

KATHAREN¹

Het is tweeënveertig graden in de schaduw op deze zondag. Toch is het nog een drukte van belang rond de schitterende kathedraal van Saint Sernin. Een profane drukte, dat wel. Het is de wekelijkse markt die veel mensen van binnen en buiten de stad trekt. Een stad als een juweel aan de breed stromende Garonne. Toulouse wordt door dichters, navolgers van de troubadours waar deze streek ooit zo rijk aan was, geliefkoosd met poëtische omschrijvingen als: de stad genoemd die roze is bij dageraad, mauve in het zonlicht en rood in de avondschemering. De in rode baksteen opgetrokken middeleeuwse kathedralen en andere sierlijke gebouwen geven de stad een bijzonder cachet.

Vaak was ik er langs gereden op weg naar het katharen-gebied. Naar Carcassonne, de indrukwekkende middeleeuwse burchtstad, of naar Foix, poort van het hart der katharen. Nooit had ik de tijd genomen om Toulouse aan te doen. Tot op deze hete augustuszondag in het jaar des heren 2003. Een decennia oud verzuim goedgeemaakt.

De 'honden van de Heer'

Toulouse is de stad waar de later heiligverklaarde Dominicus, de Spanjaard Domingo de Guzmán, in 1204 voor het eerst katharen ontmoette. Zoals bekend doortrok hij als bedelmonnik in die jaren het zuiden van Frankrijk in een poging de katharen in te laten zien dat ze, in de ogen van de kerk van die dagen, een dwaalleer aanhingen. Een geweldig succes werd het voor hem niet. Het katharisme breidde zich steeds verder uit. Het moet Dominicus nagegeven worden dat hij voort bleef gaan in zijn streven om op een vreedzame manier de katharen te 'bekeren'. Hij was geen deelnemer aan de uiterst bloedige kruistochten tegen de albigenzen, maar richtte in 1215 de orde op van de Frères Prêcheurs. Deze orde van de predikheren is meer bekend geworden als de Dominicanerorde. In 1216 werd de orde, die later wegens de inquisitoriale ketterjacht de wrange bijnaam *domini canes* (letterlijk: honden van de heer) zou krijgen, goedgekeurd door paus Honororius III.² In datzelfde jaar vond ook het eerste convent van de orde plaats. In Toulouse uiteraard. In 1230, negen jaar na de dood van Dominicus, veertien jaar voor de val van de Montségur, werd begonnen met de bouw van een kerk met universiteit en convent. Deze Jacobijnenkerk zou een hoogtepunt in de gotiek van de Midi gaan vormen. Wie vandaag de kerk binnenwandelt, valt direct de geweldige ruimtelijkheid op, die ontstaat doordat de kerk gedragen wordt door slechts één zuilenrij in het midden. Deze deelt de kerk als het ware in tweeën; naar de twee functies van de predikheren: de dienst aan god en de verkondiging aan gelovigen.

We weten niet zeker of Dominicus op zijn tochten door het katharen-gebied de bijbel bij zich had. De boekdrukkunst was nog niet uitgevonden dus lichtgewicht zakbijbels bestonden er nog niet. Wel weten we dat hij het bijbelse evangelie predikte. Het evangelie overigens dat ook de katharen kenden. Vooral het mystieke *Evangelie volgens Johannes* was bij de laatsten zeer in trek. Bij de plechtigheid van het *consolamentum* was dit evangelie opgevouwen bij de zinderende proloog over de *Logos* die bij God is en vlees geworden was. Maar de katharen kenden ook nog heel andere 'heilige boeken'. Geschriften die door de kerk verboden waren.

Apocriefe boeken

Op het tweede concilie van Nicea in 787 na Christus werd het volgende oordeel uitgesproken:

‘Niemand zal dit (geschrift) overschrijven. Niet alleen dat, wij houden het er nog meer op dat het verdient aan de vlammen te worden prijsgegeven’.³

Dit besluit was niet erg origineel. Ook al in 437 had paus Leo de Grote verordonneerd dat alle ‘apocriefe handelingen’ verbrand dienden te worden. De kerk is bepaald niet zuinig met haar erfenis omgesprongen.

Het geschrift wat volgens het besluit in 787 verbrand diende te worden is bekend onder de titel *Handelingen van Johannes*. Of dit bij de katharen bekend was weten we niet. Wel in ieder geval een ander geschrift dat de naam van Johannes draagt: de *Interrogatio Iohannis*, de ‘bevraging door Johannes’. In deze tekst, beter bekend onder de naam *Cène Secrète* (‘de geheime maaltijd’), geeft Jezus zijn leerling Johannes inzicht in de strijd tussen goed en kwaad, God en Satan. De vorm van de dialoog lijkt wel iets op het *Geheime Boek van Johannes* dat in de vorige eeuw in maar liefst vier edities werd teruggevonden. Drie daarvan bevonden zich in de kruik van Nag Hammadi, ontdekt door een Arabische boer bij Nag Hammadi in midden-Egypte.⁴ De kruik bevatte, het mag genoegzaam bekend zijn voor *Prana*-lezers, een vijftigtal geschriften die er door monniken van een nabijgelegen klooster in de vierde eeuw van onze jaartelling in verstopt werden. Dit omdat deze geschriften niet meer gelezen mochten worden. Verboden boeken dus. Volgens professor Gilles Quispel kenden de katharen het *Geheime Boek van Johannes*.⁵ Dat lijkt mij niet onwaarschijnlijk. Veel gedachtegoed dat we bij de katharen terugvinden is afkomstig uit kringen ten oosten van de Jordaan. Van groepering op groepering moeten bepaalde teksten zijn overgegaan. Het is dus zeer aannemelijk dat, als de katharen door de kerk verboden geschriften uit de eerste eeuwen bezaten, ze in een verbasterde vorm zijn overgeleverd. Alhoewel de missing link tussen groepen ‘oosterse’ christenen en de katharen nog steeds niet gevonden is, is het uit de jongste onderzoeken op dit gebied wel duidelijk geworden dat overleveringen van verspreide groeperingen die aanvankelijk in Syrië, Irak en omgeving leefden grote invloed uitgeoefend hebben op de bogomielen, de geestelijke voorvaders van de katharen. Buiten de *Interrogatio Iohannis* noemen onderzoekers naar de katharen-literatuur nog minstens twee van dit soort teksten: het *Visioen van Jesaja* en het *Evangelie van de Nazorenen*.⁶ We moeten deze literatuur niet verwarren met door de katharen zelf vervaardigde geschriften als de *Kathaarse rituelen*, een zogenaamde *Manicheese verhandeling*, het *Boek van de twee principes* en de *Kathaarse interpretaties van het Onze Vader*. Dit waren uiteraard ook verboden boeken, net zo verboden als het kathaarse geloof. In deze bijdrage wil ik me echter bezighouden met de vroeg-christelijke geschriften die op de een of andere wijze hun weg gevonden hebben naar het katharen-gebied.

Het geheime avondmaal

De ondervraging door Johannes de apostel en evangelist in het geheime avondmaal van het koninkrijk der hemelen, over de inrichting van deze wereld en over zijn vorst en over Adam. Zo begint de *Interrogatio Iohannis*.⁷ Christus vertelt daarin aan Johannes dat eerst Satan aan Gods zijde troonde, nog in de tijd voordat hij daar zat. Maar Satan wilde aan God gelijk worden. God doorzag echter zijn kuiperijen en met de door hem omgekochte engelen werd

hij uit de hemel verbannen. De tekst laat dan een scheppingsverhaal zien dat grote overeenkomsten heeft met *Genesis* in het Oude Testament, maar toch ook afwijkende trekjes vertoont. Het is Satan die verantwoordelijk is voor de schepping van de eerste mensen, Adam en Eva. Voorts heeft de duivel, in de gedaante van de door hem geschapen slang, door middel van diens staart gemeenschap met Eva, die daarop duivelskinderen baart. Moeder Eva heeft daarna ook met Adam, over wie Satan eveneens de zondige begeerte heeft uitgestort, gemeenschap. Als gevolg daarvan worden ook kinderen geboren. De menselijke lichamen mogen evenwel duivelse creaties zijn, er huist Geest in. Op de vraag van Johannes aan Christus hoe de mens als geestelijk wezen in een stoffelijk lichaam ontstaat, is het antwoord: 'Van de geesten, gevallen uit de hemelen, gaan er in stoffelijke vrouwelijke lichamen en zij ontvangen het vlees van de vleselijke begeerte en tegelijkertijd ontvangen zij geest, en de geest wordt geboren uit geest en het vlees uit het vlees...' ⁸ Om de mens echter onwetend te houden van zijn geestelijke kern voert de duivel de oud-testamentische Henoeh naar een hemelse troon. Henoeh schrijft aldaar zesenzeventig boeken om de mensheid op aarde te misleiden. Satan verkneutert zich en wentelt zich om in zijn macht en roept stoutmoedig uit: 'Ziet, ik ben uw God en er is geen andere God buiten mij!' 'Daarom', openbaart Christus aan Johannes, 'zond mijn Vader mij in deze wereld om mijn naam te openbaren aan de mensen en opdat zij Hem kennen en de boosaardige duivel.'⁹ Satan doorziet echter dit plan en laat Mozes een kruis van hout maken. Inmiddels is Christus, via het oor van Maria, op de wereld verschenen. Als tegenzet laat Satan Elia afdalen in de gedaante van Johannes de Doper. De doop van Jezus in de Jordaan is dus een nep-doop. Het is het symbool voor de stoffelijke doop. Daarentegen betekent de doop van de gelovige in Christus zijn verlossing. Dat is slechts voor weinigen weggelegd. De leerling Johannes vraagt dan ook in de *Interrogatio Iohannis* waarom iedereen wel de doop van Johannes de Doper ondergaat, maar niet allen die van Christus. Het antwoord van Christus in dit geschrift luidt: 'Omdat hun daden slecht zijn en niet tot het licht komen; de discipelen van Johannes sluiten huwelijken maar mijn discipelen sluiten geen huwelijken, maar zij zullen zijn als engelen Gods in het koninkrijk der hemelen.'¹⁰

Dat zal uiteindelijk zoveel rechtvaardigen opleveren dat de eindtijd ingezet kan worden. Met een apocalyptische schildering in de gebruikelijke felle kleuren eindigt een van de manuscripten van deze tekst. In een ander in de vorige eeuw ontdekt manuscript penseelt de schrijver nog wat kleuren erbij, om af te sluiten met een blijde boodschap:

*En dan zal de Zoon Gods zitten aan de rechterhand van Zijn Vader, en de Vader zal Zijn engelen gebieden en zij zullen Hem dienen en Hij zal hen in het koor der engelen plaatsen en Hij zal hen kleden met onvergankelijke klederen, en Hij zal hun onverwelkbare kransen geven en onbeweeglijke zetels en God zal in hun midden zijn. En zij zullen niet langer honger en dorst lijden en de zon zal niet op hen vallen en geen brandende hitte. En God zal de tranen van hun ogen vegen en de Zoon zal regeren met Zijn Heilige Vader en Zijn rijk zal geen einde hebben in de eeuwen der eeuwen.*¹¹

Alexandrijnse gnosis?

Gilles Quispel veronderstelt, zoals we hiervoor zagen, dat de katharen het *Geheime Boek van Johannes* kenden. Dit apocriefe geschrift was in trek bij de *Gnostikoi* of *Borborianen* die verspreid waren over Egypte, Syrië en het huidige Turkije. Tijdens de vervolging door keizer Theodosius II (eerste helft 5^e eeuw) vluchtten zij naar Armenië. Zij zouden een van de vele

ketterse groeperingen zijn geweest die vandaar door de Byzantijnse machthebbers naar de noordgrens van het rijk werden verplaatst, de Balkan. Zo werd het centrum van het rijk gezuiverd van geloofssmetten en vormden de verdrevenen een mooie buffer tegen de bij tijd en wijle oprukkende vijanden van het Byzantijnse Rijk.¹²

Op deze wijze zouden, volgens Quispel, de Bogomielen in contact gekomen zijn met de Alexandrijnse gnosis, waar het *Geheime Boek van Johannes* was ontstaan. Dat geschrift was waarschijnlijk aanvankelijk een joods geschrift maar werd in een later stadium gechristianiseerd, door er een dialoog tussen Christus en zijn leerling Johannes van te maken.¹³

Nu zijn er inderdaad overeenkomsten tussen de beide 'Johannes-teksten'. Doch de verschillen zijn vele malen groter. De *Interrogatio Iohannis* mist de verfijnde diepzinnigheid van het vele malen uitgebreidere *Geheime Boek van Johannes*. De belangrijkste overeenkomst is dat de lichamelijke mens niet door (de hoogste) God is geschapen, maar door een lagere kracht. In de *Interrogatio Iohannis* is dat Satan, in het *Geheime Boek van Johannes* is dat de demiurg Jaldabaoth. Dat is echter een vrij algemene opvatting in de gnostiek en niet typerend voor het *Geheime Boek van Johannes*. Ook de arrogante uitroep van Satan dat er geen andere god buiten hem is, vinden we niet alleen in het *Geheime Boek van Johannes*, maar ook, zoals Roelof van den Broek reeds eerder opmerkte¹⁴, in de Nag Hammadi-geschriften *Oorsprong van de Wereld* en *Het Wezen van de Machten*. Maar dezelfde uitroep komen we ook tegen in bijvoorbeeld de Nag Hammadi-traktaten de *Tweede Verhandeling van de Grote Seth*, de *Drievormige Eerste Gedachte* en het *Heilige Boek van de Grote, Onzichtbare Geest*. Het laatstgenoemde Nag Hammadi-traktaat is bekender onder de naam *Het Evangelie der Egyptenaren*. Het moet ontstaan zijn in een aan de *gnostikoi* verwant milieu. De naamstelling verraadt een Egyptische herkomst.

Buiten de verwantschap van de *Interrogatio Iohannis* met de verhandelingen over de *Oorsprong van de Wereld* en *Het Wezen van de Machten*¹⁵ aangaande de stoutmoedige uitroep van de demiurg dat er geen andere god is dan hij, is er een treffende overeenkomst ten aanzien van de 'verkrachting' van Eva door Satan. Zeker, dat verhaal is ook te vinden in het *Geheime Boek van Johannes*, maar in veel uitgebreidere mate (en op schilderachtiger wijze weergegeven) in de *Oorsprong van de Wereld* en *Het Wezen van de Machten*. Hans-Gerhard Bethge, die een inleiding verzorgt op de uitgave van de *Oorsprong van de Wereld* door Bentley Layton¹⁶, merkt terecht op dat dit geschrift voor een breder publiek geschreven is en niet echt esoterisch genoemd kan worden. Bethge noemt als plaats van ontstaan van deze teksten: Alexandrië. En dat is nu ook de waarschijnlijke geboorteplaats van het *Geheime Boek van Johannes* en het hierboven genoemde *Evangelie der Egyptenaren*.

Er zijn echter meer opvallende zaken: Mozes is in de *Interrogatio Iohannis* een handlanger van Satan. Hoewel Mozes in het *Geheime Boek van Johannes* wel van dwalingen wordt beticht, wordt hij daar niet als instrument van de demiurg neergezet. Dat is wel het geval in de *Tweede Verhandeling van de Grote Seth*. Opvallend is ook dat Johannes de Doper in geen enkel Nag Hammadi-geschrift in verband wordt gebracht met de satanische demiurg, behalve in diezelfde *Tweede Verhandeling van de Grote Seth*, waar de Doper eveneens in het negatieve rijtje is beland. Ook de opvatting van de onlichamelijkheid van Christus, het zogenaamde *docetisme*, vinden we onvervalst terug in de *Tweede Verhandeling van de Grote*

Seth.¹⁷ En zie, ook de *Tweede Verhandeling van de Grote Seth* uit de Nag Hammadi-vondst is naar alle waarschijnlijkheid afkomstig uit Alexandrië.¹⁸

Via ons nog grotendeels onbekende wegen zijn er belangrijke elementen van de vroege gnosis uit Alexandrië terecht gekomen in de *Interrogatio Iohannis*, oftewel 'het geheime avondmaal' van de katharen.

Het visioen van Jesaja

De Katharen kenden ook het *Visioen van Jesaja*, een tekst uit de eerste twee eeuwen na Christus.¹⁹ De geest van de profeet wordt door engelen omhooggetrokken en gegidst door de hemelen van het firmament. Daar speelt zich een strijd af tussen de 'troepen' van God en die van Satan. Opgestegen tot de zevende hemel aanschouwt Jesaja God, die zijn Zoon naar de aarde zendt. Vanuit deze zevende hemel is de profeet getuige van de nederdaling van Christus alsook diens kruisiging en opstijging.

Christus verschijnt ook in deze mythe in een schijnlichaam. De verlorene zielen belooft hij een hemelvaart, dat wel met achterlating van hun aardse lichaam. Het is duidelijk dat het *Visioen van Jesaja* geschreven is in een tijd dat het dogma van de opstanding in het vlees nog niet gevormd was. Een andere opvallende 'ketterij' is de waardering van de Vader als hoger dan Zoon en Heilige Geest. Wegens eenzelfde opvatting zouden twee eeuwen later de Arianen door de orthodoxe kerk vervolgd worden.²⁰ Het is dus zonneklaar dat een geschrift als het *Visioen van Jesaja* (ook wel de *Hemelvaart van Jesaja* genoemd) door de kerk in de vierde eeuw of daarna verboden werd.

Jesaja ziet de afdaling van Christus door de zeven hemelen naar beneden, waarbij deze zichzelf, om niet herkend te worden, telkens aanpast aan de 'kleur' van het desbetreffende hemelveld. Soms gebruikt hij daarbij wachtwoorden. De opstijging daarentegen gebeurt in volle glorie in zijn eigen gedaante. Hier zien we een nauwe parallel met het gnostische *Evangelie volgens Maria (Magdalena)*, waarin ook de hemelreis van Jezus beschreven wordt.²¹ Overigens is er een keur aan joodse, vroegchristelijke en ook hermetische teksten waarin sprake is van het doorwandelen van de hemelen of het schouwen in de diverse hemelsferen.

Het *Visioen van Jesaja* is sterk geworteld in de vroegchristelijke gnostische traditie, waarin ontegenzeggelijk joodse elementen verwerkt zijn. Allereerst is er het visioenbericht van Jesaja uit het Oude Testament. Jesaja ziet 'de Heer' zetelend op een hoge en verheven troon.²² En ook Ezechiël heeft een visioen waarin hij de troonwagen, de *merkawa*, van God aanschouwt met daarop de 'heerlijkheid (*kabod*) van JHWH'.²³ De menselijke verschijningsvorm van God, zoals weergegeven in het *Visioen van Jesaja*, was bekend in joodse kringen van Alexandrië. De joodse tragedieschrijver Ezechiël Tragicus voert in zijn drama *Exodus* Mozes ten tonele die vertelt:

*Ik droomde dat er op de top van de berg Sinai een grote troon stond die tot de uithoeken des hemels reikte. Daarop was een edel mens gezeten, met een diadeem op en met een grote scepter in zijn hand, en wel in zijn linkerhand. Want met zijn rechterhand wenkte hij mij, en ik ging voor de troon staan. Hij overhandigde mij de scepter en zei dat ik op de grote troon moest gaan zitten. Toen gaf hij mij de koninklijke diadeem en zelf ging hij van de troon af. Ik zag de hele aarde in het rond en wat onder de aarde en boven de hemel is. En mij viel een menigte sterren te voet, en ik telde hen allen. En zij trokken aan mij voorbij als een leger stervelingen. Daarna stond ik verschrikt op uit de slaap.*²⁴

De aanschouwing van de heerlijkheid van God is een traditie die school gemaakt heeft. Elementen van die oude traditie vinden we in het *Visioen van Jesaja*. Het is zeer waarschijnlijk dat ook deze tekst, evenals die van Ezechiël Tragicus, ontstaan is in het syncretistische Alexandrië, waar alle religieuze lijnen bij elkaar kwamen. En deze traditie heeft uiteindelijk ook (via de bogomielen) de katharen bereikt.

Het joodse christendom

Volgens Jean Duvernoy is het waarschijnlijk dat de katharen het joods-christelijke *Evangelie van de Nazorenen* kenden.²⁵ En, volgens Gilles Quispel, kenden de katharen ook het *Evangelie van Thomas*, dat eveneens een joods-christelijke bron kent.²⁶ Zowel Duvernoy als Quispel kunnen hun vermoedens (nog) niet afdoende bewijzen. Mede omdat er niet rechtstreeks uit deze evangeliën geciteerd wordt. Het is echter aannemelijk dat de katharen restanten uit een joods-christelijke traditie kenden. Er circuleerden in de eerste eeuwen joods-christelijke evangeliën, later voorzien van namen als het *Evangelie van de Hebreëen*, het *Evangelie van de Nazorenen* en het *Evangelie van de Ebionieten*.²⁷ Citaten uit de hierboven genoemde joods-christelijke evangeliën kennen we louter uit de literatuur van de kerkvaders, die er soms passages uit aanhalen. De naamgeving is overigens niet origineel maar van latere onderzoekers. Wellicht dat sommige teksten van een en hetzelfde evangelie deel uitmaakten.²⁸

Opvallend bijvoorbeeld is de opmerking in de *Interrogatio Iohannis* van Christus' verschijning door het oor van Maria, die door de Vader als engel naar de aarde gezonden werd. Roelof van den Broek signaleert in zijn eerder genoemde artikel een treffende overeenkomst met het joods-christelijke *Evangelie van de Hebreëen*, waarin eveneens sprake is van een engelachtige Maria, draagster van Christus.²⁹

Na de val van Jeruzalem waaierde het Judese christendom uit over het midden-oosten, ten oosten van de rivier de Jordaan. Voor die tijd waren er echter gemeenten ontstaan die vanuit Jeruzalem waren gesticht en dus een joods-christelijke basis hadden. Dat moet zeker ook het geval in Alexandrië zijn geweest. Het is opvallend dat de latere Alexandrijnse gnosis naast joodse en Griekse vooral ook sterke joods-christelijke wortels kent.³⁰

Jeruzalem werd veroverd door de Romeinen. Het joodse christendom werd een verweesd christendom. Maar ook Alexandrië, 'that swelling tidal pool of esoteric religions', zoals de Amerikaanse geleerde Bentley Layton de stad aanduidt³¹, kent haar neergang.

De stad waar ooit het joodse christendom een plaats kreeg in de gnostische levensbeschouwing, de stad ook waar de Hermetici de wijsheid beheerden, de stad waar illustere leraren als Philo, Basilides en Valentinus tot hoge intellectuele en religieuze prestaties kwamen, in die stad slopen dogma en domheid binnen. Na de era van de diepzinnige *Logos*-leer van Origenes en de mystieke beschouwingen van de neo-platonist Plotinus, volgde de eeuw van Athanasius, de orthodoxe bestrijder van de fijnzinnige filosoof en kerkleraar Arius. Athanasius die voor eens en altijd bepaalde wat christenen wel en niet mochten lezen, waardoor er ineens massa's 'verboden boeken' waren.³² Het was ook de eeuw dat christenen het *Serapeion* plunderden en in brand staken, waardoor de beroemdste bibliotheek aller tijden in de as werd gelegd en eeuwen vergaard zeldzaam materiaal voor

altijd verloren ging.³³ Enkele eeuwen later vertrok de laatste erfgenaam van de Egyptische esoterische alchemisten, Stephanus van Alexandrië, naar Constantinopel en deed het licht achter zich uit.³⁴

Een klein deel van de bloeiende en ongelofelijk boeiende Alexandrijnse erfenis bleef (samen met de Jeruzalemse nalatenschap) in het Oosten bewaard. Soms in kleine versplinterde groepen, soms in wat grotere verbanden. Verbasterde fragmenten van deze rijke Alexandrijnse traditie hebben uiteindelijk, via de bogomielen, de katharen bereikt. En deze ontegenzeggelijk gnostische christenen werden door de kerk als ketters gebrandmerkt en uitgeroeid.

Times are changing

Sindsdien is er veel veranderd. Reizende door het katharen-land word ik getroffen door wervende teksten over producten die de voordien ketterse naam als handelsmerk gebruiken ter meerdere glorie van de commercie. Buiten de vaak sentimentele souvenirs worden producten aangeprezen als katharen-honing, katharen-kaas en katharen-wijn. Katharen is een geuzennaam geworden, welhaast zeker gedeponereerd bij de regionale Kamer van Koophandel.

De veranderingen laten zich ook zien in Toulouse. De heilig verklaarde Dominicus stichtte er, zoals we zagen, een convent. Ze werd ondergebracht in de prachtige Jacobijnen-kerk aldaar. Een actief centrum tegen de uitbreiding van het kathaarse geloof. Een thuiscentrum voor gevreesde ketterjagers. Maar in augustus van het jaar 2003 waren de heilige ruimten ingericht met... vrijmetselaarsattributen. Een groots opgezette, schitterende tentoonstelling over de maçonnieke schatten van de vrijmetselaren. De vrijmetselarij, een half millennium na de katharen eveneens door de kerk vervolgd, spreidt zijn kostbaarheden tentoon in een kerk van de Dominicanen. Bob Dylan zong het al in mijn jeugdjaren: Times are changing.

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

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16b Auteurswet 1912 juncto het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351 zoals gewijzigd bij Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Zoveel mogelijk is getracht de eventuele rechthebbenden van de afbeeldingen te achterhalen. Rechthebbenden die in dit verband niet zijn benaderd wordt verzocht zich met de uitgever in verbinding te stellen.

Noten

¹. Overgenomen uit mijn artikel "Alexandrië: bakermat van het katarisme?" uit PRANA 140 (2003/2004).

². De orde mocht geen eigen regels opstellen maar mocht functioneren volgens de 'regel van Augustinus'.

³. Zie de inleiding op de *Handelingen van Johannes* van K.Schäferdiek in W.Schneemelcher (E.Hennecke), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1989⁵, p.144.

⁴. Het *Geheime Boek van Johannes* is weergegeven in een lange en een korte versie in J.Slavenburg/W.G.Glaudemans, *De Nag Hammadi-geschriften*, Deventer 2004.

⁵. G.Quispel, 'Christelijke Gnosis, joodse Gnosis, Hermetische Gnosis' in G.Quispel (red.), *De Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen*, Baarn 1992, 610-643, p.618.

-
6. Zie Jean Duvernoy, *La Religion des Cathares*, Toulouse 1976, p.33-36, als ook Yuri Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity tot the Cathar Heresy*, New Haven/Londen 2000, p.261-262 en Walter Wakefield en Austin P.Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York/Londen 1969, p.447-465 (beide laatste vermelden overigens niet het *Evangelie van de Nazorenen*).
 7. W.P.Martens geeft in *De Kaharen; opkomst en ondergang van een vredelievende ketterse sekte* (Katwijk, 1979) een Nederlandse vertaling van de 'Cène Secrète' (p.149-159). Zie ook de tekstuitgave van deze *Interrogatio Iohannis* bij Wakefield en Evans (p.458-465).
 8. Martens, 153.
 9. Idem.
 10. Idem, 155.
 11. Idem, 157-158.
 12. Zie ook Steven Runciman, *De Goddelijke Keizers; Kerk en Staat in het Byzantijnse Rijk*, Haarlem 1979 en idem, *The Medieval Manichee. A study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947.
 13. Zie R. van den Broek, *De taal van de Gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi*, Baarn 1986.
 14. Roelof van den Broek, 'The Cathars: Medieval Gnostics?' in Roelof van den Broek en Wouter J.Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany 1998, 87-109, p.92.
 15. Het is opvallend dat zowel de *Oorsprong van de Wereld* en *Het Wezen van de Machten* als een van de drie Nag Hammadi-versies van het *Geheime Boek van Johannes* deel uitmaken van de tweede codex van de Nag Hammadi-geschriften.
 16. Hans-Gerhard Bethge, 'Introduction' in Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden/New York/Kopenhagen/Keulen 1989, 12-28.
 17. Overigens was de docetistische opvatting dat Jezus niet echt in een lichaam zou zijn verschenen, sterk verbreid in gnostische kringen. Ook Marcion en zijn volgelingen waren pure docetisten.
 18. Volgens Gregory Riley, 'Introduction to VII,2; Second Treatise of the Great Seth' in *The Coptic Gnostic Library*, Volume IV, Leiden/Boston/Keulen 200, p.129-144, uit de late tweede eeuw.
 19. Wakefield en Evans spreken over tweede helft eerste eeuw (449), C.Detlef G.Müller ('Die Himmelfahrt des Jesaja' in W.Schneemelcher en E.Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1989⁵, 547-562, p.548) heeft het over de tweede helft van de tweede eeuw. Zie voor de tekstuitgaven Wakefield en Evans (449-458) en Müller (547-562).
 20. Zie J.Slavenburg, *De oerknal van het christendom; veelkleurig perspectief van een impuls*, Haarlem 2001.
 21. Opgenomen in *De Nag Hammadi-geschriften*.
 22. *Jesaja 6*. Zie ook N.A. van Uchelen, *Joodse Mystiek; Merkawa, tempel en troon*, Amsterdam 1983, p.33.
 23. *Ezechiël 1*. Zie vooral G.Quispel, 'Ezeziel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis', *Vigiliae Christianae* 34 (1980), p.1-13.
 24. Vertaling van P.W. van der Horst in *Joods-Hellenistische Poëzie*, Kampen 1987, p.30-31. Zie ook R. van den Broek, *De taal van de Gnosis*, p.168.
 25. Jean Duvernoy, *La Religion des Cathares*, p.35-36.
 26. G.Quispel, 'Christelijke Gnosis, joodse Gnosis, Hermetische Gnosis', p.618.
 27. Zie J.Slavenburg, *Opus Posthuum. Een onthullende blik op het vroegste christendom (30 - 70 na Chr.)*, Deventer, 2001.
 28. Zie A.F.J.Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden 1992, p.27/28 en n.73.
 29. Citaat uit het *Evangelie van de Hebreëen* van pseudo-Cyrrillus, weergegeven bij Roelof van den Broek, *The Cathars: Medieval Gnostics?*, p.95.
 30. Zie o.a. R. van den Broek, 'Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert' in J. van Amersfoort en J.van Oort (ed.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, p.101-116.
 31. Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, Londen 1987, p.413.
 32. Gedoeld wordt hier op de definitieve vaststelling van de *canon* van het Nieuwe Testament in de 39^e Paasbrief van Athanasius in 367. Zie o.a. J.Slavenburg, *De oerknal van het christendom*.
 33. Zie R. v.d. Broek, *Bibliotheken en geleerden in de Oudheid*, Utrecht 1984.
 34. Zie J.Slavenburg, *De Hermetische Schakel*, Deventer 2003, p.174.

De graal¹

In bepaalde 'esoterische literatuur' worden de katharen verbonden met de Graal.² De legende van de Graal dook voor het eerst op aan het einde van de twaalfde eeuw. De auteur noemde zich Chrétien de Troyes, een begaafd poëet. Het verhaal zal zijn tijdgenoten niet geheel onbekend in de oren hebben geklonken. Er bestond al een rijke traditie aan mondeling doorvertelde verhalen door Keltische barden. Ook op het vasteland van Europa maakten zij met hun fantasierijke legenden furore aan de hoven. Overigens maakt de graallegende onderdeel uit van een reeks fantastische vertellingen over koning Arthur en de ridders van de Ronde Tafel, die misschien wel teruggaat tot de zesde eeuw. Chrétien de Troyes is overduidelijk beïnvloed door de oosters geïnspireerde hoofse minne. Zijn helden, ook Parsival, worden door hun moeder gemaand zich hoffelijk tegenover vrouwen te gedragen. Bekend is verder dat Chrétien tijdens zijn eerste literaire werken begeleid werd door de onafhankelijke Marie de Champagne, dochter van de legendarische Eleanora van Aquitanië, echtgenote van koning Hendrik II van Engeland (en een groot deel van Frankrijk). De Graalroman van Chrétien de Troyes is om onbekende redenen onvoltooid gebleven. De graal wordt door Chrétien beschreven als een heilig voorwerp, dat in een verborgen kasteel bewaard wordt. De ridders van de Tafelronde gaan op zoek naar de graal. Hoe de held van de roman, Parsival, de graal vindt, blijft door het onvoltooid werk van Chrétien onbekend. Robert de Boron is de eerste auteur die de graal met de kruisiging in verband brengt. Deze maakte voor het eerste deel van zijn verhaal gebruik van het apocriefe *Evangelie van Nicodemus*. In de twee overige delen verbindt hij de lotgevallen van de Graal met de legendarische tovenaars Merlijn.

Naast Chrétien is vooral de versie van de Duitse auteur Wolfram von Eschenbach bekend. Op zijn Parsival-legende heeft later ook Wagner zijn gelijknamige opera gebaseerd. Von Eschenbach verhaalt over een oude overleverde bron, een troubadour met de naam Guyot of Kyot. Bij Wolfram is de graal nog geen kelk of schaal, waar het bloed van de gekruisigde Christus in opgevangen zou zijn, maar een edelsteen. Deze zou door engelen naar de aarde zijn gebracht. Aanvankelijk werd deze door hen zelf beschermd, daarna kwam hij onder de hoede van een vereniging van uitverkoren ridders. Deze maakten deel uit van een hof en bewaakten de Graal in een tempelvormige burcht op de Mont-Salvat.

In de meeste overleveringen is de Graal een oeroude schat, een schaal of schotel, door engelen geslepen uit een smaragd die bij Lucifers val uit diens voorhoofd was gevallen. Jezus zou deze schaal of kelk gebruikt hebben bij het Laatste Avondmaal. Later werd er het bloed in opgevangen dat bij zijn kruisdood uit zijn zijde vloeide. Dit werd veroorzaakt door een steek met een lans van een Romeinse soldaat. Vandaar ook dat de lans vaak als symbool terugkomt in Graal- en andere legenden.³

Jozef van Arimathea zou de schaal naar Engeland hebben gebracht, en wel naar het heiligdom van de druiden, Avalon. Deze traditie is hardnekkig. Vooral in Glastonbury en omstreken komen jaarlijks nog veel 'Graalzoekers'. Voor de druiden was de Graalschaal, die verjongende krachten zou bevatten, een getransformeerde gedaante van de kom van Cerridwen, hun grote godin.

Der Graallegenden zijn niet alleen vaak in verband gebracht met de Katharen, maar ook met de Tempeliers, welke orde door de Franse koning werd uitgeroeid.

Het verhaal van de graal

Bij Chrétien de Troyes is de geheimzinnige Graal een hemelsteen die iedereen die in haar nabijheid kwam, voedde met haar levenskracht. Zij werd bewaakt en beschermd door de oude en zieke 'visserskoning' Amfortas die in een moeilijk toegankelijke burcht woonde. Deze zieke koning zou alleen genezen kunnen worden door een ridder met een uiterst reine en edele levenswijze. Alleen zo'n waarachtige ridder zou in staat zijn om de Graalburcht te kunnen vinden. Daarmee was de zaak echter nog niet gedaan. De nobele ridder zou een kenmerkende vraag aan de zieke koning moeten stellen. Dat was de enige manier om het lijden van de zieke koning op te heffen en de graal vrij te maken.

Parcival, zoon van een weduwe, ontmoet op zekere dag vijf ridders. Ondanks de waarschuwing van zijn moeder dat 'manen in ijzer' duivels zijn, vraagt de jongen wie de ridders zijn. Als zij vertellen dat ze van het hof van koning Arthur zijn, wil Parcival daar ook heen om tot ridder geslagen te worden.

Zijn moeder is ontsteld. Haar man, een groot ridder, was ooit ernstig gewond geraakt. Bij het vernemen van het bericht dat zijn twee oudste zoons waren gesneuveld, stierf de verminkte ridder van verdriet. Uit angst dat haar zoon hetzelfde lot zou ondergaan, had de moeder zich met Parcival in het bos teruggetrokken. Als zij van Parcival hoort dat hij op reis wil gaan naar het hof van koning Arthur, maakt ze voor de jongen een narrenpak, in de hoop dat hij zou worden uitgelachen en ontmoedigd zou terugkeren. Daarna geeft ze hem nog enkele adviezen hoe hij met vrouwen om moet gaan en tenslotte vertelt ze hem over de Kerk en over Jezus Christus, de zoon van God.

Parcival gaat welgemoed op reis. Hij steekt de brug over en laat zijn moeder vertwijfeld en wanhopig achter. Na een avontuurlijke reis arriveert hij aan het hof van koning Arthur, waar hij een in het rood geklede ridder tegenkomt. Deze rode ridder heeft een gouden beker van de koning gestolen en wel met zo'n geweld dat de koningin doordrenkt werd met de wijn die de beker bevatte. En alsof deze belediging al niet genoeg is, eist hij ook nog het land van Arthur op.

Na een bezoek aan de koning gaat Parcival de strijd aan met de rode ridder, doodt hem en trekt zijn wapenuitrusting aan. Na een vermoeiende lange reis komt hij aan op een mooi kasteel, waarvan de eigenaar het op zich neemt hem alles te leren wat een ridder moet kennen. Parcival toont zich een ijverig leerling en wordt een meester in het hanteren van lans en zwaard en het menen van paarden. In de weergave van de Graallegende door Wolfram von Eschenbach biedt de kasteelheer Parcival zijn dochter als echtgenote aan. Maar Parcival, hoezeer ook aangetrokken tot de mooie jonkvrouw, weigert dit: 'Ik moet een vrouw verdienen, niet cadeau krijgen'.

