

## Waar jij bent, kom ik thuis

Het antwoord van een parabel op de zin van mens zijn

-Piet Raes-

De liefde, hoe voelt dat?

*Als thuiskomen.*

(Tim Van Steenberghe)

in de rubriek *HIT & RUN* van *De Standaard*)

Van bij het begin van de filosofie buigen denkers zich over het mysterie van de kosmos en de plaats van de mens daarin. En op het moment dat Griekse wijsgeren zoals Plato (427-347) en Aristoteles (384-322) hun ideeën over wereld en mens neerschrijven, duiken de thema's van natuurfilosofie en antropologie ook op in Bijbel.<sup>1</sup> De schrijver van psalm acht bijvoorbeeld deelt in de verwondering over de maan, de sterren en de mens, maar hij verbindt haar meteen met God. 'Wat is de mens, dat U aan hem denkt, en het mensenkind, dat U voor hem zorgt?' (Ps 8, 5) De psalmist verbaast zich over het leven, weliswaar tegen de achtergrond van een lofzang op God, schepper van hemel en aarde. 'Uw hemelhoge pracht wordt zelfs bezongen door de mond van kind en van zuigeling.' (Ps 8, 2) Hij prijst en dankt God voor zijn scheppende kracht en het feit dat Hij vooral de mens zo naar waarde schat: 'U hebt van de mens bijna een god gemaakt, omkranst met glorie en pracht. U laat hem heersen over het werk van uw handen, alles hebt U aan zijn voeten gelegd, kleinvee en grootvee, allemaal, en ook de dieren in het wild, vogels van de hemel en vissen van de zee, alles wat de oceaan doorkruist.' (Ps 8, 6-9) In de lijn van het boek Genesis verwondert de schrijver van psalm acht zich over de luister van hemel en aarde. Maar nog meer is hij onder de indruk van God, die zich voor de mens interesseert. Psalm honderdvierenveertig herneemt trouwens de verwondering van psalm acht, met dezelfde eerbied voor en verbazing over de intieme relatie tussen mens en God: 'Wat is een mens dat U belang in hem stelt?' (Ps 144, 3)

Anders dan de wijsbegeerte die de zin van mens zijn vooral in relatie tot de natuur bekijkt, beschouwt de Bijbel de mens dus op de eerste plaats in relatie tot God. De belangrijkste vraag van de Bijbel is niet ‘Wat is de mens?’, maar wel ‘Wie is God?’ En vanzelfsprekend beantwoordt de Schrift die vraag in het licht van de historische openbaring van God, die bovendien zo nieuw en verrassend is in de geschiedenis van de godsdiensten dat ze de vraag naar de mens ook een nieuwe oriëntatie geeft.

De Bijbel staat niet zozeer stil bij de filosofische vraag óf God bestaat – dat is voor de schrijvers van de vele boeken eerder een vanzelfsprekendheid – dan wel hóe God bestaat voor de mens, en hoe de mens op zijn aanwezigheid reageert. Want dat is nu net het hart van het Bijbelse Godsgeloof: ‘Dat is het eigene van de joods-christelijke visie op God. God is een God die bestaat voor de mens.’<sup>2</sup> De Bijbel is bovendien een verhalenboek dat, in zeer uiteenlopende literaire genres, de relatie tussen God en mens narratief verbeeldt. De diverse schrijvers gebruiken daartoe een breed spectrum aan verteltechnieken en literaire kunstgrepen op het vlak van tijd, personages, perspectief, structuur en samenhang. Ruimte is daar ook een van, en slaat vooral op plaatsen waar gebeurtenissen plaatsvinden en op het gebruik van ruimte met een symbolische betekenis.<sup>3</sup> Denk bijvoorbeeld aan de gelijkenis van een vader met twee zonen in het Nieuwe Testament. Dat verhaal heeft een erg opvallend ruimtelijk narratief. Het is een verhaal, opgebouwd rond plaatsen waar gebeurtenissen plaatsvinden (huis, ver land, veld) die allemaal in het teken staan van verwijdering en terugkeer, van toenadering en afstand name. Het is bovendien een van die Bijbelse passages die, net zoals vers vijf van psalm acht, duidelijk wil maken wie God is voor de mens, en dus niet onmiddellijk aan het domein van de filosofische antropologie doet denken. Dat is trouwens ook de reden waarom veel theologen en predikanten deze gelijkenis liever de parabel van de barmhartige vader noemen in plaats van de parabel van de verloren zoon. De kern van de gelijkenis is niet wat de jongste en de oudste zoon doen, maar wel hoe de vader op hun doen en laten reageert.

In deze tekst wil ik laten zien hoe ruimte een leessleutel kan zijn om de relatie tussen God en mens te begrijpen, en in het bijzonder de zin van mens zijn te ontsluiten. Ik

doe dat concreet aan de hand van een analyse van de gelijkenis van een vader met twee zonen. In een eerste deel schets ik de bijbel-theologische context van de parabel. Vervolgens beschrijf ik het ruimtelijke narratief van de parabel, door vooral aandacht te schenken aan de plaats van gebeurtenis en de interactie tussen de protagonisten. In een derde deel, dat van meer filosofische aard is, bespreek ik de relatie tussen mens en ruimte: het filosofisch fundament dat verklaart waarom ruimte ook in taal en verhaal zo essentieel is. In een vierde en laatste deel keer ik terug naar de filosofische uitgangsvraag van deze tekst: wat is de mens? De gelijkenis van een vader met twee zonen reikt drie begrippen aan die de zin van mens zijn doen oplichten: *thuiskomen, thuis zijn en thuisloosheid*.

## **1. Wie is God voor de mens?**

De parabel van de verloren zoon is wellicht, samen met de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan, de bekendste parabel van het Lucasevangelie. Je vindt hem in het vijftiende hoofdstuk, dat opent met een dispuut tussen Jezus aan de ene kant en de Farizeeën en Schriftgeleerden aan de andere kant. De wetgeleerden spreken er schande van dat Jezus aan tafel gaat met tollenaars. ‘Die man ontvangt zondaars en eet met hen’, merken ze verwijtend op. (Lc 15, 2) Voor de wetgeleerden is het aanstootgevend, ja zelfs hemeltergend dat Jezus toenadering zoekt tot mensen die omwille van hun levenswandel onrein zijn, en dus beter op afstand worden gehouden.

### **1.1.Drie gelijkenissen**

Zoals vaak reageert Jezus op kritiek door een verhaal te vertellen. Hij vertelt drie gelijkenissen die elk op hun manier verhelderen waarom Hij doet wat Hij doet.<sup>4</sup> En de verhalen zijn niet mis te verstaan. Ze houden de Farizeeën en Schriftgeleerden een spiegel en een vraag voor: ‘Wie is er, in Gods ogen, echt onrein?’ In feite geeft Jezus aan dat doorheen wat Hij doet (zondaars en tollenaars bezoeken) aan het licht komt wie God is: een zoeker van (verloren) mensen. De herder laat de negennegentig schapen achter om het ene verloren schaap te zoeken. De vrouw doet alles wat ze kan (licht maken, vegen en zorgvuldig zoeken) om de ene verloren drachme terug te vinden. De vader loopt op de jongste zoon toe wanneer hij terugkeert en hij gaat naar

buiten om zijn oudste zoon ertoe te bewegen om binnen te komen en mee te vieren, want 'die broer van je was verloren en is teruggevonden' (Lc 15, 32).

