

***FIT ITAQUE NOVA CREATURA
QUI EJUSMODI EST***

**MYSTIEK IN DE TWAALFDE EEUW
BELICHT VANUIT DE
TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE:
RICHARD VAN SAINT-VICTOR**

Jo Heirman

Master Taal- en Letterkunde: Latijn – Grieks (2007-2008)

Masterproef: *Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est.*

Mystiek in de twaalfde eeuw belicht vanuit de transformationele methodologie:

Richard van Saint-Victor

Promotor: Prof. Dr. W. Verbaal (Universiteit Gent)

INHOUDSTAFEL

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| WOORD VOORAF | 5 |
| LIJST VAN AFKORTINGEN | 6 |
| INLEIDING | 7 |
| 1. METHODOLOGISCHE FUNDERING: STATUS QUAESTIONIS VAN DE CHRISTELIJKE, WESTERSE MYSTIEK | 9 |
| 1.1. INLEIDING | 9 |
| 1.2. MYSTIEK ALS ERVARING: DE KLASSIEKE METHODOLOGIE..... | 9 |
| 1.2.1. DIRECT EN PASSIEF..... | 9 |
| 1.2.2. KORTSTONDIG..... | 10 |
| 1.2.3. BELANG VAN DE GENADE..... | 10 |
| 1.2.4. TIJD- EN RUIMTETRASCENDENTIE | 10 |
| 1.2.5. (ON)UITSPREEKBAARHEID? | 10 |
| 1.2.6. KENNIS..... | 11 |
| 1.2.7. VERENIGING MET GOD | 12 |
| 1.2.8. ERVARING ALS KEERPUNT..... | 12 |
| 1.3. MYSTIEK ALS EEN TRANSFORMATIONEEL PROCES: DE RECENTE METHODOLOGIE..... | 13 |
| 1.4. PSYCHOANALYTISCH PERSPECTIEF: VAN ERVARING NAAR TRANSFORMATIE..... | 16 |
| 1.4.1. THEOLOGIE VERSUS PSYCHOLOGIE: NAAR EEN COÏNCIDENTIA OPPOSITORUM?..... | 16 |
| 1.4.2. KLASSIEKE STROMING: MYSTIEK ALS PATHOLOGISCHE ERVARING | 17 |
| 1.4.3. ADAPTIEVE STROMING: MYSTIEK ALS HELENDE THERAPIE..... | 19 |
| 1.4.4. TRANSFORMATIONELE STROMING: MYSTIEK ALS BEWUSTZIJNSTRANSFORMATIE | 20 |
| 1.5. BESLUIT: METHODOLOGISCHE KEUZE | 21 |
| 2. TWAALFDE-EEUWSE MYSTIEK BELICHT VANUIT DE TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE..... | 23 |
| 2.1. INLEIDING | 23 |
| 2.2. ALGEMENE KENMERKEN | 24 |
| 2.2.1. ASCESE ALS VOORBEREIDING TOT TRANSFORMATIE..... | 24 |
| 2.2.1.1. EINDE 11^e-BEGIN 12^e EEUW: ASCETISME BINNEN SPIRITUALITEIT VAN ONTHECHTING | 24 |
| 2.2.1.2. MIDDEN EN EIND 12^e EEUW: ANTIASCETISME BINNEN SPIRITUALITEIT VAN VERINNERLIJKING | 25 |
| 2.2.2. BELANG VAN VITA ACTIVA..... | 26 |
| 2.2.3. HERSTEL SIMILITUDO DEI..... | 27 |
| 2.2.4. LOUTER AFFECTIEVE MYSTIEK?..... | 29 |
| 2.3. CISTERCIENZERMYSTIEK: BERNARDUS BELICHT..... | 31 |
| 2.3.1. SCHRIFTMYSTIEK EN EXEGESE CANTICA CANTICORUM..... | 32 |

| | | |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.3.1.1. | <u>RUMINATIO EN SCHRIFTMYSTIEK</u> | 32 |
| 2.3.1.2. | <u>CANTICA CANTICORUM: ERVARING & TRANSFORMATIE</u> | 33 |
| 2.3.1.3. | <u>CONCLUSIE</u> | 35 |
| 2.3.2. | ROL VAN CHRISTUS EN MARIA IN BERNARDUS' OMVORMINGSMYSTIEK | 35 |
| 2.3.3. | BERNARDUS' DE DILIGENDO DEO | 37 |
| 2.3.3.1. | <u>'DEIFICATIO'</u> | 37 |
| 2.3.3.2. | <u>HET LICHAAM AFGeweZEN?</u> | 39 |
| 2.3.4. | BERNARDUS, EEN MYSTICUS? | 40 |
| 2.4. | MYSTICAE: DE VROUW VERGETEN? | 41 |
| 2.4.1. | MYSTICI & MYSTICAE IN DE TWAALFDE EEUW: EEN VERGELIJKING | 42 |
| 2.4.1.1. | <u>GEWICHT VAN DE SCHRIFT</u> | 43 |
| 2.4.1.2. | <u>VISIONAIRE MYSTIEK</u> | 43 |
| 2.4.1.3. | <u>CONCLUSIE</u> | 45 |
| 2.4.2. | VISIONAIRE MYSTIEK VANUIT ERVARINGSMETHODOLOGIE: HILDEGARD VAN BINGEN | 45 |
| 2.4.2.1. | <u>PROFETISCHE VISIOENEN: ANDER TYPE MYSTIEK</u> | 46 |
| 2.4.2.2. | <u>HILDEGARD ALS WEERSPIEGELING VAN DE TWAALFDE-EEUWSE MYSTIEK</u> | 47 |
| 2.5. | BESLUIT: TWAALFDE-EEUWSE MYSTIEK VANUIT DE TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE | 48 |
| 3. | RICHARD VAN SAINT-VICTOR BELICHT VANUIT DE TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE | 51 |
| 3.1. | RICHARD VAN SAINT-VICTOR: EEN CONTEXTSITUERING | 51 |
| 3.1.1. | REGULIERE KANUNNIKEN TE SAINT-VICTOR | 51 |
| 3.1.1.1. | <u>OORSPRONG EN EVOLUTIE</u> | 51 |
| 3.1.1.2. | <u>SCHOOL VAN SPIRITUALITEIT</u> | 53 |
| 3.1.1.3. | <u>SCHOOL VAN STUDIE: HUGO'S DIDASCALICON</u> | 55 |
| 3.1.2. | RICHARD VAN SAINT-VICTOR: LEVEN EN WERK | 58 |
| 3.1.2.1. | <u>BIOGRAFIE</u> | 58 |
| 3.1.2.2. | <u>OEUVRE</u> | 60 |
| 3.1.2.2.1. | <u>CHRONOLOGIE</u> | 60 |
| 3.1.3. | METHODOLOGISCHE INVALSHOEK: WILSOMVORMING & MYSTAGOGIE/ GEÏNTENDEERDE LEZER | 62 |
| 3.2. | TEKSTBESPREKING RICHARDS DE QUATUOR GRADIBUS VIOLENTAE CARITATIS | 66 |
| 3.2.1. | SITUERING | 66 |
| 3.2.1.1. | <u>STIJL</u> | 66 |
| 3.2.1.1.1. | <u>DEFLORATIO</u> | 66 |
| 3.2.1.1.2. | <u>TAAL & TRANSFORMATIE</u> | 67 |
| 3.2.1.2. | <u>STRUCTUREEL OVERZICHT</u> | 68 |
| 3.2.1.2.1. | <u>OPENING</u> | 68 |
| 3.2.1.2.2. | <u>VIER GRADEN T.O.V. MENS (PARTNER) OF GOD</u> | 69 |
| 3.2.1.2.3. | <u>UITWERKING VIER GRADEN TOT GOD</u> | 69 |
| 3.2.2. | TEKSTBESPREKING | 70 |
| 3.2.2.1. | <u>TEKSTEDITIE</u> | 70 |
| 3.2.2.2. | <u>METHODOLOGISCHE INVALSHOEK</u> | 70 |
| 3.2.2.3. | <u>ANALYSE TEKSTFRAGMENTEN</u> | 71 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| XXXVIII: Alienatio mentis als startpunt mystiek proces | 71 |
| XXXIX: Beeld van ijzer in vuur | 74 |
| XL: Configuratio - transformatio | 75 |
| XLI: Wilsomvorming | 76 |
| XLII: Volitieve informatie a.h.v. beeld van metaal | 77 |
| XLIII: Conformatio naar forma humilitatis Christi | 78 |
| XLIV: Nederigheid van Christus – vita activa | 79 |
| XLV: Mysticus wordt in zekere zin <i>immortalis & impassibilis</i> | 82 |
| 3.2.3. XLVII: FINALE RECAPITULATIE: MYSTIEK ALS VIERLEDIG VOLITIEF OMVORMINGSPROCES | 83 |
| 3.3. TEKSTBESPREKING RICHARDS DE DUODECIM PATRIARCHIS | 86 |
| 3.3.1. DATERING & TITEL | 86 |
| 3.3.2. INHOUDELIJKE SITUERING | 87 |
| 3.3.2.1. <u>GENESIS 29-30</u> | 87 |
| 3.3.2.2. <u>EXEGESE</u> | 88 |
| 3.3.2.2.1. <i>EXEGESE BIJ HUGO VAN SAINT-VICTOR</i> | 88 |
| 3.3.2.2.2. <i>EXEGESE BIJ RICHARD VAN SAINT-VICTOR</i> | 90 |
| 3.3.2.3. <u>SYNOPSIS DE DUODECIM PATRIARCHIS</u> | 92 |
| 3.3.3. TEKSTBESPREKING | 94 |
| 3.3.3.1. <u>TEKSTEDITIE</u> | 94 |
| 3.3.3.2. <u>METHODOLOGISCHE INVALSHOEK</u> | 94 |
| 3.3.3.3. <u>ANALYSE TEKSTFRAGMENTEN</u> | 95 |
| LXIV (§ 22): <i>Voluntas & timor</i> | 95 |
| XI (§ 6): <i>Amor</i> | 97 |
| XXXVI: <i>Gaudium</i> | 99 |
| XL (§ 19): <i>Odium</i> | 101 |
| L-LIV: <i>Pudor</i> | 102 |
| 3.3.4. FINALE RECAPITULATIE: VOORBEREIDING TOT WILSOMVORMING | 107 |
| BESLUIT: WILSOMVORMING IN DE TWAALFDE EEUW: RICHARD VAN SAINT-VICTOR | 111 |
| BIBLIOGRAFIE | 116 |
| APPENDIX I: SCHETS VAN RICHARDS DE ARCA MOYSI | 125 |
| APPENDIX II: VERTALING FRAGMENTEN UIT RICHARDS DE QUATUOR GRADIBUS VIOLENTAE CARITATIS | 126 |
| APPENDIX III: VERTALING FRAGMENTEN UIT RICHARDS DE DUODECIM PATRIARCHIS | 130 |
| INDEX NOMINUM | 134 |

WOORD VOORAF

Alvorens van start te gaan wil ik een aantal mensen bedanken die hun aandeel hebben gehad bij de totstandkoming van deze masterproef.

Voor de hulp bij, bijdrage aan en correcties tot deze masterproef is mijn dank in de eerste plaats gericht tot mijn promotor, prof. Verbaal (UGent). Ik dank hem voor de tijd en de moeite die hij zich getroost heeft om deze masterproef steeds op een hoger niveau te helpen tillen.

Dankbaarheid gaat tevens uit naar prof. Faesen (KULeuven). Ook hij heeft zich ingespannen om delen te lezen, kritisch te becommentariëren en de tijd genomen om daarover met mij te discussiëren. De literaire aanpak van prof. Verbaal en de spiritueeltheologische benadering van prof. Faesen vormden een stimulerende en verrijkende manier om met het verschijnsel mystiek op een interdisciplinaire manier om te gaan.

Verder wil ik nog drie personen bedanken: dr. Maes (UGent) en drs. Mertens (UGent) voor hun kritische aan- en opmerkingen bij de bachelorproef - waarmee zoveel mogelijk rekening is gehouden - en E.H. Van Steen, filosoof van opleiding (aan de KULeuven) en pastor te Berlare, voor zijn aandachtige lectuur van de masterproef.

Een laatste woord van dank gaat uit naar het Klassiek Kartel, de groep 'arrière-gardisten' (onder wie ikzelf), die het laatste semester maandelijks bijeenkwam op de Gentse Blandijnberg om over min of meer 'klassiek' gerelateerde onderwerpen te discussiëren. De avond waarop wij over mystiek debatteerden was voor mij een verfrissende manier om het verschijnsel mystiek te herbekijken vanuit verschillende (soms deconstructieve) perspectieven. Speciale dank gaat uit naar Michiel Segaeert die na het debat over mystiek deze masterproef heeft doorgenomen en mij zijn bespiegelingen te kennen heeft gegeven.

Woorden van dank zijn voornamelijk gericht tot degenen die hebben bijgedragen tot deze masterproef. Niettemin wil ik de Klassieke Kring en in het bijzonder mijn medestudenten bedanken voor de hechte vriendschap die gegroeid is gedurende de afgelopen vier jaar. Daarvoor dank ik speciaal Annelies, Brecht, Christof, Ellen, Flor, Goedele, Ilse, Judith, Lien, Lynn, Lies en Zoë. Heel veel dank gaat tot slot ook en vooral uit naar mijn ouders: onder andere voor de mogelijkheden die zij mij hebben geboden (en bieden) om mij op alle vlakken te ontwikkelen, maar vooral omdat ze er iedere dag voor mij zijn.

Berlare, 16 mei 2008

LIJST VAN AFKORTINGEN

CCCM: *Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*. Turnhout 1954-

DAM: *De Arca Moysi* van Richard van Saint-Victor

DDD: *De Diligendo Deo* van Bernardus van Clairvaux

DDP: *De Duodecim Patriarchis* van Richard van Saint-Victor

DSp: Dictionnaire de la Spiritualité

DQGVC: *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* van Richard van Saint-Victor

EncRel: Encyclopedia of Religion

LSJ: Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996²

PL / Migne: Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris 1857-1866

SSCC: *Sermones super Cantica Canticorum* van Bernardus van Clairvaux

INLEIDING

Het doel van deze masterproef is om op een methodologisch gefundeerde manier onderzoek te verrichten naar de twaalfde-eeuwse mystiek in West-Europa, en dan vooral naar de mystiek bij Richard van Saint-Victor († 1173). Uit lectuur van secundaire werken, waarin mystici uit de twaalfde eeuw bestudeerd worden, blijkt veelal een afwezigheid van een duidelijk omlinjende visie op mystiek. Vorsers voeren studies uit naar mystiek bij twaalfde-eeuwers als Bernardus van Clairvaux of Richard van Saint-Victor, maar geven niet aan wat zij precies verstaan onder het polyseme begrip ‘mystiek’ of welke invalshoek wordt gehanteerd.

Om op een onderbouwde manier mystiek in de twaalfde eeuw (bij Richard van Saint-Victor) te onderzoeken wordt in een eerste hoofdstuk in deze masterproef een status quaestionis geboden van het concept ‘mystiek’. Gezien ons studieobject zich situeert binnen de grenzen van de christelijke mystiek in het twaalfde-eeuwse West-Europa blijft het eerste hoofdstuk gelimiteerd tot een stand van het wetenschappelijke onderzoek over christelijke, westerse mystiek¹. In dit eerste hoofdstuk wordt een interdisciplinair overzicht geboden van de visies op mystiek in de theologie en de filosofie alsook in de psychoanalyse², gaande van eind negentiende – begin twintigste eeuw tot op heden. Het opzet van de status quaestionis is tot een gefundeerde invalshoek te komen om mystiek in de twaalfde eeuw en dan voornamelijk de mystiek bij Richard van Saint-Victor te onderzoeken.

Vanuit de methodologische keuze als antwoord op de vraag ‘wat is mystiek?’ wordt in een tweede hoofdstuk een thematische behandeling geboden van de twaalfde-eeuwse mystiek.

Het tweede hoofdstuk bestaat uit drie delen. In een eerste deel wordt een overzicht geboden van algemene recurrente kenmerken die te ontwaren zijn als grootste gemene delers onder de drie belangrijkste groepen van twaalfde-eeuwse mystici, nl. onder de victorijnen (Hugo- en Richard van Saint-Victor), onder de cisterciënzers (Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint-Thierry) en onder de vrouwelijke mystiek (vnl. Hildegard van Bingen). Gezien de victorijn Richard een uitvoerige tekstuele behandeling krijgt in het derde hoofdstuk, worden in een tweede en derde deel van het tweede hoofdstuk de cisterciënzers en de mysticae belicht vanuit de door ons gekozen methodologie. Het tweede deel draait rond Bernardus van Clairvaux en het derde deel rond Hildegard van Bingen als representatieve figuren van respectievelijk de cisterciënzers en de mysticae. Het doel van het tweede hoofdstuk is tweeledig. Enerzijds wordt een uitgebreid contextueel referentiekader geboden om Richard van Saint-Victor in het derde hoofdstuk zo accuraat mogelijk te analyseren als een figuur die niet los staat van algemene tendensen in de twaalfde-eeuwse mystiek. Anderzijds wordt reeds een eerste (algemenere) toepassing geboden van onze methodologische invalshoek op mystiek die op een diepgaandere wijze wordt doorgevoerd bij de tekstuele bespreking van Richard van Saint-Victor in het derde hoofdstuk.

In het derde en laatste hoofdstuk worden teksten van de twaalfde-eeuwse victorijn Richard van het Parijse Saint-Victor grondig besproken vanuit ons methodologisch perspectief.

¹ In de loop van deze masterproef wordt het woord ‘mystiek’ gebruikt in de betekenis van christelijke, West-Europese mystiek.

² De disciplines historiografie en letterkunde (literatuurwetenschap) worden betrokken in het tweede en het derde hoofdstuk bij de thematische en tekstuele behandeling van twaalfde-eeuwse mystiekers.

Het derde hoofdstuk bestaat uit drie onderdelen. In een eerste onderdeel wordt ter inleiding een contextsituering geboden van de reguliere kanunniken te Saint-Victor en van Richards leven en werk. In het tweede en derde onderdeel worden twee tekstuele besprekingen geboden van Richards mystiek. Eerst worden relevante passages uit *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* geanalyseerd en daarna uit *De Duodecim Patriarchis*. Na een inleidende situering worden telkens Latijnse excerpten van deze werken uitvoerig toegelicht in het licht van de door ons gehanteerde methodiek.

Alvorens het eerste hoofdstuk aan te vangen nog een praktische opmerking: alle vertalingen van Latijnse teksten, fragmenten, zinnen of woorden zijn van onze hand. In Appendix II en III kunnen de omvangrijkere vertalingen gevonden worden van de besprekingen in het derde hoofdstuk van Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* en *De Duodecim Patriarchis*.

