

Anikó Daróczy

Woord en lichaam in de middeleeuwse mystiek

Anikó Daróczy beschrijft in haar artikel de wijze waarop drie middeleeuwse mystica de liefde met God ervoeren. Deze Godservaring lijkt niet alleen op geestelijke liefde, maar ook op een lichamelijke, erotische liefde.

Inleiding

Onder het begrip mystieke ervaring verstaan we de directe ervaring van de aanwezigheid van God. Deze ervaring – zo begrijpen we uit de verslagen van vele mystici – is uiterst complex en bestaat uit diverse momenten en verschillende vormen van intensieve waarneming. In dit artikel zal ik de subtiële relatie onderzoeken tussen de geestelijke en de lichamelijke aandoening die veroorzaakt wordt door de mystieke ervaring. Mijn voornaamste bedoeling is om enkele tekstfragmenten uit de werken van de dertiende-eeuwse Brabantse mystica Hadewijch te belichten,¹ waarbij ik niet alleen op de inhoud van haar beschrijvingen en mededelingen let, maar ook op de lichamelijke aard van de mystieke taaldaad zelf. Voor een beter begrip ga ik te rade bij middeleeuwse vrouwelijke mystieke schrijvers als Hildegard von Bingen (twaalfde eeuw), Mechthild von Magdeburg (dertiende eeuw) en enkele middeleeuwse denkers als Willem van Sint-Thierry en Robert Grosseteste (beiden twaalfde-dertiende eeuw).

Zintuigen, ruimte, vloeïendheid

Uit Hadewijchs 11^e brief blijkt dat zij de ‘mystieke ervaring’ al in haar jeugdkende. Zij werd vanaf haar tiende jaar zo nauw beheerst door de Minne, zegt zij, dat ze in de eerste twee jaren dood zou zijn gegaan, had God haar geen uitzonderlijke kracht gegeven. Maar Hij gaf haar de rede die met vele openbaringen verlicht werd, en zij kreeg vele giften van Hem: Hij liet Zichzelf

1 Hadewijch heeft 31 brieven, 14 visioenen, 45 strofische gedichten en 16 mengedichten of rijmbrieven achtergelaten. Zij schreef ze aan een kleine kring volgelingen.

voelen en zien en de tekenen die zij kreeg waren als die tussen vrienden die niets voor elkaar verbergen, die alles aan elkaar tonen door elkaar nauw te voelen, en door en door te proeven en op te eten, en op te drinken en te verzwelgen.² In het Middelnederlands klinkt deze opsomming als volgt: 'in na gheuoelne elc anders, Ende in doer smakene, Ende doer etene, Ende in doer drinckene, Ende in verswelghene elc anderen' (Brief 11, 24-27).

In de 9^e brief vinden we iets dergelijks: hierin wenst zij haar vriendin en volgeling, 'het lieve kind', toe dat God haar Hemzelf laat kennen door haar te verzwelgen, en in de diepte van Zijn wijsheid haar te leren wat Hij is, en hoe wonderlijk zoet de ene lief in de andere woont, en zó die andere doorwoont 'ende soe dore dat ander woent', dat geen van beiden zichzelf nog kent. Maar onderling genieten zij elkaar, 'mont in mont, ende herte in herte, Ende lichame in lichame, Ende ziele in ziele', en één zoete, goddelijke natuur hen beiden doervloeiend ('ende ene soete godlike nature doer hen beiden vloyende'), en zij beiden elkander ('ende si beide dore hen seluen'), en geheel één blijven zij.³

De gelijkenis tussen deze twee brieven is duidelijk: in beide wordt de eenwording door zintuiglijke beelden beschreven. In Brief 11 ligt de klemtoon op voelen en eten (smaken-eten-drinken-verzwelgen), in Brief 9 wordt het voelen uitgebreid met een reeks beelden die als een gradatie opgevat kan worden (mond-hart-lichaam-ziel). Maar de zintuiglijke beschrijvingen houden nog een bescheiden, bijna onopmerkelijk element in, namelijk het woordje *doer/dore*. In Brief 11 komt men van voelen tot verzwelgen door drie stappen: doorsmaken, dooreten, doordrinken. In Brief 9 lezen we een voortzetting van het verzwolgen zijn: het in elkaar wonen, elkaar doorwonen wordt beklemtoond, en hierop volgt het doervloeien. Dit 'door' suggereert beweging en ruimtelijkheid. Deze beweging krijgt een bijzondere klemtoon in Brief 9. De goddelijke natuur doervloeit de eengewordenen, en zij elkaar, waarbij de twee wezens doorstromend in elkaar blijven.

Samenvattend kunnen we drie factoren noemen in deze twee beschrij-

2 Vgl. Brief 11, r. 10-27. Voor de Middelnederlandse citaten gebruiken we in het hele artikel de uitgave van Jozef van Mierlo (*Hadewijch. Brieven. Deel I: Tekst en commentaar* (Antwerpen enz. 1947). Onze parafrase uit Brief 11 is gebaseerd op de vertaling van Paul Mommaers (Paul Mommaers, *De brieven van Hadewijch* (Averbode 1990) 85.

3 Brief 9, r. 4-14. Parafrase volgens de vertaling van Ellen Hennink. Anikó Daróczy, *Ende hier omme swighic sachte* (Amsterdam 2002) 125.

vingen van de mystieke eenwording: 1) zintuiglijke waarneming 2) ruimtelijkheid 3) een vloeiende, stromende beweging.