Jezus maakt duidelijk dat de God van de Bijbel geen afwachtende God is en evenmin voorwaarden koppelt aan zijn liefde. God gaat de zondaars uit eigen beweging opzoeken, opdat voor hun de mogelijkheid ontstaat om zich te bekeren. God laat zijn genegenheid voor de mens niet afhangen van bekering, plichtsbesef of een rechte levenswandel. God is God, zo laten de gelijkenissen verstaan, omdat Hij door de richting van zijn liefde net bekering mogelijk maakt. Hij zet, als eerste, een stap naar de mens, en nog het meest gaat Hij naar die mens die verloren loopt in het leven. Zo klinkt het ook in het vijfde hoofdstuk van het Lucasevangelie wanneer de wetgeleerden klagen dat de leerlingen ingaan op de uitnodiging van de tollenaar Levi om hij hem thuis te eten. Jezus reageert ook dan uitdagend: 'Gezonde mensen hebben geen dokter nodig, zieke wel. Ik ben niet gekomen om rechtvaardigen tot bekering op te roepen, maar zondaars.' (Lc 5, 31-32) Enzo Bianchi, op wiens exegetische commentaar ik hier steun, vat Jezus' bedoeling kernachtig samen: 'Voor de Farizeeën en de Schriftgeleerden gaat de bekering of de verzoening met God vooraf aan het samen aan tafel gaan. Voor Jezus daarentegen is de bekering geen voorwaarde om de maaltijd te delen. Het volstaat om te verlangen naar vriendschap met een ander.'<sup>5</sup>

Wie is God voor de mens? De drie gelijkenissen laten uitschijnen dat God een persoon is (herder, vrouw, vader) die op zoek gaat naar wie verloren is. Hij is geen Onbewogen Beweger die door zijn volmaaktheid en soevereiniteit fascinatie en ontzag wekt. Neen, hij wordt blijkbaar bewogen door de onvolmaaktheid van de mens en stapt er uit eigen beweging op af. Hij zoekt de nabijheid van de mens, en nog het meest van hen die op afstand staan. De psalmist en de evangelist beweren in feite dat Gods liefde een richting (Lat.: *sensus*) heeft. Zoals abt Manu van Sint-Sixtus in West-Vleteren het omschrijft: God is genade en genade zoekt het laagste punt. God gaat naar de mens toe, vooral naar de duisternis in de mens waar het licht van de liefde nog niet is doorgedrongen. Is dat trouwens ook niet wat de tollenaar Zacheüs ondervindt als hij Jezus ontmoet? Zijn nieuwsgierigheid is Jezus in elk geval genoeg

om hem bij naam te noemen en aan te spreken: 'Vandaag moet Ik in uw huis verblijven.' Jezus doet wie God is: Hij gaat aan huis bij de mens in de hoop dat Hij er mag thuiskomen en blijven wonen. Welnu, het is die onverdiende en onverwachte liefde en aandacht die het midden vormen waarin vervolgens de bekering van de oppertollenaar plaatsvindt. Anders gezegd, Gods genade is geen beloning voor voorbeeldig gedrag. Ze is een licht dat de mens helpt om zich bewust te worden van de donkerte die in hem schuilt en een kracht om er afstand van te nemen. Het mag dan ook niet verwonderen dat op het einde van het verhaal over de ontmoeting tussen Jezus en Zacheüs het refrein van het vijftiende hoofdstuk van Lucas klinkt: 'De mensenzoon is immers gekomen om te redden en te zoeken wat verloren is.'<sup>6</sup>

### 1.2. De richting van de liefde

Wie is God voor de mens? God is liefde die naar de mens toegaat (zoeken) én hem in die liefde wil laten delen (redden). God is zoals een *rescuer*. Hij komt tussen wanneer argeloze baders op het punt staan af te drijven. God laat van zich horen en maakt zich kenbaar om de mens te behoeden en weer bij de groep te brengen. Want dat is de opdracht van een redder en verlosser: beschermen en bijeen houden. De drie personages (herder, vrouw, vader) in de gelijkenissen reageren ook allemaal op eenzelfde manier als ze het/de verlorene (schaap, drachme, zoon) terugvinden. Er is eerst en vooral vreugde en blijdschap aan de kant van de vinder. Vervolgens worden de vrienden en buren erbij geroepen. En er is feest. Het doel van Gods zoeken is de mens de kans bieden om in zijn liefde te delen. 'Deel in mijn blijdschap', zegt de herder, 'want ik heb mijn verloren schaap weer teruggevonden.' 'Deel in mijn blijdschap', zegt de vrouw, 'want de drachme die ik verloren had, heb ik teruggevonden.' 'Laten we eten en feestvieren', zegt de vader, 'want mijn zoon was verloren en is teruggevonden.'

De parabel van de barmhartige vader werpt een licht op hoe God bestaat. Ja, Hij is barmhartigheid. Maar er is meer te zeggen over zijn geduldige mededogen. Die bijzondere liefde kan blijkbaar niet verdragen dat er iets of iemand verloren gaat of achterblijft. De *agapè* van God is *actief*, *universeel* en *onvoorwaardelijk* want niemand is ervan uitgesloten, zelfs niet de tollenaars en de zondaars. Ze is ook *inclusief* omdat

ze, met de woorden van Paulus, iedereen wil insluiten in ontferming en zo verzamelen tot een volk (de kudde, de verzameling, de familie).<sup>7</sup> Dezelfde gerichtheid van de liefde vind je trouwens ook terug bij de andere evangelisten. Zo wordt in het twintigste hoofdstuk van het evangelie van Matteüs die actieve, universele en onvoorwaardelijke inclusie van de liefde belichaamd door een landeigenaar die, zelfs op het moment dat het geen enkel nut meer heeft om dagloners aan te werven omdat de dag ten einde loopt, er toch op uit trekt om wie achterbleef op de markt te zoeken en uit te nodigen: 'Ga ook naar mijn wijngaard.'<sup>8</sup>

## **2. Hoe verhouden de zonen zich tot de vader?**

De jongste zoon lijkt een goede band te hebben met zijn vader. Hij spreekt hem meermaals persoonlijk aan. Zowel bij het vertrek als bij de terugkeer spreekt hij hem aan met 'vader'. (12. 21) En als hij in een ver land tot zichzelf komt en beslist om op zijn stappen terug te keren (17), zegt hij tegen zichzelf: 'Ik ga terug naar mijn vader.' (18) Het is in dat verband opmerkelijk dat de oudste zoon geen enkele keer zijn vader rechtstreeks aanspreekt. Hij noemt hem consequent, maar veel afstandelijker, 'u'. (29. 30)

### **2.1. Wat doet de jongste zoon? (Lc 15, 12-24)**

De jongste zoon spreekt zijn vader aan en vraagt hem zijn deel van de erfenis. Een paar dagen later vertrekt hij 'naar een ver land'. Het ruimtelijk narratief is duidelijk: de jongste neemt afstand van zijn land, familie en vaderlijk huis. Bianchi verwoordt het zo: 'De jongste zoon snijdt de navelstreng door. Hij wil vrijheid en autonomie, zonder rekenschap tegenover wie ook te moeten afleggen. Hij wijkt uit naar een ver land om er losbandig (Vulgaat: *luxuriose*) te leven. Al staat er letterlijk in de tekst 'zonder uitweg' (Gr.: *asotos*).'<sup>9</sup> De jongste zoon leeft dus ongebonden, los van alles en iedereen. Hij zwerft rond, schrijft Lucas treffend. Maar de nood komt aan de man. Er heerst hongersnood en hij lijdt gebrek. Zijn lege maag doet hem tot zichzelf komen en de enige uitweg uit de ellende is weer toenadering zoeken, zij het in de eerste plaats tot een onbekende, 'een van de inwoners van dat land'. Hoe dan ook is op dat moment de terugkeer, de uittocht uit de ongebondenheid, begonnen.

