



Invidia
(afgunst)

Afgunst

Reflecties over invidia devina

MARC DE KESEL

Goden

Dat goden afgunstig zijn, hoeft weinig betoog. Een willekeurige bladzijde uit de *Ilias* leert je dat de strijd tussen stervelingen zich ook vertaalt in oeverloze twisten op de Olympus. In die eigengereide cocktail van affecten die goden eigen is, is afgunst een vast ingrediënt. En die komt dan, zo lees je op diezelfde bladzijde, onvermijdelijk weer terecht in de nek van deze of gene vechtende sterveling op het slagveld voor de poorten van Troje. Met goden is het uitkijken geblazen. Ze zijn in staat je met gunsten te overladen waar je nooit van had durven dromen, maar met dezelfde soevereine zwier keren ze die gunsten onvermoed in nachtmerries, en dit om de meest uiteenlopende redenen. En daartoe behoort ook pure afgunst op je geluk.

Goden zijn onbetrouwbaar en dit uit zich niet in de laatste plaats als jaloezie. Als *invidia*. De Latijnse term kent trouwens ook nog een specifiek religieuze connotatie. Wanneer een generaal na een overwinning in den vreemde in Rome zijn triomftocht houdt, is er onderaan zijn praalwagen een beeltenis van de goddelijke *fascinus* aangebracht

(Latijnse term voor wat in het Grieks φαλλός heet). Als we Plinius mogen geloven, werd die gezien als een “*medicus invidiae*”: een remedie tegen de *invidia*, tegen het ‘kwade oog’, waartoe ook het ‘afgunstige oog’ van de goden behoorde.¹ De *fascinus* was, als embleem van levenskracht, sowieso afwerend (apotropaïsch) tegen alles wat het leven kwalijk gezind is. Maar *déze fascinus*, *déze medicus invidiae*, was niet de eerste de beste afweerfetisj. Hij was aangebracht door leden van één van de meest sacrale instituties van de Romeinse religie: de *sacerdotes vestales*, de Vestaalse maagden.² Om de *invidia* af te weren, werd de *religio romana* voluit ingezet. En dit omdat achter het overal loerende kwaad evengoed goden konden schuilgaan.

Goden, onmisbaar voor de gunsten waarzonder stervelingen niet kunnen, zijn tegelijk afgunstig, jaloers, na-ijverig. De reden waarom goden de stervelingen met gunsten overlaadden dan wel afgunstig van hen wegnamen, blijft echter duister. Als modernen vergeten we het doorgaans, maar antieke goden hebben niets met zoiets als ‘waarheid’. Ze houden zich aan geen enkele regel, tenzij die van de eigen soevereine eer die, precies omwille van de eer, nooit zonder meer als regel werd beleefd.

God

Dat geldt niet voor die andere ‘ene’ god, de god die onze officiële speling van een hoofdletter voorziet: de monotheïstische God, of, met de

1 “[...] the god Fascinus, the protector, not of infants only, but of generals as well, and a divinity whose worship is entrusted to the Vestal virgins [qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur], and forms part of the Roman rites. It is the image of this divinity that is attached beneath the triumphant car of the victorious general, protecting him, like some attendant physician, against the effects of envy [et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae] [...]”. Pliny, *Natural History* 28.4.7 (28.39) (https://www.gutenberg.org/files/60688/60688-h/60688-h.htm#FNanchor_2171_87, Latijnse tekst: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/28*.html).

2 De Vestaalse priesteressen bekleedden een centrale plaats binnen de *religio romana*, al was het maar omdat ze instonden voor de *mola salsa*, het ‘gezouten meel’ waarmee in Rome de kop van een offerdier diende te worden besprenkeld, wilde die überhaupt voor goden ontvankelijk kunnen zijn (Staples, 1998, 154; zie Plinius 2005, 578 (31.41.89)).

namen die Hij in de Bijbelse teksten heeft, El en Jahwe. Je hoeft niet zo Bijbelvast te zijn om te weten dat ook Jahwe jaloers kan zijn (zie bijvoorbeeld Ex 20:5; Dt 4:24; 5:9; 6:15; Joz 24:19; Nah 1:2). Maar, anders dan bij de Romeinse of andere ‘heidense’ goden, is van diens jaloersheid de reden wél bekend. Al zijn de Bijbelse teksten daar dan weer niet zonder meer helemaal eenduidig over. Er is immers, historisch, een duidelijke verschuiving waar te nemen in Jahwe’s jaloersheid.

In de vroegste teksten is Jahwe jaloers omdat Hij naast zich geen andere goden duldt. Hij is de God van alle volkeren, maar met Abraham en diens nazaten heeft Hij een apart Verbond gesloten. Daarin staan de voorwaarden die, indien ze worden nageleefd, van hen een groot en voorspoedig volk van aanzien zal maken. De eerste van die voorwaarden is dat dit volk Jahwe vereert als hun *enige* God. Of, in Bijbelse termen:

Gij zult geen andere goden hebben, ten koste van Mij. [...] Gij zult u voor hen niet ter aarde buigen en hun geen goddelijke eer bewijzen; want Ik, Jahwe uw God, Ik ben voor hen die Mij haten een jaloerse God die de schuld van de vaders wreekt op hun kinderen, tot het derde en vierde geslacht, maar voor hen die Mij liefhebben en mijn geboden onderhouden een God die goedheid bewijst tot aan het duizendste geslacht (Ex 20:3 en 5-6; Willibrordvertaling 1975).

“Gij zult geen andere goden hebben, ten koste van Mij”. Of, in de Herziene Statenvertaling: “U zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben.” Over de vertaling van dit vers is veel geschreven, maar de basale betekenis is duidelijk: voor het “aangezicht” van Jahwe – dit wil zeggen op de cultusplaats waar Hij wordt vereerd – duldt Hij naast zich geen andere. Wie dat niet respecteert “haat Mij”, en die zal Ik wreken, een wraak die ook op hun kinderen zal overgaan, en dit tot het “vierde geslacht”. En wat houdt het in om die ene God te respecteren? Het is zaak om “[z]ijn geboden [te] onderhouden”. De verhouding tussen de mens en het goddelijke – datgene wat wij in navolging van de Romeinen ‘religie’ noemen – blijkt dus een zaak van gehoorzaamheid aan geboden. God dienen komt erop neer zijn geboden in acht te nemen. En de geciteerde passage uit Exodus opent meteen een samenvattende

reeks: “Gij zult geen andere goden vereren” is het eerste van de zogeheten *Tien Geboden*.

