

## Verlangen naar eenduidigheid als geestelijke armoede

Het is, niet alleen in religieuze kringen, een veelgehoorde observatie dat onze in materieel opzicht weldoorvoede cultuur ondanks de vele mogelijkheden toch aan een soort *geestelijke armoede* zou lijden. Waarin deze vorm van armoede dan zou bestaan, daarover lijkt echter weinig consensus te bestaan. Het gaat dan, zoals dit bijvoorbeeld door paus Franciscus vaak herhaald wordt, om de hedendaagse dominante ideologie waarin individuen zelf hun maatstaven kunnen bepalen, een observatie die paus Franciscus naar eigen zeggen ontleent aan wat zijn voorganger de *dictatuur van het relativisme* pleegde te noemen en waarbij de gemeenschappelijke maatstaf die oriëntatie geeft verloren gegaan zou zijn. Maar er zijn talloze andere fenomenen vast te stellen waarbij de categorie *geestelijke armoede* al te graag gebruikt wordt – de achteruitgang van de kennis van de traditie, van Latijn en Grieks, van interesse voor klassieke muziek of poëzie, om die maar te noemen. En soms dient de geestelijke armoede vooral om de oppervlakkigheid van een redenering of theorie te beschrijven.

Op het eerste gezicht lijkt de retoriek van de geestelijke armoede dus vooral te lijden aan een gebrek aan scherpe analytische kracht – zij lijkt daar op de voorgrond te treden waar mensen met bepaalde denkvormen of praktijken niet meer tevreden zijn – in vele gevallen terecht, maar het is de vraag of het spreken over geestelijke armoede veel meer is dan een soort autoriteitszegel dat de kritische argumentatie een maatschappelijk gewicht moet verlenen.

Wat bekritiseerd wordt, spreekt van iets veel groters en fundamenteleers – er is in wat beschreven wordt iets aan de hand met een draagwijdte die nauwelijks nog bevat, laat staan gedefinieerd kan worden. Zo gezien lijkt het begrip geestelijke armoede altijd ook schatplichtig te zijn aan materiële armoede die zichtbaar of ten minste in cijfers aantoonbaar is (of zou moeten zijn), zij het met de suggestie dat geestelijke armoede misschien wel fundamenteleer en structureler is.<sup>1</sup> Een interessante studie waarin de tanende strijd tegen de materiële armoede – de strijd voor sociale gerechtigheid dus – verbonden wordt met een heel eigen vorm van geestelijke armoede, vinden we in het werk van de Oostenrijkse antropoloog Robert Pfaller. Zijn scherpe cultuurkritiek biedt, zo hoop ik te laten zien, mogelijkheden om invulling te geven aan wat met ‘geestelijke armoede’ bedoeld wordt, zonder dat de band met de materiële armoede doorgesneden wordt. Met name in zijn recente controversiële boek *Erwachsenensprache. Über ihr Verschwinden aus Politik und Kultur* hekelt hij de dramatische teloorgang van het klassieke gelijkheids- en rechtvaardigheidsideaal uit het repertoire van progressieve en linkse maatschappelijke actoren. Volgens Pfaller is dit het geval omdat de linkerzijde deze kern van de strijd tegen (materiële) armoede heeft ingeruild voor een identiteitspolitiek discours dat uiteindelijk de neoliberale logica, en daarmee ook de geestelijke armoede in de samenleving versterkt. Deze geestelijke armoede ondergraaft echter ook iedere vorm van maatschappelijke solidariteit die juist materiële gelijkheid mogelijk maakt.<sup>2</sup> Of Pfaller, die in het Duitstalige gebied een succesauteur is, daarmee het laatste woord over *geestelijke armoede* gezegd heeft, is nog de vraag, maar vast staat dat hij met zijn interpretatie wel een zenuw van deze tijd geraakt heeft en er niet voor terugschrikt gevaarlijke thema’s aan te snijden.

In het vervolg van deze bijdrage wil ik allereerst uitvoeriger ingaan op Pfallers stelling dat de hedendaagse identiteitspolitiek een belangrijke geestelijke motor is van

een groeiende desinteresse voor de materiële armoede en in dit opzicht als een vorm van geestelijke armoede beschouwd kan worden. Met name Pfallers opvattingen over het heersende taalgebruik – *political correctness* – kunnen een interessant licht werpen op wat men onder geestelijke armoede zou kunnen verstaan. In een tweede deel zal ik Pfallers ideeën in verband brengen met een al even uitdagende kandidaat om invulling te geven aan wat geestelijke armoede kan zijn – met name de observatie van cultuurfilosoof en islamoloog Thomas Bauer dat de moderne westerse cultuur gekenmerkt wordt door de teloorgang van het vermogen met meerduidigheid om te gaan. Er is aldus Bauer niet alleen een duidelijke en alarmerende reductie aan de gang van het aantal biologische soorten – op het culturele, ‘geestelijke’ gebied is het niet anders, ondanks, of juist door, de retoriek van het pluralisme.<sup>3</sup> In beide gevallen gaat het om een toenemend onvermogen om met daadwerkelijke veelheid en variëteit om te gaan. In een besluitend deel zal ik dan het thema van de geestelijke armoede in de christelijke spiritualiteitsgeschiedenis naar voren brengen als een paradigma waarin dit vermogen juist wel gewaarborgd en gecultiveerd wordt.