Lichaam en woord

In de eenwording gebeurt er echter nog iets. Beter gezegd: wat er gebeurt, gebeurt door iets dat wordt aangeduid als het ervaren van het Woord Gods. Hadewijch heeft het bijvoorbeeld over degenen die door de zachte fluistering van de Heilige Geest *heimelike worde* horen die onuitsprekelijk zijn en ongehoord.⁴ Het is het spreken van God 'van hoghen gheesteleken wondere', waarbij de ziel de vloeiende, gehele waarheid ('vloyeleke geheekele waarheid') ziet door een zien, dat geen zien maar ervaren is.⁵ Het spreken van God deelt namelijk niet alleen iets mee, maar schept een werkelijkheid.⁶ Volgens het Hoogliedcommentaar van Willem van Saint-Thierry – een auteur die door Hadewijch gelezen en zelfs vertaald werd – 'gebeurt' het Woord Gods:

'(...) daar gebeurt één Woord: het Woord dat bij God is, het Woord dat God is gebeurt in de bruid, en wel doordat het in haar werkzaam is. Men spreekt hierbij veeleer van Stem dan van Woord, omdat dit Woord niet door lettergrepen wordt verdeeld en niet door de tong wordt gevormd, maar het gebeurt door een louter aangeraakt worden (...) De Stem is de kracht van de godheid die haar uitwerking heeft (...).'⁷

Om Gods spreken aan te duiden, gebruikt Willem *vox*, stem, en niet *verbum*, woord, omdat dit spreken een kracht is die voelbaar wordt:⁸ God laat de mens Zijn Stem horen, de Stem die Zijn eigen kracht is. Daarom wordt het mogelijk, dat de bruid (de ziel) de Bruidegom (Christus/ God) kent door hetgeen Hij uit zichzelf in haar bewerkt.⁹ Misschien had Hadewijch

4 Vgl. Brief 18, r.187-189.

5 Vgl. Brief 28, r. 134-143.

6 Vgl. Walter Haug, 'Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens', in: Kurt Ruh ed., *Abendländische Mystik im Mittelalter* (Stuttgart 1986) 495.

7 *Enarrationes in psalmos* §140, in: Paul Mommaers, 'De functie van de taal in de mystieke beleving volgens de Brieven van Hadewijch' in: *Ons Geestelijk Erf* 61 (1987) 135-162, aldaar 144. Eigen vertaling.

8 *Enarrationes in Psalmos* §149, *Ibidem*, 145.

9 Paul Mommaers en Frank Willaert: 'Mystisches Erlebnis und sprachliche Vermittlung in den Briefen Hadewijchs' in: P. Dinzelbacher en D. Bauer eds., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Keulen en Wenen 1988) 117-151, aldaar 141.

dit spreken van de bruidegom tegen de bruid voor ogen toen zij aan het begin van haar allereerste brief, een invocatio tot de goddelijke klaarheid, haar eigen spreken tegen haar volgeling onder andere als het spreken van de bruidegom tot de bruid aanduidde.¹⁰

‘Hierom bid ik u als een vriend zijn lieve vriend, en maan ik u als een zuster haar lieve zuster, en gelast ik u als een moeder haar lieve kind, *en gebiede ik u namens uw geliefde zoals een bruidegom zijn lieve bruid gebiedt*, dat gij ontsluit de ogen van uw hart in klaarheid en uzelf beziet in God in heiligheid.’¹¹

Hadewijchs (mystieke) spreken en het mystieke spreken in het algemeen, geïnspireerd door Gods Woord of Stem, kunnen we opvatten als iets wat méér is dan het gewone spreken. Deze taal is niet slechts een uitdrukingsmiddel, maar het menselijk instrument dat men gebruikt om de goddelijke beweging in de mens weer te geven. De taal van de mystici, en zo ook Hadewijchs taal en haar voor ons onhoorbare stem, is eveneens ervaring, want zij maakt deel uit van Gods inwerking.

Stem, licht en adem

Volgens de middeleeuwse ideeën heeft ook de niet-mystieke menselijke stem iets wat tegelijkertijd spiritueel én lichamelijk is. In enkele middeleeuwse theorieën betreffende de menselijke stem borduurt men over het algemeen voort op de idee van Aristoteles dat de stemklank iets is dat een bepaalde vorm geeft aan het element lucht.¹² De in het Latijn schrijvende auteurs duiden deze vormgeving aan met *forma*, *figura* en *figuratio*. Robert Grosseteste (1170-1253) heeft het over *sonus formatus*. Volgens Albertus Magnus (ca. 1200-1280) is klank iets tastbaars, namelijk de vloeiende kracht die schuilgaat in de lucht en die waarneembaar wordt op het ogenblik dat zij in aanraking komt met het oor.¹³ Boëthius brengt de stemklank in verband

10 Cursivering in citaat is door de auteur gedaan.

11 Brief 1, r. 18-24. Vertaling van Ellen Hennink in: Anikó Daróczy, *Ende hier omme swighic sachte* (Amsterdam 2002) 89.

12 Aristoteles, *De sensu* 6, 446, 8-9. De bespreking en de citaten die hier volgen ontleen we aan Charles Burnett, ‘Sound and its perception in the Middle Ages’ in: Michael Fend and Penelope Gouk eds., *The second sense: Studies in hearing and musical judgement from Antiquity to the seventeenth century* (London 1991) 43-70, aldaar 66.

