



Universiteit
Leiden
The Netherlands

God voorbij het Zijn: Dionysius de Areopagiet
Sneller, H.W.

Citation

Sneller, H. W. (2001). God voorbij het Zijn: Dionysius de Areopagiet. *Herademing. Tijdschrift Voor Spiritualiteit En Mystiek.*, 9(1), 31-37. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7920>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7920>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Herademing

Tijdschrift voor Spiritualiteit en Mystiek

Redactie:

Drs. Kitty Bouwman
Dr. Kick Bras (voorzitter)
Drs. Paula van Cuilenburg
Drs. Jaap Faber
Dr. Paul van Geest
Mineke Kroes
Drs. Walter Meijles
Drs. Janie van Middelkoop
Drs. Petra Renes
Ir. Ger Vink (redactiesecretaris)

Illustratieredactie: Ger Vink

Alle stukken bestemd voor de redactie aan:

Herademing/p.a. dhr. Ger Vink, Burg. Martenslaan 45, 3956 EK Leersum.
Tel. (0343) 41 25 98. Te recenseren boeken naar: dr. K.E. Bras, Marterlaan 14, 1216 EX Hilversum. Tel. (035) 628 12 54

Abonnementen:

Abonnementsopgaven: schrijf naar Herademing, Postbus 5018, 8260 GA Kampen – of bel (038) 339 25 78 (maandag t/m vrijdag 8.30-17.00 uur).
Alle abonnementen worden aangegaan tot wederopzegging.
Abonnementsprijs: f 49,50 per jaar, losse nummers f 12,50 ex. verzend- en handlingkosten.
Herademing verschijnt vier keer per jaar in de maanden maart, juni, september en december.

Betalingswijze:

Abonnees ontvangen een acceptgirokaart.
Abonnementen dienen bij vooruitbetaling te worden voldaan.

Adreswijzigingen:

Uw adreswijziging drie weken voor verhuizing opgeven aan Herademing.

Beëindiging abonnementstermijn:

Het opzeggen van uw abonnement dient schriftelijk te geschieden, zes weken voor afloop van de abonnementsperiode.
Bij niet-tijdige opzegging wordt het abonnement automatisch verlengd.
Een abonnement loopt van januari tot en met december.

Buitenland:

Voor België 865,- BF per jaar op giro 000-1092864-62 t.n.v. Gooi en Sticht BV, Baarn, Nederland, o.v.v. ab. Herademing 034. Losse nummers 255,- BF.
Abonnementen in andere landen op aanvraag, losse nummers f 16,90.

Advertenties:

Media AdviesBuro Van der Molen, Postbus 1, 3770 AA Barneveld,
tel. (0342) 42 46 03 of 42 42 91
fax (0342) 42 11 39

Vormgeving: Hendriks – Grafische vormgeving & webdesign
Website: www.hendriks.net

Bladmanager: dhr. C. Verboom

Uitgever: Kok Kampen

ISSN: 0929-7154, 9e jaargang nr. 1 - 2001

© Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vervaardigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Leegte

in een postmoderne tijd

Inhoud

Van de redactie3

Leddy Karelse

'Mind the Gap'

De spiritualiteit van de lege plek4

Hannah Bosma

Madonna

Herijking van religieuze praktijken8

Ilse N. Bulhof

Ambivalentie van leegte

Afwezigheid en aanwezigheid Gods12

Paul van Geest

Een leegte vol God

Over de godservaring van mystici en andere gewone stervelingen16

Patrick Chatelion Counet

Gebruikerskatern: Een klagmuur van woorden

Postmodern bijbellezen, bestaat dat?21

Rico Sneller

God voorbij het Zijn

Dionysius de Areopagiet31

Mineke Kroes

In de voetsporen van Barnard

In gesprek met Evert van Olst38

Boeken en cd's43

Agenda van activiteiten46

Cover: Leegte, in een postmoderne tijd.