#### ARMOEDE EN DEPOLITISERING

Hoewel Robert Pfaller het onderscheid tussen geestelijke en materiële armoede niet hoog in het vaandel heeft staan, kunnen zijn cultuurkritische argumentaties – veelal gedragen door een psychoanalytisch denkkader – toch een niet geringe bijdrage leveren aan een meer omvattend kader waarin over armoede nagedacht kan worden. Al in een eerdere cultuurtheoretische studie over de gevolgen van het seculariseringsproces onder de veelzeggende titel *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft* had Pfaller erop gewezen dat onze samenleving een probleem heeft met het regelen van de relatie tussen het heilige en het profane.<sup>4</sup> Het is de obsessie met het zuivere en het gezonde – en dit

zowel in lichamelijk als in moreel opzicht – die volgens de Oostenrijkse antropoloog het denken in onze cultuur beheerst. Onze drang naar zuiverheid heeft alle trekken van een religieuze ascese die zich doorzet ondanks onze afkeer van het religieuze – of, zoals Pfaller wil laten zien, juist *door* het verlies van het religieuze, dat juist de omgang met het ambivalente en het onvatbare regelt en mogelijk maakt.<sup>5</sup> Pfaller wijst drie gebieden aan waarop deze compensatie haar werk doet – het rookverbod, de politieke correctheid en de nieuwe preutsheid van onze tijd.

Juist omdat we geen categorieën meer hebben die ons toestaan te leven met realiteiten die zich aan de maatstaven van het eigen ‘zelf’ onttrekken, ontstaan mechanismen en strategieën die een einde willen maken aan alle ambivalentie – waaronder Pfaller de aan Freud ontleende dubbelheid van *ichkonforme* en *nicht ichkonforme* streving begrijpt.<sup>6</sup> De moderne samenleving heeft het vermogen verloren om de diepgaande ambivalentie van het menselijke bestaan te zien, die er in besloten ligt dat het zelf altijd ook geconfronteerd wordt met het andere dat buiten zijn greep blijft en tegen zijn eigen streving ingaat. Dit is wat Pfaller de *schmutzige* dimensie van het ambivalente heilige noemt, namelijk die dimensie die zich aan de moderne zucht naar eenduidigheid en zuiverheid onttrekt. Deze tendens heeft, aldus Pfaller, in de vorm van een verregaande moralisering ook het terrein van de voordien geëmancipeerde seksualiteit bereikt, die in onze cultuur juist van iedere ambivalentie bevrijd moet worden. In zekere zin geldt hetzelfde voor de strijd die de overheid aangaat tegen het roken. Waar vuur en rook in vroeger tijden juist uitdrukking waren van rituele handelingen die de grenzen van leven en dood betroffen, daar wordt nu de suggestie gewekt dat de weerbarstige dood zal verdwijnen wanneer de overheid erin slaagt om het roken uit te bannen. De verwijzing naar de overheid laat ook al de politieke dimensie zien waarvoor Pfaller grote aandacht heeft. In een neoliberale respectievelijk globale setting verliest de politiek steeds meer aan

betekenis. Als reactie daarop onthoudt de politiek zich van grote sociale vragen – haar eigenlijke terrein – en met name van sociale gerechtigheid en richt zij haar pijlen op problemen die in vergelijking daarmee marginaal zijn – zoals het roken. Bovendien lijkt de overheid zich steeds meer te gaan begrijpen als de instantie die instaat voor *zuivere* identiteiten, voor de zuiverheid van het zelf dat van buitenaf beschermd moet worden. Ambivalentie is iets dat met alle macht uitgebannen moet worden.