13 *Vox autem est spiritus fluens aeris, e tactu sensibilis auditui*. Ibidem, 67.

met een ander element. Volgens hem bestaat *vox* uit een superieure vorm van vuur – en vuur is uiterst verfijnde lucht. De stem is volgens deze opvatting een substantie die het midden houdt tussen het materiële en het niet-materiële. Robert Grosseteste voegt aan deze theoretische verklaringen nog enkele opmerkelijke punten toe. Hij meent dat klank in wezen bestaat uit licht dat opgenomen is in de meest subtiële vorm van lucht.¹⁴ Resonantie (*sonatio*) ontstaat volgens hem door de beweging van die uiterst fijne lucht die zich verspreidt én samentrekt in het lichaam dat daardoor geluid voortbrengt.¹⁵

De uiterst verfijnde lucht waarover Grosseteste het heeft, is verwant aan het stoïsche *pneuma* en het bijbelse *ruach*. In de eerder geciteerde passage uit Albertus Magnus, zie noot 13, was er sprake van *spiritus aeris*. *Spiritus* hebben we daar weergegeven door 'kracht' om de oorspronkelijke betekenis van dit woord niet verloren te laten gaan.¹⁶ *Ruach*, dat later *pneuma* wordt, en *spiritus*, verwijzen naar 'het geheimzinnige maar voelbare verschijnsel van de luchtbeweging die enerzijds teweegebracht wordt door het waaien of blazen van de wind, anderzijds door het ademen van de mens', zie noot 16. Deze wind treedt al in de eerste regels van het boek Genesis tevoorschijn als iets wat in verband staat met Gods scheppende kracht, een kracht die zo tastbaar is dat hij alle dingen doet ontstaan. *Ruach* kan ook fijnere, innerlijke roerselen aanduiden, maar in de bijbel wordt de eerste betekenis van het woord nooit uit het oog verloren.

De middeleeuwse filosofie over de klankleer maakt ons twee dingen duidelijk: niet alleen was men zich bewust van de kracht van de stemklank – in de stem die zich laat horen zit *ruach-pneuma-spiritus* – maar ook beseftte

14 *Substantia autem soni est lux incorporata in subtilissimo aere*. Ibidem.

15 Grosseteste ontwikkelt een theorie over het licht die sterk beïnvloed is door Augustinus. De wereld bestaat volgens Grosseteste uit materie van verschillende dichtheid, gaande van de verfijndste – het licht – tot de grofste. Ook het lichaam bestaat uit verschillende stoffelijke lagen, en de klank resoneert in het lichaam op die plaatsen waar het samengesteld is uit subtiële lichtdeeltjes. Hij werkt deze theorie over het licht verder uit in zijn *Summa Philosophiae*. De verborgen substantie van het licht is verspreid in het heelal en wordt opgenomen in de lucht die, door de vermenging met het licht, zelf dichter of ijler wordt. Deze lichtende lucht maakt het dan mogelijk klanken te horen. Hoe dichter de lucht, des te dieper de klank, hoe ijler de lucht, des te hoger de klank.

16 In de rest van deze paragraaf maken we gebruik van het artikel van Paul Mommaers: 'Religieuze ervaring en spiritualiteit in de éenentwintigste eeuw' in: Lieven Boeve ed., *God. Hoe voelt dat?* (Leuven 2003) 273-297, aldaar 274 en 277.

men dat deze klank als een aanraking inwerkt op degene die hem hoort: de stem laat zich voelen en bereikt in de hoorder de gehele mens.

De mystieke aanraking en de innerlijke ruimte: Hildegard von Bingen en Hadewijch

In de inleiding tot haar *Scivias* geeft Hildegard von Bingen treffend weer hoe Gods Stem een kracht is die tot het lichaam spreekt. De hemel ging voor Hildegard open, een schitterend, vlammend licht kwam eruit, doordrong volledig haar hersenen (*totum cerebrum*) en deed heel haar hart en borstkas ontvlammen. Dit was geen vlam die brandde maar één die verwarmde, zoals de zon warmte geeft aan alles wat zij met haar stralen aanraakt. En onmiddellijk 'wist' zij. Wat Hildegard hier onder meer tot uiting brengt, is dat haar ontmoeting met het goddelijke in haar lichaam plaatsvond. Op dit punt is het gebruik van het woord *cerebrum* veelbetekenend. Zij zegt niet dat er hier een spirituele gebeurtenis plaatsheeft die het verstand of de geest betreft. God raakt de hersenen. Verder zegt zij dat ze in het merg en in de aderen van haar vlees lijdt: *in medullis et in venis carnis suae*. Haar geest en haar verstand lijden, maar wat zij voelt is de pijn van het lichaam: *multam passionem corporis*.¹⁷

Deze godservaring van Hildegard kunnen we vergelijken met hetgeen Hadewijch overkomt: zoals zij vaak zegt, wordt zij aangeraakt, *gherenen*. Hoe tastbaar deze aanraking is,¹⁸ kunnen we in Brief 29 zien waar Hadewijch door de verlichte rede naar een *stat* geleid wordt (Brief 29, 41).¹⁹ Door de *onghebrukeleke begherte* die de Minne in haar doet ontstaan, wordt zij niet alleen in het binnenste van haar geest geraakt, maar evenzeer in haar borst en hart – precies zoals Hildegard. Het fysieke aspect van de goddelijke aanraking wordt beklemtoond door 'ghequetst' en 'ghewondet, inde

17 Hildegard, 'Protestificatio', in: *Scivias* CCCM 43, aldaar 3-4, vgl. Bruce W. Holsinger, *Music, body and desire in medieval culture* (Stanford 2001) 93.