GOD VOORBIJ HET ZIJN: DIONYSIUS DE AREOPAGIET

Rico Sneller

31

- *Inleiding*

In een wereld die zinderde van religiositeit – en daarmee van ongeloof, zoals de hedendaagse theoloog Karl Barth zou zeggen – zag een (naar verluidt) Syrische monnik omstreeks 500 zijn kans. Hij zou laten zien dat de ‘christelijke’ richting diepgaande affiniteit bezat met de neoplatoons-wijsgerige spiritualiteit; dat het beide, schriftopenbaring en mystieke filosofie, om hetzelfde te doen was, te weten: het anderszijn van God, anders gezegd: de transcendentie van het Ene. De God die, zoals Paulus zegt, een ‘ontoegankelijk licht bewoont’ (I Tim. 6:16), of die, zoals de psalmist schrijft, ‘het duister tot zijn verbergings stelt’ (Psalm 18:11), dat moest dezelfde zijn als het onzegbare Ene, waarvan al Plato een notie moest hebben gehad en dat de neoplatonisten Plotinus en Proclus zelfs tot extase had gebracht. Als de vierde-eeuwse kerkvader Gregorius van Nazianze God bezingt als ‘Gij, aan gene zijde van alle dingen [...]; geen woord kan U uitdrukken [...]; geen ziel kan U vatten [...]; U alleen bent onkenbaar’, bezingt hij dan niet hetzelfde wat een eeuw tevoren Plotinus, aan het slot van zijn Enneaden, in reidans had gebracht (‘En in die reidans aanschouwt de ziel de bron van alle leven en de bron van de geest, de oorsprong van het zijnde, de oorzaak van het goede, de wortel van de ziel’)?

Om de verwantschap tussen neoplatoonse en christelijke spiritualiteit te laten zien, greep de Syrische monnik naar het middel van de pseudonymie, een in zijn dagen niet ongebruikelijke manier om de eigen denkbeelden ingang te doen vinden. Hij koos voor zijn werk de auteursnaam van een obscure bekeerling van Paulus, na diens rede voor de Areopagus over de onbekende God. In Handelingen 17:34 lezen we namelijk: ‘Doch enige mannen sloten zich bij hem (nl. Paulus) aan, en kwamen tot geloof, onder wie ook Dionysius, de Areopagiet, en een vrouw, genaamd Damaris, en anderen met hen.’

De naam van deze Dionysius, ooggetuige en leerling van Paulus en eerste mannelijke bekeerling te Athene, zou het werk van de monnik ongetwijfeld met apostolisch gezag bekleden. Hij had zijn pseudoniem natuurlijk ook aan andere terloops in het Nieuwe Testament genoemde volgelingen van de christelijke weg kunnen ontleenen. Maar die van Dionysius genoot een zekere voorkeur: deze was kennelijk gegrepen door Paulus’ spreken naar aanleiding van het altaar voor de *agnoostos theos*. Deze Griekse benaming kan evengoed worden vertaald met ‘de onkenbare God’ (in plaats van het gebruikelijke ‘onbekende’)!

Een onkenbare God: is dat niet een God die verheven is boven alle aardse kenwijzen? Een God die zich slechts laat benaderen wanneer alle kenpogingen zijn opgegeven, en wanneer alle kennis-articulerende taal is overwonnen?

De Syrische monnik, wiens eigen naam vermoedelijk



Pseudo-Dionysius de Areopagiet

voor altijd verborgen zal blijven, deed nog een schepje boven zijn apostoliciteit op door één van zijn belangrijkste teksten, de *Mystieke theologie*, expliciet te richten aan Timoteüs ('Zo moet jij bidden, mijn beste Timoteüs,' lezen we na de 'mystieke' aanhef waarin de auteur zich biddend richt tot de onnoembare, bovenwezenlijke Drieheid.) Timoteüs was Paulus' jongere medestander te Efeze ('Niemand schatte u gering om uw jeugdige leeftijd,' 1 Tim. 6:12), en mogelijk fingeerde de geheimzinnige vroegchristelijke 'mysticus' deze leraarsrol om ooit daadwerkelijk leraar van de christelijke weg te kunnen worden.

Pseudo-Dionysius de Areopagiet

Het apostolische pseudoniem bleek goed gekozen. Tot diep in de Middeleeuwen hebben de neoplatoniserende gedachten van de auteur van de *Mystieke theologie* grote invloed gehad. Niet in de laatste plaats op de leer van de katholieke kerkvader Thomas van Aquino (1224/5-1274), die uitging van de apostoliciteit van deze gedachten. Het was Thomas echter vooral te doen om de zogenaamde 'negatieve' of 'apofatische' theologie van pseudo-Dionysius.

