn (Gooi en Sticht) 1997, 59-65.
- SEMANET (1987). Semiotiek en christelijke uitingsvormen / red. G.M. Lukken. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Speelman, W.M. (1995). *The Generation of Meaning in Liturgical Songs*. Kampen: Kok.
- Speelman, W.M. (2002). Liturgy and theatre: towards their differentiation, in *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 83, 196-216.
- Speelman, W.M. (2008). Bestemming en contemplatie: Een spirituele lezing van het dagelijks leven, in *Tijdschrift voor Theologie* 48, 2, 164-181.
- Speelman, W.M. (2009). Woorden kunnen worden verstaan, muziek moet worden gevolgd. Taal en muziek als fundamentele categorieën van de liturgie, in M. Hoondert e.a. (red.), *Elke muziek heeft haar hemel. De religieuze betekenis van muziek*. Budel: Damon, 161-183.
- SPEELMAN, W.M., De religieuze esthetiek van het kerkgebouw, in O. BOELENS, T. MEIJERS (eds.), *Het kerkgebouw als religieus erfgoed* (Theologische Perspectieven 2), FKT (Utrecht) 2009, 43-57.
- Speelman, W.M. (2011). Het zien van de Deemoedige. Hoe Franciscus en Clara Christus zien, in K. Pansters, W.M. Speelman (red.), *De deemoed Gods. Verkenningen in het licht van Franciscus van Assisi*. Nijmegen: Valkhof, 118-150.
- Waaijman, Kees (2001³). *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Gent: Carmelitana, Kampen: Kok.
- Wissink, Jozef, Zweerman, Theo (1989). Inleiding, in Idem (red.), *Ruimte van de Geest. Over ascese, spiritualiteit en geestelijk leiderschap*. Kampen: Kok, pp. 7-10.
- Zweerman, Theo (2001). *Wondbaar en vrijmoedig. Verkenningen in het licht van de spiritualiteit van Franciscus van Assisi*. Nijmegen: Valkhof.