In zijn recente studie *Erwachsenensprache* denkt Pfaller in dezelfde lijn verder en ziet hij hoe het politieke discours in onze tijd getekend wordt door een ongeremde drang tot eenduidigheid die geen enkele dubbelzinnigheid duldt. Want dit is het wat hij in de recente stroming van de identiteitspolitiek meent te onderkennen. Meer nog dan in zijn studie over het heilige benadrukt hij hier de politieke dimensie van deze alomvattende moderne strijd tegen de dubbelzinnigheid. Daarbij bekent Pfaller zich tot klassiek politiek links dat zijn bestaan juist ontleent aan de strijd voor sociale rechtvaardigheid en dus tegen de materiële armoede van de laagste klassen en de dreigende ondergang van de middenklasse. Hij bekritiseert hoe ook de dominante links-liberale politiek dit ideaal ondergraaft door in te zetten op identiteitspolitiek en voor de rechten van minderheidsgroepen als voornaamste speerpunt van een (mikro-)politiek streven kiest. De overheid wordt tot een moralistische agent die er permanent op toeziet dat bepaalde groepen niet meer gekwetst worden – een derde toilet-deur moet toegevoegd worden (of de tweede afgeschaft), er mag geen kwetsende taal gesproken worden tegenover bepaalde groepen, er moeten genderspecifieke benamingen gebruikt worden. ‘Niet meer de aanspraak van mensen op ten minste een deel van de maatschappelijke rijkdom moet nu nog bevredigd worden, het gaat alleen nog maar om de goedkope, symbolische erkenning van hun specifieke gevoeligheden.’<sup>7</sup> Politiek is niet langer een weg om een horizon naar de toekomst te openen

waarin de samenleving de rijkdom rechtvaardig verdeelt, zij dwingt de burgers veeleer naar het verleden te kijken, zich te richten op de eigen identiteit, tot welke groep men behoort, wie men *is*.

De belangrijkste grondslag van de moderne democratie, de burgerlijke mondigheid wordt door deze linkse identiteitskritiek gediffameerd als een verborgen strategie van oude blanke en heteroseksuele mannen, wat, aldus Pfaller, een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de verkiezing van de oude, blanke en heteroseksuele man bij uitstek tot president van de Verenigde Staten. Het linkse discours, dat niet alleen in de Verenigde Staten, maar ook in Europa, de publieke ruimte en de media beheerst, heeft geleid tot een radicale *desolidarisering* van de samenleving en heeft populistische krachten ontketend die de vicieuze cirkel alleen nog maar versterken. De keuze voor de identiteitspolitiek speelt bovendien het neoliberale markt-denken in de kaart door de steeds verder doorgedreven individualisering. Politiek is in dit perspectief immers het bewaken van ieders gevoeligheid voor kwetsuren.

Links heeft zich, aldus Pfaller, door het postmoderne neoliberale denken als instrument laten gebruiken om de burgerlijke publieke ruimte af te breken waartoe ieder, ongeacht afkomst, geslacht of ras – zonder aanzien des persoons – toegang heeft en waarin over de rechtvaardige verdeling van de rijkdom nagedacht kan worden. Dit laatste is echter alleen maar mogelijk wanneer er op ooghoogte tussen volwassenen en als volwassenen met elkaar gesproken kan worden – zonder aanzien des persoons dus. Linksliberale politiek, die zich tot voertuig van het postmoderne neoliberalisme heeft laten degraderen, houdt zich echter vooral bezig met de infantilisering van de burgers door hen te wijzen op hun kwetsbare identiteit. Ook hier is het de drang naar eenduidigheid die voorop staat. Burgers moeten zich vastleggen op een identiteit die geen ruis toelaat. Identiteitspolitiek negeert dat iedere identiteit ten diepste gericht is op het andere dan zichzelf, zo laat

Pfaller overtuigend zien. Volwassen taal (*Erwachsenensprache*) behelst dat ook dingen gezegd kunnen worden die het narcistische zelf kunnen (en ook moeten) krenken. Maar het is nu juist de zuiverheid van de identiteit die voortdurend met fysiek of verbaal geweld bedreigd of onderdrukt wordt, die in het huidige dominante politieke discours op het spel staat en tot elke prijs beschermd moet worden op een manier die zelfs aan redelijke argumentatie onttrokken wordt: politiek is een totalitaire aangelegenheid van denk- en spreekverboden geworden.

De kritiek van Pfaller is radicaal en het laat zich raden dat zijn theorie in Duitsland en Oostenrijk felle discussies oproept. Zoals iedere radicale theorie wordt Pfallers argumentatie wellicht door een zekere eenzijdigheid gekenmerkt. Niettemin geeft zijn theorie te denken voor het vraagstuk van de geestelijke armoede, omdat het juist de geestelijke armoede van het politieke, culturele en publieke discours is die direct in verband gebracht wordt met de toenemende materiële ongelijkheid tussen rijken arm. Het streven naar sociale gerechtigheid wordt ondergraven – Pfaller gebruikt zelfs het woord *vernietigd* (*zerstört*) – door de sterke focus op identiteiten die in hun zuiverheid beschermd, en daarmee ook vastgelegd, moeten worden. Daarmee worden deze zuivere identiteiten ook beroofd van het vermogen om met andere besmeurende elementen in relatie te treden. Wanneer deze controversiële Oostenrijkse filosoof gelijk heeft, is het juist het onvermogen om met ambivalente verhoudingen te leven en de daarmee verbonden drang naar eenduidigheid dat de geestelijke armoede van onze cultuur uitmaakt. Dit is een observatie die we niet alleen bij Robert Pfaller terugvinden. Ook bij de Duitse islamoloog en cultuurfilosoof Thomas Bauer kunnen we een verwante kritiek op de moderne cultuur lezen, zij het in een minder psychoanalytisch kader opgediend. Het feit dat zijn essay *Die vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* binnen enkele maanden al aan een achtste druk toe was, zegt wellicht iets over de ge-

voeligheid voor deze vorm van geestelijke armoede waarmee onze tijdgenoten lijken te worstelen.