Daarmee wordt bedoeld een spreken over God dat steeds bereid is zichzelf te laten corrigeren door ontkenningen (*negaties*, *apofases*) van ditzelfde spreken, met als uiteindelijk doel het ontkende op verhoogde, alle menselijke connotaties transcenderende, toon alsnog aan God toe te schrijven. De 'mystieke' spits van pseudo-Dionysius' werk – aanduidingen van een te bereiken eenwording met en schouw van God – liet Thomas zorgvuldig weg; het waren anderen die juist deze mystieke spits opnamen: Meister Eckhart (dertiende/veertiende eeuw), Nicolaas van Cusa (vijftiende eeuw), Angelus Silesius (zeventiende eeuw) e.a. Vanaf de achttiende eeuw versplinterden zich de mystieke motieven in een diversiteit van wijsgerige en religieuze concepties.

Was pseudo-Dionysius echt een Syrische monnik, zoals ik tot dusverre heb gesuggereerd? Het is in ieder geval één van de mogelijke hypothesen, geformuleerd door de Duitse geleerden Stiglmayr en Koch, die eind negentiende eeuw de apostolische mythe definitief logenstraften. Tevoren waren er reeds vele malen bedenkingen gerezen: het eerst bij – hoe kan het ook anders – de Italiaanse humanisten, die de klassieken opnieuw in de grondtaal bestudeerden. Zo merkte halverwege de vijftiende eeuw Lorenzo Valla op, dat geen enkele vroeg-Griekse kerkvader ooit deze Dionysius citeerde. En ook Erasmus en Luther hadden hun bedenkingen bij de identiteit van de auteur.

Vier boeken zijn er van de pseudo-Areopagiet overgeleverd: *Goddelijke namen*, *Mystieke theologie*, *De hemelse hiër-*

rarchie en *De kerkelijke hiërarchie*. Daarnaast zijn er nog enkele brieven. In zijn *Mystieke theologie* maakt Dionysius verder gewag van twee nooit achterhaalde teksten: *Theologische schetsen* (een 'dogmatiek') en *De symbolische theologie* (een 'metaforische theologie'). Volgens vele deskundigen hebben deze beide teksten nooit het licht gezien, maar zijn ze gefingeerd om de auteur van extra argumentatie te ontheffen. Binnen het *Corpus Areopagiticum* is vooral de *Mystieke theologie* van groot gewicht. In dit geschrift treffen we niet alleen voor het eerst het zo belangrijke onderscheid aan tussen negatieve (apofatische) en positieve (katafatische) theologie; het vormt ook zélf een apofatische theologie: een theologie die ernaar tendeert, zichzelf het zwijgen op te leggen. De *Mystieke theologie* is inderdaad maar een korte tekst, die eindigt in een reeks abstraherende negaties, ten slotte ook – nota bene – in de negatie van de negatie zelf!

Op weg naar de verborgene: Dionysius' Mystieke theologie

De stijl van Dionysius – hoe origineel en invloedrijk zijn teksten ook mogen zijn – is uitermate droog. Zij kenmerkt zich door een vloed aan neologismen. Het Grieks wordt omgebogen en voorzien van voorzetsels die het superlatieve karakter van het aan God toegekende 'predikaat' (d.i. toegedichte *eigenschap*) tot uitdrukking moeten laten komen. In het onderstaande zal dit herhaaldelijk geïllustreerd worden. Enig geduld is nodig om door de weerbarstigheid van de Dionysische stijl heen te breken en de curieuze geloofsarticulatie daarin te ontwaren.

Mystieke theologie

Ik zal nu ingaan op de inhoud van de belangrijkste en meest originele tekst van pseudo-Dionysius: de *Mystieke theologie*. Dit is een traktaat, waarvan nu net de geringe omvang veelbetekenend is. Als gids op de weg van ontkenningen is het er immers op gericht er zo spoedig mogelijk het zwijgen toe te doen. Het is erop gericht zinnelijk en bovenzinnelijk oog te sluiten, daar het juist het onzienlijke beoogt.

De *Mystieke theologie* bestaat uit vijf korte hoofdstukken. De titels ervan zijn misschien later toegevoegd. Het eerste hoofdstuk ('wat de goddelijke duisternis is') begint met een gebed tot de 'super-wezenlijke' drieheid, om te mogen worden gebracht tot het hoogtepunt van de mystieke Schriftwoorden. Dit gebed moet een aangesprokene, ene Timoteüs (zie boven), inwijden in de weg omhoog. Deze weg bestaat in het afstand doen van alle kennis. Zij loopt precies omgekeerd aan die van de beweringen over God. Als voorbeeld noemt Dionysius Mozes. Ook Mozes is de weg omhoog gegaan, voor hij op de berg inging tot



Vroeg-middeleeuwse miniatuur. Plato staat voor zijn leerlingen, met de uitspraak: 'De ziel is onsterfelijk'.

de duistere wolk, tot de plek waar God verblijf hield (vergelijk bijvoorbeeld Exodus 34).