Wanneer die God afgunstig is, is dat niet om redenen waarvoor de mens zonder meer blind moet blijven. Die kan hij afleiden uit het Verbond dat Hij met de mens sloot. Overtreedt hij bijvoorbeeld het eerste gebod, dan is het hem wel duidelijk wat achter de “wraak” schuilt die hem vanwege God te wachten staat. God duldt nu eenmaal geen andere goden naast zich. Let wel: dat er naast de ene God geen andere goden *bestaan*, is niet wat met zoveel woorden in de tekst staat. Gods “wraak” richt zich weliswaar op de mensen van zijn “Verbond”, maar zijn afgunst betreft de andere goden. De geciteerde passage gaat in elk geval uit van het bestaan van andere goden. Hierin is binnen de Bijbelse teksten van jongere datum een wijziging te onderkennen. God wordt voor zijn uitverkoren volk niet langer de enige *onder de goden* die ze mogen aanbidden en vereren. God wordt de enige God *zonder meer*. De uniciteit van God wordt een *principiële, universele* claim. God is de enige die bestaat. Andere goden zijn geen goden. Jahwe wordt synoniem van het goddelijke in zijn geheel, het goddelijke *als zodanig*.

Binnen het bestek van de ene Psalm 82 – om bij het bij dat ene voorbeeld te houden – wordt die verandering met zoveel woorden ook gethematiseerd. “God staat in de hemelse raad, / Hij spreekt recht in de kring der goden.” Zo luiden de eerste verzen die inderdaad te kennen geven dat Jahwe een “god onder de goden” is. Maar nadat Hij de leden van zijn “raad” “recht” heeft gesproken – lees: nadat Hij hen eens flink de les gelezen heeft – blijkt uit zijn verdict dat zij geen goden, maar sterfelijken zijn: “Ooit heb ik gezegd: ‘U bent goden, / zonen van de Allerhoogste, allemaal. / Toch zult u sterven als mensen, / ten val komen als aardse vorsten’” (Ps 82:6-7; Nieuwe Bijbelvertaling 2021).

En die ene God, waarbuiten er geen andere is, is – zo blijkt – een God die “recht” spreekt. Hij wordt niet neergezet als een God die naar verering verlangt en tuk is op de offers, lofzangen en processies. Lees er bijvoorbeeld de openingspagina van het boek Jesaja op na, en het wordt meteen duidelijk dat waar God voor staat, mijlen ver verwijderd is van wat de *religio romana* goden noemt. God vraagt niet om offers en gebeden, Hij vraagt om gerechtigheid, en die geldt vooral de medemens.

Ziehier, om nog eens Psalm 82 te citeren, wat God de *would-be* goden toesnauwt: “Hoe lang nog oordeelt u onrechtvaardig / en kiest partij voor wie kwaad doen? / Doe recht aan weerlozen en wezen, / kom op voor de verdrukten en zwakken, / bevrijd wie weerloos zijn en arm, / red hen uit de greep van wie kwaad wil” (Ps 82:2-4).

Ook hier blijkt Jahwe een afgunstige God, jaloers op andere goden. Jaloers, niet op *bestaande* andere goden, maar op goden waarvan mensen-met-macht denken dat die bestaan en hen eren om zo van hen gunsten te krijgen die hun machtspositie versterken. Als God zich zal wreken, is dat niet op onbestaande goden, maar op hen die zich tot hen wenden. En waarom zal Jahwe zich dan een “God van de wraak” tonen? Omdat zij geen recht doen aan “de verdrukten en zwakken”, aan “wie weerloos zijn en arm”. Rechtvaardigheid, dit vat alle geboden van Gods wet samen, en wie daar geen gehoor aan geeft, zal Gods jaloersheid en ijverzucht aan den lijve ondervinden.

Waarheid

In de Romeinse (of een andere “heidense”) religie kan de *invidia* (afgunst) van de goden komen, en precies omdat die bij hen vandaan komt, is de reden nooit te achterhalen. Zelfs of het al dan niet “wraak” is, blijft – hoewel mogelijk – in principe onzeker. De Bijbel gebruikt voor het “kwaad” dat de mens vanuit God treft, niet de term *invidia*. De wraakzuchtige God wordt er (om mij tot de Vulgaat te beperken) “zelotes” of “aemulator” genoemd: na-ijverig en jaloers.³ Alleen, en daar ligt het verschil, die na-ijver heeft een reden: God bewaakt de waarheid.

Waarheid: als we Jan Assman mogen geloven, ligt daar de essentie van het monotheïsme (Assmann 2003; De Kesel 2010, 31-46). Wat een

3 Ex 34: 14: “Noli adorare deum alienum: Dominus Zelotes nomen eius, Deus est aemulator.” Vertaling: “Want gij moogt geen andere god vereren. Jahwe heet immers de jaloerse, Hij is een jaloerse God” (Willibrordvertaling 1975); “want u mag zich niet neerbuigen voor een andere god: de Naam van de heere is immers Na-ijverig. Een na-ijverige God is hij” (Herziene Statenvertaling). De Vulgaat gebruikt hier twee woorden voor wat in de oorspronkelijke tekst hetzelfde woord is, in het Grieks van de septuagint: ζηλωτής.

henotheïsme – de beperking van een pantheon tot één god – doet overgaan in een *monotheïsme*, is de introductie van het waarheidscriterium. Bij die laatste wordt, in de verhouding van de mens tot het goddelijke, een criterium binnengebracht, in casu het waar/onwaar-criterium, waarmee over het goddelijke wordt geoordeeld. Een god is een god, niet omdat hij/zij onsterfelijk is en voor sterfelijken kan beslissen over leven en dood. God is God omdat hij de waarheid is. En het is slechts in de hoedanigheid van waarheid dat Hij beschikt over het leven en de dood van sterfelijken. God is de “ware God” geworden, maar niet in de zin dat hij “de ware” voor zijn volk is, zoals de liefste “de ware” is voor haar of zijn geliefde. De zaak is, zoals gezegd, *principiëler*: God is *de* waarheid geworden. Er is maar één God *omdat* God waarheid is en waarheid enkel één en ongedifferentieerd kan zijn.

Die waarheid zal zich bij de Bijbelse profeten vertalen in wat je een ethisch-sociale boodschap zou kunnen noemen. God dienen is belijden dat alleen God God is (en niet wat wij, stervelingen, denken/veronderstellen/verbeelden dat Hij is). En dit vertaalt zich slechts minimaal in klassieke “religieuze” praktijken zoals offers, lofzangen, processies. Zoiets kan enkel in de ene Tempel in Jerusalem ten “aanschijn” van de ene God. Dat alleen God God is, vertaalt zich echter vooral in een houding ten aanzien van de medemens, in een sociale praktijk die recht doet aan de “rechteloze”, de “weduwe en de wees”. Dit is waar de profeten in steeds weer sterkere toonaarden op hameren en waarmee ze kritiek leveren op de “religieuze” praktijken van de machthebbers waartegen ze zich keren. Wie zich tegen de geboden van die ware God keert, zal zijn – nu zonder meer als *terecht* begrepen – “wraak” mogen verwachten en zal even terecht leren wat het betekent dat Hij een “jaloerse God” is.