#### HET VERLIES AAN MEERDUIDIGHEID EN VERSCHIEDENHEID ALS GEESTELIJKE ARMOEDE?

Er is, aldus Bauer, de laatste jaren veel te doen over de steile teruggang van het aantal biologische soorten.<sup>8</sup> Volgens belangwekkende bronnen is het vogelbestand sinds 1800 met tachtig procent achteruit gegaan – en erger nog zijn de insecten en de planten eraan toe. Daar zijn, zoals Bauer al in het begin van zijn essay laat zien, de cijfers nog indrukwekkender. Wat waar is voor de natuur, geldt evenwel ook voor de cultuur, zij het op een meer verborgen wijze, aldus deze cultuurfilosoof die met zijn studies over de islam – en met name zijn verhouding tot homoseksualiteit – al ophef had gemaakt.<sup>9</sup> Want hoewel iedereen het erover heeft dat we steeds meer in een pluralistische wereld van rijkdom en culturele verscheidenheid leven, lijkt het erop dat het daarmee in realiteit nogal tegenvalt. Bauer citeert taalkundige studies die voorspellen dat bijna één derde van de 6.500 talen die momenteel nog gesproken worden in de komende decennia zullen uitsterven. De verhonderdvoudiging van het aantal televisieprogramma's vanaf 1978 heeft geen merkbare toename van inhoudelijke variëteit aan programma's opgeleverd. Ook het spreken over de multiculturele samenleving roept bij Thomas Bauer vanuit mondiaal historisch perspectief enige verbazing op – vooral dan wanneer het om de moderne tijd gaat. Zelden heeft de wereldgeschiedenis een zodanig gesloten religieuze cultuur laten zien als die van het Westen. Zodra er in de zestiende en zeventiende eeuw ook maar enige variëteit dreigde te ontstaan, kwam het meteen tot de vreselijkste oorlogen die de wereld gekend heeft. Het is alleen maar tegen de achtergrond van een dergelijke coherente samenleving dat men zelf begon te geloven dat de westerse steden in multiculturele metropolen veranderden wanneer er vanaf de



jaren zestig enkele gastarbeiders kwamen met andere eetgewoontes en soms zelfs een andere religie (die alles bij elkaar toch niet zo heel anders is dan de al bekende).<sup>10</sup> Achter de lichte ironie waarmee Bauer de geschiedenis van de moderne westerse cultuur beschrijft, gaat een belangwekkende these schuil, die op een punt wijst waar ook Robert Pfallers analyse van de moderne cultuur op zinspeelt: in plaats van de publiekelijk geclaimde toename van variëteit en veelheid kan men eigenlijk alleen maar het tegenovergestelde observeren: een toenemende *afname* van pluraliteit en verscheidenheid.

Meer nog: met de verscheidenheid is het slecht gesteld. Alleen de kleurrijke wereld van de consumptie houdt ons een façade voor van schijnvariëteit.<sup>11</sup> De facto is het ook daar uniformiteit wat de klok slaat. Het kapitalisme is bij uitstek uitdrukking van een meer fundamentele ontwikkeling die Bauer in het begin van de moderne tijd situeert. Het is de zucht naar eenduidigheid en de afweer van iedere vorm van meerduidigheid die de westerse cultuur beheerst en die uiteindelijk de hele wereld in de greep is gaan houden. Bauer beschrijft de modernisering van de westerse cultuur als een proces van uitsluiting van iedere vorm van ambiguïteit. Ambiguïteit verwijst naar alle mogelijke fenomenen waarbij meerduidigheid, vaagheid en onbeslisbaarheid voorop staan. De moderne rationaliteit is er juist op gericht om precies deze drie eigenschappen maximaal uit te roeien. Inderdaad lijkt Bauer op dit punt niet geheel ongelijk te hebben. Want is het niet zo dat onze tijd het moeilijk heeft met uitzonderingen op regels, of met situaties waarin een regel meerdere opties open laat? De oplossingsstrategie van de moderne cultuur bestaat er dan in om zo snel mogelijk nieuwe protocollen tot stand te brengen die bepalen *hoe* regels toegepast moeten worden.<sup>12</sup> Dit is natuurlijk onbegonnen werk. Niet alleen is het zo dat ambiguïteit nooit volledig vermeden zal kunnen worden, zoals Bauer terecht opmerkt. Het lijkt er bovendien ook nog eens op dat iedere oplossing van meerduidigheid een

exponentiële toename ervan met zich meebrengt.<sup>13</sup> Het spreekt als vanzelf dat Bauer ook verwijst naar het werk van de socioloog Zygmunt Bauman die de stelling verdedigt dat ambiguïteit inmiddels nog de enige kracht is die het destructieve, genocidale potentieel van de moderne tijd kan indammen of ten minste verzachten.<sup>14</sup>