Het tweede hoofdstuk is getiteld: 'hoe men zich moet verenigen met en liederen aanheffen voor de Oorzaak van alles, die [zelf] boven alles [staat]'. Het is aanmerkelijk korter. De aangereikte 'methode' is die van de wegname of de abstractie. Eerst het derde hoofdstuk draagt het opschrift: 'welke de katafatische en welke de apofatische theologieën zijn'. Het somt de tot dan toe door Dionysius geschreven teksten op en deelt ze in. Eerstgenoemde hebben veel woorden nodig, de laatste slechts weinige. Van de apofatische theologieën geeft de Areopagiet geen voorbeelden (de onderhavige *Mystieke theologie* vervult immers zelf deze rol!). De beide laatste hoofdstukken zijn kort. Het vierde leert, dat de (in eminente zin op te vatten) oorzaak van al het waarneembare zelf niet waarneembaar is. Het vijfde, dat de (eminente) oorzaak van het inzichtelijke zelf niet inzichtelijk is. In deze laatste hoofdstukken treffen we iets aan als een negatieve *weg*: een reeks van elkaar opvolgende ontkenningen.

Mystiek en mysterie

Het zou niet verbazen, wanneer in de tijd waarin pseudo-Dionysius zijn traktaat situeert (de eerste eeuw na Chr.), maar vermoedelijk nog steeds toen hij daadwerkelijk schreef (rond 500), de term 'mystieke theologie' (*mustikè theologia*) de mysteriën-taal te binnen riep. De aangesproken Timoteüs lijkt zich tot de auteur te verhouden als de 'myste' tot de 'mystagoog'. Het semantisch veld dat, in Attisch en koinè-Grieks rond *muo* ('de ogen sluiten') was gegroeid (*mustèrion*, geheimenis; mv. (Eleusinische) mysteriën; *mustès*, ingewijde; *mustikos*, met de mysteriën verbonden; *mustagogos*, in de mysteriën inwijdend) enzovoort, kan, zeker in de hellenistische periode, maar misschien ook nog geruime tijd daarna, nauwelijks losgemaakt worden van de diverse mysteriën-religies.

Zo kende Griekenland de cultus te Eleusis, Perzië de Mithras-dienst en Egypte talloze gnostische sekten. Deze mysteriën-religies waren niet voor het volk in het algemeen, maar voor ingewijden. Men moest zich voorberei-

den alvorens toe te kunnen treden en te worden ingewijd in de geheimen. Clemens van Alexandrië trok al parallellen tussen de (vroeg-)christelijke gemeenten en deze mysteriën-cultussen. De christelijke catechisatie is vergelijkbaar met de hellenistische initiatie in de mysteriën.

Wat doet Dionysius? Hij waarschuwt zijn leerling Timoteüs, dat niemand van de niet-ingewijden mag meeluisteren (I,2). Niet-ingewijden blijken diegenen te zijn, die zich te veel aan de zijnden vasthouden; terwijl God juist boven het Zijn uitgaat! Ook in andere opzichten verwijst de taal van de tekst naar de oude mysteriën. De Schriftwoorden worden in de aanhef van Dionysius' tekst (I,1), 'mystiek' genoemd. Deze Schriftwoorden verwijzen naar de 'eenvoudige en afgescheiden en onwrikbare mysteriën van de theologie, verhuld, her en der in de super-lichtste duisternis van het zwijgen van het verborgen mysterie. Even verderop ten slotte, nog steeds in de aanhef, spreekt Dionysius over de 'mystieke schouwingen'. Anders gezegd: de overgeleverde heilige teksten (van Oude en Nieuwe Testament) wijzen nog boven zichzelf uit naar een verborgen geheim. En om tot dit verborgen geheim door te mogen dringen, bidt Dionysius zijn in te wijden vriend Timoteüs een gebed tot de 'bovenwezenlijke, bovengoddelijke en bovengoede drieheid' voor.