De impact van het waarheidscriterium op de nieuwe definitie die het monotheïsme aan het goddelijke geeft, ondergaat nog een verdere – zo je wil nóg ‘principiële’ – verandering. Na Alexanders verovering van het Perzische rijk ondergaat het thuisland van het monotheïsme de invloed van die andere waarheidstraditie, die van de Griekse filosofie. Hoewel van zeer verschillende origine, zal het filosofische waarheids-idee een behoorlijk effect hebben op de waarheidsreligie van Israël. Late Bijbelboeken zoals het Boek Wijsheid, de Wijsheid van Jezus Sirach en

de twee boeken Maccabeeën laten dit duidelijk zien. Dit is niet zonder invloed op de idee dat de monotheïstische waarheidsgod “afgunstig” en “ijverzuchtig” is. Het idee van een jaloers God wordt problematisch. Kan een *filosofisch* opgevatte waarheid überhaupt jaloers en afgunstig zijn? Kan “veritas” wel zoiets als “invidia” kennen?

Voor de Griekse filosofie is dit ondenkbaar. De waarheid is wat ze is, en beweren dat die jaloers is op wat onwaar blijkt, is ronduit onzinnig. Dat, zoals het Joodse waarheidsregime stelt, de waarheid “afgunstig” en “na-ijverig” zou zijn, niet ten aanzien van de onwaarheid zelf, maar van wie in onwaarheid leven, is filosofisch gezien al even onzinnig. Natuurlijk gaat zij ervan uit dat wie hardnekkig in de leugen blijft dwalen, alle kans loopt zich in het ongeluk te storten, maar dat ongeluk wordt niet gedacht als afkomstig van een zich wrekende, jaloerse waarheidsinstantie. Wanneer de filosofische waarheid, zo je wil, als een “*medicus invidiae*” fungeert, rust die integraal in handen van de waarheidslievende mens. *Invidia* – het boze, afgunstige oog – is nooit het initiatief van de waarheid zelf. Onder het filosofische waarheidsregime wordt *invidia* een morele ondeugd, een negatieve houding van de mens die hem afhoudt van de waarheid. Maar aan de waarheid zelf kan men geen ondeugden toekennen.

Liefde

Het christendom is mede groot geworden nadat het, als monotheïsme van joodse origine, de Grieks-filosofische traditie verregaand had omhelsd.⁴ In het christelijke narratief zijn het monotheïstische en het filosofische waarheidsregime innig met elkaar verweven geraakt. Hoe dan is dat narratief erin geslaagd om de waarheid afgunstig, jaloers en ijverzuchtig te laten zijn? Hoe kan dat narratief in de *invidia* die de ware God in de Bijbel aan de dag legt, een eigenschap zien die het niet als een ondeugd hoeft neer te zetten? Op welke manier valt uit te leggen dat van

4 Of is het, omgekeerd, de filosofie die het christendom dermate heeft omhelsd dat ze, zoals Nietzsche suggereert, “platonisme voor het volk” kon worden? (Nietzsche 1979, 8)

de ware God een passionele na-ijver uitgaat die niets met het soort ijdele passies te maken heeft die de mens van de waarheid afhouden?

Een en ander wordt duidelijker wanneer men beseft dat de christelijke doctrine groot geworden is binnen – en dankzij – de filosofische milieus van haar tijd, met name die van de zogeheten Midden-Plato en iets later van het Neoplatonisme, dominante scholen in Alexandrië, de stad waarin we de eerste grote christelijke intellectuelen zien verschijnen. Plato stelt zich ook de vraag *waarom* de mens überhaupt naar waarheid op zoek gaat. Omdat, zo luidt het antwoord, zijn waarheidsstreven in de waarheid zelf is geworteld. Het is de waarheid zelf die mij als mens naar haar doet verlangen. De waarheid waar ik naar streef, zit in principe altijd al in mij, en het is zaak haar uit mij te bevrijden. Zij wil, exacter, *van* mij bevrijd worden, dit wil zeggen van dat “ik” in mij dat geneigd is zich aan het onware te hechten. Zo kan het andere “ik” in mij dat enkel aan de waarheid hecht – met name mijn *psyché* of ziel – vrij zijn zoektocht richting waarheid gaan.

Ziehier in een notendop Plato’s “erotische” theorie van het denken. De eros die ik voel wanneer ik aangestoken word door de schoonheid van een begeerd lichaam, is *in wezen* een verlangen naar iets wat ik spontaan *eeuwig* mooi wil vinden. In het schone verlang ik naar wat tijdloos is-wat-het-is. En wat nooit anders is dan wat het is: dit is waarheid. Mij tot die waarheid verhouden, met andere woorden “denken”, is gesublimeerde eros. In mijn ogenschijnlijk gedachteloze erotische onrust is toch de waarheid al aan het werk. Verliefd op aardse schoonheid, rest mij in feite weinig anders te doen dan die liefde uit te zuiveren en te sublimeren. Zo word ik ten slotte “filosoof”, voluit minnaar van de (bovenzinnelijke) waarheid. De verhouding van de mens tot de waarheid wordt hier dus een zaak van liefde. En die liefde heeft haar grond in de waarheid. Of, christelijk uitgedrukt, in God. Als Johannes in zijn eerste brief schrijft dat God liefde is (1 Joh 4:8), begrijpt een christelijke platonist uit de derde eeuw (Origenes bijvoorbeeld) dit vanuit zijn platoonse denkkader. Zich verhouden tot de waarheid – of, wat voor hem op hetzelfde neerkomt, geloven in de ware God – is in liefde terugverlangen naar de ware grond van zijn verlangen, een grond die de ware God is.

Dat God – de waarheid dus – liefde is, maakt het christelijk narratief nog op een andere, explicietere manier duidelijk. Uit liefde heeft God zich aan de mensheid gegeven, heet het dan, en dit in en door de menswording van zijn eniggeboren Zoon, een Zoon wiens “passie” – “passie” voor de waarheid, “passie” voor de mens, de “passie” van zijn kruisdood – de wereld van alle leugen, tekort en dood heeft verlost. Veel “actiever” dan Plato’s Idee van het Goede (dit wil zeggen de “bron” van de waarheid die in ons het verlangen naar haar gelegd heeft), ligt, via zijn geïncarneerde Zoon, de ware God aan de basis van de waarheid van ons mens-zijn. De Zoon *leert* ons niet enkel de waarheid, hij *realiseert* die ook en dit door *ónze* onwaarheid, *ónze* tekorten op zich te nemen en ons ervan te verlossen. In die zin heeft Hij iets met ondeugden, die van de afgunst (*invidia*) incluis, maar niet omdat Hij die zelf begaan zou hebben, maar omdat Hij de effecten van *onze* ondeugden op zich genomen heeft. Daarom is de liefde waarvoor Hij staat “lankmoedig”, “praalt zij niet” en “kent ze geen afgunst [οὐ ζήλοῖ; ou zèloi]”, zoals Paulus’ Eerste Brief aan de Corinthiërs het formuleert (13:4). In zijn ultieme passie op het kruis heeft de Zoon de onrust van *ónze* passies van ons weggenomen en ons de lankmoedige rust van de waarheid geschonken.