18 Mommaers waarschuwt nadrukkelijk voor een abstracte, psychologische uitleg van dit *gherenen*. De betekenis van het woord, zegt hij, is nog soepel en levendig: 'Het heeft nog niet de technische betekenis als bij Ruusbroec' (Mommaers en Willaert: 'Mystisches Erleben', p. 142).

19 We merken op dat *stat* zowel een plaats of een ruimte als een toestand kan betekenen: 'ook zielstoestand, de toestand van den mensch met betrekking tot zijn zieleleven, zijn eeuwig heil', in: E. Verwijs en J. Verdam eds., *Middelnederlandsch woordenboek* 11 delen ('s-Gravenhage 1885-1952).



Hildegard bevangen door de Heilige Geest. Uit: Adelgundis Führkötter en Petrus van Aalst, *De miniaturen van het boek Scivias. Ken de wegen, van heilige Hildegard van Bingen uit de verluchte prachtcodex van de Rupertsberg* (Turnhout 1977).

borst ende in dat herte', in *dat* binnenste van de aderen van het hart waarmee men mint, en in het binnenste van de geest waarmee men leeft en waar die gevoelig is (Brief 29, 52-60). Hadewijch wordt fysiek aangeraakt, en de aanraking vindt plaats in een specifieke innerlijke ruimte.

We zullen ons opnieuw wenden tot Hildegard von Bingen, haar inzicht in de vrouwelijke seksualiteit kan ons namelijk helpen om concreter te begrijpen wat er bij aanraking in de innerlijke ruimte gebeurt.²⁰

In haar *Causae et curae* legt Hildegard uit dat het erotisch genot bij de vrouw een verwijding

van het binnenste veroorzaakt. De *ventus delectationis*, de wind van het genieten, ontstaat in het merg, beweegt zich naar de baarmoeder en de navel, en wekt de begeerte op.²¹ Deze wind brengt het bloed tot genot. De baarmoeder bij de navel is een ruime en open plaats, zegt Hildegard, daar verspreidt zich de *ventus delectationis* in de buik van een vrouw, met het gevolg dat zij daar gemakkelijker, en wegens haar vochtigheid ook vaker

20 Hadewijch vermeldt Hildegard wel in de *Lijst der volmaakten* die aan haar laatste visioen werd toegevoegd. Zij wist dus af van haar bestaan, misschien kende zij zelfs haar werk.

21 *Causae et curae* 2, 77. Citaat in Holsinger: *Music, Body and Desire*, 115.

22 *Causae et curae* 2, 76. Ibidem, noot 70. Eigen vertaling.

brandt van genot (dan een man).²²

Wellicht heeft dit bewustzijn van de verandering van de innerlijke ruimte die door de aanraking en de erotische beleving teweeggebracht wordt ook bij Hadewijch een rol gespeeld. De ruimte – die in Brief 29 als *dat binnenste* wordt aangeduid – wordt door Hadewijch in haar geschriften op verschillende manieren voorgesteld, voornamelijk als diepte en als hoogte. De diepte houdt verband met de innerlijkheid: hoe meer zij zich inkeert, des te dieper gaat zij. De diepte verwijst naar het *wesen* van de mens én naar de *gront* der godheid, en het is in deze diepte dat de eenwording plaatsheeft. Naast deze verticale uitbreiding van de ruimte komt er soms ook een horizontale uitbreiding voor. De twee richtingen drukken de ontvankelijkheid van de mens uit voor de goddelijke oneindigheid: door nederigheid (*ootmoed*) wordt de ziel diep, door *begherte* wordt zij wijd.²³ Als we dan voor ogen houden wat er bij Hadewijch in de diepte gebeurt (Brief 9), en hoe haar lichaam geraakt is (Brief 29), dan begrijpen we dat de *begherte* niet alleen haar geestelijke binnenste verwijdt maar eveneens het binnenste van haar lichaam: wanneer we dus bij haar lezen dat 'begherte wide gaept'²⁴ dan is het niet uitgesloten dat we ook aan een lichamelijke aanraking mogen denken.

Innerlijkheid, vocht, vloeïendheid en ontvangenis

Hildegards opvatting van de vrouwelijke seksualiteit komt duidelijk tevoorschijn in enkele gezangen van de *Symphonia* ter ere van Maria's ontvangenis, waarin zij traditionele *topoi* op een zeer bewuste manier gebruikt. De teksten roepen de innerlijke ruimte op waar de ontmoeting tussen mens en God op een onmiskenbaar fysieke wijze plaatsvindt. In het responsorium *O quam preciosa* vernemen we wat de Heilige Geest in de *viscera* teweegbrengt – *viscera* betekent ingewanden, vlees, maar ook iemands vlees en bloed, én het innigste van iets of iemand. Het portier van de maagd is dicht, staat in het responsorium, haar baarmoeder (*viscera*) wordt overstroomd met de warmte van de heilige Godheid, en een bloem groeit in haar.²⁵ De uitspraak dat God haar binnenste met warmte doorstroomt, herinnert ons

23 Joris Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch* (Tielt-Bussum 1981) 242-243. Hij noemt als bron Augustinus en Bernardus van Clairvaux. Bij beiden vinden we het wijd worden van de ziel door verlangen/begeerte.