1. METHODOLOGISCHE FUNDERING: STATUS QUAESTIONIS VAN DE CHRISTELIJKE, WESTERSE MYSTIEK

1.1. INLEIDING

In het eerste hoofdstuk wordt een status quaestionis geboden van de West-Europese, christelijke mystiek³. De status quaestionis dient om de methodologische invalshoek te bepalen die bij de volgende twee hoofdstukken zal aangewend worden⁴.

De eerste methodologie die belicht wordt is die van de (oudere) klassieke methodiek die mystiek definieert als ervaring. Aandacht wordt geschonken aan de kenmerken van de mystieke ervaring die men binnen de oudere methodologie meent te kunnen ontwaren.

In de tweede (recentere) aanpak die aan bod komt wordt mystiek gezien als een proces van omvorming. Deze visie wordt toegelicht aan de hand van een aantal interpretatoren die de recente methodologie aanhangen.

Na mystiek vanuit deze twee perspectieven te hebben besproken, worden de psychoanalytische benaderingen met betrekking tot mystiek behandeld, waarin drie stromingen te onderkennen zijn: de klassieke, de adaptieve en de transformationele stroming. Deze psychoanalytische behandeling kadert binnen het belang van de interdisciplinaire coöperatie om een zo complex fenomeen als mystiek te interpreteren en laat toe om te zien hoe ook de psychoanalyse een ontwikkeling heeft gekend van ervaring naar transformatie.

1.2. MYSTIEK ALS ERVARING: DE KLASSIEKE METHODOLOGIE

In de ‘klassieke’ visie op mystiek ziet mystiek staan de ‘kenmerken’ van de mystieke ervaring centraal. We geven op een kritische manier aan welke interpretatoren de desbetreffende kenmerken vermelden.

1.2.1. DIRECT EN PASSIEF

Een eerste kenmerk is dat de mystieke ervaring een passieve ervaring is waarbij men in rechtstreeks contact met god treedt: de ziel is passief en wordt direct geraakt door god⁵.

³ Dit eerste hoofdstuk is een aangepaste versie van de bachelorproef in functie van het tweede en derde hoofdstuk. Enerzijds werden een aantal kapitels geschrapt wegens een gebrek aan relevantie voor het verdere verloop van deze masterproef. Anderzijds werd extra secundaire lectuur verricht met het oog op een meer gefundeerde onderbouwing. Een Engelstalige versie, die van dit eerste hoofdstuk is gemaakt, wordt voorgelegd tot publicatie in een wetenschappelijk tijdschrift.

⁴ Voor een erudiete status quaestionis van de theologische, filosofische, comparativistische en psychologische visies m.b.t. mystiek wordt verwezen naar McGinn 1995, 266-343. Hieruit blijkt de enorme belesenheid en geleerdheid van McGinn. Een nadeel is dat zijn status quaestionis soms vervalt in een opsomming van vorsers zonder veel thematische of methodologische conclusies. Tevens biedt hij voornamelijk opinies van klassieke vorsers die mystiek zien als ervaring.

⁵ Wat betreft de visie op mystiek als een directe en passieve ervaring is Deblaere de autoriteit (zie Deblaere 2004, 113 en 121-130). Leerlingen van hem als Verdeyen (Verdeyen 2001, 110-111) en Mommaers (Mommaers 1977, 44-48) treden Deblaeres visie op mystiek bij.

1.2.2. KORTSTONDIG

Ten tweede is de mystieke ervaring een kortstondige ervaring⁶. Korstondig is geen synoniem voor eenmalig. De mystieke ervaring, die korstondig optreedt, kan de mysticus verschillende keren te beurt vallen⁷.

1.2.3. BELANG VAN DE GENADE

Dit rechtstreekse, passieve en kortstondige contact wordt als een plotse, onverwachte en genadevolle ervaring aangevoeld⁸. Wat het belang van de genade betreft kan men twee stromingen ontwaren. De eerste stroming, die het grootste aantal vertegenwoordigers kent, is die van Poulain⁹. Deze stroming beklemtoont het gratuite karakter van de mystieke ervaring. Mystiek is volgens deze denkrichting bovenal een kwestie van genade¹⁰.

De tweede stroming die hier tegenover staat is die van Saudreau¹¹. Deze denkrichting beklemtoont het belang van voorbereidende inspanningen tot de mystieke ervaring. Men kan de westerse mystiek situeren binnen het spanningsveld tussen beide stromingen¹².

Uit deze these – antithese komt een hegeliaanse synthese voort wanneer men zegt dat, hoewel voorbereidende inspanningen hun nut (kunnen) hebben (in het gebedsleven), de ervaring een passieve, genadevolle ervaring is¹³. Menselijke inspanningen zijn onontbeerlijk, maar onvoldoende zonder de goddelijke genade.

1.2.4. TIJD- EN RUIMTETRASCENDENTIE

Ten vierde wordt het besef van tijd en ruimte opgeheven¹⁴. Door tijd en ruimte te overstijgen waant de mysticus zich in een ‘eeuwig nu’. Feit is dat de ervaringen die tijd en ruimte overstijgen steeds verankerd zijn in historische geschriften¹⁵.

1.2.5. (ON)UITSPREEKBAARHEID?

Zo is men aanbeland bij een vijfde aspect, namelijk dat van de (on)uitspreekbaarheid van de mystieke ervaring. De visie van de onuitspreekbaarheid van de mystieke ervaring, als zou het onmogelijk zijn de mystieke ervaring duidelijk te maken aan iemand die dit zelf (nog) niet heeft ervaren, is wijdverbreid

⁶ Mommaers 1977, 48-54; Verdeyen 2001, 111; Happold 1986, 45; Dinzelbacher 1994, 10.

⁷ Opmerking van Petroff (Petroff 1994, 4-5). Petroff biedt hiermee een belangrijke aanvulling aan het kenmerk ‘korstondig’ dat elders niet naar voor wordt gebracht.

⁸ Deblaere 2004, 137; Faesen 2003, 287; Happold 1986, 46; Dupré 1987, 246; Parsons 1999, 5; Adnès 1980, 1955-1965; Solignac 1980, 1895-1896; Mommaers 1977, 48-55.

⁹ Opmerking van McGinn (McGinn 1995, 278) en van Waaijman (Waaijman 2000, 670-671).

¹⁰ Interpretatoren in de stroming van Poulain zijn de volgende: Mommaers 1977, 48-55; Petroff 1994, 5; Gardet 1970, 8 en 122; Verdeyen 2001, 110-111; Waaijman 2000, 469; Dupré 1987, 246.

¹¹ Opmerking van McGinn (McGinn 1995, 278-279) en van Waaijman (Waaijman 2000, 670-671).

¹² Haug 1999, 361-362

¹³ Happold 1986, 45-49; Knowles 1967, 13 en 20-25, 78-114 en 134-135.

¹⁴ Edsman 1970, 11; Verdeyen 2001, 111. Happold (Happold 1986, 49) stipt enkel het overstijgen van de tijd aan, terwijl Mommaers beide aspecten (tijd- en ruimtetranscendentie) onaangeroerd laat.

¹⁵ Haug 1999, 357-359; Gardet 1970, 5-6

onder interpreters¹⁶. Problematisch aan deze visie is dat iedere lezer of vorse van mystiek dan zelf een mysticus zou moeten zijn. De visie van onuitspreekbaarheid is een moderne, filosofische visie is, die sterk door de Aufklärung is gekleurd en zeker niet gedeeld wordt door middeleeuwse mystici¹⁷. Als die laatsten het hebben over de ontoereikendheid van de taal, willen ze daarmee iets overbrengen van het wonder en van de schoonheid van god. Ze proberen de grenzen van de taal af te tasten via een metaforisch, symbolisch, poëtisch medium¹⁸. De mystici leggen zich de onvermijdbare taak op om hun ervaringen mee te delen om bij de lezer een gelijksoortige ervaring te bewerkstelligen¹⁹. Het al dan niet uitspreekbare karakter van de mystieke ervaring sluit aan bij de problematiek van de mystieke communicatie. Afgezien van ‘nog levende mystici’, beschikken onderzoekers slechts over teksten ván mystieke ervaringen²⁰. Ook al is mystiek in de eerste plaats geworteld in personen²¹, men kan niet anders dan zich voor de studie van mystiek tot teksten richten²². Hoewel de onderzoeker voor het probleem staat om de moeilijk te conceptualiseren mystieke ervaring op een abstracte beoordelende manier weer te geven, mag dit niet beletten de weg er naar toe te beschrijven²³ alsook de ervaring zelf onder woorden proberen te brengen.

1.2.6. KENNIS

Zesde punt is het aspect kennis. De mystieke ervaring heeft een noëtische kwaliteit²⁴. Een non-discursieve, coherente, diepgaande kennis komt tot stand als gevolg van de mystieke ervaring²⁵. Mystieke ervaringen leveren een vorm van kennis op die niet puur rationeel, verstandelijk of beredeneerd is. Het betreft een intuïtieve en unitieve verlichtende ervaringskennis van god, een ‘cognitio Dei experimentalis’²⁶.

¹⁶ Interpreters die deze visie aanhangen zijn: Deblaere 2004, 129; Happold 1986, 45; Génicot 1958, 94; Knowles 1967, 13; Dupré 1987, 246; Edsman 1970, 10. Tekenend is bijvoorbeeld de volgende titel van een werk dat o.a. mystiek behandelt: Franke, W., *On what cannot be said*. Notre Dame (Ind.) 2007

¹⁷ Opmerking van Jantzen (Jantzen 1997, 279-290 en 326). Jantzen wijst er op dat ze daarmee ingaat tegen filosofen als William James (James, W., *The Varieties of Religious Experience*. Glasgow 1960), Katz (Katz, S.T., *Mysticism and Philosophical Analysis*. London 1978) en Stace (Stace, W.T., *Mysticism and Philosophy*. London 1961). Wat de filosofen William James, Katz en Stace betreft kan verwezen worden naar McGinn status quaestionis (McGinn 1995, 291-326).

¹⁸ Cunningham-Egan 1997, 216; Jantzen 1997, 286: “to stretch and pull language beyond all boundaries”. Ruh (Ruh 2001², 21) spreekt zelfs van een mystieke ‘Sondersprache’ (term wordt ook gebruikt door de school van Nijmegen m.b.t. oudchristelijk Latijn: zie Schrijnen, J., *Charakteristik des altchristlichen Latein*, in: *Études sur le Latin des chrétiens IV*. Rome 1977, 371-377). Volgens Gardet (Gardet 1970, 5-8) ontstaat er een breuk wanneer mystici na een mystieke ervaring, die zich zonder analytische reflectie voltrekt, de ervaring nadien aan een rationele reflectie onderwerpen. Problematisch aan Gardets opinie is dat mystici hun ervaring niet op een rationele maar op een poëtische, non-discursieve manier onder woorden proberen te brengen.

¹⁹ McGinn 2001, 167 alsook McGinn 2005, XVII

²⁰ Deblaere 2004, 292-293; Solignac 1980, 1892; López-Gay, 1984; McGinn 1995, xiv; Almond 1990, 217

²¹ Opmerking van Hirsh (Hirsh 1996, 13).

²² Gardet 1970, 5-6

²³ Id., 6-7

²⁴ Deblaere 2004, 113-114; Happold 1986, 45; López-Gay 1980, 1896-1987. Dit noëtische aspect wordt door Mommaers niet onderkend.

²⁵ William James (zie McGinn 1995, 292) en López-Gay 1980, 1893.

²⁶ De term is afkomstig van de scholastici Willem van Ockham (*Quaestiones in librum secundum Sententiarum, quaestio 13*) en van Thomas van Aquino (*Summa Theologiae 97*) alsook van Johannes Gerson (*De theologia mystica lectiones sex, I: secunda consideratio*). Voor Dinzelbacher (Dinzelbacher 1994, 9) kan ‘cognitio Dei experimentalis’ dienen als definitie van mystiek: “auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis”.

1.2.7. VERENIGING MET GOD

Een zevende punt is dat de mystieke ervaring wordt aangevoeld als een vereniging met god. Het belang van de vereniging met god om mystiek te definiëren is prominent binnen de klassieke stroming²⁷.

Over de vraag of extase een vaste component is bij de ervaring van een vereniging met god lopen de opinies uiteen binnen de klassieke methodologie. Zo is er een stroming die meent dat extases gelden als absolute voorwaarden om van mystiek te kunnen spreken²⁸. Een andere stroming meent dat deze niet als essentiële parameters van mystiek kunnen gelden²⁹.

Het feit dat men soms binnen de ervaringsmethodiek emotionele gewaarwordingen of lichamelijke verschijnselen als dé parameters ziet van een geestelijke ervaring³⁰ houdt het gevaar in dat men duidelijke 'bewijzen' eist voor een spirituele ervaring.

1.2.8. ERVARING ALS KEERPUNT

De mystieke ervaring is geen ervaren om te ervaren³¹. Een laatste karakteristiek is dat de mystieke ervaring een keerpunt in het leven inhoudt³². Enerzijds voelt de mysticus na de mystieke ervaring een afwezigheid van god die als pijnlijker dan voorheen wordt aangevoeld en zal hij een blijvend verlangen naar god kennen. Anderzijds wordt het mystieke (be)leven aangevuld door een sterkere *vita activa*³³. Vele vorsers³⁴ zijn van mening dat mystici gekenmerkt worden door een actieve maatschappelijke dienstbaarheid. Vraag is of men door alle mystici te bestempelen als geëngageerde contemplatieven niet op een ongenueanceerde manier generaliseert. Men kan verwijzen naar kluizenaars en strikt contemplatieve ordes om aan te tonen dat mystiek niet steeds gepaard gaat met caritatief werk, apostolaat, mystagogie of andere activiteiten³⁵.

Men dient deze verandering daarom genuanceerder te zien als een overgang naar een nieuwe zijnsorde na de ervaring³⁶. Dit laatste kenmerk van de mystiek bij de klassieke methodologie sluit aan bij de recentere methodologie.

²⁷ Zie o.a. Dinzelsbacher 1994, 10; Cheney 1997, viii; Beyer de Ryke 2005, 10; Dupré 1987, 245-246; Happold 1986, 38-39; Edsman 1970, 7; Gardet 1970, 5; Petroff 1994, 3-4

²⁸ Mommaers (Mommaers 1977, 55-58), López-Gay (López-Gay 1980, 1897-1898) en Knowles (Knowles 1967, 136) behoren tot deze stroming.

²⁹ Belangrijkste vertegenwoordiger is Deblaere (Deblaere 2004, 132). Ook o.a. Happold (Happold 1986, 38) behoort tot deze stroming: "They (i.e. extases) are in no way an essential element in mystical experience".

³⁰ O.a. Gardet (Gardet 1970, 52) ziet emotionele gewaarwordingen of lichamelijke verschijnselen als parameters van een geestelijke ervaring.

³¹ Mommaers 1977, 61. Dit in tegenstelling tot de huidige esoterie (opmerking van Gardet: Gardet 1970, 6-8).

³² Mommaers 1977, 62-70

³³ Voor het belang van de *vita activa* in de twaalfde-eeuwse mystiek cf. infra 2.2.2. (tweede hoofdstuk).

³⁴ Mommaers 1977, 75-93; King 2004², 3-7; Cheney 1997, xiii-xiv en 143-144; Edsman 1970, 11. Edsman haalt voor het belang van de *vita activa* Happold aan, maar dit brengt Happold nergens in zijn werk naar voor. Walgrave (Walgrave 1988, 130) beklemtoont de *vita activa* in de mystiek vanuit een ideologisch perspectief. Walgrave wil dat de 'nieuwe christen' zich spiegelt aan het voorbeeld van de mysticus die de *vita activa* in zijn doen en laten incorporeert. De mysticus lijkt bij Walgrave een projectie te zijn van zijn eigen ideaalbeeld. Hier verschijnt het gevaar van "self-implication" bij vorsers die onderzoek verrichten betreffende spiritualiteit (op dit gevaar wijst Schneiders: Schneiders 1998, 52-56).

³⁵ Waaijman 2000, 857-931.

³⁶ López-Gay 1980, 1898-1899; Dupré 1987, 246; Gardet 1970, 52

Vóór het (ver)nieuwe(nde) perspectief behandeld wordt, wordt kort geconcludeerd wat de mystieke ervaring inhoudt binnen de klassieke methodologie. De mystieke ervaring is een passieve, directe, onbemiddelde doch kortstondige vereniging met god waarbij tijd en ruimte worden overstegen. Hoewel voorbereidende inspanningen hun rol (kunnen) spelen beklemtonen mystici vooral het belang van de genade. De klemtoon op de genade hangt enigszins samen met de vermeende onuitspreekbaarheid van de mystieke beleving: mystici willen met beide aspecten het wonderlijke en onverwachte benadrukken van wat ze hebben meegemaakt. Het gevolg van de mystieke ervaring is niet alleen een nieuw soort intuïtieve en unitieve kennis maar ook en vooral een keerpunt in het leven. Net als (de platoonse) Socrates die, nadat hij uit de grot gekropen is en het licht gezien heeft, voelt dat zijn bewustzijn is omgevormd menen mystici dat de mystieke vereniging hen diepgaand heeft getransformeerd. Het is dit laatste aspect dat diepgaand wordt uitgewerkt binnen de recente methodologie en dat nu wordt besproken.

1.3. MYSTIEK ALS EEN TRANSFORMATIONEEL PROCES: DE RECENTE METHODOLOGIE

De voorgaande besprekingen waren definiëringen van mystiek die bovenal aandacht richten naar en definities geven van de mystieke ervaring. Dit is de klassieke methodiek³⁷, waarin men een onderscheid kan maken tussen twee types van definities van mystiek: een universalistisch en een particularistisch type³⁸.

Het eerste type maakt gebruik van abstracte, generische terminologie en kent grote waarde toe aan de begrippen ervaring en vereniging³⁹. Het gevaar is dat het te algemeen, te abstract wordt en dat men zich beperkt tot een waslijst van mystieke karakteristieken. Een ander gevaar daaraan gekoppeld is dat de mystieke karakteristieken die onderzoekers menen te kunnen ontwaren naderhand (in een cirkelredenering) gezien worden als criteria om 'echte' van 'onechte' mystiek te onderscheiden⁴⁰. Het tweede type is toegespitst op mystiek binnen een bepaalde religie⁴¹. Het risico van het tweede type is dat het de comparatieve studie (volledig) verwerpt.

Vertegenwoordigers van het universalistische type zijn meestal essentialisten, die uitgaan van een mystieke kern in alle godsdiensten. Daartegenover staan dan de contextualisten die (meestal particularisten zijnde) de nadruk leggen op de diversiteit en de verschillen en de laatste decennia in aantal toenemen.

Binnen de recente methodologie wordt een andere aanpak aangehangen dan bij de klassieke methodologie. Binnen de recente methodologie wordt mystiek gezien als een proces van verander(en)de bewustwording dat verbeeld wordt via een mystiek pad⁴². De opsomming van

³⁷ Vertegenwoordigd door Mommaers, Happold, Knowles, Edsman, Gardet, Dupré en de verschillende auteurs van de DSp die supra besproken werden.

