

## Ignatiaanse contemplatie en moderne Bijbelstudie

Helmut Gabel

*Wat Ignatius zegt over contemplatief gebed komt goed overeen met recentere stromingen in de Bijbelse exegese, die de actieve rol van de lezer benadrukken. Tot deze bevinding komt de auteur, die promoveerde op het thema van de veranderingen in het verstaan van de Bijbelse inspiratie na Vaticanum II. Hij is diocesaan priester en momenteel verantwoordelijk voor de volwassenenvorming en de voorgezette theologische en pastorale vorming in het bisdom Würzburg.*

Bij de discussie over de vraag hoe de Bijbel moet worden verstaan, werden in de laatste decennia steeds meer uiteenlopende verklaring modellen gehanteerd. Er was een tijd dat alleen de historisch-kritische methode werd toegestaan, maar tegenwoordig aanvaardt men een zeker pluralisme. Een voorbeeld daarvan is te vinden in het document van de Pauselijke Bijbelcommissie van 1993 *De interpretatie van de Bijbel in de Kerk*. Dit document geeft een volledig sympathiek-kritisch overzicht van de verschillende methoden van Bijbelverklaring. Geleidelijk komt men tot de erkenning dat het verstaan van de Bijbel niet uitsluitend een zaak is van wetenschap en analyse, maar dat er ook ruimte is voor meditatieve en creatieve wijzen van benadering.

Maar tot dusver heeft men niet echt aandacht besteed aan een manier van omgaan met de Bijbel die de afgelopen vier eeuwen grote invloed heeft gehad: de ignatiaanse methode van mediteren over de Schrift. In de afgelopen decennia heeft men Ignatius' Geestelijke Oefeningen in hun oorspronkelijke vorm herontdekt, als een ervaringsproces onder individuele begeleiding. Ze hebben een grote faam verkregen, veel gelovigen vonden er baat bij en er is ook buiten het katholicisme grote vraag naar, met name wanneer ze worden aangeboden als Geestelijke Oefeningen in het dagelijkse leven.

Nu wordt in deze Oefeningen op een eigen manier met de Schrift omgegaan. Weliswaar is er bij wat over de Oefeningen wordt geschreven zeer veel aandacht voor praktische details en voor de onderliggende systematische theologie, maar slechts zelden wordt besproken hoe de ignatiaanse methode om de Schrift te overwegen zich verhoudt tot andere vormen van Bijbelinterpretatie, met name tot de historisch-kritische methode. Dat wil niet zeggen dat men weinig achtung heeft voor andere methoden van benadering van de Schrift, met name voor de historisch-kritische methode, of dat men ze geheel zou afwijzen – de meerderheid van hen die de leiding heeft bij ignatiaanse programma's is theologisch geschoold en goed vertrouwd met de moderne Bijbelwetenschap. Het ontbreekt veeleer aan een bewuste bezinning over de vraag hoe Ignatius' omgaan met de Schrift zich verhoudt tot andere methoden, met name tot de meer analytische benaderingswijze die gebruikelijk is in academische kringen.

Het hierna volgende poogt een aanzet te geven tot een dergelijke bezinning. Ik zal proberen om, bij wijze van spreken, vanaf beide kanten een brug te slaan. Ik zet eerst uiteen wat we de ignatiaanse methode voor het verstaan van de Schrift kunnen noemen. Daarna geef ik een beschouwing over de wijze waarop, gezien vanuit de moderne Bijbelwetenschap, Ignatius gebruik maakt van de Schrift, om vervolgens na te gaan hoe de ignatiaanse spiritualiteit ons kan helpen begrijpen wat er gewoonlijk aan de hand is in de wetenschappelijke Bijbelexegese.

Daaraan zal ik enige conclusies verbinden voor ons eigen gebed, de geestelijke begeleiding en de vorming van geestelijke begeleiders.

### *De “methode” van Ignatius*

Men heeft een zekere afkeer om te spreken over “methode”, wanneer het gaat over de wijze waarop Ignatius met de Schrift omgaat. Per slot van rekening is het Ignatius er niet om te doen een objectieve tekst uit te pluizen waarmee hij verder “niets heeft”; hij wil een ontmoeting mogelijk maken, die niet kunstmatig is of afgedwongen wordt. Niettemin hangt zijn werkwijze samen met een methode, ook al heeft dit woord een heel andere bijklank dan die van de “methoden” in wetenschappelijke kringen.