24 Mengeldicht. 1, r. 197. In: Jozef van Mierlo ed., *Hadewijch: Mengeldichten* (Antwerpen enz. 1952).

25 Hildegard von Bingen, *Symphonia*. Barbara Newman (Ithaca 1998) 134-135.

aan Hildegards beschrijving van haar eerste ontmoeting met God: het licht dat dan verschijnt, is een vlam die haar met warmte doordringt, zoals de zon alle dingen verwarmt die zij met haar stralen raakt.²⁶ We kunnen een verband leggen tussen de manier waarop Maria de Zoon van God in haar schoot ontvangt en de manier waarop Hildegard één wordt met God. In beide gevallen wordt in het binnenste van de vrouw een erotische gewaarwording teweeggebracht: Hildegards hart en borst worden zoals Maria's viscera door de goddelijke inwerking aangeraakt.

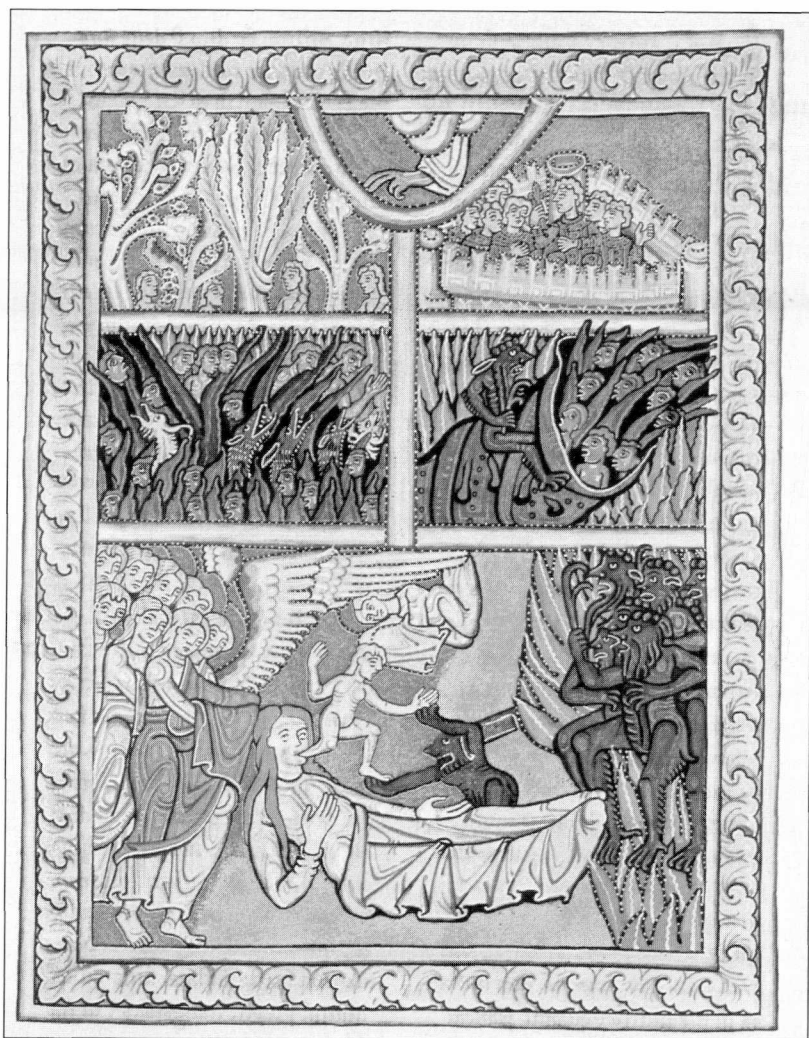
Laten we nog enkele beelden van Hildegard bekijken, maar nu op een manier dat we het verband tussen ontvangen en mystieke ervaring voor ogen houden. In de vijfde strofe van de hymne *Ave generosa* wordt de aandacht gericht op het lichaam van de Maagd, meer precies op haar *venter* (buik en maag) en *viscera*, die van vreugde vervuld de Zoon Gods dragen: *venter enim tuus gaudium habuit*, en verder: *viscera tua gaudium habuerunt*. Het zijn die *viscera*, het vlees en het bloed, het innigste van Maria dat zich volgens het lied verheugt zoals het gras wanneer de dauw valt en het met levend groen doordrenkt.²⁷

In de gezangen die Maria's ontvangenis of de gevolgen ervan tot uiting brengen, komen beelden die verband houden met dauw frequent voor – het betreft dan de dauw die uit de hemel neerdaalt en het voedende vocht wordt binnen het lichaam van Maria. Zo is in *O viridissima virga* het vocht impliciet, maar wel heel sterk aanwezig. Hier wordt het bloeien van de tak bezongen die geplant werd in de vruchtbare aarde van de baarmoeder. De kleur groen, waarmee de zang opent, is met vocht geassocieerd (vgl. doordrenkt worden met levend groen uit de *Ave generosa*). Verder wordt door de warmte van de zon Maria's schoot vochtig (...) *quia calor solis in te suadavit* – men denke aan de warmte die in Hildegards binnenste ontstaat als gevolg van de goddelijke aanraking – en er komt nu ook een geur tevoorschijn, de geur van balsem (*odor balsami*).²⁸ Ten slotte verspreidt zich het vocht dat de tak groen heeft gemaakt en de bloemen deed bloeien, naar de kruiden die ooit droog waren maar nu weer zullen beginnen te geuren. Het is door de bijna onuitgesproken aanwezigheid en werking van vocht dat de ruimte met leven wordt gevuld en de zintuigen – de ogen die het groen kunnen zien,

26 Hildegard von Bingen, *Causae et curae* 2, 76 in: Holsinger, *Music, body and desire* 93.

27 *Symphonia*, 123.