³⁸ Onderscheid wordt gemaakt door de psychoanalyticus Parsons (Parsons 1999, 5-7) alsook door de filosoof Almond (Almond 1990, 211-218). Almond zelf neemt een tussenpositie in tussen universalisten en particularisten.

³⁹ Hier kan men Happold toe rekenen.

⁴⁰ Walgrave bijvoorbeeld meent dat men op zijn hoede moet zijn voor 'valse' mystici: zie Walgrave 1988, 3-4.

⁴¹ Hier kan men Mommaers, de verschillende auteurs van de DSp, Dupré en Knowles toe rekenen.

⁴² Binnen de klassieke methodiek kan ook belang gehecht worden aan mystiek als weg. Dit is het geval bij Happold (Happold 1986, 56-67) die aandacht schenkt aan de triade purgatio, illuminatio, unio (net als Petroff: Petroff 1994, 4-5). Happold stelt dat de bonaventuriaanse driedeling niet moet verstaan worden als een exacte beschrijving van de mystieke weg die steeds toepasbaar is. Zo kunnen de drie stappen elkaar overlappen en kan er sprake zijn van een regressieve beweging. Daarom pleit hij, in plaats van voor Bonaventura's driedeling, voor

karakteristieken wordt verlaten zodat ook hier het proces van verander(en)de bewustwording als universalistisch/essentialistisch (Waaijman) of particularistisch/contextualistisch (Todoroff) kan voorgesteld worden. Wilber, Todoroff en Waaijman zijn representatief voor de nieuwe methodologie die mystiek ziet als een proces van omvorming/transformatie⁴³. Waaijman wordt straks besproken, eerst wordt ingegaan op Todoroffs beschrijving van mystiek als een proces van bewustwording.

Voor Todoroff draait mystiek in de eerste plaats om een verander(en)de manier van observeren, om de bewustwording van een diepere realiteit, om een proces waarbij men van een zintuiglijke via een rationele en/of emotionele waarneming tot een geestelijke waarneming komt⁴⁴. Om dit te ondersteunen baseert hij zich op de twaalfde-eeuwer Hugo van Saint-Victor, die een onderscheid maakte tussen een *oculus carnalis*, een *oculus rationalis* en een *oculus spiritualis*. Deze drie oculi worden in Todoroffs theorie van de omvorming verbeeld via empirie (zintuiglijk waarneembare realiteit), ratio (beredeneerbare realiteit) en geestesdimensie (realiteit die het bevattingsvermogen van empirie en rede overstijgt)⁴⁵. De mysticus heeft een nieuwe kijk op de werkelijkheid doordat het ego niet meer centraal staat maar wel de kern van de werkelijkheid (i.e. god) die de mens stuurt⁴⁶. Door die drie stappen - empirie, ratio en geestesdimensie - tekent Todoroff als het ware een roadmap van (lees: voor) de mysticus uit - hoewel hij stelt dat de stappen elkaar kunnen overlappen en niet noodzakelijk steeds dezelfde volgorde kennen⁴⁷. Eerst overstijgt men de empirische waarneming van de werkelijkheid, dan de rationele om vervolgens tot een diepere beleving te komen vanuit het geestesoog en tot slot te handelen in de wereld vanuit dat nieuwe bewustzijn⁴⁸. Van belang is dat men de gerichtheid aan het lichamelijke en de rationele en/of emotionele verwachtingen van het eigen godsbeeld loslaat en die integreert op een hoger niveau in een omvormend groeiproces van deconditionering zodat de mens zelf tot slot wordt omgevormd en god als de kern van zijn bestaan hem stuurt⁴⁹. Men dient de nieuwe conditie niet op te vatten als volmaaktheid. Het is niet omdat men mysticus is en god de roerganger van de mysticus is, dat de mysticus een persoon is die een onfeilbare, morele perfectie heeft bereikt⁵⁰. Ook al geeft Todoroff⁵¹ zelf toe dat deze roadmap slechts een middel is om de complexiteit van de mystiek weer te geven, het blijft een heel veralgemenend en reductionistisch schema. Vreemd is dat

Ruusbroecks triade van 'actief', innerlijk en godschouwend leven waarmee hij een parallel lijkt te zien met Radhakrishnans triade purificatie, concentratie en identificatie. Wat Happold van Bonaventura's triade zegt kan evenzeer gezegd worden van Ruusbroecks en Radhakrishnans triade: ook bij deze triades kan een regressieve of overlappende beweging plaatsvinden zodat de twee alternatieven geen nuancerende progressie tegenover Bonaventura's model opleveren.

⁴³ Hoewel Solignac (Solignac 1980, 1878-1883) - vertegenwoordiger van de klassieke methodologie - sterke aandacht besteedt aan de 'nieuwe zijnsorde' na de ervaring wordt dit nog steeds gezien vanuit het centrale, klassieke aspect van de ervaring. Alleen al de titel "Les fruits de l'union mystique" (onze nadruk) is daarvoor veelzeggend. Todoroff (Todoroff 2002, 12 alsook 50, n1 en n2) zet zich sterk af tegen Mommaers en het klassieke definiëren en sluit expliciet aan bij Waaijman.

⁴⁴ Todoroff 2002, 14. Todoroff (Todoroff 2002, 12 alsook 50, n1 en n2) zet zich sterk af tegen Mommaers en het klassieke definiëren en sluit expliciet aan bij Waaijman.

⁴⁵ Todoroff 2002, 15-17. Het dient gezegd dat Todoroffs driedeling niet volledig overeenstemt met de drie ogen bij Hugo. Bij Hugo gaat het (in *De Sacramentis* X, 1) om de volgende drie wijzen van waarneming: het fysieke zien van de uiterlijke wereld (*oculus carnis*), het zien waaruit de geest van de mens bestaat (*oculus rationis*) en het zien van god (*oculus contemplationis*). De ondersteuning van Todoroffs theorie is inhoudelijk niet helemaal in overeenstemming met Hugo's opvattingen, die veeleer aangewend zijn om Todoroffs eigen opinies kracht bij te zetten.

⁴⁶ Todoroff 2002, 16; Todoroff 2005, 26

⁴⁷ Todoroff 2002, 17

⁴⁸ Todoroff 2005, 25-26; Todoroff 2002, 17

⁴⁹ Todoroff 2002, 18-22

⁵⁰ Id., 24-26

⁵¹ Todoroff 2005, 25-26; Todoroff 2002, 17-18

Todoroff stelt dat rede en liefde moeten overstegen worden⁵². De christelijke mystiek is net te situeren binnen een spanningsveld tussen rationele- en liefdesmystiek⁵³.

Zoals is gebleken, is Todoroffs theorie niet vrij van manipulaties van Latijnse teksten (cf. Hugo), veralgemeningen en vage omschrijvingen. De invulling van de visie bij een autodidact als Todoroff die niet op eenzelfde status van zwaargewicht kan rekenen als McGinn, De Certeau of Deblaere moet met een kritische blik onder ogen worden gezien. Daarom moet de vernieuwende kijk die niet meer eenzijdig op ervaring is gericht, de methodologie van transformatie die hij aanhangt nog niet van de tafel geschoven worden.

In die optiek is het niet oninteressant te kijken hoe iemand als Waaijman, die een hogere status geniet binnen het wetenschappelijke onderzoek dan Todoroff, de nieuwe methodologie van mystiek als omvorming invulling geeft.

Waaijmans analyse vertrekt vanuit een autoriteit op het vlak van de westerse mystiek, Bernard McGinn. McGinn noemt mystiek een proces van persoonlijke omvorming⁵⁴. Volgens Waaijman betreft de christelijke mystiek een omvorming in liefde en/of gelijkvormigheid (mens – god). Bij de omvorming in liefde⁵⁵ geven god en de ziel zich aan elkaar over. De ziel laat zichzelf los en treedt uit zichzelf naar god toe, terwijl god naar de ziel toe gaat en de ziel omvormt in liefde. Men merke op dat Waaijman de omvorming reeds vanuit de mystieke ervaring laat vertrekken, in tegenstelling tot Todoroff die de transformatie typeert als een bewustzijn ná de ervaring⁵⁶.

In het beschrijven van het mystieke proces brengt Waaijman⁵⁷ een aantal zaken naar voor die ook in de klassieke methodiek terug te vinden zijn, maar die nu door de lens van de transformationele methodologie worden gezien. In het mystieke proces wordt de mens omgevormd door god: het is god die de menselijke handelingen, gedachten en gevoelens begint te sturen. Dit proces wordt aangevoeld als een genadevolle activiteit van de mens (cf supra 1.2.3.: belang van de genade). De mysticus leidt niet, hij wordt geleid, door god. Zo is er ook in de transformationele methodiek van Waaijman sprake van een vereniging met god (cf supra 1.2.7.: vereniging met god) waarbij de dualiteit subject – object wordt opgeheven⁵⁸. De vereniging met god blijft in de omvormingsmethodologie niet beperkt tot een momentane mystieke ervaring, maar veroorzaakt een voortdurende harmonie van god en de mens in

⁵² Todoroff 2002, 18

⁵³ Zie Happold 1986, 40-41; Petroff 1994, 5; Grün 2005, 12

⁵⁴ McGinn, B., *Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, Christian Spirituality Bulletin 6 (1998), 19. McGinn lijkt in dit artikel geëvolueerd te zijn in zijn visie m.b.t. mystiek, gezien hij voorheen mystiek zag als 'presence of god' (o.a. in McGinn 1995, xvii), een visie waar Cunningham & Egan (Cunningham-Egan 1996, 123) zich bij aansluiten. Deze oorspronkelijke visie lijkt McGinn ontleend te hebben aan Deblaeres visie op mystiek. Deblaere ziet mystiek als een "expérience directe et passive de la présence de Dieu" (Deblaere 2004, 113; onze nadruk).

⁵⁵ Zie Waaijman 2000, 466-473 en Waaijman 1998, 24-31. De omvorming in gelijkvormigheid wordt behandeld in het tweede hoofdstuk wanneer het herstel van de similitudo Dei in de mystiek van de twaalfde eeuw wordt besproken (cf. infra 2.2.3.).

⁵⁶ In een later artikel uit 2003 stelt Waaijman nog uitdrukkelijker dat de transformatie vertrekt vanuit de ervaring (zie Waaijman 2003, 55 en 67). In dit artikel hanteert Waaijman het begrip 'mystieke weg' als de doorwerking van de mystieke ervaring die een omvormende werking heeft uitgeoefend op de mysticus (zie Waaijman 2003, 68-78). Waaijman keert de gebruikelijke hantering van de term 'mystieke weg' om. Terwijl binnen de ervaringsmethodologie de 'mystieke weg' dient om een mystieke ervaring tot stand te laten komen, laat volgens Waaijman de ervaring de mystieke weg/transformatie tot stand komen. Men kan een verschuiving opmerken van de focus op ervaring naar de focus op het transformationeel doorwerken van de ervaring.

⁵⁷ Zie Waaijman 2000, 671-683.

⁵⁸ De opinie als zou mystiek een opheffing subject – object inhouden wordt ook aangehangen door de vermaarde filosoof Martin Heidegger (zie Heidegger 1995, 314).

het denken, handelen, voelen, etc. God is als een pottenbakker die de (wil van de) mysticus heeft omgevormd naar Zijn wil⁵⁹. Het is nu god die aan het roer staat van het menselijke schip als gevolg van het omvormingsproces dat de mysticus heeft ondergaan⁶⁰.

Todoroff en Waaijman hanteren beiden de parameter omvorming, maar de invulling is niet geheel dezelfde. Bij Todoroff draait het in de eerste plaats om een veranderde manier van waarnemen: men kijkt voortaan naar de realiteit met het geestesoog. Waar het bij Todoroff om perceptie draait, gaat het bij Waaijman om omvorming in liefde en/of in gelijkvormigheid. Waar Todoroff stelt dat men dient uit te stijgen boven rede en emotie⁶¹, laat Waaijman de omvorming binnen de liefde plaatsgrijpen en de transformatie zich uit liefde van en voor god ontwikkelen.

1.4 PSYCHOANALYTISCH PERSPECTIEF: VAN ERVARING NAAR TRANSFORMATIE

In dit kapittel wordt eerst de vroegere houding van de theologie ten aanzien van de psychologische visie op mystiek besproken en daarna gebeurt dit vooral vice versa. Vervolgens komen de psychoanalytische visies tegenover mystiek doorheen de recente geschiedenis op een kritische manier⁶² aan bod. Dit onderdeel vormt het derde luik van de triptiek waarvan de supra besproken theologische en filosofische visies op mystiek de twee andere luiken vormen⁶³. Zoals zal blijken zijn er drie stromingen binnen de psychoanalyse te ontwaren: een klassieke, een adaptieve en een transformationele stroming. Binnen deze drie stromingen van de psychoanalytische visie op mystiek is net als bij de theologie en de filosofie een ontwikkeling merkbaar van de klassieke ervaringsmethodologie naar de recente omvormingsmethodologie.

1.4.1. THEOLOGIE VERSUS PSYCHOLOGIE: NAAR EEN COÏNCIDENTIA OPPOSITORUM?

Om de vroegere dichotomie in het wetenschappelijke denken en het contrast met de oorspronkelijke psychoanalytische benaderingen duidelijk te maken wordt Knowles' theologische visie op mystiek naar voor gebracht. Volgens Knowles⁶⁴ horen theologie en mystiek onlosmakelijk samen. Knowles meent dat men via de mystieke ervaring de religieuze waarheden op een dieper niveau beleeft. Hij meent dat mystiek en dogma meestal samengaan. Men kan zich afvragen of de talloze excommunicaties van mystici/mysticae, die dogmata ondergroeven, niet het bewijs zijn dat mystiek en

⁵⁹ Waaijman 1998, 7-10. Waaijman baseert zich op het oudtestamentische beeld van god als de pottenbakker/boetseerder van de mens in Jer 18, 1-10 en in Jes 64, 7.

⁶⁰ Waaijman spreekt van een "verschuiving van het actcentrum" (zie Waaijman 2003, 61 en 63-64 en 66).

⁶¹ Cf supra voor onze bedenking hierbij.

⁶² Cf De Certeau 1982, 17: "La psychanalyse ne se soutient d'ailleurs que grâce aux 'résistances' qu'elle y rencontre (...)".

⁶³ Faesen merkt op dat het gegeven dat mystiek steeds vanuit de hoek van de theologie of de psychologie wordt bekeken heeft geleid tot heel wat "misunderstandings" (Faesen 2004, 417). Een derde discipline, de psychoanalyse, mag daarom niet ontbreken in een interdisciplinaire status quaestionis van mystiek.

⁶⁴ Knowles 1967, 13 alsook 73. Ook Adnès (Adnès 1980, 1939-1955) en de befaamde theoloog Rahner (zie daarvoor Faesen 2004, 408-409) dragen de band mystiek – theologie hoog in het vaandel. De 'non salus extra ecclesiam'-visie op mystiek komt het sterkts naar voor in Stolz' *Theologie der Mystik* uit 1939 (zie Deblaere 2004, 118-119). Deblaere zelf - en in zijn spoor o.a. Faesen - staan het belang voor van een tekstuele analyse van het mystieke corpus (cf. Deblaere 2004, 117-119).

theologie niet steeds aan elkaar gelinkt zijn⁶⁵. Tevens dient erop gewezen te worden dat er zich een scheiding voltrok tussen mystiek en theologie in de loop van de scholastieke dertiende eeuw, die de absolute transcendentie en de onmogelijkheid van een direct contact met god ging benadrukken⁶⁶. Dit leidde tot verschillende opinies (in de dertiende eeuw): zo was de victorijnse mysticus Thomas Gallus overtuigd van de mogelijkheid van een visio Dei in het hic et nunc, terwijl de scholasticus Albertus Magnus deze mening niet was toegedaan⁶⁷.

Knowles' opvatting als zouden theologie en mystiek een onverbreekelijke eenheid vormen heeft gevolgen voor zijn houding tegenover de psychologie. Volgens Knowles⁶⁸ brengen psychologen door hun 'atheïsme' (zijn psychologen tout court atheïsten?) 'verkeerde' conclusies en 'misvattingen' teweeg. Zoals zo meteen zal blijken staat de klassieke, psychoanalytische stroming lijnrecht tegenover een theologisch denken à la Knowles. Dit dichotomisch denken zal nog enigszins voortleven in de adaptieve psychoanalytische stroming, terwijl de transformationele stroming met psychoanalytici als Wilber de interdisciplinaire samenwerking (met de letterkunde, filosofie, theologie,...) voor ogen houdt.

1.4.2. KLASSIEKE STROMING: MYSTIEK ALS PATHOLOGISCHE ERVARING

Zoals reeds aangestipt blijkt het contrast met Knowles' denken uit de visies van de klassieke psychoanalytici. Zo zag Freud religie als de 'collectieve neurose van de mensheid'⁶⁹. In *Das Unbehagen in Der Kultur* (1930) zag hij mystiek als de primaire narcistische unie tussen moeder en kind⁷⁰ (waarbij men terug naar de moederborst zou willen⁷¹): de mysticus zou een neuroticus of psychoticus zijn, onrijp zijn, in illusies leven en sociaal aan de rand staan⁷².

⁶⁵ Om een voorbeeld te geven: de mystica Marguerite Porete belandde in 1310 te Parijs op de brandstapel voor haar onorthodoxe *Miroir des âmes simples et anéanties* (Deblaere 2004, 301). Wat de christelijke spiritualiteit betreft wijst Schneiders (Schneiders 1998, 45-46) erop dat spiritualiteit en theologie niet onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Tevens merkt Schneiders de volgende tekortkoming op bij een louter theologische blik op spiritualiteit: "What is lost to view in this approach is all the rest of spirituality, the lived experience, all that is not susceptible of theological analysis such as the psychological, sociological, artistic, scientific, and so on" (Schneiders 1998, 45).

⁶⁶ Zie Faesen die de opinie van Deblaere weergeeft (Faesen 2004, 420-423). De theologen Congar en Vandenbroucke menen dat er in de dertiende eeuw nog een symbiose is tussen mystiek en theologie, terwijl net dan de scheiding plaatsvindt van het huwelijk tussen mystiek en theologie (opmerking van Deblaere in Faesen 2004, 410-415).

⁶⁷ Zie McGinn 2007, 20-21. In 1241 werd vanuit de theologie geproclameerd dat een 'visio Dei' in dit leven niet mogelijk is, zodat men de principiële onmogelijkheid beklemtoonde van een 'onmiddellijk' contact tussen god en de mens (zie Faesen 2000b, 103-112). De scheiding tussen theologie en mystiek heeft zich dan voltrokken.