Vanuit het perspectief van de moderne vernietiging van de ambiguïteit beschrijft ook Bauer de onze samenleving beheersende identiteitspolitiek als een uitdrukking van een ‘vereenduidiging’ van de wereld die het uiteindelijk vooral de neoliberale markt gemakkelijk moet maken. Al in zijn fel omstreden boek over de islam had Bauer de stelling verdedigd dat de islam in tegenstelling tot de algemeen heersende perceptie helemaal niet tegen homoseksualiteit is. In het Midden-Oosten zou, aldus Bauer, nooit iemand op het idee gekomen zijn mannen omwille van de hun eigen vorm van begeerte onder te brengen in een nieuwe vaststaande categorie. Het was de Europese moderniteit die zelf met de ambiguïteit van het erotische verlangen probeerde af te rekenen door de invoering van de binaire code homo/hetero-seksualiteit.<sup>15</sup> Deze binaire code is volgens Bauer vooral uitdrukking van de *ambiguïteitsintolerantie* van de moderne rationaliteit – en deze riep in de psychologie de noodzaak op om homoseksualiteit als een ziekte te karakteriseren en maakt de mogelijkhedenvoorwaarde van iedere vorm van homofobie uit, die dan, nog steeds aldus Bauer, door de negentiende-eeuwse islam schoorvoetend overgenomen zou worden. In de traditionele islam, die een cultuur van de ambiguïteit kent, bestaan juist vele wegen om de ambiguïteit van het erotische verlangen te laten bestaan en zelfs te cultiveren. Dit wordt niet in de laatste plaats duidelijk in de mystieke soefitraditie waarin de godsverhouding onverholen in homoerotische termen beschreven wordt, wat tegen de achtergrond van de Arabische vriendschapscultuur allerm minst als schokkend werd ervaren. In zijn studie over de vereenduidiging van de wereld zet Bauer nog een stap verder. De

ambiguïteitsintolerantie van de moderne cultuur heeft niet alleen de homofobie mogelijk gemaakt. Ook de haast totalitaire dwang om zich juist positief tot een (homoseksuele) identiteit te bekennen die men in emancipatorische bewegingen kan ontwaren, is uiteindelijk een variant van dezelfde tendens om iedere ambiguïteit uit te sluiten. De obsessie om iedere vorm van verlangen in een eenduidige categorie onder te brengen heeft dan ook geleid tot een exponentiële toename van categorieën – van biseksualiteit tot LGBTQ+ – die alle hetzelfde doel hebben: de rijke meerduidigheid van het verlangen te reduceren tot een van nature vaststaande identiteit die men moet accepteren en waarin men dan opgesloten wordt. Met alle goede bedoelingen die eigen zijn aan emancipatoire krachten, heeft het identitaire naturalisme van de LGBTQ+-bewegingen de rijkdom en subtiliteit van eeuwenoude vriendschapsculturen en al hun ruimte voor dubbelzinnigheid vernietigd. Ook Bauer ziet hierin, zoals Robert Pfaller, de moderne obsessie tot zuiverheid – een niet vermengde identiteit – die haar oorsprong vindt in de vroegmoderne tijd en het verlangen naar eenduidigheid dat steeds meer de cultuur is gaan doordringen.

Het kan dan ook geen toeval zijn dat dit proces samen gaat met het verval van religieuze culturen. Het religieuze kan alleen gedijen in een cultuur die juist *ambiguïteitstolerant* is. In het religieuze spreken en handelen – zoals overigens ook in de kunst – is het juist het omgaan met ervaringen van ambiguïteit dat centraal staat. De theologische debatten over de verhouding tussen de genade en de menselijke vrijheid zijn niets anders dan pogingen om recht te doen aan de dubbelzinnigheid tussen wat van het zelf komt en wat als het *andere* op ons afkomt. Opvallend is hoe Bauer laat zien dat de katholieke kerk in de vroegmoderne tijd nog geprobeerd heeft een cultuur van ambiguïteit overeind te houden. Geen andere institutie houdt zo veel dubbelzinnigheden uit als de katholieke kerk, aldus Bauer. Hij noemt het voorbeeld van de missionarissen in