28 *Ibidem*, 126.



De ziel verlaat het lichaam. Uit: Führkötter, *De miniaturen van het boek Scivias*.

de neus die de balsem ruikt en de tast die de vochtige warmte kan voelen – geactiveerd worden. Verder in dezelfde zang wordt ook het gehoor bij de vruchtbare, vochtig-warme, geheime ruimte betrokken, namelijk door de vogels die de lucht bevolken. En ten slotte komt de smaak tevoorschijn als de baarmoeder het lichaam van het kind Christus voedt, Christus die het voedsel voor de mensheid zal zijn. Door het vocht, door de dauw, worden de

verschillende zintuigen actief, door het vocht dat ontstaat uit het verlangen en het zich openstellend lichaam van Maria.

De ontvangst van Maria komt bij Hadewijch maar één keer expliciet ter sprake, namelijk in haar Lied 29.²⁹ In wat hier volgt, zullen we enkele strofen (strofen 1-5, 12 en de tornada) onderzoeken waarin een duidelijk verband wordt gelegd tussen Maria's ontvangst en het ontvangen van de Minne in het binnenste van de mystica.

De toestand van de 'ik', het ervaren van de *hoghe minne*, wordt al vanaf de eerste strofe duidelijk als lichamelijk-zintuiglijk voorgesteld. Door de Minne trouw te beleven worden de zinnen van de 'ik' in *menichfoude pine* gebracht (men denke aan het gekwetst en gewond zijn uit de hierboven genoemde Brief 29). Degene om wie zij *douwt* en *rouwt*, heeft haar *doen verstaen* dat er door *hoghe minne* een einde zal komen aan haar leed. In de tweede strofe ontwikkelt dit *verstaen* zich tot een *verstane van binnen* (men vergelijk dit verstaan met Hildegards opmerking dat zij ten gevolge van de goddelijke aanraking iets te weten kwam). Het verstaan, het inzicht, krijgen alleen degenen 'die hoghe minne draghen' en 'met diepen oetmoede de hoghe minne' beleven. Dit is wat de mystieke ruimte betreft, het meest kenmerkende punt van het hele gedicht: hoog valt samen met diep, ver en nabij worden één in de *vriheit* die met de diepe nederigheid samengaat. Deze paradox, namelijk dat met ootmoed vrijheid samengaat, is de openbaring die in *hoghe minne* vernomen wordt. In de vierde strofe ontplooit zich dit *openbaer* worden van het geheim van de minnebeleving: in Maria heeft zich de *hoghe minne*, omdat zij die 'met diepen oetmoede' heeft beleefd, op de meest bijzondere, tastbare wijze geopenbaard. Zij heeft met haar *diepen oetmoede* de hoge Minne inderdád ghevaen.

In de vijfde strofe staat de *diepe oetmoed* centraal, en maakt nog steeds de grond uit van *hoghe minne*, die nu door heimelijkheid is omgeven. De Minne is *verborgen* in de schoot van de Vader, en wordt door Maria heimelijk (*verholentlike*) ontsloten. Het menselijke binnenste van Maria ontvangt van het goddelijke binnenste de Minne, omdat zij door de ootmoedige diepte van haar ontvankelijkheid de schoot van de Vader ontsloten heeft. Het is pas door Maria's toedoen – door dit ontsluiten – dat Gods werkelijkheid in de mens kan binnenstromen. Hoog en diep worden in de vleeswording één: 'Doen vloeyde die berch ten diepen dale / Dat dal vloyde even hoghe

29 Jozef van Mierlo, *Hadewijch. Strofische Gedichten*, I: *Tekst en commentaar* (Antwerpen enz. 1942).

der sale'. De innerlijke ruimtes vloeien in elkaar over.

In de twaalfde en laatste strofe spreekt Hadewijch haar vrouwelijke volgelingen aan als 'oetmoedeghe vrie sinne' en zij stelt hun Maria ten voorbeeld. Als zij door *trouwe* alles opgeven, dan wordt hun hart wijd en diep, en zal de hoge Minne in hen overvloeien. Lied 29 besluit in de tornada met een ruimtelijk beeld: de ootmoedigheid, dus de diepte, moet men *doredolen*; deze diepte is de weg naar waar Maria één is met de Minne. Het meest innerlijke landschap van de Minne krijgt in dit gedicht een extra gewicht: het is een geheime, vruchtbare, zich ontsluitende, vochtige ruimte.

De wisselwerking die Hadewijch beschrijft tussen de incarnatie en de ervaring van de mystieke eenwording is opmerkelijk. De vleeswording wordt voorgesteld als een erotisch geladen gebeurtenis, en het erotisch element dat in de mystieke eenwording aanwezig is, krijgt de concreetheid van de vleeswording. De mystieke eenwording heeft een tastbaar effect, namelijk dat de mystica de Minne draagt, dat zij zwanger wordt van de Minne. Iets vergelijkbaars hebben we hierboven bij Hildegard gezien, die gebruik maakt van dezelfde beelden in haar beschrijving van de eenheidservaring met God en in haar wetenschappelijke verklaring van de vrouwelijke seksualiteit, een wetenschap die op haar beurt weer tevoorschijn treedt in de gezangen over de ontvangenis.