⁶⁸ Karakteristiek voor Knowles' attitude is volgende uitspraak: "The scientific study of psychology, largely in its morbid and abnormal attitude became common. This was conducted by non-believers. (...) The modern psychologist has no such wide view" (Knowles 1967, 10-11). Aansluitend bij Knowles meent Maréchal (besproken door Edsman: Edsman 1970, 20) dat psychologen mystiek enkel verklaren vanuit hun eigen terminologie, hun eigen gelimiteerde ervaringen en zodoende tot een immanente en deterministische interpretatie komen.

⁶⁹ Opmerkelijk is dat Leclercq, zelf een monnik, zich de volgende vraag stelt waarmee hij afbreuk lijkt te doen aan de religieuze ervaring: "The major problem which always crops up is whether or not spiritual experience is compatible with a neurotic state. Perhaps neurose even favors religious experience?" (Leclercq 1973, 486)

⁷⁰ McGinn 1995, 332; Parsons 1999, 4 alsook 9.

⁷¹ Eenzelfde opvatting wordt aangehangen door Vergote (Vergote 1980², 200-202).

⁷² Deze opinie van Freud stemt enigszins overeen met de opvatting van Hirsh (Hirsh 1996, 9) als zou spiritualiteit identificeerbaar zijn met degenen die aan de rand van de samenleving staan. Men kan zich de vraag stellen of een mysticus als Dag Hammarskjöld, voormalig secretaris-generaal van de VN, aan de rand van de maatschappij stond.

De invloed van Freud was zo ontzaglijk dat mystiek binnen de psychoanalyse lange tijd negatief werd gepercipieerd. Vanaf Freud is er sprake van de klassieke stroming⁷³ binnen de psychoanalyse die meent dat mystiek een pathologische ervaring is en die aan interdisciplinaire samenwerking met de theologie en de filosofie geen nood meent te hebben om tot een beter begrip van mystiek te komen. Klassieke psychologen hielden zich in de eerste plaats bezig met empirische beschrijvingen van veranderingen in het bewustzijn tijdens de mystieke ervaring waarvoor ze psychologische redenen gaven⁷⁴. Men kan hiervan twee voorbeelden geven⁷⁵. De psycholoog Pratt zag de oorzaak van diepere ervaringen in het feit dat sommige mensen beschikken over een ruimer bewustzijn dat gestimuleerd wordt door ascese of door geestelijke oefeningen. De visioenen en hallucinaties die daarbij kunnen optreden verklaarde Pratt vanuit de slaap-waak toestand van het bewustzijn. De psycholoog Wolf, vervolgens, onderzocht de fenomenologie van extatische ervaringen. Hierbij meende Wolf een expansie van het ego (dat zich gelukkig voelt) op te merken, resulterend in een samensmelten met de kosmos. Dit samensmelten van het ego met de kosmos zag hij als een samensmelten van het ego met het onderbewuste, terwijl het bewustzijn zelf leeg is van inhoud. Het feit dat men geen besef van tijd en ruimte heeft⁷⁶ verklaarde Wolf uit de gelukzaligheid die men ervaart doordat men zich voelt samensmelten met de kosmos.

De Certeau, een filosoof die gevormd is in de freudiaans-lacaniaanse psychoanalyse⁷⁷, vormt een tegengewicht tegen het reductionistische denken à la Pratt en Wolf. Interessant daarbij is de Certeau's⁷⁸ vergelijking tussen mystiek en psychoanalyse. Ten eerste grijpen beiden terug naar hun historische, funderende grondslagen waarbinnen ze uitgeoefend worden⁷⁹. Ten tweede verlenen beiden hun visie autoriteitswaarde door een sleutelpositie toe te kennen aan een extra, onderscheiden veld (het onderbewuste, het mystieke - waarschijnlijk wordt voor dit laatste de mystieke ervaring bedoeld). Tot slot maken beiden gebruik van een woordenschat die sterk gelijkend is. De Certeau concludeert dat de psychoanalyse een perspectief is dat onvermoede aspecten kan blootleggen, maar dat deze discipline te reductionistisch en te veralgemenend te werk gaat en voorbij gaat aan de fundamentele distinctie god – mens⁸⁰.

Tot het begin van de twintigste eeuw nam de psychologie dus een eenzijdig medisch-positivistische houding aan ten aanzien van mystiek⁸¹. Men schonk enkel empirische aandacht aan secundaire verschijnselen⁸² bij een mystieke ervaring die men duidde als symptomen van een ziekte, zoals een

⁷³ Hierop wijzen Parsons (Parsons 1999, 11 alsook 181-182 n3) en van der Lans (van der Lans 2003, 262-263).

⁷⁴ Opmerking van Edsman (Edsman 1970, 13).

⁷⁵ Gebaseerd op Edsman 1970, 13-17

⁷⁶ Cf supra 1.2.4.: 'tijd- en ruimtetranscendentie', als karakteristiek van de mystieke ervaring.

⁷⁷ Opmerking van McGinn (McGinn 1995, 310-311).

⁷⁸ De Certeau 1982, 17-18

⁷⁹ Wat de psychoanalyse betreft is dit vooral Freud. Wat de mystiek betreft is dit niet geheel duidelijk. Misschien wordt voor de christelijke mystiek gedoeld op de ervaring van de god van het nieuwe testament. De Certeau blijft, zoals ook uit volgende gelijkenis zal blijken, erg vaag in zijn vergelijking. Men kan tevens opmerken dat de transformationele stroming binnen de psychoanalyse afstand neemt tegenover de freudiaanse grondslagen.

⁸⁰ Zoals zal blijken is die kritiek vooral van toepassing op de eerste (twee) stroming(en) en veel minder op de derde.

⁸¹ Waaijman 2000, 412-413

⁸² Een zelfde opmerking kan men ook maken met betrekking tot Vergote (Vergote 1980², 218-349) en de psychohistoriek van Leclercq (Leclercq 1973, 476-490). Zo biedt Vergote een psychopathologische ontleding van secundaire, uitwendige verschijnselen (zoals visioenen en verschijningen) die kunnen optreden bij mystieke ervaringen.

dwangneurose of een pathologische vorm van hysterie⁸³. Psychologie en theologie stonden tot het begin van de twintigste eeuw lijnrecht tegenover elkaar omdat beide disciplines in een ervaringsgerichte methodologie vooral aandacht hadden voor randverschijnselen van mystiek, voor extases die gepaard gaan met parafysische verschijnselen. Terwijl de theologie daarin de bevestiging zag van het bestaan van god, verklaarde de psychologie dit als een ziektesymptoom⁸⁴.

1.4.3. ADAPTIEVE STROMING: MYSTIEK ALS HELENDE THERAPIE

Een belangrijke figuur in de opwaardering van mystiek was Jung. Jung⁸⁵ stond positiever tegenover godsdienst en bracht een psychologische transcriptie van de religieuze taal. Jung vertegenwoordigde een psycho-mystiek, een eigen creatie die veraf stond van een beleefde mystiek.

De psycho-mystiek is ook te ontwaren bij de vroegere psychoanalyticus Rolland, een vriend van Freud⁸⁶. Rolland was - net als nog andere toenmalige psychoanalytici - een voorvechter van een ontkerkelijkt mystieke psychoanalyse die (binnen het essentialisme dat supra is aangekaart) meent dat ieder een aangeboren, potentiële (in de aristotelische betekenis) kiemen van mystieke ervaringen in zijn onderbewuste draagt⁸⁷. Freud had eenzelfde opzet als Rolland voor ogen maar slaagde er niet in de traditionele, institutionele religie te vervangen door een seculiere zielzorg. Freuds negatieve houding tegenover mystiek kwam vooral voort uit de desillusie, de ontgoocheling van de diepere betekenis van de mystieke ervaring van “the Oceanic Feeling”⁸⁸ zoals zijn vriend Rolland dit wel ervoer. Freud zou niet zozeer negatief gestaan hebben tegen essentialistische mystiek à la Rolland maar wel tegen de institutionele mystiek van onder andere het christendom - mede door Freuds contacten met het hindoeïsme⁸⁹.

Onder invloed van de positieve houding van Jung c.a. tegenover mystiek alsook onder invloed van het ‘ex oriente lux’-klimaat, dat zorgde voor een opwaardering van de (oosterse) mystiek, begon men mystieke ervaringen te zien als een middel om de geestelijke gezondheid te stimuleren, kortom als helende therapie⁹⁰. Jung zelf paste de therapie ‘rebirthing’ toe op zijn patiënten: hij liet hen de prenatale eenheid herbeleven waarbij het verenigingsgevoel met de (baar)moeder parallellen vertoont met de

⁸³ Bachrach-Kroll 2005, 183. Voor een kritische bespreking van de klassieke psychoanalytische visie op mystiek als een pathologische vorm van hysterie zie Moyaert 1988, 153-168. Moyaert (Moyaert 1988, 236 en 239-240) wijst erop dat om mystiek als pathologisch te bestempelen externe factoren nodig zijn die moeten uitmaken of een persoonlijkheid gedestructureerd of gedesintegreerd is.

⁸⁴ Zie McGinn 1995, 326 en 331. Ook het feit dat geestesverruimende drugs kunnen zorgen voor ‘transpersonele’ ervaringen wordt binnen de empirische psychologie gezien als een bewijs van de religieuze inauthenticiteit van mystieke ervaringen. McGinn (McGinn 1995, 341) vermeldt dat de Tsjechische vorser Stanislav Graf onderzoek heeft gedaan naar de relatie tussen LSD en mystieke ervaringen. Voor de problematiek van de relatie drugs – mystiek wordt verwezen naar van der Lans 2003, 268-271.

⁸⁵ Parsons wijst erop dat Jung zelf verschillende visionaire ervaringen had, waaronder bijna-doodervaringen (Parsons 1999, 9 en 167). Wat Jung betreft zie ook McGinn 1995, 333.

⁸⁶ McGinn 1995, 332; Parsons 1999, 140 en 162-165 en 168.

⁸⁷ Opmerkelijk is wat Parsons (Parsons 1999, 9) stelt: doordat moderne (psychoanalytische) interpretatoren als Rolland mystiek als een ervaring opvatten die aan de oorsprong van theologie, dogmata en dergelijke zou liggen hebben ze het hele proces ondersteboven gekeerd daar bijvoorbeeld in de twaalfde eeuw mystieke ervaringen resulteerden uit schriftmeditatie. Op de restrictie dat theologie en mystiek verre van altijd samengaan is reeds supra gewezen bij de bespreking van Knowles (1.4.1.).

⁸⁸ Zie onder andere de titel van Parsons werk: *The Enigma of the Oceanic Feeling* en meer specifiek Parsons 1999, 35-53, waar Parsons het ‘oceaangevoel’ van Rolland nader toelicht.

⁸⁹ Zie daarvoor Parsons 1999, 80-85

⁹⁰ Zo beschrijft ook Leclercq (Leclercq 1973, 476-490) een vorm van psychotherapie (via brieven) avant-la-lettre in de twaalfde eeuw.

mystieke vereniging⁹¹. Terwijl Freud een dergelijke ervaring zag als een regressie, werd het door Jung beschouwd als een vooruitgang. In het spoor van Jung zag Maslow een mystieke ervaring als een teken van een sterke psychologische gezondheid, karakteristiek voor een mens die zichzelf 'waarmaakt'⁹².

Een mystieke ervaring werd niet meer als teken van waanzin gezien maar als blijk van iemand die in geestelijke waakzaamheid en met een goed geïntegreerde, evenwichtige en volwassen persoonlijkheid zijn mogelijkheden ten volle heeft gerealiseerd. Er is sprake van de opkomst van de adaptieve stroming binnen de psychoanalyse die de klemtoon legt op het helende, kathartische karakter van mystiek⁹³. De opgang van de adaptieve stroming in de psychoanalyse laat zien dat de opvatting over mystiek als een transformationeel proces ook in de psychologie ingang begint te vinden. Men verruilt stilaan een kijk op mystiek als ervaring voor een visie op mystiek als een proces van omvorming. Het is in de derde psychoanalytische stroming dat de transformationele methodologie echt doorbreekt.

1.4.4. TRANSFORMATIONELE STROMING: MYSTIEK ALS BEWUSTZIJNSTRANSFORMATIE

Recentelijk is er de doorbraak van een derde stroming in de psychoanalyse, namelijk die van de transformationele aanpak, die aansluit bij de recente omvormingsmethodologie van o.a. Waaijman⁹⁴. Rode draad binnen deze stroming, die nog in zijn kinderschoenen staat⁹⁵, is dat mystiek een omvormende, transformationele werking heeft op de menselijke psyche. Psychoanalytici binnen de transformationele stroming wijzen erop dat mystiek gepaard gaat met psychische transmutaties. De transformationele stroming legt tevens een sterke samenwerking met andere disciplines aan de dag en onderkent als enige psychoanalytische stroming de authenticiteit van een transcendentiaal contact met een religieuze dimensie⁹⁶.

Het is onder deze stroming dat Wilber, Assagioli en Bradshaw geplaatst kunnen worden. Volgens Wilber⁹⁷ leidt mystiek tot het ontdekken van het ware zelf en van de goddelijke kern in het wezen van de mens, dat gepaard gaat met een disidentificatie van het ego. De mysticus komt los van de identificatie met het eigen ego alsook van het beeld dat hijzelf en anderen van hem vormen. Hij dringt door tot de ware kern van zichzelf en wordt zich ervan bewust dat het god is - Wilber spreekt van het 'Al' - die de kern uitmaakt van de mens. Belangrijk is dat de mens eerst een 'ego', i.e. een

⁹¹ Jungiaanse techniek van 'rebirthing' wordt besproken in Todoroff 2002, 459.

⁹² Door de nadruk die psychoanalytici leggen op het 'zelf' in hun interpretaties wordt de menselijke pool in de mystiek (over?)beklemtoond zonder dat men rekening houdt met de goddelijke dimensie binnen het 'godmenselijk betrekkinggebeuren' van de mystiek (opmerking van Waaijman: Waaijman 2000, 415 en 421-451). Parsons, die zelf een psychoanalyticus is, zegt dat een dergelijke moderne (psychoanalytische) interpretatie van mystiek als "subjective experience has divorced from tradition" (Parsons 1999, 8). Lijnrecht tegenover de emfase op het zelf staat Mommaers die van mening is dat in de mystiek sprake is van een verlies van de 'ik-heid', van een uittreden uit een egocentrisch (stricto sensu) leven: zie Mommaers 1977, 26-29 (Walgrave (Walgrave 1988, 21) sluit aan bij Mommaers en Happold (Happold 1986, 48-50) ziet enigszins parallel met Mommaers dat binnen de mystiek het ego niet als de echte kern wordt aangevoeld).

⁹³ Van der Lans 2003, 264-265; Parsons 1999, 11 alsook 181-182 n3.

⁹⁴ Cf. supra (1.3.). Het is opmerkelijk dat er in het recente overzicht van van der Lans (van der Lans 2003, 262-266) van de psychoanalytische visies op mystiek enkel sprake is van een klassieke en een adaptieve stroming. Over de zich ontwikkelende transformationele stroming wordt niet gesproken.

⁹⁵ De transformationele psychoanalyse heeft zich meer ontwikkeld m.b.t. de hindoeïstische en de boeddhistische mystiek dan m.b.t. de christelijke, westerse mystiek (zie o.a. Kripal, J.J., *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*. Chicago 1995 alsook Segal, S.R., *Encountering Buddhism: Western Psychology and Buddhist Teachings*. New York 2003).

⁹⁶ Parsons 1999, 11 alsook 181-182 n3

⁹⁷ Voor Wilber zie Grün 2005, 32-38 en Todoroff 2002, 458-461

ontwikkelde persoonlijkheidsstructuur moet hebben vooraleer er afstand van te nemen. Zoniet ontstaat het gevaar dat men lijdt aan een verwrongen persoonlijkheidsstructuur.

Net als bij Wilber draait mystiek voor Bradshaw om het vinden van het ware zelf en het ontdekken dat god de kern van de mens en de bron van zijn onuitputtelijke creativiteit vormt⁹⁸.

Assagioli⁹⁹, tot slot, is van mening dat bij mystiek het hele wezen van de mysticus getransformeerd, vernieuwd wordt, waarbij het bewustzijn wordt verruimd. Men wordt zich bewust van alles wat er in de mens leeft en werkzaam is en men komt in harmonie met de geest en met het lichaam in een 'bio-psychothese'.

Ook al kan men vandaag de dag nog steeds (een groot aantal) klassieke of adaptieve psychoanalytici ontwaren, het is voornamelijk de transformationele stroming die tot een genuanceerder begrip van het concept mystiek kan komen¹⁰⁰, omdat deze stroming zich op een coöperatieve manier verhoudt tegenover andere disciplines als de theologie, filosofie en letterkunde.

1.5. BESLUIT: METHODOLOGISCHE KEUZE

In deze status quaestionis is gestart met een bespreking van de klassieke methodologie waarin mystiek wordt gezien als een ervaring van vereniging met god. Aandacht werd geschonken aan de karakteristieken van de mystieke ervaring, die de kern van de klassieke methodiek uitmaken. De mystieke ervaring wordt door klassieke vorsers gezien als een directe, referentieloze, momentane en passieve vereniging met god waarbij men tijd en ruimte transcendeert. Complexe punten waarover geen eensgezindheid bleek waren het al dan niet uitspreekbare karakter van de mystieke ervaring, de mogelijkheid ter voorbereiding tot de vereniging met god en het belang van extases als parameters van mystiek. Wat het eerste pijnpunt betreft is geconcludeerd dat de onuitspreekbaarheid van mystieke ervaringen vooral een visie is van moderne interpretatoren en niet zozeer van de mystici zelf. Wat betreft de rol van de gratia is gezegd dat de menselijke inspanningen onontbeerlijk maar onvoldoende zijn zonder genade, maar dat mystici (en met hen de interpretatoren) toch bovenal de waarde van de genade aanstippen. Het belang van parapsychische fenomenen tot slot wordt vooral vanuit de klassieke empirische stroming van de psychoanalyse benaderd als reductionistische reactie tegen de authenticiteit van mystiek, maar geldt voor mystici zelf niet als sine qua non.

Interpretatoren die expliciet afstand nemen van de klassieke benadering kiezen als 'paradigm shift'¹⁰¹ voor een visie op mystiek als omvorming. Het woord visie staat volledig op zijn plaats bij Todoroff die mystiek, (enigszins onrechtmatig) gebaseerd op Hugo van Saint-Victor, ziet als een veranderde werkelijkheidsperceptie. Gezien de veralgemeningen en de wankelende funderingen van Todoroffs visie werd gekeken naar wat iemand als Waaijman verstaat onder transformationele mystiek. Voor Waaijman is mystiek een omvorming in liefde. De recente methodiek verlegt het accent van ervaring naar omvorming. Men ziet mystiek niet als een piekmoment maar als een proces en men geeft daarom geen beschrijving van karakteristieken die optreden bij een mystieke ervaring, maar wel een beschrijving van het mystieke pad.