Parcival voelt een grote drang zijn moeder, die hij zo overhaast verlaten heeft, op te zoeken. Onderweg redt hij de jonkvrouw Blanchefleur, die verliefd op hem wordt en hem haar land schenkt. Maar zoals Vergilius Aeneas afscheid laat nemen van zijn geliefde koningin Dido om de queeste voort te zetten (en Rome te stichten), zo laat Chrétien Blanchefleur in smart achterblijven als Parcival zijn weg vervolgt. Onderweg naar zijn moeder komt hij bij een meer in een verlaten gebied. Een rijk geklede visser wijst hem daar de weg naar een burcht, waar hij zeer hoffelijk wordt ontvangen. Tijdens de voortreffelijke avondmaaltijd zit hij als gast naast de visser. Deze blijkt ook de slotheer te zijn en aan een ernstige ziekte te lijden.

Toen ze nu over ditjes en datjes zaten te praten kwam er uit een vertrek een schildknaap die een witte lans droeg, die hij midden aan de schacht vasthield. Hij schreed tussen het vuur en degenen die op het rustbed zaten door. En allen in de zaal keken op naar de witte lans met het blanke ijzer. Uit het ijzer van de punt van de lans welde een bloeddruppel op en die rode druppel stroomde omlaag tot op de hand van de schildknaap. De jonker, die deze avond pas hier was gekomen, zag dit wonder, maar liet zich ervan weerhouden te vragen hoe dat mogelijk was; hij dacht immers aan de waarschuwing van hem, die hem tot ridder had geslagen, hem had onderricht en had geleerd dat hij moest oppassen niet te veel te praten. Hij was daarom bang dat men het een schande zou vinden als hij om uitleg zou vragen; en dus vroeg hij niets. Zie, daarna kwamen twee andere schildknappen binnen die fijne kandelaars van gegoten goud droegen. De schildknappen die de kandelaars brachten waren onuitsprekelijk schoon. Op iedere kandelaar brandden ten minste tien kaarsen. Een schone, edele en fraai geklede jonkvrouw die samen met de schildknappen binnentrad, hield een graal tussen haar beide handen. Toen ze met de graal was binnengetreden, kwam daarmee een zo grote stralende glans in de zaal dat de kaarsen schenen te verbleken als de sterren bij het opgaan van de zon of de maan. Achter deze jonkvrouw kwam een volgende, die een zilveren schaal droeg. De graal die vooropging was van zuiver, fijn goud. Hij was bezet met kostbare stenen van allerlei soorten, de rijkste, duurste en zeldzaamste edelstenen die in zee of op aarde te vinden zijn; deze stenen op de graal overtroffen ongetwijfeld alle andere stenen. Zoals de lans voorbij het bed kwam, trokken ook de anderen erlangs en gingen van dit vertrek naar een volgend. En de jonker zag ze voorbijgaan en durfde in het geheel niet te vragen voor wie de graal bestemd was; te allen tijde droeg hij de woorden van de wijze edelman in het hart. Daarom vrees ik dat dit hem nadelig zal worden, want ik heb horen zeggen dat men vaak zowel te veel zwijgen als te veel spreken kan. Wat er ten goede of ten kwade uit zal kunnen voortvloeien, vragen komen hem niet over de lippen en hij laat zich niet door hovelingen over wat hij gezien heeft inlichten. De slotheer beveelt zijn schildknaap echter, water te brengen en de tafel te dekken... Ondertussen ging de graal steeds weer langs hen heen. En de jonker vroeg niet wie door de graal bediend werd; hij hield zich aan de waarschuwing van de edelman om niet te veel te spreken; daar laat hij zich door leiden en hij vergeet hem niet. Toch zwijgt hij meer dan gepast is, want bij elke gang van de maaltijd die men opdient, ziet hij de graal onbedekt aan zich voorbijgaan; toch weet hij niet wie erdoor bediend wordt en dat had hij van harte gaarne geweten. Maar, zo denkt en spreekt hij bij zichzelf, voordat hij verder trekt zal hij een van de schildknappen ernaar vragen; hij zal echter wachten tot morgen als hij van de slotheer en diens hele hofhouding afscheid zal nemen. Zo stelt hij de zaak uit en bepaalt zich nu tot eten en drinken.⁴

De kluizenaar

Als Parcival echter de volgende ochtend opstaat, treft hij de burcht leeg aan en zonder iets te hebben kunnen vragen, gaat hij weer op weg. Hij ontmoet een jonkvrouw die hem vertelt dat

hij op de Graalburcht gelogeed heeft. Ze verwijt hem dat hij niets gevraagd heeft en daardoor de visserskoning Amfortas in zijn lijden heeft gelaten.

Chrétien de Troyes verhaalt nog enkele avonturen van Parcival en wijkt dan uit naar Gawain, een fameus ridder van koning Arthur en de Ronde Tafel. In het hoofdstuk daaraan voorafgaand hebben Gawain en Parcival elkaar voor het eerst ontmoet. Verderop in zijn verhaal voert Chrétien Parcival weer op bij zijn bezoek aan de kluizenaar Trevizent. Er zijn dan vijf jaren verstreken, waarin Parcival vele avonturen heeft beleefd, maar verdoofd is door de pijn van zijn gebrek om de juiste vragen te stellen bij zijn bezoek aan de Graalburcht. Zijn teleurstelling is zo groot dat hij niet meer in God gelooft. Hij wordt daarover op Goede Vrijdag door enkele ridders aangesproken. Zij vertellen hem over de heilige kluizenaar Trevizent. Deze blijkt later zowel een broer van zijn moeder als van de zieke graalkoning Amfortas te zijn. Trevizent symboliseert in de middeleeuwse graallegende de Alwijze. Wolfram von Eschenbach schildert, nog heftiger dan Chrétien de Troyes, de verscheurende twijfel waarin Parcival verkeert. Op het moment dat alle zekerheden hem zijn ontvallen, op het moment dat hij alles loslaat, laat hij zijn paard zijn eigen weg volgen en komt zo bij de hut van Trevizent. De kluizenaar, een godvruchtig en heilig man, brengt hem weer tot geloof. Parcival geneest van zijn onwetendheid door wat Trevizent hem vertelt over de Graal. Voor de rest van het verhaal moeten we ons oor te luisteren leggen bij Wolfram von Eschenbach.⁵

Wolfram vertelt dat Parcival veertien dagen in de sobere verblijfplaats van de kluizenaar verblijft. Daarna neemt hij zijn ridderbestaan weer op. Opmerkelijk is Wolframs beschrijving van een gevecht met een even onoverwinnelijke ridder als Parcival zelf. De strijd is zo fel en zo hard, dat Parcival uiteindelijk zijn zwaard breekt op de helm van zijn tegenstander. De helden staan nu tegenover elkaar en maken zich aan elkaar bekend. Het blijken broers van elkaar te zijn. Als de absoluut beste ridders van het hof worden ze binnen koning Arthurs Tafelronde opgenomen.

Op dat moment verschijnt de boodschapper van de Graal, Kundry, die tot Parcival spreekt: 'Gezegend jij om de verhevenheid die je deelachtig is geworden, jij kroon op het menselijk heil. Het inschrift is gelezen: jij zult de heer zijn van de graal... Eén man zal uw metgezel zijn. Kies hem. Ik zal uw begeleidster zijn. Draal niet lang bij het bieden van uw hulp.'⁶ Parcival kiest zijn broeder Feirefiz en beiden worden door Kundry vergezeld naar de Graalburcht. Daar aangekomen stelt de gerijpte Parcival de vraag: 'Oom, wat deert u?' Na deze vraag herstelt Amfortas en is Parcival definitief de nieuwe Graalkoning.

Zin en betekenis

Parcival groeit op bij zijn moeder in het woud. Het woud staat in veel fabels voor het onbewuste. Daarom gaat hij onbewust op zoek, om zich bewust te worden. Hij is vertrouwd met het vrouwelijke en het verzorgende en het rustgevende (zijn moeder), maar wordt geraakt door het mannelijke, de kracht van de mannelijke ridders die hij in het bos tegenkomt. Zijn weg voert hem naar het kasteel van koning Arthur. Een kasteel, een burcht, betekent geborgenheid, en ook het innerlijk (denk aan de innerlijke burcht bij de mystica Teresa van Avila). Maar het geeft ook een afgeslotenheid met het buiten, het uiterlijk. In een van de vele Arthurlegenden gaat ridder Gawain (heer Halewijn) op zoek naar een het

antwoord op een brandende vraag van zijn heer Arthur. Hij vindt het antwoord niet in het kasteel. Hij moet naar buiten, de wereld in. Daarom verlaat hij in de vroege ochtend het kasteel. De ophaalbrug vormt de verbinding met het binnen en buiten. Dan vangt de zoektocht, de queeste aan. Veel legenden vertellen ons iets over die zoektocht in bloemrijke symbooltaal. De zoektocht naar de heelheid. Gawein komt ook in het woud en ontmoet daar een vrouwelijk wezen, een heks. In zijn onderbewuste openbaart zich zijn vrouwelijke kant. Zij is nog duister, een heks. Zij stelt zijn innerlijk op de proef. Zij voert hem tot bewustzijn, zoals ook in het oer-epos van Gilgamesj de held Enkidoe bewustzijn verkrijgt door een vrouwelijk wezen, hoer en heilige. De heks van Gawein blijkt naast heks ook een fee te zijn. Zij staat tevens voor dag en nacht. De integratie vindt plaats.

Terug naar Parcival. Hij moet verder. Hij moet de queeste nog aanvangen als hij het hof van Arthur verlaat. Het is geen pleziertochtje. 'There is no shortcut tot enlightenment', er loopt geen snelweg naar verlichting. Alles moet ervaren worden. Alles moet door jezelf heengaan. Daarom is Parcival als hij in de Graalburcht is nog niet in staat de juiste vraag te stellen. Hij is opgevoed door de moeder, tot man gemaakt door de behulpzame ridder, maar het is nog niet geïntegreerd in hemzelf. Daarom weigert hij ook de dochter van de ridder als vrouw. Hij moet het 'verdienen' zegt hij zelf. Hij aanschouwt de graal en is vol bewondering. Maar het is nog niet in hem. En daarom moet hij nog afgaan op wat hem geleerd is door de ridder. Dat is de buitenkant, de ratio, het denken. Zijn wezen is nog niet zo ontsloten dat hij vanuit zijn hart, vanuit zijn gevoel de vraag kan stellen. Want de vraag is ook het antwoord, zoals later blijkt. Daarom moet hij eerst door jaren duisternis heen, gesymboliseerd in de kluisenaar Trevizent. Het is niet voor niets dat deze een broer van zijn moeder is, evenals de visserskoning dat is. Zij staan voor de diverse aspecten in het zelf. De jonkvrouw die hem verwijt niet de juiste vraag gesteld te hebben, waardoor hij de visserskoning gewond achter heeft gelaten, is een deel van Parcival zelf. Chrétien de Troyes beschrijft zo prachtig dat Parcival dan voor het eerst zijn naam hoort. Hij weet nu wij hij is. Hij is zich bewust aan het worden.

Het gevecht met zijn broeder is in deze legende het laatste stadium van de inwijding. Het is het ultieme gevecht in zichzelf om de lichte krachten en duistere krachten te aanvaarden. Samen met zijn broeder, dat wil hier zeggen als compleet mens, trekt hij naar de Graalburcht. De Graalburcht is iets bijzonders. Hier niet enkel de beslotenheid van een kasteel. Want nu vormt de Graal de verbinding met het Al. Binnenkant en buitenkant zijn hier één geworden. Dat kan alleen maar ervaren en gezien worden door iemand die zelf één geworden is. Dan is de queeste, de innerlijke zoektocht, tot een einde gekomen.

De graallegenden hebben een grote invloed gehad op de beleveniswereld van de Europese mens. Zij dragen een kiem van het zuivere, esoterische christendom in zich. John Matthews schrijft daarover:

De graaltraditie is de belichaming van een droom, van een idee die zo universeel toepasbaar is, dat zij verschijnt op honderden verschillende plaatsen als de leer van sekten, genootschappen en individuele mensen. Hoewel de inhoudelijke en de uiterlijke geschiedenis grotendeels getraceerd kan worden, blijft zij echter ongrijpbaar, een lichtvonk slechts vluchtig waargenomen aan het eind van een tunnel, of een weerspiegeling half opgevangen in een snel voorbijgelopen spiegel.

We mogen evenmin vergeten dat de verhalen die samen de graaltraditie vormen, de fundamentele leer van een mysterieschool bevatten - de lessen, de beproevingen, de inwijdingen ervan - alles verborgen in de rijke symbolische kern van de graalteksten. Die maken op zichzelf weer deel uit van een meeromvattende traditie, namelijk die van de Arthurlegenden, welke eveneens het kader van een geheim leerstelsel vormen.⁷

In sterk christelijke bewegingen als antroposofie en rozenkruis zijn de graallegenden een integraal onderdeel van het (esoterisch) gedachtegoed.⁸

Aan het eind van de twintigste eeuw leefde de Graal weer op door een geruchtmakend boek van drie Engelse journalisten. Zij beweerden dat de werkelijke Graal het bloed van Jezus bevatte in de vorm van zijn nageslacht. Maria Magdalena zou dit geboord hebben en meegenomen naar Frankrijk, waaruit het Merovingische koningshuis zou zijn ontsproten.⁹ De succesvolle Engelse schrijver Dan Brown borduurde op dit thema voort in zijn boek *De Da Vinci Code*, dat tot een regelrechte hype uitgroeide.

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

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16b Auteurswet 1912 juncto het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351 zoals gewijzigd bij Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Zoveel mogelijk is getracht de eventuele rechthebbenden van de afbeeldingen te achterhalen. Rechthebbenden die in dit verband niet zijn benaderd wordt verzocht zich met de uitgever in verbinding te stellen.

¹ Gedeelte uit mijn boek "Inleiding tot het esoterisch christendom".

2. Zie o.a. A.Gadal, *Montréal de Sos. De berg der koningen. De Graalburcht*, Haarlem 1982

3. Zie over deze mythe (en het misbruik ervan) Trevor Ravenscroft, *De lans van het lot*, Deventer 1974.

4. *Parsival of de geschiedenis van de graal*, Zeist 2002⁴.

5. Ook in Frankrijk zijn er kort na de publicatie van het verhaal van Chrétien de Troyes een aantal aanvullingen gemaakt met een gelukkige afloop.

6. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Amsterdam 2002, 397/398.

7. John Matthews, *De Heilige Graal*, Amsterdam 1992, 9.

8. Zie o.a. Rudolf Steiner, *Christus und die Geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Graal* (GA 149), Dornach 1977⁵, *De Graal, een geestelijke brug*, Haarlem 2003 en *De Graal en het Rozenkruis*, Haarlem 2002.

9. Michael Baigent, Richard Leigh en Henry Lincoln, *Holy Blood, Holy Grail*, New York 1982.

Wat is mystiek?

(uit: J.Slavenburg, *Mystiek en spiritualiteit*).

De geestelijke bruiloft

Door de tijden heen, maar vooral ook in onze tijd, heeft men geprobeerd het begrip *mystiek*¹ te definiëren. Wat bijna ondoenlijk is. Een heel aardige poging om dit complexe begrip te omschrijven doet de twintigste-eeuwse mystica Evelyn Underhill:

Mystiek is de kunst van het éénworden met de werkelijkheid.

*Een mysticus is iemand, die deze éénwording in meerdere of mindere mate heeft bereikt, of althans iemand, die streeft naar en gelooft in deze éénwording.*²

Mystiek heeft te maken met vereniging. Het is dat waarvan Jezus eens tegen zijn leerlingen zei:

*Als jullie de twee één maakt
en als jullie het innerlijk maakt als het uiterlijk,
en het uiterlijk als het innerlijk
en het boven als het beneden,
en als jullie het mannelijke en vrouwelijke tot één maakt,
zodat het mannelijke niet mannelijk zal zijn
en het vrouwelijke (niet) vrouwelijk...
dan zullen jullie binnengaan in het Koninkrijk.*³

Mystiek is de versmelting van ziel en tweelingziel, van ziel en geest, van lager zelf en hoger Zelf. Het is de geestelijke bruiloft. De ervaring van het bruidsvertrek.⁴

De ontmoeting met de ander die je zelf is

Soms wordt mystiek gezien als een doel. Waar mystiek echter als een doel wordt opgevat worden ook extatische- of verlichtings-ervaringen als einddoel beschouwd. De eenwordingservaring schijnt dan een eindpunt. Deze eenwordingservaring kan echter ook gezien worden als een stap in het proces van gestalte-geving Gods, zonder alle toeters en bellen van ons beperkte ego. Mystiek is daartoe een weg.

Vaak zien we in de rijke geschiedenis van de mystiek dat de smartelijkheid van het ontbreken van die zinderende mystieke ervaring de mysticus tot wanhoop drijft. Want het smaakt naar meer. 'Mi gruwelt dat ic leve' roept de Antwerpse begijn Hadewijch uit. Het gaat dan niet meer om de eenwording met de geliefde, die in jezelf blijkt te zijn, maar om de beleving van een verlangen dat vaak onvervuld blijft.

De eenwording met de geliefde is een vertrouwd beeld in de mystiek. Dikwijls worden beelden van verliefdheid en de liefdevolle samensmelting van twee mensen als metafoor gebruikt voor de mystieke ervaring. De twee geliefden zoeken:

aanvulling,
opvulling,
vervulling,
heelwording,
éénwording.

De grond hierachter is het verlangen. Het verlangen naar eenwording met de werkelijkheid, zoals Evelyn Underhill beschrijft. De mens begint meestal zijn weg door dat verlangen bij een ander te zoeken. Hij denkt het ontbrekende, complementaire deel te vinden in de ander. Hij gaat op zoek in de donkerte van de nacht om de beminde te vinden. Zo beschrijft Juan de la Cruz een van zijn ervaringen als volgt:

*De donkerste der nachten,
Mijn angstig hart ontvlamd in liefde-dromen,
- O diep-verblijdend trachten! -
ging ik uit, door géén vernomen,
Want heel mijn huis was reeds tot rust gekomen.*

*In het donker, vol verwachten,
De schuiltrap langs, vermomd, in veilig schromen,
- O diep-verblijdend trachten! -
In het donker, onvernomen,
Want heel mijn huis was reeds tot rust gekomen.*

*Die nacht van diep-verblijden,
In 't dichte donker ongezien gebleven,
Toen 'k niets kon onderscheiden,
Geen gids, die hulp kon geven,
Dan 't ene licht, in 't innigst van mijn leven.*

*Die schijn, mijn gids, geleidde
Mij zekerder dan 't licht der middagstonde
Tot waar zijn hoop mij beidde,
Die het hart mij lang reeds kondde,
Op ergens in de hof verborgen sponde.*

*O nacht die mij geleidde,
O nacht, mij meer dan de dageraad liefgezinde,
O nacht die samenvlijde
Minnaar en Zielsbeminde,
Waar Minnaar in beminde zich hervinde.*

*Aan 't hart dat liefde kuste
Tot bloei die zich om Hem voor elk verheelde,
Lag Hij in slaap en rustte,
En wijl mijn ziel Hem streelde,
Wuifde de ceder-waaier koele weelde.*

*Toen zo, van hoogste tinne,
De wind Hem zacht het haar uit-een kwam strijken,
Wondde zijn hand, vol minne,
Mijn hals bij het neder-reiken,
En deed mijn zinnen gans en al bezwijken.*

*Ik bleef er, zelf-vergeten,
Hield mijn gelaat dicht òver Hem gebogen,
- Stil alles - héén mijn weten,
Héén wat mij had bewogen,
Tussen de lelies aan mijn oog onttoegen.⁵*

Minnaar en beminde vloeien in elkaar over. 'Zelfvergeten' blijft de mysticus achter. Zijn eigen-beeld heeft hij los moeten laten. En ook zijn strevingen. Hij heeft de ander ontmoet in zichzelf. Hij was zelf. Zoals de Islamitische mysticus Jalal al-Din Rumi⁶ het zo poëtisch uitdrukte:

*Ten deure van zijn liefste
Liet hij de klopper gaan.
'Wie daar?' klonk het van binnen.
'Ik, laat mij hier niet staan'.*

*'Daar is in deze woning
geen plaats voor u en mij.'
Hoe ook de minnaar aanging,
Zij liet hem toch niet bij.*

*Hij trok toen de woestijn in
En bad en vastte zwaar,
Toen hij bij haar terugkwam
Was het omtrent een jaar.*

*Weer ging de klopper over
'Wie daar?' vroeg hem de stem.
'Gij, liefste, zijt het zelve.'
Dan deed zij open hem.⁷*

Minnaar en beminde

De mystiek die zich bedient van deze beelden, en daarom wel met *minne-mystiek* wordt aangeduid, heeft door de tijden heen prachtige poëzie opgeleverd, zoals voorgaande citaten illustreren. De Vlaamse non Beatrijs van Nazareth onderkende maar liefst 'seuen manieren van heiliger minnen' (zeven manieren van minnen).⁸ Maar de minne-mystiek kent ook valkuilen. Borchert heeft eens opgemerkt dat je het begrip *verliefdheid* simpelweg kan vervangen door *mystieke ervaring* om enigszins een beeld te krijgen van wat mystiek is.⁹ En inderdaad, als je verliefdheid ziet als een beweging die kan leiden naar liefde kan je in de mystieke ervaring een beweging zien die het proces van de liefde in gang zet; in dit geval een allesomvattende universele liefde. Deze krijgt in de christelijke mystiek dan vaak de naam *God*. Zoals Mechtild van Maagdenburg uitroept:

*O gij u uitstortende God in uw gave!
O gij vloeiende God in uw minne!
O gij brandende God in uw verlangen!
O gij versmeltende God in de vereniging met uw beminde!
O gij rustende God aan mijn borst!
Zonder u kan ik niet meer zijn...¹⁰*

Een van de valkuilen is nu dat de projectie op de beminde, ook op God dus, zo groot is dat het ego de ervaring kleurt. Een puur individuele ervaring wordt dan al snel tot een universele benoemd, alhoewel het niet meer en ook niet minder is dan jouw beeld van jouw werkelijkheid op dat moment. Ook kan het gebeuren dat de fixatie op de beminde zo ver gaat dat alles wat daarvoor bedreigend lijkt neergesabeld wordt; zoals een verliefde jongeman om zijn meisje te beschermen er toe kan komen (schijnbare) belagers aan te vallen, te verwonden of zelfs te doden. Voorwaarde voor de *mystiek van de geest* is dat men zich als het ware losweekt uit alle materiële en emotionele lagen om contact te kunnen maken met de grondtoon, de geest. Een derde valkuil is gelegen in de hunkering naar de ervaring, soms zelfs obsessie. Pijn en diepe smart gaan samen met intense vreugde. Het raakt aan het extatische, zoals we dat bijvoorbeeld vinden bij Teresa van Avila, wiens intense transverberatie-visioen zo indrukwekkend afgebeeld is door de barokkunstenaar Bernini.¹¹ Als deze ervaringen niet gezien worden als een beweging, of wellicht een genadegave die in beweging zet, is de kans groot dat men er in blijft hangen. Mystieke ervaringen alleen vormen geen enkele garantie voor een blijvend goddelijk inzicht. Slechts als mystiek het vlammeend ervaren is van

een diepere laag die in de gnosis, in het innerlijke weten, permanent aanwezig is, dan vindt er een wezenlijke 'bruiloft' plaats.

Ratio en gevoel

In de mystiek vinden we een vaak wankel evenwicht tussen *ratio* en *gevoel*. Of, zoals Hadewijch het noemde: de *rede* en de *minne*. Ook de mystica Marguerite Porète maakt onderscheid tussen *raison* en *amour* en de mystieke visionair William Blake stelt *reason* en *imagination* tegenover elkaar. De meeste mannelijke mystieken bewandelen de aloude weg om via contemplatie via het gekende te reiken naar het ongekende, God, die boven alle kennis uitgaat. Hadewijch weet dat de weg van het gevoel, van de minne er een is van onzekerheden, van onmacht, maar een die haar uiteindelijk toch verder kan voeren dan de rede:

De rede gaat voort tot wat God is via de dingen die God niet zijn. De minne laat liggen wat God niet is en vindt er haar vreugde in te bezwijken in wat God is. De rede is gauwer bevredigd dan de minne, maar de minne kent groter bevrediging in de zaligheid.

Toch zijn deze twee elkaar van groot nut, want de rede onderwijst de minne en de minne verlicht de rede. Wanneer de rede dan de gloed van de minne aanneemt en de minne zich laat beheersen en binden aan het bestek van de rede, dan zijn ze tot iets zeer groots in staat. Maar dat kan niemand leren dan door eigen ervaring.¹²

Hier is sprake van een overvloeien. Louter mentale mystiek, we zouden heel voorzichtigheid zelfs van mannelijke¹³ mystiek kunnen spreken, wordt doorgaans alleen met het hoofd beleefd. Gevoels- of emotionele (vrouwelijke) mystiek is eveneens incompleet en sterk gekleurd door de eigen persoonlijkheid, zoals we eerder zagen.

Bij dit alles moeten we niet vergeten dat het begrip mystiek in de loop der eeuwen een waarderingsverandering heeft ondergaan. Tot aan de vijfde eeuw wordt onder mystiek 'het leven dat vervuld is van die ene Werkelijkheid waarvan de schrift spreekt en die het wezen vormt van de liturgie'¹⁴ verstaan. Dat wil zeggen: de ervaring van de onzichtbare wereld die door Christus tot ons gekomen is. Het 'schouwen van de schrift'. Een kentering vindt plaats door de toonaangevende mystiek van Dionysius de Areopagiet die het heeft over 'de zinnen ontstijgen, het materiële denken ontstijgen, tot de hoogte van het niet-meer-kennen'¹⁵. We noemen dit wel een vorm van *negatieve theologie*, dat wil zeggen: door het kenbare heen omhoog stijgen tot het niet-meer-kenbare. Zo'n vorm van mystiek komen we overigens ook al tegen bij de vroege gnostici.¹⁶ Dat is het beeld van de mystiek zoals dat zich handhaafde tot de 17e eeuw. Dat wil zeggen: het is ook het beeld dat ten grondslag ligt aan de Middeleeuwse mystiek.

Na de 17e eeuw krijgt mystiek het aureool van iets raadselachtigs, iets geheimzinnigs, ja zelfs iets occults. De beroemde godsdiensthistoricus Gerardus van der Leeuw schreef in 1924:

Geen woord bijna wordt met zo grote willekeur, in zo verschillende betekenissen gebruikt als 'mystiek'. Staat het soms in gewaardeerde tegenstelling tot dogmatisme of formalisme, even vaak, zo niet vaker wordt het gebruikt om verschijnselen aan te duiden, die eigenlijk met het verwante woord 'mysterieus' mooi genoeg zouden zijn gekarakteriseerd, en voor stromingen, die neiging tot het occulte vertonen.¹⁷

Ook in onze tijd heeft het woord 'mystiek' enerzijds nog steeds die materiële aanduiding van iets vaags, iets onbenoembaars (we spreken bijvoorbeeld over de mystieke Schotse hooglanden of het mystieke landschap langs de IJssel); anderzijds is het ingeperkt binnen het 'alternatieve circuit', of gezien als een new-age verschijnsel en wordt het ook wel in verband gebracht met paranormaliteit. Dat dit een bijdrage moge zijn aan het weer terugplaatsen van de mystiek in het dagelijks leven.

De soefi-mystiek

Aan de hand van zeer uiteenlopende culturen en tijdvakken hebben we kunnen zien dat mystiek en spiritualiteit niet tijdgebonden zijn. Dat wordt nog duidelijker bij kennisneming van de rijke mystiek van de Islam, vooral geconcentreerd in de Soefi-mystiek. In de inleiding is reeds een bevallig gedicht opgenomen van de grote mysticus Rumi uit de dertiende eeuw. Maar de soefi-mystiek gaat nog verder in de tijd terug. Al in de achtste eeuw, zo'n honderd jaar na het optreden van Mohammed, dichtte de mysticus Hasan al-Basra:

*Een kind met een kaars liep voorbij
En ik vroeg: 'Vanwaar komt dit licht?'
Hij blies het uit en sprak tot mij:
'Zeg, waar het licht is gebleven,
Dan kan ik u antwoord geven.'¹⁸*

Zeer diepzinnig is ook de mystiek van Abu Yazid al-Bistami van een eeuw later die zijn mystieke eenheidservaringen verwoordde op een wijze die ook nu nog uiterst herkenbaar is. Zo schrijft hij:

Kennis van God kan niet door zoeken verkregen worden, maar alleen zij die haar zoeken, zullen haar vinden...¹⁹

Het einde van kennis is, dat de mens bij het punt komt, waar hij zich bij het begin bevond.²⁰

Het zoeken, niet om de sensatie maar als levenshouding, wordt vinden en het einde is het begin, het zelfloos opgaan in het Zelf:

Aanvankelijk verbeeldde ik mij, dat ik het was die aan God dacht, en dat ik hem kende en beminde. Tenslotte zag ik in, dat Hij aan mij had gedacht eer ik aan Hem dacht, dat Hij mij had gekend eer ik Hem kende, dat zijn liefde tot mij voorafging aan mijn liefde tot Hem, en Hij mij eerst had gezocht zodat ik Hem kon zoeken.²¹

Dat overstijgt de dualiteit, wat ten diepste het kenmerk is voor de geestemystiek en de ware gnosis en wat vervat is in eeuwenoude leringen (denk aan de Indische *advaita*-leer maar ook bijvoorbeeld aan het *Thomasevangelie*).

Ik en U betekent dualiteit en dualiteit is een illusie, want alleen de Eenheid is Waarheid. Wanneer het ego niet er niet meer is, dan is God Zijn eigen spiegel in mij.²²

roept Al-Bistami uit.

Datzelfde vinden we heel helder terug in een citaat uit de tiende eeuw van de mysticus Al-Niffari:

Ik zag de Heer met de ogen van mijn Heer. Hij vroeg: 'Wie ben je?' En ik antwoordde: 'U zelf.' En hij onthulde mij het aanschijn van al wat leeft. En ik zag, hoe alles hing aan zijn aanschijn. Daarop nam Hij de sluier weg van de achterzijde aller dingen, en ik ontwaarde hoe alles zich voegde naar zijn bevel en zijn verbod. En Hij sprak tot mij: 'Aanschouw mijn aanschijn.' En ik aanschouwde. Dan sprak Hij: 'Er bestaat niets buiten Mij.' En vervolgens: 'Aanschouw je eigen aanschijn.' En ik aanschouwde. En Hij sprak: 'Er bestaat niet buiten jou.' En ik bevestigde: 'Er bestaat niets buiten mij.' Hij sprak: 'Je kunt gaan, je hebt begrepen.'²³

Jalal al-Din Rumi, hier al eerder aangehaald en vooral bekend om zijn diepzinnige tractaat *Masnhawi*²⁴, plaatst het zelfloos worden tegen de achtergrond van de evolutie, waarbij opvallende parallellen te bespeuren zijn met de zeshonderd jaar latere esoterie van Blavatsky en Steiner:

*Ik stierf als mineraal en bloeide op als plant,
Als plant gestorven sprong uit mij een dier
En uit het dier verrees een wezen met verstand.
Maar ook het mens-zijn moet ik achterlaten hier
Om geest te zijn bij Wie van wisseling niet weet.
Toch moet uit die verheven staat zelfs ik vandaan
Opdat ik heel en al mijn eigen ik vergeet.
O laat mij niet bestaan om eens in het bestaan
Gelijk een druppel in de zee gans op te gaan.²⁵*

De Islamitische Soefi-mystiek straalt vaak een aanstekelijke vreugde uit. Zoals in het korte vers van Ibn Kalakis, een tijdgenoot van Rumi:

*Dat ik liefheb, ziet elkeen meteen.
Men vraagt mij de naam: die is er geen.
Maar mijn hart is zó opgetogen
Dat men raadt: het is slechts die Eén.²⁶*

De weg naar de Geliefde - in de soefi-mystiek wordt God nooit als bruidegom betiteld omdat hij daarvoor te transcendent is - is er weliswaar één van angst, vertwijfeling en duisternis (zoals ook vaak in de westerse christelijke mystiek), maar ook één vol optimisme en blijheid. In het allereerste begin, niet lang na de dood van Mohammed, stond de islamitische mystiek in het teken van de ascese. Doch dit werd al ras afgewezen omdat het niet zou gaan om de verwerving van de eigen zaligheid in afzondering, maar om de dienstbaarheid tegenover de medemens, als afglans van God.

Aan de wereld verzaken betekent niet afstand doen van bezit, vrouw en kinderen, maar handelen in gehoorzaamheid aan God en wat Hem toekomt hoger te stellen dan de wereld. Aldus gebruikt men de wereld en verzaakt men er ook aan. Gehoorzaamheid aan God maakt de wereld goed. Richt daarom geen verwijt tot de wereld maar tot jezelf, als je de wereld niet op de juiste manier gebruikt.²⁷

In het westen heeft de soefi-mystiek een grote impuls gekregen door het werk van Hazrat Inayat Kahn. Als moslim geboren in India, in 1882, verbreidde hij zijn 'leer' vooral in het Westen. Hoewel gebaseerd op de aloude Soefi zijn de leringen van Inayat Kahn mede doortrokken van een 'eigen boodschap'. Vooral zijn verhandelingen over de ziel hebben in het Westen diepe indruk gemaakt en worden nog veel gelezen.²⁸

*Voorwaar, de ziel heeft geen geboorte,
geen dood, geen begin en geen einde,
zonde kan haar niet aanraken,
noch kan deugd haar verheffen;
zij is altijd geweest
en zal altijd zijn
en al het overige is haar bedekking,
zoals een stolp over het licht.²⁹*

*De ziel is licht, het denkvermogen is licht
en het lichaam is licht -
licht in verschillende graden; -
en het is in deze verhouding
dat de mens verbonden is
met de planeten en de sterren.³⁰*

*Wanneer de zon omwolkt is,
bereikt het licht de aarde niet;
evenzo is het met de ziel,
die goddelijk is en vervuld van licht.
Wanneer ze in dichte wolken gehuld is,
ontvangt de mens het licht niet,
dat in de ziel zelf is.³¹*

Vrouwelijke mystici in de Middeleeuwen

De 'indocta' Hildegard von Bingen

Hoewel mystiek en spiritualiteit in de oudheid zeker niet alleen aan mannen was voorbehouden, ik hoef maar te wijzen op de belangrijke rol die de profetessen in de eerste eeuwen innamen³², is het uiterst opvallend dat de 'vrouwelijke' mystiek in de Middeleeuwen zo'n zeldzaam grote plaats in de geschiedenis van de spiritualiteit inneemt. Hildegard van Bingen, Mechtild van Maagdenburg, Mechtild van Hackeborn, Gertrudis van Helfta, Hadewijch, Zuster Bertken, Beatrijs van Nazareth, Birgitta van Zweden, Marguerite Porète, Juliana van Norwich, Catharina van Siena zijn slechts enkele bekendere namen in een lange rij van middeleeuwse vrouwelijke mystici. En het is niet verwonderlijk dat we deze mystici voornamelijk aantreffen binnen de veilige beslotenheid van de kloostermuren. Allereerst was er in de kloostergemeenschappen alle plaats voor spiritualiteit. En waar vrouwen in de middeleeuwse maatschappij zeker niet dezelfde kansen hadden als mannen ondervonden religieus in vrouwenkloosters, voor zover die daarvoor open stonden, minder weerstand dan hun zusters in de maatschappij. Toch is het vaak na veel aarzeling dat vrouwen, ook in de kloosters, voor hun mystieke ervaringen uit durven komen.

Naast het klooster is het vooral de begijnen-beweging geweest die belangrijke mystici heeft voortgebracht. Ook daar was sprake van een zekere beslotenheid binnen de woon- en werkgemeenschap, al was deze minder veilig voor de kerkelijke repressie als het klooster. De begijn Mechtild van Maagdenburg moet op haar zestigste levensjaar nog haar toevlucht in een klooster nemen om te ontkomen aan vervolging; de begijn Marguerite Porète wordt om haar opvattingen in het openbaar in Parijs verbrand.

Hildegard van Bingen was een kloosterlinge. Hildegard werd in 1098 in Midden-Duitsland geboren en op haar achtste jaar toevertrouwd aan de abdis van een nonnenklooster. Ze wordt een zogenaamde *recluse*³³. Na een feestelijke mis in de hoofdkerk wordt de buitendeur van het vrouwenconvent dichtgemetseld, zodat de verbinding naar buiten toe is afgesneden. Daar, in het klooster waar ze op achtendertigjarige leeftijd zelf abdis wordt, groeit Hildegard uit tot het prototype van wat men later in de Renaissance een *uomo universale* (universele mens) is gaan noemen; ze hield zich niet alleen met de organisatorische zaken van het klooster bezig - zo zou ze zelf een eigen klooster in Bingen stichten en, wegens de enorme toeloop, later nog een klooster - maar ook met vele andere zaken; ze was een begaafd componiste, dichteres, biologe, heelmeesteres en min of meer ook theologe en politica, gezien haar omvangrijke correspondentie van ruim 300 brieven met de destijds groten der aarde.