Contact maken en nabijheid opzoeken (Gr.: *kollào*) is op dat moment in het verhaal van levensbelang, ook al is de vorm van verbinding die de jongste aangaat nog mensonwaardig. Hij wordt naar onreine dieren gestuurd. De verbinding laat de jongste zoon toe om te overleven, maar zijn leven heeft nauwelijks menselijke kwaliteit. Hij houdt zich nu op tussen de dieren en blijft menselijke nabijheid zoeken, maar dat mislukt want, zo vermeldt Lucas, 'niemand gaf hem wat'. (16) Er is geen mens die met hem contact wil. Op dat moment, wanneer hij bijna sterft van de honger, komt de jongste tot zichzelf en besluit hij om naar zijn vader terug te keren. Lucas beschrijft daarbij de interne monoloog van de zoon die de beslissing om terug te keren voorbereidt: 'Ik zal hem zeggen: Vader, ik heb gezondigd tegen de hemel en tegen u; ik ben het niet meer waard uw zoon te heten, behandel mij als een van uw dagloners.' (18) In zijn commentaar merkt Enzo Bianchi daarbij scherpzinnig op dat de gedachtegang inderdaad een echte monoloog is. Ze laat geen enkele ruimte voor een woord van de vader. 'Er is geen ruimte om te luisteren naar wat hij te zeggen zou kunnen hebben; wel goed voorbereide zinnen, klaar om uitgesproken te worden.'<sup>10</sup>

De jongste zoon keert terug. De vader wacht hem blijkbaar op want 'toen hij nog ver van huis was, zag zijn vader hem al'. (20) En het is de vader die de laatste meters overbrugt die hen scheiden. Het is ontroering die hem in beweging brengt. Snel loopt hij naar zijn zoon om hem in zijn armen te sluiten. De actie van de vader brengt de zoon van zijn stuk. Dat zijn vader hem opwacht en hem zelfs tegemoetkomt, maakt hem weerloos als een kind. Alle berekening valt weg. Hij spreekt nog wel de in gedachten voorbereide verontschuldiging uit, maar hij laat de laatste cruciale zin, zijn vraag om dagloner te worden, achterwege. (21) Na de ervaring van de generositeit van de vader is er geen sprake van dat hij zelf nog een voorstel zou doen. De liefde heeft de wapens ter zelfverdediging uit zijn handen geslagen. De jongste beseft: het is aan mijn vader, en aan hem alleen, om te beslissen wat er nu zal gebeuren. Zoals bij het begin van het verhaal staat de zoon weer voor de vader, maar deze keer heeft hij hem niets te vragen.

## 2.2. Wat doet de oudste zoon? (Lc 15, 25-32)

De oudste is op het land en aan het werk. Hij is er dan ook niet bij wanneer zijn broer terugkeert. Pas wanneer de werkdag ten einde loopt, komt hij naar huis. Het feest is ondertussen al aan de gang. 'Hij hoorde muziek en dans.' (25) Hij gaat niet zelf dichterbij om te zien wat er aan de hand is, maar roept een knecht en vraagt hem om uitleg. De knecht vertelt wat er is gebeurd terwijl hij op het land druk bezig was: 'Uw broer is thuisgekomen en uw vader heeft het gemeste kalf geslacht.' (26) De oudste zoon reageert verontwaardigd. Hij is boos en wil niet naar binnen gaan. Zijn kwaadheid houdt hem op afstand. Blijkbaar ziet de vader ook wat er aan de hand is en hij onderneemt zelf actie. Net zoals bij de jongste overbrugt hij uit eigen beweging de afstand tot zijn zoon. Hij komt naar buiten en probeert hem op andere gedachten te brengen. (28) Maar de oudste laat zich niet vermurwen. Integendeel, uit de woordenwisseling tussen vader en zoon blijkt hoe de oudste zich distantieert van zijn vader en vooral van zijn broer: 'die zoon van u'. (30)

Ook hier is het ruimtelijk narratief erg betekenisvol. De oudste keert huiswaarts maar weigert binnen te gaan in het huis van zijn vader. Hij voelt zich buitengesloten en maakt dat met zijn opstelling duidelijk. Hoewel de oudste al vele jaren zijn vader dient en zich aan de geboden houdt, blijkt hij de vader toch niet goed te kennen. Of juist, hij kent hem wel maar dan vooral als een meester die iets van hem verwacht. Het is dus blijkbaar mogelijk om God te kennen en te dienen en hem toch niet als vader te hebben ontmoet! Dat is, meen ik, wat de vader feilloos aanvoelt als hij de ontroerende woorden spreekt die het versteende hart van de oudste willen breken: 'Jongen, Jij bent altijd bij me en alles wat ik heb is van jou.' (31)

Lucas vertelt niet wat de reactie is van de oudste zoon op die woorden. Is hij toch naar binnen gegaan? Is hij buiten gebleven? Heeft hij toenadering gezocht tot zijn broer? Niemand die het weet. Maar de boodschap voor de Farizeeën en de Schriftgeleerden die toehoren en kritiek hebben op Jezus' omgang met zondaars en tollenaars is duidelijk. Zijn jullie niet zoals de oudste zoon? Is jullie hart niet even hard? Hebben jullie te midden van jullie plichtsbesef en wetsgetrouwheid niet vergeten dat God de mens zoekt, elke mens? Hij nadert de mens altijd en overal. Hij blijkt zelfs, zo geven toch de parabels van het vijftiende hoofdstuk aan, de



overtreffende trap van naderen te belichamen! God is God omdat Hij, anders dan de goden, net niet op afstand blijft maar de *naaste* van de mens wil zijn.<sup>11</sup>

### 3. Mens en ruimte

De drie parabels uit het vijftiende hoofdstuk van het Lucasevangelie hebben duidelijk gemaakt dat *zoeken* en *vinden* het narratief uitmaken van Gods wijze van zijn. God zoekt de mens, in de hoop dat de laatste zich door hem laat vinden.<sup>12</sup> Het narratief van de menselijke existentie in de parabels is opvallend ruimtelijk, vooral in de gelijkenis van de vader met zijn twee zonen. De jongste neemt eerst afstand en zoekt vervolgens opnieuw toenadering, eerst bij de mensen van het land waar hij als vreemdeling verblijft en vervolgens bij de familie en vader die hij heeft verlaten. De oudste blijft de hele tijd dicht bij huis, maar blijkt bij nader toezien op afstand te staan van zijn familie.