⁹⁸ Bradshaw omschrijft het ontdekken dat god het centrum is van het wezen van de mens als het ontdekken van het goddelijke kind in zichzelf, een term die jungiaans van oorsprong is (voor Bradshaw zie Grün 2005, 47-51).

⁹⁹ Voor Assagioli zie Grün 2005, 29-31.

¹⁰⁰ Parsons 1999, 14 en vooral 169

¹⁰¹ Term is afkomstig van de wetenschapshistoricus Thomas Kuhn (cf. Kuhn, T., *The Structure of scientific Revolutions*. Chicago 1962). Kuhn wijst erop dat er zich in de geschiedenis van de wetenschappen (en dus ook in de literatuurwetenschappen en in de godsdienstwetenschappen) paradigmawijzigingen voordoen. De shift van ervaring naar transformatie m.b.t. mystiek een voorbeeld van een dergelijke 'paradigm shift'.

Ook binnen de psychologie is er een ontwikkeling merkbaar van klassieke ervaringsmethodologie naar een transformationele methodologie. Binnen de klassieke visie op mystiek was er in eerste instantie een conflict merkbaar tussen de theologische en de psychologische kijk op mystiek.

Binnen de theologie wou men ten alle prijze de band tussen mystiek en theologie aanhouden, terwijl men binnen de psychologie aanvankelijk een sterk reductionistische houding aannam tegenover mystiek. Ook al wordt Freud recentelijk onder andere door Parsons opgewaardeerd in zijn houding ten opzichte van mystiek, zijn negatieve houding tegenover de institutionele mystiek zorgde lange tijd voor een pejoratieve attitude tegenover het fenomeen mystiek binnen de klassieke psychoanalyse. Dat mystiek als pathologisch werd gepercipieerd veranderde vanaf Jung. Jungs invloed zorgde voor het onderkennen van het helende karakter van mystiek binnen psychotherapeutische doeleinden in de adaptieve stroming en gaf binnen bepaalde psychoanalytische kringen aanleiding tot een psychomystiek. De transformationele methodologie kwam ook in de psychoanalyse opzetten. De doorbraak van de recente methodologie is er gekomen in de transformationele stroming binnen de psychoanalyse die de authenticiteit van mystiek aanvaardt en de interdisciplinaire samenwerking¹⁰² ernstig neemt.

Een belangrijke consequentie voor het vervolg van deze masterproef is dat de centrale visie die gehanteerd wordt m.b.t. mystiek deze van de recente transformationele methodologie is. Door een eenzijdige focus op de mystieke ervaring lijken studies over (teksten van) bepaalde mystici in een impasse te zijn geraakt. Via de recente methodologie die mystiek in eerste instantie ziet als een proces van omvorming is een uitweg uit deze impasse mogelijk. Dit wil niet zeggen dat de ervaringscomponent wordt afgewezen. Het transformationele proces neemt zijn aanvang bij een ervaring (van vereniging met god), maar stopt niet bij die ervaring. Door middel van een dynamisch procesmatig gebeuren wordt de mens omgevormd door god. Deze omvorming wordt door ons gespecificeerd tot een **wilsomvorming**. De wil van de mens wordt volledig afgestemd op de wil van god¹⁰³. Daardoor wordt ook het denken, het voelen, het handelen van de mens door god omgevormd. Eens de wil op god is gericht, staan ook de intellectuele en emotionele vermogens en het dagelijkse optreden ten dienste van god zodat uiteindelijk het hele wezen van de mens is omgevormd. Aangezien de transformationele methodologie nog in zijn kinderschoenen staat, werd mystiek in bepaalde periodes of bij bepaalde figuren steeds vanuit de oudere ervaringsgerichte methodologie bekeken. Door met deze nieuwe, verruimende bril naar de mystiek in de twaalfde eeuw, bij figuren als Bernardus van Clairvaux en vooral Richard van Saint-Victor, te kijken in de hierop volgende hoofdstukken kunnen visies ontspruiten die een nieuw licht werpen op twaalfde-eeuwse mystici.

¹⁰² Ook Schneiders (Schneiders 1998, 38-49) benadrukt in haar status quaestionis van de christelijke spiritualiteit het belang van interdisciplinariteit tussen theologie, filosofie, psychologie, letterkunde, sociologie, etc. Voor alle duidelijkheid definiëren we wat we onder interdisciplinariteit verstaan. Onder interdisciplinariteit verstaan we een benaderingswijze waarbij niet louter aan de eigen discipline of aan het eigen vakgebied wordt vastgehouden, maar waarbij in samenwerking met andere disciplines of vakgebieden de eigen analyses mee in het onderzoek worden betrokken om zo tot ‘transdisciplinaire’ (zie Medicus 2005, 95-114) visies te komen die uit de desbetreffende coöperatieve wetenschapsvelden voortvloeien.

¹⁰³ Onder ‘wil’ wordt niet de veelvuldigheid van kleine keuzes of wensen verstaan, maar de fundamentele grondattitude van de mens die zich helemaal aan god geeft.

2. TWAALFDE-EEUWSE MYSTIEK BELICHT VANUIT DE TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE

2.1. INLEIDING

In dit hoofdstuk wordt dieper ingezoomd op één bepaalde periode van de westerse, christelijke mystiek - namelijk de twaalfde eeuw - vanuit de methodologie die resulteerde uit de status quaestionis. Het tweede hoofdstuk dient enerzijds als een uitgebreid referentiekader voor de tekstbesprekingen van Richard van Saint-Victor in het derde hoofdstuk¹⁰⁴. Elementen die hier besproken worden hebben hun functie in het derde en laatste hoofdstuk en zijn onontbeerlijk voor een goed begrip van Richards mystiek. Anderzijds wordt reeds een eerste toepassing geboden van de gekozen methodologie die diepgaander uitgewerkt zal worden met betrekking tot teksten van Richard.

Het tweede hoofdstuk behelst drie onderdelen. In een eerste onderdeel worden de algemene tendensen besproken die te ontwaren zijn bij de drie grote groepen mystici in de twaalfde eeuw, nl. bij de victorijnen (Hugo- en Richard van Saint-Victor), bij de cisterciënzers (Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint-Thierry) en bij de vrouwelijke mystiek (vnl. Hildegard van Bingen)¹⁰⁵. Traditionele overzichten spitsen vooral toe op namen en geven meestal een opsomming van de belangrijkste mystici, hun werken en denken, zodat men enkel de pionnen ziet zonder het schaakbord. In het eerste onderdeel van het tweede hoofdstuk is daarom gekozen voor een kritische, thematische benadering met oog voor gelijkenissen en verschillen tussen cisterciënzers¹⁰⁶, victorijnen¹⁰⁷ en mysticae¹⁰⁸.

Gezien de victorijnen met Richard van Saint-Victor een uitgebreide bespreking krijgen in het derde hoofdstuk, worden in het tweede en derde onderdeel van dit tweede hoofdstuk de cisterciënzers en de mysticae belicht. In een tweede onderdeel wordt Bernardus van Clairvaux bestudeerd als representatieve figuur van de cisterciënzersmystiek. In een derde en laatste onderdeel komt Hildegard van Bingen aan bod als representatief voor de vrouwelijke mystiek.

De invalshoek waarmee het tweede (en derde) hoofdstuk wordt benaderd is bepaald door de transformationele methodologie, die het belang van de godservaring niet uitsluit maar incorporeert. Wij hopen dat door mystiek in de eerste plaats te zien als een transformationeel proces nieuw licht wordt geworpen op mystiek in de twaalfde eeuw¹⁰⁹ (en in dit hoofdstuk vooral op de mystiek bij de

¹⁰⁴ Cf. de opmerking van Cunningham-Egan: "Each mystic, however, must be studied in historical context. The twelfth and the seventeenth centuries are very different eras with consequences for how one reads mystics from these two times (Cunningham-Egan 1996, 127).

¹⁰⁵ Data belangrijkste twaalfde-eeuwse mystici: Hugo (1098-1141), Richard (†1173), Bernardus (1090-1153), Willem (1085/1090-1148/1149), Hildegard (1098-1179).

¹⁰⁶ Met 'cisterciënzers' worden in deze masterproef Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint-Thierry bedoeld.

¹⁰⁷ Met 'victorijnen' worden in deze masterproef Hugo- en Richard van Saint-Victor bedoeld. Bij de algemene kenmerken van de twaalfde-eeuwse mystiek aan het begin van dit tweede hoofdstuk zullen Hugo en Richard reeds aan bod komen. Uitgebreidere toelichting wordt geboden in het derde en laatste hoofdstuk over Richards mystiek bekeken vanuit de transformationele methodologie.

¹⁰⁸ Met 'mysticae' wordt in deze masterproef voornamelijk Hildegard van Bingen bedoeld.

¹⁰⁹ In dit hoofdstuk vooral met betrekking tot de cisterciënzers, in het derde hoofdstuk met betrekking tot de victorijn Richard.

cisterciënzer Bernardus) die tot voor kort louter vanuit de ervaringsgerichte methodiek werd bekeken. Het omvormingsproces is door ons verfijnd tot het begrip **wilsvorming**. De wil van de mens wordt radicaal afgestemd op gods wil. Daardoor wordt ook het denken, het voelen, het handelen van de mens door god gevormd. Eens de wil op god is gericht, staan ook de intellectuele en emotionele vermogens en het dagelijkse optreden ten dienste van god. Uiteindelijk is het hele wezen van de mens door god getransformeerd en volgt de mens gods wil.

Alvorens dit tweede hoofdstuk aan te vangen nog twee opmerkingen.

Ten eerste is het niet onbelangrijk aan te stippen dat ‘mystiek’ een modern concept is: de term mystiek dateert van de zeventiende eeuw en de wetenschappelijke studie van mystiek van de negentiende eeuw¹¹⁰. Mystiek in de twaalfde eeuw is eigenlijk een moderne (re)constructie¹¹¹. Dat wil niet zeggen dat de referent van het moderne begrip ‘mystiek’, nl. een ervaring van vereniging met god of een transformatie door god, niet in de twaalfde eeuw voorkwam. Alleen sprak men bij een godservaring- of transformatie niet van mystiek, zag men dat niet als een fenomeen an sich of betrok men dat niet enkel op de eigen persoon.

Ten tweede nog een praktische opmerking. Dit hoofdstuk houdt in de eerste plaats een kritische verwerking in van secundaire literatuur, afgewogen aan de hand van primaire geschriften van twaalfde-eeuwse mystiekers. De afstand tot de secundaire bronnen wordt in dit hoofdstuk groter dan in de status quaestionis van het eerste hoofdstuk, maar het is quasi onmogelijk om bij een overzicht van twaalfde-eeuwse mystiek een intensieve studie uit te voeren van veelvuldige primaire bronnen van verschillende figuren. Daarom is er een gerichte keuze gemaakt van (delen) van werken van de belangrijkste twaalfde-eeuwse mystiekers. Zo is lectuur verricht van Bernardus’ *De Diligendo Deo* (DDD), Bernardus’ eerste negen *Sermones super Cantica Canticorum* (SSCC) en zijn preek op de annunciatie (*Missus est*). Wat Hildegard betreft werden delen van haar hoofdwerk *Scivias* gelezen¹¹².

2.2. ALGEMENE KENMERKEN

2.2.1. ASCESE ALS VOORBEREIDING TOT TRANSFORMATIE

Gezien mystiek een samengaan is van menselijke inspanningen en genade kan ascese een rol spelen in de voorbereiding tot een mogelijke mystieke transformatie. In dit kapittel wordt vanuit een historische blik de ascese in de twaalfde eeuw behandeld. Wat waren de visies op ascese gedurende de twaalfde eeuw? Is er een evolutie merkbaar, en zo ja, welke?

2.2.1.1. EINDE 11^e-BEGIN 12^e EEUW: ASCETISME BINNEN SPIRITUALITEIT VAN ONTHECHTING

Het einde van de elfde eeuw en het begin van de twaalfde eeuw worden gekenmerkt door een ascetische tendens¹¹³. Deze ascetische tendens dient men te situeren binnen een spiritualiteit van

¹¹⁰ McGinn 199, 266-267 en 310-311; Beyer de Ryke 2005, 10-11

¹¹¹ Meer algemeen heeft het New Historicism van Stephen Greenblatt erop gewezen dat elke onderzoeker van een historische materie die materie slechts door de blik van het heden kan bekijken. De door het heden gekleurde bril bepaalt de blik die de onderzoeker op het verleden werpt. Zie voor het New Historicism van Stephen Greenblatt Pieters, J., *Moments of Negotiation. The New Historicism of Stephen Greenblatt*. Amsterdam 2001.

¹¹² Voor al deze werken en/of de vertalingen ervan cf. 6. (‘geraadpleegde bibliografie’).

¹¹³ Génicot 1958, 50-57 ; Vauchez 1975, 141

onthechting, armoede, nederigheid¹¹⁴. Het ideaal was er een van een “retour aux sources”¹¹⁵, een “vie apostolique”¹¹⁶, een eenvoudig, nederig, onthecht, stil, eenzaam en gestreng leven, waarbij men afstand deed van privé-goederen en waarvan het voorbeeld was gegeven door de apostelen en de eerste christengemeenschappen¹¹⁷.

Het ideaal van een vita apostolica nam verschillende gradaties aan¹¹⁸. Enerzijds werd het Gregoriaanse concept van het apostolische leven toegepast binnen een vita communis en werden kloosterordes gesticht zoals de cisterciënzers en de victorijnen¹¹⁹. Anderzijds vonden de gestreng kluizenaars en eremieten de monastieke kaders niet meer bevredigend om een authentiek, intiem religieus leven te leiden¹²⁰. Zo verkozen de eremieten de anachorese van de woestijnvaders om boete te doen in een streng ascetisch leven. Deze kluizenaarsbeweging kende zijn akme aan het einde van de elfde eeuw en begon daarna te tanen ten voordele van de communautaire religieuze levensvormen.

2.2.1.2. MIDDEN EN EIND 12^e EEUW: ANTIASCETISME BINNEN SPIRITUALITEIT VAN VERINNERLIJKING

In het midden van de twaalfde eeuw ontstond bij de kanunniken en monastici het besef dat er tempering nodig was van bepaalde extreme ascetische praktijken¹²¹ die als doel op zich stonden en geen middel waren om in contact met god te komen en (in het kader van de mystiek) een omvorming door god mogelijk te maken. De belangrijkste religieuze leiders – zoals Bernardus van Clairvaux – waren zich bewust van het gevaar van trots en van hypocrisie in ascetische praktijken en van de nood voor tempering, beteugeling, matiging en discretie¹²² (vooral gericht tegenover eremieten en vrouwen¹²³, maar ook tegenover monastici).

Het matigen van de ascese vanaf het midden van de twaalfde eeuw hangt samen met de opkomende spiritualiteit van verinnerlijking¹²⁴, die men kan ontwaren bij Hugo¹²⁵ en Richard¹²⁶ van Saint-Victor

¹¹⁴ Leclercq 1961, 242

¹¹⁵ Vauchez 1975, 83-84 (op p.101 spreekt Vauchez van “revenir à la tradition”) alsook Vandenbroucke 1961, 345. Leclercq spreekt van “la volonté de vivre conformément aux sources authentiques” (Leclercq 1961, 233)

¹¹⁶ Leclercq 1961, 174 en 245 alsook Vauchez 1975, 83: “l’idéal de la vie apostolique”.

¹¹⁷ Vauchez 1975, 83-88 en 104; Leclercq 1961, 233-234 en 315-319; Willaert 1996, 11; Chénu 1966², 226-228 en 250; Chatillon 1968, 148-149 en 172; Newman 1990, 10; Chatillon 1992, 143 en 365. Het ideaal van afstand van persoonlijk bezit vond zijn bijbelse inspiratie in Luc 14, 33 en in Hand 4, 32.

¹¹⁸ Vauchez 1975, 83-95 (p.88: “l’idéal apostolique se traduit comme un état d’esprit qui peut se traduire de façons tres diverses”) alsook Chatillon 1968, 148-149 en 172.

¹¹⁹ Vauchez 1975, 84 alsook Leclercq 1961, 233. De stichting van de reguliere kanunniken te Saint-Victor wordt besproken in de inleiding tot het derde hoofdstuk.

¹²⁰ Deploige 1998, 17; Vauchez 1975, 88-95.

¹²¹ Constable 1996, 317; Milis 1979, 71, 75, 78 en 80. Dat de antiascetische tendens mettertijd wijdverbreid raakte is op te maken uit brieven, spirituele geschriften, hagiografieën, spreekwoordenverzamelingen, mirakelverhalen en andere populaire geschriften (cf. Constable 1996, 322). Het bewijst dat ascese en mystiek in de middeleeuwen niet noodzakelijk samengingen (het werk van Bachrach & Kroll gaat uit van de vooronderstelling dat ascese en mystiek in de middeleeuwen een onlosmakelijke band vormden: zie o.a. Bachrach-Kroll 2005, 203).

¹²² Constable 1996, 318-319. Bernardus’ nadruk op moderatie is mede te wijten aan het feit dat het strenge ascetisme dat hij zelf in zijn jeugd jaren beoefende hem ernstig ziek maakte (Dronke 2002, 291).

¹²³ Constable 1996, 320

¹²⁴ Zinn 1979, 2; Leclercq 1961, 235; Vauchez 1975, 155-158

¹²⁵ Cheney 1997, 168 ; Vandenbroucke 1961, 285: “Hugues a surtout le souci de la prière et de la vie intérieure”.

¹²⁶ Wat Richard betreft cf Dronke 2002, 293: “L’ambito prevalente di riferimento è costituito dall’ ‘uomo interiore’. (...) Un misticismo rivolto all’ interno”. Op het belang van de verinnerlijking bij Richard wordt infra ingegaan in het derde hoofdstuk bij de tekstbespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis* (paragraaf XXXVI).

en bij Bernardus van Clairvaux¹²⁷. Door een verinnerlijking van de spiritualiteit werd fysieke ascese minder belangrijk en minder gewenst. Bij monniken en kanunniken is er op die manier sprake van een spiritualisering van de ascese, terwijl bij kluizenaars en eremieten, die de tendens naar een anti-ascetische verinnerlijking en spiritualisering van de ascese veel minder ondergingen, de ascetische onthechting verder leefde¹²⁸.

Voor monniken en kanunniken werd ascese een voorbereidend middel tot verinnerlijking en zo tot contact met en (mogelijk) transformatie door god. In het derde hoofdstuk wordt aan de hand van de bespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis* de voorbereiding tot een mogelijke transformatie uitvoerig tekstueel geadstrueerd.

2.2.2. BELANG VAN VITA ACTIVA

De *vita activa* staat centraal in de transformationele methodiek. De transformatie naar de wil van god zorgt voor een versterking van de *vita activa*. Terwijl in het eerste kapittel het begin van de mystieke weg werd behandeld wordt nu het ‘resultaat’ van de mystieke transformatie belicht. Toch is hierbij enige nuance op zijn plaats. Het is niet zo dat *vita activa* plots opduikt na mystieke omvorming. Mystiek en *vita activa* staan in een dialectische verhouding tegenover elkaar: de ene component stimuleert de andere binnen een vruchtbare symbiose.