Hildegard beweerde dat ze als klein kind al visioenen had:

Vanaf mijn kindertijd, toen mijn gebeente, zenuwen en aderen nog niet sterk genoeg waren, verheug ik mij in de gave van dit schouwen in mijn ziel tot op het huidige ogenblik, en ik ben nu toch al meer dan zeventig jaar. En mijn ziel stijgt - zoals God het wil - in dit schouwen omhoog tot in de hoogte van het firmament... Ik zie deze dingen echter niet met uitwendige ogen, en hoor ze niet met de uitwendige oren, ook neem ik ze niet met de gedachten van mijn hart waar noch door welke bemiddeling ook van mijn vijf zintuigen. Maar ik zie ze alleen in mijn ziel, met de lichamelijke ogen open, zodat ik daarbij nooit in de bewusteloosheid van een extase terecht kom, maar wakend schouw

ik het, bij dag en bij nacht.

Het licht dat ik aanschouw is niet aan de ruimte gebonden. Het is veel, veel lichter dan een wolk, die de zon in zich draagt. Noch hoogte noch lengte noch breedte kan ik eraan bekennen. Het wordt mij als de 'afschaduwing van het levende licht' aangeduid. En zoals de zon, de maan, de sterren zich in het water spiegelen, zo lichten daarin geschriften, woorden, krachten en bepaalde werken van de mensen voor mij op.³⁴

De visioenen verschijnen dus bij het volle bewustzijn en niet in een soort trance-toestand. Hildegard is echter al tweeënveertig jaar als ze, min of meer gedwongen door haar lichamelijke gesteldheid, er heel aarzelend toe overgaat om de visioenen op te schrijven.

In het jaar 1141 na de menswording van God, toen ik tweeënveertig jaar en zeven maanden oud was barstte de hemel open in een vurig licht.

Het doorstroomde heel mijn geest en het doorgloeide mijn hart als een vlam die niet echt brandde maar alleen verwarmde, zoals ook de zon iets waarop zij haar stralen richt, verwarmt.

En plotseling ontsloot zich voor mij de betekenis van de psalmen, van de evangeliën en van de overige boeken uit het oude en nieuwe testament.

Dit alles zag en hoorde ik, maar toch kon ik er niet toe komen het op te schrijven. Niet uit onwil, maar uit een twijfel, zó hevig dat Gods gesel mij op het ziekbed wierp.

Eindelijk bracht ik daar, door grote pijnen neergeslagen, mijn hand tot schrijven.

Toen keerden mijn krachten terug.

Pas toen herstelde ik van mijn ziekte.³⁵

Opvallend in deze visioenen is de daarin geschouwde goddelijke eenheid. Zo ziet Hildegard een reusachtige kosmische gestalte die zich aandient met de woorden:

Ik, de hoogste en vurige kracht, heb elke vonk van leven ontstoken en aan mij ontspringt niets dodelijks. Ik beslis over alle werkelijkheid. Met mijn hogere vleugels omvlieg ik de aardbol: in wijsheid heb ik het al geordend. Ik, het vurige leven van goddelijk wezen, beweeg ontvlammend over de schoonheden der velden, ik licht op in de gewassen en brand in zon en maan en sterren. Met elk zuchtje van de lucht, als met onzichtbaar leven dat alles bevat, wek ik alles tot leven... Zo rust ik in alle werkelijkheid verborgen als vurige kracht. Zo brandt alles door mij, gelijk de adem de mens onophoudelijk beweegt, als de door wind bewogen vlam in het vuur. Dit alles leeft in mijn wezenheid, en daarin is geen dood. Want ik ben het leven. Ik ben ook het verstand, dat het ademen in zich draagt van het schallende woord waardoor heel de schepping is gemaakt. Alles adem ik leven in, zodat niets daarvan in zijn soort sterfelijk is. Want ik ben het leven.³⁶

In een van haar visioenen heeft Hildegard een soortgelijke ervaring als beschreven in Ezechiël, dat zoveel indruk maakte bij de Merkawa-mystici: het aanschouwen van de afglans van God, de Adam Kadmon, de Mens.

Toen verscheen in de borst van de gestalte die ik aanschouwde een wonderbaarlijke cirkel. Aan de buitenkant ervan verscheen een kring van hel lichtend vuur. Daaronder zag ik een kring van zwart vuur, en daaronder weer een cirkel die van reine ether leek te zijn. Onder deze cirkel hing een kring van waterige lucht. Daaronder verscheen mij een kring van helder witte lucht die stralend was gelijk de zon. Tenslotte nog vertoonde zich een dunne laag van lucht die nu eens hoge lichte, dan weer donker-diepe wolken leek te dragen. Midden in de sfeer van dunne lucht zag ik een kogelvorm en in het midden van die indrukwekkend grote cirkel zag ik de gestalte van een mens. Zijn schedel reikte naar boven, en zijn voetzolen reikten naar beneden, tot in de sferen der witte lucht en zijn armen waren naar beide zijden uitgestrekt.³⁷

Hildegard noemde zichzelf een *indocta*, een niet-geleerde. Wellicht om te beklemtonen dat haar visioenen niet waren afgeleid van geleerde studies. Hildegard had inderdaad niet gestudeerd aan

een universiteit. Ze moet echter een zeer regelmatige gaste van de kloosterbibliotheek zijn geweest, want haar kennis over zeer verscheidene onderwerpen is opvallend. Ze was een begaafd componiste en een uitstekend biologe. Opvallend in haar werken is de eenheid waarvan ze uitgaat; de makro-kosmos en de mikro-kosmos vloeien in elkaar over en de mens is niet alleen een schepsel maar ook een schepper. Dit beeld komt in vele visioenen terug. Het is een beeld dat sterk tot uiting kwam in het *Hermetisme* en op de achtergrond doorwerkte in de westerse cultuur. Waar Hermes Trismegistos uitroept:

*De mens, o Asclepius, is een groot wonder.*³⁸

geeft Hildegard blijk van haar antropocentrisme als ze stelt:

*Toen God de wereld schiep, had hij al vastgesteld dat hij mens wilde worden.*³⁹

Het 'zo boven, zo beneden' principe van de hermetisten vinden we in vele visioenen van Hildegard terug. En ook in haar medische verhandeling *Causae et Curae* vinden we parallellen met de hermetische literatuur. Zo schrijft ze:

*Zodra het zaad van de man is ingestort, neemt het vrouwelijke bloed het met al het verlangen waartoe zij in liefde in staat is in zich op, en zuigt het naar binnen, precies zoals je ook door in te ademen iets in je op kunt nemen... en zo is de vrouw ook in werkelijkheid één vlees met de man geworden, en zo is zij daardoor zelfs man geworden.*⁴⁰

In *Asclepius*, een tekst die in de Middeleeuwen in een Latijnse vertaling bekend was, en hoogstwaarschijnlijk ook door Hildegard werd gelezen, vinden we een soortgelijke gedachte. Er is geen sprake van eenrichtingsverkeer. De vrouw ontvangt kracht en de vrouw ontvankelijkheid:

*Wanneer je nu metterdaad dit mysterie wilt aanschouwen, kijk dan naar de wonderbaarlijke afbeelding daarvan, de gemeenschap die plaatsvindt tussen man en vrouw. Wanneer die een hoogtepunt bereikt, schiet het zaad tevoorschijn. Op dat ogenblik ontvangt de vrouw de kracht van de man, en op zijn beurt ontvangt de man de kracht van de vrouw, omdat het zaad dit bewerkstelligt.*⁴¹

Deze voor een vrouw in de middeleeuwen ongewoon open houding tegenover de seksualiteit beklemtoont de opvattingen van Hildegard dat alles 'inclusief' is. Ze was tegen een rigoureuze ascese. Het is ook om die reden dat ze zich in een openbare preek afzette tegen de katharen, die ook in het Rijnland actief waren, omdat deze in haar ogen de seksualiteit verachtten en het overige aardse eveneens minachtten. Het is God die overal in te vinden is, stelt ze⁴²:

*O vuur van de geest, gij leven van het leven
van al het geschapene,
heilig zijt gij
omdat ge de wezens levend maakt.
Heilig zijt gij,
heilig zijt gij,
die de gebrokenen redt.
Heilig zijt gij,
die de wonden geneest.
O geweldige God,
die alles doordringt
in de hemelen en op aarde
en in alle afgronden,
gij verzamelt en verenigt allen.
Behoed hen die gevangen zitten,*

*en bevrijd de gebondenen
die de goddelijke macht wil bewaren.
Door u heen stromen de wolken,
waait de ether,
ademen de stene vochtigheid,
zenden de wateren de beekjes uit
en doet de aarde haar groen ontspruiten.
Altijd heft gij op degenen die onderricht worden,
die door de ademtocht van wijsheid
blij gemaakt willen worden.
Daarom moet gij geprezen zijn,
want gij zijt de klank van de lofprijzing
en de verrukking van het,
gij machtige hoop en eer,
die de gaven van het licht schenkt.⁴³*

Hildegard was volstrekt origineel in haar vele werken. Zeker als we dit afzetten tegen het tijdsbestek waarin ze leefde. Haar visioenen tonen een grote, zuivere kracht die door deze sterke persoonlijkheid heen trilde; tegen wil en dank.

Het 'vloeiende licht' bij Mechtild van Maagdenburg

Ik heb het tot stand gebracht in mijn machteloosheid, omdat ik mijn gave niet achter kan houden

laat Mechtild van Maagdenburg God uitroepen in de proloog van *Das fliessende Licht der Gottheit (Het vloeiende licht van de Godheid)*.⁴⁴ Evenals Hildegard von Bingen, die een eeuw eerder leefde, is Mechtild rond haar tweeënveertigste levensjaar als ze begint met haar autobiografisch getinte visioenenboek, het zoëven genoemde *Het vloeiende licht van de Godheid*. De titel is haar ingegeven door goddelijke inspiratie 'die uit de levende Godheid in haar hart is gevloeid'⁴⁵. Ze noemt het een openbaring van Gods hoogste activiteit, de Liefde.

Mechtild, waarschijnlijk van adellijke afkomst, werd rond haar 25e jaar begijn in Maagdenburg. Maar al vanaf haar 12e jaar hoorde ze een innerlijke stem of, zoals zij zelf zegt: 'werd ik door de Heilige Geest aangesproken.'

Buiten de leeftijd waarop beiden voor het eerst met hun openbaringen naar voren traden zijn er ook opvallende parallellen in de opvattingen van Hildegard en Mechtild. Ook bij Mechtild houdt de *unio mystica* een totale vereniging in. Inclusief: dat wil zeggen met alles, ook het lichamelijke. Het lichamelijke wordt door Mechtild niet verworpen; ze tracht de hechting hiermee los te laten. Evenals Hildegard ziet ze de seksualiteit als een integraal onderdeel van het menszijn. Als men haar op een keer vraagt door gebed iemands lichaam van de natuurlijke opwellingen te bevrijden hoort ze haar innerlijke stem in de typische middeleeuwse ridderschaps-beeldspraak:

Zou je het mooi vinden als een ridder... in de volle kracht van zijn jaren en met stevige handen, krachteloos zou optreden en de eer van zijn heer zou verkwanselen...? Hoe ver brengt iemand het die geen maliënkolder draagt en bij gebrek aan wapenuitrusting nooit een gevecht zal aangaan? Als hij aan een vorstelijk toernooi zou meedoen zou hij wel heel snel het leven erbij inschieten.⁴⁶

Mechtild wil als het ware de kracht van de 'Heilige Geest in alle ledematen van haar lichaam'⁴⁷ ervaren, maar onderkent tegelijkertijd dat het lichaam die transformatie maar moeizaam verwerkt. Het lichaam kan de ziel in haar toenaderingsproces tot de geest bijna niet volgen. Want haar ziel volgt een hoge vlucht en roept vertwijfeld tot het lichaam:

Waar ben je gebleven? Ik kan niet meer.⁴⁸

Verrukt komt ze dan tot schouwing:

*Oog glanst in oog,
geest vloeit in geest,
hand grijpt in hand,
mond spreekt tot mond,
en hart groet tot hart.*⁴⁹

De visioenen van Mechtild zijn geen zinsbegoochelingen. Ze ziet met 'het oog dat God verlicht heeft'. En dat heeft directe consequenties voor haar leven. Het gaat hier niet om schone theorieën, maar om de *ervaring*. Een ervaring waarin er sprake is van een *coincidentia oppositorum*, het samensmelten in God van (schijnbare) tegenstellingen.

*Ik raak onafgebroken de grondeloze godheid aan. Daarmee herinner ik de hemelse vader aan de eindeloze liefde die hij voor de menselijke ziel heeft.*⁵⁰

Bij Mechtild is het schouwen geen eindpunt. De 'dronkenschap van de ziel' die 'vol zoete wijn is' betekent geen zalige eindtoestand maar wordt door Mechtild als metafoor gebruikt voor het opengaande bewustzijn. Het is een deel van de *beweging*. Daarom gebruikt ze ook vaak het zinnebeeld van de dans, de wervelende spiraal omhoog.⁵¹

In een hemels visioen danst Mechtild in een woud. Ze raakt vermoeid en wil met de geliefde (Christus) samenzijn. Dan ontmoeten ze elkaar in de schaduw van het lover, bij een bruisende beek, en gaan naar een paleis. Duidelijk herkennen we een aantal archetypische beelden in dit indringende visioen dat vervolgd wordt:

De beminde (Mechtild) gaat nu naar de schone jongeling (Christus) en treedt de kamer van de onzichtbare Godheid binnen. Daar staat het liefdesbed.

Het visioen vervolgt dan met de stem van Christus die zegt:

*Leg het kleed van de angst en de schaamte en alle uiterlijke deugden af en behoud tot in de eonen slechts de deugden die je reeds van nature bezit, je edel verlangen en je vurig begeren. Die zal ik voor eeuwig beantwoorden met grenzeloze tederheid.*⁵²

Na een schuchtere aarzeling bekent Mechtild dan:

Ons beider samenzijn is het eeuwige leven waar geen dood (meer) is.

En, naar de lezer toe, merkt zij dan op:

*Zo gebeurt waar beiden naar verlangden: hij geeft zich aan haar en zij zich aan hem.*⁵³

De metafoor van de aardse minne wordt, zoals in het *Hooglied*, gebruikt om de unio mystica aan te duiden. Dat is het *liefdesbed*, zoals we dat ook bij Juan de la Cruz tegenkomen; het is het *bruidsvertrek* uit het *Evangelie volgens Filippus*. Verre is dat van een zwijmelen in een seksueel getinte affectie met Christus. Het is de volkomen samensmelting, de totale grenzeloze overvloeiing in elkaar, in alles. Want, zegt Mechtild:

*Iedereen zou in zichzelf een Christus moeten zijn, zodat de mens God zou leven en niet zichzelf.*⁵⁴

Dan vallen inderdaad alle grenzen weg. Het is of reeds de stem van Meester Eckehart, die een eeuw later leefde, horen.

De Merkawa-mystici schouwden de troonwagen van God. Hildegard schouwde in haar kosmische visioenen de Mens. Mechtild ervaart dat

*Boven de troon van God zich slechts God bevindt; God, God, de oneindige en grote God.*⁵⁵

Ook in veel andere opzichten is ze Hildegard geestelijk zeer nabij. Daarbij nam ook Mechtild geen blad voor de mond. Ze was een dappere vrouw die vaak in moest roeien tegen het kerkelijke klimaat van haar tijd. Dat leidde tot tegenstand. Ze schreef dat ze bang was `voor de ogen van leugenachtige aandacht, geboren uit geestelijke hoogmoed en gevoed met haat'⁵⁶ Het is waarschijnlijk daarom dat ze, op zestigjarige leeftijd, vluchtte naar het cisterciënzerinnenklooster in Helfta. In alle schuchterheid vraagt ze zich af wat ze in dat klooster moet doen. Haar innerlijke stem antwoordt dan dat ze de nonnen van het klooster moet onderwijzen en verlichten.

Twee van deze nonnen nu zijn eveneens de geschiedenis ingegaan als grote mystici.

Een klooster in Helfta; Mechtild en Gertrudis

In het cisterziënzerinnen-klooster van Helfta, waar Mechtild in liefde opgenomen werd, vertoefden de gezusters Hackeborn, Gertrudis en Mechtild, die eveneens mystieke visioenen had.

Gertrudis van Hackeborn werd op haar negentiende jaar abdis van Helfta en gaf ruim veertig jaar, tot haar dood in 1291, leiding aan de nonnen. Haar jongere zusje Mechtild bezocht haar, met haar moeder, in het klooster. Mechtild was toen zeven jaar en wilde niet meer terug naar huis. Na het doorlopen van de kloosterschool trad zij dan ook daadwerkelijk in en kreeg in 1261, negen jaar voordat Mechtild van Maagdenburg zich aan de poort meldt, de toen vijfjarige Gertrudis van Helfta, later genaamd `de Grote', onder haar hoede.

Mechtild van Hackeborn kende in haar jeugd al innerlijke ervaringen, maar evenals Hildegard en de andere Mechtild, trad zij daar pas op latere leeftijd mee in de openbaarheid. En die openbaarheid moeten we in eerste instantie niet te ruim zien, maar situeren binnen de kloostermuren. Mechtild is dan vijftig jaar en bedlegerig geworden door een chronische ziekte. Ze wordt tevens gekweld door hevige hoofdpijnen. Het is dan 1292. Haar zus Gertrudis en haar vriendin Mechtild van Maagdenburg zijn dan reeds gestorven. Op bevel van de nieuwe abdis schrijven haar leerlinge Gertrudis (van Helfta) en enkele andere zusters haar ervaringen en visioenen op; later gebundeld in het *Boek van de bijzondere genade*. Ook hierin lezen we weer over de grote schuchterheid ten aanzien van het geschouwde en de prangende vraag: Is dit wel de waarheid? Kan ik dit wel vertrouwen?

Jezus antwoordt dan:

Ik ben in het hart van hen, die van jou iets willen horen.

*Ik ben het verstaan in het oor van horenden,
waardoor zij begrijpen wat zij horen.*

*Ik ben in de mond van hen die daarover spreken,
ik ben in de hand van hen die het opschrijven.*⁵⁷

In tegenstelling echter tot haar naamgenote Mechtild van Maagdenburg zien we dat de ervaringen en visioenen van Mechtild van Hackeborn sterk verbonden zijn met, zo niet opgewekt worden door, de liturgie, de communie en de bijbellezing. Anders dan de begijn Mechtild voelde de kloosterlinge zich sterk verbonden met de kerk van die dagen en was uiterst bezorgd om de smaad die het instituut bij vlagen ten deel viel. Ook steunde Mechtild van Hackeborn op haar erudiete kennis van de grote christelijke schrijvers als Hieronymus, Augustinus en Pseudo-Dionysius. Als Christus in een visioen tot haar zegt:

*Ik lig dieper in uw binnenste verzonken dan het meest innerlijke in u zelf*⁵⁸,

horen we daarin de echo van Augustinus die in zijn *Confessiones* schrijft:

*U was dieper dan mijn diepste innerlijk en hoger dan mijn hoogste denken.*⁵⁹

Waar Mechtild van Maagdenburg schrijft over 'het oog dat God verlicht heeft' spreekt de andere Mechtild over de vijf fysieke zintuigen waarmee God te aanschouwen is. De fysieke zintuigen die God kunnen loven en toezingen. Het is ook haar fysieke lijden dat haar, begrijpelijk, zo bezighoudt dat ze Christus om antwoord vraagt.

*Toen sprak de Heer tot haar: 'Leg al uw pijn in mijn hart, en ik zal die zo voleinden als ooit een lijden kan worden verheven. Want zoals de godheid al het lijden van mijn mensheid in zich opnam en met mij heeft verenigd, zo wil ik uw lijden helemaal in mijn godheid opnemen en met mijn lijden verenigen, en wil ook u doen delen in de verheerlijking van mijn mensheid... Zoals mijn lijden in de hemel en op aarde oneindig vruchtbaar was, zo worden ook uw smart en al uw benauwenis in vereniging met mijn Passio zo vruchtbaar, dat ze aan alle rechtvaardigen op aarde een grotere beloning, aan de zondaars vergeving, en aan de zielen in het vagevuur verlichting schenken.'*⁶⁰

Minne-ervaringen in de 'lijdens-mystiek'

Ook bij Mechtilds jonge leerlinge, Gertrudis, die de geschiedenis is ingegaan als de heilige Gertrudis (van Helfta) de Grote, neemt lijden een belangrijke plaats in. De kleuter van vijf was waarschijnlijk wees toen zij het klooster van Helfta binnen werd gebracht. Uit haar werken⁶¹ kunnen we opmaken dat ze zich, ondanks de moederlijke zorgen van Mechtild van Hackeborn, vaak eenzaam en verweest voelde.

In haar eerste visioen, ze is dan zesentwintig jaar, verschijnt Christus aan haar als 'een beminnelijk en teer jongeling, zo schoon van gestalte, als toen mijn jeugd maar had kunnen wensen tot streling mijner ogen'⁶². Deze ontmoeting geeft enigszins fleur aan haar kloosterleven. Evenals bij Mechtild van Maagdenburg bestaat de opbouw van haar visioen uit een dialoog; een liefdesverklaring tussen Gertrudis en Jezus:

*Alle innerlijke zoetheid tezamen
wordt in U gesmaakt.
O allertederste Streler,
zoetste Hartebeweger,
vurigste Minaar,
trouwste Bruidegom,
zuiverste IJveraar.*⁶³

Jezus' liefdesverklaring is niet minder vurig:

*Zonder u zou Ik niet gelukkig kunnen leven...
Zo zal ook ik niet kunnen lijden,
dat wij van elkaar gescheiden worden,
sinds mijn liefde Mij met u verenigde.*⁶⁴

We herkennen in deze vorm van spiritualiteit, die niet geheel vrij lijkt van sublimatie, de emotionele mystiek van een Bernardus van Clairvaux. Alhoewel Gertrudis ook uitdrukkelijk verklaart:

*Als ik Hem bemin, ben ik kuis; als ik Hem aanraak, ben ik rein; als ik Hem ontvang, ben ik een maagd.*⁶⁵

Al lijkt het in deze mystieke beelden alsof de vereniging met Christus alleen voorbehouden is aan de mystica, hier Gertrudis, benadrukt deze dat deze versmelting voor alle 'maagden' (nonnen) is weggelegd. In een visioen zag zij een engel die de ziel van een non naar de hemel begeleidde. De ziel werd voor de troon van God gevoerd waar

Jezus, de Brudegom der maagden, haar voor zich plaatste en innig tot haar zei: 'Gij zijt mijn glorie'.⁶⁶

Pas acht jaar daarna brengt Gertrudis haar ervaringen naar buiten. Het is dan 1289, enige jaren voordat de visioenen van haar leermeesteres Mechtild worden opgetekend. En niet lang na Mechtilds dood sterft ook Gertrudis, zevenenveertig jaar oud.

Voor Gertrudis was de heilige Catharina, de geleerde martelares, beroemd uit de *Legenda Aurea*, verlucht in bijna ieder getijdenboek in die tijd, het grote idool. Het tot de marteldood trouw zijn aan de Heer sprak haar mateloos aan. Want ook in het leven van Gertrudis nam het lijden een grote plaats in. In de *Legatus* komt meer dan veertig keer een ziekte van haar ter sprake, waaronder de pest. Vaak vraagt ze om weggenomen te worden van deze aarde en van haar lijden te worden verlost. Anderzijds zag zij haar lijden ook als een teken van uitverkiezing.

Eens bracht zij in een kort gebed alles voor de Heer wat haar lichamelijk en geestelijk benauwde en verdrietig maakte, en ook alle kleine vreugden waarin zij zich had misrekend. Toen verscheen haar de Heer. Hij droeg haar moeilijkheden en vreugden in de vorm van ringen aan zijn handen, en die ringen waren met edelstenen bezet. Toen zij het gebed meerdere kerken had herhaald, voelde zij, dat de Heer met de ringen die hij aan de linkerhand droeg - en daarin herkende zij haar lichamelijke kwalen - haar linkeroog bestreek. En van toen af aan deed dit oog haar pijn, haar leven lang. Hieruit begreep zij: zoals de ring het teken van huwelijk is, zo is het lijden het ware teken van de goddelijke uitverkiezing. En daarom kan ieder, die onder lijden gebukt gaat, vol vertrouwen zeggen: 'Met zijn ring heeft mijn heer Jezus Christus zich aan mij verpand.' En als een mens in het lijden nog zo veel kracht heeft om zijn geest tot lof en dankzegging tot God te verheffen, dan kan hij daar in volle vreugde nog aan toevoegen: 'En als een bruid heeft hij mij met een krans getooid.' Want dankbaarheid in het lijden is de gloriejke kroon van de heerlijkheid'.⁶⁷

Waar Origenes het heeft over de goddelijke pijn die een wonde veroorzaakt die het verlangen naar God openhoudt, staat de ring in het visioen van Gertrudis voor het lijden, als voorwaarde tot het mystieke huwelijk. Het is een affectievere vorm van mystiek waarin de persoon van de mystica niet weggedacht kan worden.

De eenzame wees Gertrudis visualiseerde dat ze na haar dood als jonge vrouw in de armen van Jezus zou liggen. Aangrijpend is haar gebed:

Neem mij op, o mijn Jezus, in het zoete huwelijk van uw liefde, en laat mij daar de kus smaken van uw honingvloeiende mond.⁶⁸

Bij Mechtild van Hackeborn en Gertrudis van Helfta (de Grote) ervaren we duidelijk het verschuivende middeleeuwse perspectief van de triomferende Christus naar de lijdende Christus.⁶⁹ 'Het verlossende lijden van Christus wordt bij Mechtild een verzoenend lijden voor anderen'⁷⁰. De nadruk op het lijden zien we ook in de verering van vrouwelijke martelaressen als Catharina, zoals die in legenden van die tijd de ronde doen.⁷¹ De identificatie met het lijden ging soms zo ver dat mystici zichzelf kastijdden.⁷²

En ze bedacht ook, dat God haar beval, zich van alle dingen te ontdoen. En dat verstond ze ook in die zin, dat hij wilde dat heel haar lichaam moest worden gepijnigd. En zo trok zij haar kleren uit en begon haar lichaam te kastijden, te beginnen bij haar hals, en ze pijnigde heel haar lichaam met slagen, zo hard zij maar kon slaan, zo lang tot zij haar hand niet meer kon opheffen om te slaan. En zo geselde zij zich drie maal met 500 harde slagen, de kleine niet meegerekend...

En zij nam haar borst en schuurde die langs een egelpels, tot de huid er bloedend bijhing. En toen ze het van pijn haast niet meer uithield, dacht ze aan de folteringen van onze Heer, en daarna deed ze het nog drie keer, ter ere van de Heilige Drievuldigheid.⁷³

Het is niet alleen Christine Ebner die zichzelf martelt. Ook Elsbeth van Oye vermeldt dat zij zich

kastijdt met een zelfgemaakte gesel, waarvan de naalden vaak zo diep in haar vlees dringen dat ze moeite heeft ze er weer uit te halen. En dan was daar nog een van scherpe spijkers voorzien kruis dat zij met een riem zo vast tegen haar lichaam drukte dat de spijkers diep in haar lichaam doordrongen.⁷⁴ Minder bloedig zijn de ervaringen van Margareta Ebner die tijdens de passietijd in een vaak urenlang geweeklaag uitbarstte.⁷⁵

Dit zijn enige extremen, maar het 'plaatsvervangend lijden', het pogen om door middel van smartelijk lijden anderen te verlossen, is vooral bij vrouwen zeer lange tijd een gangbare praktijk geweest.⁷⁶ De lijdende Jezus was het onderwerp van dromen en visioenen, waarin er soms sprake was van een omstrengeling van de naakte Jezus door de mysticus. Ik zeg hier: mysticus, omdat deze vorm van mystiek niet alleen bij vrouwen voorkwam, maar ook bij bijvoorbeeld Bernardus van Clairvaux die, getransformeerd als vrouw, de gekruisigde in zijn armen neemt.⁷⁷ En ook Jan Luyken heeft het over:

*Uw liefdetekens rood van 't heilig hemels bloed,
Uw liefdetekens in uw voeten en uw handen
Doen 't vuur van wederliefde in mijn ziel zo branden...*⁷⁸

De *unio mystica* werd steeds meer toegespitst op de mystieke vereniging met 'de lijdende en gekruisigde Heer'.⁷⁹

Een Antwerpse begijn: Hadewijch

*Maar toen bracht al die rijkdom die ik in Hem had gezien mij in verwondering. En door die verwondering kwam ik buiten de geest waarin ik gezien had al wat ik zocht. Als ik dus zo, in al die rijke weelde, mijn angstwekkende en onuitsprekelijke zoete Lief mocht kennen, viel ik buiten de geest, weg van mijzelf en van al wat ik van Hem gezien had, - helemaal verloren viel ik aan de verzaligende borst van zijn natuur, de minne. Daar bleef ik in verzwolgen en verloren, buiten alle begrip: geen weten, noch zien, noch verstaan van iets anders dan één te zijn met Hem en Hem te genieten. Daarin bleef ik minder dan en half uur.*⁸⁰

De mediterende Vlaamse begijn Hadewijch aanschouwde in de geest de troonwagen van God. Ook ziet ze door een engel haar eigen ziel tot voor die troon geleid worden. De tekst van dit zesde visioen vertoont grote overeenkomst met visionaire teksten als de ruim duizend jaar oudere *Openbaring van Paulus* uit de Nag Hammadi-vondst. Er is echter een verschil. Zo schrijft Hadewijch:

*Ik hoorde zijn rede en verstond alle rede met mijn rede. Ik zag in zijn borst het hele genieten van zijn natuur in minne.*⁸¹

De natuur van God is 'de minne', de beweging van de Liefde. De minne staat niet haaks op de rede, maar beiden zijn nodig om tot Godsbeleving te komen. Hadewijch weet dat de weg van de minne er een is van onzekerheden, van onmacht, maar haar uiteindelijk toch verder kan voeren dan de rede alleen. Toch onderkent ook Hadewijch het gevaar van louter minne-mystiek. Levend in een omgeving waarin extatische ervaringen en emotioneel geladen erupties veelvuldig voorkwamen zag ze scherp het gevaar van die zogenaamde 'zoetheidservaringen', van de affectieve, emotionele mystiek, waarin de bevrediging van de eigen verlangens centraal staat.

*Het hoogste leven en het snelste groeien bestaan hierin: te gronde gaan en in smart verwijnen om Minne. In het zoete gevoelens ligt eerder kleinheid, want daarin wordt men vlug overwonnen. En zo schiet de kracht van het verlangen tekort. Wat ze daar voelen, schijnt hun zo groot dat ze niet de ware grootheid der Minne en haar volmaakte wezen leren kennen. Want als het hart en de lagere zinnen, die vlug vervuld zijn, geroerd worden volgens onze affectie, dan menen zij in de hemel der hemelen te zijn. En in deze geneugten vergeten ze de grote schuld die alle uren in de maning is vervat die de Minne maant van Minne.*⁸²

In een van haar *Strofische Gedichten* roept ze uit:

*Alle dinghe
Sijn me te inghe;
Ic ben so wijt!
Om een onghescepen
Hebbic begrepen
In eweghen tijt.*⁸³

Dat verlangen naar het onbegrensde, naar de Geliefde, noemde Hadewijch *orewoet*; het vurig *woeden* van het liefdesverlangen. In haar *Visioenenboek* zien we een duidelijke lijn van haar nog 'kindsch ende onghewassen' (kinds en onvolwassen) zijn⁸⁴ naar de volmaaktheid in de minne⁸⁵. Want visioenen zijn slechts stappen op de weg naar het permanente 'in God zijn'. De eenzaamheid wordt echter extra sterk gevoeld bij het besef dit (nog) niet te zijn. Het is alsof de minne je dan in de steek laat. In haar *Strofische gedichten* speelt Hadewijch als het ware een spel met deze smartelijke gevoelens. Soms is het of ze een zwaar verwijt tot de minne richt:

*De tijt is donker en koud: daarom kwijnen vogels en dieren. De harten echter hebben meer te lijden, daar zij kennen hun fiere natuur en hun toch de Minne zal ontbreken. Al stijgen anderen op, ik blijf in't dal, van rijke troost beroofd, altoos met zware last geladen...
En wil mij Minne als geliefde niet ontvangen, waartoe zou ik dan ooit geboren zijn? Is er bij Minne voor mij geen hoop, zo ben 'k verloren zonder twijfel, zo mag ik klagen al mijn tijt vooraan in smart en wee, zo hoop 'k niet meer in geen geval, wijl Minne mij dus ontbreken zal.
Ik toonde Minne mijn pijn, ik bad Haar dat Zij hadde genade. Zij deed me door haar handelwijze zien dat Ze daar wil noch tijt toe had. Wat mij geschiedt, is Haar al eender...
Waarheen is nu de Minne? Ik vind Haar niet. Minne heeft mij alle minne ontzegd. Troosteloosheid heeft me zo ontredderd dat ik geen troost ontvangen kan, die mijn hart verlichten zou van die ongehoorde tegenslag...*⁸⁶

In een ander gedicht klaagt ze:

*Door Minne ben ik in ellende: dat is mij geen wonder, want Zij is sterk en ik ben krank. Zij ontnemt mijn vrijheid tegen wil en dank altoos. Zij doet met mij wat Zij gebiedt, er is mij niets gebleven van mijzelf, waar 'k rijk was van tevoren ben ik nu arm: 't is al verloren in de minne...*⁸⁷

In de stamelende dialoog tussen minnaar en beminde, dat door Hadewijch wordt doorgetrokken in een, wel uiterst diep gevoeld, spel tussen de Minne en de minne, vermant ze zich als het ware:

*Wie Minne wil verkrijgen, onttrekke zich aan niets, hij gave zich altoos aan Minne over en poge zonder dralen te bekomen wat zijn hart verkoos; in pijn, in schand', in lief en leed geve hij zich in handen van de Minne: zo zal hij 't fiere wezen leren kennen dat Minne in haar diepste is.*⁸⁸

Dat is ook de raad die zij een van haar vriendinnen geeft:

*Ach lieve kind, het beste leven dat er is, dat is: ernaar te streven God met minne genoeg te doen en op Hem te vertrouwen boven alles. Want door overgave komt men Hem allermeeest nabij. Hij zei toch Zelf aan iemand dat waarachtig gebed niets anders is dan louter zich op Hem verlaten, met volkomen betrouwen Hem, te vertrouwen, met al wat hij is. Want Hij zegt zelf: 'Niets kan Mij zo snel overwinnen als volkomen overgave in verheven trouw. De honger van je ziel, zegt Hij, doet Mij je alles bereiden, opdat Ik de jouwe zal zijn met al wat Ik ben. Door ernaar te streven je honger naar Mij te voldoen, daardoor groei je, en wordt je Mij gelijk: jouw dood en de mijne zullen één zijn. Daarom zullen wij één leven leven, en één Minne zal ons beider honger verzadigen.'*⁸⁹

Bij Hadewijch is er geen wezenlijke scheiding tussen de transcendente en de immanente God. En die God ervoer ze met de rede en de minne.

Marguerite Porète, een zuster van de vrije geest

Ook een andere begijn uit de Zuidelijke Nederlanden, Marguerite Porète, had het over de rede, *raison*, en de minne, oftewel de liefde, *amour*. Haar werk *Mirouer des simples ames*⁹⁰ bevat een allegorische dialoog r\tussen deze *raison* en *amour*, waarbij zich ook de ziel, *âme*, voegt. Evenals Hadewijch beschouwt Marguerite de weg van de rede als een omslachtige omweg. Het is de weg van een slak. De ziel kan beter de weg van de intuïtie volgen, niet die van de rede. Zelfs de zo hooggeroemde deugden⁹¹ vormen een sta in de weg op het pad naar liefde. Zo roept de ziel uit:

*Deugden ik neem voor eeuwig afscheid van u.
Zo zal mijn hart vrijer en vrolijker zijn;
u te dienen vergt teveel volharding, dat weet ik heel goed.
Want ook ik legde eens heel mijn hart in u, zonder nog iets voor mijzelf te bewaren;
Gij weet, dat ik mij geheel en al aan u heb gegeven;
ik was uw slavin. Daar ben ik nu van verlost.*⁹²

Vele 'verdwaalden', zoals zij er zelf ook een was, leven onder het gebod van de deugden; ze beoefenen de ascese, bidden onophoudelijk en doen liefdewerken. Daarbij blijven ze vaak hangen in de extase, stelt Marguerite. Haar gaat het om de onvoorwaardelijke vrijheid. Een vrijheid die ontstaat als de eigen wil zich paart met de Goddelijke wil. Haar verlichtingservaring, waarin ze zichzelf in God en God in zichzelf ervoer, tilde haar uit boven ascese, goede werken en vrome gebeden. Het was, na een intense geestelijke worsteling, een bevrijding voor haar.

Marguerite Porète is door historici meerdere malen in verband gebracht met de *Broeders en Zusters van de Vrije Geest*, een middeleeuwse spirituele beweging die op gruwelijke wijze door de kerk is vervolgd. Volgens de kerkelijke laster zouden de broeders en zusters een ongeremd leven voorstaan, inclusief seksuele uitspattingen. Het lijkt een beetje op de argumenten die de vroege kerk gebruikte tegenover de zogenaamde libertinistische gnostici.⁹³ In feite, zoals ook Nigg aantoon⁹⁴, hadden deze christenen de materie getransformeerd en had daarom een totaal andere waarde gekregen.