Kent onze verhouding tot de ware God dan niet langer de brandende onrust van de “eros”? Als we Paulus’ Brief aan de Corinthiërs mogen geloven, zou dat inderdaad het geval zijn. De christelijke liefde is evenwel platoonser – lees onrustiger, “erotischer”, verlangender – gebleven dan Paulus in zijn Brief suggereert. De Zoon is zijn verlossingswerk weliswaar gestart, maar kort na zijn verrijzenis is hij “ten hemel gevaren” en sindsdien wachten we op zijn terugkeer (Hand. 1: 9-11). Dan zal Hij in het Laatste Oordeel, zo lezen we in de Openbaring van Johannes, voorgoed leven en dood, waarheid en leugen, deugd en ondeugd van elkaar scheiden. En ondertussen rest ons niets dan naar dit moment te blijven verlangen, en dus te blijven verlangen naar God – een verlangen waarvoor de platoonse *eros* het paradigma levert. Met Augustinus wordt die *eros* – in zijn termen “*amor*” – voorgoed de grondstructuur van het christelijke mensbeeld. “Ons hart kent geen rust tot het rust vindt in u”, aldus de bekende zinsnede uit de eerste regels van zijn *Confessiones* (Augustinus 2009, 39).

Minne

En waar blijft nu de afgunst, de *invidia*? Heeft die überhaupt een plaats binnen de christelijke *amor*? Zeker niet bij de mens, tenzij dan als een van de te mijden ondeugden. En God zelf, kent die in zijn liefde voor de mens niet de “afgunst”, de “na-ijver”, de “jaloersheid” waar zoveel Bijbelse teksten gewag van maken? Ook hier is het antwoord dat de afgunst geen andere rol speelt dan de rol die het Bijbels waarheidsregime eraan toekende. De jaloerse God, de God van de wraak, is de God die de mens straft wanneer hij van het door Hem verordende pad afwijkt. “Echt” jaloers – jaloers zoals antieke goden kunnen zijn, of gewoon “ondeugend” of “amoureuus” jaloers – is de christelijke God niet.

En toch. Jaloersheid is de christelijke God nu ook weer niet *totaal* vreemd. Niet dat God zonder meer als jaloers wordt neergezet. Dit zeker niet. Maar bepaalde contexten lenen zich wel tot suggesties in die zin. Dit is het geval in een aantal *mystieke* contexten. Compromisloos het liefdespad richting God nemend, gaat de mysticus of mystica bij momenten zover dat hij of zij God benadert als was God, net als hij/zijzelf overigens, een amoureuus jaloerse minnaar. Let wel, zoiets wordt nooit zwart op wit en met zoveel woorden gethematiseerd, laat staan theoretisch beaamd en beargumenteerd. Ware dit zo, was de grens van de orthodoxie ondubbelzinnig overschreden. De liefde die de mens naar God leidt, is “erotisch”: door tekort getekend verlangt de minnende mens dat zijn goddelijke Geliefde dit tekort opheft en hem deelachtig maakt aan diens volmaaktheid. De eindige mens heeft de oneindige God nodig om te zijn wie hij is, en daarom houdt hij van Hem en verlangt hij naar Hem. Omgekeerd echter luistert de liefde die God voor de mens koestert, *niet* naar het erotisch paradigma. Precies niet. In zijn volmaaktheid, kent God immers geen tekort. Hij heeft de mens niet nodig om te zijn wie Hij is. Hij is de waarheid, Hij is en blijft hoe dan ook altijd en overal ten volle wat-of-wie-Hij-is. En als Hij liefheeft is het niet uit zijnstekort, maar uit zijnsvolheid: een volheid zo vol dat zij zichzelf onophoudelijk te buiten gaat. In die gratuite exuberantie bestaat Gods liefde.

Ziehier de kern van het neoplatonisme dat het paradigma levert om de liefde te vatten van God voor de mens. God houdt van zijn schepping

uit overvloed. Naar het beeld dat Plotinus er van het idee van het Ene op nahoudt, wordt God opgevat als een nooit opdrogende bron waaruit, uit louter goedheid en pure liefde, de hele werkelijkheid stroomt en waarnaar die hele werkelijkheid, om te zijn wat ze is, ook terugstroomt. Het menselijk bestaan is in die zin dat van een keerpunt, een punt waarin de uit God vloeiende liefde terugvloeit naar God. Die terugvloeiende liefde naar God, beleeft de mens als *eros*, als een door tekort gedreven verlangen dat in God de opheffing van dit tekort verhoopt. En die menselijke, al te menselijke *eros* houdt van een liefde die andersoortig want goddelijk is en die uit de volheid van haar overvloed liefheeft. De spanning tussen die twee soorten liefdes komt in de gangbare praktijken die het christendom kent, nooit echt aan de oppervlakte. Zelfs waar men zich uitdrukkelijk op de liefde concentreert, in de middeleeuwse mystiek bijvoorbeeld, spreekt men van Minne, een liefde die zowel die van God als die van de mens noemt.

En toch wordt het anders wanneer we, grasduinend in de mystieke teksttraditie, iemand effectief het mystieke pad zien opgaan. Zo iemand is compromisloos in zijn liefde tot God, en zo is ook het erotische paradigma waarnaar die liefde luistert. Vroeg of laat wordt hij, zo lezen we dan in het mystieke traktaat, rechtstreeks geconfronteerd met de spanning tussen *zijn* (erotische) liefde en de niet-erotische liefde waarmee zijn Beminde die beantwoordt. Hoe hevig hij dit ook verlangt, zijn minne is in zijn beleving nooit zomaar ook tegelijk Gods Minne.

Het is in die context dat de *invidia*, de afgunst of jaloersheid binnensluipt. Zeer zeker bij de minnende mystici zelf, maar – als we hun commentaren mogen geloven tenminste – ook bij de beminde God. In wat volgt ga ik kort in op twee passages uit de mystieke traditie waarin die amoureuze jaloezie – deze “ondeugende” *invidia* – naar de oppervlakte van de tekst dringt.

Tempel van onze ziel

Een eerste passage pluk ik uit *Den Tempel onser sielen*, een anonieme tekst, naar alle waarschijnlijkheid toe te schrijven aan de auteur van dit andere, bekendere vroeg-zestiende-eeuwse mystiek traktaat,

De Evangelische Peerle.⁵ *De tempel van de ziel* bevat een reeks mystieke beschouwingen naar aanleiding van de grote feesten in het kerkelijk jaar. In een compact en rijk commentaar worden de diverse elementen van de christelijke liturgie voorzien van een intrinsiek mystieke duiding. Ik zoom in op een passage aan het eind van het boek. Het betreft hoofdstuk 46, een vierde commentaar op het feest van Hemelvaart, getiteld “Hoe de bruidegom zijn aandacht schenkt aan de ziel”.⁶ Het accent ligt hier niet, zoals in de meeste andere hoofdstukken, op de liefde van de mens tot God, maar op die van God tot de mens. Die spitst zich toe op een “heel bijzondere aandacht [sonderlinge ghemerck]” die Hij koestert “voor zijn bruid”:

“of zij ook geheel tot Hem is gekeerd, of zij ook zedig is, simpel en eenvoudig, of zij ook gelaten en lijdzaam is, dan wel of zij met enig genoegen naar zijn gaven is gekeerd. Gedraagt zij zich nu matig of bescheiden, acht ze zich alle goede gaven onwaardig, en is ze grondig overtuigd dat zij niets is uit zichzelf dan een vat van zonden en dat zij van haar kant niet zou ophouden te vallen als God haar niet bewaarde: zo is het dat zij het oog van haar eenvoudige blik [haers eenvuldigen gesichts] vestigt op haar Beminde, zo neigt ze naar de Gever [ghever] en niet naar de gaven” (*De tempel* 2021, 171; *Den tempel* 1968, 513-514).