Ignatius’ Bijbelse overweging maakt deel uit van de gang en dynamiek van de Geestelijke Oefeningen, in een ervaringsproces dat uitloopt op een beslissing. Zij die de Oefeningen doen trachten te ontdekken wat Gods wil is voor hun leven, en willen bereid zijn om in te gaan op wat zij ontdekken. Alles komt voort uit een onderlinge verstandhouding waaraan zij zich toevertrouwen en waarin de Schepper zichzelf meedeelt aan de ziel die Hem genegen is (GO 15).

De methode die de “ignatiaanse contemplatie” genoemd wordt, treffen wij hoofdzakelijk aan in de aanwijzingen die Ignatius geeft voor het gebed rond de figuur van Christus in de tweede, derde en vierde week. Er is steeds een voorbereidend gebed, waarin gevraagd wordt dat “al mijn bedoelingen, daden en geestelijke werkzaamheden zuiver gericht mogen zijn op de dienst en lof van zijne goddelijke Majesteit” (GO 46). Dan volgt een eerste inleiding: een plaatsvoorstelling. De exercitanten trachten zich op een of andere manier te verplaatsen in het gebeuren waarover ze gaan mediteren – dit proces heeft iets van dagdromerij (aldus een commentaar in P. Knauers Duitse vertaling van de Geestelijke Oefeningen). Vervolgens nodigt Ignatius mij uit om te vragen wat ik wil en verlang; deze vraag zal verschillen naargelang van de voorgehouden stof. Het is dus nooit een vraag om losstaande kennis van een gebeuren, maar eerder om een ontmoeting: om er liefdevol, persoonlijk, existentieel bij betrokken te worden.

Wat de eigenlijke meditatie betreft, valt het in de richtlijnen van Ignatius bijzonder op dat ze meer aandacht besteden aan de bereidheid van de persoon dan aan het bezig zijn met de teksten. Wie de Geestelijke Oefeningen geeft moet het kort houden (GO 2); Ignatius heeft meer vertrouwen in de gesteldheid van de exercitant en de verlichting van Godswege. De meditatie is een genadegebeuren, een gebeuren waarbij de Schepper in contact is met degene die mediteert. Zo worden de passages uit het evangelie tot drie korte punten teruggebracht. Daartegenover geeft Ignatius aan de exercitanten tamelijk uitvoerige aanwijzingen. Hij vraagt hun om heel bewust hun lichaam bij het gebeuren te betrekken door te letten op hun lichaamshouding (GO 76). Ze moeten letten op hun bioritme, op het weer, op veel of weinig licht (GO 128-130). De drie door Augustinus genoemde vermogens van de ziel – geheugen, verstand en wil – moeten erbij betrokken worden (GO 50). Ignatius vraagt te kijken hoe de mensen eruit zien, te luisteren naar wat zij zeggen, zich voor te stellen wat ze aan het doen zijn – en werkelijk zelf in het tafereel een rol te gaan spelen. Zo lezen we in de beschouwing over Christus’ geboorte: “Ik maak mij tot knechtje, onbeduidend en onwaardig, en ik kijk ze aan, aanschouw en dien ze waar het nodig is, alsof ik erbij was, met alle achting en eerbied waartoe ik in staat ben” (GO 114).

Wat er zich afspeelt is zoiets als een inwendig bibliodrama. Het gaat steeds om het verband tussen datgene waarover men mediteert en de eigen persoon – “en daarna in zichzelf keren om

er voordeel uit te trekken”, zoals Ignatius herhaaldelijk zegt. Er wordt verondersteld dat het overwegen van de Schrift iets in mij teweeg zal brengen, en ik wordt geacht dit op te merken en er steeds dieper op in te gaan door middel verdere “naspeuringen” (herhalingen) en het betrekken van de zintuigen in het gebed.

De ignatiaanse meditatie is een gebeuren waarbij alle facetten van de mens zijn betrokken. En iedere meditatie eindigt met een biddende samenspraak “zoals een vriend spreekt met zijn vriend of een dienaar met zijn heer” (GO 54). De bedoeling is dat de tekst mij brengt tot verbondenheid met Christus, en van daaruit ook met God.