Armenië in de achttiende eeuw: de Armeense christenen wilden zich maar al te graag bij Rome aansluiten, maar wilden tegelijkertijd vasthouden aan hun gebruik om minderjarige kinderen het huwelijk in te sturen. Toen de katholieke missionarissen daarmee geen raad wisten en de vraag voorlegden aan de Romeinse curie, luidde het antwoord: ‘*Nihil esse respondendum*’ – er moet geen antwoord gegeven worden, een formule die ingezet werd wanneer er te veel dubbelzinnige antwoorden mogelijk waren.<sup>16</sup> Het is duidelijk dat de gecultiveerde dubbelzinnigheid van de katholieke kerk vandaag de dag, in het tijdperk van de eenduidigheid en de gefixeerde identiteiten, in een slecht daglicht staat. Voor Bauer, die zelf weinig spirituele voeling heeft met de katholieke *identiteit*, is de ambiguïteitscultuur van de katholieke kerk evenwel eerder een vrijplaats binnen een cultuur die door eenduidigheid en transparantie wordt dichtgetimmerd en die uiteindelijk leidt tot het ideaal van een machine-mens, aan wie geen vrije beslissingen meer overgelaten kunnen worden. De ruimte voor het niet-weten moet gered worden voor de geestelijke armoede van de al te eenduidige mens. Hetzelfde geldt volgens Bauer voor de cultuur van de authenticiteit. Ook deze heeft in zijn optiek totalitaire trekken. Deze cultuur dwingt om de innerlijke ruimte ook eenduidig naar buiten te brengen. Ook dit heeft het verlies van speelruimtes tot gevolg. Wie authentiek is en wiens uitwendigheid samenvalt met zijn inwendigheid, wordt gevangen gezet in een eenduidige identiteit. Zo iemand is voor de neoliberale markt de meest geschikte consument, voorspelbaar genoeg om winst te maximaliseren.

#### ARMOEDE VAN DE GEEST

Beide theorieën – Robert Pfalters opvatting over de obsessie met zuivere identiteiten en Thomas Bauers analyse van de verdwijnende culturen van ambiguïteit – zien de geestelijke armoede van onze cultuur in de tendens tot een-

duidelijkheid en zuiverheid. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken dat beide theorieën gekenmerkt worden door een zekere cultuurpessimistische trek. Pfaller ziet wel een uitweg door de repolitisering van het klassiek-linkse gelijkheidsideaal, maar het is maar de vraag hoe realistisch een dergelijke optie is in een samenleving waarin de identiteitspolitiek haar totalitaire duivels ontbonden heeft. Het doorzien van de desolidarisering (Pfaller) en van de teloorgang van ambiguïteitsculturen (Bauer) is zeker al een hele stap, maar of deze verder reikt dan een voorzichtig kritische attitude ten opzichte van maatschappelijke ontwikkelingen, is maar de vraag. Beide auteurs, wier seculiere achtergrond niet betwijfeld kan worden, wijzen op religieuze motieven als de sleutel voor dit proces. Tegen die achtergrond zou ik in het laatste deel van deze bijdrage kort willen ingaan op *geestelijke armoede* als religieuze categorie. Want het is opvallend hoe ‘geestelijke armoede’ in de christelijke traditie, en dit al vanaf de tijd van het Evangelie, als een positief ideaal gezien werd. Maar hoe moeten we dit opvatten? Heeft de ‘armoede van de geest’ van het Evangelie ook maar iets te maken met de geestelijke armoede die als een negatieve kwalificatie begrepen wordt? Is geestelijke armoede dan niet toch een meerduidig begrip? Zowel Bauer als ook Pfaller wijzen erop dat de opkomst van de arme, narcistische identiteit van het zelf verband houdt met de teloorgang van religieuze culturen waarin de paradoxale verhouding van het eigene en het andere dat van buiten op ons afkomt en dat onze beelden en voorstellingen doorbreekt – in moderne termen: besmeurt en infecteert – geleefd en geoefend wordt. Heeft de geestelijke armoede die Pfaller en Bauer constateren iets te maken met de toenemende achteruitgang van het christelijke geloofsbesef? De werkelijkheid is meestal complexer dan we denken, maar het is de moeite waard om de stelling te overwegen dat er in de christelijke spiritualiteitstraditie in ieder geval elementen zijn die ons leren omgaan met de crisis van de cultuur die we met de term ‘geestelijke armoede’ hebben aangeduid.