Marguerite had het over de 'vernietigde ziel'; daar waar alle begeerte was uitgedoofd. De rede, stelt Marguerite, zoekt God in de schepselen, in kloosters, in uitgedachte paradijzen, in uiterlijke geschriften. In de ogen van de rede is God onderworpen aan zijn eigen sacramenten en werken. De vernietigde ziel zoekt God nergens meer in:

*Zij die zo is zoekt God niet meer door boete, noch door enig sacrament van de Heilige Kerk, noch door gedachten noch door woorden noch door werken, noch door een schepsel van beneden, noch door een schepsel van boven, noch door het recht noch door barmhartigheid, noch door heerlijkheid van heerlijkheid, noch door goddelijke kennis, noch door goddelijke liefde, noch door goddelijke lof.*⁹⁵

Opvallend is de grote overeenkomst tussen Marguerite en de spirituele christenen, de zogenaamde gnostici, uit het begin van de jaartelling. Ook zij heeft het over een 'Onbekende God' en over het onderscheid tussen de mens Jezus en de goddelijke kracht Christus. Evenals Valentinus onderscheidt ze psychici, door haar 'werkmensen' genoemd, die zich nog richten naar de Schrift om zekerheid te koesteren; en pneumatici, geestelijke mensen, door Marguerite de vernietigde zielen genoemd, die ontvangen van de Heilige Geest die 'schrijft op het perkament van de ziel'.⁹⁶ Wiens wil één is geworden met Gods wil, ervaart Marguerite, kan niet meer dienstbaar zijn aan wat minder dan God is. En dat was voor het instituut kerk een uiterst gevaarlijke gedachte.

Op 1 juni 1310 werd Marguerite Porète, de begijn uit Henegouwen, in het openbaar als ketterse verbrand op de Place de Grève in Parijs. En met haar het boek *Mirouer des simples ames*.⁹⁷ De spiegel hierin hadden de simpele zielen niet ontdekt.

Op hetzelfde plein werd ruim zestig jaar later de begijn Jeanne Dabenton als ketterse verbrand. Ze was vastgebonden aan het lijk van een aan de martelingen in de kerker bezweken begarde. Het is niet verwonderlijk dat onder andere door dit soort rigide reacties Marguerite Porète sprak over 'Heilige Kerk-de-kleine' als ze het over dit repressieve apparaat had. De 'Heilige Kerk-de-Grote' was in haar ogen de gemeenschap van Christus op aarde. Daar stond de 'kleine kerk' nog mijlen ver van af.

Bij het lezen van mystieke werken en het napluizen van de levens van mystici valt het op hoe moeilijk het is om mystiek en spiritualiteit onder een noemer te vangen. Naast de pure geestesmystiek, zoals we die aantreffen bij Hildegard en Mechtild van Maagdenburg, zien we ook de louter affectieve, emotionele mystiek die soms een pathologisch karakter krijgt. Voorbeelden hiervan zijn te vinden in het leven van de hier aangehaalde Christine Ebner en Elsbeth van Oye. Angela van Foligno trok voor het kruis al haar kleren uit en bood zich naakt aan de gekruisigde aan. Haar familie ervoer ze als een sta in de weg op haar 'mystieke' pad. Maar gelukkig, vermeldt ze, sterft spoedig 'haar moeder, die zij als een grote hinderpaal op de weg naar God had beleefd, en haar man en zonen, om wier dood zij God uitdrukkelijk had gebeden'.⁹⁸ In onze tijd zouden we zo iets ziekelijk noemen.

Naast de mystici die de *via contemplativa* voorstaan en binnen de muren van het klooster blijven, waren er ook die de *via activa* bewandelden, zoals Catharine van Siena. Bij het lezen van haar wederwaardigheden moest ik onwillekeurig aan een andere jonge vrouw denken, niet uit Italië maar uit Frankrijk. Ook Jeanne d'Arc, die al heel vroeg innerlijke stemmen hoorde, voelde zich geroepen tot opzienbarende werken: Frankrijk bevrijden van de Engelsen. Catharina van Siena ziet als zesjarige de lichtende gestalte van Christus boven een kerk en stelt haar verdere strijdbare (korte) leven in dienst van de éénheid van de kerk.⁹⁹

Hoewel lange tijd het zwaartepunt van de middeleeuwse mystiek in het Rijnland, in de uitgebreidste zin des woords, lag zien we ook mystici in bijvoorbeeld Oostenrijk, Zwitserland en Frankrijk. En ook buiten het continent. Een bekend voorbeeld is de mystica Brigitta van Zweden. En in het Angelsaksische taalgebied kennen we de anonieme auteur van *De wolk van niet-weten* (waarover in het volgende hoofdstuk) en natuurlijk de mystica Juliana van Norwich. In haar laatste godsverschijning ziet Juliana een God die tot een ieder wil zeggen:

*Mijn dierbaar kind, ik ben blij dat ge in al uw smart tot mij zijt gekomen. Ik ben altijd bij u geweest, en nu ziet gij mij en mijn liefde, en wij zijn verenigd in zaligheid.*¹⁰⁰

Mannelijke mystici in de Middeleeuwen

De emotionele Bernardus van Clairvaux

Bernardus van Clairvaux wordt door sommige bewonderaars wel eens de grootste man van de twaalfde eeuw genoemd. Als jongen van tweeëntwintig jaar trad hij in bij de cisterziënzers in het klooster van Citeaux. De cisterciënzers stoorden zich aan de pracht en praal van de meer dan tweeduizend kloosters van Cluny, vaak beroemd om hun prachtige Romaanse bouwkunst. Bij Citeaux, in een onherbergzame streek, werd een nieuwe kleine kloostergemeenschap gesticht die meer beantwoordde naar de hang van soberheid van een aantal religieuzen. Op zijn vijfentwintigste levensjaar werd de jonge Bernardus door de abt van Citeaux uitgezonden om, aan het hoofd van elf andere monniken, een nieuw klooster te stichten. Na enkele dagen reizen besloten ze in een verlaten dal een nederzetting te bouwen dat de geschiedenis zou ingaan als het klooster van Clairvaux. In werkelijkheid was dit klooster in het begin niet veel meer als een zeer schamel onderkomen. Anton van Duinkerken, een Bernardus-kenner, schrijft daarover o.a.:

De eetzaal kreeg geen vloer en de bedden geen poten, zodat zij op doodskisten leken, er brandde zelfs in de kloosterkerk geen lamp en de gastenkamer was een hokje bij de slaapzaal. Het persoonlijke verblijf van de abt leek zelfs niet op een kamer. Dom Méglinger, die in 1667 een beschrijving gaf van het thans geheel verdwenen oude Clairvaux, verhaalt, dat Sint Bernard voor zich zelf genoeg nam met een hoek onder de trap, niet eens door een buitenmuur, doch door het ongemetseld dak tegen de guurheid van het weer beschermd. De enige zitplaats was een vooruitspringend stuk steen in een nis. Om zich er op te kunnen plaatsen, moest de abt zich eerst bukken, anders stootte hij zijn hoofd. Het enige licht viel binnen door een dakraam, dat nauwelijks meer dan een gat in het dak was...

De bouw nam lange maanden in beslag, terwijl het kouder en donkerder werd naarmate het jaar verstreek. Voedsel vond men niet in de nabijheid, de kleding versleet bij het timmer- en metselwerk, soms waren er in de koudste winterdagen enkel wat wortels op tafel...

Twaalf mensen, dagreizen van een bewoonde streek verwijderd, bouwen bij regen en ontij een woning en kunnen, als ze nat zijn, hun kleren niet verwisselen, als ze honger gevoelen, geen eten krijgen. De verantwoordelijke man ziet het aan en het raakt hem niet!¹⁰¹

Die verantwoordelijke man was Bernardus van Clairvaux. Buiten hard voor zichzelf en voor anderen was hij een uiterst emotioneel mens. Zijn mystiek is ook doortrokken van zijn emotionaliteit. In extatische toestand zag hij zich getransformeerd als vrouw die het naakte, met wonden overdekte, gekruisigde lichaam van Jezus, aftastte met kussen. Hoezeer affectieve mystiek kan blijven steken in een soort van psychotisme zien we in het Leven van Bernardus, die naast zijn mystieke ervaringen een zeer onverdraagzaam mens was in zijn gesprek met anderen, vooral in zijn discussie met zijn spirituele tijdgenoot, Abélard. Ook was het Bernardus die predikend rondging om manschappen te ronselen voor de tweede kruistocht, die in feite neerkwam op een afslachting van andersdenkenden. Trots schrijft hij aan paus Eugenius:

Gij hebt gelast, ik heb gehoorzaamd; de autoriteit van die gelastte heeft mijn gehoorzaamheid vrucht doen dragen. Ik heb mijn mond geopend, ik heb gesproken, en dadelijk hebben de kruisvaarders zich vermenigvuldigd tot in het oneindige. Dorpen en burchten zijn verlaten. Gij zoudt bezwaarlijk één man vinden op zeven vrouwen. Overal ziet men slechts weduwen wier mannen nog in leven zijn.¹⁰²

Heel het talent van zijn rede gooide Bernardus in de strijd. En een groot redenaar was hij. Op weergalozе wijze bouwt hij zijn preken op tot een bijna staccato-achtige climax. In de tweede van een groot aantal preken op zijn nogal tendentieuze verklaring van het *Hooglied* gaat hij in op de passage: *dat hij mij kusse met de kus van zijn mond*. Hij onttrekt als het ware deze passage aan het Oude Testament en transposeert hem naar het Nieuwe. Want wat heb ik aan Mozes, Jeremia en Jesaja, vraagt hij zich af.

Wat dienen mij die woordenzaaiende profetenmonden? Jijzelf veel liever, schoon van gedaante boven alle kinderen der mensen - Hijzelf kusse mij met de kus van Zijn mond!¹⁰³

De 'hijzelf' is uiteraard Jezus. Deze is hem veel liever dan het stelletje oud-testamentische stamelaars.

Alle profeten zijn mij zwak ter tale! Doch Hij, over wie zij het hebben, - Hijzelf moge spreken! Hij kusse mij met de kus van zijn mond!

Met bijbelse uitspraken gelardeerd vervolgt Bernardus dan zijn betoog over de aard van de kus die er geen is

waarbij de ontmoeting der lippen de eensgezindheid der gemoederen slechts veinst, nee, deze kus is een binnenstromen van geneugten, een openbaar worden van verborgenheden, een wonderbaar en in zeker opzicht tot onscheidbaarheid door elkander vloeien van licht uit de hemel en verlichtheid van het verstand.¹⁰⁴

Bernardus wordt zelfs de engelen moe. Want 'zijn Jezus' overtreft hen in gedaante en schoonheid.

Ik vraag niet, dat iemand anders, engel of mens, mij kussen zal met de kus van zijn mond, maar Hijzelf. En zeker waag ik niet te zeggen, dat ik gekust ga worden door Zijn mond zelf, immers dit is het uitsluitende geluk en het bijzondere voorrecht van het vlees, dat Hij aannemen zal. Maar in alle ootmoed smee ik, dat ik gekust moge worden met de kus van Zijn mond...

Let nu op! Wanneer de kussende mond het Woord is, dat het vlees aanneemt, en de gekuste is het vlees dat Hij aanneemt, dan is de kus immers veroorzaakt door wie kust tesamen met wie wordt gekust, de persoon dei uit de verbinding van het Woord met het Vlees ontstaat, dat is de middelaar tussen God en de mensen, de Mens Jezus Christus.

Om deze reden waagde geen van de heiligen uit de oudheid te zeggen: Hij kusse mij met zijn mond; doch zeiden zij alleen: met de kus van zijn mond...¹⁰⁵

Bij Bernardus van Clairvaux staat de mystiek, zoals Pranger opmerkt, in het teken van de 'terugkeer'. Het is God die verschijnt en weer verdwijnt, zoals de bruidegom in het *Hooglied*.¹⁰⁶

Naast de preken over het *Hooglied* zijn ook Bernardus' preken over Maria beroemd.¹⁰⁷ Daarin vereenzelvigd hij zich soms met de moedermaagd, zoals dat ook bij vele vrouwelijke mystieken het geval was. Waarbij er soms zelfs sprake was van schijnzwangerschappen. Een wat fysieke afschaduwing van de woorden die Paulus ooit sprak: 'Niet ik, maar de Christus in mij'.

Tijdgenoot en vriend van Bernardus was Willem van St.Thierry, die ook een *Commentaar op het Hooglied* schreef. Willem is zeker beïnvloed door zijn vriend, maar werkt dit thema op een totaal andere wijze uit, rustiger en ingetogener. In hoofdstuk 80 van zijn *Commentaar op het Hooglied*, dat gaat over 'de verlichte liefde', schrijft Willem:

Als een ruimere genade van de Heilige Geest het geestelijk inzicht begint te verlichten, werkt het in de menselijke ziel op een heel andere manier dan het menselijk inzicht. En deze werking is des te verhevener, naarmate de aard van dit onbeschrijflijk licht verschilt van de aard van de ziel zelf. Wat de ziel immers begrijpt met het natuurlijk inzicht, daar maakt ze zich meester van. Maar wat ze begrijpt door het geestelijk inzicht, dat overmeestert haar veeleer. Wat ze zich op natuurlijke wijze door het inzicht eigen maakt, daarin maakt ze onderscheid met behulp van het verstand. Maar wat ze niet kan doorzien, daarin is het ook onmogelijk iets te onderscheiden...

Dit speelt zich af zowel mét de ziel als in de ziel, die waardig is om Bruid te worden, als zij uit de heilsfeiten van Christus' mensheid die gebeurtenissen kiest waarover de Heer zegt: 'Voorzeker, wat op Mij betrekking heeft loopt ten einde'. Hieruit, en uit de veelvuldige weldaden die er voor ons uit voortvloeien, verzamelt ze een bundeltje mirre als een herkenningsteken van het geloof. Dit legt ze neer op haar boezem, in haar hart, in de veilige zetel van haar geheugen, en in de tederheid van en goed gestemde zielegrond. Ze legt het dáár, waar de bekoring van de vijand niet gemakkelijk toegang heeft, en waar juist die tederheid van de liefde niet het minste letsel duldt aan het geloof.¹⁰⁸

Willem van St.Thierry onderkent de animale mens, die nog louter vanuit de anima, zijn ziel (en de emoties) leeft; de rationele mens, levend vanuit de ratio, de rede; en de spirituele mens, de mens die leeft vanuit de Geest.

Maar al is iemand ook nog zo'n geestelijk mens, toch heeft hij zijn natuurlijke vreugden van de lichamelijke liefde, die voortvloeien uit het samenleven met zijn lichaam. Als deze eenmaal geboeid zijn door de Heilige Geest, zal hij ze inschakelen in dienst van de geestelijke liefde. Vandaar dat hier een onbekende als uit een schuilhoek onbeschroomd te voorschijn springt, en niet zegt wie ze is, noch waar ze vandaan komt, noch tot wie ze het woord richt, maar volgens de tekst (van het Hooglied) dit roept: `Dat Hij mij kusse met een kus van zijn mond.¹⁰⁹

Die Heilige Geest die voor dit proces verantwoordelijk is noemt Willem `liefde'. Zo bidt hij:

*O Liefde, waaraan iedere liefde
haar naam ontleent,
ook de lichamelijke,
en zelfs de ontaarde liefde,
Heilige en heiligmakende Liefde,
zuiver en zuiverend,
levenschenkend leven,
open voor ons uw heilig lied,
ontsluier het mysterie van uw kus,
en de diepe zin van uw gefluister,
waarmee Ge in het hart van uw zonen
betoverend zingt over uw kracht
en het zalig genieten van U.¹¹⁰*

De liefde en de kennis (of: rede), stelt Willem, moeten elkaar nu doordringen; zoals we dat al zagen bij de *raison* en *amour* van Marguerite Porète en de rede en de minne van Hadewijch. De rede en de liefde, schrijft Willem, vormen als het ware twee ogen, die elk een ander gebied doorschouwen. *De beschouwing heeft twee ogen: de rede en de liefde... Het ene oog doorvorst met behulp van de wetenschap het menselijke. Het andere oog doorvorst met behulp van de wijsheid het goddelijke. Als ze echter verlicht worden door de genade, zijn ze elkaar wederkerig veel tot hulp. Want de liefde brengt de rede tot leven, en de rede geeft licht aan de liefde... En dikwijls worden die twee ogen één enkel oog als ze getrouw samenwerken. Dit gebeurt, als in het schouwen van God - dat bij uitstek het werk van de liefde is - de rede overgaat in liefde, en wordt omgevormd in een zeker geestelijk en goddelijk inzicht, dat de reden volkomen overtreft en opslorpt.¹¹¹*

Het is of Willem van St.Thierry de Jezuswoorden in het *Evangelie van Thomas* kende:

*Als jullie ogen maakt in plaats van één oog...
dan zullen jullie binnegaan in het Koninkrijk.¹¹²*

Een andere parallel met het *Evangelie van Thomas*, waarschijnlijk onder beïnvloeding van Origenes, is de nadruk op zelfkennis als bron van Godskennis.

De tekst (van het Hooglied) vervolgt: `Als u uzelf niet kent, o beeldschone vrouw, ga dan uit, en ga weg, het spoor van de kudden achterna'. Dat wil zeggen: Wat u mij vraagt om u te leren, kent u al. Maar u kent uzelf niet. Daarom immers hebt u de indruk dat u mij niet kent, omdat u uzelf niet kent. En u kent uzelf niet, omdat u uit uzelf bent weggegaan.¹¹³

De bruiloft met Vrouwe Armoede

Eens kwam broeder Masseo bij Franciscus en sprak: 'Waarom jij, waarom jij, waarom jij?' Op die eigenaardige vraag antwoordde Franciscus: 'Wat bedoel je eigenlijk?' Broeder Masseo zeide: 'Ik vraag waarom de hele wereld je naloopt, waarom iedereen je wil zien en naar je luisteren en je gehoorzamen. Je bent geen mooie man; je bent ook niet erg geleerd en je bent niet van adel. Waarom loopt iedereen je dan achterna?'¹¹⁴

De volgelingen van Franciscus waren inderdaad talrijk. In 1221 kwamen maar liefst drieduizend broeders samen. De toenmalige paus, Honorius III, vond het beter na een aantal bloedige conflicten, zoals de kruistocht tegen de Katharen, de beweging in te passen binnen de kerk. Ook om er zo beter toezicht op te kunnen houden.

Franciscus, zoon van een rijke koopman, Pietro Bernardone, gaf al zijn bezittingen weg om een leven 'in navolging van Christus' te gaan leiden. Predikend en bedelend trok hij rond. Dat werd tevens het credo van de naar hem genoemde *Orde van Franciscanen*, die in navolging van de enige jaren eerder opgerichte *Orde van Dominicanen*, een bedelorde werd.¹¹⁵ Want in tegenstelling tot de Benedictijnen, Cisterciënzers en anderen sloten de Franciscanen zich niet in kloosters op, maar verrichtten taken in de wereld. Hun gemeenschappen waren dan ook te vinden in steden, niet op het platteland. Ze noemden zich *minderbroeders*, want 'meer hebben is stelen'. Hij die de welstand aan den lijve had ondervonden was van mening dat het diefstal was als men meer bezat dan de meest behoevende.

Franciscus was een mysticus. Hij ervoer op overweldigende wijze God in heel de natuur, van het kleinste schepsel tot de majestueuze elementen, die hij in zijn *Zonnelied* beschrijft:

*Hoogste, almachtige, goede Heer,
U zij lof en roem en eer
en alle zegen.
Slechts aan U, Allerhoogste, hechten zich die en geen mens is waardig Uw naam te noemen.
Wees geloofd, mijn Heer,
met al Uw schepselen,
en vooral met broeder zon, de heer
die de dag brengt en ons doot zichzelf verlicht.
En schoon is hij en stralend met grote schittering;
Uw kenteken draagt hij, Allerhoogste.
Wees geloofd, mijn Heer,
om zuster maan en om de sterren,
die Gij aan de hemel hebt geschaard,
helder, kostelijk en schoon.
Wees geloofd, mijn Heer, om broeder wind,
om lucht en wolken en het mooie weer,
om ieder weer
waardoor Gij Uw schepselen onderhoudt.
Wees geloofd, mijn Heer, om zuster water,
die zo zeer nuttig is en nederig, kostelijk en kuis.
Wees geloofd, mijn Heer, om broeder vuur,
door wie Gij de nacht verlicht;
mooi is hij en vrolijk en machtig en sterk.
Wees geloofd, mijn Heer, om onze zuster moeder aarde,
die ons voedt en behoedt
en velerlei vruchten draagt,
bonte bloemen ook en groen.
Wees geloofd, mijn Heer,
om hen die vergiffenis schenken omwille van Uw liefde,*

*n die ziekte verduren en leed.
Zalig zij die in vrede verduren,
want door U, Allerhoogste, zullen zij worden gekroond.
Wees geloofd, mijn Heer,
om onze zuster de lijfelijke dood,
waaraan geen levend mens ontkomen kan.
Wee over hen die in doodzonde sterven.
Zalig zij die Uw heilige wil volgen,
want de tweede dood zal hen niet deren.
Loof en zegen mijn Heer
en dank en dien Hem in grote deemoed.¹¹⁶*

Franciscus' broederschap stond aanvankelijk, tot aan de kerkelijke regulering, open voor alle gezindten; zelfs voor moslims, die aan de andere kant van de Middellandse Zee op instigatie van de kerk te vuur en te zwaard werden bestreden. Tegen deze strijdende kerk verhief Franciscus niet zijn stem; niet uit angst voor represailles, maar omdat hij zich niet met dergelijke kleingeestigheden bezig wilde houden.

Werd de *unio mystica* in de late middeleeuwen, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, steeds meer toegespitst op de mystieke vereniging met de lijdende en gekruisigde Heer - van Franciscus is bekend dat zijn lichaam van tijd tot tijd de *stigmata* vertoonde van de wonden van Jezus - een zeker zo belangrijk aspect dat steeds meer naar voren kwam was het armoede-ideaal. Waar dit binnen de kloosters gebeurde werd dit volledig geaccepteerd. Waar dit buiten deze gemeenschappen plaatsvond, zoals bij de Waldenzen (en vele andere groeperingen en individuen) prikkelde dat de kerk tot (soms zeer wrede) vervolging. Franciscus vond hierin een middenweg.

Franciscus hield van Clara maar hij huwde met 'Vrouw Armoede'. Hij hielp Clara met het opzetten van een franciscaanse vrouwen-beweging, de 'tweede orde'. Later kwam daar nog een 'derde orde' bij van leken die normaal functioneerden in de maatschappij maar vrijwillig de gelofte van 'de broeders en de zusters' in acht namen.

Franciscus' opvatting van armoede is, zou men kunnen zeggen, meer dan een sociale consequentie van de ongelijkheid die opgeheven dient te worden; in Gods schepping is alles gelijkwaardig. De vogels en de vissen behoeven evenzeer het evangelie als de mens.¹¹⁷ Nog maar een paar honderd jaar later zou Thomas a Kempis, die ook Christus na wilde volgen, in zijn *Imitatio Christi (Navolging van Christus)* stellen dat *zolang iemand niet is ontdaan van alles wat geschapen is, hij zich niet vrij op het goddelijke kan richten.*¹¹⁸ Want de Schepper van alle dingen zou met de schepselen niets gemeen hebben.¹¹⁹ Zover ging Franciscus niet van God af. Hij bleef God ervaren in alles. Maar om God te leren kennen dient de mens alles los te laten. Ook Eckehart zegt ergens:

*Hoe meer ontledigd de mens van het geschapene is, des te klaarder vult het licht zijn ziel. Waarheid en inzicht worden haar deel.*¹²⁰

Franciscus trekt daar ook de consequentie van de seksuele onthouding uit. Hoewel hij de zelfverkozen ascese niet dwingend oplegde aan zijn eerste volgelingen vond deze ascese toch enthousiaste navolging. Ergens zegt Franciscus:

De Vader bewoont het ontoegankelijke Licht, en Geest is God, en God is door niemand ooit gezien. Omdat God bestaat, kan Hij alleen door de Geest waargenomen worden.

En hij vervolgt dan:

*Want het is de geest die levend maakt; het vlees dient tot niets.*¹²¹

Zijn biograaf Thomas van Celano beschrijft dat Franciscus op een nacht hevig geplaagd werd door seksuele verlangens. Hoe de man 'broeder ezal', zoals hij zijn lichaam noemde, ook afranselde, het mocht niet

baten. Tot hij in uiterste wanhoop en volkomen naakt naar buiten liep en van de versgevalen sneeuw zeven sneeuwpoppen maakte. Vervolgens sprak hij tot zijn eigen lichaam:

Kijk, goed, broeder ezel, die grote hier is je vrouw; die vier daar zijn twee zoons en twee dochters van je; die andere twee zijn je knecht en je dienstmeisje, want personeel heb je natuurlijk ook nodig. En ga er nu maar gauw voor zorgen, dat je ze allemaal in de kleren steekt, want ze sterven van de kou. Maar misschien vind je, dat je die veelvuldige zorg niet aankunt. Welnu, dien in dat geval met al je zorg alleen de Heer!¹²²

In zijn gedicht *Begroeting der deugden* ('de deugden die de sieraden zijn van de Heilige Maagd en waarmee een heilige ziel zich tooien zal'), plaatst hij de verleidingen van de duivel en van het vlees op één lijn. Verlossing daarvan is ook een verlossing van de lichamelijke angsten:

*Wees gegroet, koningin Wijsheid,
De Heer beware u
met uw zuster, de zuivere heilige Eenvoud.
eilige Armoede, Vrouwe,
de Heer beware u
met uw zuster, de heilige Nederigheid.
Heilige Naastenliefde, Vrouwe,
de Heer beware u
met uw zuster, de heilige Gehoorzaamheid.
Allerheiligste deugden tezamen,
u beware de Heer
uit wie gij voortkomt en ons nadert.
Er is welhaast geen mens in de wereld
die werkelijk een enkele van u bezitten kan
voordat hij is gestorven.
Wie een van u bezit en niet de anderen beledigt
bezit u allen,
maar wie een van u beledigt
beledigt allen en bezit geen van u.
En elkeen van u
verwart en verjaagt ondeugden en zonde.
De heilige Wijsheid
beschaamt de Satan en zijn boosheden.
De zuivere heilige Eenvoud
verjaagt alle wereldse wijsheid
en zinnelijke wijsheid.
De heilige Armoede
verdrijft alle hebzucht en gierigheid
en aardse zorgen.
De heilige Nederigheid
beschaamt en verdrijft de hoogmoed,
de wereldse mensen
en alles wat werelds is.
De heilige Naastenliefde
verjaagt de verleidingen
van de duivel en van het vlees,
en alle lijfelijke angsten.
De heilige Gehoorzaamheid
verdrijft de begeerten
van het vlees en van het lichaam,*

*en draagt het lichaam als in de dood:
an is hij onderworpen
aan de gehoorzaamheid van de geest
en aan de gehoorzaamheid van zijn broeder,
en wordt ieder mens ondergeschikt
aan alle andere mensen in de wereld,
en niet alleen aan de mensen,
maar ook aan de dieren en de wilde beesten,
zodat ze met hem kunnen doen wat ze willen,
voor zover het ze vergund wordt van daarboven
door de Heer.¹²³*

Franciscus bidt om te 'worden ontrukkt aan al wat onder de hemel bestaat'¹²⁴. Deze wens leefde sterk in het bewustzijn van de middeleeuwse mens, die het aardse leven als een voorportaal zag tot het hiernamaals. *memento mori*, gedenk te sterven, was het credo. Thomas a Kempis stelt in de *Imitatio Christi* bijvoorbeeld:

Wat ik aan volledige en ware troost wensen of bedenken kan, dat verwacht ik niet hier in dit leven maar in het komende...¹²⁵

In de Renaissance, met het opengaan van het ik-bewustzijn, zal dit credo vervangen worden door het *carpe diem*, pluk de dag. Enkele eeuwen later, in onze tijd, breekt het besef in het bewustzijn van veel mensen door dat het leven vanuit de geest juist zingeving geeft aan het leven in het lichaam en materie. Opmerkelijk is het dat er ook in die zogenaamde duistere middeleeuwen zieners waren die met een ongewone helderheid van dit diepe godsbesef blij gaven. Een van de opvallendste daarvan was wel Meester Eckehart.

Eckehart, meester in de mystiek

Maak, Heer, dat in ons de levensvonk moge ontbranden, en dat heel ons leven waar moge worden. Moge, wanneer wij geheel zijn losgekomen van onszelf, van een door onszelf bedachte God en van alle schepselen, de wereld opengaan in al haar lichtende schoonheid, opdat wij daar kunnen leven en werken. Dan zullen wij onszelf, God en de schepselen terugvinden in hun ware wezen, als een nieuwe werkelijkheid die verrijst uit het goddelijke leven. Alleen wanneer dat gebeurt, zal het heden ook vol zijn van eeuwigheid.¹²⁶ De grote kracht van Meester Eckehart is dat hij doordringt tot de kern van de dingen. Hij neemt geen genoegen meer met een 'zelf-bedachte God' maar stoot door tot de grond (of juist: on-grond) van het Zijn.

Eckehart werd als adellijke telg uit het geslacht Von Hochheim geboren in 1260. Al vroeg trad hij in bij de orde van de Dominicanen, waarschijnlijk in Erfurt. Dominicanen leefden, evenals de Franciscanen, volgens het armoede-ideaal. En, ook weer als de Franciscanen, waren ze niet aan één klooster verbonden, maar trokken vaak vrij rond. Dominicanen vormden de geleerde top van de toenmalige geestelijkheid en bezetten de voornaamste leerstoelen aan de West-europese universiteiten. Op zijn zeventiende volgde Eckehart in Parijs de artes-studie en enige decennia later ook theologie, waardoor hij de titel 'magister' (meester) verwierf. Dit professoraat vormde overigens de afronding van een eerdere studie in de theologie die hij in Keulen had aangevangen.

In 1329 werden een aantal 'artikelen' uit zijn 'leer' veroordeeld door middel van een pauselijke bul. Eckehart was toen al overleden, nadat hij onder grote geestelijke druk had herroepen wat 'in de gemoederen van de gelovigen dwaling en een jegens het ware geloof vijandige gezindte zou kunnen opwekken.'

Meester Eckehart had het diepe weten in zich. Bij hem heeft mystiek niets zweverigs. De geestesmystiek van Eckehart is gebed in de vaste grond van de gnosis. Opvallend zijn soms de parallellen tussen vroege gnostische geschriften - die hij zeker niet gekend heeft - en zijn uitspraken. Waar in het *Evangelie volgens*

Filippus gesproken wordt over de innerlijke weg van de mens, die dan `niet langer meer een christen is maar een Christus¹²⁷ daar stelt Eckehart:

*De vergoddelijkte, op zeer intieme wijze met Christus verenigde christen is door de genade in zekere zin zelf Christus geworden.*¹²⁸

Centraal in de ervaring bij Eckehart staat de `geboorte van God in de eigen ziel'. Zo roept hij zijn toehoorders op:

*Richt er al uw streven op, dat God in u tot wasdom komt!*¹²⁹

Want

*Wie God zo in zijn wezen bezit, die beschouwt God als goddelijk en Hij verlicht hem in alle dingen, want voor hem smaken alle dingen naar God, en Gods beeld wordt hem uit alle dingen zichtbaar. In hem glanst God altijd...*¹³⁰Immers

*Wie God op de tong heeft, proeft God in alle dingen.*¹³¹

Om tot de geboorte van God in de eigen ziel te komen, zegt Eckehart,

*pleeg ik te spreken over de afgescheidenheid, en dat de mens zich van zich zelf en van alle dingen moet ontledigen.*¹³²

De mens wordt gehinderd door de dingen omdat hij tegenover deze een verkeerde houding aanneemt. Het zit dus in de mens zelf.

*Begin daarom bij u zelf: laat varen u zelve*¹³³

zegt Eckehart.

Daarvoor is het nodig zich geheel te `ontledigen' en ieder `beeld' uit de ziel te verwijderen. Zolang totdat men in het `Niets' is gekomen. Dat `Niets' is echter geen doel, want ook dat `Niets' dient te worden overwonnen. Want als er nog maar iets van het `Niets' aankleeft is de mens nog niet totaal ontledigd. Het is de moeilijkste opgave in het leven om alle beelden, alle projecties los te laten. Zelfs het beeld van God. Daarom spreekt Eckehart ook over `van God houden als van niemand.'

Dit heeft verregaande consequenties in de praktijk van het leven. Het bijvoorbeeld ook in de middeleeuwen zoveel gepraktiseerde gebed wordt door Eckehart als een gepasseerd station gezien:

*Afgescheidenheid en zuiverheid kunnen nu eenmaal niet bidden... Daarom kent het gelovige hart geen gebed en bestaat zijn gebed slechts hieruit, dat het éénvormig is met God.*¹³⁴

Veel mensen hoor ik zeggen: bid voor mij. En dan denk ik soms: waarom blijven zij niet in zichzelf en doen zij geen voordeel met hun eigen bezit? Immers wij dragen alle waarheid wezenlijk in ons.

Waar het schepsel eindigt, begint God.

God verlangt niet meer van ons dan dat wij uit onszelf treden en God in ons God laten zijn.

*Hij denke aan Gods geboorte, in de grond van de ziel. Zodra hij zich daarvoor openstelt, komen alle zielekrachten tot leven en in één ogenblik ontvangt hij meer wijsheid dan wie ook hem leren kan.*¹³⁵*Heel het boeteleven vasten, waken, bidden, knielen, zichzelf kastijden, ruwe hemden dragen, op hout of op steen slapen of wat dan ook - is alleen daarom uitgevonden, omdat ons lichaam (het vlees) zich voortdurend tegen de geest verzet. Het lichaam is de geest in ons vaak te sterk; er is steeds eens strijd tussen die twee gaande, een eeuwig tweegevecht. Het lichaam is hier op aarde moedig en sterk, omdat het hier in de stof thuishoort. De wereld staat het lichaam bij, de aarde is zijn geboortestreek waarin alles wat eveneens aards*

is hem helpt: lekker eten, lekker drinken, weelde - dat is allemaal tegen de geest gericht. De geest leeft hier in den vreemde. Alles wat aan de geest verwant is, ja heel zijn familie woont in de hemel: wanneer hij zich daarheen keert en zich met het hemelse vertrouwd maakt, wordt hij met vriendschap bejegend. Om nu de geest hier temidden van het vele, dat hem vreemd is, te helpen en het vlees in het genoemde gevecht wat af te zwakken, opdat het niet de overwinning behaalt op de geest, doet men het lichaam de teugels der boetedoeningen aan en onderdrukt daarmee zijn overwicht, zodat de geest zich voldoende verweren kan. Wanneer men zo met het lichamelijke te werk gaat, teneinde het in bedwang te houden, duizendmaal beter kan men dat doen door het de teugels van de liefde aan te leggen. Met de liefde overwin je de lichamelijke begeerten het meest direct, met de liefde beheers je ze ook het doeltreffendst... Wie deze zoete last op zich neemt, bereikt meer en komt er ook verder mee dan met alle boetedoeningen en kastijdingen van alle mensen tesamen. Hij kan zelfs met een blij hart alles gaan dulden en verdragen wat op zijn pad zal komen... Niets brengt je dichter bij God en doet je God meer voor je innemen dan deze zoete band der liefde...¹³⁶

Veel mensen denken dat ze grote werken moeten doen in uiterlijke zaken, de zogenaamde werken der boetedoening, zoals vasten en barrevoets gaan en dergelijke. Maar de allergrootste boetedoening, die de grootste en hoogst mogelijke verbetering bewerkstelligt, is dat de mens zich geheel en al en volkomen afkeert van alles wat aan hemzelf en alle schepselen niet volledig God of goddelijk is.¹³⁷

In een van zijn preken over de kooplui in de tempel van Jeruzalem parallelliseert Eckehart dat het alleen God is die in de innerlijke tempel van de ziel mag verblijven. Daarom moet de ziel wel gereinigd worden van de 'kooplui'; oftewel van alle verborgen bindingen aan zowel het zelfzuchtige 'ik' en als aan de slechts tijdelijke zaken. Want als ons werken, stelt Eckehart, louter gericht is op luxe, genot, eer en macht lijkt ons hart meer op een drukke jaarmarkt dan op een stille tempel.

Opvallend is hier de treffende overeenkomst met de beeldspraak van de mysticus Valentinus uit de tweede eeuw die schrijft: *Door Hem alleen kan het hart zuiver worden, omdat elke slechte geest uit het hart weggestoten wordt. Het zijn namelijk de vele slechte geesten, die er in huizen, die niet toelaten dat het zuiver wordt; vrijwel ieder van hen volbrengt er zijn eigen daden, terwijl zij het op allerlei wijze onteren met onzuivere begeerten.*

Het hart lijkt mij iets dergelijks te ondergaan als een herberg. Deze is immers (door de dieren die er gestald worden - JS) vol met kuilen en omgewoelde grond en vaak gevuld met drek, omdat die er logeren er op een ongebonden wijze in verblijven en niet de minste voorzorg in acht nemen voor de plaats, die toch op naam van iemand anders staat. Zo vergaat het ook het hart; totdat haar zorg ten deel valt is zij in haar onreinheid een woonverblijf van vele demonen. Doch wanneer de Vader, die alleen goed is, het hart bezoekt, maakt hij het heilig en vult het met licht. De bezitter van zo'n hart wordt gezegend genoemd, omdat hij God zal zien.¹³⁸

Telkens weer ontleedt Eckehart tot op het bot en stoot door naar de diepte van alles.

De mensen zouden niet zozeer moeten nadenken over wat ze doen alswel over wat ze zijn. Als de mensen en de manier waarop ze leven goed waren, zouden hun werken stralend oplichten. Als je rechtvaardig bent, zijn ook je werken rechtvaardig.