### *Wat de Bijbelwetenschap kan vinden in de ignatiaanse contemplatie*

Het zou kunnen lijken dat deze manier van omgaan met Schrift nogal eigenaardig is en helemaal niet thuishoort op het toneel van de moderne wetenschap. Het zou de schijn kunnen hebben dat er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen ignatiaanse contemplatie en de analytische methodes die tegenwoordig door Bijbelgeleerden gehanteerd worden. Terwijl wetenschap methodisch en objectief tewerkgaat, is de ignatiaanse contemplatie afhankelijk van een mistig praatje over verstandhouding en gebeuren. Terwijl wetenschap strikt verstandelijk is, gaat de ignatiaanse contemplatie gepaard met allerlei irrationele krachten.

Men is bijzonder sterk geneigd om zo te denken, wanneer men van mening is dat de moderne Bijbelwetenschap op de meest echte en nauwkeurige wijze omgaat met de teksten van de Bijbel. De discussies van de laatste decennia over de methode hebben echter aangetoond dat wanneer men uitgaat van de oorspronkelijke auteurs en de vraag hoe de teksten bij elkaar werden gebracht, dit heel duidelijke winst heeft opgeleverd en niet te weerleggen en noodzakelijke vooruitgang heeft gebracht, maar dat daaraan ook beperkingen en eenzijdigheden kleven. Methoden van taalkundige en structurele aard hebben duidelijk laten zien dat in een tekst meer ligt opgesloten dan wat de schrijver ermee bedoelde te zeggen. Wanneer de tekst eenmaal op papier staat, geeft de schrijver hem uit handen en komt hij te staan tussen de auteur en hen die hem lezen: hij gaat een eigen leven leiden. Hij krijgt een soort overmaat aan betekenis, die verder gaat dan hetgeen de schrijver bedoelde. De betekenis van de tekst reikt verder dan wat de schrijver wilde te zeggen. Zo hebben zich andere methoden ontwikkeld om de Schrift te benaderen, naast die welke vragen naar de bedoeling van de auteur en hoe de tekst is samengesteld. Het zijn methoden die niet ingaan op vragen hoe de tekst tot stand is gekomen, en in plaats daarvan gericht zijn op de tekst zoals die voor ons ligt, op wat de tekst als zodanig wil zeggen.

Bij deze methoden wordt meer aandacht besteed aan hen die de tekst lezen en hun reactie erop. In het verlengde daarvan liggen andere benaderingswijzen: theorieën over de receptie van de tekst door de lezers, maar ook dieptepsychologische of symbolische interpretaties, de feministische en de bevrijdingsexegese en het bibliodrama. Al deze methoden zetten een vraagteken bij het ideaal van objectiviteit dat schuilgaat in methoden die de auteur en de tekst centraal stellen. Allemaal nemen zij de stelling serieus dat de wijze waarop de tekst wordt verstaan ook afhankelijk is van de lezer en van wat hem bezighoudt – toegegeven, vaak net zo eenzijdig en overdreven als wat men aantreft in sommige historisch-kritische werken.

Enige tijd geleden toonde de filosoof Hans-Georg Gadamer aan dat iets “begrijpen” veronderstelt dat de horizon van hem die begrijpt en van datgene wat begrepen wordt samenvallen, en dat de ideeën die reeds leven bij hem die iets wil begrijpen een belangrijke rol spelen. Zulke opvattingen mogen dan misschien wel in de richting van subjectivisme en willekeur gaan,

men kan er niet aan twifelen dat de opvattingen die bij de lezer leven, zijn situatie en omstandigheden, een belangrijk onderdeel vormen bij zijn wijze van verstaan. Daaruit volgt dat de methoden waarbij de lezer centraal staat, een belangrijke bijdrage hebben geleverd in het debat over de wijze waarop de exegeese moet worden beoefend.

Als we ons houden aan het onderscheid dat Manfred Oeming (*Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt, 1998) maakt tussen methoden waarbij de schrijver, de tekst of de lezer centraal staat, is de ignatiaanse contemplatie een methode met de lezer als middelpunt. Waar het om gaat is niet de vraag hoe de verschillende passages geschreven en bij elkaar gezet werden in een bepaalde situatie, noch welke de structuur is van de tekst in de vorm die nu voor ons ligt, maar veel meer de wijze waarop de lezer ermee contact heeft. Mijn inbreng in de tekst – vooropgesteld dat ik geloof dat God in de Bijbel mij als mijn schepper en verlosser tegemoet komt en dat God mij persoonlijk door Jezus uitnodigt en een zending opdraagt – wordt serieus genomen en er wordt heel bewust aan herinnerd bij de aanvang van iedere meditatie. Met “lezer” wordt hier bedoeld: een lezer die zich gelovig openstelt, in de overtuiging dat in de tekst van de evangelies Christus met mensen in contact treedt, en ook God dit doet door Christus, iemand die ervan overtuigd is dat mensen door deze ontmoeting geholpen worden om juiste beslissingen te nemen voor hun situatie.