Welk antwoord geeft dit ruimtelijk narratief – *afstand nemen* en *toenadering zoeken* – op de vraag van de filosofische antropologie: Wat is de mens? En wat is de betekenis van ruimte in dit alles? Ik begin met de laatste vraag, en verwijs daarvoor naar de Zwitserse psychiater Ludwig Binswanger (1881-1966) enerzijds en de Duitse pedagoog en filosoof Otto Bollnow (1903-1991) anderzijds. Zij hebben een groot deel van hun werk besteed aan de ruimtelijkheid van de menselijke existentie en de ruimte van de liefde in het bijzonder.<sup>13</sup>

#### 3.1. De ruimtelijkheid van de menselijke existentie

Wanneer Otto Bollnow in zijn hoofdwerk *Mensch und Raum* over de ruimtelijkheid van de menselijke existentie schrijft, dan heeft hij het niet over de mens die als fysiek wezen ruimte inneemt. Natuurlijk heeft de mens, zoals elk materieel of tastbaar ding, een uitgebreidheid of een volume. Alleen is de plaats die de lichamelijke mens als voorwerp in de ruimte inneemt niet Bollnows focus. Evenmin echter is het zijn bedoeling om als fenomenoloog louter aandacht te hebben voor de psychologische stemmingen van de mens, en de mate waarin die de beleving van de ruimte beïnvloeden. Denk bijvoorbeeld aan de verschillende ruimtebeleving van een euforische of een rouwende persoon. Voor de eerste staat ruimte gelijk aan

weidsheid en ligt ze als het ware voor het grijpen. De tweede heeft daarentegen de indruk dat de wereld rondom steeds kleiner en enger wordt.<sup>14</sup> Bollnow interesseert zich voor de ruimte omdat ze raakt aan de uiteindelijke identiteit van de mens. Ruimtelijkheid is natuurlijk een fysieke en psychologische dimensie van het mens zijn, maar ze is ook fundamenteler, ja zelfs wezenseigen. Samen met de tijd vormt ze de buitengrens van het menselijke bestaan. Negatief geformuleerd: schrap de ruimte uit het leven van de mens en het wordt onmogelijk om het zijn van de mens te beschrijven. Bollnow formuleert het zelf in de termen van Immanuel Kant: 'De vraag naar de ruimte is een vraag naar de transcendentale structuur van de mens.'<sup>15</sup>

Zowel Binswanger als Bollnow steunen op het werk van de Duitse filosoof Martin Heidegger. Net zoals voor de schrijver van *Sein und Zeit* (1927) is voor hen mens zijn te begrijpen als in-de-ruimte-zijn, waarbij het woordje 'in' iets helemaal anders betekent dan een plaatsbepaling, zoals in 'de sok ligt *in* de lade'. In-de-wereld-zijn slaat op de oorspronkelijke relatie van de mens tot de wereld – wat de fenomenologie *intentionaliteit* noemt – en niet op de locatie van een ding in de ruimte. De mens is ook geen ding tussen de dingen, schrijft Bollnow, hij is een persoon; hij is een open centrum dat zich tot de wereld en de dingen verhoudt. De mens is ten diepste openheid en betrokkenheid op het andere dan zichzelf en ruimtelijkheid is daarvan de meest fundamentele vorm.

Mens zijn is dus ruimtelijk-in-de-wereld-zijn, en het bijzondere van die oorspronkelijke betrokkenheid op de dingen is dat ze zelf niet ruimtelijk is, maar wel enkel ruimtelijk is voor te stellen. Natuurlijk kun je de mens in de ruimte beschouwen: in de kamer, in bed, op de fiets, naast de tafel. Dan zie je hem in feite als een lichaam op een plaats, als een ding te midden van andere dingen. Maar als je zo kijkt naar de relatie tussen mens en ruimte, dan beschouw je de ruimte reeds als een medium dat de mens bevat, zoals een ton een vis. We hebben dan in feite al abstractie gemaakt van een oorspronkelijker betrokkenheid op de dingen waarbij de mens als een open centrum, via afstand en richting, in een verhouding tot de wereld staat. Welnu, het is die oorspronkelijkheid die Bollnow in *Mensch und Raum* aan de orde stelt: de ruimte is, samen met de tijd, de algemene en fundamentele vorm waarin de mens zich tot de

wereld verhoudt en net daarom komt ze altijd en onvermijdelijk op de proppen als we spreken over hoe de mens bestaat. 'Wanneer ik het heb over de ruimtelijkheid van het menselijke leven', schrijft Bollnow, 'dan gaat het over de verhoudingen die er zijn tussen de ruimte en de mensen en daarbinnen tegelijk over de structuur van het mens zijn zelf, voor zover die door verhouding tot de ruimte wordt bepaald.'<sup>16</sup>

Dat is dus de ruimtelijkheid van de menselijke existentie: een fundamentele vorm van menselijk in-de-wereld-zijn. In de feiten is die vorm echter nooit te scheiden van de ene of andere inhoudelijke bepaaldheid of beleving van ruimte (de beleefde of geleefde ruimte). De ruimtelijkheid van de menselijke existentie wordt concreet in de wijze waarop een mens zich op een bepaalde manier tot de wereld verhoudt en dus ruimte beleeft (b.v. handelend, voelend, denkend, gelovend, spelend, wonend, ...). Het is niet voor niets dat Bollnow pas op het einde van zijn boek, na uitgebreide en erg inspirerende fenomenologische beschrijvingen van talloze vormen van beleefde ruimte (woonruimte, bewegingsruimte, handelingsruimte, sacrale ruimte, gevoelsruimte, samenlevingsruimte, ...), concludeert dat mens en ruimte een onopzegbare, innerlijke band hebben.

Een van die inhoudelijk bepaalde vormen van ruimte waaraan Bollnow ruim aandacht besteedt in *Mensch und Raum* is de liefde of met zijn woorden: 'die Räumlichkeit des liebenden Miteinandersein'. De beschrijving van die ruimte zal ons meteen ook een stap dichterbij brengen bij het narratief van de parabel.

### 3.2. De ruimte van de liefde

Wanneer Bollnow de ruimte van het samen-zijn-in-liefde aansnijdt, verwijst hij uitvoerig naar het werk van Ludwig Binswanger. Hij spreekt erg lovend over de psychiater-fenomenoloog omdat hij volgens hem als eerste de liefde als een vorm van ruimte filosofisch analyseert.

Binswanger begint zijn studie van de ruimte van de liefde met een beschrijving van het dagelijkse verkeer tussen mensen, dat volgens hem bepaald wordt door een ruimtelijke imperatief: maak plaats voor mij! Dat is volgens Binswanger de spontane ruimtelijke verhouding tussen de dingen, en ook tussen mensen die elkaar zo

gemakkelijk als ding behandelen: ga aan de kant, geef mij ruimte. In feite is die natuurlijke verhouding een fysische opvatting van relationele betrokkenheid. 'De ruimtelijke verhouding tussen dingen is die van het naast-elkaar-voorhanden-zijn, met als gevolg dat het ene ding enkel de plaats van het andere kan innemen als het laatste plaats maakt.'<sup>17</sup> Het ene staat het andere in de weg. Fysisch gesproken is plaatsverandering dan ook pas mogelijk als er druk wordt uitgeoefend of als er een weerstand wordt overwonnen. Menselijke relaties krijgen snel dat dingkarakter, schrijft Binswanger, en lopen zo al te vaak uit op een rivaliserende strijd om levensruimte. De taal verraadt die strijd die steeds weer tussen mensen aan de gang is: in het beroepsleven kan men promoveren als men de rivaal terugdringt en de koopman ziet zijn winst stijgen ten koste van de concurrent. Binswanger vat de ruimte van het menselijke verkeer samen: 'Hier is de tegenstelling tussen "mijn" en "dijn" allesbepalend.'<sup>18</sup>

Het samen-zijn-in-liefde beschouwt Binswanger als het tegendeel van die wederzijdse machtsuitoefening. Liefde staat tegenover macht, bevel, dwang en overwinning van tegenstand. 'En daarmee is meteen ook duidelijk dat de ruimte van de liefde helemaal anders is dan plaats maken voor het ene door het andere uit de weg te ruimen. Liefde en geweld sluiten elkaar uit.'<sup>19</sup> De ruimte van de liefde laat zich niet beschrijven aan de hand van tegengestelde begrippenparen als winst en verlies, vermeerdering en vermindering, vergroting en verkleining. De liefde rekent noch telt. Ze beschouwt 'mijn' en 'dijn' niet als een vorm van werelds bezit, schrijft Binswanger.