Geeft God hier blijk van afgunst? Het woord valt niet, maar de strengheid waarmee Hij de minnende ziel aanspreekt, heeft er zacht uitgedrukt wel iets van. Hij ziet erop toe dat die ziel met Hem, en exclusief met Hem bezig is. “Exclusief met Hem”, en dus ook niet met wat hij haar te bieden heeft: “of zij ook gelaten en lijdzaam is, dan wel of zij met enig genoegen naar zijn gaven is gekeerd [oft si ooc met eniger geheneuchten op die gaven geneycht is]” (*Den tempel* 1968, 513). Natuurlijk gunt God zijn minnares alles, maar Hij eist dan wel dat ze Hem niet omwille van die gunsten bemint, maar omwille van Hem en Hem alleen.

5 *Den tempel onser sielen*, 1968; *De tempel van onze ziel*, 2014; De Baere, 2021.

6 *Tempel van onze ziel*, 2021, p. 171-172; *Den tempel onser sielen*, 1968, p. 513-515 (“Hoe die Bruygom zijn ghemerck gheeft totter sielen”).

Meer nog: zij moet zich die gunsten, “die goede gaven” waarmee ze door haar Geliefde overladen wordt, “onwaardig” achten. Zij mag zich die niet laten welgevalen. Wat ze krijgt van de geliefde, kan ze niet echt aannemen, tenzij als iets wat ze achter zich moet laten om zodoende alleen met de schenker ervan bezig te zijn. Zij mag niet naar de gaven, maar enkel, exclusief, naar de “Gever” “neigen”. En daarom moet zij tegelijk zichzelf “onwaardig” achten: “niets [...] dan een vat van zonden”. Van Hem houden vereist dat ze dat doet als een “niets” – “niets” in de zin dat zij zonder Hem überhaupt geen bestaansgrond zou hebben (“niet zou ophouden te vallen als God haar niet bewaarde”). Het vervolg van de tekst wordt er niet milder op:

En wanneer zij beschouwt wat zij is en wat zij geweest is, durft zij van echte verlegenheid [rechter schamelheit] niet spreken of een oog opslaan, om naar de gaven te zien of om voedsel en drank te gebruiken tot eigen voldoening [na haerder ghenoechten]. Dan alleen verheugt zij zich, wanneer God tot rust komt in haar [dan alleen vervreucht si haer, dat hem God in haer vermaect] en Hij er vrede en vreugde in vindt de huisheer van haar ziel te zijn, die alle goeds met zich meebrengt. Hij wil ook niet dat zij in iets genoegen vindt, hoe goed het ook is (De tempel 2021, 171; Den tempel 1968, 513-514).

Wat een liefde! De ziel die God bemint mag, om geen andere reden dan precies haar liefde, in niets genoegen nemen, nergens van genieten, behalve van de gehooftletterde Geliefde zelf. Van haar wordt een rigoureuus abstracte liefde geëist: een liefde die abstractie maakt van alle vreugde en genot die deze met zich meebrengt. Ze krijgt letterlijk alles van Hem, maar mag van niets van dit alles houden omdat ze enkel en alleen van Hem, de “Gever” moet houden. En dat is waar die Beminde – met een inderdaad “sonderlinge ghemerc” – op toeziet. Enkel die liefde wil Hij zich laten welgevalen. Binnen het erotisch paradigma kan men hier moeilijk van iets anders gewagen dan van een behoorlijk jaloerse Beminde. Een term als *invidia* lijkt hier niet echt misplaatst.

En toch. Zelfs als de analyse hout snijdt, wat ze mijns inziens wel degelijk doet, gaat de sprong naar *invidia* net iets te ver. De analyse dat hier *invidia*, afgunst, in het spel is, veronderstelt een erotische logica.

En die is God in principe vreemd. Hier wringt dus iets, maar dat wij dat niet meteen opmerken, komt onder meer omdat wij over een eenvoudig woordje heen lezen: met name het woord “eenvoudig”, “eenvuldig”. Ik herinner nog eens aan de conclusie waar, in het eerste citaat, de opsomming van alles waar de “heel bijzondere aandacht [sonderlinge ghemerc]” die de Beminde koestert “voor zijn bruid”, op uitloopt:

zo is het dat zij het oog van haar eenvoudige blik [haers eenvuldigen gesichts] vestigt op haar Beminde, zo neigt ze naar de Gever [ghever] en niet naar de gaven.

“Haar eenvoudige blik”, “haers eenvuldigen gesichts”: daarover gaat het hier. In de liefde van de ziel tot God, gaat het erom dat haar liefde voor God (haar verhouding, haar “blik”) “eenvoudig” wordt. Zij moet één worden, zoals God één is. Daar is het de liefde tot de waarheid/God om te doen. Niet in de strikt platoonse, dit wil zeggen ‘erotische’ zin, maar in de neoplatoonse zin. Vanuit het warrige, aardse domein van het “veelvuldige” moet de ziel de wending naar het Ene maken, en daarom moet de ziel de veelvuldigheid die haar vanuit het Ene ten deel is gevallen, wel in alle erkentelijkheid ontvangen. Maar door daarin het schenkende Ene te zien, is zij nu in staat, doorheen dit veelvoud aan gaven, de eenvoud van hun schenker, de “Gever”, te zien en die te beminnen. “Eenvoudig”: precies omwille van *zijn* eenvoud, omwille van het/de Ene waarvoor de waarheid/God staat.

Het “harde” dat ons, moderneren, in deze passage tegen de borst stuit, is dus deels te wijten aan de paradigmatische wending die eraan ten grondslag ligt en die er tevens in wordt gethematiseerd. De (platoons-erotisch) verlangende ziel moet zichzelf, via de weg van de *eros* (want dat is voor stervelingen de enige weg), op zo’n manier omvormen dat ze in staat is deel te hebben aan – en één te worden met – de volstrekt “niet-erotische” (neoplatoons geconcipieerde) liefde van God. En die liefde is niet amoureux jaloers, alleen al omdat zij niet amoureux, niet erotisch is.