Eenheid en vereniging

Een belangrijke term in Dionysius' *Mystieke theologie* is het woord *henosis*: een dubbelzinnige term, die zowel 'eenheid' als 'vereniging' kan betekenen. Het is dus niet alleen een kwalificatie van de goddelijke oerwerkelijkheid, maar ook van de menselijke *verhouding* daartoe.

De eerste maal dat er in *Mystieke theologie* van vereniging sprake is, laat de zaak nog in het ongewisse. Vergelijk: 'Laat je kennisloos oprichten, voor zover mogelijk, tot de vereniging van/met (degene die) boven alle Zijn en kennis (is)' (I,1).

Maar de tweede maal is al eenduidiger. Nog in hetzelfde eerste hoofdstuk, aan het einde ervan, legt Dionysius de bergbeklimming van Mozes in het boek Exodus mystiek uit. Mozes, zo schrijft de Areopagiet, gaat de 'waarlijk mystieke' duisternis van de onkennis in, 'geraakt in het volledig ontastbare en onzichtbare, terwijl hij geheel is van Hem die aan gene zijde van alles is [...], en zich met de geheel onkenbare, in een werkeloosheid van alle kennis, op de hoogste wijze verenigt, en door niets te kennen, boven inzicht kent.' De vereniging lijkt hier neer te komen op het ingaan in de duisternis.

De derde maal dat de term vereniging in *Mystieke theologie* voorkomt, is in het direct op het Mozes-fragment volgende tweede hoofdstuk. Dit is expliciet getiteld: 'hoe

men zich moet verenigen met en liederen aanheffen voor de Oorzaak van alles, die [zelf] boven alles [staat]'. Het tweede hoofdstuk maakt Mozes' bergbeklimming tot exemplarische metafoor voor hen die tot God op willen gaan. Het opent met een herhaling van het aanvangsgebed om door te dringen tot het geheim. Nergens blijkt zo helder, dat de weg omhoog, naar God, uitloopt op vereniging én schouw. Beide vallen ten slotte samen, want schouw is slechts mogelijk in vereniging. Vergelijk:

'In deze super-lichte duisternis te geraken, daarom bidden wij, en door zichtloosheid en kennisloosheid, te zien en te kennen dat wat boven schouwing en kennis is, juist door niet te zien en niet te kennen. Want dit is waarlijk zien en kennen [...]' (II).

Dat er hier op een daadwerkelijke vereniging gedoeld wordt, zou men kunnen afleiden uit het feit dat de eminente kwalificaties, normaliter alleen aan God toegedacht, nu ook aan de God-zoeker ten deel vallen. Hij of zij kent de Onkenbare op een manier, die met (aardse) kennis niet meer van doen heeft, maar die daar juist de maatstaf voor is. Nu pas wordt er werkelijk gekend. Deze kennis is in feite zelfkennis van God. Het schepsel is hierin 'mystiek' opgenomen.

Extase

Ingaan in de duisternis, één worden met de Al-ene: dat is ten slotte wat Dionysius aanduidt als 'extase'. In *Mystieke theologie* komt deze term maar eenmaal voor, in *Goddelijke namen* vaker. In de extase stapt de God-zoeker met beide benen uit de wereld, uit het licht, in het donker. Hierin verlaat de zoeker zichzelf geheel (óp God), is hij of zij één en al aandacht. Dionysius noemt de extase in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk. Na Timoteüs te hebben aangespoord zich te laten oprichten 'tot de vereniging van/met [degene die] boven alle Zijn en kennis [is]', voegt Dionysius in een korte uitleg toe:

'Want in de, van jezelf en van alles zuiver vrije en ongebonden, extase, zul je tot de super-wezenlijke straal van het goddelijk donker worden opgenomen, nadat je alles hebt weggenomen en je je uit alles hebt bevrijd.'

Hoe de 'extase' beleefd zal worden, blijft niet alleen geheim, maar is per se onzegbaar. De ervaringskennis van de mystieke contemplatie laat zich niet beschrijven. Dionysius deelt ons alleen mee, hoe we haar zouden kunnen bereiken. Hoofdstuk 4 en 5 van *Mystieke theologie* doen het ons voor: alles moet in ons voorstellingsvermogen van God worden afgeschraapt. Dit is als het ware een opgave voor het denken waarbij de ontkende predikaten zich eindelijk laten uitbreiden. Aan gene zijde van de ontken-



Inwijding in de mysteriën van Dionysius. Wandfresco (detail) in de Villa dei Misteri, Pompéi. ca. 50 v.C.

ningen doet zich dan iets open – Dionysius twijfelt niet aan het succes van de operatie – wat niet meer mededeelbaar is. Vandaar de plotselinge stagnatie van de tekst.