Waarin bestaat dan wel de ruimte van de liefde? Binswanger geeft een lange, bijna niet te vertalen omschrijving die hij baseert op de vele beelden over de liefde die dichters en tragedieschrijvers (Shakespeare, Elizabeth Barrett-Browning, Rilke en Goethe) aandragen. Het kenmerkende gebaar van de liefde, schrijft Binswanger, is de *omarming* en die lichamelijke beweging drukt het best de ruimte van de liefde uit: 'Das endlose Einräumen des grenzenlosen, *einen* und unteilbaren Raumes des *Einander*, des unendlichen, unerschöpflichen und unergründlichen *Wir der Liebe*.'<sup>20</sup> Vrij vertaald, de ruimte van de liefde is een 'wij' (een 'jij én ik') dat eindeloos gunnend terugwijkt om ruimte te scheppen voor de ander. Graag zien is een beweging, in

vrijheid, tussen partners die met elkaar verbonden zijn en waarbij de een de ander ruimte *geeft* en zo het speelveld van het leven voor de partners wijder en dieper maakt. Binswanger citeert uit een brief van Rilke om zijn opvatting kracht bij te zetten. 'Aangezien geliefden elkaar immermeer het beste wensen, is het onmogelijk dat de een de ander onrecht doet door beperkingen op te leggen; integendeel, ze scheppen onophoudelijk ruimte, weidsheid en vrijheid voor elkaar.'<sup>21</sup>

Het Duitse werkwoord *einräumen* is richtinggevend om de ruimte van de liefde goed te begrijpen. Het betekent (plaats) inruimen, afstaan, verlenen, toestaan, prijsgeven. De ruimte van de liefde wordt bepaald door de wil van de partners om een stap achteruit zetten met de bedoeling elkaar ruimte te geven, precies zoals bij eb de zee het strand prijsgeeft.

Binswangers omschrijving bevat opvallend veel negatief geformuleerde woorden: *onbegrensd, onbeperkt, oneindig, onpeilbaar, ondoorgrondelijk*. Hij is er zich van bewust en merkt op: 'De onbeperkte ruimte en de grenzeloze weidsheid (van de liefde, p.r.) zijn niet gelijk aan vreemdheid (*Unvertrautheit*), verlatenheid of eenzaamheid (*Verlorenheit*). We staan hier voor de paradoxale vaststelling dat negatieve woordelijke bepalingen van de ruimte in feite een positieve ervaring uitdrukken. De ruimte van de liefde *is* net die tegenstrijdigheid (*Widerspruch*) van negatief extensief taalgebruik en de ervaring van thuis-zijn (*Heimat*), vertrouwdheid (*Vertrautheit*) en nabijheid (*Nähe*).'<sup>22</sup> Hier komt de diepste ruimtestructuur van de liefde aan het licht. Haar ruimte wordt bepaald door een relatie, door een 'Jij' (*Du*) dat een thuis wordt voor een 'Ik' (*Ich*) naarmate zij samen, vanuit een 'Wij' (*Wir*), elkaar ruimte geven om meer 'Ik' en 'Jij' te worden. Vanuit een liefdevolle betrokkenheid op elkaar ruimen een 'Jij' en een 'Ik' plaats in voor elkaar. Ze geven zich aan elkaar prijs en dat maakt de een tot een thuis voor de ander. Daarom willen geliefden dicht bij elkaar zijn, omdat paradoxaal genoeg net in die liefdevolle nabijheid nieuwe levensruimte voor de een en de ander ontstaat.

Binswangers beschrijving geeft pas echt te denken wanneer hij, steunend op de schrijver Hildebrand, die ruimtelijke dynamiek van de liefde ook nog eens verbindt met een geometrisch-ruimtelijk beeld: de ellips. De liefde is de ruimte die de ellips

beschrijft, vanuit de dynamiek tussen de brandpunten die de vorm van de ellips bepalen. 'Men kan uit deze geometrische gelijkenis de ganse metafysica van de liefde afleiden', schrijft Binswanger, al voegt hij er ook cryptisch aan toe dat 'het uiteindelijk wel lijkt alsof de twee brandpunten tussen hen beiden een *middelpunt* hebben waaraan de dynamiek van de liefde dienstbaar is, alsof de liefde een eenheid dient die verloren is gegaan en altijd weer gezocht wordt.'<sup>23</sup> Binswanger lijkt te alluderen op het feit dat er een oorspronkelijker eenheid-in-relatie is, een verbondenheid tussen de brandpunten die 'Jij' en 'Ik' bijeenhoudt en verhindert dat de ellips op een bepaald moment uiteen getrokken wordt.

Je kunt liefde niet begrijpen, meent ook Bollnow, als je het houdt bij twee op zich staande individuen die zich aan elkaar binden, of als een situatie waarbij de een deelneemt aan de wereld van de ander. De verbinding tussen de partners maakt '*Eigenraum*' mogelijk, maar net omdat de partners zich deel weten van een 'wij' dat de ruimte aandraagt die ze vervolgens, in alle vrijheid, aan elkaar gunnen. Geliefden scheppen ruimte voor elkaar dankzij de ruimte die de liefde hun ter beschikking stelt. Liefde is meer dan één en één die twee worden; ze is, met de woorden van Binswanger, openheid (*Erschlossenheit*) van een 'jij' en een 'ik' voor een één-zijn onder de vorm van een 'wij'.