Denk niet dat je heiligheid kunt baseren op doen; heiligheid moet berusten op zijn, want de werken heiligen ons niet, wij moeten de werken heiligen.¹³⁹

Om God te vinden is het niet nodig om je terug te trekken in een grot of in de woestijn of in de beslotenheid van een kloostercel:

Mij werd gevraagd:

'Ettelijke lieden trokken zich zeer van de mensen terug en waren steeds graag alleen, en daarin lag hun vrede en ook in het aanwezig zijn in de kerk. Is dat dan het beste?'

Daarop zei ik: 'Neen!'

En let op waarom.

Wie zich in de juiste gesteltenis bevindt, waarlijk, hij is dit op alle plaatsen en bij alle lieden. Wie het echter niet zijn, die zijn het niet om het even op welke plaats of om het even wie. Wie echter in de juiste toestand is, die heeft God in waarheid bij zich. Wie echter God in waarheid bezit, heeft Hem op alle plaatsen en op straat en bij alle lieden evengoed als in de kerk of in de eenzaamheid of in de cel (= kloosterkamertje).¹⁴⁰

Van God houden als van een koe

Veel mensen klagen erover dat ze geen innerlijke bezieling of vrome aandacht, geen gevoeligheid of bijzondere troost van God ondervinden. Zulke mensen zijn daarin werkelijk nog helemaal fout; je mag dit wel zo laten, maar het beste is het toch niet. Naar waarheid zeg ik: zolang er zich nog iets in je opricht wat niet het eeuwige woord is of wat uit het eeuwige woord naar buiten kijkt, en laat het nog zo goed zijn, zolang ben je daarin nog werkelijk niet gerecht. Om die reden is enkel hij een gerechte mens, die alle geschapen dingen teniet gedaan heeft en rechtuit, zonder blik naar buiten, gericht staat op het eeuwige woord en daarin gevormd is en omgevormd in de gerechtigheid. Zo'n mens ontvangt daar waar de Zoon ontvangt en hij is de Zoon zelf. Een schrifttekst zegt: 'Niemand kent de Vader tenzij de Zoon' en daarom: wilt gij God kennen, dan moet gij niet alleen gelijk zijn aan de Zoon, maar gij moet de Zoon zelf zijn.

Maar veel mensen willen God aankijken met de ogen waarmee ze een koe aankijken, en ze willen van God houden zoals ze van een koe houden. Daarvan hou je wegens de melk en de kaas en omwille van je eigen nut. Zo doen ook al die mensen die van God houden om uiterlijke rijkdom en innerlijke troost; die houden niet echt van God maar van hun eigenbelang. Ja ik zeg bij de waarheid: alles waarop je je streven richt en wat niet God in zichzelf is, kan nooit zó goed zijn dat het je niet belemmert voor de hoogste waarheid.¹⁴¹

De ongelofelijke directheid van Eckehart en zijn rijke beeldspraak maken zijn 'predikingen' tijdloos. Zo schreef de Soefi-mysticus Al-Junaid van Baghdad (gestorven 910):

De gewone gelovigen beminnen God om de weldaden die Hij schenkt. Bijgevolg neemt hun liefde toe en af naar gelang Hij met hen handelt. De uitverkorenen beminnen God om hetgeen Hij is en wegens zijn volmaakte eigenschappen. Zij kunnen nooit ophouden Hem te beminnen, ook dan niet wanneer Hij hun als zijn weldaden onthoudt.¹⁴²

Eckehart preekte meestal in kloosterkerken voor religieuzen die al voor een celibatair en afgezonderd leven hadden gekozen. Om de rijke inhoud van zijn woorden over te laten komen gebruikt hij beelden uit het dagelijkse leven die uiterst herkenbaar zijn. Hij die wist dat uiteindelijk ieder 'beeld' losgelaten diende te worden kon daardoor juist in volle vrijheid van beelden gebruik maken. *Onze Heer smeekte zijn Vader, dat wij met Hem en in Hem één zouden zijn, niet alleen maar ver-enigd. Om dit woord en de waarheid ervan te begrijpen, kom ik terug op het beeld van vuur en hout. Wanneer het vuur zijn werk verricht en het hout doet ontvlammen en branden, wordt het hout door het vuur verteerd en verliest het zijn wezen. Ruwheid, koude, vocht, en gewicht verdwijnen, en het hout gaat van lieverlee over in vuur. Evenwel komen vuur en hout niet tot rust, bedaren en voldoening, totdat het vuur zichzelf in het hout baart en daaraan zijn natuur en zijn wezen meedeelt: zó is alles één vuur, beiden gelijk eigen, zonder enig onderscheid. Daaraan gaat echter vooraf: rook, onderlinge strijd, knetteren, geweld over en weer. Maar is alle ongelijkheid weggenomen en afgelegd, dan wordt het vuur stil en zwijgt het hout.¹⁴³*

Daarmee zij te verstaan gegeven dat wij een enige zoon moeten zijn, die de Vader van eeuwigheid gebaard heeft. Toen de Vader alle schepselen voortbracht, bracht hij mij voort en met alle schepselen stroomde ik uit en bleef toch binnen de Vader. Precies als het woord dat ik nu spreek: het ontspringt in mij, vervolgens vertoef ik bij de voorstelling ervan, ten derde spreek ik het uit en gij allen neemt het op; toch blijft het in eigenlijke zin ín mij. Zo ben ook ik in de Vader gebleven. In de Vader zijn de oerbeelden van alle schepselen. Dit kanselhout hier heeft een geestelijk oerbeeld in God. Dat oerbeeld is niet alleen redelijk, maar zuivere rede.¹⁴⁴

Meester Eckehart ziet God niet alleen als een Vader van alles, Hij is er tevens Moeder van:

*Vader is Hij omdat Hij immers oorzaak van alle dingen is als schepper. En ook Moeder van alle dingen is Hij, want als het geschapene van Hem zijn wezen ontvangt, blijft Hij wezenlijk met het schepsel verbonden. Zou God niet bij en in het geschapene blijven nadat het eenmaal zijn wezen van Hem ontvangen had, dan kon het niet anders of het schepsel zou zijn wezen al spoedig verliezen.*¹⁴⁵

Christus Jezus riep op de naasten lief te hebben als jezelf. In een diepzinnige preek stelt Eckehart:

*Als je jezelf liefhebt, heb je alle mensen lief als jezelf. Zolang je een enkel mens minder liefhebt dan jezelf, heb je jezelf nog niet waarachtig lief gekregen, als je niet alle mensen even liefhebt als jezelf, in één mens alle mensen: en deze mens is God en mens. Het gaat goed met zo'n mens die zichzelf liefheeft en alle mensen als zichzelf; met hem gaat het werkelijk goed. Nu zeggen sommige mensen: van mijn vriend die mij weldoet, houd ik meer dan van een andere mens. Dat is niet juist; het is onvolmaakt. Maar je moet het toch nemen; sommige mensen varen over zee met halfsterke wind en komen toch ook over. Zo is het ook met die mensen die de ene mens meer liefhebben dan de andere; dat is natuurlijk. Als ik iemand zo oprecht liefhad als mijzelf, zou al wat hem overkwam aan vreugde en verdriet, zelfs dood of leven, mij even lief zijn als wanneer het mijzelf overkwam; en dit zou echte vriendschap zijn.*¹⁴⁶

De mens laat zich echter nog vaak weerhouden door belemmeringen die op zijn pad komen. Maar ook dat voert Eckehart terug tot de wortel: *Wij zijn zelf de oorzaak van onze belemmeringen. Neem je dus in acht voor jezelf, dan neem je je goed in acht.*¹⁴⁷

Eckehart beriep zich niet op zijn mystieke ervaringen en visioenen om anderen te overtuigen. Hij deed niet, maar was. Ook zonder visioenen is de mens in staat God in zichzelf te naderen en tot geboorte te laten komen. Ook hierbij is weer het sleutelwoord: liefde.

*Er is een tweërlei weten van het eeuwige leven in dit leven. Het ene komt tot ons doordat God het zelf aan iemand zegt of het door een engel als boodschap aan een mens laat brengen of het iemand ingeeft door een bijzondere verlichting des geestes. Toch gebeurt dit zelden en maar bij weinig mensen. Het andere weten is veel beter en heilzamer: het is de manier voor alle mensen die kunnen liefhebben met geheel hun hart. Dat weten bestaat hierin dat de mens door de kracht van de liefde de omgang, die hij met God onderhoudt, zo'n vertrouwen en zo'n zekerheid krijgt, dat hij Hem geleidelijk aan in alle schepselen gaat zien en gaat liefkrijgen.*¹⁴⁸

Eckehart was geen godzoeker, maar een godkenner. Omdat hij zichzelf gevonden had. Omdat hij zichzelf ontledigd had van alle ballast was hij in staat God in zijn eigen ziel te herkennen. Daardoor ook was hij in staat om de dingen van binnenuit te bezien.

Mijn lichaam is meer in mijn ziel dan mijn ziel in mijn lichaam. Mijn lichaam en mijn ziel zijn meer in God dan in zichzelf.

*De ziel ontvangt haar wezen direct van God. Daarom is God de ziel nader dan zij zichzelf is. Daarom rust God met al zijn godheid in de grond van de ziel.*¹⁴⁹

Wat in eigenlijke zin door het woord kan worden uitgedrukt, moet van binnenuit komen, van binnenuit vorm krijgen.

Het mag niet van buitenaf komen, het moet van binnenuit naar buiten komen.

Eigenlijk leeft het in het binnenste van de ziel.

Daar is alles aanwezig.

*Daar, in het binnenste, ligt haar streven,
haar beste en hoogste goed.*

Waarom je daar niets van merkt?

*Omdat je daar nog niet thuis bent.*¹⁵⁰

De geestelijke bruiloft van Ruusbroec

Jan van Ruusbroec werd op zijn 24e tot priester gewijd en trok zich met twee geestverwanten terug in een kluizenaarsonderkomen, Groenedaal, in het Zoniënwood bij Brussel.¹⁵¹

Ook Ruusbroec is geïnspireerd door het *Hooglied*. Hij opent zijn bekendste werk, *De Chierheit der gheestelike Brulocht* (het sieraad van de geestelijke bruiloft), met de oproep:

Siet, de bruidegom komt, gaet ute, om hem te jaghen.

En hij verklaart:

'Ziet, de bruidegom komt, gaat uit om Hem te ontmoeten.'

Met deze woorden leert Christus, onze Minnaar, vier dingen. In het eerste woord geeft Hij ons een gebod door te zeggen: 'Ziet'...

*In het tweede woord, nl. 'De bruidegom komt', leert Hij ons dat we moeten zien, nl. de komst van de bruidegom. Ten derde leert en gebiedt Hij ons wat wij moeten doen, doordat Hij zegt: 'gaat uit'. In het vierde woord, waar Hij zegt: 'om Hem te ontmoeten', duidt Hij het nut en het voordeel aan van al ons werken en van heel ons leven, en dat is een minnelijke ontmoeting met de bruidegom.*¹⁵²

Het is de mens die de toenadering tot God dient te zoeken, maar 'God roept, zonder onderscheid, vanuit zijn vrije goedheid alle mensen'¹⁵³ om zich met Hem te verenigen.

*God is een vloeiende en ebberende zee, die zonder ophouden vloeit in al zijn geliefden, naar ieders behoeven en waardigheid; en al degenen die aldus begiftigd zijn in hemel en aarde, doet Hij wederom terug ebber met al wat zij bezitten en vermogen.*¹⁵⁴

De mens kan tot die vereniging komen door een mystieke inwijdingsweg, door Ruusbroec - analoog aan lichaam, ziel en geest - ingedeeld in drie fasen. Daar is allereerst het 'werkende leven' waarin de mens door beoefening van de deugden (menselijke grondhoudingen) zich boven zichzelf moet verheffen. Zo dient hij bijvoorbeeld ziekte blijmoedig te verdragen, want deze 'is je door God gegeven'.

*Heb je iets nodig dat niet binnen je bereik is, vraag het dan aan hen die bij je zijn. Als ze het je geven, dank God dan. Krijg je het niet, wees dan geduldig en zie er graag vanaf om Gods wil. God zelf zal je beloning zijn. Bedwing je begeerte en verlang niet alles waaraan je denkt, waarop je belust bent. Dat plegen immers verwende rijken te doen. Het verdriet alleen maar de mensen die bij je zijn en het met ergernis moeten aanhoren. Vergeet men je en komt men niet naar je toe als het je nodig lijkt, wees dan geduldig en vreedzaam. Want Christus is bij je met Zijn engelen en heiligen. Wees steeds blijmoedig, klaag niet en mopper niet. Heb God in je hart en goede woorden op je lippen. Op deze wijze neemt je deugdzaamheid toe en zullen allen, die naar je toekomen, door jou betere mensen worden.*¹⁵⁵

De tweede fase is het 'God-begerende leven', waarin meditatie en innerlijke oefeningen tot een grotere ontvankelijkheid voor het goddelijke moeten leiden.

In het binnenste van onze Heer Jezus Christus vloeien honingvloeden, verheven boven alle smaak en zoetheid die men zich kan indenken. Mocht gij daarin komen en Hem smaken en gevoelen, dan zult gij gemakkelijk de wereld, uzelf en alle dingen overwinnen. Want Hij zal u wijzen de weg van de minne naar zijn Vader, de weg die Hij Zelf ging en die Hij Zelf is...

Als de Zoon u samen met Zichzelf en met zijn dood geofferd heeft aan zijn Vader, dan zijt gij omhelsd in Minne; en de Minne wordt u gegeven als een pand waarmede gij gekocht zijt om God te dienen... Zorg er dan met grote ernst voor dat gij uw pand en uw huwelijksgeeft vasthoudt en stevig bezit, in minne

verenigd met Jezus, uw beminde Bruidegom.¹⁵⁶

De derde en laatste fase op de mystieke weg is het 'God-schouwende leven'.

Wil nu de geest God met God zonder voorstellingen en begrippen in dit goddelijk licht schouwen, dan moet hij aan drie voorwaarden voldoen. Ten eerste met de mens uitwendig alle deugden beheersen en inwendig door niets gehinderd worden. Ook moet men innerlijk vrij zijn van alle uiterlijke handelingen, net alsof men die niet verricht. Wants is men innerlijk wel betrokken met een handeling dan is men 'verbeeld' en afgeleid. Dan kan men niet schouwen. Ten tweede: men moet innerlijk aan God hangen met 'verenigende mening' en minne, als een gloeiend vuur, dat nooit meer geblust kan worden. Als men zich zo voelt dan kan men schouwen. Ten derde: men moet zichzelf verloren hebben in een 'onwijze' en in een duisternis, waarin alle schouwende mensen genietend verblijven en zichzelf nooit meer op louter schepselijke wijze kunnen terugvinden.¹⁵⁷

Dit, zegt Ruusbroec, is 'het hoogste dan men in leven en sterven, in minnen en genieten, kan in eeuwige zaligheid'¹⁵⁸.

Ruusbroec heeft een grote invloed gehad op Geert Grote en de Moderne Devotie. In 1377 bezocht de jonge Geert de mystieke kluisenaar en verbleef enige dagen op Groenendaal. Hoewel hij grote bewondering voor Ruusbroec koesterde en zijn *Gheestelicke Brulocht* in het Latijn vertaalde, was de mysticus toch wat te rebels voor Grote, die zelf angstvallig binnen de grenzen van de orthodoxie bleef. De historicus Weiler merkt op:

Er is een groot verschil tussen deze beide geestelijke mensen. De een, Ruusbroec, kende de godsliefde uit mystieke ervaring, en gaf zich liefdevol beminnend over aan de vereniging met God aan gene zijde van woorden en concepten, taalconstructies en leerstellingen, in de wetenschap dat slechts in de ontkenning van het menselijke weten God zich openbaren kan. De ander, Grote, moest bij gebrek aan die bevrijdende liefdeservaring wel vertrouwen op zijn eigen inzet en deugdbeoefening, op zijn pogen om te leven in overeenstemming met Gods wil en zijn geboden, aangedreven door vrees voor Gods toorn, het oordeel, de hellestraf, de navolging van Christus zoekend in nederigheid en zelfverloochening in de hoop Gods liefde waardig te zijn.¹⁵⁹

Binnen dit kader blijft ook Thomas a Kempis, de hoogstvermoedelijke auteur van een der meest gelezen boeken aller tijden, *Imitatio Christi (De navolging van Christus)*. In dit werk blijft God 'de ander', de schepper van alle dingen, die echter met zijn schepselen niets gemeen meer heeft. Daarom dient een mens zich eerst te ontdoen van alles wat geschapen is, anders kan hij zich niet vrij op het goddelijke richten.¹⁶⁰

Een wolk van niet-weten

Dat westerse mystiek en spiritualiteit zich geenszins beperken tot het vasteland van Europa zagen we al eerder aan de opmerkelijke geschriften van Juliana van Norwich. Aan het einde van de veertiende eeuw verschijnen er in Engeland twee fascinerende anonieme geschriften, beiden gericht aan een vierentwintigjarige jongeman die voor het contemplatieve leven kiest. Het is wonderlijk te ontdekken hoe deze zeshonderd jaar oude geschriften nog een levendige actualiteit uitademen.

In *The cloud of unknowing (De wolk van niet-weten)* leidt de onbekende auteur zijn leerling in op het mystieke pad. Hij waarschuwt ervoor 'dat je in dit leven nooit een onbewolkt zicht op God zult hebben'. Maar, voegt hij eraan toe 'je kunt je van zijn aanwezigheid bewust zijn als Hij je dit door zijn genade schenken wil.¹⁶¹

Als je pas begint, vind je alleen maar duisternis, en als het ware een wolk van niet-weten. Je begrijpt niet wat dat te betekenen heeft, behalve dan dat je in je wil een onwrikbaar verlangen ontdekt dat uitgaat naar God. Wat je ook probeert te doen, deze duisternis, deze wolk blijft tussen jou en God en verhindert je niet alleen Hem te zien in het klare licht van verstandelijk begrijpen maar ook zijn liefelijke zoetheid is ervaren

*met je gevoel. Neem er vrede mee in deze duisternis te moeten wachten zo lang dat nodig is, maar blijf toch steeds naar Hem die je liefhebt verlangen. Want als je Hem in dit leven zult voelen of zien, dan zal het toch in deze wolk, in deze duisternis zijn.*¹⁶²

*Omdat ik het een 'duisternis' of een 'wolk' noem, moet je niet denken, dat het een wolk is zoals je die aan de hemel ziet, of een duisternis zoals je die 's nachts in huis wel kent, wanneer de lamp uit is. Zo'n duisternis en zo'n wolk kun je je met een beetje verbeelding zelfs midden op een zomerdag voor de geest halen, precies zoals je je in het diepst van een winternacht het beeld van heen helder stralend licht voor de geest kunt halen. Maar daar doel ik helemaal niet op. Met 'duisternis' bedoel ik 'een ontbreken van weten', net zoals je kunt zeggen dat iets wat je niet weet of dast je hebt vergeten 'duister' voor je is. Want je kunt het niet met je innerlijk oog zien. Daarom noemen wij dit een 'wolk', niet van de hemel natuurlijk, maar van 'niet-weten', een wolk van 'niet-weten' tussen jou en God.*¹⁶³

*Wij zijn, wegens deze wolk van niet-weten tussen ons en God, geneigd te denken dat wij ver van God verwijderd zijn; maar het is zeker juist te zeggen, dat wij veel verder van Hem verwijderd zouden zijn, wanneer er géén wolk van vergeten tussen ons en heel de geschapen wereld zou zijn.*¹⁶⁴

De anonieme auteur verdiept zich in de ken-vraag van God, zoals bijvoorbeeld pseudo-Dionysius dat deed en niet te vergeten Thomas van Aquino.

*Alle redelijke wezens, engelen zowel als mensen, bezitten twee vermogens: het vermogen om te kennen en het vermogen om te beminnen. Voor het eerste, voor het verstand, blijft God, die het schiep, voor altijd ongreepbaar; maar voor het tweede, voor de liefde, is Hij volledig toegankelijk en wel voor ieder afzonderlijk. Zo zelfs, dat alleen reeds één enkele liefhebbende ziel, door haar liefde, Hem in zich kan bevatten die onvergelijkelijk meer dan voldoende is om alle denkbare engelen en mensen geheel te vervullen. Dit is het nooit eindigende wonder van liefde, want zo gaat God altijd te werk en zo zal Hij het altijd blijven doen. Overdenk dit, als je met Gods genade daartoe in staat bent. Dit voor jezelf te beseffen is eindeloze zaligheid; het tegendeel is eindeloze pijn.*¹⁶⁵

Hier spreekt de ervaring van de rijpe mysticus. Want de ervaring overstijgt verre het rationele denken. 'Ik weet het niet' antwoordt hij zichzelf op de uiterste ken-vraag over wie of wat God nu eigenlijk is.

*Maar nu zul je mij vragen: Hoe moet ik over God zelf denken, en over wat Hij is? En dan kan ik je enkel maar antwoorden: Ik weet het niet. Want met deze vraag heb je mij in dezelfde duisternis gebracht, dezelfde wolk van niet-weten, waarin ik jou hebben wil. Want wij kunnen door Gods genade alles weten over alle mogelijke andere zaken, en wij kunnen daarover ook nadenken, zelfs over Gods eigen werken; maar over God zelf kan niemand denken. Daarom schuif ik alles wat ik kan denken terzijde, en kies voor mijn liefde datgene uit wat mijn denken te boven gaat. Waarom? Omdat Hij wel bemind kan worden, maar niet bedacht.*¹⁶⁶

Zoals Eckehart het heeft over het 'niets' zo rept deze mysticus over het 'nergens'. Want nergens is ook overal. Je moet je dan wel in jezelf vestigen, zou Ruusbroec zeggen. Dat wil zeggen: zijn. Niet je in jezelf terugtrekken. Want de binnenkant is ook de buitenkant. Blijf je echter naast jezelf dan doe je je innerlijk tekort, want de buitenkant is ook de binnenkant. Dus eigenlijk nergens, voorbij het begrip van binnenkant en buitenkant. Voorbij de dualiteit.

*Waar iemand anders je zou aanraden al je krachten en gedachten in jezelf samen te trekken om God daar te aanbidden dan nog doe ik het liever niet zo uit vrees voor een foutieve en materiële opvatting van wat er gezegd wordt. Maar dit wil je wel aanbevelen: let erop dat je je volstrekt niet in jezelf terugtrekt. En, om kort te gaan: ik wil evenmin dat je buiten, boven, achter, of links of rechts van jezelf bent. 'Maar', zul je zeggen, 'waar moet ik dan zijn? Mag ik dan nergens zijn?' Nu, dat zeg je goed, want daar wilde ik hebben. En om deze reden: lichamelijk nergens zijn is geestelijk overal zijn.*¹⁶⁷

In een tweede, later werk gaat de onbekende auteur op dit thema door in een directe, aansprekende stijl.

Wanneer je je inkeert in jezelf, vraag je dan niet af wat je eerst moet doen, maar schuif alle gedachten terzijde, de goede zowel als de slechte. Bid niet met woorden, behalve als je daar genoeg aan beleeft... Maar zorg ervoor dat in je biddende geest niets anders aanwezig is dan een loutere gerichtheid, reikend naar God en ontdaan van iedere gedachte over God zoals Hij is in zichzelf of in zijn werken, maar alleen gericht op Hem, die is zoals hij is. Laat Hem zichzelf zijn, bid ik je, en niets anders. Probeer niet Hem te peilen met je vernuftig verstand. Maar laat het geloof de grondslag zijn. Deze loutere gerichtheid, die helemaal in het geloof gegrondvest en geworteld is, mag intellectueel en emotioneel niets anders zijn dan een naakt denken en een blind voelen van je bestaan. Het is alsof je innerlijk aan God zei: 'Wat ik ben, Heer, bied ik U aan, zonder te zoeken naar de eigenschappen van uw wezen, enkel gericht op U, die zijt zoals Gij zijt.' Dat ootmoedige niet-weten moet je hele denken beheersen. Denk aan jezelf op geen andere manier dan je denkt aan God; zo ben je, zonder verdeeldheid of verstrooidheid, één met Hem in de geest. Want Hij is jouw wezen en in Hem ben jij wat je bent, niet enkel omdat Hij de algemene oorsprong en zijnsgrond is, maar ook omdat Hij in jou jouw oorsprong en jouw zijnsgrond is. Denk daarom in dit gebed aan God, zoals aan jezelf en aan jezelf zoals aan God: dat Hij is zoals hij is, en dat jij bent zoals je bent, zodat je denken niet verdeeld is of verstrooid, maar één met Hem die alles is. Natuurlijk blijft er altijd dit verschil dat Hij jouw wezen is en jij niet het Zijne. Want al zijn alle dingen in Hem als zij hun oorsprong en in hun zijnsgrond en al is Hij in alle dingen de oorsprong en zijnsgrond, toch is Hij alleen in zichzelf zijn eigen oorsprong en zijn eigen zijn. Zoals er niets kan bestaan buiten Hem, zo kan Hij niet bestaan buiten zichzelf; Hij is het zijn zowel voor zichzelf als voor alles. Alleen hierin is Hij onderscheiden van alles dat Hij het zijn is zowel voor zichzelf als voor alles; en hierin is Hij één met alles (en alles in Hem) dat alle dingen in Hem hun zijnsgrond hebben en dat Hij hun aller zijn is. Wanneer je op die manier alle diepzinnig gezoek naar de gecompliceerde eigenschappen van Zijn of jouw wezen terzijde schuift, zullen je verstand en je hart zonder verdeeldheid in genade één zijn met Hem. En wanneer je hart en je verstand zuiver en onverdeeld op Hem zijn gericht, dan zal Hij je, naakt als je bent, innerlijk raken met zijn genade en je hart voeden met Hem alleen zoals Hij is. En dan zal, zij het dan ook slechts ten dele en als in een duistere spiegel zoals het nu eenmaal maar kan in dit leven, je hartsverlangen steeds sterker worden.¹⁶⁸

De nabloeï van de westerse mystiek

Het genot van Teresa van Avila

Gefascineerd door romantische verhalen trok Teresa, nog een kind van zeven jaar en bezielde door het martelaarsideaal, samen met haar broertje Rodrigo naar 'het land van de Moren' om er onthoofd te worden.

Dit feit markeert wellicht de extravertie van een der strijdbaarste vrouwen uit de Spaanse geschiedenis, Teresa van Avila. In haar veelbewogen leven stichtte ze maar liefst zeventien vrouwen- en twee mannenkloosters; een prestatie van formaat in het neerdrukkende klimaat van haar tijd; vooral tot uitdrukking komend in de overheersende rol van de inquisitie en de geldende opvattingen over de minderwaardigheid van de vrouw.

Op twintigjarige leeftijd treedt Teresa in het klooster. Niet lang daarna wordt ze ernstig ziek; een ziekte die zeker vijf jaar aanhoudt en haar tot op de rand van de dood brengt. Drie dagen ligt ze zelfs, ten dode opgeschreven, in coma. Het is rond haar dertigste levensjaar dat er een doorbraak plaats vindt in haar geestelijk leven en ze een aantal indringende mystieke ervaringen beleeft. Ze beschrijft deze onder andere in haar autobiografie *Het boek van haar leven (Libro de la Vida)*. Een van deze ervaringen is het beroemde *transverberatie-visioen* dat later door de kunstenaar Bernini zo plastisch is uitgebeeld.

De Heer wilde dat ik hier een enkele keer dit visioen zag: ik zag een engel naast mij aan de linkerkant in lichamelijke gestalte, wat ik niet gewoon ben te zien behalve bij uitzonering. Hoewel me vaak engelen

verschijnen, is het zonder ze te zien...

Ik zag in zijn handen een lange speer van goud, en op het einde van de speerpunt zat er volgens mij een beetje vuur; deze stak hij volgens mij enkele keren door het hart en zo dat ze me reikte tot de ingewanden. Bij het eruit trekken ervan, leek het dat hij ze met zich meenam, en hij liet mij helemaal ontbrand in de grote liefde van God achter.

*De pijn was zo groot dat ze me die zuchten deed geven, en zo buitengewoon de heerlijkheid die deze zeer grote pijn in mij plaatste, dat er geen wensen is dat ze weggaat, noch stelt de ziel zich tevreden met minder dan God.¹⁶⁹ Ondanks het extatische van het dit visioen waarschuwt Teresa tegen de emotionele gevoelsmystiek en het oproepen van lijdenservaringen. Ze noemt dit de *aceleramientos* (het accelereren), het zichzelf voeren tot een toestand van hijgen, onbedaarlijk huilen etcetera. Een volwassen mens kan zich zo aan *sentimientos* overgeven dat hij emotioneel overloopt, zoals sommige kinderen die een huilaanval hebben, dat het lijkt dat zij zich gaan verstikken¹⁷⁰. Haar ervaring, stelt ze, is anders:*

Niet wij plaatsen (dan) het hout, maar het lijkt dat, het vuur reeds gemaakt zijnde, wij ineens erin worden geworpen opdat wij verbranden.

Niet de ziel probeert te verkrijgen dat deze wond van de afwezigheid van de Heer pijn doet, maar er wordt soms een pijn in het meest levende van de ingewanden en het hart gestoken, zodat de ziel niet weet wat ze heft noch wat ze wil...

De vorm waarmee God de ziel verwondt en de zeer grote pijn die hij geeft, die haar geen weet meer doet hebben van zichzelf, kan niet voorgesteld noch gezegd worden; maar deze pijn is zo heerlijk dat er geen genot is in het leven dat meer voldoening geeft. De ziel zou altijd, zoals ik heb gezegd, stervend willen blijven aan deze kwaal.¹⁷¹

Deze innerlijke ervaringen leiden bij Teresa niet tot een teruggetrokken kloosterleven. In 1561 sticht ze een eigen klooster waar ze haar hervorming van de Karmalitessen gestalte kan geven. Voorop staat de bloei van het geestelijk leven, niet de regel.

Kijk nu toch eens naar die vervelende voorschriften, die pater Juan de Jesús heeft opgesteld... Waar is dat nu toch goed voor? daar waren mijn zusters nu juist bang voor, dat er strenge autoriteiten zouden kunnen komen die het hun moeilijk maken en van alles opleggen. Wat een onzin! Het is toch gek, te denken dat een klooster pas echt gevisiteerd is als er een heleboel voorschriften zijn achtergelaten... Alleen al van het lezen van die voorschriften ben ik doodmoe geworden. Hoe zou het dan wel gaan, als ik mij eraan zou moeten houden. Ik geloof, dat onze regel geen strenge autoriteiten verdraagt, ze is zelf al streng genoeg...¹⁷²

Vier jaar later wordt de door haar geschreven *Constitutie van de Ongeschoeide Karmelitessen* door de paus goedgekeurd. Bezield door de idealen van deze Ongeschoeide Karmel weet ze in 1567 ook Juan de la Cruz (Joannes van het Kruis) voor haar hervormingsijver te winnen. Een tijd van veel reizen en onderhandelen breekt aan. Zelf schrijft ze daarover:

Toen ik er over nadacht, of degenen die bezwaren hadden tegen het feit, dat ik maar reizen maakte vanwege de kloosterstichtingen, misschien geen gelijk hadden, en of het niet beter zou zijn als ik alleen maar bad, hoorde ik het volgende: 'Zolang dit leven duurt, bestaat het gewin niet in het steeds meer genieten, mar in het vervullen van Zijn wil.' Toen ik nadacht over de betekenis van de woorden van Paulus met betrekking tot het teruggetrokken leven van de vrouwen dacht ik, dat dit misschien ook bij mij de wil van God zou kunnen zijn. Toen zei de Heer tot mij: 'Zeg hun, dat zij zich niet op een enkele uitspraak van de Heilige Schrift moeten beroepen, maar ook de andere plaatsen moeten belijken. Zouden zij Mij dan nog de handen kunnen binden?'¹⁷³

Teresa stond een praktische mystiek voor. Voor de nonnen in de keuken van door haar gestichte kloosters schreef ze:

Weet, dat als jullie in de keuken moeten werken, de Heer tussen de potten en de pannen ronddoolt en jullie

*daar zowel in- als uitwendig helpt.*¹⁷⁴

Om tot de mystieke eenwording te geraken is, volgens Teresa, de menselijke wil de motor. Zonder deze gaat het niet: 'hij geeft alleen toestemming om door God gebonden te worden.'. De wil wordt daarbij geholpen door het verstand en de memorie. Teresa heeft het over een gebed zonder woorden, een 'gebed van rust':

*In de tijden van de rust moet de ziel met zachtheid en zonder drukte te werk gaan. Drukke noem ik met het verstand zoeken naar vele woorden en beschouwingen om dank te brengen voor deze weldaad, en verder het opstapelen van zonden en fouten, om in te zien dat men dit niet verdient. Beter past het hier, in deemoed enkele kleine strohalmen op te leggen; dit zal beter helpen om het vuur te ontsteken dan het vele hout samen van geleerde overwegingen die, naar ik meen, binnen de tijd van een credo de vonk zouden doven.*¹⁷⁵

Op tweeënzestigjarige leeftijd schrijft de dan nog altijd zeer actieve Teresia haar *Kasteel van de ziel*. Ze beschrijft daarin de weg van de mens, die vanuit de duisternis door alle lagen heen (gesymboliseerd als de verschillende verblijven van het kasteel) doordringt tot in het binnenste van al deze verblijven 'waar de dingen van groot geheim tussen God en de ziel plaatsgrijpen'.¹⁷⁶ Het is dit geheim dat Teresa de kracht gaf zich tot aan haar dood in 1582 in te blijven zetten voor het geestelijk leven van de mens, en van de vrouw in het bijzonder, in een verscheurde tijd.

De donkere nacht van Juan de la Cruz

Als we Teresa van Avila aan zouden duiden met de mystica van het genieten past het Juan de la Cruz (Joannes van het Kruis) de mysticus van het lijden te noemen. Geboren in een arm gezin werkt hij zich via allerlei baantjes op tot ziekenverpleger. Naast zijn werk studeert hij. Die studie zet hij voort als hij in 1563 ingetreden is in het Karmel-klooster in Medina. Vier jaar later wordt hij tot priester gewijd en kort daarna ontmoet hij Teresa van Avila die hem weet te winnen voor een kloosterhervorming onder de Karmelieten. Samen met twee medebroeders start hij in 1568 een convent volgens het model van Teresa. Het is ook Teresa die bij zich roept als biechtvader in haar klooster. In zijn huisje in Avila wordt hij in de nacht van 2 op 3 december 1577 door niet-hervormde medebroeders ontvoerd en overgebracht naar de kloostergevangenis van Toledo. Negen maanden verblijft hij daar onder afschuwelijke omstandigheden en foltering, zo aangrijpend beschreven door Marcel Messing in zijn biografie over Juan de la Cruz.¹⁷⁷ Toch zijn deze negen maanden waarschijnlijk bepalend geweest voor het blootleggen van de mystieke ader bij Juan. In die periode wordt het *Cántico Espiritual (Geestelijk Hooglied)* en een aantal schitterende gedichten geboren, zoals 'Vertrouwd is mij de bron':

*Vertrouwd is mij de bron
(De ziel zingt haar vreugde uit over
het kennen van God door het geloof)*

*Vertrouwd is mij de bron die springt en stroomt,
al is het nacht.*

*Die eeuwige bron ligt diep verborgen
en toch weet ik waar zij wordt gevonden,
al is het nacht.*

*Haar oorsprong ken ik niet, ze heeft er gene,
maar dat uit haar alles opwelt weet ik zeker,
al is het nacht.*

*Ik weet dat niet haar schoonheid kan evenaren
en dat hemelen en aarde zich aan har laven,
al is het nacht.*

*Dat zij bodemloos is laat zich raden,
alsook dat niemand haar kan doorwaden,
al is het nacht.*

*Ik weet dat haar klaarheid nooit wordt geschonden
en dat alle licht aan haar is ontsprongen,
al is het nacht.*

*Ik weet dat haar stromen rijkelijk vloeien
dat ze hemel, hel en aarde besproeien,
al is het nacht.*

*Ik weet de stroom uit twee ontstaan
zonder dat de ene de ander is voorgegaan,
al is het nacht.*

*Ik weet dat drie in een water wonen
en dat ze steeds uit elkaar voortkomen,
al is het nacht.*

*Die eeuwige bron is in dat levende
brood verborgen om ons leven te geven,
al is het nacht.*

*Het is een uitnodiging aan de mensen
om, ofschoon in het donker, hun dorst te lessen,
want het is nacht.*

*Die levende bron van mijn verlangen
weet ik in dit levensbrood ontvangen,
al is het nacht.¹⁷⁸*

Borchert stelt terecht dat Juan geen mysticus was die ook nog dichtte, zoals Teresa, maar een dichter was die vorm gaf aan zijn mystieke ervaringen. In de *Donkere Nacht* beschrijft Juan het mystieke proces. Hij noemt daarin drie merktekens waarin men de voortgang op het mystieke pad kan onderkennen:

Het eerste bestaat in het feit dat men geen smaak en troost vindt in de zaken van God en evenmin in een van de geschapen dingen. Wanneer God immers een ziel in die donkere nacht plaatst om haar zintuiglijk streefvermogen tot dorheid te brengen en te louteren, laat Hij haar nergens zin in hebben of smaak in vinden. Daaruit erkent men met grote waarschijnlijkheid dat die dorheid en kwelling niet uit zonden of uit pas begane onvolmaaktheden voortkomen. Als dat immers het geval was, dan zou men in de natuur enige neiging of zin gevoelen in iets anders smaak te vinden dan in de dingen van God. Want telkens als het streefvermogen zich laat gaan in en of andere onvolmaaktheid, voelt het terstond dat het daartoe min of meer geneigd blijft, overeenkomstig de smaak en gehechtheid die het daarbij aanwendde. Omdat echter deze afwezigheid van smaak in de dingen van hier beneden of van hier boven zou kunnen voortkomen uit een of andere ongesteldheid of een melancholiek humeur, waardoor men veelal nergens smaak in vindt, is een tweede teken of voorwaarde nodig.