De vraag stelt zich wat de term ‘*vita activa*’ inhoudt. Het is een vlag die vele ladingen dekt en vaak is het niet duidelijk in de secundaire literatuur wat interpretatoren onder deze term verstaan. Een mogelijke betekenis is actieve maatschappelijke dienstbaarheid (minder religieus van aard), maar dit lijkt eerder van toepassing op moderne mystici of mysticae. Een tweede betekenis is religieuze dienstbaarheid aan de naaste die de vorm kan aannemen van caritatief werk, apostolaat of mystagogie. In dit kapittel wordt de *vita activa* bij Bernardus van Clairvaux en bij Hildegard van Bingen besproken, waarbij telkens duidelijk wordt gemaakt wat *vita activa* bij elk van hen inhoudt. Hierbij wordt niet uitgegaan van één zaligmakende definitie die op alle mystici wordt toegepast: bij elk van hen neemt de *vita activa* een andere vorm aan. De rol van de *vita activa* bij Richard van Saint-Victor wordt uitvoerig behandeld in de tekstbespreking van Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* in het derde hoofdstuk.

Bernardus zou zich bewust geweest zijn van de realiteit waarin de *vita activa* onmisbaar is¹²⁹. Vraag is welke vorm de *vita activa* bij Bernardus aannam. Sommigen zien dit in zijn kerkelijke betrokkenheid (bv. de Katharenkwestie)¹³⁰, anderen in zijn klemtoon op de handenarbeid bij de cisterciënzers¹³¹. Men dient op te passen met dergelijke opinies: er is een verschil tussen de feitelijke levensloop en het nagestreefde ideaal van de *vita activa*. Men dient eerder te kijken naar de invullingen in het kloosterleven door de kloosterlingen zelf. In die optiek zijn wij van mening dat Bernardus’ *vita activa* vooral gesitueerd dient te worden met betrekking tot zijn mystagogie: bij Bernardus nam de spirituele

¹²⁷ Geybels noemt Bernardus een “homo interior” (Geybels 2005, 92). Men merke de parallel op met wat Dronke over Richard zegt. Geybels spreekt zichzelf tegen: hoewel Geybels de spiritualiteit van verinnerlijking pas vanaf de dertiende eeuw meent te kunnen ontwaren (Geybels 2005, 107), ziet hij Bernardus als een “homo interior”.

¹²⁸ Vandenbroucke 1961, 337-338. Vandenbroucke spreekt over “le caractère ascétique de la vie recluse” alsook “leur vie pénitente”. Volgens historici als Vauchez (Vauchez 1975, 81) en Deploige (Deploige 1998, 17) zetten kluizenaars en eremieten zich af tegen de opkomende geld- en stadscultuur in hun verder zetten van een streng ascetisme.

¹²⁹ Graef 1972, 138-140; Vauchez 1975, 103; King 2004, 65-66; Jantzen 1997, 124; Aerden 1993, 138.

¹³⁰ Jantzen 1997, 124

¹³¹ Vauchez 1975, 103

vorming van zijn monniken een centrale plaats in. Het is in dit kader dat men Bernardus' *De Diligendo Deo* en zijn Preken op het Hooglied moet zien. Het mystagogische aspect van Bernardus' schriftmystiek en van zijn *De Diligendo Deo* wordt infra toegelicht, we verwijzen daarvoor naar die kapitels¹³².

Het belang van het actieve leven is ook te ontwaren bij twaalfde-eeuwse mysticae als Hildegard van Bingen¹³³. Bij haar nam het actieve leven de vorm aan van het verrichten van 'goede daden' en het naleven van de christelijke deugden¹³⁴. Men kan daarvoor o.a. verwijzen naar het vierde visioen van boek II waar deze twee zaken worden beklemtoond. Het belang van goede daden te verrichten kadert bij Hildegard in een eschatologische context: zoals blijkt uit boek III van Hildegards *Scivias*¹³⁵ draagt het uitvoeren van goede daden bij tot de redding van de mens door god aan het einde der tijden. De goede daden betreffen de deugden *constantia, humilitas, concordia, oboedientia*¹³⁶.

Men kan concluderen dat het belang van het actieve leven een algemeen aspect van de twaalfde-eeuwse mystiek is. Dit wil niet zeggen dat *vita activa* voor alle twaalfde-eeuwse mystici hetzelfde inhield. Voor Bernardus hield *vita activa* de mystagogische vorming van zijn medemonniken in, terwijl het bij Hildegard duidde op het verrichten van 'goede werken' (met een vage *sensus*). Ook al dekt *vita activa* bij de twaalfde-eeuwse mystiekers een verschillende lading, bij elk van hen was er een wederzijdse koppeling en stimulans tussen mystiek en *vita activa*¹³⁷.

2.2.3. HERSTEL SIMILITUDO DEI

In dit kapittel wordt het herstel van de gelijkenis gods in de mens behandeld, dat van groot belang is in de twaalfde eeuw, vooral bij cisterciënzers en victorijnen. Deze thematiek wordt hier behandeld omdat het verlangen tot herstel van de gelijkenis gods samenhangt met een verlangen om omgevormd te worden door god. Beide verlangens gaan hand in hand: een herstel van de gelijkenis aan god kan enkel als men omgevormd wordt door en naar god. In plaats van de thematiek te behandelen in het licht van mystiek als ervaring zoals meestal wordt gedaan¹³⁸, wordt in deze masterproef het herstel van de *similitudo Dei* behandeld vanuit een visie op mystiek als transformatie. Eerst wordt kort toegelicht wat men onder het herstel van de *similitudo Dei* moet verstaan. Vervolgens wordt het belang van dit herstel aangetoond bij de cisterciënzers Bernardus en Willem. Het herstel van de *similitudo Dei* bij de victorijnen komt aan bod in het derde hoofdstuk: wat Hugo betreft in de inleiding tot het derde hoofdstuk, wat Richard betreft bij de tekstbespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis* en *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*.

Het belang van de *similitudo Dei* vertrekt vanuit de vaststelling dat de mens is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van god¹³⁹. Door de zondeval van de mens (Adam) bleef het beeld (het *imago*

¹³² Cf. infra 3.1. en 3.3.

¹³³ Voor een bespreking van Hildegards mystiek cf. infra 2.4.2.

¹³⁴ Petroff 1991, 31-34 ; Kienzle 2007, 38-39; Graber 2003, 58-59

¹³⁵ In boek III (vooral visioenen 3-4,6, 8-10 uit boek III) van Hildegards *Scivias* wordt de weg naar het eschaton via het verrichten van goede daden verbeeld als het bouwen van de hemelse stad Jeruzalem.

¹³⁶ Vertaling: "Standvastigheid, nederigheid, samenhorigheid, gehoorzaamheid".

¹³⁷ Génicot 1958, 73-74

¹³⁸ Vooral door Javelet, een belangrijke theoloog op het vlak van de twaalfde-eeuwse *similitudo* thematiek (zie o.a. Javelet 1967, 435-451 en Javelet 1955, 162-164), maar ook bijvoorbeeld door Brouwer (Brouwer 2005, 98).

¹³⁹ Gen 1, 26-27: "faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" ("laten we de mens naar ons beeld en gelijkenis maken").

Dei) behouden, maar de similitudo Dei (gelijkenis op god) ging verloren. Christus is op aarde gekomen om een weg te bieden om te ontsnappen uit de ‘regio dissimilitudinis’¹⁴⁰ naar god toe¹⁴¹. De mens is oor de zondeval ‘gedeformeerd’ van de vorm van god zodat de gelijkenis aan god vertroebeld is. Voor de ‘reformatio’ van gods vorm moet de mens zich conformeren naar gods vorm door de gelijkenis aan god te herstellen¹⁴². Het beeld is behouden, en de zoektocht gaat naar het herstel van de similitudo Dei, een herstel waaraan de mens meewerkt maar dat zich finaal voltrekt dankzij gods genade¹⁴³. Het dient opgemerkt te worden dat imago en similitudo in de twaalfde eeuw vaak geen scherpe semantische afbakening kennen en door bepaalde auteurs nu eens scherp afgelijnd worden en dan weer door elkaar gebruikt worden¹⁴⁴.

Om de similitudo Dei te herstellen moet men volgens Bernardus van Clairvaux de wil van de mens af te stemmen op de wil van god¹⁴⁵. We verwijzen tevens naar Bernardus’ preken op de annunciatie - die infra diepgaander worden besproken¹⁴⁶ - waarin verteld wordt dat Maria haar wil afstemt op die van god. Het is de bedoeling dat de lezer van Bernardus’ preken Maria’s voorbeeld navolgt: de mens dient de woorden van het ‘Pater noster’ - “fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra” - uit te voeren.

Volgens Willem van Saint-Thierry verloopt de weg naar het herstel van de similitudo Dei langs de rationele natuur van de mens die toelaat tot kennis van god te komen. Men kan bij Willem het herstel van de similitudo Dei in drie stappen zien, waarbij regressie naar een van de vorige stadia mogelijk is¹⁴⁷. De eerste etappe is die van de devotie voor Christus als mens. De tweede stap is die van het gebed van de ‘rationele mens’ (rationeel in de zin dat het om kennis van god draait). De heilige geest komt de mens ter hulp om de gelijkenis van god in zich te herstellen en de mens naar een hogere kennis van god te leiden. Zo kan god door het verlangen van de mens om god te kennen de gelijkenis op zichzelf in de ziel van de mens herstellen. Het derde stadium is dat van het gebed van de ‘spirituele mens’. Dit gebed houdt de liefdevolle contemplatie in van god die begint in dit leven en zijn volheid in het hiernamaals bereikt¹⁴⁸. In dit stadium is het enkel en alleen god die in de mens werkt, hem verlicht in liefde op een manier die het menselijk weten overstijgt¹⁴⁹ en de mens transformeert zodat de gelijkenis gods hersteld wordt.

¹⁴⁰ De term is (neo)platoons (cf Plato’s *Politeia*, 273 D-E) en vooral augustijns (cf Augustinus’ *Confessiones* VII, 10-13).

¹⁴¹ Graef 1972, 140

¹⁴² Zie Waaijman 1998, 11-15

¹⁴³ Id., 13

¹⁴⁴ Opmerking van Javelet (Javelet 1967, 212-224). Javelet gaat dieper in wie (vooral aan theologische zijde) welke onderscheidingen wel of niet maakt en bij wie er sprake is van inconsistentie. De bespreking die in deze masterproef geboden wordt beperkt zich tot de algemene lijnen bij de belangrijkste twaalfde-eeuwse mystiekers. Voor een meer theologisch-trinitaire blik op de imago- en similitudo Dei in de twaalfde eeuw kan verwezen worden naar het standaardwerk van Javelet (Javelet 1967, 67-367). Voor de imago- en similitudo Dei in de hele middeleeuwen zie Bird, T.E. - Erickson, J.H. - Lossky, V., *In the Image and Likeness of God*. New York 1974.

¹⁴⁵ Zie SSCC LXXXI, 7-11.

¹⁴⁶ Cf. 3.1.1. (‘ruminatio en schriftmystiek’).

¹⁴⁷ Graef 1972, 144-145

¹⁴⁸ Leclercq 1961, 251

¹⁴⁹ Graef 1972, 146

Men kan concluderen dat (het verlangen tot) het herstel van de similitudo Dei van belang is bij cisterciënzers en victorijnen¹⁵⁰ en een algemeen aspect is van de twaalfde-eeuwse mystiek. De manier waarop men de gelijkenis gods dient te herstellen is bij Bernardus en Willem verschillend. Volgens Bernardus moet men de menselijke wil afstemmen op die van god. Volgens Willem maakt de rationele natuur van de mens een herstel van de similitudo Dei mogelijk.

2.2.4. LOUTER AFFECTIEVE MYSTIEK?

Volgens bijna alle interpretatoren¹⁵¹ is de twaalfde-eeuwse mystiek louter een affectieve liefdesmystiek. Aan de hand van primaire teksten van Bernardus, Willem, Hugo en Richard wordt in dit kapittel onderzocht in hoeverre de typering van de twaalfde-eeuwse mystiek als een louter liefdesmystiek gerechtvaardigd is. Wat Hildegard betreft wordt deze problematiek infra behandeld tijdens de bespreking van Hildegard van Bingen¹⁵².

Binnen de secundaire literatuur wordt gesteld dat voor Bernardus' mystiek louter een affectieve mystiek¹⁵³ zou zijn, waarbij het noëtische geen rol van betekenis zou spelen. De primaire teksten van Bernardus bewijzen het tegendeel.

Men kan één passage uit Bernardus' DDD, één passage uit Bernardus' SSCCC en twee passages uit Bernardus' *Homiliae super 'Missus est'* ter voorbeeld nemen die aantonen dat het noëtische aspect binnen Bernardus' mystiek een onlosmakelijke component vormt van het affectieve aspect¹⁵⁴.

Ten eerste wil Bernardus in DDD VII, 20 aantonen dat men niet zomaar bevrediging van eender welk verlangen dient te betrachten, maar dat men de verlangens aan een redelijke overweging moet onderwerpen: de rede stuurt het mystieke verlangen naar god¹⁵⁵. In SSCC XX, 9 benadrukt Bernardus dat de 'amor' 'rationalis' moet zijn om god met heel de ziel lief te kunnen hebben. De derde en zesde preek op de annunciatie hebben als titel 'De intellectu et affectu': in deze twee preken toont Bernardus dat zowel intellectus als affectus van belang zijn op de weg naar god.

Afgezien van de fragmenten uit SSCC, DDD en de preken op de annunciatie kan tevens gewezen worden op Bernardus' traktaat *De Consideratione*. Dit geschrift handelt over *consideratio*, i.e. "intensa ad vestigandum cogitatio, vel intensio vestigantis verum"¹⁵⁶. *Consideratio* is een denkvermogen dat

¹⁵⁰ Het herstel van de similitudo Dei bij Hugo en Richard wordt op andere plaatsen geadstrueerd in het derde hoofdstuk (wat Hugo betreft in de inleiding tot het derde hoofdstuk; wat Richard betreft bij de tekstbesprekingen).

¹⁵¹ Haug 1999, 365; Deblaere 1980, 1904-1906; Zinn 1979, 2; Verdeyen 2001, 70; Willaert 1996, 11; Geybels 2005, 98; Gardet 1970, 66-68; Jantzen 1997, 123; Deploige 1998, 27; Leclercq 1961, 243-244. De vermaarde filosoof Martin Heidegger lijkt ook de twaalfde-eeuwse mystiek als een louter affectieve mystiek te zien, gezien hij in de twaalfde eeuw een antithese ziet tussen rationalisme en mystiek (zie Heidegger 1995, 314).

¹⁵² Cf. infra 2.2.4.1.

¹⁵³ Haug 1999, 364; Happold 1986, 235; Jantzen 1997, 123-125. Brouwer spreekt zichzelf tegen door eerst (Brouwer 2005, 99-102) het belang van rede naar voor te brengen in Bernardus' mystiek en vervolgens (Brouwer 2005, 103) te concluderen dat het niet het denken of de rede van belang is in de voorbereiding tot de mystiek maar louter de liefde.

¹⁵⁴ Er kunnen hoogstwaarschijnlijk meer van dergelijke passages aangetroffen worden in Bernardus' oeuvre. Wij kunnen enkel de passages geven die wij zelf hebben ontdekt.

¹⁵⁵ "Quorum itaque ratio non praevenit gressus, currunt, sed extra viam, ac perinde, Apostoli spreto consilio, non sic currunt ut apprehendant(...)". Vrij vertaald: "Zij, bij wie de rede daarom niet vooropgaat, lopen, maar niet op het rechte pad, en zodoende, door het versmaden van het inzicht van de Apostel, loopt hun weg niet naar begrip" (men ziet haar Bernardus' 'geloven om te begrijpen', dat bij Abelardus omgedraaid zal worden).

¹⁵⁶ *De Consideratione* II, 2. Vertaling: "het denken gericht op het zoeken, of het streven van de zoekende ziel (ellips van animae) naar het ware". Men merke de platoonse wortels op (streven naar de vorm van het Ware).

streeft naar het ware, i.e. god (in het christendom). De zoektocht naar het ware is een terugtocht naar het stadium waarin de mens bij god vertoefde¹⁵⁷.

Uit al deze voorbeelden blijkt dat het verlangen naar god zijn vertrekpunt kent op het vlak van het denken. Het denken is de richtingaanwijzer die de mens op weg zet in zijn zoektocht naar god en is van groot belang om niet af te dwalen op de weg naar god. Het denken heeft een aanzienlijke waarde in de voorbereiding tot mystiek, zodat van een louter affectieve mystiek geen sprake kan zijn.

Wat Willems mystiek betreft zijn de meningen verdeeld. Sommigen zien Willems mystiek eenduidig als een minnemystiek¹⁵⁸. Anderen menen dat Willems mystiek dubbelzijdig is: enerzijds zou zijn mystiek intellectueel, anderzijds zou die affectief zijn¹⁵⁹.

Uit lectuur van de primaire bronnen blijkt Willem op verschillende plaatsen te benadrukken dat liefde kennis is (“amor ipse intellectus est”). Dit doet hij in paragraaf 173 van zijn Gulden Brief, alsook in *Expositio super Canticum Canticorum* LVII en LXXVI¹⁶⁰. Op die manier benadrukt Willem de synthese van kennis en liefde, zodat van een puur affectieve mystiek bij Willem geen sprake kan zijn. Uit het kapittel supra is tevens gebleken dat het herstel van de similitudo Dei voor Willem volgens de rationele natuur van de mens verloopt.

Aangezien er een synthese kennis – liefde bij Willem en Bernardus te ontwaren is, kan men concluderen dat deze synthese typerend is voor de cisterciënzymystiek. Deze synthese kan men tevens ontwaren bij de victorijnen Hugo en Richard die nu aan bod komen.

Volgens Hugo van Saint-Victor kan men god niet kennen zonder hem lief te hebben en stimuleert kennis van god liefde tot god en vice versa¹⁶¹. Voor het samengaan van liefde en kennis bij Hugo kan verwezen worden naar Hugo's *De Substantia Dilectionis* waarin staat dat god zich verenigt met de mens, die een rationeel wezen is: “per dilectionem ergo copulavit sibi Deus creaturam rationalem” (onze nadruk)¹⁶². Hugo gebruikt nadrukkelijk de wending creaturam rationalem, en niet gewoon hominem. Een bewijs dat mystiek geen kortsluiting van de kennisvermogens van de mens inhoudt.