Het motief van de *dau* verschijnt bij Hadewijch nauwelijks. In Mengeldicht 16³⁰ is *dau* de vijfde van de zeven namen van de Minne – de dauw volgt op de vierde naam – vuur (*vier*) – en komt vóór de levende bron (*levende borne*). Het branden van het vuur is voor de geliefde een pijn, maar de dauw brengt het vuur tot rust en zalft de brandwonden van degenen die de vuurproef hebben doorstaan.³¹ Nadat men geheel aan de Minne toegewijd is, omdat door de aanraking van het vuur alles verbrand is wat buiten de Minne gelegen is, maakt de dauw alles vochtig. En dan wordt de geheime gebeurtenis opgeroepen: de *storme* worden 'gheleghen, die daer waren op gheheuen, en daer wordt een ghestille ghedaen / daer lief van lieue sal ontfaen / Selc cussen als wel ghetaemt der minnen' (r. 111-115). Door het driemaal gebruikte *daer* in drie opeenvolgende regels worden we naar een vochtige, stille plaats geleid, waar een *onghehoerde soete locht* (r. 106) is – we herinneren ons de *ventus delectationis* van Hildegard – waar *ghestille ghedaen* wordt (r. 113) – we denken aan de rustige,

30 Jozef van Mierlo, *Hadewijch. Mengeldichten*.

31 Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch*, 135.

kalme erotiek die volgens Hildegard de vrouw kenmerkt – en waar 'lief van lieve sal ontfaen'. We bevinden ons in dezelfde ruimte als die van Lied 29. Het vocht activeert de verschillende zintuigen. Eerst komt het ruiken-smaken-voelen (*soete locht*) tot leven, dan het smaken-tasten (*cussen*). En men hoort de stilte. Het proeven-en-smaken wordt benadrukt (ook hier, zoals in Brieven 9 en 11, worden deze werkwoorden van *dore-* voorzien), en we vernemen ook waardoor en hoe deze verlevendiging teweeggebracht wordt, namelijk door *gheraken*:

'Alse hi lieue beueet in allen sinnen,
Si doresughetsse ende doresmaket.
Alse minne de lieue dus gheraket,
Si et hare vleesch, si drinct hare bloet. (r. 116 – 119)'

Hadewijch besluit deze beschrijving van de zintuiglijke beleving door te wijzen op de volkomen eenwording die bij dit kussen ontstaat: de Minne leidt zacht de geliefden tot het omhelzen zonder scheiden (r. 120-122).

Op *dau* volgt in het Mengeldicht 16 *levende borne* als zesde naam van de Minne (r. 127), zoals in Lied 29 het *vloeien* van de berg in het dal volgt op het diep-worden van de innerlijke ruimte. Dauw en levende bron horen hier onscheidbaar samen, en in die rustige ruimte wordt het liefdesspel voortgezet. Nu zijn de onderscheiden zintuiglijke waarnemingen niet meer uit elkaar te houden: binnen de rust is er één grote beweging die maakt dat alle dingen in elkaar overvloeien. 'Dat vloyen ende dat weder vloyen / Die ene dore dandere dat in groyen' (129-130) gaat alle begrip te boven: 'dat es bouen sinne ende verstaen, / bouen bekinnen ende bouen ontfaen / Van mensheliken creaturen' (r. 131-133).

In de volgende verzen verschijnt als een fijn filigraan Maria's ontvangenis: de minnende *ontfeet* het levende leven, de levende bron, het voedsel dat in leven houdt. Drie onmiskenbare verwijzingen naar of zelfs epitheta van de vleesgeworden Zoon van God:

'Die verhoelne weghe die minne doet gaen
Daer inne ontfeet men dat suete leuende leuen,
Dat den leuenden leuene leuen sal gheuen.
Die name es leuende borne, omme dat hi voedet
Ende leuende sielen inden mensche hoedet. (r. 135 -140)'

Stemkracht, adem, vloeiendheid en zintuigen: het onvatbare wederzijdse verlangen

Onder Hadewijchs tijdgenoten is er één vrouw die op exemplarische wijze uitdrukt hoe zij de kracht van de goddelijke stem ervaart: Mechthild van Magdeburg. In haar boek dat de titel *Het vloeiende licht der Godheid* draagt, beschrijft zij de band die haar met God verbindt. Zij herkent de kracht van de Heilige Geest met de ogen van haar ziel, zij hoort die met de oren van haar geest en ervaart die in alle ledematen van haar lichaam.³² Mechthild is zich bewust van de levendige manier waarop zij met God verbonden is, namelijk door de onvatbare adem, *ein unbegrifflich adem*, die onophoudelijk tussen haar en de hemelse Vader heen en weer gaat, waarin zij onuitsprekelijke dingen ontdekt én ziet.³³ Ook Mechthild suggereert dus dat deze adem, dit heen-en-weer gaan onbegrijpelijk is (men denke aan 'dat vloyen en weder vloyen' dat 'boven sinne ende verstaen' is voor de mensen, uit Hadewijchs Mengeldicht 16, r. 131-133). De adem behoort God toe,³⁴ en zoals de engelen erdoor naar de Godheid getrokken worden, zo gebeurt dat ook met de ziel van de mens: de spelende zon van de levendige Godheid schijnt door het klare water van de gelukkige mensheid.³⁵ Hier treffen we de elementen aan die we hierboven al tegenkwamen: adem, licht, vloeiendheid en beweging.