Het tweede teken dat nodig is om te mogen aannemen dat wij met de bedoelde loutering te maken hebben, bestaat in het volgende. Men denkt gewoonlijk met kommer en pijnlijke zorg aan God, omdat men meent

dat men God niet dient, maar dat men achteruitaat. Men bemerkt immers dat men geen smaak heeft in goddelijke dingen. Hieruit blijkt dat die dorheid en smakeloosheid niet voortkomen uit lauwheid en traagheid. Want het behoort tot lauwheid dat men niet veel geeft oim de dingen van God en dat men er innerlijk niet bezorgd om is.

Het derde kenteken waaraan men kan erkennen of het de loutering van de zintuiglijkheid is, bestaat in het onvermogen om nog te mediteren of te overwegen met de verbeelding, zoals men gewoon was, hoezeer men zich ook inspant. Hier begint God Zich immers aan haar mee te delen, niet meer zoals vroeger door de zintuiglijkheid, via het redeneeren, dat begrippen verbindt en scheidt. Het gebeurt door de zuivere geest, waarin geen opeenvolgende redenering plaatsvindt. Hij deelt Zich aan haar mee door een act van enkelvoudige beschouwing, waartoe noch de uiterlijke noch de innerlijke zintuiglijkheid van het lager niveau kan reiken. Voortaan kunnen daarom de verbeeldingskracht en de fantasie in geen enkele overweging nog steun vinden of vaste voet krijgen.¹⁷⁹

Om die verbeelding tegen te gaan stond Juan de la Cruz een strenge vorm van ascese voor. Hij kastijdde zich met een gesel en droeg een ketting om het middel waarvan de scherpe punten in zijn vlees gegroeid waren. Ook zijn mede-broeders en zusters riep hij op te verlangen naar het lijden. De versterving kreeg bij hem een meer fysiek karakter dan de ontleding van Meester Eckehart, al diende ze hetzelfde doel. Tussen Eckehart en Juan de la Cruz liggen bijna drie eeuwen. Eckehart stond nog helemaal in de middeleeuwen. De la Cruz in de Nieuwe Tijd. Amerika was ontdekt en de reformatie in alle hevigheid losgebarsten. In het bolwerk van streng katholicisme, het Spanje onder Filips II, kon zich nog een vorm van mystiek ontwikkelen die sterke reminiscenties vertoont met die uit de Middeleeuwen. Tegen de verdrukking in. Zowel Teresa van Avila als Juan de la Cruz, maar ook anderen als Luis de Léon en de stichter van de Jezuïetenorde, Ignatius van Loyola kregen te maken met de inquisitie. In 1559 verbiedt de groot-inquisiteur alle geestelijke en mystiek geschriften in de landstaal, alsook de Spaanse vertaling van de Schrift. Voor wie het latijn niet machtig was, zoals Teresa, was dit een regelrechte ramp.

Toen veel boeken die in de landstaal geschreven waren verboden werden en niet meer gelezen mochten worden viel mij dit heel zwaar. Want het was voor mij een ontspanning om enkele van die boeken te lezen. Dit kon ik niet meer omdat er alleen nog boeken in het Latijn overbleven.¹⁸⁰

Hoewel we in de mystiek een verschuiving zien en ook protestantse mystici prominent in beeld komen blijven er ook in het katholicisme mystieke, en zeker spirituele uitingen. Een mooi voorbeeld daarvan is François de Sales, een volgeling van de eerdergenoemde en eveneens mystieke Ignatius van Loyola. De *Exercitios Spirituales (Geestelijke oefeningen)* van laatstgenoemde hebben een verstrekkende invloed gehad tot in onze tijd toe.¹⁸¹

De uitzonderlijke 'wandelingen' van Angelus Silesius

In het aan natuur zo rijke Silezië werd een jongetje geboren onder de naam Johann Scheffler. Het is echter niet onder deze naam dat hij voor het nageslacht bewaard is gebleven, maar meer onder zijn pseudoniem, Angelus Silesius. Tijdens zijn universiteitsstudie verblijft de jonge Johann drie jaar in het Nederlandse Leiden. Daar sluit hij zich aan bij de *collegianten*. Deze collegianten waren reformatorische christenen die, beïnvloed door Jacob Böhme - de streekgenoot van Johann - zich meer vonden in mystieke bespiegeling dan in dogmata en kerkelijke discipline. Predikanten kenden zij niet; ieder die zich geroepen voelde kon het woord voeren.

Op de katholieke universiteit van Padua - Johann zou later ook overgaan op het katholieke geloof en zelfs tot priester worden gewijd - studeert hij af. Terug in Silezië komt hij in aanraking met mystieke kringen waar buiten Böhme ook de middeleeuwen als Eckehart, Suso en Tauler werden gelezen. Het is niet lang daarna dat Johann zich zet aan zijn in dichtvorm gegoten *Cherubinische Wandersmann*. In deze verzen klinkt duidelijk de echo door van de rijke Duitse mystiek, vooral van Meester Eckehart.

Ik ben zo groot als God, hij is als ik zo klein,

Hij kan niet boven mij, ik onder hem niet zijn.

*God is een louter niets, hij kent noch hier noch nu,
Hoe meer gij naar hem grijpt, hoe meer ontglipt hij u.*

*Dat God zo zalig is en leeft zonder verlangen,
heeft hij zowel van mij als ik van hem ontvangen.*

*Verbergt zich God voor ons, zoals ik u hoor spreken?
Dan moet gij wel uzelf heel diep voor hem versteken.*

*Ik weet dat zonder mij God geen moment kan leven,
Houd ik op te bestaan, hij moet de geest zelf geven.*

*God is in mij het vuur, ik ben in hem de schijn,
Zo moeten wij elkaar wel zeer gemeenzaam zijn.*

*God is zó hoog en groot: wou hij zichzelf meten,
Hij zou, al is hij God, de afstand toch vergeten.*

*Eer dat ik hier bestond, bestond ik in Gods leven:
Daarom heeft hij voor mij zich heel en al gegeven.*

*De druppel wordt tot zee is hij in zee gekomen,
De mens wordt God als hij in God is opgenomen.*

*Het bovenaardse licht aanschouwt men in dit leven,
Zodra men is beried het licht hier op te geven.
Het licht der heerlijkheid schijnt midden in de nacht.
Wie kan het zien? Een hart dag ogen heeft en wacht.*

*Als gij het Eeuwig Woord in u wilt horen spreken,
Laat dan het mensenwoord de stilte niet verbreken.*

*De zon is slechts een scherf en alle licht maar schijn
Welk stralend licht moet dan de Bron daarvan niet zijn.*

*Wie wat hij heeft niet heeft, wie alles is gelijk,
Hij is in rijkdom arm, in armoë is hij rijk.*

*Gij jaagt de hemel na: weet dat hij in u is,
En elders zoekt gij hem, gij loopt hem aldoor mis.*

*Het Woord dat u en mij en alle dingen draagt,
Wordt op zijn beurt door ons gedragen en geschraagd.*

*De vogel zoekt de lucht, de steen rust op het land,
In't water leeft de vis, mijn geest in Godes hand.*

*In zee is alles zee, ook druppels nog zo klein,
Wie heilig is in God, zal hij God zelf niet zijn?*

*De roos die in uw tuin u om haar weelde bloeit,
Heeft al van eeuwigheid in God net zo gebloed.*

*Roep niet tot God, de bron welt in uzelf ten leven,
Zo gij die niet verstopt, blijft hij zijn water geven.*

*De ongeschapen God wordt midden in de tijd
Dat wat hij nimmer was in alle eeuwigheid.*

*Sterf al voordat gij sterft, opdat gij niet zult sterven
Wanneer gij sterven moet, en eeuwig leven derven.*

*Ik ben een berg in God en moet mijzelf bestijgen,
Wil ik het aanschijn Gods in mijn gezichtsveld krijgen.*

*De mens die niets verlangt dan één met God te zijn,
Heeft hier voortdurend rust en toch voortdurend pijn.*

*God mint mij meer dan zich, min ik hem meer dan mij,
Zo geef ik hem niets meer dan wat hij geeft aan mij.*

*God scheidt de wereld nóg, en dat verwondert u?
Maar er bestaat bij hem noch vóór noch na, slechts nu.*

*Werd Christus duizendmaal in Bethlehem geboren
En niet in u, helaas, gij zijt dan toch verloren.¹⁸²*

Deze bloemen van de mystiek vormen een prachtig boeket. Ze staan haaks op het latere leven van Silesius. Tot katholiek priester geworden zette hij zich met hart en ziel in voor de contra-reformatie en streed daarbij tegen zijn oude Lutherse geloofsgenoten. En dat met een felheid en een grote mate van onredelijkheid die vriend en vijand verbaasde. Waar het bewustzijn zich opent en zich niet voldoende blijft voeden ontstaat het grote gevaar van destructie.¹⁸³ Alertheid blijft ten allen tijde geboden.

Noten helemaal aan het eind van dit stuk.

KABBALA

Het woord 'kabbala' is afkomstig van het Hebreeuwse woord k-b-l, 'dat wat is ontvangen' of 'overlevering'. De Kabbala kwam in de 13de eeuw tot bloei. In die tijd leefde rabbi Akiba ben Josef aan wie men het *Sefer Jetsirah* (het Boek der Schepping) toeschreef. Dit werk was echter al tussen de derde en zesde eeuw na Christus geschreven door een Palestijnse jood. Het hoofdwerk van de kabbala stamt wel uit de 13de eeuw. Het is het in het Aramees geschreven boek *Zohar* (lichtglans), dat aan een zekere Simon bar Jochai werd toegeschreven, maar hoogstwaarschijnlijk van de hand is van Mozes de León (1250-1305). In de zestiende eeuw werden oudere kabbalistische thema's uitgewerkt door Mozes Cordovero (1522-1570) en Isaac Luria (1534-1572). Vooral Luria heeft de grondvesten gelegd voor de huidige vorm van de kabbala.

Oorspronkelijk kende de joodse mystiek esoterische speculaties over het geopenbaarde en het niet-geopenbaarde aangezicht van God. De figuur van de Levensboom is daar een uitvloeisel van, maar is, vooral in de christelijke kabbala, een eigen leven gaan leiden. In het *Sefer Jetsirah* lezen we:

Tien sefirot zijn er buiten de Onuitsprekelijke. Hun aanzicht lijkt op lichtende vlammen, hun einde verdwijnt in het oneindige. Het woord van God klinkt er in, van boven naar beneden en van beneden naar boven, onophoudelijk. Ze (de sefirot) lijken op een draaikolk en brengen tegelijk het goddelijke woord tot uitvoering en buigen zich voor de troon van de Eeuwige.

Tien sefirot zijn er buiten de Onuitsprekelijke. Besef dat hun begin met hun eind verbonden is, zoals vlammen met het vuur; want de Heer is alleen de Heer over hen en andere zijn er niet. Welk getal kan je noemen voor het getal één?

Tien sefirot zijn er buiten de Onuitsprekelijke. Sluit je mond (opdat je niet over het grote geheim spreekt) en houd de gedachte vast, en wanneer je hart verzwakt, keer dan terug naar het uitgangspunt. Daarom staat geschreven: vertrekken en terugkeren. Daarom werd het verbond gesloten: Tien sefirot zijn er buiten de Onuitsprekelijke.¹

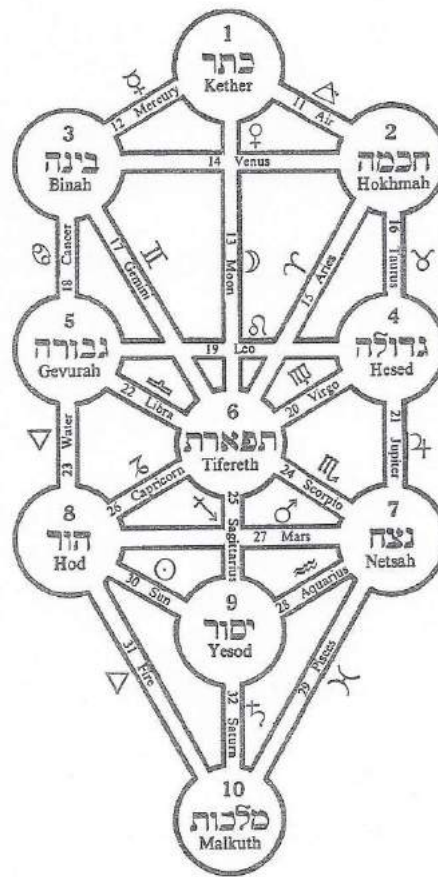
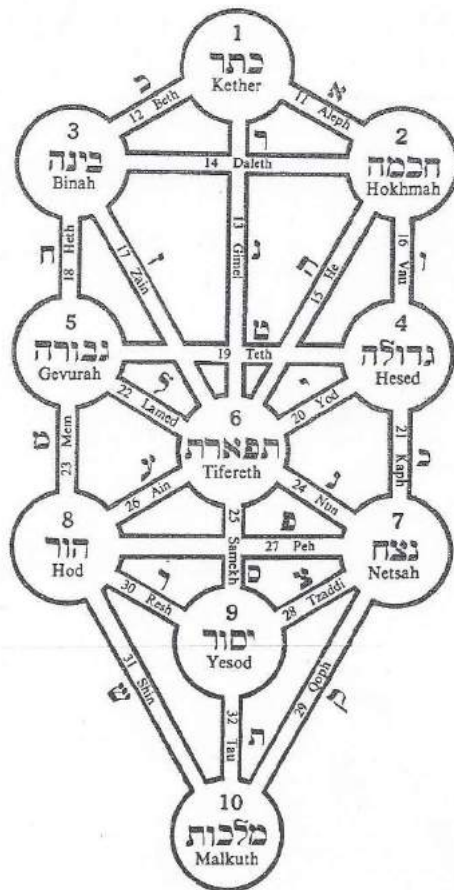
God manifesteert zich in vier werelden:

1 **Aziluth**: de eerste wereld van de uitstraling. Deze archetypische wereld vertegenwoordigt de verborgen werking van God: een uitstraling van Zijn onuitputtelijke energie in de vorm van ideale archetypen, die in de loop van de ontwikkeling model staan voor alle dingen in de wereld.

2 **Beriah**: de tweede wereld van de schepping. Daarin krijgt de *Merkavah* (troonwagen) gestalte. Het is de sfeer van de hogere engelen.

3 **Jetsirah**: de derde wereld is de geestelijke wereld van de vormgeving en bestaat uit de tien woningen (paleizen) van de tien engelenscharen: *Malachim, Aralim, Chaioth, Auphanim, Chaslalim, Cherubim, Elohim, Benei Elohim, Isjim* en *Serifim*. Zij staan onder *Metatron*, de vorst der aarde.

4 **Assiah**: de vierde, stoffelijke, wereld. In deze wereld leeft de Sjechina in ballingschap.



De levensboom

De sefirot zijn de tien principes waarmee de zich in de schepping openbarende God zich manifesteert. De niet-geopenbaarde kant van God noemden de joodse mystici *En-sof*. Zo wordt de klassieke kloof overbrugd van opvattingen aangaande God die zich openbaart in de schepping en God die onbeschrijfelijk, onbevattelijk, onnoembaar, is.

De tien lichten van En-Sof zijn de Sefirot, 'de tien vlammen van brandende kolen', zoals ze in de *Sefer Jetsirah* genoemd worden. De tien Sefirot zijn op tweeëntwintig manieren met elkaar verbonden: de tweeëntwintig letters van het Hebreeuwse alfabet. Later heeft men die tweeëntwintig letters gesymboliseerd in de elementen, planeten en dierenriemtekens. Nog weer later worden de tweeëntwintig paden verzinnebeeld door de 22 kaarten van de Tarot (de grote arcana).

Kether is de eerste emanatie op de boom des levens. In sommige weergaven van de boom zien we boven Kether een soort trechter. Want is het daar waar het goddelijke onzegbare, En-Sof, zich uitstort in de levensboom. Het onnoembare is nog versluierd en vraagt om verdere vorm.

Chochma is de eerste mannelijke uitstraling. Maar Chochma heeft ook een vrouwelijke kant, *Sophia*. Chochma is de schenker van het zaad des levens dat gestort wordt in de schoot van Bina.

Bina is de Grote Moeder, de schoot waar alle leven uit voortkomt. Bina is ook verstand en begrip. Uit haar volgen de overige Sefirot. In het duo Chochma en Bina is de vereniging van Wijsheid en Begrip. De volgende zeven Sefirot staan onder meer voor de zeven

scheppingsdagen. Kether, Chochma en Bina staan als eerste drietal voor de gehele openbaring van het Goddelijke Denken. Kroon, wijsheid en begrip symboliseren de drie aspecten van kennis: kennis, kenner, gekende. Ze behoren tot de eerste wereld *Aziluth*, de wereld van de Goddelijke Uitstraling.

Chesed is genade en liefde en komt voort uit Chochma en Bina en wordt verbonden met de kracht van Gevoera.

Gevoera wordt vaak geassocieerd met de macht van de strenge scheppergod, ook wel aangeduid met *Din*, het oordeel. Gevoera staat voor de linkerarm van de macht, Chesed met de rechterarm.

Tiferet is schoonheid en het hart van de wereld, de zon. De harmonie tussen vrij stromende liefde en gestrengheid. De spirituele wedergeboorte. Chesed, Gevoera en Tiferet vertegenwoordigen de morele kracht van de En-Sof.

Netsach is de overwinning en de vasthoudendheid, maar ook de creativiteit, gevoel, intuïtie en emotie.

Hod staat juist voor het intellect en rationeel denken, maar ook majesteit en luister. Uit het evenwicht met Netsach komt Jesod voort.

Jesod houdt het midden tussen Netsach en Hod. Deze Sefira is het beginsel van de voortplanting en seksualiteit. Netsach, Hod en Jesod stellen Jezirah, het materiële universum en de vormgevende wereld voor.

Malchoet, aarde, is de bij uitstek vrouwelijke Sefira. Het is het passieve beginsel en het symboliseert de vrouwelijke kant van God. Daarom wordt ze ook vaak *Sjechina* genoemd. Zij is de heerlijkheid van God op aarde. Zoals Daniel Matt beschrijft:

Malchoet (Koninkrijk) staat ook bekend als Sjechina (aanwezigheid, inwoning). In de vroege joodse literatuur verschijnt Sjechina vaak als de aanwezigheid van God. Ze is echter niet uitgesproken vrouwelijk. In de kabbala wordt Sjechina helemaal een Zij: de dochter van Bina, de bruid van Tif'èret, de vrouwelijke wederhelft van God. Sjechina is 'het geheim van het mogelijke', dat de emanatie van boven ontvangt en de verschillende levensvormen beneden verwekt. Het religieuze leven concentreert zich op de vereniging van Sjechina en Tif' èret. Rechtvaardig menselijk handelen stimuleert Jesod, de Rechtvaardige, en zorgt voor de vereniging van het goddelijke paar. Het menselijk huwelijk is een symbool en verwezenlijking van het goddelijk huwelijk. Aan de vooravond van de sjabbat vindt de wekelijkse viering van het kosmische huwelijk plaats. Voor geliefden is dit de beste tijd om samen te komen. De mythische beeldspraak van de sefirot is verbluffend. De kabbalisten wijzen er voortdurend met nadruk op dat deze beeldtaal niet letterlijk genomen moet worden; het zijn organische symbolen van een spirituele werkelijkheid die het gewone verstand te boven gaan.²

De levensboom kent als het ware drie zuilen. De linkerzuil (Bina, Gevoera, Hod) staat voor Yin; het passieve, beperkende, vormgevende principe (Boaz), de rechterzuil (Chochma,

Chesed, Netzach) staat voor Yang, het actieve, uitbreidende en dynamische (Jachin). De 10 sefirot van de levensboom staan voor sommige kabbalistische groepen ook voor de 10 oud-testamentische geboden.

Er is nog een elfde, wat mysterieuze, sefira. Ze wordt meestal met een stippellijn ingetekend achter in de rechthoek tussen de sefirot Chockma- Bina – Chesed – Gevoera, achter het pad van Keter naar Tiferet. Een centraal punt dus. **Da'at** staat voor (onderliggende) Kennis. Ze is de schakel tussen de goddelijke kennis (Keter) en de menselijke ziel (Tiferet). Da'at is ook de mystieke staat van Zijn waarin alle 10 sefirot zijn verenigd.

Renaissance

Over bovenstaande dimensie van God als immanent en transcendent leerde de humanist Pico della Mirandola onder meer van de uit Sicilië afkomstige jood Fluvius Mithridates (humanistische naam voor Raimondo Guglielmo de Moncado, een Italiaanse alias voor Samuel ben Nissim Abulfaradsch). De Renaissancemens was niet eenkennig. Naast de oude erfenis van Hermes en de in hun ogen daaruit voortvloeiende wijsheid van de Grieken, was er de rijke joodse erfenis. Niet in haar uiterlijke gedaante, maar in haar mystieke kleed. Want niet lang voor de Renaissance waren de eerste publicaties over de Kabbala verschenen. De Kabbala die diepe joodse wortels heeft die teruggaan tot de oudheid³ werd min of meer in een christelijk jasje gestoken. Vooral de geniale hermeticus Pico della Mirandola heeft een belangrijke bijdrage geleverd tot de verspreiding van dit esoterisch gedachtegoed.

Op zijn beurt wijdde Pico de uit Duitsland afkomstige geleerde Johan Reuchlin in de geheimen van de kabbala in. Deze legde zijn kennis neer in onder meer *De verbo mirifico* (het wonderdoende woord) en *De arte cabbalistica* (over de kunst van de kabbala). Ook schreef Reuchlin nog een Hebreeuwse grammatica (*Rudimentis hebraicis*), waarmee hij aan een grote vraag van humanisten, die naast het Grieks en Latijn ook het Hebreeuws wilden beheersen, voldeed.

Reuchlin onderkende drie godsnamen die evenzo vele perioden in de geschiedenis vertegenwoordigden. In de 'natuurlijke periode' openbaarde God zich aan de aartsvaderen Abaraham, Isaäk en Jakob als JHV. In de 'periode van de Thora' openbaarde God zich aan Mozes in zijn tetragram JHVH. In de derde periode openbaarde God zich door middel van de Logos aan Jezus (Jehoshua ' JHSVH), die de naam van God openbaar maakte.

Het is duidelijk dat de meeste joden niet erg in hun sas waren met deze 'verchristelijking' van hun kabbala. Daarbij werd de kabbala ook steeds meer als praktisch middel gehanteerd, middels de erin verborgen getallenleer.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, die model stond voor de Faust van Goethe, publiceerde twee jaar voor zijn dood zijn geruchtmakende en zeer invloedrijke boek *De occulta philosophia* (Over de occulte wijsbegeerte, 1533). In dit werk verdeelde Agrippa de werkelijkheid in drie met elkaar verbonden rijken, het elementaire, het hemelse en het intellectuele rijk, oftewel de rijken van de 'natuurlijke magie', de 'hemelse magie' en de 'ceremoniële of religieuze magie'.⁴

Een en ander wil al zeggen dat magie, evenals astrologie, een belangrijk bestanddeel vormde van het werk. Maar vooral ook de kabbala met haar getalsmystiek. Deze werd geïntegreerd in oudere hermetische en alchemistische opvattingen. 'Langzamerhand', schrijft J.H.Laenen in zijn recente studie over de Kabbala, 'ontwikkelde de christelijke

Kabbala zich tot een zelfstandig systeem van christelijke esoterische speculatie, dat een eigen leven leidde en met de oorspronkelijke joodse Kabbala zeer weinig meer van doen had'.⁵ Laenen is dan ook niet enthousiast over de verbinding die de occultist Eliphas Lévi legt tussen de Tarot en de Kabbala.⁶ In 1935 schreef de occultiste Violet M. Firth onder haar pseudoniem Dion Fortune *The Mystical*

Quabalah.⁷ Daarbij komt ze bijna geheel los van de joodse wortels van de Kabbala 'van de Oude Rabbies' en noemt haar beschrijving 'Het Yoga van het Westen'. Mevrouw Firth was lange tijd lid van *The Hermetic Order of the Golden Dawn* (de hermetische orde van de gouden dageraad). Alhoewel de beweging zelfs op het toppunt van haar bloei niet meer dan een paar honderd leden telde, heeft ze een onmiskenbare invloed gehad op de westerse esoterie, wat zeker ook te danken is aan haar prominente leden. Het bekendste lid was ongetwijfeld de grote literator William Butler Yeats (1865-1939). Maar verder telde de orde ook illustere personen als Israel Regardie, Aleister Crowley, Arthur Edward Waite, Edward Munch en August Strindberg. De beweging werd in het leven geroepen door William Wynn Westcott, lijkschouwer te Londen, William Robert Woodman, fysicus en Samuel Liddell MacGregor Mathers, die getrouwd was met een zuster van de Franse filosoof Henri Bergson. Magische rituelen vormden een integrerend onderdeel van de Golden Dawn-beweging. Dat is ook op te maken uit de inhoud van de bibliotheek van de stichter, de zogenaamde *Westcott Hermetic Library*⁸, waarin veel werken over magie, astrologie, kabbala, en alchemie te vinden zijn.

Literatuur:

Erich Bischoff, *De Kabbala*, Amsterdam 1984.

Vera Box-Thijs, *De Klassieke Kabbalah*, Deventer 2001.

David A. Cooper, *God is een werkwoord; een mystieke visie op de kabbala*, Deventer

1998. Joseph Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, Tel Aviv 1993.

Lawrence Fine, *Kabbala; verkenning in joodse mystiek*, Kampen

1996. Dion Fortune, *De Mystieke Kabbala*, Amsterdam 1939.

J.F.C. Fuller, *De verborgen wijsheid van de Kabbala*, Amsterdam

1939. J.H.Laenen, *Joodse mystiek; een inleiding*, Kampen/Tielt

1998. J.H.Laenen, *De kabbala ontsluierd*, Kampen 2005.

Eliphas Levi, *Elementen der Kabbala*, Amsterdam 2003.

Daniel C. Matt, *Inleiding tot de kabbala; het hart van de joodse mystiek*, Utrecht

1997. Ernst Müller, *Zohar, het heilige boek van de kabbalah*, Deventer 1982.

André Peters, *Kabbala*, Amsterdam 1958.

Charles Poncé, *Kabbalah*, Deventer 1991 (4^e

druk). Israël Regardie, *De boom des levens*,

Amsterdam z.j.

Henk Rijnders, *De Golem ontsluierd; over joodse mystiek en Kabbala*, Deventer 1991.

Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1973 (7^e druk).

Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jeruzalem 1974.

Gershom Scholem, *De Zohar; kabbalistische fragmenten*, Amsterdam 1982.

Henk J. Spierenburg, *De Philonische geheime leer; de kabbala van Philo van Alexandrië*, Deventer 2001.

Gerhard Wehr, *Kabbala; joodse mystiek. Een inleiding*. Soesterberg 2005.

Noten

1. Weergegeven door de christelijke kabbalist Papusin *Die Kabbala*, Schwarzenburg 1979, p.181. Papus verduidelijkt 'het getal één' met: 'De eenheid is het hoogste, het Al-ene.
2. Daniel C.Matt, *Inleiding tot de kabbala; het hart van de joodse mystiek*, Utrecht 1997, p.22-23.
3. Zie H.J.Spiereburg, *De Philonische geheime leer*, Deventer 2001.
4. Zie voor een korte bespreking van de drie afzonderlijke delen o.a. Frances A.Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londen 1977, 130-144.
5. J.H.Laenen, *De Kabbala ontsluit*, Kampen 2005, p.235.
6. Laenen als in vorige noot, p.237. Zie ook Eliphas Lévy, *Leer en ritueel der hoger magie*, Amsterdam 1984. Zie verder ook o.a. Rufus C.Camphausen, *Tarot en Kabbala*, Amsterdam 1993. Het Hebreeuwse alfabet kent 22 letters, de Tarot 22 kaarten van de Grote Arcana.
7. In het Nederlands vertaald als *De mystieke Kabbala*, Amsterdam z.j.
8. Opgenomen (als appendix S) in George Mills Harper, *Yeats's Golden Dawn*, Wellingborough 1987², p.290-305.

De goddelijke komedie¹

Op de grens van de roerige late Middeleeuwen en de vroege Italiaanse renaissance verschijnt een geschrift dat nu, zeven eeuwen later, nog steeds diepe indruk maakt en veelvuldig wordt aangehaald. Een geschrift over een reis naar het Paradijs. Om bij het licht te komen is kennis van de duisternis noodzakelijk leerden oude gnostici, gevolgd door moderne psychotherapeuten. De dichter neemt ons mee op een reis die aanvangt in het inferno, om vervolgens via het louteringsvuur het paradijs te bereiken. De auteur van dit meesterwerk is een Florentijn, Durante degli Alighieri, beter bekend als Dante (1265 - 1321).

Dante Alighieri wordt als telg van een invloedrijke Florentijnse familie in het woelige Italië van het *duecento* in 1265 geboren. Om iets van de achtergronden van zijn voornaamste werk, *La divina commedia* (De goddelijke komedie) te begrijpen, is een korte impressie van de politieke, sociale en culturele situatie in dat tijdvak onontbeerlijk.

Italië is in die dagen allesbehalve een eenheid, maar een lappendeken van zelfstandige (stad)staatjes die elkaar beconcurreren, bestrijden en met en tegen elkaar allianties sluiten. Maar de staatjes zijn onderling ook weer verdeeld. De belangrijkste twee stromingen in die tijd zijn de Ghibellijnen en de Welfen (Guelfen). De Welfen zijn tegen keizerlijke inmenging in stadsaangelegenheden en aanhangers van het pauselijk gezag. De Ghibellijnen daarentegen zijn aanhangers van de keizers van Duitsland en tegenstanders van de wereldlijke macht van de paus. De oorsprong van deze tegenstelling ligt eeuwen eerder in de zogenaamde investituurstrijd.² De bestuurders van Florence en Lucca kozen voor de kant van de Welfen, andere steden als Siena en Pisa kozen voor de Ghibellijnen. Maar binnen de steden vochten de partijen hun twisten ook op lokaal vlak verder uit. En om de zaak nog ingewikkelder te maken ontstond er in Florence een scheuring tussen de Welfen onderling, die zich vervolgens 'de witten' en 'de zwarten' noemden. De witten zijn voor een autonome staat die onder het gezag van de keizer zou vallen (maar wel liefst zonder diens bemoeienis), terwijl de zwarten voor het diapositief zijn: een autonome staat die onder het gezag van de paus zou vallen (maar wel liefst zonder diens bemoeienis). In dit alles speelt ook de wereldlijke macht van de kerk een rol. Pausen beriepen zich daarbij op de *Donatio Constantini*.³ De Partij van de Welfen had in 1250 in Florence de macht overgenomen van de Ghibellijnen, wiens bezittingen verbeurd worden verklaard.

Vijftien jaar later wordt Dante geboren. Zijn moeder overlijdt als hij vijf of zes jaar is en zijn vader als hij twaalf is. Hij geniet een goede opleiding, retorica in Bologna en theologie in kloosterscholen van dominicanen en augustijnen. Zijn interesse gaat vooral uit naar de filosofie van Boëthius, maar ook van de Aristoteles-commentaren en het mystieke (neo)platonisme. Na zijn opleiding ambieert hij een functie in het staatsbestel van de republiek Florence. Door nieuwe verordeningen in 1295 wordt de oude adel uitgesloten van politieke ambten. Middenklassen krijgen zo de mogelijkheid deel te nemen aan het stadsbestuur, als ze tenminste bij een gilde waren ingeschreven. Dante kiest het gilde van de artsen en apothekers (*Arte dei Medici e Speziali*) en maakt snel promotie. Van november 1295 tot 30 april 1296 zit hij in de *Consiglio del Capitano del Popolo* (Volksraad) en daarna in andere politieke en bestuursfuncties. In 1300 bereikt hij de hoogste post als Prior in het stadscollege. Om onlusten tussen de witte en de zwarte facties van de Welfen te deëscaleren verbant de raad de leiders van beide groepen voor enige tijd uit de stad. Dat helpt niet echt. De ene groepering zoekt steun bij de paus (Bonifatius VIII), de andere partij roept de hulp in van een broer van de Franse koning, Karel de Valois, die aanspraak maakt op de troon van het koninkrijk der beide Siciliën in Zuid-Italië. In 1301 bezoekt Dante in

Rome paus Bonifatius om de zaak van de Witten te bepleiten. Tijdens zijn afwezigheid weten de Zwarten met behulp van Karel de Valois de macht te grijpen en wordt Dante verbannen en zijn bezit verbeurd verklaard. Hij is dan 36 jaar en zal nooit meer naar de stad terugkeren. Dat is hem zeer zwaar gevallen, zoals uit bepaalde bittere passages in de Goddelijke Komedie blijkt.

Dante zwerft van de ene Italiaanse stad naar de andere. Hij blijft strijden voor een verenigd Italië, het Heilige Roomse Rijk, dat een wedergeboorte moet zijn van het Romeinse Rijk in de oudheid. Alleen met dien verstande dat de wereldlijke macht bij de Duitse keizer komt te liggen en de geestelijke macht bij de paus. Die zaken moeten scherp gescheiden blijven. Zijn ideeën daarover heeft in de jaren 1310 - 1313 neergelegd in zijn in het Latijn geschreven *De Monarchia*, waarin hij betoogt dat alleen eenhoofdig gezag onderdanen vrijheid en recht kan verschaffen.

Als jongetje van negen jaar ontmoet Dante een leeftijdsgenootje, Beatrice Portinari. Hij blijft zijn hele leven verliefd op haar. Zij is voor hem de ideale vrouwenfiguur die hij in de traditie van de Provençaalse hoofse liefde vereert en bezingt.⁴ Later zal hij haar, als verheven zinnebeeld van liefde en wijsheid, in de Divina Commedia tot zijn begeleidster in het Paradijs maken. Beatrice is dan al lang gestorven, in 1290, nadat ze drie jaar daarvoor gehuwd was met Simone de' Bardi. Enige jaren later trouwt Dante zelf ook, met Gemma Donati, die afkomstig is uit een familie van de leiders van de Zwarten. Over en weer waren er overigens goede persoonlijke betrekkingen ondanks de op de spits gedreven politieke tegenstellingen.

Aanvang van de reis

De Goddelijke Komedie is een denkbeeldige reis door hel, vagevuur en hemel. Hoewel Dante dit meesterwerk omstreeks 1311 begint, laat hij de reis elf jaar eerder afspelen, van de avond van Witte Donderdag, 7 april tot 14 april 1300, de morgen van de donderdag na Pasen. In de beschrijving van zijn wederwaardigheden in de drie rijken besteedt hij één dag voor de reis door de hel, vier dagen voor de tocht door het vagevuur en één dag in de hemel. Daar komt dan nog een dag reistijd bij voor de overstap van hel naar vagevuur en vandaar naar de hemel. De ante-datering van 1300 maakt het hem mogelijk al reeds lang gebeurde toestanden nu te laten voorschouwen.

Dante kiest als metgezel voor zijn reis door de drie werelden Vergilius, de Romeinse dichter van het heldenepos *Aeneis* over de stichting van de stad Rome. Dante bewonderde Vergilius, zijn grote poëtische voorbeeld. Overigens werd Vergilius in de late Middeleeuwen ook als Christusboodschapper gezien. In zijn vierde ecloge zou hij de komst van Christus en een nieuwe wereld hebben voorspeld.⁵

Dante schrijft dit meesterwerk niet in het Latijn, maar in zijn moedertaal. In zijn beschrijving van de reis door de drie rijken gebruikt hij voor iedere toestand drieëndertig zangen (canti). Met de inleiding tot het eerste deel maakt dat precies honderd, het symbool van de volmaaktheid. Op zijn tocht door de drie na-doodse rijken ontmoet de dichter talloze gestorvenen. Niet alleen mensen die al lang geleden de aarde hebben verlaten, maar ook een aantal die hij in zijn persoonlijk leven ontmoet heeft. Met veel van hen voert Dante gesprekken; over de actuele politiek, over kunst en wetenschap, over filosofie, theologie en metafysica.

Wanneer Dante verdwaald is in een duister woud ziet hij plots een heuvel voor zich.