In ieder geval, als het op ruimte aankomt, toont de liefde een eigen gezicht. In plaats van het verdringen van de ander met het oog op meer ruimte voor het zelf, is hier sprake van een ervaring die Bollnow, met een knipoog naar Goethe, als volgt samenvat: '*waar jij bent, ontstaat voor mij een plek*'. In de liefde ontdek je dat de ander de plek is waar het leven dieper en breder wordt. Wie het geluk kent lief te hebben, vindt in de nabijheid tot de geliefde een weidsheid of bron van leven. De liefde is één grote ruimte-paradox: 'Verdieping en verbreding betekenen hier echter tegelijk toenadering. Verte betekent nabijheid, helderheid en waarheid.'<sup>24</sup>

Otto Bollnow bouwt op zijn beurt verder op de inzichten van Binswanger en zoekt als pedagoog naar manieren om die paradoxale ruimte van de liefde menselijk concreet te maken. Binswanger zinspeelt zelf op het woord *Heimat* en Bollnow gaat op dat spoor verder. Hij ontwikkelt vanuit de ruimte van de liefde een filosofie van het

wonen. De ruimte van de liefde, zo schrijft hij, wordt tastbaar in de thuis die de geliefden bij elkaar vinden, en het 'wij' van de liefde is de levensdynamiek die een huis, als een plek van samen zijn, tot een thuis voor elkeen maakt. Het is dan ook niet toevallig, schrijft Bollnow (in de jaren zestig), dat op vele plaatsen in de wereld het gebruik bestaat om het sluiten van het huwelijk te koppelen aan het moment waarop het samenwonen begint. Het samenwonen op een plaats concretiseert het 'wij' van de liefde als een nieuw begin in ruimte en tijd, als een gedeelde ruimte waarbinnen gaandeweg voor het (nieuwe) leven plaats wordt gemaakt (b.v. de aparte kinderkamer die op een bepaald moment wordt gemaakt).<sup>25</sup>

Hoe helpen nu ten slotte de inzichten van Binswanger en Bollnow over ruimte, liefde en thuiskomen het narratief van Lucas' gelijkenis begrijpen?

#### **4. Wat is de mens?**

De parabel van de verloren zoon trekt mijns inziens drie sporen in het brede veld van de wijsgerige antropologie. Rekening houdend met het Bijbel-theologische uitgangspunt van de parabel enerzijds (Wie is God voor de mens?) en de zin van het ruimtelijk narratief anderzijds (Wat onthult de ruimtelijkheid van het verhaal over de verbondenheid tussen de protagonisten?), onderscheid ik drie dimensies van de zin van mens zijn. Ten eerste, de mens is bestemd om *thuis te komen*. Ten tweede, dat thuiskomen vindt plaats onder de vorm van een terugkeer, omdat er onderliggend sprake is van een ideaal verbeelde vertreksituatie: *thuis zijn*. Ten derde, er zijn grosso modo twee vormen van *thuisloosheid* die oorsprong (thuis zijn) en bestemming (thuis komen) van de mens doorkruisen.

#### *Thuiskomen*

In de gelijkenis staan de beide zonen voor eenzelfde uitdaging: ze moeten allebei leren thuiskomen bij hun vader. In dat licht is het niet meer dan correct dat de Willibrordvertaling de parabel als 'gelijkenis van een vader met twee zonen' betitelt en niet als 'de verloren zoon'. Zowel de jongste als de oudste staan voor de opgave te ontdekken wie hun vader echt is. Ze moeten leren zien en vooral ervaren dat hij een en al bewogenheid is voor zijn kinderen, en niets liever wil dan dat ze leven. (24;32)

De jongste ontmoet de barmhartigheid van zijn vader wanneer hij bemerkt dat zijn vader op hem wacht, op hem toeloopt en omarmt (voor Binswanger is de omarming het gebaar bij uitsteking van de liefde). Bij de oudste laat de parabel de vraag open of hij de vader echt leert kennen, al openbaart de vader ook tegenover hem de zin van zijn vaderschap: Jongen, jij bent altijd bij mij en al wat ik heb is van jou. (31)

In feite komen de zonen allebei naar huis. De een keert terug na een reis. De ander komt naar huis na de arbeid. Maar Lucas laat er weinig twijfel over bestaan dat enkel de jongste thuiskomt in de volle zin van het woord. Het is ook de jongste die, zelfs wanneer hij in een ver land is, de band met zijn vader niet helemaal doorknipt. Hij maakt zich weliswaar fysiek los van zijn *Heimat*, maar de vader blijft, minstens als een mogelijkheid, op de achtergrond van zijn leven aanwezig. (18) En het is net die aanwezigheid van de afwezige vader in het leven van de jongste die de vraag doet rijzen of de oudste, die de hele tijd thuis blijft, die diepe verbondenheid met de vader ooit heeft ervaren? Hij spreekt zijn vader in elk geval niet persoonlijk aan. (29;30)

Volgens de parabel is de kwestie niet zozeer dat je in staat bent liefde te geven, maar wel dat je liefde om niets leert zien en wilt ontvangen. Blijkbaar heeft de zin van mens zijn te maken met het kunnen en willen beamen van liefde die geheel onverdiend op je toekomt. Mens zijn begint niet met een imperatief: bemin! Het begint met leren horen van een vraag: zie je de liefde die de wereld draagt en sta je toe dat je bemind wordt? De jongste lijkt op die vraag ja te antwoorden. Zijn terugkeer wordt een thuiskomst. Hij aanvaardt dat hij aanvaard is. Bij de oudste blijft de vraag open. Zijn huiswaarts keren na het werk geeft geen uitsluitsel over zijn beslissing.

In ieder geval lijkt de zin van mens zijn te maken te hebben met de capaciteit om te responderen op een gratis genegenheid die doorheen alle werkelijkheid naar je toekomt. Thuiskomen in het leven betekent dan zoveel als ontdekken en instemmen met het feit dat je als mens 'bestemd bent om bezocht te worden' (Willem Jan Otten). De mens heeft niet het eerste woord als het op leven en liefde aankomt. Hij is aanvaard lang voor hij aanvaarding zoekt. Alleen lijkt het niet vanzelfsprekend om die aanvaarding te zien en te beantwoorden. Het eerste woord – Liefde – bestaat, maar komt van elders. Het klinkt als een aanspreking in het goede dat mensen voor elkaar



doen, in het schone dat in natuur en cultuur oplicht en in het ware dat meespreekt in de zoektocht van wetenschappers naar oplossingen en inzichten. Het eerst woord van alle ware werkelijkheid klinkt als: 'Jij, mens, bent gewild.' De bestemming van de mens is dat eerste woord leren horen en beantwoorden.

### *Terugkeren*

De bestemming van de mens is thuiskomen of, met de woorden van Bollnow, leren zien en ervaren dat er een 'Jij' (vader) is die ruimte maakt (voor zijn kinderen) om een 'Ik' (een zoon) te worden. De leerweg van de beide zonen vertrekt echter niet van niets, maar van een beginsituatie. Ze zijn namelijk allebei thuis wanneer ze aan hun zoektocht naar aanvaarding beginnen. De jongste kan slechts zijn deel opeisen en vertrekken omdat hij thuis woont en de oudste dient al vele jaren trouw en plichtsbewust zijn vader (29). De beide zonen zijn elk op hun manier een verhaal lang onderweg naar huis – op weg naar vrijheid die voortkomt uit verbondenheid – maar die leerweg start bij het huis waar ze samen met hun vader verblijven. Het onderweg-zijn-naar-huis, ook al is dat in het geval van de jongste een heuse omweg, is in feite een op-de-terugweg-zijn-naar-thuis. Anders gezegd, de bestemming van de mens blijkt bij nader toezien samen te vallen met zijn oorsprong. Hij is op weg naar waar hij vandaan komt.

Alles wat ik heb is van jou, zegt de vader. Het is alsof hij te kennen geeft dat hij van zijn kant nooit iets onthoudt aan de mens, maar dat diezelfde mens wel gemakkelijk uit het oog verliest dat hij alles heeft gekregen. Het lijkt alsof de zin van mens zijn te maken heeft met het kunnen vasthouden aan de liefde die jou al de hele tijd vasthoudt, maar die je meestal pas in een situatie van verlorenheid ontdekt. Zou dat ook niet de filosofische betekenis zijn van de woorden van de vader aan het adres van de oudste? Jongen, heb je nu nog niet begrepen dat je gewoon moet leren thuiskomen in die realiteit waar je altijd al toe behoort?