Wat betreft de koppeling van de affectieve en de noëtische component bij Richard van Saint-Victor kan men verwijzen naar Richards *De Arca Moysi* IV, 10: “Debet itaque in nobis crescere semper et ex cognitione dilectio et nichilominus ex dilectione cognitio”¹⁶³. Cognitio en dilectio blijken elkaar te versterken in het mystieke pad naar god toe¹⁶⁴. Net als bij Hugo stimuleert liefde tot god kennis van god en omgekeerd.

Het belang van de rede in de mystieke voorbereiding bij Richard blijkt duidelijker uit Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* XXIII-XIV. In *DQGVC* XXXIII-XIV maakt Richard duidelijk dat de rede van fundamenteel belang is voor de oriëntatie van het liefdesverlangen. Om op een juiste

¹⁵⁷ Aan het begin van *De Consideratione* zegt Bernardus: “Sic considerare, repatriare est” (Vertaling: “Zo overdenken, is terugkeren naar het vaderland”).

¹⁵⁸ Verdeyen 2001, 80-85

¹⁵⁹ Graef 1972, 145; Leclercq 1961, 254

¹⁶⁰ In *Expositio super Cantica Canticorum* LIII heeft Willem het over de ‘intellectus spiritualis’ die optreedt tijdens de mystiek, zodat ook hier benadrukt wordt dat mystiek niet louter affectief is.

¹⁶¹ Graef 1972, 147-148; Vandenbroucke 1961, 289

¹⁶² *De Substantia Dilectionis* III. Vertaling: “Dus door liefde verenigt god zich met het schepsel dat met rede is begiftigd (i.e. de mens)” (*copulavit* opgevat als gnomisch perfectum).

¹⁶³ Vertaling: “Zo moet in ons steeds zowel uit kennis liefde als evenzeer uit liefde kennis groeien”.

¹⁶⁴ Ook in Richards *De Duodecim Patriarchis* zijn affectio en ratio als gemina vis (DDP XIII) onlosmakelijk met elkaar verbonden: beide werken complementair samen op het pad van de mystieke voorbereiding (voor Richards *De Duodecim Patriarchis* zie de tekstbespreking infra in het derde hoofdstuk).

manier lief te hebben, opdat de liefde naar god toe gericht zou zijn, zijn de rationele vermogens *deliberatio* en *consilium* van kapitaal belang. *Deliberatio* en *consilium* zijn semantisch nauw met elkaar verwant: terwijl *deliberatio* een voorafgaandelijke overweging is over wat passend is, (be)oordeelt *consilium* in elk praktisch geval of de intentie gepast is¹⁶⁵. *Deliberatio* en *consilium* gaan vooraf aan *affectio* en *desiderium*: de redelijke overweging dient vooraf te gaan aan het gevoel en aan het verlangen¹⁶⁶. Om god lief te hebben zijn de voorafgaandelijke beoordeling en DE overweging van het verlangen dat men voelt noodzakelijk: “*Diligere itaque ex corde est diligere ex consilio et deliberatione*”¹⁶⁷. Een rationele overweging van het liefdesverlangen is onontbeerlijk opdat de intentie juist, i.e. naar god toe gericht zou zijn: “*In spiritalibus autem, semper prius est diligere ex dileberatione quam ex affectione. Numquam enim spiritalia ex desiderio diligimus, nisi ad eorum affectum cum magno studio animam inflammemus*”¹⁶⁸.

Deliberatio en *consilium* zorgen ervoor dat het verlangen de juiste richting uitgaat, namelijk naar god toe. Beoordeling en overweging, als vermogens van de rede, spelen een fundamentele rol bij Richard in de mystieke voorbereiding. Van “*une mystique d’amour*”¹⁶⁹ of een louter “*affektive Mystik*”¹⁷⁰ bij Richard kan dus geen sprake zijn: de rationele component is een onontbeerlijk bestanddeel van Richards mystiek.

Men kan tot het volgende besluit komen. In de twaalfde eeuw is er een sterke affectiviteit merkbaar binnen de mystiek¹⁷¹. Dit wil niet zeggen dat de twaalfde-eeuwse mystiek louter een minnemystiek was. Uit de primaire teksten bleek dat de noëtische component sterk aanwezig is bij twaalfde-eeuwse victorijnen en cisterciënzers. Kennis van god en liefde tot god zijn twee zijden van eenzelfde medaille zodat sprake is van een harmonieuze synthese kennis – liefde in de twaalfde-eeuwse mystiek.

2.3. CISTERCIENZERMYSTIEK: BERNARDUS BELICHT

In het tweede onderdeel van het tweede hoofdstuk over de twaalfde-eeuwse mystiek bekeken vanuit de transformationele methodologie wordt toegespitst op de Bernardus van Clairvaux als representatieve figuur voor de cisterciënzermystiek.

Is er bij Bernardus überhaupt sprake van mystiek(e wilstransformatie) en zo ja, op welke manier komt dit tot uiting?

Deze centrale vraag wordt in vier bewegingen beantwoord. In een eerste en tweede beweging komt de rol van de schrift alsook van Christus en Maria aan bod aan de hand van Bernardus’ *Sermones super*

¹⁶⁵ Dumeige 1955, 150 en 195-196.

¹⁶⁶ Zie *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* XXIII-XIV.

¹⁶⁷ *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* XXIII. Vertaling: “Beminnen met het hart is dus liefhebben vanuit beoordeling en overweging”.

¹⁶⁸ *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* XXIV. Vertaling: “Bij geestelijke zaken gaat het beminnen uit redelijke overweging altijd vooraf aan het beminnen uit het aangedaan worden. Want nooit beminnen wij geestelijke zaken uit verlangen, indien we niet met grote ijver de ziel tot deze aanrakingen doen ontbranden”.

¹⁶⁹ Javelet 1962, 212 en Javelet 1959, 144.

¹⁷⁰ Clark 1993, 295

¹⁷¹ De opkomst van de affectiviteit typerend is voor de twaalfde eeuw in het algemeen, zoals men kan zien in de hoofse minnellyriek van de troubadours/Minnesänger (Schmidt 1969, 2; McGinn 1991, 416; Pranger 1994, 135-145; Leclercq 1979, *passim*; Faesen 1998, 9-13). De ontdekking van Ovidius’ liefdespoëzie rond 1100 zorgde voor een explosie van liefdespoëzie in het Latijn en in de ‘nationale’ talen. In de loop van de twaalfde eeuw werd de liefde spiritueler, wat te zien is in de mystiek en in de hoofse minnellyriek. Tevens groeide de liefde uit tot een aparte categorie. Dit is te zien in de literatuur: teksten behandelen de liefde als fenomeen an sich. Men kan de volgende voorbeelden geven: Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*, Hugo’s *De Substantia Dilectionis*, *De Amore*, *De Laude Charitatis* alsook Bernardus’ *De Diligendo Deo*.

Cantica Canticorum en Bernardus' *Homiliae super 'Missus est'*. In een tweede en derde beweging wordt het begrip deificatio en het nut of nadeel van het lichaam voor de deificatio besproken aan de hand dan Bernardus' *De Diligendo Deo*. Tot slot wordt de uitgangsvraag ter conclusie beantwoord: is Bernardus een mysticus en zo ja, wat dient men onder Bernardus' mystiek te verstaan?

2.3.1. **SCHRIFTMYSTIEK EN EXEGESE CANTICA CANTICORUM**

2.3.1.1. RUMINATIO EN SCHRIFTMYSTIEK

Nu wordt de houding van de cisterciënzers (en vooral van Bernardus) tegenover de schrift besproken. In de houding van de cisterciënzers tegenover de schrift kan men zien dat mystiek een transformationeel proces inhoudt.

De monastieke leeswijze en dus ook die van de cisterciënzers was er een van lectio divina, van ruminatio¹⁷². Deze bestond uit vier stappen: lectio (lectuur van de schrift met commentaren van de kerkvaders), meditatio (ontdekken van de diepere geestelijke betekenis), oratio (uit meditatie van de schrift ontstaat dialoog met god) en contemplatio (het contact met god resulteert in een intiem contact met god).

Het belang van de ruminatio was bij de twaalfde-eeuwse cisterciënzers zo groot dat men kan zeggen dat uit de intensieve ruminatio een schriftmystiek¹⁷³ resulteerde. De schrift een realiteit die door Bernardus en de cisterciënzers werd beleefd. Het was de bedoeling dat de monnik zich de bijbelse teksten volledig eigen maakte, om die teksten als een integraal deel van de eigen persoon te laten functioneren¹⁷⁴. Het is kenmerkend voor Bernardus' mystiek dat de bijbellectuur doorleefd moet zijn¹⁷⁵, dat de lectuur moet gericht zijn op een transformatie van de eigen persona door de extratekstuele realiteit - die intratekstueel besloten ligt¹⁷⁶. Het doel is een symbiose van lezer en tekst te bewerkstelligen¹⁷⁷. Dit geldt niet alleen voor de lectuur van de schrift: ook Bernardus' eigen werken zijn voor dit oogmerk geconcipieerd zijn. Via de liefde poogt Bernardus de afstand tussen auteur en lezer te overbruggen¹⁷⁸. De lezer wordt een heel concrete en daadwerkelijke participant in de liefdesrelatie van de auteur (Bernardus) met god¹⁷⁹. De auteur verdwijnt dan achter de schermen en het ik van de tekst wordt/is het ik van de lezer. Het doel is dat de lezer door de betrokkenheid in de lectuur (van de schrift) zich geleidelijk opent voor de inwerking van het intratekstueel besloten Verbum zodat het Woord zelf in hem incarneert, zodat hij zelf kan zeggen 'Verbum caro factum est'¹⁸⁰ als drager van het Woord¹⁸¹.

Als paradigma van Bernardus' schriftmystiek gelden Bernardus' vier preken op Luc 1, 26-38 over de annunciatie van de geboorte van Christus aan Maria (*Homiliae super 'Missus est'*). In deze homilieën

¹⁷² Leclercq 1961, 240; Vandenbroucke 1961, 299; Verbaal 2004, 85-86 alsook Verbaal 2003a, 112; Génicot 1958, 58-60; Pfeifer 2003, 89; Deploige 1998, 62; Leclercq 1963, 70-86 (Dit laatste werk is het standaardwerk i.v.m. de lectio divina).

¹⁷³ Zie ook Casey, M., *Bernard's Biblical Mysticism*, Studies in Spirituality 1994 (4), 12-30

¹⁷⁴ Verbaal 2004, 86-87

¹⁷⁵ Aerden 1993, 138

¹⁷⁶ Verbaal 2005, 62-63

¹⁷⁷ Waaijman 2000, 710

¹⁷⁸ Verbaal 2006, 325-329

¹⁷⁹ Id., 330-334

¹⁸⁰ Joh 1, 14. In *Sermo in Nativitate Beatae Virginis Mariae X* wordt de incarnatie van het Verbum in de mens beschreven aan de hand van Joh 1, 14.

¹⁸¹ Verbaal 2005, 81 alsook Verbaal 2006, 334

neemt de lezer een centrale plaats in¹⁸²; vandaar de constante aansprekingen tot de lezer¹⁸³. Er ontstaat binnen een bijbelse context een dialoog tussen auteur en lezer, opdat de lezer zou participeren tot de tekst en het levende Woord bij de lezer tot leven zou komen¹⁸⁴. De lezer moet als Maria worden: hij moet nederig worden en de wil van god volgen¹⁸⁵. Omdat Maria nederig is en de wil van god volgt, wordt het in de schrift besloten Verbum in haar geïncarneerd¹⁸⁶. Hetzelfde dient te gebeuren bij de lezer¹⁸⁷. Bernardus spiritualiseert de annunciatie: de fysische geboorte van Christus uit Maria wordt een spirituele incarnatie van het Woord bij de lezer van de schrift. De lezer moet zich identificeren met Maria om een gelijkaardige omvorming te ondergaan. Bernardus wil dat het Verbum zich in de lezer incarneert, dat het Woord een realiteit wordt in het leven van de lezer¹⁸⁸. Uiteindelijk is het niet meer de auteur (Bernardus) die tot de lezer spreekt, maar wel de tekst, het Woord van god, die de lezer in zich dient op te nemen¹⁸⁹. In deze homilieën kan men zien hoe een spirituele schriftlezing van de annunciatie kan leiden tot een mystieke transformatie.

2.3.1.2. CANTICA CANTICORUM: ERVARING & TRANSFORMATIE

Het is binnen de context van een diepgaande beleving van en omvorming door de schrift dat Bernardus' exegetische van de Cantica Canticorum moet gezien worden¹⁹⁰.

Het Hooglied kent een rijke exegetische traditie sinds Origines¹⁹¹. Het was niet Bernardus' bedoeling een (nieuwe) filosofische exegetische of een eigen interpretatie te geven die te veel op de ratio zou appelleren¹⁹². Niet het belerende aspect (zoals in de voorgaande tradities) of het louter op zichzelf toegepaste aspect (zoals bij Willem van Saint-Thierry¹⁹³) was voor Bernardus belangwekkend maar

¹⁸² Verbaal 2003a, 116 alsook Verbaal 2003b, 193 en 196 en 199. Zie *Missus est* III, 1: "Libenter, ubi mihi congruere video, verba Sanctorum assumo, quo vel ex vasculorum pulchritudine gratiora fiant quaeque in eis lectori apposuerim". Vertaling: "Waar ik zie dat het mij past, neem ik gaarne de woorden van de Heiligen op, opdat door de schoonheid van de vazen wat ik daarin aan de lezer voorzet bevalliger zou worden".

¹⁸³ Zie bijvoorbeeld *Missus est* IV, 8 waarin de imperatieven "responde Verbum et suscipe Verbum" ("geef antwoord aan het Woord en neem het Woord in je op") niet alleen tot Maria zijn gericht maar ook indirect tot de lezer die het in de schrift besloten Woord in zich moet opnemen.

¹⁸⁴ Verbaal 2003a, 119-122 alsook Verbaal 2003b, 193 en 207. Zie *Missus est* III, 9.

¹⁸⁵ Verbaal 2003a, 122-131 alsook Verbaal 2003b, 201-206 en 214. De nederigheid van Maria ligt in het feit dat ze haar maagdelijkheid opgeeft en zo haar wil afstemt op die van god (zie *Missus est* I, 5-6). Voor het afstemmen van de menselijke wil op de wil van god in het kader van Bernardus' herstel van de similitudo Deo cf. supra 2.2.3. (tweede hoofdstuk).

¹⁸⁶ Zie *Missus est* III, 2-4.

¹⁸⁷ Zie *Missus est* I, 7-9 alsook IV, 9-11.

¹⁸⁸ Verbaal 2003b, 198-199 en 216.

¹⁸⁹ Id., 218 Zie *Missus est* IV, 8.

¹⁹⁰ Cf. Verbaal 2006, 335. Volgens Verdeyen (Verdeyen 2001, 71) zou het Hooglied louter een vergelijkend perspectief bieden in symbolische taal om mystieke belevingen weer te geven. Noch Hugo noch Richard van Saint-Victor hebben een commentaar op het Hooglied geschreven. De Hoogliedcommentaren zijn typerend binnen de cisterciënzymystiek.

¹⁹¹ Dronke 2002, 261; Jantzen 1997, 126; Gardet 1970, 61. Voor een overzicht van de exegetische van het Hooglied in de middeleeuwen kan verwezen worden naar Matter, A., *The Voice of my Beloved. The Song of the Songs in Western Medieval Christianity*. Pennsylvania 1990.

¹⁹² Verbaal 2005, 78; Faesen 2000a, 772. Om geen filosofische of rationale belering te bieden heeft Bernardus geen commentaar op het Hooglied geschreven, maar wel sermões.

¹⁹³ Net als Bernardus las Willem van Saint-Thierry intensief het Hooglied. Aan de hand van commentaren van Ambrosius en van Gregorius de Grote ontwikkelde Willem uit de exegetische van het Hooglied een trinitaire mystiek (zie Faesen 2000b, 66-82; Verdeyen 2001., 66-73; Graef 1972, 145; Pennington 1993, 227; Vauchez 1975, 161; Pfeifer 2003, 99-103; Verdeyen 2001, 72-73 en 90-95; Leclercq 1961, 252-253; Javelet 1967, 411 en 456 alsook Javelet 1955, 158-161). Vooral *De Contemplando* XI (maar ook o.a. *De Contemplando* VII en XIII alsook *De Natura et Dignitate Hominis* II, 3) betreft Willems triniteitsmystiek. De mysticus wordt opgenomen in de 'unitas voluntatis' die heerst binnen de triniteit tussen Vader, Zoon en Geest. In die optiek kan men enigszins

wel een verlangen het Hooglied tot leven te wekken opdat de lezer het Woord in zijn volheid zou kunnen ervaren¹⁹⁴ en erdoor zou kunnen omgevormd worden. De shift die Bernardus teweeg brengt is niet zozeer een verschuiving van de kerk¹⁹⁵ naar de (individuele) ziel als bruid (met Christus als Verbum sponsus¹⁹⁶). Bij Bernardus is er vooral een shift te bemerken van de ziel naar de concrete lezer wat de bruid betreft¹⁹⁷.

De erotische beelden worden bij Bernardus het leidende thema in de exegese van het Hooglied¹⁹⁸. Bernardus benadrukt het zintuiglijke aspect, waarbij het voelen, het smaken en het ruiken centraal staan¹⁹⁹. Bernardus' taal is er een van passie en verlangen naar de rechtstreekse ontmoeting met²⁰⁰ en transformatie door god²⁰¹.

De algemene houding van de cisterciënzers en vooral van Bernardus tegenover de schrift komt in de lectuur van het Hooglied prominent naar voor. Het belang van zelf daadwerkelijk de schrift te ervaren²⁰² om erdoor omgevormd te worden komt bij hen op het voorste plan.

Om door het Verbum in de schrift omgevormd te worden dient men eerst het Verbum in de bijbel te ervaren. En daarvoor is het Hooglied het meest aangewezen, dat door Bernardus gezien wordt als het boek van de ervaring: "Hodie legimus in libro experientiae"²⁰³. Om dat boek van de ervaring te begrijpen, het Verbum te ervaren en erdoor omgevormd te worden moet men ervaring hebben van hetgeen erin beschreven is: "Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi quam experiendi"²⁰⁴.

Als men niet zelf ervaart wat in het Hooglied beschreven staat heeft men er geen begrip van: "Ego arbitror neminem vel scire posse quid sit, nisi qui accipit"²⁰⁵.

spreken van van een wilsomvorming: door de opname in de trinitas is de wil van de mysticus in harmonie met die van Pater, Filius en Spiritus.

¹⁹⁴ Faesen 2000a, 772; Verbaal 2005, 78

¹⁹⁵ Volgens Butler en Cheney symboliseert de bruid bij Bernardus nog steeds de kerk (Butler 2003³, 140; Cheney 1997, 172).