Maar we kunnen nog verder met Oeming meegaan en naast methodes waarbij alle aandacht gericht is op de schrijver, de tekst of de lezer, nog op een vierde methode wijzen: een methode waarin *de realiteit* van de Bijbel centraal staat, datgene waarvan de teksten getuigen, de werkelijkheid van God. Ook hier kan de ignatiaanse contemplatie een goede dienst bewijzen. Want Ignatius' aandacht gaat altijd uit naar de realiteit waarheen de tekst wijst; de ignatiaanse contemplatie is eenvoudigweg onmogelijk als God niet als een werkelijkheid erkend wordt en men daarvoor niet geheel open staat, terwijl de andere methoden allemaal door een ongelovige wetenschapper of lezer gebruikt kunnen worden. De ignatiaanse contemplatie is niet gericht op een objectief kennisnemen van wat de tekst te vertellen heeft of beschrijft; centraal staat een persoonlijke ontmoeting met deze werkelijkheid, en de lezer is daarbij zelf betrokken.

Van zijn kant beschrijft Thomas Söding (*Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg i. Br., 1998) vier soorten van exegetische methoden: die welke de tekst ontleden in zijn samenstellende onderdelen, die welke de bedoeling van de auteur reconstrueren, die welke proberen vanuit de Bijbelse gegevens tot een alomvattend historisch inzicht te komen, en die welke zich bezighouden met de vraag wat het Nieuwe Testament betekent in onze tijd. Bij de laatste groep rekent hij het gepreekte woord, de “contextuele” en de “spirituele” interpretatie. De contextuele interpretatie dient om “iemand's eigen situatie te verstaan in het licht van een woord uit de Schrift, en daaraan consequenties te verbinden voor de vraag hoe de eigen geloofspraktijk zou moeten veranderen... Losse woorden en teksten, ja zelfs hele boeken en gedeelten uit de Schrift worden gesitueerd in de actuele persoonlijke, kerkelijke of zelfs politieke situatie.” De spirituele interpretatie dient “als een manier om te ontdekken hoe iemand tot de ontmoeting met God kan komen... Men kan de Schrift lezen niet zozeer om eigen gedachten en associaties te wekken, maar veeleer om in wat geschreven staat te zien wat de Geest te zeggen heeft.”

In deze systematiek is de ignatiaanse contemplatie zowel contextueel als spiritueel. De voornaamste bedoeling is de ontmoeting met God: de lezers vertrouwen zich toe aan de realiteit van de Schrift en raken er geheel en al van doordrongen. Maar voor Ignatius gebeurt dit nooit onafhankelijk van de actuele situatie van de lezer, zonder dat het te maken heeft met zijn per-

soonlijke situatie. Het doel is niet om, als het ware aan de tijd ontheven, weg te zinken in Gods eeuwige mysterie, maar veeleer het aanvoelen van Gods wil in zoverre dit bijdraagt tot het besluit dat ik aan het nemen ben. Nog anders gezegd: het kader waarbinnen ik vanuit de actuele situatie de tekst beschouw, is de situatie van mijn eigen leven. Ik kijk naar de betreffende passage met de ogen van een mens die een bepaalde beslissing wil nemen, bekrachtigen of dieper erop ingaan, die dit wil doen overeenkomstig Gods wil, en die daarom zich erin oefent om meer gevoelig te worden voor God.