Als thuiskomen een vorm van terugkeren is, en aankomen op je bestemming in feite hetzelfde is als contact herstellen met je oorsprong, dan laat de parabel uitschijnen dat de verbindingen die mensen tijdens hun leven aangaan in feite steeds herstelde verbindingen zijn. Leven is in contact zijn of het contact herstellen met een dragende

zijnsgrond van liefde. Mens zijn is je telkens opnieuw inschrijven in een zijnsdynamiek die door liefde is bepaald. De Franse filosoof Gaston Bachelard verwoordt het beeldrijk: 'Overhaastige metafysici beweren dat de mens in de wereld geworpen is. Ze hebben ongelijk. De mens is voordien neergelegd in de wieg van een huis. (...) Het zijn is van bij het begin een waarde. Het leven begint goed. Het begint besloten en beschermd in de schoot van een huis.'<sup>26</sup> Of met de woorden van de parabel: de verlorenheid van de mens is wel reëel maar niet oorspronkelijk. Het thuis zijn of de nabijheid tot de liefde van de vader is het eerste woord. De thuisloosheid die menselijk altijd mogelijk is, is ook door en door werkelijk maar ze is, metafysisch gesproken, niet waar: ontheemding staat niet op hetzelfde zijnsniveau als thuis zijn. De verlorenheid is zonder twijfel een menselijke realiteit, maar ze *is* slechts als een verwijdering van een eerder toebehoren.<sup>27</sup>

### *Ziedaar de mens*

Tot slot laat de gelijkenis uitschijnen dat de mens twee wegen kan bewandelen die de thuiskomst bemoeilijken. Er is de thuisloosheid van de jongste en de oudste.

Voor alle duidelijkheid, de thuisloosheid van de jongste zoon slaat niet op het feit dat hij erop uit trekt en beslist om het ouderlijk huis te verlaten. Verlangen naar vrijheid en autonomie is geen zonde. Nergens staat te lezen dat de vader het initiatief van zijn jongste veroordeelt. Wel integendeel, zonder verdere vragen te stellen geeft hij hem zijn deel dat zijn avontuur moet bekostigen. (12) De thuisloosheid van de jongste zoon slaat op de ongebondenheid, op de *Unheimlichkeit* van de levensomstandigheden in het land waar hij naartoe trekt. De jongste leeft losbandig en zonder dak boven het hoofd. Hij is er op geen enkele manier thuis. De wereld waarin hij terechtkomt, voelt dan ook akelig en vreemd, want hij wordt het veld in gestuurd om onreine dieren te hoeden. Hij is eenzaam en verloren. Hij vindt nergens een plaats om te wonen en zwerft rond. (15) De jongste is ontworteld. Alleen de terugkeer biedt een uitweg. Zijn thuisloosheid heeft alles te maken met het feit dat hij er niet in slaagt om contact te maken met mensen. Niemand gaf hem wat, schrijft Lucas. (16) En het is net die ervaring van ontheemding die hem tot zichzelf brengt. De jongste slaagt er niet in om

in dat ver land een bewoner te worden. Hij is thuisloos omdat hij bij niemand geborgenheid vindt.

De oudste heeft wel een plek om te wonen en een plaats tussen de mensen. Hij woont namelijk in het huis van zijn vader en werkt samen met knechten. Maar woont hij ook bij de vader? Is hij werkelijk thuis? Het lijkt erop dat ook de oudste een thuisloze is. Alleen ligt de bron van zijn thuisloosheid hier niet in de context, zoals bij de jongste, maar in hemzelf. De angst voor (het oordeel van) zijn vader doet hem verstarren en belet hem om, in de volle zin van het woord, te wonen in het huis van zijn vader. (29) De vrees om fouten te maken doet de oudste redeneren in termen van 'mijn' en 'dijn'. Hij ziet het grotere 'wij' niet waartoe hij behoort en hij beseft al helemaal niet dat dit wij ruimte en vrijheid schenkt. Bijgevolg gebruikt hij zijn trouwe inzet en grote plichtsbesef als pasmunt. 'Ik dien u nu al zoveel jaren en nooit heb ik een gebod van u overtreden maar mij hebt u nog nooit een bokje gegeven om met mijn vrienden feest te vieren.' De oudste woont wel thuis, maar bewoont het huis van zijn vader niet. Zijn angst plaatst hem op afstand en de hardheid van zijn hart maakt het onmogelijk dat hij het eerste woord – 'je bent altijd bij mij' – hoort. Ziedaar de mens: een paradoxaal wezen dat bestemd is om thuis te komen maar zijn eigen thuisloosheid ontdekt als deel van de weg ernaartoe.

De parabel van de verloren zonen verhaalt de paradox in het hart van het mens-zijn. De mens is tot liefde bestemd maar omdat hij al te menselijk is, laat hij ze los (jongste) of stelt ze op de proef (oudste), net om zich ervan te vergewissen dat ze bestaat.

Mensen zijn rare dingen, pleegt mijn moeder te zeggen. Ze heeft gelijk, en in feite verwoordt ze dezelfde verwondering als de schrijver van psalm acht. Wanneer je goed kijkt naar wat mensen doen en zeggen en hun kwetsbaarheid beseft, wordt het des te verbazingwekkender dat God, die zo groot is, naar hen omziet. In de Bijbel geeft menselijke tragiek diepgang aan de liefde. Mens zijn staat er in het teken van de paradox: het is moeilijk thuiskomen voor de mens omdat hij zo gemakkelijk uit het oog verliest dat hij al de hele tijd thuis is.

\*\*\*\*

## Samenvatting:

*In het hart van de filosofische antropologie klinkt de vraag: wat is de mens? Wat bepaalt ten diepste de menselijkheid van de mens? Ook in de Bijbel duikt de vraag op naar de zin van mens zijn. Alleen snijdt de Bijbel die vraag aan vanuit een eigen invalshoek, de identiteit van God. Bovendien beschrijft de Bijbel de relatie tussen God en mens ook narratief op vele en diverse manieren. Ruimte is een van die verteltechnieken. Psalmen en parabels maken gebruik van een poëtica van de ruimte, aangezien ruimtelijkheid raakt aan het hart van mens zijn. Dit artikel argumenteert dat ruimte een leessleutel kan zijn om de relatie tussen God en mens te begrijpen. Die stelling wordt uitgewerkt aan de hand van een parabel, de gelijkenis van een vader met twee zonen uit het Lucasevangelie (Lc 15, 11-32). In de parabel raakt de zin van mens zijn aan wat liefde doet: ruimte scheppen om thuis te komen.*

<sup>1</sup> Plato's mensvisie vind je vooral in de *Phaedrus* en de *Staat*. De visie van Aristoteles is vooral terug te vinden in zijn natuurfilosofische geschriften zoals de *Physica* en de *De anima*. In de Bijbel ontmoet je een filosofische vraagstelling over de kosmos en de mens vooral in de Wijsheidsliteratuur, in het boek *Job* en *Prediker*, in de *Psalmen* en in de boeken *Spreuken* en *Wijsheid*.

<sup>2</sup> SESBOÜÉ B. (2015), *L'homme, merveille de Dieu*. Ed. Salvator: Paris, p. 18.