Enkele notities: gebeuren, geheim, gebed

Tot besluit wil ik aan de hand van een drietal door Dionysius zelf aangedragen thema's nog enkele notities maken. Het gaat om de volgende, hier door mij puntsgewijs aangeduide kwesties: die van het 'gebeuren', het 'geheim' en het 'gebed'. Het voorgaande over Dionysius' werk is te beknopt om er uitputtende conclusies op te baseren, vandaar de bescheiden bedoelde inzet van deze notities.

Het gebeuren

We hebben gezien hoe Dionysius aansluiting zocht bij wijsgerige, neoplatoonse tradities uit zijn tijd om zijn christelijke openbaringsboodschap *zeitgemäss* te kunnen aanreiken. Nu is het moeilijk om een algemene tegenstelling te creëren tussen Griekse filosofie en joods-christelij-

ke openbaring. Maar als er iets is wat door de laatste (de openbaring) geponeerd is in radicale tegenstelling tot de eerste (Griekse filosofie), dan is dat, wat ik hier zou willen noemen, de werkelijkheid van het gebeuren. God heeft ingegrepen in de geschiedenis, preciezer: geschiedenis gemaakt. Dit maken van geschiedenis komt neer op een gebeuren dat een bepaald regelmatig verloop of een vaste grondslag van de werkelijkheid doorbreekt.

Het gebeuren ('openbaring') betekent dus van meet af aan een betwisting van sommige wijsgerige pretenties om het al te doorgronden in zijn eeuwige onbewegelijke waarheid. Het impliceert dat zo'n onbewegelijke waarheid, zo ze überhaupt al bestaat, volstrekt gerelativeerd wordt door de 'waarheid' van het gebeuren.

Het is hier niet de plek om in te gaan op de vraag, of de hele westerse filosofie als een homogeen eeuwigheidsdenken kan worden opgevat, tegenover een westers (joods-christelijk) openbaringsdenken (theologie) als een denken van het gebeuren. Vermoedelijk lopen beide door el-

kaar heen, en het is zelfs de vraag of de verhouding, bijvoorbeeld in de twintigste eeuw, niet volledig omgekeerd is (wanneer we filosofieën als die van Heidegger, Levinas en Derrida in ogenschouw nemen).

Een ondervraging van Dionysius op het punt van het gebeuren zou kunnen leiden tot de verdenking, dat Dionysius' (onbedoelde) poging, een onzegbare God veilig te stellen en vast te leggen vanuit een mystieke weg omhoog, weleens onrecht zou kunnen doen aan het gebeurteniskarakter van de openbaring, en de door haar gemaakte geschiedenis zou oplossen in de onbeweeglijkheid van een eeuwige waarheid.

Geheim

'Mystiek', zoals dit woord door Dionysius christelijk wordt gemunt, is van meet af aan verkleefd met een geheim of geheimzinnigheid. Het werkwoord *muo*, waarvan 'mystiek' is afgeleid, lijkt nog neutraal ('de ogen sluiten'), maar op het moment dat Dionysius gaat spreken over de *amuètoon*, 'zij die de ogen niet hebben gesloten', de oningewijden, wordt de zaak delicaat. De *amuètoon* mogen niet meeluisteren met Dionysius, ze zouden zijn adviezen verkeerd kunnen uitleggen. Het risico van esoterie ligt hier in het verschiet, en daarmee, ongetwijfeld buiten Dionysius' intenties, dat van een verachting van de

(oningewijde) massa.

Over het geheim nog één opmerking. Wanneer we een tegenstelling zoals boven aangeduid tussen 'gebeuren' en 'eeuwigheid' aannemen, dan doet zich de paradox voor, dat 'inwijding' en 'mystiek' door Dionysius geassocieerd worden met een eeuwig in het aards verlengde liggend schouwen van een eeuwig gelijkblijvende God. En dat terwijl vandaag de dag nu net elk openbaringsdenken nogal eens als esoterisch beschouwd wordt, juist omdat het niet algemeen-toegankelijk heet te zijn.