Is dat zo? Is Gods liefde echt niet amoureux? In theorie – dit wil zeggen naar de regels van de diverse christelijke theologieën – is ze dat

zeker niet, maar het vervolg van de tekst lijkt dit toch even te vergeten en laat zich over God en zijn liefde uit in termen die blijken te beantwoorden aan een onversneden platoons-erotisch paradigma. De tekst gaat als volgt verder – meteen de laatste alinea van het hoofdstuk:

Wanneer de Bruidegom die gesteltenis van zijn bruid aantreft [merct], moet Hij zich hunkerend tot haar neigen [so wort hi begeerlijc tot haer geneycht]. Hij vestigt op haar het oog van zijn liefde en werpt op haar zijn klare blik [clare gesicht]. Hij doorwondt haar met de straal van zijn ogen. Zo trekt en verbergt Hij haar in zich. Op haar beurt wondt zij de Geliefde met een zuivere blik en een simpele geest [met een reyn ghesicht ende simpel ghedacht]. Dan zegt de Bruidegom: ‘U hebt mij gewond met één blik van uw ogen en met één haar van uw hals, mijn zuster en mijn bruid’ (De tempel 2021, 172; Den tempel 1968, 514-515).

Eenmaal de ziel aan de eisen van haar Beminde is tegemoetgekomen, verwacht de lezer dat zij in Hem opgaat of, zoals een paar regels eerder vermeld, dat God in haar “tot rust komt [dat hem God in haer vermaect]”, dat Hij in en met haar zijn volmaakte genot (“vermaec”) beleeft. Maar wat blijkt? God komt helemaal niet tot rust. Hij is een en al hunkering, begeerte. “[...] so wort hi begeerlijc tot haer geneycht”, staat er in het Middelnederlands, en duidelijker dan in de vertaling blijkt hier dat de ziel de minnares, de agens van het gebeuren is. Het is de minnende ziel van de mens die God in vuur en vlam zet. En in het hele gebeuren blijkt nu onverwacht toch een gelijkheid en een wederkerigheid onder de liefdespartners te bestaan. Hoe streng die bevelende God ook bleek, de “straal van zijn ogen” die de minnende ziel doorboort, wordt beantwoord met een wonde die zij de Beminde toebrengt. Kortom, de liefde tussen God en mens, inclusief Gods eigen liefde worden hier in die alinea in een onverbloemd erotische ‘grammatica’ neergezet.

Strikt genomen gaat de tekst hier duidelijk de grenzen van de christelijke orthodoxie te buiten. God is volmaakt, kent geen tekort, en derhalve kan hem niet zoiets worden toegedicht als begeerte, verlangen, hunkering. En toch staat het er. Al kunnen we ervan uitgaan dat noch de auteur noch de lezers van dit mystiek traktaat bij deze passage

de wenkbrauwen hebben opgetrokken. Een en ander heeft te maken met het feit dat hier het Bijbelse Hooglied wordt geciteerd (4:9).⁷ En hoe apert erotisch de daarin verzamelde liefdesliederen ook zijn, van in de vroegste eeuwen heeft het christendom (evengoed als het jodendom) die tekst strikt en exclusief als platoonse tekst gelezen. De stevigheid van die traditie maakt dat de toenmalige lezers de paradigmatische spanning – of, erger, het tarten van de orthodoxie – niet opmerkten.

Dit maakt dat de christelijke mystiek (ook al omdat die altijd al een marginale plaats heeft gehad binnen het geheel van de christelijke cultuur) in het tarten van de orthodoxie nóg een stap verder kan gaan. In wat volgt duik ik kort in een tekst waar het amoureuze nog explicieter speelt en waarin de amoureuze jaloersheid onverwacht een prominente plaats krijgt in de onderlinge liefdesrelatie tussen mens en God.

Épithalame

In *Épithalame*, een mystieke tekst uit de vroege zeventiende-eeuw, doet de Franse mysticus Jean de Saint-Samson (1571-1636) op een vaak adembenemend levendige manier verslag van de liefde die zijn ziel met God verenigt.⁸ Op een van de eerste pagina's van dit "huwelijkslied" (want dit is wat het Latijnse *epithalamium* betekent) richt zijn ziel zich plots, met een interrumperende "*Quoi?*" ("Wat dan?"), rechtstreeks tot zijn Geliefde en merken we hoe de grenzen van de christelijke doctrine worden uitgedaagd:

7 "Je hebt me van mijn zinnen beroofd, mijn zuster, mijn bruid! Je hebt me van mijn zinnen beroofd met een blik van je ogen, met een kraal van je snoer!" (Willibrordvertaling 1975). Vulgaat: "Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum et in uno monili torquis tui."

8 Voor een uitvoerige lectuur van de *Épithalame* (met een andere focus dan mijn benadering), zie: Scicluna, 2008. Ik ga uitvoeriger in op die tekst in: De Kesel 2021, 262-278.

*En, o mijn Liefde en mijn Leven, waar gaat het nu allemaal om?
 Wat dan [Quoi]? Voor mij is het duidelijk:
 Ik kan niet anders dan de onvergelykelijke liefde bezingen van de Bruidegom
 voor zijn bruid,
 en van de bruid, één en al liefde geworden voor haar Bruidegom.*

*Maar u, mijn dierbare Leven en Bruidegom,
 hoe is het met u gesteld?
 Bent u niet hartstochtelijk gek op mij [passionnement affolé de moi]?
 Ja, dat moet wel zo zijn, daar twijfel ik ook niet aan;
 want anders zou u nooit geworden zijn
 tot vlees uit mijn vlees, been uit mijn gebeente.
 En ook zou u nooit uw oneindige volheid hebben laten
 inkrimpen tot de stof van mijn menselijke natuur
 om mij tot uw bruid te nemen, met alles wat daaruit voortvloeit,
 en dat is heel wat.⁹*

“De bruid”, een metafoor voor de ziel van Jean de Saint-Samson, is verliefd op God. En als een ware minnares vraagt ze zich af of haar Geliefde van zijn kant even verliefd is op haar. Ze laat aan duidelijkheid niets te wensen over wanneer ze God rechtstreeks vraagt: “Bent u niet hartstochtelijk gek op mij?” Het is een vraag in de trant van: “Mist u me niet, zoals een minnaar zijn geliefde mist?” “Brandt, net als ik voor jou, ook jij niet voor mij van niet in te tomen verlangen?” De vraag verraadt jaloersheid, geïrriteerd als de minnende ziel is door het uitblijven van concrete liefdesblijken van haar Beminde. Heeft haar uitdagende vraag effect? Ook al doet God er het zwijgen toe, zijn “bruid” is zonder meer zeker van het positieve antwoord: “Ja, dat moet wel zo zijn, daar twijfel ik ook niet aan”.