*Juist midden op de reistocht van ons leven
zag ik mij in een donker woud verloren,
daar ik van 't goede pad was afgeweken.⁶*

De weg wordt Dante versperd door drie dieren, een panter, een leeuw en een wolf. Hij is ten einde raad en dan verschijnt hem de schim van Vergilius die hem aanbiedt zijn gids te zijn en hem een andere weg te wijzen. Dante aanvaardt in dankbaarheid zijn aanbod, maar dan begint hij te twijfelen of hij de reis wel aan zal kunnen:

*'O dichter', hief ik aan, 'die mij wilt leiden,
zie, of mijn kracht wel groot genoeg zal wezen,
voordat ge mij de grote stap laat zetten.'⁷*

Vergilius spreekt hem dan vermanend en ook opbeurend toe:

*'Wanneer ik uw woorden heb begrepen',
hernam de schim van die verheven dichter,
'dan heeft kleinmoedigheid uw ziel besprongen.
Hoe menigmaal maakt zij de mens een talmer,
zodat hij afziet van een eervol pogen...'
Maar om u van u van uw angsten te verlossen,
zeg 'k thans, waarom ik kwam en wat ik hoorde...
toen mij een vrouw riep, zo schoon en heilig...
Haar ogen straalden heller dan het zonlicht
en zacht en zoet begon ze mij te zeggen
met woorden die mij als een engelenzang klonken:
... mijn vriend, maar niet de vriend van aardse voorspoed,
werd op de doodse helling zo belemmerd
om voort te gaan, dat de angst hem om deed keren.
En 'k ben beducht, dat hij te ver reeds doolde
en ik laat oprees tot zijn bevrijding
na al wat 'k in de hemel van hem hoorde.
Maar spoed u thans! En met uw gulden woorden
en al wat nodig is om hem te redden
breng hem die hulp, die ook mijn hart kan troosten.
Ik, die u heet te gaan, ben Beatrice.'⁸*

Inferno

De afdaling naar de hel begint. Het inferno wordt voorgesteld als een systeem van concentrische, zich steeds verder vernauwende kringen, als een spiraalachtige trechter die in het middelpunt van de aarde haar einde vindt. Ze is ingedeeld in negen kringen. In de buitenste daarvan worden gestorvenen gevangen van de mensen die in hun aardse leven leden aan *incontinentia*, het onvermogen of de onwil tot het bedwingen van driften en lusten. In de diepste krocht van het inferno zit Lucifer, zoals we straks zullen zien.

Smartelijk is het opschrift boven de hellepoort:

*Door mij gaat ge in de droeve stad der smarten.
Door mij gaat ge in het lijden zonder einde.
Door mij gaat ge in de wereld der verdoemden...*

*Vóór mij bestond al wat werd geschapen
Alleen wat eeuwig is; ook ik duur eeuwig.
Laat varen alle hoop, gij die hier binnentreedt.⁹*

Om in het eigenlijke inferno te komen moet een van de hellerivieren, de Acheron overgestoken worden. De veerman Charon heeft er een dagtaak aan:

*Zo gaan ze dan het donkere water over;
en eer ze nog daarginds zijn uitgestegen,
verdringen zich hier weder nieuwe scharen.¹⁰*

In de eerste hellekring aangekomen verwondert Dante zich over de vredige rust. Het blijkt het Limbo, het voorgeborchte te zijn, de woonstee van wijze mannen en vrouwen uit de oudheid¹¹ die geen toegang tot de hemel hebben omdat ze niet het doopsel van de kerk hebben ontvangen, of zoals Dante de romeinse dichter Vergilius, een van de bewoners van deze sfeer, laat declameren:

*En zo zij vóór het Christendom al leefden,
aanbaden zij toch God niet als 't betaamde;
en ook ik zelf ben één van deze geesten.¹²*

Het gezelschap schrijdt door zeven poorten tot aan een frisgroene weide waar ze zich neervlijen. Het lijkt een beetje op een mini-paradijsje in het domein van het inferno. Want direct daaropvolgend, in de tweede hellecirkel, spat de treurnis de reizigers tegemoet. De wachter van deze hellesfeer is het monster Minos die de zielen, naar rato van hun zonden, de plaats wijst waarnaar ze moeten afdalen. De tweede hellesfeer is er nog een van de lichte gevallen: mannen en vooral veel vrouwen¹³ wiens hartstochten sterker waren dan hun verstand, wat leidde tot de dood, voltrokken door anderen of door henzelf.

In de derde sfeer, die van de vraatzuchtigen, is het zeker niet vrolijker:

*... een regen, koud en zwaar, vervloekt en eeuwig,
en nooit veranderend van aard en wezen.
Sneeuw, plumpe hagelstenen, drassig water
stort stromend neer vanuit de zwarte hemel;
afschuwelijk stinkt de bodem, die dat opzuigt.
En Cerberus, een wreed wanstaltig monster,
bast met drie kelen, zoals honden bassen,
de schimmen aan, daar in het slijk gedompeld.¹⁴*

Weer komen de reizigers bij een rivier, de Styx. In een bootje worden ze overgezet. Hier ontmoet Dante de protserige Filippo Argenti van de Zwarten, zijn fanatieke tegenstander in de politiek. Dan ontwaren ze een onderaardse stad, Dis¹⁵. De stad wordt bewaakt door de furiën die Medusa te hulp roepen om te verstenen, maar Vergilius dekt Dante de ogen af. Dan komt een hemelse bode die met zijn staf de poorten van de stad beroert die openspringen.¹⁶ In de verdoemde stad komt Dante vele bekenden tegen, vooral uit de politiek van Florence. Uit Dantes beschrijving blijkt wel hoe diep hij gekwetst is geweest door zijn levenslange verbanning. Buiten de politici huist de stad een leger aan moordenaars, intriganten, godslasteraars en woekeraars. Soms wordt de reizigers de weg versperd, onder meer door de minotaurus. Aangekomen in het woud der zelfmoordenaars - niet alleen fysiek, maar ook overdrachtelijk door de verkwisting van de geschonken talenten - stroomt

de derde onderaardse rivier, de Phlegeton.¹⁷ Er gaapt een diepe kloof en op de rug van een draak, Geryon, vliegen de twee reizigers de diepte in. De achtste hellesfeer die zo bereikt wordt heeft de naam Malebolgia (groeve van het kwaad) gekregen. Hier treffen de twee reizigers de verdoemde simonisten aan¹⁸, Simon de Tovernaar voorop, maar ook paus Nicolaas III die met zijn hoofd vastzit in de grond waaronder vele zondige pausen begraven liggen. Alleen zijn brandende voeten zijn zichtbaar. Hij vraagt aan de voor hem onzichtbare 'toeristen' of zijn opvolger, paus Bonifatius VIII, de aartsvijand van Dante, al gekomen is om hem af te lossen. In het Malebolgio zijn legers andere gestraften. Van een van dient het afgehouden hoofd als lantaarn in zijn hand, waarmee hij het pad beschijnt. Uiteindelijk komen de twee reizigers bij het diepste punt van de hel. Met zijn onderlichaam in het ijs zit daar Lucifer met tussen zijn kaken de moordenaars van Caesar, Cassius en Brutus en Judas van Iskariot. Dit is het middelpunt van de aarde, zoals Vergilius aan Dante onthult:

*'En thans zijt ge onder 't halfrond aangekomen
recht over dat van 't vasteland welks zenith
de Mens gestorven zag, die zonder zonde
geboren werd en zonder zonde leefde...
Als hier de morgen rijst, daalt ginder de avond.
En hij wiens huid ons tot een ladder strekte,
zit nog in 't ijs geklemd zoals te voren.
Langs deze zijde viel hij uit de hemel.
En wat zich vroeger hier aan land vertoonde,
greep naar de zee als sluier en ontvluchtte
naar onze hemisfeer...'¹⁹*

Dante verhaalt de opgang terug:

*Beneden is een oord, zo ver gelegen
van Beëlzebub als diep zijn grafstee duistert.
Het oor en niet het oog leert ons de omgeving
door 't ruisen van een beekje, dat al kronklend
en langzaam hellend neerglijdt als een bedding,
door eigen kracht in rotssteen uitgedolven.
'k Ging, na mijn gids, dit duister pad nu binnen,
om weer te keren naar het licht der wereld.
We gaven ons geen tijd meer om te rusten,
doch klommen staag, hij de eerste en ik de tweede,
totdat ik van der heemlen pronk en luister
een schijnsel opving, door een open ronding.
Daar gingen we uit en zagen weer de sterren.'²⁰*

Purgatorio

Nu ik met het schip van mijn geest een zo wrede zee achter mij heb gelaten, hijs ik de zeilen om koers te zetten over beter water. En ik zal zingen van het tweede rijk, waar de menselijke ziel zich loutert en waardig wordt bevonden om ten hemel stijgen. Laat de dode poëzie hier weer tot leven komen, o heilige Muzen, want u behoort ik toe. En laat Calliope hiet hoger rijzen en mijn gezang begeleiden met de tonen die de ongelukkige Eksters eens zo overweldigden dat ze geen hoop meer hadden op vergeving.

De heerlijke geur van oosters saffier, die in de klare helderheid van de lucht tot aan de verste horizon lag uitgespreid, maakte dat mijn ogen weer blij begonnen te schitteren zodra ik uit het donkere dodenrijk, dat mijn blikken en gedachten zozeer van droefheid had vervuld, naar buiten kwam. Venus, de schone planeet die kracht geeft om lief te hebben, deed heel het oosten stralen en verduisterde het licht van de Vissen, die zich in haar gezelschap bevonden.²¹

Zo begint Dante de eerste zang die gewijd is aan de louteringsberg, het purgatorio.²² Bovengekomen uit het inferno bevinden Vergilius en Dante zich op een eilandje met een grote heuvel, de louteringsberg. Deze heuvel is als het ware het tegenbeeld van de hel, een soort omgekeerde trechter met steeds nauwer wordende richels. Ze is verdeeld in drie afdelingen:

1. het voor-vagevuur met twee omgangen;
2. het eigenlijke vagevuur met zeven omgangen waar de zielen gezuiverd worden van de gevolgen van de zeven hoofdzonden;
3. het aardse paradijs, dat op de top van de berg ligt.

Ook hier speelt de getallensymboliek een rol: de twee omgangen van het voor-vagevuur maakt samen met de zeven van het eigenlijke purgatorium negen. Het is als het ware het diapositief van de negen hellekringen. Het tweede negental wordt echter bekroond met het paradijs, het tiende, symbool van de volmaaktheid.

In het voor-vagevuur ontmoeten Dante en Vergilius de wijze Cato. Die verleent ze toestemming de berg te beklimmen, maar eerst moet Dante zich op het strand reinigen van alles wat nog aan hem kleeft van het inferno.²³ Als ze op het strand zijn, zien ze met grote snelheid een boot naderen met een honderdtal zielen op weg naar de louteringsberg. Het scheepje wordt bestuurd door een engel. Samen met deze schimmen, waaronder bekenden van Dante, zoeken ze naar de ingang van het purgatorium. Dat blijken drie treden te zijn naar een poort die door een wachter wordt bewaakt:

*Wij kwamen dan; en de eerste tree was van marmer,
zo helder wit en met zo'n kunst geslepen,
dat ik volmaakt weerspiegeld zag mijn beeltnis.
De tweede, donkerder dan 't diepste purper,
was ruige en ruwe steen, in 't vuur geblakerd,
gebersten over heel zijn lengte en breedte.
De derde, die op de andre lag gestapeld,
scheen mij porfier te zijn, zo rood en gloeiend,
als bloed dat opspuit uit een open ader.²⁴
En op de laatste hield de beide voeten
die engel Gods, gezeten op de drempel,
die, naar mij leek, van diamant moest wezen...
Deemoedig knielde ik aan de heilige voeten
en smeekte als gunst, voor mij de poort te ontsluiten...
Met de spits van het zwaard schreef toen die engel
mij zeven P's op 't voorhoofd en hij zeide:
'Zorg dat in 't vagevuur uw wonden helen!'²⁵*

De engel ontsluit dan de poort met de woorden: 'Gaat in, doch blijf gedachtig, dat alwie omziet, ook terug moet keren.'

De ingekerfde P's staan voor de zeven hoofdzonden (*peccata*) die door loutering in deze toestand dienen worden opgelost. Deze hoofdzonden zijn achtereenvolgens:

hoogmoed;
afgunst;
toorn;
traagheid van geest;
gierigheid en spilzucht;
vraatzucht;
wellust;

even zo vele sferen in het purgatorium, die hier als richels (spiraalvormige omwentelingen van de louteringsberg) worden weergegeven. Op iedere richel wordt een van de zeven zonden door de daar aanwezige zielen uitgewerkt. Dante verklaart:

*Ik wil niet lezer, dat ge u af laat houden
van uw bekering, als ge hier zult horen,
hoe God verlangt, dat we onze schuld betalen.
Let niet zozeer op de aard der martelingen
als op wat volgt; bedenk dat zij ten hoogste
maar duren tot de dag van 't grote vonnis.*²⁶

De last die de zielen hier torsen zijn zware stenen waar ze onder gebukt gaan:

*En ongelijk belast, doch allen hijgend,
doorloopt geheel de schaar de eerste cirkel,
om van der wereld smetten zich te zuiveren.*²⁷

Wanneer Dante de zware last van de hoogmoed in de eerste kring heeft afgelegd, wacht hem in de tweede een nieuwe beproeving. In deze cirkel van de reiniging der afgunst zitten zielen in grofharige pijpen gehuld met dichtgenaaide ogen voor zich uit te staren. Ze horen stemmen die oproepen tot naastenliefde. Dan zullen de grove pijpen veranderen in mantels der liefde.

In de derde cirkel reinigen de zielen zich van de toorn. Ook in het inferno is sprake van dezelfde zonde der woede. Daar is geen uitkomst en blijven de getergde zielen zich eeuwig in de woede rondwentelen, in het vagevuur kan de ziel ervan losmaken door zich ervan bewust te worden.

*Deemoed, mededogen en zachtmoedigheid zijn de krachten die de ziel zich gaandeweg eigen moet maken om zich te bevrijden van de hoogmoed, de afgunst en de toorn. Wat deze drie deugden verenigt is de eeuwige liefde waarvan de hemelse wachter op deze richel rept. Het is de liefde die ons bevrijdt van angst, een hogere liefde waarvan de ziel zich nu bewust moet worden.*²⁸

Op de volgende richel worden de zielen uit berouw door een innerlijke haast voortgedreven. In het aardse leven waren ze log en traag in hun geestelijke voortgang. Ze willen de opgelopen achterstand hier inhalen.

De vijfde richel staat in het teken van de reiniging der hebzucht. Schimmen liggen schreiend languit op de bodem onder het uitroepen van 'Adhaesit pavimento anima mea' (mijn ziel is vastgekleefd aan de bodem). De berg beeft. Een van de zielen heeft zich losgemaakt uit zijn (aardse) gebondenheid. Het is de ziel van de Romeinse dichter Statius.²⁹ Hij zal de reis samen met Dante en Vergilius voortzetten.

In de zesde omgang ontmoeten de drie reizigers 'levende' geraamten, letterlijk vel over been. Zij zijn onderhevig aan Tantaluskwellingen; in hen leeft nog de begeerte naar overdadige spijs en drank. Dan worden ze aangesproken door een cherubijn:

'Hoe gaat gij drieën daar alleen zo peinzend?'
Riep onverwachts een stem, zodat ik beefde
als dieren door de schrik plots schuw en schichtig.
Ik wendde 'hoofd om, daar ik weten wilde,
wie 't was, die sprak; en nooit werd in een oven
metaal of glas gezien zo rood en gloeiend
als ik een engel zag, die tot ons zeide:
'Wilt gij omhoog, dan hier de bocht genomen.
*Hierlangs gaan allen, die de vrede zoeken.'*³⁰

Dante wordt in deze sfeer door Statius ingewijd in het geheim van leven en dood. Statius onthult hoe het 'volkomen bloed' in de coïtus de vereniging van het mannelijke zaad en het vrouwelijke vocht de bouwstoffen in zich dragen voor het embryo, zowel in natuurlijke als in geestelijke zin. Als de hersenvorming compleet is verbindt de Geest zich met de rijpende vrucht zoals het druivensap in wijn verandert. De mens krijgt dan ook het vermogen in zichzelf te schouwen. Van de keuzes die hij in het leven maakt hangt af in welke sfeer hij na de aardse dood terecht komt:

... dan scheidt de ziel van 't stof en in beginsel
draagt zij én God én mens nog steeds mede.
Wel blijven dan de mindere krachten zwijgen,
doch haar verstand, haar wil en haar geheugen
*zijn in hun werking sterker dan te voren.'*³¹

In hel of vagevuur, afhankelijk van haar ziele-ontwikkeling tijdens het aardse bestaan, wordt de vormkracht die het aardse lichaam heeft voortgebracht nu gebruikt om een schimlichaam op te bouwen.

De ziel die weder zichtbaar is geworden,
wordt schim genoemd, en vormt zich dan de organen
voor ieder zintuig, de ogen ingesloten.
Vandaar ons spreken en vandaar ons lachen;
vandaar ons schreien en vandaar ons zuchten,
zoals de berg u meer dan eens kon leren.
Al naar begeerten dus of andre driften
*ons prikkelen, ziet ge hier de schim veranderen.'*³²

In de zevende cirkel van het purgatorium wacht de reizigers een reële vuurproef. Om verder te komen zal Dante letterlijk door het vuur moeten gaan. Hij heeft schrik. Vergilius spreekt hem moed in:

'Schud af, schud af wat uw ziel beangstigt.
Kom nader en tred onverschrokken binnen.'

Dante blijft bevreesd en Vergilius moet met sterkere argumenten komen:

'Zoon, wees indachtig, dat deze (vuur)muur u scheidt van Beatrice.'

Dat helpt Dante over de drempel:

*Eens in de vlam, had ik mij graag geworpen
in smeltend glas om even af te koelen:
zo mateloos was van dat vuur de hitte.*³³

Zo komen Dante en zijn beide helpers aan in de 'tuin van Eden'. Daar ontmoeten ze een mooie vrouw in een bloemenweide, die met hen oploopt aan de overzijde van een stroom die hen scheidt. Dante associeert de schone gestalte met Proserpina³⁴, maar het lieflijke wezen blijkt Matelda te heten. Het water dat hen scheidt is de rivier der vergetelheid, de Lethe. Matelda openbaart de werking van deze stroom:

*Hier stroomt het afwaarts met een kracht begiftigd,
die 't beeld der zonden wegwist uit 't geheugen,
ginds brengt het alle deugden weer tot leven.*³⁵

De drie reizigers zetten hun tocht voort en vallen de ene schone verbazing in de andere. Alles is lieflijk en bloeit en zingende koren harmoniëren met het geheel. Dan verschijnt er een wagen, voortgetrokken door een griffioen, omgeven door vier gevleugelde dieren³⁶. Op die zegenkar, gesluierd in een stralend wit gewaad, omgeven door engelen, staat Beatrice. Ze spreekt Dante hard aan over zijn 'ontrouw' aan haar, door zich na haar lichamelijke dood over te leveren aan aardse genoegens en te huwen. Het valt Dante zwaar te moede. Hij zoekt met zijn ogen Vergilius, maar die is verdwenen. Dan neemt Matelda hem mee in de Lethe en dompelt hem onder. In een droomslaap ziet hij de zegenkar verdwijnen en er verschijnen allemaal monsters en een uitdagende hoer die haar begerige ogen op Dante richt en daarom door een reus naast haar wordt afgeranseld. Dan verdwijnt alles het woud in.

Als hij weer bijgekomen is blijkt de toon van Beatrice, nu omgeven door drie vrouwen die de deugden representeren, veel milder. Zij ontdoet zich van haar sluier en ze legt Dante uit dat het tafereel dat zich voor zijn geestesoog afspeelde de toestand in de kerk voorstelt.³⁷ Ze draagt hem op, als hij weer terug op aarde is, te getuigen dat er een verlosser op komt is die de hoer en de reus zal doden.

Matelda voert Dante mee naar de bron waar de Lethe en de Eunoë aan ontspringen. Als hij van het water van de Eunoë heeft gedronken, voelt hij zich als herboren. Hij is een gezuiverde 'nieuwe mens' geworden, klaargemaakt om het laatste deel van de reis te ondernemen.

Paradiso

Het lijkt wat verwarrend; op de top van de louteringsberg is het aardse paradijs. Daar wordt Dante opgevangen door Beatrice. Maar er is nog een toestand die dat aardse paradijs te boven gaat: de heerlijkheid van het hemelse paradijs. Dante stijgt, aan de hand van Beatrice, omhoog door de harmonie der sferen. Daarbij volgt de schrijver het klassieke beeld van de zeven hemelsferen - achtereenvolgens: Maan, Mercurius, Venus, Zon, Mars, Jupiter en Saturnus - met daarboven de achtste sfeer van de vaste sterren - de grens van het zichtbare firmament -, de negende hemelsfeer, de zogenoemde 'kristallen hemel', om te eindigen bij de hoogste hemel, het empyreum, de rustplaats van de zaligen die bestraald worden met het licht van God.³⁸

De glorie van Hem die alles beweegt doordringt het hele heelal, hoewel zij op de ene plaats meer schittert dan op de andere. Ik was in de hemel die het meest vervuld is van zijn licht, en ik zag er dingen die geen mens die vandaar terugkeert kan navertellen. Want wanneer wij het object van ons verlangen nabij komen, dringt ons verstand er zo diep in door dat ons geheugen er later niet meer naar kan terugkeren. Maar alle schatten die mijn geest daar in het heilige rijk wist te vergaren, zullen nu de stof vormen van mijn gedicht.

Zo begint Dante met zijn beschrijving van het hemelse paradijs.³⁹ In de sfeer van de Maan treft Dante zielen van mensen aan die ten gevolge van tegen hen gebruikt geweld in de vervulling hun geloften niet allemaal konden verwezenlijken, in de Mercuriussfeer ontmoet hij zielen die op aarde goede werken hebben verricht, in de Venus sfeer zetelen de zielen die door liefde zijn vervuld en in de Marssfeer de zielen van de strijdbaren. De sferen van Jupiter en Saturnus worden bewoond door de rechtvaardige en beschouwende zielen. Dante begint zijn zware reis door de sferen met het oproepen van Apollo, de god van het Licht, om hem behulpzaam te zijn. Door de ogen van Beatrice wordt hij nu pijlsnel omhooggetrokken naar de sfeer van het vuur. Beatrice legt hem uit hoe hij zo snel door de ruimte kan reizen en openbaart hem dat alles vanuit het centrale punt van God uitgaat en ook weer naar Hem terugkeert:

*En zij hief aan: 'Er leeft in alle wezens
een onderling verband; en 't is deze orde,
die gans 't heelal tot beeld maakt van de Schepper.
Voor 't oog der hoogre schepsels is dit alles
een voetspoor van het eeuwig alvermogen,
waarvoor alleen deze orde eens is geschapen.
In deze weidse harmonie der dingen
buigt ieder wezen, volgens aard en krachten,
zich naar zijn oorsprong heen, 't zij meer 't zij minder...
De (ingeschapen) drang drijft alle vuur op naar de maansfeer,
hij is het die beweegt het hart der mensen,
hij ook, die de aarde bindt en vast vereend houdt.
Gods wijsheid, die de dingen aldus ordent,
houdt door haar licht in rust der heemlen hemel,
waarbinnen zich beweegt de snelste ronde.
En naar die hemel nu voor ons geschapen,
stuwt ons de kracht omhoog dier felle boogpees
die iedere pijl naar 't blijde doel doet jagen.
't Is waar : zoals vaak 't kunstwerk in zijn vormen
niet overeenkomt met der kunst bedoeling,
omdat de stof dan doof is en niet antwoordt,
zo keert de mens, al wordt hij nog zó gedreven,
zich vaak van 's hemels weg, vrij in zijn keuze,
en gaat dan steeds meer voort op andre paden.⁴⁰*

In de Maansfeer ervaart de ziel der harmonie van de gehoorzaamheid aan de kosmisch geestelijke wet(matigheid), in de Mercuriussfeer openbaart deze zich als helende gerechtigheid en in de Venus sfeer vloeien de liefde voor God en de naasten samen tot een

sterke geestelijke stroom. Dan wacht de hemelse glans van de geestelijke Zon, wiens lichtkracht zo immens verblindend is dat zij, schrijft Dante, op geen enkele wijze te vergelijken is met de fysieke zon. Het lijkt dan ook niet toevallig dat Dante in de beschrijving van deze hemelsfeer uitgebreid eer betoont aan Franciscus van Assisi, de dichter van het Zonnelied.⁴¹ De geestelijke zon wordt in de Divina Commedia geassocieerd met Gods vaderschap; de daaropvolgende Mars sfeer vertegenwoordigt de zich offerende Zoon. Als Dante in deze sfeer een voorvader van zijn adellijk geslacht ontmoet die 'profeteert' over zijn verbanning uit Florence - 'alwat ge liefhebt, moet ge eens achterlaten'⁴² - ligt daar wellicht een (bewuste?) parallel: ook zijn (voor)vader rept van de boodschap die hij de mensheid zal brengen: het schrijven van de Divina Commedia.

*Vóór mij verscheen met uitgespreide vleugels
het schone beeld, dat zijn vereende zielen
verblijdde door de zoetste hemelvreugde.*

Zo begint 19^e zang bij de intrede in de zesde hemelsfeer, die van Jupiter. Jupiter staat onder meer voor gerechtigheid. Dante wordt aangesproken door een hemelse adelaar⁴³, de spiegel van de zielen der rechtvaardigen. Deze leert Dante dat het geestelijk schouwen niet met de stoffelijke zintuigen mogelijk is:

*... daarom kan ons verstand uit eigen krachten
zijn eerst begin van verre alleen aanschouwen,
en ziet het nooit in heel zijn volheid pralen.
De blik dus die uw wereld werd geschonken,
dringt in 't oneindig recht niet verder binnen
dan gij de zee kunt peilen met uw ogen:
want ziet gij van het strand de bodem even,
in volle zee omsluit het de diepte,
als is daar zijn bestaan niet minder zeker.⁴⁴*

Vervolgens onthult de adelaar:

*... naar deze schone wereld
steeg nooit een mens, die n iet geloofde in Christus,
't zij vóór, 't zij nà diens kruisiging en sterven.
Maar hoor, hoevelen roepen: 'Christus, Christus!'
Die in het oordeel verder van Hem blijven
dan zij die nimmer iets van Christus hoorden.⁴⁵*

Dante schetst hier een typisch christelijk middeleeuws beeld, dat alleen de in Christus gedoopte mens - mits hij onberispelijk leeft - de hemel kan beërven. Grote geesten uit de 'heidense' wereld vinden we, weliswaar in comfortabele omstandigheden, of in de limbus (het voorgeborchte), of in het purgatorium. Toch maakt Dante een uitzondering. In de Jupitersfeer vormen vijf zaligen de wenkbrauw van de adelaar. De eerste is Trajanus, de Romeinse keizer, die volgens de *Legenda Aurea* van paus Gregorius een tweede christelijk leven kreeg, een andere voorchristelijke gestalte is Rhiphaeus, een Trojaan. Aan beiden worden een aantal lovende strofen in de twintigste zang gewijd.

In de Saturnussfeer worden de misstanden in de kerk en vooral de kloosters aan de kaak gesteld. Dante blikt nu, op aangeven van Beatrice, terug:

*Ik blikte omlaag door alle zeven sferen,
en toen ik de aardbol zag heel in diepte,
zo klein en zo gering, glimlachte ik even.
En loof ik hem, die al het goed der wereld
als niets beschouwt, een wijze is in mijn ogen
hij die met ziel en zinnen streeft naar de hemel.⁴⁶*

In de sfeer van de vaste sterren ontmoet Dante de apostelen Petrus en Jacobus. Plots wordt hij verblind door een fel licht. Hij verliest het gezichtsvermogen. Het is de apostel Johannes die hem onderzoekt op zijn zuiverheid:

*De stem nu zeide: 'Tot u het licht der ogen,
die in mijn gloed verging, wordt weergegeven,
zal t' dienstig zijn, dat spreken 't zien vergoede.
O zeg me dan: Waarop richt zich uw liefde?
En blij verzekerd, dat 't gezichtsvermogen
in u gedoofd, maar geenszins werd vernietigd...'
En ik: ... 'Het goed dat dit paleis vervult van vrede,
is alpha en omega aller schriften,
die luide of zacht mij van de liefde spreken.'
Dezelfde stem... sprak: 'Nog door een fijner zeef, voorzeker,
moet uw verklaring gaan; dus wil ik horen
wie u de boog op zulk een doel deed richten.'⁴⁷*

Dante doorstaat het 'kruisverhoor' goed en krijgt door Beatrice zijn gezichtsvermogen weer terug. Hij staat dan oog in oog met Adam die hem vertelt dat het eten van de appel niet de reden van zijn verbanning was, maar zijn verachting van Gods wil.

De kristallen hemel

De negende sfeer, de kristallen hemel, bevat de totale Godsordening. Verborgen in het middelpunt is een uitvliedende kracht in negen concentrische cirkels. In het centrum van het krachtenveld is volkomen rust. In de van haar uitgaande lichtende krachten is beweging; het actiefst bij de kern en afnemend naar de buitenste lagen toe. De negen sferen bevatten de hemelse hiërarchie, zoals in de vijfde eeuw vastgelegd door pseudo-Dionysius de Areopagiet. Beatrice legt Dante uit dat de sferen die het dichtst bij de kern cirkelen de Serafijnen en de Cherubijnen genoemd worden:

*Zo haastig lopen ze in 't gareel der liefde
om hun gelijkheid met het punt te tonen,
al naar de beschouwing hoger is in luister.
De naam der andren die om hen weer kreitsen,
luit: tronen voor het aangezicht des Heren.
Zij zijn 't, waarmee het eerste drietal eindigt.⁴⁸*

Na de eerste drie volgt een tweede drietal, de Heerschappijen, de Krachten en de Machten.

*De Vorstendommen en de aartsengelen zweven
al zingend in de twee voorlaatste koren.
En 't laatste omvat de spelemeiende engelen.*

*En al die koren, 't oog naar boven richtend,
hun kracht naar onder, trekken, zelf getrokken
door God, naar God weer óp de ganse wereld.⁴⁹*

Tenslotte neemt Beatrice Dante mee naar de hoogste hemel, het Empyreum. Dante aanschouwt een sneeuwwitte roos die wordt gevormd door duizenden gelukzaligen die in afdalende rijen om het middelpunt zijn geschaard. Engelen vliegen af en aan tussen God en de zielen. Dante, overweldigd door dat heerlijke schouwspel, vindt naast zich Bernardus van Clairvaux. Beatrice lijkt verdwenen, maar Bernardus wijst haar aan; zij heeft haar vroegere plaats in de hemelse scharen weer ingenomen. Bernardus geeft Dante inzicht in de samenstelling van de zetels in de witte roos en spoort hem dan aan om met hem tot het voorwerp van zijn devotie, de maagd Maria, te bidden.

In het vurige gebed vraagt Bernardus aan Maria of zij Dante, wiens tocht bijna ten einde is, wil helpen. Als Dante dan zijn ogen opricht op het eeuwige licht van God aanschouwt hij in een drievoudige cirkel het mysterie van de Heilige Drieëenheid:

*En ik, die de voleinding van mijn verlangen naderde, voelde noodzakelijkerwijze het
vuur van mijn begeerte in mij wegsterven. Bernardus gaf mij door een glimlach te
kennen dat ik mijn ogen naar boven moest opslaan, maar ik had uit eigen beweging al
gedaan wat hij wilde. Want mijn blik, die zich steeds meer verhelderde, drong dieper en
dieper door in de straling van het hoogste Licht, wat waar is uit zichzelf. Vanaf dat
ogenblik was mijn vermogen om te zien groter dan dat om te spreken: onze menselijke
taal moet voor zulk een aanschouwing wijken, en het geheugen moet het tegen zo'n
grote overmacht afleggen.*

*Zoals hij die een of andere droom heeft gehad, na het ontwaken nog de indruk van de
ondergane emotie voelt, terwijl hij het beeld zelf niet meer kan oproepen, zo voel ik me
op dit moment. Want het visioen dat ik toen had, is voor mij bijna geheel verdwenen,
maar nog steeds stroomt de zoetheid die eruit voortkwam neer in mijn hart...⁵⁰*

Dante aanschouwt in het onbeschrijfelijke Licht drie cirkels, verschillend van kleur, maar gelijk in omtrek. De eerste leek zich in de tweede te weerkaatsen, zoals soms bij regenbogen, en de derde leek op het vuur dat de andere twee uitademden.

*O eeuwig licht, dat rust in eigen diepte,
u zelf slechts kent en zó, gekend en kennend,
u zelf bemint en toelacht in uw liefde,
de cirkel, die 'k in u te aanschouwen meende
als licht, weerkaatst door licht, en waar mijn blikken
liefkozend even eerst om henen gleden,
hij scheen mij toe van binnen als geschilderd
in de eigen kleur ons menselijk beeld te dragen.
En roerloos staarde ik op naar beeld en cirkel.
Gelijk het hem vergaat, die moeizaam peinzend
de cirkel-kwadraat tracht op te lossen,
maar nooit de weg vindt naar 't vereist beginsel,
zo ging 't ook mij nu bij dit laatste wonder:
zien wilde ik, hoe het beeld zich met de cirkel
verbonden had en hoe het daarin troonde.
Op eigen vlucht kon ik zo hoog niet stijgen,*

*had niet mijn geest een bliksemlicht doorsidderd,
waarin hem gans gewerd wat hij verlangde.
Hier ging de fantasie voorgoed ten onder.
Maar reeds bewoog mijn wensen en mijn willen,
gelijk een wiel in vaste gang bewogen,
de liefde, die beweegt en zon en sterren.⁵¹*

De Liefde als de beweger van het Al..., de laatste strofen uit de Divina Commedia. De taal van dit bijzondere geschrift verradt een buitenzintuiglijk schouwen, zoals we dat ook tegenkomen in de mystiek. Dat wil geenszins zeggen dat dit buitengewone werk Dante in een droom of visioen in haar geheel is geopenbaard. Dante was een scherp denker en bovendien een kind van zijn tijd. Op slechts enkele voor meerdere uitleg vatbare strofen na past het werk binnen de theologische constructies zoals die gangbaar waren in de Middeleeuwen. Het bijzondere van dit werk is de samenhang die hij aanbrengt, en dat alles in een literaire stijl van uitzonderlijk hoog niveau. Het roept beelden op die zich in de ziel prenten. En dan is er nog iets. Door alle tijden heen hebben trouwe kerkgangers hun eigen waarheid gedistilleerd uit het druivensap vanaf het altaar. De innerlijke beleving is nooit afhankelijk van van buiten opgelegde dogma's. Dat is ook de kern van de esoterie. Zij doorstraalt als het ware de exoterie, die de structuur en het theater biedt tot innerlijke doorwerking. De Divina Commedia is daarvan een prachtig voorbeeld.

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

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16b Auteurswet 1912 juncto het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351 zoals gewijzigd bij Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Zoveel mogelijk is getracht de eventuele rechthebbenden van de afbeeldingen te achterhalen. Rechthebbenden die in dit verband niet zijn benaderd wordt verzocht zich met de uitgever in verbinding te stellen.

Noten

¹ Artikel door mij geschreven voor Jacob Slavenburg en John van Schaik, *Geheimen en onthullingen van de westerse esoterie*, Utrecht 2012 (licht aangepast).

² De strijd tussen paus en keizer over het benoemen van bisschoppen en andere geestelijke hoogwaardigheidsbekleders. Hoewel er met het Concordaat van Worms in 1112 daarover afspraken worden gemaakt blijft de strijd om de hegemonie nog lang voortduren.

³ De Donatio Constantini (Schenking van Constantijn) is een vervalste Latijnse oorkonde uit de achtste eeuw. Volgens deze oorkonde zou keizer Constantijn de Grote (272–337) het wereldlijke oppergezag van het Westen hebben overgedragen aan paus Silvester I, als dank voor zijn overwinning op zijn rivaal Maxentius. In de vijftiende eeuw wordt de vervalsing ontmaskerd door de Duitse humanist Nicolaas van Kues (1433) en de Italiaanse humanist Lorenzo Valla (1440). Zie voor de volledige tekst van de Donatio: R.F.M. Brouwer in Dante Alighieri, *De Monarchie*, Amsterdam 2001, p. 243-255.

⁴ Vooral in zijn autobiografisch getinte geschrift over de liefde, *Vita Nuovo*, uit de jaren 1293/1294.

⁵ Om diezelfde redenen werd later ook Hermes vereerd die volgens de kerk met de geboorte van de Zoon van God in het Corpus Hermeticum ook naar Christus verwees. Hetzelfde kan gezegd worden van de Sibillen.

⁶ Inferno, 1^e zang 1. Alle hierna volgende citaten uit de Divina Commedia zijn uit de vertaling van Christinus Kops, bewerkt door Gerard Wijdeveld, Dante Alighieri, *De Goddelijke Komēdie*, Antwerpen/Amsterdam 1985, zevende druk.

⁷ Inferno, 2^e zang, 10-13.

⁸ Idem, 43-70.