<sup>3</sup> BACHELARD G. (1957). *La poétique de l'espace*. Les Presses universitaires de France: Paris.

<sup>4</sup> Het gaat over de gelijkenis van het verloren schaap (Lc 15, 3-7), de verloren drachme (Lc 15, 8-10) en de verloren zoon (Lc 15, 11-32).

<sup>5</sup> BIANCHI E. (2016). *Raconter l'amour*. Fidélité: Namur, p. 54.

<sup>6</sup> Lc 19, 1-10.

<sup>7</sup> Zie Rom 11, 32.

<sup>8</sup> Mt 20, 1-16a.

<sup>9</sup> BIANCHI (2016), p. 64. De Nederlandse vertaling is goed gekozen omdat het woord losbandig ook de ongebondenheid van de jongste evocert. Een ongebonden vrijheid die door verkwisting uitloopt op een leven zonder uitweg.

<sup>10</sup> BIANCHI (2016), p. 69.

<sup>11</sup> Zie BIANCHI E., CACCIARI M. (2012). *Aime ton prochain*. Salvator: Paris, p. 89.

<sup>12</sup> HESCHEL A.J. (2005). *God zoekt de mens. Een filosofie van het jodendom*. Abraxis: Amsterdam, p. 136: 'De meeste theorieën over religie beginnen met het omschrijven van de godsdienstige situatie zoals het zoeken naar God door de mens en onderschrijven de grondregel dat God zwijgt en verborgen is en dat hij geen belang stelt in het zoeken naar hem door de mens. Voor het Bijbelse denken is de omschrijving onvolledig en het axioma vals. De Bijbel spreekt niet alleen over het zoeken door de mens naar God, maar ook over *Gods zoeken naar de mens*. (...) Het is alsof God niet alleen wil zijn en hij de mens heeft uitgekozen om hem te dienen. (...) De hele geschiedenis zoals die in de Bijbel beschreven staat, kan in één zin worden samengevat: *God zoekt de mens*. Geloven in God is een antwoord op Gods vragen.'

<sup>13</sup> BINSWANGER L. (1993). *Ausgewählte Werke. Band 2 Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942). Asanger Verlag: Heidelberg. BOLLNOW O. (1958). *Neue Geborgenheit*. Vertaald door T.J. Langeveld-Bakker. Erven J. Bijleveld: Utrecht. BOLLNOW O. (1997). *Mensch und Raum* (1963). Kohlhammer Verlag: Stuttgart.

<sup>14</sup> BOLLNOW (1997), p. 239: 'Die Welt des Optimisten ist nich eng, sondern weit'; p. 237: 'An der von ihm beschriebenen Veränderung des erlebten Raums fällt vor allem der Verlust der räumlichen Tiefendimension auf.'

<sup>15</sup> BOLLNOW (1997), p. 23.

<sup>16</sup> BOLLNOW (1997), p. 22-23.

<sup>17</sup> BINSWANGER (1993), p. 16.

<sup>18</sup> BINSWANGER (1993), p. 16.

<sup>19</sup> BINSWANGER (1993), p. 17.

<sup>20</sup> BINSWANGER (1993), p. 18.

<sup>21</sup> BINSWANGER (1993), p. 19.

<sup>22</sup> BINSWANGER (1993), p. 19.

<sup>23</sup> BINSWANGER (1993), p. 21.

<sup>24</sup> BINSWANGER (1993), p. 23.

<sup>25</sup> Bollnow beschrijft de praktijk van het wonen als een proces waarbij een afgebakende en beschutte ruimte die veiligheid biedt (een huis), uitgroeit tot een plaats van geborgenheid (een thuis). Het wonen definieert de mens als een wezen dat ontologisch gericht is op thuis komen: in de taal, in de wereld, in het leven. In de lijn van Merleau-Ponty argumenteert hij dat de mens zowel zijn lichaam, zijn huis als de wereld bewoont. 'Bewohnen bedeutet hier die Form eines vertrauend-verstehenden Verbundenseins.' (p. 280). Bollnow gebruikt het theologisch begrip van de incarnatie om het wonen te duiden. 'In etwas wohnen heisst, in etwas inkarniert sein' (p. 291) En incarnatie omschrijft Bollnow zo: 'Überall geht es darum, eine besondere Innigkeit des Verhältnisses zu bezeichnen, mit der etwas Seeliches oder Geistiges in etwas Räumlichem gewissermassen eingeschmolzen ist.' (p. 281). Bollnow distantieert zich daarmee vooral van Heideggers en Sartre's opvatting over mens en wereld. De mens is niet in de wereld 'geworpen', alsof hij een ongewenste vreemdeling is die nooit helemaal in de werkelijkheid thuis kan komen. 'Dass der Mensch im Raum inkarniert ist oder dass er im Raum wohnt, besagt mehr als dass er sich dort in einer Situation befindet. Es besagt nicht nur, dass er sich in einem Medium befindet und sich in diesem Medium bewegen kann, sondern dass er selber Teil dieses Mediums ist, durch eine Grenze vom übrigen Teil des Mediums getrennt und doch über sie hinweg mit ihm verbunden und von ihm getragen.' (p. 304) Voor Bollnow is de mens van meet af aan in de werkelijkheid ingebed, al kan hij er op velerlei manieren van vervreemd geraken. Toch is zijn meest oorspronkelijke verhouding tot de wereld er een van vertrouwen en gedragenheid. 'Das Rätsel dieses Vertrauens ist das letzte Geheimnis des menschlichen Daseins.' (p. 301)

<sup>26</sup> BACHELARD G. (1957). *La poétique de l'espace*. Les Presses universitaires de France: Paris, p. 35: 'Avant d'être "jeté au monde" comme le professent les métaphysiques rapides, l'homme est déposé dans le berceau de la maison. Et toujours, en nos rêveries, la maison est un grand berceau. Une métaphysique concrète ne peut laisser de côté ce fait, ce simple fait, d'autant que ce fait est une valeur, une grande valeur à laquelle nous revenons dans nos rêveries. L'être est tout de suite une valeur. La vie commence bien, elle commence enfermée, protégée, toute tiède dans le giron de la maison. De notre point de vue, du point de vue du phénoménologue qui vit des origines, la métaphysique consciente qui se place à l'instant où l'être est "jeté dans le monde" est une métaphysique de deuxième position.'

<sup>27</sup> Hier raken we aan een metafysica van het mens zijn die Bollnow, met expliciete verwijzing naar het werk *La poétique de l'espace* (1957) van de Franse filosoof Gaston Bachelard (1884-1962) als volgt samenvat: 'Aber so wichtig die Erweiterung auf die feindlichen und bedrohlichen Räume ist, so kann sie doch erst *nach* der durchgeführten Analyse der glücklichen Räume in Angriff genommen werden. Denn der entscheidende und sachlich voll berechtigte Ansatz von Bachelard besagt, dass die beiden Modifikationen der Räumlichkeit, die glücklichen und die feindlichen Räume, sich nicht auf der gleichen Ebene als gleichberechtigte Formen gegenüberstehen, sondern dass der glückliche Raum der ursprüngliche Raum ist und dass sich erst nachträglich und von seinen Voraussetzungen her die Erfahrung des feindlichen Raums ausbildet, die es dann auf neuer Ebene wieder zu überwinden gilt.' (p. 308)