Hoe dan ook is de armoede van de geest een fraai voorbeeld van de wijze waarop we de verhouding tussen het zelf en het andere moeten denken en regelen. Al in de zaligsprekingen is het de armoede van geest die geprezen wordt als een weg die opent voor het goddelijke. Maar ook veel later in de lange spiritualiteitsgeschiedenis van het christendom wordt de armoede gezien als een weg die het gesloten ik, dat gehecht is aan de dingen in de wereld – denken we maar aan de rijke jongeling –, opent naar de overmatige rijkdom van het goddelijke. Niet toevallig behoort de weg van de armoede ook tot de klassieke evangelische raden die het geestelijk leven vorm geven en onderbouwen. De armoede van de geest behelst een zich vrij maken van de afhankelijkheid van de dingen en ook van de medemensen.<sup>17</sup> De geschiedenis van de armoede van de geest laat zich lezen als een lange en rijke geschiedenis van de fundamenteelste paradoxen waarmee de christelijke spiritualiteit de westerse cultuur begeleid heeft.<sup>18</sup> Het debat dat vanaf de dertiende eeuw met name door franciscaanse theologen gevoerd werd over het statuut van de geestelijke armoede en haar relatie tot de daadwerkelijke materiële armoede is een glansvoorbeeld van het vermogen om te gaan met niet-eenduidige verhoudingen en ervaringen. Met name stond de vraag centraal hoe letterlijk – dit wil zeggen: hoe *materieel* dan wel hoe *geestelijk* – het ideaal van de armoede waar de stichter Franciscus van Assisi voor had gestaan, genomen moest worden.

Het was niemand minder dan Bonaventura (Giovanni di Fidanza, 1221-1274), generaal van de franciscanen (1257-1273), en intellectueel opponent van Thomas van Aquino, die zich in de strijd om de aard van de armoede mengde. Bonaventura geeft aan het armoede-ideaal van Franciscus een spirituele diepte die alle discussies na hem binnen de franciscaanse theologie en beweging verder zou bepalen. Voor Bonaventura gaat het in de geestelijke armoede om de ontdekking van de eigen bereidheid voor God open te staan.<sup>19</sup> De overweldigende rijkdom die van Gods goed-

heid uitgaat, kan alleen maar bij de mens aankomen wanneer deze zich bevrijdt van alle objecten die hem of haar al te zeer aan de veelheid van de wereld verbinden.<sup>20</sup> De latere franciscaanse filosofieën en theologieën staan erom bekend dat ze zeer sterk de nadruk leggen op de wilsact en op de affectief-voluntatieve vermogens van de mens (dit overigens verbonden aan een sterke genadeleer). In dit opzicht kunnen de grote intellectuele projecten van mensen als Duns Scotus, Hendrik van Gent (overigens zelf geen franciscaan) en William of Ockham gezien worden als vormen van intellectueel onderzoek naar de relatie tussen de mens die vanuit zichzelf handelt – de wereld naar zijn hand zet en zich aan deze wereld verbindt – en de openheid om zich te verbinden met datgene wat op ons afkomt en dat we nooit kunnen berekenen of onder controle kunnen krijgen, met het vreemde. Wat vandaag de dag – modern gesproken dus – identiteit genoemd wordt, is vanuit het perspectief van Bonaventura en zijn opvolgers niets anders dan een werelds voorwerp waaraan men zijn identiteit verbindt – en waar men dus afhankelijk van wordt. Het christelijke denken is, zoals de korte verwijzing naar Bonaventura al laat zien, gedragen door de intuïtie dat iedere eigenheid die we kunnen vastleggen op een veel fundamenteeler niveau gekenmerkt is door een sterke en grotere macht, een relatie tot het andere, nooit voltooid, steeds opnieuw uitgedaagd.

Een dergelijke lectuur van geestelijke armoede is alerminst een exclusief franciscaanse aangelegenheid. Zo heeft de Franse historicus, filosoof, theoloog en psychoanalyticus Michel de Certeau (1925-1986) al in zijn groots opgezette geschiedenis van de mystiek laten zien dat de figuur van de armoede onder de meest uiteenlopende gestalten steeds opnieuw terugkeert en steeds opnieuw een enigszins storende figuur aan de marge is, die de samenleving uitdaagt, alleen maar door te zijn wie hij is. Certeau beschrijft de monniken in de Egyptische woestijn in de derde eeuw, de dwaas bij Erasmus, de kannibaal van Mon-