We menen dat dit punt kenmerkend is voor de ignatiaanse contextuele interpretatie, terwijl andere contextuele benaderingswijzen een ander uitgangspunt hebben. Een vrijheidsstrijder zou voor zijn interpretatie een situatie nemen van onderdrukking; een feministe zou uitgaan van de emancipatiestrijd van de vrouwen; bij een dieptepsychologische interpretatie zou gekeken worden naar het persoonlijke rijpingsproces. Niets van dit alles is bij de ignatiaanse contemplatie uitgesloten – een Latijns-Amerikaanse vrijheidsstrijder zal de Oefeningen doen op de manier van een vrijheidsstrijder; een feministe zal beïnvloed worden door haar feminisme. In de ignatiaanse contemplatie is dat alles mogelijk, aangezien de persoonlijke situatie van iedere exercitant op verschillende wijze zal zijn ingekleurd en bepaald zal worden door een maatschappelijke achtergrond die voor ieder verschilt. De ignatiaanse contemplatie is ook in geen enkel opzicht een individualistisch gebeuren, want dit alles geschiedt door een bepaalde persoon die een persoonlijke verstandhouding heeft met God. Er is steeds een maatschappelijk verband aanwezig door middel van het contact met degene die de Oefeningen begeleidt of met een geloofsgemeenschap. Hij zal steeds beseffen dat datgene waartoe hij geroepen wordt te maken heeft met zijn kerkelijk, maatschappelijk of politiek milieu.

Alles samenvattend blijkt de ignatiaanse contemplatie zo een zeer toegankelijke methode, die ontvankelijk is voor andere wijzen van benadering en geen daarvan bij voorbaat uitsluit.

### ***Wat een ignatiaanse exercitant kan hebben aan de wetenschappelijke Bijbelstudie***

Tot hier toe was onze vraag waarom in onze tijd een exegeet de ignatiaanse contemplatie ernstig zou nemen. Nu kunnen we de vraag omdraaien: waarom zou iemand die de ignatiaanse contemplatie beoefent of begeleidt, zich druk maken over andere manieren om de tekst te benaderen, en met name over de analytische vormen van exegese die algemeen door de geleerden gehanteerd worden? De vraag kan nog scherper gesteld worden: indien ik Gods wil ken door mij in de meditatie open te stellen voor Gods Geest en door erop te vertrouwen dat God rechtstreeks omgaat met het schepsel, zoals Ignatius zegt, waarom heb ik dan nog iets anders nodig?

Voor een antwoord beginnen we met Ignatius zelf. Nadal vertelt ons:

“Ignatius maakte gebruik van boeken en van het hele theologische systeem, althans toen hij besloot deze Oefeningen samen te stellen, zodat al de boeken, de theologen, al de heilige geschriften een bevestiging zouden zijn van hetgeen hij meer te danken had aan goddelijke inspiratie dan aan boeken.” (MHSJ Pol Chron, 3, 529-530)

De gedachte kwam bij Ignatius niet op zich te beroepen op een geestelijke ervaring die hoe dan ook voorbijgng aan hetgeen overdacht of beredeneerd kon worden. Alles wat hij geestelijk had ervaren gaf hij een plaats binnen de theologische kennis van zijn tijd. Daarom mogen we wel aannemen dat Ignatius grondig zou zijn ingegaan op de moderne wetenschappelijke benaderingswijzen van de Bijbel, als hij die gekend had.

Daarnaast valt dit ook theologisch gezien goed te rechtvaardigen. De spirituele interpretatie van de Schrift en de analytische methodes kunnen niet van elkaar worden losgemaakt, al was het alleen maar omdat de Bijbel Gods Woord is in mensenwoorden. Wanneer iemand zich alleen verlaat op “spirituele interpretatie”, wordt hij slachtoffer van een Bijbelse variant van het monofysitisme, het geloof namelijk dat Christus enkel een goddelijk wezen en niet tegelijk ook een menselijk wezen zou zijn. Omgekeerd, als je nooit verder komt dan de analytische benaderingswijzen die kenmerkend zijn voor de hedendaagse wetenschap, dan neem je de inspiratie van de Schrift niet ernstig, namelijk dat ze het Woord van God is. Wat deze dwalingen gemeen hebben is het gevoel dat er een tegenspraak is tussen een veronderstelde goddelijke geest, die de mens bij zijn meditatie verlichting schenkt, en een veronderstelde menselijke geest, die met menselijke methoden tot het verstaan van de Bijbel probeert te komen. Tegenover een dergelijke gedachtegang moeten we benadrukken dat Gods Geest in geen enkel opzicht rivaliseert met hetgeen mensen uit zichzelf doen, maar dat Hij veeleer het initiatief van de mens kracht geeft, stimuleert, tot het zijne maakt. Vaticanum II sprak over God als de auteur van de Schrift en tegelijk over hen die haar te boek stelden als over “ware auteurs” (*Dei Verbum*, 11). Deze manier van denken kan worden toegepast op hetgeen gebeurt bij de meditatie. Mensen die mediteren zijn – hoezeer ze ook afhankelijk zijn van Gods leiding – “ware lezers”, en alles wat voor hen als mensen kenmerkend is heeft zijn invloed op het contemplatiegebeuren. De Geest die de lezer inspireert werkt alleen in en door de geestelijke vermogens van de desbetreffende persoon, en daarom is er geen sprake van fundamentalisme of irrationaliteit. Tegelijkertijd overstijgt de Geest alles wat mensen uit zichzelf tot stand kunnen brengen; vandaar dat we zinvol kunnen spreken van “spirituele benaderingswijzen”.