Uit het vervolg blijkt dat de bruid zich hierin geruggesteund weet door de christelijke doctrine. Ze haalt meer bepaald de “incarnatie” aan, en dit als bewijs dat God, de Bruidegom, verliefd is op zijn “vleselijke”

9 Blommestijn, 2001, 25 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 336; 1997, 55.

bruid. God heeft de wereld geschapen en is geïncarneerd in het rijk van het “vlees”, dit wil zeggen van zonde en dood. Dit is beslist een daad van goddelijke liefde. Maar voor de bruid is het aanleiding voor een vraag. Wordt deze incarnerende liefdesdaad niet gemotiveerd door het feit dat God iets mist? Wordt Hij niet gedreven door tekort en verlangen. En hoopt Hij niet dat zijn begeerde schepselen dit gevoel van tekort bij Hem zullen wegwerken? Wordt de “hartstochtelijk verliefde” God niet door onversneden *eros* gedreven – een *eros* die niet eens doet alsof ze naar het platoonse paradigma luistert?¹⁰

Uiteraard zal de auteur zoets nooit met zoveel woorden beamen. God is en blijft voor hem de monotheïstische, monolithische, niet door tekort getekende, genereuze volmaaktheid. En toch, het is de liefde van de ziel voor Hem, haar onvermijdelijk “erotische” liefde, die maakt dat zij ook God binnen haar erotische logica lokt. Het woord valt niet, maar wat onvermijdelijk meespeelt is *invidia*, afgunst. Afgunstig op het feit dat God de pijn van het verlangen niet kent, wil de mystieke ziel Hem tot die pijn, tot dit verlangen dwingen. Dat God zich geïncarneerd heeft, zo werpt ze Hem toe, heeft zo zijn redenen, en die redenen zijn erotisch.

Een paar bladzijden verder beschrijft de auteur hoe de “ziel” haar “geluk” en haar “objectieve vreugde” vindt in Gods “uitsluitend goddelijke natuur [mon heur et ma jouissance objective en votre seule divine nature]”. Maar dan vervolgt hij:

*Ja, mijn Geliefde, daar ligt mijn vreugde en mijn genot,
en toch wil ik daar even uit zonder het te verlaten,
uit liefde, en omwille van de liefde voor het vlees
dat nu op unieke wijze is ééngeworden met uw godheid,
om dat vlees voortaan op even unieke wijze te beminnen –
dat vlees dat u tot nu toe steeds hebt liefgehad,
of om het beter uit te drukken, dat u
altijd al in uzelf hebt liefgehad omdat het van u en voor u is.*

10 Over een erotiek die niet naar de platoonse logica luistert, zie De Kesel 2021, 258-262.

*Maar waar en van wie heb je dit [vlees] vandaan?
 Komt dit niet van mij vandaan?
 Want bent u dan niet:
 vlees uit mijn vlees, been uit mijn gebeente,
 evenals leven van mijn leven en liefde van mijn liefde?
 En waarom toch hebt u dat bij mij gezocht
 en ook uw vleselijke gedaante aan de mijne ontleend?
 Ontbrak het u dan daaraan in uw hemelse zaligheid?
 En waarom anders hebt u die bij mij gezocht,
 als het niet uw wens zou zijn dat ik op u in die gedaante
 smoorverliefd zou worden,
 zo zeer zelfs dat ik bij u mijn toevlucht zou vinden,
 omdat ik dan één en dezelfde zou zijn als u en in u, die mijn Bruidegom bent?*¹¹

Waarom heeft God zich geïncarneerd? Omdat hij iets mist. De tekst kan hier moeilijk anders begrepen worden. Wat God mist, is “het vlees”. En waarom Hij zich in het vlees heeft geïncarneerd, is om op die manier de mens lief te kunnen hebben en door hem “vleselijk” te kunnen worden bemind. God is “vlees uit *mijn* vlees” geworden, zegt de bruid; Hij is “liefde van *mijn* liefde”. “Ik”, als vleselijke, door tekort getekende mens ben hier de norm voor Gods houding tegenover mij. Want ik heb “vlees”, tekort, verlangen: en dat is wat God ook wil hebben. Daar is God jaloers op. Dat is het voorwerp van zijn goddelijke *invidia*.

Het paradigma van de liefde die God hier in deze passage voor de mens koestert, is niet de gulle vloed van louter generositeit zoals, neo-platoons, de christelijke doctrine leert. Het is *eros*: liefde die haar grond vindt in tekort en verlangen, en er – bij momenten jaloers, na-ijverig, afgunstig – naar hunkert om bij de geliefde iets te vinden dat haar tekort kan opvullen en haar verlangens kan bevredigen. Al blijft het een feit dat we nergens lezen dat de auteur dit ook met zoveel woorden toegeeft.

¹¹ Blommestijn 2001, 35-37 (aangepaste vertaling, MDK).

Na de geciteerde passage verandert hij eens te meer weer van register. Maar de manier waarop hij dat dit keer doet, is wel bijzonder. Waarom heeft God zich geïncarneerd? Waarom kwam Hij in zijn onaantastbare volmaaktheid überhaupt op het idee om onvolmaakte stervelingen lief te hebben? De auteur laat nu niet langer blijken dat Gods volmaaktheid toch ergens iets zou ontberen. Overvloeiend van volmaaktheid ontbeert God hoegenaamd niets, schrijft hij. Dus blijft de vraag: waarom houdt Hij dan van de mens? Het antwoord is nu: uit wraak! Zo staat het er een paar regels verder (let nogmaals op dat opmerkelijke “Mais quoi?”):

*Maar wat nu [Mais quoi], mijn Geliefde?
Allen, en vooral uw dierbaarste bruiden,
zijn stomverbaasd over de zo ongewone wraak [la tant estrange vengeance]
die u op hen hebt genomen voor hun vroegere ontrouw.*

*Want zoals uw goddelijke bruiden verzekeren,
was het uit wraak
dat u zich, met uw goddelijke majesteit en bestaanswijze,
met hen allen in het huwelijk verbond [...].¹²*

God is volmaakt. Hij kent geen tekort. Waarom houdt Hij dan van ons, onvolmaakte zielen? Waarom straft Hij ons niet veeleer, getekend als we zijn door de zonde waarin we volharden? Verdienen we niet, naar Bijbels model, de tuchting van zijn wraak? Jazeker. En zie maar eens hoe. Hij wreekt zich op ons door ons met de overvloed van zijn liefde te overweldigen. Hij maakt ons tot zijn bruid, Hij huwt met ons. En dit alles doet hij uit “wraak”. Een paar regels verder lezen we (opnieuw ingeleid door dezelfde uitroep):

¹² Blommestijn 2001, 41 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 339; 1997, 68.

Maar wat nu, mijn Geliefde?

Als u zich zo op mij wreekt

*voor de beledigingen die ik u eerder heb aangedaan,
is die wraak behalve draaglijk ook heel zoet en heerlijk,
[...].*

O mijn Bruidegom, zou ook ik zo wraak mogen nemen?