taigne, de leek (*idiotia*) bij Cusanus, de arme van de favela's in Latijns-Amerika in de late twintigste eeuw. Steeds opnieuw duikt deze figuur op, die in de marge staat, de arme van geest, die zich onttrekt aan de heersende discoursen van de tijd en deze bevraagt, die zwerft van plaats naar plaats – van identiteit naar identiteit – en die telkens opnieuw beseft: 'hier is het niet'. Ook gaat het om figuren zonder duidelijk omlijnde vaste maatschappelijke plaats, ook al nemen ze nog wel aan het maatschappelijk leven deel, een leven dat voor hen geen vaste plek biedt om te zijn.<sup>21</sup> De arme van geest is in de optiek van Certeau juist diegene die doordrongen is van het besef dat onze identiteit nooit vanzelfsprekend is, maar altijd gekenmerkt wordt door het andere in onszelf, de schaduw die ontogankelijk is voor de organiserende blik, maar die wel tot ons behoort. Dit zelfbesef vormt volgens Michel de Certeau het levende hart van de christelijke ervaring en zoals hij dit in zijn *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969) laat zien maakt juist dit permanente niet-vanzelfsprekende van de christelijke ervaring de echte armoede van geest uit.<sup>22</sup> De interpretatie van Certeau laat zien hoe de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit gelezen kan worden als een geschiedenis van de *armoede van de geest* – een spiritualiteit die juist oog heeft voor de ambiguïteit en de veelzinnigheid van de relatie tussen het zelf en de ander – een speelruimte waarin creativiteit tot stand komt. Certeau wil zich in deze terughoudend opstellen, maar men kan niet anders dan concluderen dat met de langzame teloorgang van het christendom, de cultuur steeds meer door totalitaire structuren gekenmerkt wordt; een observatie die overigens ook al door iemand als Eric Voegelin gemaakt werd in zijn *Political Religions*.

In onze dagen heeft de christelijke ervaring – en de ervaring van de armoede van geest – haar vanzelfsprekendheid in nog grotere mate verloren dan in de tijd dat Certeau zijn analyses maakte – het einde van jaren zestig en het begin van de jaren zeventig. Een belangrijke inzet van



Certeau's project is het om ook in een seculiere samenleving – namelijk die samenleving waar eenduidigheid nagestreefd wordt – op zoek te gaan naar de zwerfstenen van deze ervaring, dat in het niet-vanzelfsprekende dat wij ontmoeten, de ervaring van het niet-weten, van de plotse perspectiefwisseling, de armoede van de geest ligt, die altijd een centrale categorie van de christelijke traditie geweest is.

Meer nog dan in de *Erwachsenensprache* ligt in deze ervaring – en de mate waarin wij oog krijgen voor haar – de weg om de geestelijke armoede van al te eenduidige identiteiten te overwinnen. De armoede van de geest is het loslaten van verkrampde zelfbeelden en identiteiten en de toenemende openheid voor het nieuwe dat zich aandient.

#### NOTEN

- 1 Omgekeerd lijken de discussies op het gebied van het armoede-onderzoek ook wel uit te wijzen dat het nagenoeg onmogelijk is eenduidige criteria en definities te omschrijven die enigszins hanteerbaar het wezen van de armoede zouden kunnen vastleggen. Zie K.-H. Brodbeck, *Ökonomie der Armut*, in: C. Sedmack (red.), *Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften*. Freiburg en Basel: Verlag Herder 2005, 59-80.
- 2 Zie R. Pfaller, *Erwachsenensprache. Über ihr Verschwinden aus Politik und Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer 2017, 17-19.
- 3 Zie Th. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam 2018.
- 4 R. Pfaller, *Das Schmutzige Heilige und die reine Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2008.
- 5 Een gedachte die Pfaller ontleent aan Michel Leiris' essay *Le sacré dans la vie quotidienne*.
- 6 Pfaller, *Das Schmutzige Heilige und die reine Vernunft*, 19.
- 7 Pfaller, *Erwachsenensprache*, 20.
- 8 Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 7

- 9 Th. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Insel Verlag der Weltreligionen 2011.
- 10 Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 10.
- 11 Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 87.
- 12 Zie: I. Bocken, *Aequitas. Gerechtigheit in actu* von Thomas von Aquin bis Suarez, *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte*, 5.2 (2014), 143-158; J.-P. Wils, *Nachsicht. Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie*. Paderborn: Schöningh 2005.
- 13 B. Brock, Vom Discours zum Parcours. Arbeit an unlösbaren Probleme, in: A. Bammé (red.), *Unlösbare Probleme*. München: Profil Verlag 2013, 9-18.
- 14 Zie Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburger Edition: Hamburg 2012, passim.
- 15 Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 308.
- 16 Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 20-22.
- 17 Zie in dit verband bijvoorbeeld H.-C. Zander, *Der erste Single. Jesus der Familienfeind*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010, passim.
- 18 Ook in de geschiedenis van de mystiek is de geestelijke armoede een centrale thematiek, zie bijvoorbeeld J. Tauler, *Von der wahren Armut des Geistes oder der höchsten Vollkommenheit des Menschen*. 2018.
- 19 Zie H.F. Schalück, *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*. München en Paderborn: Scöningh 1971. Zie ook: P. Schallenberg, Armut als Herausforderung. Die Franziskanische Armutsbewegung und die Anfänge der Sozialethik, *Colloquia Ottoniana* 2 (2013), 43-61.
- 20 Zie J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959, 32 en passim.
- 21 Zie M. de Certeau, *La fable mystique. XVIème et XVIIème siècle*. Parijs: Gallimard 1984/2013.
- 22 Zie M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*. Parijs: Gallimard 1969.