Misschien raken we hier aan het probleem van een uiterst belangrijk, maar moeilijk te benaderen evenwicht tussen een bijzonder gebeuren (i.c. openbaring) van algemene strekking. Daarbij zou het erom gaan, algemene aandacht te vragen voor het bijzondere gebeuren, zonder dit bijzondere gebeuren in de algemeenheid op te lossen of bij een algemeen principe onder te brengen, noch door dit in zijn bijzonderheid apart te laten staan. In beide gevallen dreigt het gevaar van esoterie, namelijk wanneer men zich een (algemene) waarheid of een (bijzonder) gebeuren toe-eigent, en zichzelf en de eigen groep een unieke plek toedent.

Gebed

De joods-Franse filosoof J. Derrida heeft er in zijn Dionysius-lectuur op gewezen: van fundamenteel belang voor de apofatische weg van Dionysius is het gebed: de toewending tot God als vast oriëntatiepunt waar het ontkennde spreken op af stevent. Zonder deze aanspraak van God dreigt de apofase te verzanden in zichzelf. De referent (God) is onontbeerlijk. Het is echter opvallend, dat Dionysius zijn *Mystieke theologie* niet alleen opent met een gebed tot de onzegbare, bovenwezenlijke, enzovoort Drieheid, maar dat hij zich even verder in één en dezelfde beweging richt tot de door hem aangesproken Timoteüs ('zo moet je bidden, Timoteüs'). Alsof het gebed tot God slechts mogelijk is in de toewending tot de concrete ander, met een eigenaam. En alsof, ten tweede, het gebed tot God slechts mogelijk is bij de gratie van zijn herhaalbaarheid; met als risico dat het gezochte moment van 'contact' van de biddende met God weleens uit kon blijven staan. Vergt het gebed, zou ik willen vragen, niet een uiterste ontvankelijkheid, en de bereidheid te aanvaarden, dat ik weleens geen gehoor zou kunnen vinden?

Literatuurverwijzingen

Voor het complete Griekse werk van Dionysius de Areopagiet, zie: S. Dionysii Areopagitae opera quae extant, Paris 1889, in: J.P. Migne, *Patrologia graeca* III; Voor een integrale vertaling, zie: Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, préface et notes par M. de Gan-

Tekstfragment van Pseudo-Dionysius



Mystical Theology

Dionysius the Areopagite

37



Titelbladzijde

dillac, Paris, Aubier, 1980 (1943).

Een Nederlandse vertaling van de *Mystieke theologie* van Dionysius de Areopagiet is te vinden in: *Pseudo-Dionysius de Areopagiet. Over mystieke theologie*, vertaling en essay Ben Schomakers, Kampen, Kok Agora, 1990.

Op het internet staat een andere Nederlandse vertaling van de *Mystieke theologie*, alsook van één van Dionysius' mystieke brieven, met een uitvoerig commentaar, door Wim van den Dungen; zie:

<http://www.globalprojects.org/equiaeon/nmysthe.htm>

Voor een andere interessante (Engelstalige) site, zie: <http://www.ccel.org/d/dionysius>

Een hedendaagse herlezing van (o.a.) Dionysius vanuit een overwegend kritisch perspectief is onder meer te vinden bij J. Derrida, 'Comment ne pas parler. Dénégations', in: *Psyché – Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 (Ned. vert. met inleiding door H.W. Sneller: *Hoe niet te spreken. Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*, Kampen, Kok Agora, 1997).

In mijn *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie* (Kampen, Kok Agora, 1998) besteed ik in het eerste deel uitvoerig aandacht aan Dionysius de Areo-

pagiet, alsook aan de latere 'mystici' Meister Eckhart en Angelus Silesius; tevens ga ik in op Derrida's herlezing van (en kritiek op) de 'negatieve theologie', en op J.-L. Marion.

Een algemene studie over de vroege apofatische tradities binnen filosofie en theologie is: D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Leuven, Peeters, 1995.

Een algemene studie over de negatieve theologie in relatie tot de hedendaagse filosofie is L. ten Kate en Ilse Bulhof (red.), *The Flight of the Gods*, New York, Fordham 2000.

Rico Sneller (1967) studeerde theologie te Utrecht en Leiden en filosofie te Parijs en promoveerde in 1998 aan de KThU te Utrecht op *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie* (Kampen, Kok Agora). Thans is hij docent ethiek aan de RU Leiden, en docent filosofie aan het Interkerkelijk Instituut voor Theologie en Vorming (NBI) te Utrecht.

email: h.w.sneller@worldbase.nl