Het fundamenteel theologisch gegeven waar we het hier over hebben, heeft zijn wortels in vele verschillende geloofservaringen en komt overeen met wat iemand die de Oefeningen begeleidt regelmatig meemaakt. Wat bij de meditatie gebeurt staat niet los van de inbreng daarbij van de betrokkenen. Hun temperament, hun concrete situatie, hun theologie en spiritualiteit, die ze te danken hebben aan de wijze waarop ze zijn opgevoed, het verloop van hun leven, de vorm die hun geloof heeft gekregen – dat alles vloeit samen in hun openheid voor Gods werk in hun leven, en niets daarvan wordt ongedaan gemaakt door de Schepper en Heer “die zichzelf meedeelt aan de ziel die Hem genegen is” (GO 15). Dit beginsel gaat ook op voor hetgeen de exercitant in de Geestelijke Oefeningen aan kennis van de Bijbel inbrengt. Iemand die iets weet van exegese en daarom de wonderen van Jezus ziet als tekenen van het aanbreken van het Godsrijk, zal op een andere wijze mediteren dan iemand die nog geheel vasthoudt aan de ouderwetse apologetische kijk op wonderen als voornaamste bewijzen voor Jezus’ goddelijkheid. Daarnaast zal iemand met kennis van de Bijbel meer openstaan voor een besef van Gods reddende en bevrijdende aanwezigheid in het eigen leven. Of stel: er is iemand die, in navolging van Ignatius zelf, in de zondares uit Lucas 7 Maria Magdalena ziet (GO 282), en iemand anders die door de moderne Bijbelwetenschap wel beter weet, dan zal hun meditatie de manier waarop deze twee personen over vrouwen denken beïnvloeden. Daaruit volgt dat de begeleider van de Oefeningen theologisch – en daarom ook exegetisch – aanspreekbaar moet zijn. Het verloop van iemands overweging wordt beïnvloed door de wijze waarop de begeleider van de Oefeningen de stof voorstelt. Ieder die schrijft over de Schrift zoals die gehanteerd wordt bij het bidden, dient over voldoende Bijbelkennis te beschikken. En geen vormingsprogramma voor toekomstige begeleiders van de Oefeningen kan het zich permitteren geen aandacht te schenken aan voldoende kennis van de exegese als een fundamenteel onderdeel daarvan.

Allen die tegen de achtergrond van een meer modern verstaan van de Bijbel anderen helpen bij de ignatiaanse contemplatie, zullen er serieus rekening mee moeten houden dat de evangeliën geen geschiedkundige geschriften zijn in de moderne zin van het woord, maar geloofsgetuigenissen. Door de manier waarop zij de geheimen van Jezus' leven voorstellen, dienen ze duidelijk te maken dat de teksten niet zonder meer geschiedenis zijn. Integendeel, zij dienen vooral te laten zien hoe de evangelisten en hun gemeenschappen Jezus zien en wat Hij voor hen betekent. Bovendien hebben we alleen door deze beelden toegang tot Jezus en tot zijn betekenis voor ons. Wat met ons gebeurt wanneer we over Jezus' leven mediteren, kan worden vergeleken met wat gebeurt wanneer we een kunstwerk beschouwen – bijvoorbeeld een wat ouder schilderij van het kruis of van Christus' geboorte – waarbij onze aandacht uitgaat naar de kunstenaar zowel als naar de opdrachtgever. Dergelijk werk heeft tot doel wie ernaar kijkt te prikkelen om ook zelf onderdeel te worden van het tafereel. Zo schrijft Josef Sudbrack:

“Men zal de nieuwe methoden van de moderne exegese waarmee de figuur van Jezus wordt benaderd, moeten accepteren – op de lange termijn kan men niet blijven werken met het eenvoudige ‘leven van Christus’, zoals dit door een oudere exegese werd voorgesteld; men heeft dus exegetisch verantwoorde toegangen tot de historische figuur van Jezus nodig.” (*Geist und Leben* 63, 1990, blz. 372)

Als men de moderne Bijbelstudie ernstig neemt, brengt dit ook met zich mee dat de persoon die de overwegingen over Christus' leven aanbiedt, over zelfkennis moet beschikken. Ik werk altijd vanuit één bepaald evangelie en de wijze waarop dit evangelie Jezus tekent. Volg ik Ignatius, die begint bij de Boodschap van de engel aan Maria en eindigt met de Hemelvaart (GO 261-312), dan is het verslag van Lucas mijn leidraad. Met evenveel recht zou ik het verslag van Marcus kunnen volgen en met het doopsel van Jezus kunnen beginnen, of dat van Matteüs of van Johannes. Wie de Oefeningen doet kan Jezus ontmoeten door middel van het beeld dat ieder van de vier evangelisten schildert, en Ignatius raadt een grote vrijheid aan met betrekking tot de reeks meditatie die hij voorstelt (GO 162). Hij wil niet dat de betreffende persoon zich slaafs houdt aan een voorgeschreven volgorde, maar veeleer dat hij een open oog heeft voor alles “waaruit hij voordeel kan halen”. Doorslaggevend is dat men oog heeft voor de fundamentele tendens waardoor Ignatius' beeld van Jezus wordt geïnspireerd, een tendens die Ignatius' keuze van de evangeliënteksten bepaalt en die heel duidelijk naar voren komt in de kernmeditaties van de tweede week: de Oproep van de Koning en de Twee Standaarden. De aandacht van Ignatius gaat steeds uit naar de spanning in Jezus tussen verhevenheid en eenvoud, tussen goddelijkheid en menselijkheid, en naar een Heer die zichzelf voor ons vernedert, die mij uitnodigt om zijn volgeling te worden, mij uitzendt, mij zijn liefde schenkt en die innig verlangt dat ik mijzelf in liefdevolle overgave zal terugschikken.

### ***Punten van overeenkomst***

Uit hetgeen we gezegd hebben volgt dat de verschillende benaderingswijzen elkaar niet concurreren, maar veeleer elkaar aanvullen en verrijken. De analytische wetenschappelijke exegese in haar verschillende gedaanten moet aangevuld worden met meer persoonlijke, empirische methoden, benaderingswijzen die meer op gebed en geloof berusten – anders blijft de exegese een puur intellectueel gebeuren, iets in de verte, waarbij je niet betrokken bent. Van de andere kant moet de ignatiaanse contemplatie rekening blijven houden met de kennis van de exegese, anders zal ze, zonder zich ervan bewust te zijn, bepaalde traditionele opvattingen die steeds met sommige passages uit de Bijbel geassocieerd worden, versterken en laten voortbestaan. Wat de lezer uit de tekst opmaakt, moet zowel slaan op de tekst zelf als op de

bedoeling van de auteur, van waaruit dit gecorrigeerd kan worden – anders verwordt het tot puur subjectivisme of ook tot ondoordachte afhankelijkheid van een traditionele interpretatie.

Het zou goed zijn als de verschillende vormen van creatief omgaan met de Bijbel, zoals het bibliodrama, zich lieten verrijken door de meer ingekeerde, minder uitbundige praktijk van de ignatiaanse contemplatie. Van de andere kant kunnen ze voor mensen die regelmatig op een ignatiaanse manier mediteren, een prikkel zijn voor een nieuwe en minder traditionele manier van doen, en voor hun ervaring en gevoelsleven nieuwe mogelijkheden openbaren.

We moeten vermijden de verschillende manieren van omgaan met de Schrift tegen elkaar uit te spelen. We dienen iedere vorm in zijn waarde te laten en de verschillende vormen met elkaar in gesprek te brengen. Slagen we daarin, dan zullen we ten volle ervaren hoezeer de teksten uit de Bijbel ons licht schenken. Ze zullen voor ons worden tot een “woord als vuur” (Jr 23,29).

*oorspronkelijk verschenen in: Korrespondenz zur Spiritualität  
der Exerzitien 82 (2003) en The Way 44/2 (april 2005);  
vertaling: Felix van Voorst tot Voorst S.J.*