Maar het betreft niet alleen de ziel die naar God toe getrokken wordt. Ook God wordt bewogen, Hij wordt aangedaan door de verlangende ziel, Hij hoort een stem die als de Minne klinkt. De stem beweegt Hem, en Hij moet, als Bruidegom, de stem tegemoet gaan. In de zoete dauw van de ochtend – in de gesloten innerlijkheid ('die beschlossenen innekeit')³⁶ – worden de vijf zinnen van de ziel geactiveerd. Later vernemen we opnieuw dat God van Minne geheel en al klinkt: 'ich donen al von minnen'.³⁷ Het is hier God die spreekt:

'Sohn, auch mich bewegt mächtige Lust in meiner göttlicher Brust,
und ich bin vollends von Liebe erfüllt.
Wir wollen fruchtbar werden,

32 Hans Neumann ed., *Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I, Text* (München 1990). *Das fließende Licht* IV, 13, 127.

33 Neumann, *Das fließende Licht* II, 24, 61.

34 Zie Genesis 2, 7: 'Toen boetseerde de heer God de mens uit stof dat Hij van de aarde nam, en Hij blies hem de levensadem in de neus, zo werd de mens een levend wezen.'

35 Neumann, *Das fließende Licht* IV, 12, 123.

36 Ibidem, *Das fließende Licht*, I, 44, 27.

37 Ibidem, *Das fließende Licht der Gottheit*, 87.

auf daß man uns wiederliebe und unsre große Herrlichkeit ein wenig erkenne'³⁸ (*Das fließende Licht* III, 9)

In het volgende voorbeeld treedt opnieuw de goddelijke Spreker op. Zijn woorden wonden de ziel (in de originele tekst staat 'doorwonden': 'der mine sele hat durwunt'),³⁹ en brengen het ineenvloeien teweeg van spreker en hoorder:

'Da sprach der liebende Mund,
der meine Seele küßte wund,
in seinen erhabenen Worten,
die ich niemals so herrlich hörte:
'Du bist meiner Sehnsucht Liebesfüllen,
du bist meiner Brust ein süßes Kühlen,
du bist ein inniger Kuß meines Mundes,
du bist eine selige Freude meines Fundes.
Ich bin in dir, du bist in mir,
wir können einander nicht näher sein,
denn wir sind beide in eins geflossen
und sind in eine Form gegossen
und verbleiben so ewig unverdrossen...'
Eia, Geliebte, wie sprichst du so zärtlich zu mir(...)⁴⁰
(*Das fließende Licht* III, 5)

We zien hier een beschrijving van de eenwording in de Minne als die van Hadewijch in haar Brief 9 en Mengeldicht 16. Alleen worden bij Mechthild de woorden in een teder gefluister door God gesproken, die Zelf door de stem der Minne geraakt werd.

38 Moderne vertaling: Margot Schmidt ed., *Das fließende Licht der Gottheit* (Stuttgart en Bad Cannstatt 1995) 139. Schmidt vertaalt het oorspronkelijke *ich donen al von minnen* met 'erfüllt sein', maar in een van haar vroegere artikelen is ze meer specifiek: 'Und Ich töne ganz von Minne' (Margot Schmidt: 'die spilende minnevlut. Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg'. In: Margot Schmidt und Dieter Bauer ed., *Grundfragen christlicher Mystik, Theologia mystica, in Weingarten 7-10 November 1985* (Stuttgart en Bad Cannstatt 1987) 71-133, aldaar 97). Verder luidt de tekst: 'Ich will mir selbst eine Braut erschaffen: die soll mich mit ihrem Munde grüßen und mit ihrem Anblick verwunden, dann erst beginnt das richtige Lieben.' (92.).

39 Neumann, *Das fließende Licht der Gottheit*, 83.

40 Ibidem, 89.

Opmerkelijk is dus dat volgens Mechthild niet alleen de goddelijke Stem een kracht heeft die de gehele mens lichamelijk raakt. De stem van de door God geraakte en naar God verlangende mens kan Gods verlangen wekken en Hem vruchtbaar maken. Dit is als het heimelijk ontsluiten van de Minne uit de schoot van de Vader: God wordt door het zich overgeevende, zich openstellende lichaam van Maria bewogen en in staat gesteld om Mens te worden.

Samenvatting

Uit de teksten die we bekeken hebben kunnen we een schema opbouwen van de manier waarop bij drie middeleeuwse vrouwelijke mystici mens en God elkaar raken. Met behulp daarvan kunnen we de sterk lichamelijk aandoende passages bij Hadewijch in hun complexiteit beter begrijpen. We moeten daarbij beseffen dat er in dit schema bij elke mystica verschillende klemtonen worden gelegd, en dat we hier uit de drie oeuvres slechts de voor ons relevante momenten onder de loep hebben genomen. Toch kunnen we zeggen dat we in Hadewijchs teksten die over de onmiddellijke godservaring gaan, de persoonlijke neerslag zien van een mystieke ervaring die zich blijkbaar op een vergelijkbare manier manifesteert bij verschillende mystici. Het gaat hier over veel meer dan het gebruik van dezelfde, door het christelijke gedachtegoed vastgelegde beelden en formules, we zijn immers via verschillende bronnen en kanalen bij dezelfde primaire elementen gekomen zoals stem, zintuigen, adem en vloeiendheid die alle bijdragen aan het onvatbare, en toch menselijke ontvangen van iets wat bovenmenselijk is. Door de (stem)kracht worden geest én lichaam aangedaan, en er ontstaat een constante beweging die als heen-en weervloeien, in- en uitademen, en elkaar doorstromen wordt beschreven, en waar alle zintuigen van de twee wezens bij betrokken worden.

Tot slot nog een opmerking: door deze lichamelijke godservaring kan Hadewijch met de kracht van de Bruidegom tot haar volgelingen spreken en hen tot een leven in de Minne bewegen.