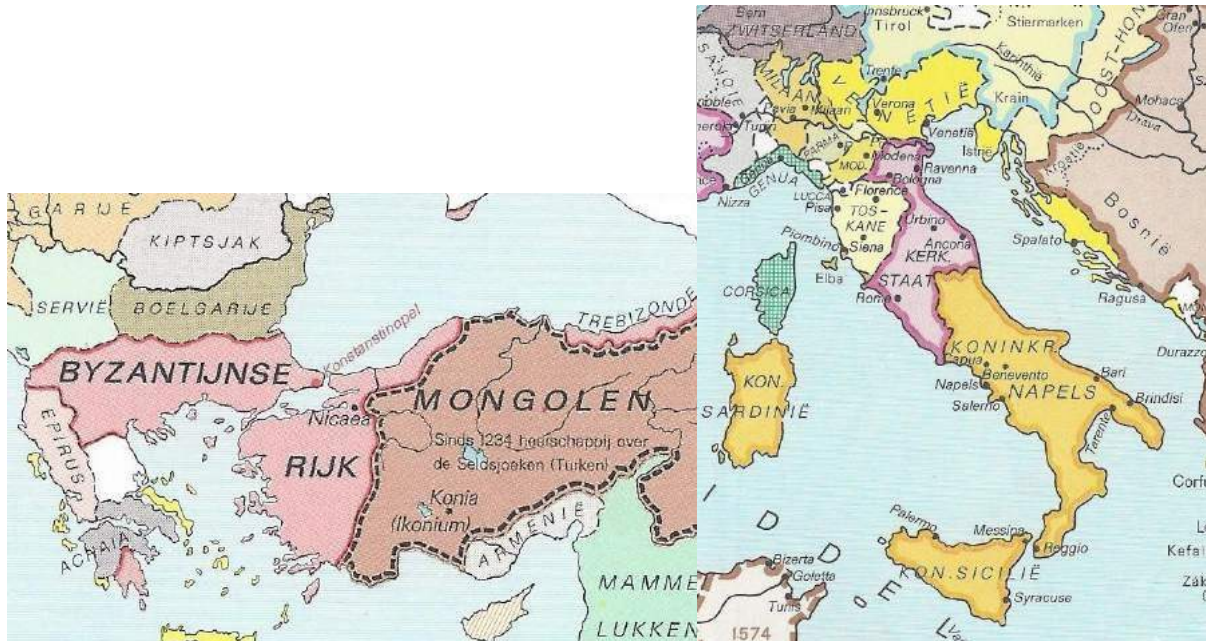
⁹ Inferno, 3^e zang, 1-9.

¹⁰ Idem, 118-120.

-
- ¹¹ Onder meer Homerus, Horatius, Ovidius, Electra, Hector, Aeneas, Caesar, Socrates, Plato, Diogenes, Thales, Empedocles, Heraclitus, Zeno, Orpheus, Seneca, Ptolemaeus, Hippocrates en Avicenna.
- ¹² Inferno, 4^e zang, 37-39.
- ¹³ Onder meer Helena, Dido, Cleopatra, Francesca en ook Paris, Tristan en Lancelot.
- ¹⁴ Inferno, 6^e zang, 8-15.
- ¹⁵ Een van de namen voor Hades.
- ¹⁶ Hier refereert Dante wellicht aan de poort die Christus bij zijn nederdaling ter helle verbrijzelt. Zie het apocriefe *Evangelie van Bartolomeüs* in J. Slavenburg (red.), *Het Grote Boek der Apokriefen*, Deventer 2009, p.129-171. Overigens maakt Dante ook gebruik van de beschrijving van de hel in de *Openbaring van Petrus* (*Het Grote Boek der Apokriefen*, p.521-533). Het is niet zeker dat Dante deze apocriefen kenden, maar legenden die op deze teksten waren gebaseerd waren in de Middeleeuwen populair. Iets verderop echter in de tekst wordt gerefereerd aan de klassieke Cerberus die door Hercules bedwongen werd. Mogelijk heeft Dante hier deze twee tradities aan elkaar gekoppeld.
- ¹⁷ Hier wordt gerefereerd (Inferno, 14^e zang) aan de droom van Nebukadnezar over het beeld met het hoofd van goud, het lichaam van zilver, koper en ijzer, en de voeten van leem.
- ¹⁸ Onder meer ook pausen die hun ambten gekocht hadden.
- ¹⁹ Inferno, 34^e zang, 112-124.
- ²⁰ Idem, 127-139.
- ²¹ Venus, de heldere ochtendster, staat hier in het teken Vissen.
- ²² Hier in de vertaling van Frans van Dooren in Dante Alighieri, *De goddelijke komedie*, Baarn/Antwerpen 1996, p. 47-48. De Eksters zijn de dochters van een koning van Thessalië die de Muzen tot een wedstrijd uitdaagden en deze verloren.
- ²³ Dat geldt niet voor Vergilius, hij is een schim. Dante moet er ook aan wennen dat zijn metgezel geen schaduw heeft.
- ²⁴ Wellicht refereert Dante hier aan de alchemistische triade: albedo, nigredo, rubedo.
- ²⁵ Purgatorio, 9^e zang, 94-113.
- ²⁶ Idem, 10^e zang, 106-111.
- ²⁷ Idem, 11^e zang, 28-30.
- ²⁸ Martin Zichner, *De grote levensspiraal, Dantes geestelijke boodschap*, Haarlem 2000, p. 79.
- ²⁹ Dichter van *De Thebaïden*, een op de *Aeneis* geïnspireerd heldendicht.
- ³⁰ Purgatorio, 24^e zang, 133-141.
- ³¹ Idem, 25^e zang, 80-85.
- ³² Idem, 100-105.
- ³³ Idem, 27^e zang, 31-51.
- ³⁴ Proserpina of Persephone (ook wel Korè - maagd - genaamd) is de bij het bloemplukken door Hades ontvoerde dochter van Demeter.
- ³⁵ Purgatorio, 28^e zang, 127-129.
- ³⁶ Met de gevleugelde dieren verwijst Dante naar het visioen van Ezechiël en wat betreft het aantal vleugels naar de Apocalyps van Johannes. De griffioen staat symbool voor de twee naturen van Christus.
- ³⁷ Willem Frederik Veltman suggereert dat dit een verborgen verwijzing is naar de kerk (de hoer) en Filips de Schone, de Franse koning die de Tempeliers uitroeide (*Dantes openbaring*, Zeist 2004, p. 55. Ook Kops (p. 398) veronderstelt dat de hoer uit de Apocalyps (17.1) het corrupte pausdom voorstelt en de reus het Franse koningschap in de persoon van Philips IV.
- ³⁸ In de gnostische en hermetische literatuur is er ook sprake van zeven 'planetaire' hemelen, met daarboven de achtste en negende hemelsfeer, de 'wachtkamer' om op te stijgen tot God (de tiende sfeer). In het kosmische diagram van de Naassenen (of: Ophieten) zien we dat plastisch uitgebeeld. De zichtbare kosmos wordt omgeven door een slang (leviathan), daarboven zijn de onzichtbare sferen. Zie o.a. Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1980, p.78 en Jacob Slavenburg, *Een sleutel tot gnosis*, Deventer 2006³, p.106.
- ³⁹ Paradiso, 1^e zang, 1-12, hier in de vertaling van Frans van Dooren.
- ⁴⁰ Idem, 103-132 (vertaling Kops).
- ⁴¹ Franciscus van Assisi is de dichter van het Zonnelied. Overigens verwijst Dante daar niet direct naar, maar hij zal het zeker gekend hebben.
- ⁴² Paradiso, 17^e zang, 55.
- ⁴³ De adelaar, hier niet als machtsymbool, maar in zijn mystieke gedaante, zoals het symbool van de evangelist Johannes.
- ⁴⁴ Paradiso, 19^e zang, 55-63.
- ⁴⁵ Idem, 103-108.
- ⁴⁶ Idem, 22^e zang, 133-138.
- ⁴⁷ Idem, 26^e zang, 1-24.
- ⁴⁸ Idem, 28^e zang, 100-105.
- ⁴⁹ Idem, 124-129.
- ⁵⁰ Idem, 33^e zang, 42-63, hier in de vertaling van Frans van Dooren.
- ⁵¹ Idem, 124-143 (vertaling Kops).

Constantinopel en Toledo

Vanuit het Oosten



Keizer Constantijn de Grote had een vooruitziende blik. Hij herstichtte aan de Bosporos de oude stad Byzantium, naar hem Constantinopel genoemd. Deze stad werd de hoofdstad van het Byzantijnse of Oost-Romeinse Rijk. Als nog geen 200 jaar na de stichting van de stad 'het West-Romeinse Rijk ten onder gaat, draagt het Oost-Romeinse Rijk de erfenis van Rome's prachtige verleden. Dat rijk houdt het zo'n duizend jaar uit. De parel erin is Constantinopel, waar de machtige keizers zetelen; christelijke keizers die na het schisma in 1054 tussen het Westerse en Oosterse christendom een grote invloed op de Oosterse Kerk hadden. Westers en Oosters christendom groeit steeds meer uit elkaar. Als de kruislegers tijdens de vierde kruistocht in 1204 plunderend en brandstichtend de stad Constantinopel rondtrekken is er weinig sprake van solidariteit tussen de christenen onderling.

Toch kwam het gevaar voor Constantinopel en het Byzantijnse rijk minder uit het westen dan uit het oosten. Eind 10^e eeuw trekken Turken uit Centraal Azië naar Iran en Azerbeidzjan, tot aan Anatolië. Zo ontstaat er een groot Seltsjoeken-rijk. Conflicten tussen die twee grootmachten zijn onvermijdelijk.

Vroeg 13^e eeuw volgt onder Dzjengis Khan een nieuwe migratiegolf. De Mongolen rukken steeds verder naar het Westen op. De Ogus Turken stichten onder Osman I een Osmaans Rijk. In 1302 verslaat Osman een groot Byzantijns leger. Weliswaar zijn er verzoenende pogingen; zo huwt een Osmaanse leider met de Byzantijnse prinses Theodora. Daardoor krijgen de Osmanen ook steeds meer invloed op de Balkan. In de slag op het Merelveld werd in 1389 Venetië – onderdeel van het Byzantijnse Rijk – veroverd. Weliswaar werd deze bloeiende handelsstad decennia later weer heroverd, maar in 1430 valt deze machtige stadstaat toch weer in de handen van de Turken. Het leidt het einde in van het ooit zo machtige Byzantijnse Rijk. Constantinopel zelf valt niet veel later, in 1453...

In die 15^e eeuw trokken veel Byzantijnen naar het Westen, vooral Italië. Culturele schatten en belangrijke manuscripten kwamen zo terecht in onder meer het Florence van de Renaissance.

Vanuit het Westen



Het was echter niet alleen het Oosten dat invloed had op het naar kennis strevende Florence onder de heer van die staat, Cosimo di Medici; ook vanuit het westen vloeide eeuwenoude wijsheid de stad binnen.

Het zijn de islamitische Moren die de Visigotische overheersers uit de de tijd van de Volksverhuizingen van het Iberisch schiereiland verdrijven. Zo ontstaat vanaf 750 na Chr. een onafhankelijke staat onder leiding van Abd al-Rahman I en zijn daaropvolgende Omajjaden dynastie. Cordoba werd de nieuwe hoofdstad en groeide in de loop der eeuwen uit tot een cultureel centrum dat wedijverde met Bagdad. Ruim drie eeuwen later wordt de stadstaat Toledo heroverd door de christelijke vorst Alfons VI. Toledo groeit uit tot het intellectuele centrum van Europa, een christelijke stad waar het Arabisch de taal van kennisoverdracht en cultuur bleef.

De geestelijke Raimundo, aartsbisschop van Toledo van 1125 tot 1151, stichtte een instituut dat beroemd zou worden als "Vertaalschool". Het was dankzij dit instituut dat de rest van Europa en het Latijnse christendom toegang kreeg tot het grote filosofische en wetenschappelijke geheel van werken dat in de voorafgaande eeuwen in Bagdad, aldaar in het zogenaamde Huis der Wijsheid, uit het Grieks in het Arabisch vertaald was. Zo heeft de Arabische cultuur aan de West-Europese cultuur de verlicht-humanistische stroming gebracht.

Uit heel Europa trokken religieuzen, geleerden en studenten naar de universiteit van Toledo om daar op de 'vertaalschool' onderricht te krijgen in de leer en opvattingen van hun Arabische en joodse confrères, om daar hun geschriften te bestuderen. En omgekeerd toog men uit de Arabische wereld naar Toledo om daar onder meer de Griekse filosofen te bestuderen.

In dat multi-culturele klimaat werd Hermes herontdekt...

Noten bij MYSTIEK

1. Het woord *mystiek* gaat waarschijnlijk terug op het Griekse woord *mustikos*, dat in verband wordt gebracht met de Griekse werkwoorden *muoo* (sluiten van ogen en mond) en *mueoo* (inwijden in de mysteriën). Zie Otger Steggink/Kees Waaijman, *Spiritualiteit en mystiek*, 1, Inleiding, Nijmegen 1985, 20. Prof.G.Quispel stelt dat het woord *mystiek* stamt van het tractaat (verderop in dit boek besproken) *De Mystica Theologia* van pseudo-Dionysius (G.Quispel, 'Dionysius de Areopagiet' in: J.L.M.van Schaik (red.), *Mystiek in onze tijd. Wat westerse mystici van vroeger en nu ons te zeggen hebben*, Zeist 1993, 14.
2. Evelyn Underhill, *Praktische mystiek*, Utrecht 1978², 18.
3. *Evangelie van Thomas*, logion 22.
4. Zie voor het begrip *bruidsvertrek* vooral het *Evangelie volgens Filippus*, weergegeven in J.Slavenburg/W.Glaudemans, *Nag Hammadi Geschriften I*, Deventer 1994. Zie ook J.Slavenburg, *Gnosis. De esoterische traditie van het oude weten*, Deventer 1993², 63-72.
5. *Donkere nacht* van Juan de la Cruz is in de vertaling van Pieter van Eyck opgenomen in J.Peters en J.A.Jacobs, *Joannes van het Kruis. Mystieke werken*, Gent 1980³, 199 e.v.
6. Jalal al-Din Rumi leefde in de dertiende eeuw.
7. Op.cit. J.Benoit, *Lusthof der liefde. Soefisme: de mystiek van de islam*, Deventer 1973, 122.
8. Zie Herman W.J.Vekeman, *Hoezeer heeft God mij bemind. Beatrijs van Nazareth (1200-1268)*, Kampen/Averbode 1993.
9. Bruno Borchert, *Mystiek*, Haarlem 1989, 9.
10. Mechtild van Maagdenburg, *Het vloeiende licht der Godheid*, I.17, weergegeven in Margot Schmidt, 'Mechtild van Maagdenburg' in Johannes Thiele (red.), *De minne is al. 19 portretten van vrouwelijke mystieken uit de middeleeuwen*, Den Haag 1990, 66.
11. De beeldengroep *Extase van de Heilige Teresa* bevindt zich in de Santa Maria della Vittoria in Rome.
12. *Op.cit.* Borchert, 116. Elders stelt Hadewijch:
'Waer Redenne ye ghelieve oneffene wach,
Daer wordt ie seerst ghequetst de minne' (Op.cit. Frank Willaert, 'Hadewijch', in J.Thiele, 109).
13. Dat wil uiteraard niet zeggen dat alle mannelijke mystici een rationele mystiek voorstaan en vrouwen een emotionele mystiek. De indrukwekkendste getuigenissen zijn juist van die mannelijke en vrouwelijke mystici afkomstig die het mannelijke en het vrouwelijke tot één konden maken.
14. Steggink/Waayman, 22.
15. *De mystica theologia* I.1.

-
16. Zie bijvoorbeeld het *Geheime Boek van Johannes*, Nag Hammadi Geschriften I.
 17. G. van der Leeuw, *Mystiek*, Baarn 1924 (spelling door auteur aangepast).
 18. Op.cit. Jacques Benoit, *Lusthof der liefde*, 106.
 19. Op.cit. William Stoddart, *Soefisme. De traditionele geestelijke leer en het mystieke pad*, Den Haag 1982, 88.
 20. Ibidem, 89.
 21. Op.cit. Jacques Benoit, *Lusthof der liefde*, 95.
 22. Op.cit. William Stoddart, *Soefisme*, 88.
 23. Op.cit. Jacques Benoit, *Lusthof der liefde*, 95.
 24. Fragmenten daaruit zijn ook in het Nederlands vertaald: R. van Brakell Buys, *Djalalu'ddin Rumi. Fragmenten uit de Mashnawi*, Den Haag z.j. (gewijzigde herdruk van de uitgave in Amsterdam, 1952).
 25. Op.cit. Jacques Benoit, *Lusthof der liefde*, 118.
 26. Ibidem, 146.
 27. Dhu-'l Nun, negende eeuw. Ibidem, 84.
 28. Zie vooral Inayat Khan, *De ziel. Vanwaar, waarheen?*, Katwijk aan Zee 1989 en Inayat Khan, *Het innerlijk leven, De mens onderweg naar zijn bestemming*, Deventer 1990². Een toegankelijk boek over Inayat Khan is: Sirkar van Stolk/Daphne Dunlop, *Inayat Khan und seine Botschaft von Liebe, Harmonie und Schönheit*, Rotterdam/Bougy-Villars (Zwitserland) 1972.
 29. Hazrat Inayat Khan, *Gayan. Tonen van ongespeelde muziek*, Deventer 1978, 122.
 30. Inayat Khan, *Aforismen*, Deventer 1980, 62.
 31. Ibidem, 73.
 32. Zie daarvoor vooral J.Slavenburg, *De verloren erfenis*.
 33. Denk aan ons Nederlandse woord 'kluis', zoals bijvoorbeeld in het klooster onder Eindhoven, de Achelse Kluis.
 34. Brief van Hildegard aan Wilbert van Gembloux, op.cit. Ingrid Riedel in 'Hildegard van Bingen' in J.Thiele, *De Minne is al. 19 portretten van vrouwelijke mystieken uit de middeleeuwen*, Den Haag 1990, 46.
 35. Hildegard van Bingen, proloog uit het *Liber Scivias*, in een vertaling van Eddy Mulder, *Hildegard, een vrouwelijk genie in de late middeleeuwen*, Baarn 1982², 7.
 36. Hildegard van Bingen, *De operatione Dei*, op.cit. Ingrid Riedel, 34.

37. Hildegard van Bingen, *Liber Divinorum Operum*, op.cit. bij Etty Mulder, 13.

38. *Asclepius* 6.

39. Op.cit. Etty Mulder, 84.

40. Hildegard van Bingen, *Causae et Curae*, op.cit. Etty Mulder, 97.

In het *Evangelie volgens Thomas* vinden we:

Jezus zei: Zie, ik zal haar leiden zodat ik haar mannelijk maak,
opdat ook zij een levende geest zal worden, gelijk jullie mannen.

Want iedere vrouw die zichzelf zal vermannen zal ingaan tot het Koninkrijk der Hemelen. (logion 114)

41. *Asclepius* 21, vertaald vanuit het koptisch in *Nag Hammadi Geschriften I*,

42. Vgl. het *Evangelie van Thomas*: 'Kloof een stuk hout en ik ben daar,
til een steen op en jullie zullen mij daar vinden' (logion 77).

43. Een van Hildegards liederen, op.cit. Marie Veit, 'Hildegard von Bingen' in Louise Schottruff/Johannes Thiele, *Met passie over God spreken. Leraressen van God*, Baarn 1980, 55-65 (61-62).

44. *Das fliessende Licht der Gottheit* is in modern Duits vertaald door Margot Schmidt, Einsiedeln 1956. Zie ook Margot Schmidt, 'Mechtild van Maagdenburg' in Johannes Thiele, *De minne is al*, 61-75. De zin uit de proloog is hieruit geciteerd.

45. *Het vloeiende licht* IV, 43.

46. *Het vloeiende licht*, III, 18, op.cit. Margot Schmidt, 63.

47. *Het vloeiende licht* IV, 13.

48. *Het vloeiende licht* I, 5.

49. *Het vloeiende licht* IV, 14. Vgl. het *Evangelie volgens Thomas*: 'Als jullie ogen maakt in plaats van een oog

en een hand in plaats van een hand

en een voet in plaats van een voet

en een beeld in plaats van een beeld;

dan zullen jullie binnengaan in het Koninkrijk.' (logion 22)

50. Op.cit. Johannes Thiele, 'Mechtild van Maagdenburg' in: Luise Schottruff en Johannes Thiele (red.), *Met passie over God spreken*, 65-80, (69).

51. Vgl. de dansende Derwisjen en de aangrijpende dans van Jezus en zijn leerlingen in de *Handelingen van Johannes*, weergegeven in J.Slavenburg, *Een ander testament*, 121-133.

52. *Het vloeiende licht* I, 44.

53. Ibidem.

-
54. Op.cit. Johannes Thiele, 'Mechtild van Maagdenburg' in: Luise Schottroff en Johannes Thiele (red.), *Met passie over God spreken*, 65-80, (75).
55. *Het vloeiende licht* III,1.
56. Op.cit. Johannes Thiele, 'Mechtild van Maagdenburg' in: Luise Schottroff en Johannes Thiele (red.), *Met passie over God spreken*, 65-80, (68).
57. Mechtild van Hackeborn, *Boek van de bijzondere genade*, V, 22, op.cit. Margot Schmidt, 'Mechtild van Hackeborn', in *De minne is al*, 75-87, (78).
58. *Boek van de bijzondere genade* I, 19, op.cit. ibidem.
59. Augustinus, *Confessiones* III, 6, 11.
60. Mechtild van Hackeborn, *Boek van de bijzondere genade*, II 36, op.cit. Margot Schmidt, 'Mechtild van Hackeborn', in *De minne is al*, 75-87, (82-83).
61. Er zijn van Gertrudis de Grote twee werken bekend, de *Legatus divinae pietatis* (*Gezant der goddelijke liefde*) en *Excercitia spiritualia* (*Geestelijke oefeningen*). Deze werken zijn in het Nederlands onder de titel *Werken van de Heilige Geertruid van Helfta* (hierna te noemen *Werken*) ingeleid en uit het Latijn vertaald door M.Molenaar, Bussum 1951-1952 (2 delen). De navolgende citaten zijn hieruit overgenomen.
62. Gertrudis de Grote, *Legatus* 2, 1, op.cit. *Werken* I, 149-150.
63. *Legatus* 3, 66, op.cit. *Werken* I, 385.
64. *Legatus* 3, 5, op.cit. *Werken* I, 232.
65. *Excercitia* 3, 276, op.cit. *Werken* II, 458.
66. *Legatus* 5, 10, op cit. *Werken* II, 351.
67. *Legatus* III, 2, hier op.cit. Johanna Lanczkowski, 'Gertrudis de Grote van Helfta' in *De minne is al*, 87-96, (94).
68. *Excercitia* III, 166, op cit. *Werken* II, 455.
69. Zie o.a. M.C. Slotemaker de Bruïne, *Het ideaal der navolging van Christus ten tijde van Bernard van Clairvaux*, Wageningen 1926.
70. Ibidem, 83.
71. Vooral in de eerder genoemde *Legenda Aurea*. Ook de vele getijdenboeken uit de late middeleeuwen zijn verlicht met afbeeldingen van de meest afschuwelijke martelingen van heilige vrouwen (zie bijv. de folio's 15 t/m 20 en ook 179 in *De Belles Heures van Jean, duc de Berry*, facsimile-uitgave met inleiding en toelichting van Millard Meiss en Elizabeth H. Beatson, Utrecht/Antwerpen 1975).
72. Overigens was de praktijk van zelfkastijding niet voorbehouden aan bepaalde mystici alleen. In de middeleeuwen, en ook nog later, waren er diverse groeperingen, waaronder de *flagellanten*

die, zichzelf al geselend, rondtrokken.

73. Christina Ebner, *Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden uberlast*, op.cit. Siegfried Ringler, 'Christina Ebner', in *De minne is al*, 129-141, (129).

74. Peter Ochsenbein, 'Elsbeth van Oye', in *De minne is al*, 188-198, (190-191).

75. Manfred Weitlauff, 'Margareta Ebner', in J.Thiele, 151.

76. Tot in onze eeuw Simone Weil toe die zich doodhongerde (Anne Bancroft, *Vrouwelijke mystici van de twintigste eeuw*, Den Haag 1991, 110-124). Zie ook de inleiding van Pater Perrin op Simone Weil, *Attente de Dieu*, Parijs 1950.

77. Bernardin Schellenberger, 'Bernhard von Clairvaux', in Gerhard Ruhbach en Josef Sudbrack (red.), *Grosse Mystiker. Leven und Wirken*, München 1984, 116. Zie ook Borchert, 111.

78. Jan Luycken, op.cit. J.W.Schulte Nordholt, *Ontmoeting met Jan Luyken* (serie ontmoetingen met mystici, 2), Kampen 1978, 57.

79. Manfred Weitlauff, 'Margareta Ebner', 150.

80. De visioenen van Hadwijch zijn in een Nederlandse vertaling met kommentaar door Paul Mommaers uitgekomen in de reeks 'Spiritualiteit bij B.Gottmer in Nijmegen, 1979 (deel 15). Als supplement is daar een volledige tekstuitgave bij gevoegd van de oorspronkelijke Middelnederlandse teksten. Het hier weergegeven tekstfragment is uit het zesde visioen, op.cit. Mommaers, 64.

81. Ibidem.

82. Hadwijch, *Brief 30*, op.cit. R.Demeyer/A.Hoste/C.Wagenaar, *Pelgrim naar de bronnen. Hoogtepunten uit de spiritualiteit*, Tiel/Amsterdam, 1976, 227.

83. *Alle dingen zijn mij te eng (te begrensd); ik ben zo onbegrensd! Mijn gedachten gaan uit naar wat ongeschapen en eeuwig is.* Hadewijch, *Strofische Gedichten* 21.

84. Visioen I.

85. Visioen XIII.

86. Hadwijch, *Strofische Gedichten* XXXV, op.cit. Demeyer e.a., 222-223. De *Strofische gedichten* zijn in Middelnederlandse tekst en vertaling in modern Nederlands door N. de Paepe uitgegeven in Leiden, 1983.

87. Hadewijch, *Strofische gedichten* XXIV, op.cit. Demeyer e.a., 225.

88. Ibidem.

89. Hadwijch, *Brieven* 31, op.cit. Demeyer e.a., 226.

90. *Spiegel van de eenvoudige zielen* ('mirouer' is het Oud-franse woord voor 'miroir').

91. Zie bijv. het gedicht *Begroeting der deugden* van Franciscus van Assisi op pag (..).

-
92. *Mirouer des simples ames*, 6. Op.cit. Franz-Josef Schweitzer, 'Marguerite Porète' in *De minne is al*, 168-179, (176).
93. Zie Jacob Slavenburg, *De gnosis*, 57-63.
94. Walter Nigg, 'De geest der mystiek. De Broeders en Zusters van de Vrije Geest' in idem, *Tragiek en triomf van het geweten. Het boek der ketteren*, Amsterdam 1950, 218-230.
95. *Mirouer des simples ames* 85, 20-25, op cit. Anke Passenier, 'Heilige Kerk-de-Kleine in de Spiegel van Marguerite Porete' in D.van Paassen/A.Passenier (red.), *Op zoek naar vrouwen in ketterij en sekte. Een bronnenonderzoek*, Kampen 1993, 95-116, (107).
96. *Mirouer des simples ames* 66, 13-19.
97. Eeuwenlang circuleerden anoniem copieën van dit mystieke werk in Europese kloosters. Men zag er geen enkel verband in met ketterij. Bij een voorgenomen vertaling in 1927 van dit werk kregen Engelse Benedictijnen zelfs de pauselijke goedkeuring.
98. Op.cit. Ulrich Köpf, 'Angela van Foligno' in *De minne is al*, 112-121, (112).
99. Zie o.a. Michael de la Bedoyere, *Catharine, Saint of Siena*, Londen z.j. Twee recente goede artikelen over Catharina zijn van Jörg Jungmayr, 'Catharina van Siena' in *De minne is al*, 222-236 en naamgenote Catharina J.M.Halkes, 'Catarina van Siena' in *Mes passie spreken over God*, 80-100.
100. Juliana van Norwich, *Openbaringen* 101, op.cit. Roland Maisonneuve, Juliana van Norwich in *De minne is al*, 209-222, (219).
101. Op.cit. Anton van Duinkerken in zijn Inleiding op: Bernardus van Clairvaux, *Verweerschrift - Brief in de regen*, Amsterdam/Antwerpen z.j., 26-27 (spelling aangepast).
102. Bernardus van Clairvaux, *Brieven* 247, op.cit. Bernard van Clairvaux, *Bezinning*, ingeleid en vertaald door M.C.Slotemaker de Bruïne, Amsterdam 1951, 12.
103. Bernardus van Clairvaux, *Preken over het Hooglied* 2, op.cit. Anton van Duinkerken, *Uren met St. Bernard*, Baarn z.j., 161 (spelling aangepast).
104. Ibidem.
105. Ibidem.
106. Zie M.B.Pranger, 'De kloostermystiek van Bernardus van Clairvaux' in *Mystiek in onze tijd*, 44-53.
107. Bernardus van Clairvaux, *Mariapreeken*, ingeleid en vertaald door Anton van Duinkerken, Bussum 1946.
108. Willem van St.Thierry, *Commentaar op het Hooglied* 80, in de vertaling van de zusters benedictinessen van Bonheiden, 1984.
109. *Commentaar op het Hooglied* 24, ibidem 45.

-
110. *Commentaar op het Hooglied* 25, ibidem 45-46.
111. *Commentaar op het Hooglied* 92, ibidem 120.
112. *Evangelie van Thomas*, logion 22.
113. *Commentaar op het Hooglied* 62, ibidem 87.
114. Op.cit. W.Nigg, *Grote Heiligen*, Deventer 1978³, 25.
115. Zie Ewert H.Cousins, 'Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads' in Steven T.Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford/New York/Toronto/Melbourne 1983, 163-191.
116. Franciscus van Assisi, *De lof der schepselen* of het *Zonnelied* in de vertaling van Leonard Beuger in Franciscus van Ssisi, *Het Zonnelied. Liederen, gebeden & brieven uit de eigenhandige geschriften*, Zeist 1992 (7-9). Zie ook Gerhard Ruhbach en Josef Sudbrack, *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989, 137-138.
117. Volgens oude legenden, verwerkt in *Das Knaben Wunderhorn* (op muziek gezet door Gustav Mahler), zou ook Antonius van Padua, die zich later bij Franciscus zou aansluiten, bij het aantreffen van een lege kerk voor de vissen zijn gaan prediken.
118. Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* III. 31, 6 in de vertaling van Bernard Naaijken, *Thomas a Kempis. De navolging van Christus*, Bilthoven 1973, 128.
119. Ibidem, III. 31,5.
120. Eckehart, uit *Predigten*, 'Von der ewigen Geburt', op. cit. Jacques Benoit, *Meester Eckehart. Inleiding en bloemlezing*, Deventer 1984², 55.
121. W.Tritsch, *Die Welt der Mystik*, 104.
122. Op.cit. Auke Jelsma, 'Een drieluik om mee te beginnen' in: Auke Jelsma (red.), *De kunst van het loslaten. Een confrontatie met het leven van Franciscus van Assisi*, Kampen 1980, 12.
123. Franciscus van Assisi, *Begroeting der deugden*, in de vertaling van Leonard Beuger in Franciscus van Ssisi, *Het Zonnelied. Liederen, gebeden & brieven uit de eigenhandige geschriften*, (13-15).
124. Franciscus van Assisi, *Gebed*, in ibidem (22).
125. Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* III, 16.
126. Eckehart, op.,cit. C.J.A.Tholens, *In de spiegel van de stilte. Meditaties rondom de schepping*, Delft 1987, 43.
127. *Evangelie volgens Filippus* (zie *Nag Hammadi-geschriften* I)
128. Eckehart, op.cit. Walter Nigg, *Tragiek en triomf*, 248.
129. Ibidem, 233.

-
130. Eckehart, *Rede der onderscheiding* 6, op.cit. R.Demeyer e.a. *Pelgrim naar de bronnen*, 241.
131. Eckehart, op.cit. Karlfried Graf Dürckheim in zijn nawoord 'Ter nagedachtenis aan Erika Albrecht' in Erika Albrecht, *Meester Eckhart. Zeven graden van het schouwende leven*, Hillegom 1987, 95.
132. Eckehart, op.cit. Walter Nigg, *Tragiek en triomf*, 233.
133. Ibidem.
134. Ibidem, 234.
135. Eckehart, op.cit. Borchert, *Mystiek*, 122.
136. Eckehart, *Preek* 59, op cit, Gundolf Gieraths, *Rijnlandse mystiek*, Haarlem 1981, 134-136.
137. Eckehart, op.cit. *Uit stilte geboren*, vertaald door Aleid Swierenga en Bé L.Dijkmeyer, Heemstede 1992, 43.
138. Weergegeven bij Clemens van Alexandrië, *Stromateis* II, 20.114.
139. Eckehart, *Onderrichtingen* 4, op.cit. *Uit stilte geboren*, 32-33.
140. Eckehart, *Rede der onderscheiding* 6, op.cit. R.Demeyer e.a., *Pelgrim naar de bronnen*, 239.
141. Eckehart, *Predigten*, op.cit. H.H.Blommestijn en F.A.Maas, *Kruispunten in de mystieke traditie. Tekst en context van Meester Eckhart, Jan van Ruusbroec, Teresa van Avila en Johannes van het Kruis*, De Haag 1990, 30-31.
142. Op.cit. J.Benoit, *Lusthof der liefde*, 80.
143. Eckehart, uit *Das Buch der göttlichen Tröstung*, op.cit. J.Benoit, *Meester Eckehart*, Deventer 1993³, 67-68.
144. Eckehart, *Predigte*, op.cit. Blommestijn en Maas, 55.
145. Eckehart, *Spreuken* 41, op.cit. *Rijnlandse mystiek*, 69.
146. Eckehart, *Predigte*, op cit. Blommestijn en maas, 67.
147. Eckehart, op.cit. *In stilte geboren*, 62.
148. Eckehart, *Onderrichtingen*, 14/15, op.cit. *Rijnlandse mystiek*, 100-101.
149. Eckehart, op.cit. *In stilte geboren*, 68.
150. Ibidem, 57.
151. Het leven van Jan van Ruusbroec is beschreven door Hendrik Utenbogaerde. Samen met een proloog op enige werken van Ruusbroec door Geraert van Saintes is deze levensbeschrijving uitgegeven door de Benedictinessen van Bonheiden, *De twee oudste bronnen van het leven van Jan van Ruusbroec door zijn getuigenissen besvestigd*, Bonheiden 1981.

-
152. Jan van Ruusbroec, *Die Chierheit der gheesteliker Brulocht*, Tielt/Amsterdam 1977, 57.
153. Jan van Ruusbroec, *Vanden blinckenden steen*, opgenomen in Jan van Ruusbroek, *Werken*, Tielt 1944-1948, 4 dln.
154. Jan van Ruusbroec, *De chierheit der gheestelike brulocht*, II, 2.
155. Jan van Ruusbroec, *Boek van de VII sloten*, 6. Hier op.cit. *Rijnlandse mystiek*, 152.
156. Jan van Ruusbroec, *Een Spieghele der Eeuwigher Salicheit* (oproep aan een beginnende kloosterlinge, Margareta van Meerbeek). Op.cit. *Pelgrim* 248-249.
157. Jan van Ruusbroec, *De chierheit der gheestelike brulocht*, 356, hier in de vertaling van J.L.M. van Schaik in 'De mystieke inwijdingsweg van Jan van Ruusbroec' in Idem (red.) *Mystiek in onze tijd*, 64.
158. Jan van Ruusbroec, *Van VII Trappen*.
159. A.G.Weiler, 'Leven en werken van Geert Grote, 1340-1384' in C.C. de Bruin e.a., *geert Grote en de Moderne Devotie*, Zutphen 1984, 9-57, (26).
160. Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* III, 31, 5-6.
161. *The cloud of unknowing* 9. Voor dit en alle andere fragmenten is gebruik gemaakt van de vertaling van André Zegveld, *De wolk van niet-weten*, Nijmegen 1986².
162. Ibidem 3.
163. Ibidem 4.
164. Ibidem 5.
165. Ibidem 4.
166. Ibidem 6.
167. Ibidem 68.
168. *The book of Privy Counselling* 1. Gebruik is gemaakt van de Nederlandse vertaling van Herman Dervotte, *Inwijding in het ongeweten weten*, Nijmegen 1984.
169. Teresa van Avila, *Libro de la Vida* 29,13 in de vertaling van Harriette Blankers, *Tot stervens toe genieten. De ervaring van genot in het mystieke proces bij Teresa van Avila*, (doctoraalscriptie Theologische faculteit, KU Nijmegen, 1990).
170. Ibidem 29,9.
171. Ibidem 29,10.
172. Op.cit. Waltraud Herbstrith 'Teresia van Avila' in *De minne is al*, 245-258, (251).
173. Teresa van Avila, *Libro de la Vida*, op.cit. Herbstrith, 250.

-
174. Tera van Avila, *Boek der kloosterstichtingen* 5,8.
175. Teresa van Avila, *Libro de la Vida* 14. Op.cit. *Pelgrim* 271.
176. Een vertaling met commentaar van Teresa van Avila's *Kasteel van de ziel* wordt bezorgd door H.H.Blommestijn en F.A.Maas in *Kruispunten in de mystieke traditie*, 105-142.
177. M.Messing, *Joannes van het kruis. Mysticus van alles en niets*, Deventer 1991.
178. In de vertaling van Robert Lemm, *Fuente*, Amsterdam 1991.
179. Juan de la Cruz, *Donkere Nacht*1,9, op.cit. *Pelgrim* 282-283.
180. Teresa van Avila, *Libro de la Vida*, 26,6.
181. De verlichte Jezuiet Karel Douven heeft zijn geestelijke vernieuwingsgedachten grotendeels op deze oefeningen geënt en ze weer bereikbaar gemaakt voor de mens van onze tijd.
182. Angelus Silesius, citaten uit de *Cherubinische Wandersmann*. Gebruik is gemaakt van de vertaling van Jacques Benoit in: *Angelus Silesius. Zwerver tussen hemel en aarde*, Deventer 1971.
183. Iets soortgelijks zien we ook bij tijd- en land- en naamgenoot Johann Valentin Andreae, de vermoedelijke auteur van *Die Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz*.