*Want de liefde wil toch dat ook ik mij op ú wreek
[...].*

Daarom zal mijn wraak erin bestaan

dat ik steeds meer verzink in mijn eindeloze, grote en sterke liefde voor u [...].¹³

God wordt hier in deze passage eens te meer *erotisch* neergezet, al was het maar omdat de liefhebbende Beminde die Hij is, uit “wraak” handelt. Want betekent wraak niet dat God nog steeds handelt alsof Hij een gebrek aan liefde voelt, en daarom wrok voelt? Impliceren zijn wraak en wrok niet zoiets als jaloersheid, *invidia*? En is het niet omwille van Gods wraak dat ook de mens wraak kan nemen en bijgevolg God even buitenissig kan liefhebben als Hij hem liefheeft? De genereuze liefde tussen de ziel en God lijken hier niet wars van een gevoel van na-ijver en jaloersheid, zo typisch voor de “amoureuze oorlog” waarin verliefde koppels verward zijn. Amper een paar regels verder lezen we:

Maar mijn zoete Leven, ik heb u nog niet precies verteld

met wat voor middelen ik mij graag op u zou wreken

*voor uw zoete en amoureuze oorlog [douce et amoureuse guerre]
die je in nooit aflatende liefde met mij voert.*

13 Blommestijn 2001 43-45 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 340-341; 1997, 71-72.

*Want als u er namelijk zo op gesteld bent mij alsmaar te bestoken
met aanvallen van uw allerdiepste liefde,
dan zal ook ik van mijn kant gedrongen door de eindeloze
kracht van mijn liefde
niet aflatend tegen u ten strijde trekken
om met elkaar in talloze schermutselingen
oneindig vaak, of liever: zonder ophouden,
slag te leveren, geest tegen geest,
tot een van ons beiden het onderspit delft.¹⁴*

En hoewel de tekst er uiteraard onmiddellijk aan toevoegt dat het de ziel is die het onderspit zal delven en niet God, suggereert deze passage niettemin een nooit-eindigende liefdesstrijd waarbij beiden om beurten verliezen en winnen – of, wat op de hetzelfde neerkomt, waar geen van beiden de oorlog ooit echt verliest of wint. De eenheid waarin ze elkaar vinden, is er een van wederkerigheid – een eenheid in een gezamenlijk gedeeld, onoverkomelijk verschil. Het verradt onmiskenbaar het (erotisch) ‘regime van het verlangen’ waaraan hun liefdespel onderhevig is.

Invidia theologica?

Invidia theologica: de afgunst van een in God gefundeerde logos. De goddelijke logos zelf die blijk geeft van jaloezie. Die in plaats van gunsten het tegendeel geeft.¹⁵

De term *invidia theologica* is niet op de antieke, heidense goden van toepassing. En dit omdat ze niets met “logos” of, wat op hetzelfde neerkomt, met waarheid hebben. En binnen de krijtlijnen van het monotheïsme, is de term een provocatie – en dit ondanks het feit dat het

14 Blommestijn 2001, 47-49 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 341; 1997, 72.

15 ‘Afgunst’ is, naast ‘afgod’ een van die weinige woorden in Nederlands waar ‘af-’ een privativum of een negatie is.

zonder meer een Bijbelse trope is. Hoe zou een in God rustende logos überhaupt zoiets als afgunst kunnen kennen? En toch laten mystieke teksten bij momenten iets van dien aard zien: een afgunst, een *invidia* bij God, bij de God van Waarheid en Logos. Niet als iets kwaads, maar als iets wat door de minnende mens uitdrukkelijk gewild wordt. De ware God, de Waarheid zelf, moet liefhebben, en hoe zou hij/zij dat kunnen zonder bij momenten afgunst te voelen en te tonen?

Doorgaans zijn wij geneigd om in mystieke teksten het antwoord op onze vragen te lezen. Wat we in de hier gepresenteerde passages uit de mystieke traditie lezen, zijn geen antwoorden, maar vragen, harde, zeer harde vragen.

De waarheid heeft zelf het verlangen naar haar in ons gelegd. Daar gaan we sinds Plato van uit. Zo beaamt het hele christelijke narratief. In de mystiek wordt dit beleefd op het niveau van de ervaring. Wij verlangen naar de waarheid, wij houden van haar, en in dat verlangen, in die liefde is de waarheid al aan het werk. Mystiek dichten we hierin graag de rol van ervaringsdeskundige toe.

Maar wat is verlangen? Wat is liefde? Ziehier de harde vraag die de gepresenteerde mystieke passages aan de orde stellen. Als we liefde en haar link met waarheid ernstig nemen, vereist liefde voor de waarheid dan inderdaad niet dat de waarheid ons liefheeft, zoals Plato en het christendom beweren? Maar kan die waarheid ons liefhebben uit overvloed? Kan zij van ons houden uit volmaaktheid, uit waarheid? Of moet zij, precies omdat zij liefheeft, niet onvolmaakt zijn – onvolmaakt zoals ónze liefde dat is en derhalve jaloers op de volmaaktheid die we de ander toedichten, jaloers ook uit vrees dat de ander misschien wel eens echt volmaakt zou kunnen zijn en dus niet in staat ons, onvolmaakten te beminnen?

Wat is liefde? Wat is *ware* liefde? Wat is waarheid als zij het voorwerp van liefde is? Verdraagt ware liefde de pretentie zich in de waarheid te weten, of vereist haar waarheid juist het besef dit nooit te zullen kunnen én nooit te zullen *willen* omdat men, in alle waarheid, houdt van het tekort in de ander, ook al is die de Waarheid zelf?

Is het daarom dat de waarheid én goddelijk én afgunstig is, en dit tegen alle theologische premissen in: *invidia theologica*?

Bibliografie

- Assmann, Jan (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag.
- Augustinus, Aurelius (2009). *Belijdenissen*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens, Budel: Damon.
- Blommestijn, Hein (2001). *Spel van liefde. Het loflied van de blinde mysticus Jean de Saint-Samson*, inleiding en commentaar van Hein Blommestijn, vertaling van Sicco Spoelstra. Gent: Carmelitana / Baarn: Ten Have.
- De Baere, Guido (2021). *Die grote evangelische peerle. Deel 1: Historische en filologische studie. Deel 2: Tekst*, Leuven: Peeters.
- De Kesel, Marc (2010). *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Amsterdam: Boom.
- De Kesel, Marc (2021). *Ik, God & mezelf: mystiek als deconstructie*. Amsterdam: Sijbolet.
- Den tempel onser sielen door de schrijfster der Evangelische Peerle*, (1968). Ingeleid en kritisch uitgegeven door Albert Ampe, Antwerpen: Ruusbroecgenootschap.
- De tempel van onze ziel door de anonieme auteur van de Evangelische Peerle* (2014). Herziene vertaling door Jos Alaerts en Rob Faesen, Averbode: Uitgeverij Altiora.
- Jean de Saint-Samson, (1993). *Oeuvres complètes 2: Méditations et Soliloques 1*, édition critique par Hein Blommestein. Rome: Institutum Carmelitanum / Paris: FAC-éditions.
- Jean de Saint-Samson, (1997). *Épithalame. Chant d'amour*. Transcription moderne et présentation par Jean Perin. Paris: Éditions du Seuil.
- Nietzsche, Friedrich. (1979). *Voorbij goed en kwaad. Voorspel van een filosofie van de toekomst*, vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Plinius (2005). *De Wereld: Naturalis historia*, vertaald door J. Van Gelder, M. Nieuwenhuis en T. Peters. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- Scicluna, Ivan (2008), 'L'Épithalame de Jean de Saint-Samson'. In: *Studies in Spirituality* 18, 289-311.
- Staples, Ariadne (2014). *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in Roman religion*. London – New York: Routledge.