¹⁹⁶ Dat Bernardus een shift zou teweegbrengen van kerk naar individu als bruid is een opinie van Leclercq (Leclercq 1979, 51). Witkam spreekt zichzelf tegen door eerst te zeggen dat god de bruidegom is en dan Christus, het Woord, de bruidegom te noemen (Witkam 1999, 12). Dat Christus als Verbum de bruidegom is zegt Bernardus o.a. op de volgende plaatsen in SSCC: XIV, 8; XXV, 9; XXXI, 10; XXXII, 10; XXXVIII, 5; L, 8; LVII, 11; LXI, 8; LXII, 8; LXX, 9; LXXI, 14; LXXII, 11; LXXII, 10; LXXIII, 10; etc.

¹⁹⁷ Verbaal 2005, 78. In SSCC LXVIII, 1 antwoordt Bernardus op de vraag wie de 'sponsa' ("bruidegom") is 'nos sumus' ("wij zijn het").

¹⁹⁸ Jantzen 1997, 126

¹⁹⁹ McGinn 2001, 162-163

²⁰⁰ Jantzen 1997, 127; Butler 2003³, 140; Leclercq 1979, 100-101. Bernardus de-erotiseert finaal de hele erotische beweging: terwijl de taal, de beelden en de weg naar god sterk erotisch geladen zijn, is de liefde tot god onerotisch, spiritueel zodat Bernardus het sensuele, het fysieke in fine achter zich laat (Jantzen 1997, 128).

Bernardus sublimeert de menselijke emoties tot een liefde voor god: door de erotische taal te doorspekken met bijbelreminiscenties worden de emoties van de lezer gezuiverd van de lichamelijke elementen (Leclercq 1979, 103; Cheney 1997, 172). Daarom hoeft er nog geen sprake te zijn van een onderdrukking van het erotische (cf. Pranger 1993, 143): eros kan net een drijfveer zijn van spirituele liefde voor god (zie de titel van Grüns werk in de bibliografie infra).

²⁰¹ De erotisch getinte taal alsook aspecten als passie en verlangen zal in de mystiek van de komende eeuwen nog toenemen in de interpretatie van de Cantica Cantorum (Faesen 2000a, 773-775; Witkam 1999, 17; Geybels 2005, 108-109). Men kan o.a. verwijzen naar het *Cántico Espiritual* van de zestiende-eeuwse Spaanse mysticus Juan de la Cruz.

²⁰² McGinn 2001, 162; Faesen 2000a, 772; Leclercq 1963², 13.

²⁰³ SSCC III, 1. Vertaling: "Vandaag lezen we in het boek van de ervaring".

²⁰⁴ SSCC I, 11. Vertaling: "Laat hen die er ervaring van hebben het herkennen, laat hen zonder ervaring branden van verlangen, niet zozeer om het te kennen als wel om het te ervaren".

²⁰⁵ SSCC III, 1. Vertaling: "Ik ben van mening dat niemand kan weten wat het is, als hij het in zich opneemt".

Omwillen van het grote belang dat Bernardus hechtte aan de ervaring wordt Bernardus vaak een ‘doctor experientiae’²⁰⁶ genoemd. Zijn commentaren op het Hooglied zijn gevoed door zijn eigen ervaringen: “Loquor vobis experimentum meum quod expertus sum”²⁰⁷.

Het ervaren van (het Verbum in) de schrift is een belangrijke stap, maar niet de ultieme stap. Het is finaal de bedoeling dat men zich tot het Woord wendt om erdoor omgevormd te worden en eraan gelijkvormig wordt, zoals Bernardus zegt in SSCC LXXXIII, 3: “Iam vero animae reditus, conversio eius ad Verbum, reformandae per ipsum, conformandae ipsi”²⁰⁸.

Verderop blijkt de transformatie een volitief karakter te hebben, wanneer gezegd wordt: “Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est”²⁰⁹. Ervaren van de bijbel leidt uiteindelijk tot een wilsomvorming door het Verbum in de schrift.

2.3.1.3. CONCLUSIE

Concluderend kan men zeggen dat de twaalfde-eeuwse cisterciënzermystiek gekarakteriseerd kan worden als een schriftmystiek. Bernardus’ schriftmystiek wijst op de kracht die in de schrift besloten ligt om een proces van mystieke omvorming op gang te brengen.

Als gevolg van een diepgaande, spirituele ruminatio was het Bernardus’ bedoeling dat zijn medemonniken werden omgevormd door het Woord. De monastici dienden zich de schriftlektuur volledig eigen te maken opdat het Woord zich in hun binnenste zou incarneren. Om zich tot het Woord te kunnen richten en erdoor omgevormd te worden is Bernardus’ exegese van het Hooglied gericht op een lezing (i.e. op een worden/zijn) van het “liber experientiae”. Door het enorme belang dat Bernardus aan de ervaring hechtte kan men hem als een ‘expert en expérience’²¹⁰ bestempelen. Het belang van de ervaring kan men niet los zien van het belang van de omvorming: ervaring en omvorming gaan hand in hand, gezien het ervaren van het Woord dient te leiden tot een transformatie door het Woord. Met andere woorden: transformatie dóór het Verbum incorporeert de ervaring ván het Verbum.

2.3.2. ROL VAN CHRISTUS EN MARIA IN BERNARDUS’ OMVORMINGSMYSTIEK

Bij de bespreking van de schriftmystiek van de cisterciënzers is de rol van Christus en van Maria al aan het licht gekomen. In dit kapittel wordt de rol van Christus en van Maria in Bernardus’ transformationele mystiek nader toegelicht.

Zoals supra gebleken is uit de bespreking van de schriftmystiek bij de cisterciënzers, is het de bedoeling dat men omgevormd wordt door het Verbum in de schrift. Dat Verbum is het Woord, Christus in zijn goddelijke dimensie. Bernardus kent in zijn mystiek een prominente plaats toe aan Christus, niet als mens, maar als Verbum, als het goddelijke, tijd- en ruimtelos geïncarneerde

²⁰⁶ Geybels 2005, 13-14 en 88-99. Zie ook Witkam 1999, 13-16.

²⁰⁷ SSCC LI, 3. Vertaling: “Ik vertel jullie over mijn ervaring die ik heb opgedaan”. Met de opmerking dat mystici in de twaalfde eeuw als Bernardus niet de bedoeling hadden hun eigen belevingen te etaleren.

²⁰⁸ Vertaling: “De terugkeer van de ziel voltrekt zich bij de toewending tot het Woord, waardoor de ziel moet omgevormd worden en waaraan ze gelijkvormig moet gemaakt worden”.

²⁰⁹ Vertaling: “Zo’n gelijkvormigheid doet de ziel met het Woord huwen, wanneer ze namelijk gelijk wordt in natuur en evenzeer zich als gelijk betoont aan het Woord wat betreft de wil, terwijl ze zowel liefheeft als wordt liefgehad”.

²¹⁰ Aerden 1993, 144

Woord²¹¹. De monnik dient het Woord te ontvangen, dient Christus in zijn goddelijke aspect gewaar te worden door middel van schriftmeditatie²¹². Christus als extratekstueel Verbum is intratekstueel besloten binnen de schrift en het is via intensieve ruminatio van de schrift dat de omvormende kracht van Christus als Verbum kan plaatsgrijpen.

In die optiek dient men de binnenkomst van Christus als het Woord bij Bernardus te zien. Hier is er sprake van een persoonlijke ontmoeting met Christus in zijn goddelijke dimensie. Men voelt de ‘binnenkomst van het Woord’²¹³ aan, i.e. de bewustwording dat het bestaan van de mens gedragen wordt door het goddelijke zodat de wil en zo ook het handelen conform dat inzicht wordt. Christus, als Verbum, zorgt door zijn ‘binnenkomst’ in de mens voor een transformatie van de wil en zo ook van het handelen.

Christus is bij Bernardus dus primair het Woord dat in de schrift besloten ligt en waardoor de lezer van de schrift, en meer bepaald zijn wil en zo ook zijn handelen, mogelijk omgevormd worden. Van een affectieve devotie tegenover Christus als lijdende mens, zoals binnen een oudere stroming binnen het wetenschappelijke discours geoordeeld wordt²¹⁴, is bij Bernardus geen sprake. Pas in de dertiende-eeuwse mystiek, bij Franciscus van Assisi, is er sprake van een devotionele affectiviteit tegenover de mens Jezus van Nazareth in het kader van Franciscus’ radicale imitatio Christi²¹⁵.

Ook Maria speelt een belangrijke rol binnen Bernardus’ transformationele mystiek. Zoals supra is gebleken uit Bernardus’ preken op de annunciatie²¹⁶, wordt de annunciatie en zo ook Maria zelf gespiritualiseerd. De fysische geboorte van Christus uit Maria wordt een spirituele incarnatie van het Woord bij Maria, die de schrift aan het lezen is en wier wil door het Woord wordt omgevormd. De lezer, die ook lezer van de schrift is, moet zich met Maria identificeren om een gelijkaardige wilstransformatie ondergaan.

Van een devotionele marialogie bij Bernardus, zoals men van oordeel is in een oudere stroming binnen het wetenschappelijke discours²¹⁷, is geen sprake. Devotie tot Maria impliceert een afstand tot Maria die op een piëdestal zou staan. Dit is niet het geval wat betreft Bernardus’ preken op het *Missus est*. De lezer moet de afstand tegenover Maria overbruggen: hij moet zelf Maria worden. Geen afstand tegenover Maria dus, maar wel identificatie met Maria. Tevens ligt de klemtoon niet op aspecten van

²¹¹ Ruh 2001², 267; Aerden 2003, 137 en 141-143; Verbaal 2003a, 121 en 126; Leclercq 1963², 244; Pfeifer 1993, 94; McGinn 2001, 163

²¹² Cf supra (2.3.1.) wat betreft de schriftmystiek: schriftmystiek en rol van Christus als goddelijk Verbum hangen nauw samen.

²¹³ Bernardus beschrijft de binnenkomst van het Woord uitgebreid in SSCC LXXIV, 5-6, na de frase “Fateor et mihi adventasse Verbum” (“En ik beken dat het Woord mij bezocht heeft”). De passage is te uitgebreid om te citeren.

²¹⁴ Representatieve interpretatoren die menen dat Bernardus een prominente plaats zou hebben toegekend aan Christus in zijn menselijke gedaante, zijn: Génicot 1958, 58-60; Graef 1972, 138-146; Leclercq 1961, 245-246. Ook nog enkele recentere vorsers hangen deze opinie aan, zoals King 2004, 66-68, Mommaers 2003, 118 en Mathijssen 2003, 592. Deze stroming lijkt beïnvloed te zijn door de latere beeldvorming op Bernardus als iemand die de mens Jezus centraal zou gesteld hebben. Zo bestaat er een heel corpus van passieteksten over Jezus’ kruisdood die lange tijd zijn toegeschreven aan Bernardus. Het gaat o.a. om volgende ps-bernardische geschriften: *Meditatio in Passionem et Resurrectionem Domini*, *Lamentatio in Passionem Christi*, *De Meditatione Passionis Christi per Septem Diei Horas*.

²¹⁵ Vauchez 1975, 162-164; Geybels 2005, 107.

²¹⁶ Cf. 3.1.1.

²¹⁷ Representatieve interpretatoren van vorsers die een marialogie menen te ontwaren zijn dezelfde als degene die menen dat bij Bernardus Christus in zijn menselijke gedaante centraal staat. Het belang van de mariadevotie moet vooral tot de volksspiritualiteit gerekend worden. Hiervoor kan verwezen worden naar de mariale legendes, de opkomst van de gebeden tot Maria zoals het Ave Maria als teken dat het volk de mens Maria als bieder van troost en hoop aanbidt (zie Vandenbroucke 1961, 307-311).

Maria als een vroom en onschuldig meisje, maar op het feit dat ze afstand doet van haar kuisheid, haar wil afstemt op die van god opdat het Woord zich in haar zou incarneren.

2.3.3. BERNARDUS' DE DILIGENDO DEO

Nu wordt ingegaan op Bernardus' *De Diligendo Deo*. Twee aspecten zullen aan bod komen. Enerzijds wordt uit DDD het begrip deificatio besproken, dat van fundamenteel belang is binnen Bernardus' schrift- of Woordmystiek als transformationeel proces. Anderzijds wordt de vraag gesteld wat de relatie is tussen Bernardus' mystiek in DDD en zijn houding tegenover het lichaam. Speelt het lichaam een rol in Bernardus' mystiek of neemt hij een afwijzende houding aan tegenover het lichaam, zoals door sommige vorsers wordt beweerd?

Alvorens deze twee themata (deificatio en houding tegenover het lichaam) te behandelen, wordt eerst de vraag gesteld of men DDD als een mystiek geschrift mag bestempelen.

Binnen het wetenschappelijke discours²¹⁸ wordt Bernardus' *De Diligendo Deo* vaak beschouwd als een mystiek traktaat bij uitstek omdat Bernardus in dit werk een mystieke ervaring beschrijft²¹⁹. Ook al komt een beschrijving van een mystieke ervaring aan bod, het vormt niet het centrale thema van het geschrift. Het hoofdthema van DDD is de liefde, meer bepaald de vraag waarom en hoe men god dient lief te hebben²²⁰. Antwoord op deze vraag is dat men god zonder reden en zonder wijze dient lief te hebben. DDD is de uitwerking van dit antwoord. Hierbij verklaart Bernardus terloops de *Cantica Canticorum*²²¹ en onderscheidt hij vier graden van liefde²²²: de mens heeft zichzelf lief om zichzelf, de mens heeft god lief om zichzelf, de mens heeft god lief om god en de mens heeft zichzelf lief om god. In plaats van DDD een mystiek geschrift te noemen lijkt het beter te spreken van een mystagogisch werk²²³. Bernardus wil door zijn uiteenzetting over (de vier graden van) de liefde een verlangen naar god en een transformatie door god opwekken. Transformatie door god komt tot uiting in DDD in het concept 'deificatio'.

2.3.3.1. 'DEIFICATIO'

Het begrip deificatio, afkomstig uit *De Diligendo Deo*²²⁴, is van fundamenteel belang in Bernardus' visie op mystiek als transformatie en wordt vaak misverstaan. Zo is men dikwijls van mening dat deificatio een gelijkshakeling god – mens zou inhouden en dat het begrip daarom vooral van toepassing zou zijn op het oosterse christendom en minder op het westerse christendom gezien de christelijke notie god als andere een gelijkshakeling god - mens uitsluit²²⁵.

²¹⁸ Representatieve interpretatoren zijn de volgende: Graef 1972, 141-143; Vauchez 1975, 160; Jantzen 1997, 125-133.

²¹⁹ In *De Diligendo Deo* X, 27

²²⁰ Aerden 1993, 140-141

²²¹ Cf supra voor het belang van de *Cantica Canticorum* in de schriftmystiek der cisterciënzers (2.3.1.2.).

²²² Cf. Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*. Dit werk van Richard komt aan bod bij de bespreking van Richard van Saint-Victor in het derde hoofdstuk.

²²³ Ook de reeds toegelichte SSCC zijn mystagogisch. In SSCC XXIV en SSCC LI, 3 wijst Bernardus zelf op zijn taak als spirituele leidsman voor zijn monniken.

²²⁴ X, 28: "Sic affici, deificari est" ("Zo aangedaan worden, is worden als god").

²²⁵ Verdeyens- en Javelets opinie zijn een voorbeeld van een dergelijke misvatting: Verdeyey 2001, 90-91 en Javelet 1967, 424.

Men dient zich er bewust van te zijn dat de betekenis van deificatio geen gelijkschakeling god – mens inhoudt. Er blijft een absoluut respect voor de afstand tussen god en de mens: “homo ex gratia quod Deus ex natura”²²⁶. Door die deïficatie wordt de similitudo Dei in de mens hersteld²²⁷.

De deïficatie zorgt voor een omvorming op het vlak van de wil: de wil van god, en niet van de mens, komt centraal te staan als actcentrum. Om dit punt te adstrueren worden kort de zinnen in DDD X, 28 becommentarieerd die het begrip deificatio voorafgaan en erop volgen.

Uit de zinnen voorafgaand aan de deficiatio blijkt dat om de deificatio te realiseren een mystieke wilsomvorming van de mens naar gods wil nodig is:

*“Quoniam tamen Scriptura loquitur Deum omnia fecisse propter semetipsum, erit profecto ut factura sese quandoque conformet et concordet Auctori. Oportet proinde in eumdem nos affectum quandocumque transire, ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semetipsum, sic nos quoque nec nosipsum, nec aliud aliquid fuisse vel esse velimus, nisi aequae propter ipsum, ob solam ipsius videlicet voluntatem, non nostram voluptatem”*²²⁸ (onze nadruk).

Eerder dan dit tekstfragment als expressie van een mystieke extase te beschouwen²²⁹, ziet men in de net geciteerde passage dat mystiek bij Bernardus een transformationeel proces van de wil behelst²³⁰. De mens wordt omgevormd zodat zijn wil en zo ook zijn handelen conform de voluntas Dei is. Als gevolg van de wilsomvorming treedt een wilsharmonie mens – god op. Pas dan kan deificatio optreden:

*“O pura et defaecata intentio voluntatis, eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur, eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur! Sic affici, deificari est”*²³¹ (onze nadruk).

In de zinnen die volgen op het deificatio blijkt duidelijk dat mystiek voor Bernardus een proces van omvorming inhoudt naar de wil van god²³². Mystiek is bij Bernardus een omvorming van de mens door en naar gods wil en om dit proces aanschouwelijk te maken grijpt Bernardus terug naar beeldrijke

²²⁶ Dit is geen citaat van Bernardus, maar van Willem van Saint-Thierry (*Epistula ad Fratres de Monte Dei* III). Vertaling: “De mens wordt uit genade wat God van nature is”. Deze frase wordt als typerend gezien voor de christelijke mystiek in het algemeen door López-Gay (López-Gay 1980, 1911) en door Faesen (Faesen 2003, 286).

²²⁷ Voor het herstel van de similitudo Dei binnen de twaalfde-eeuwse mystiek: cf supra 2.2.3.

²²⁸ Vertaling: “Niettemin, omdat de Schrift zegt dat God alles gemaakt heeft omwille van zichzelf, zal het waarlijk zo zijn dat het scheepsel zich eens gelijkvormig maakt aan de Schepper. Het moet dus dat we eens in zijn gevoel binnentreden: zoals God eens wou dat alles was omwille van zichzelf, zo moeten ook wij willen dat noch wij zelf noch niets anders was of is, tenzij omwille van hem, meer bepaald omwille van zijn wil alleen, en niet voor ons genoeg”.

²²⁹ Traditionele vorsers als Ruh (Ruh 2001², 273) en Brouwer (Brouwer 2005, 97-99) menen dat het bij deificatio om een extase gaat. In de door ons geraadpleegde secundaire literatuur wordt deificatio steeds vanuit de traditionele visie op mystiek als ervaring benaderd. Uit de bespreking van de tekstfragmenten blijkt dat deificatio veeleer een mystieke wilsomvorming- en harmonie betreft.

²³⁰ Ook in Bernardus’ SSCC LXXI,7 zegt Bernardus dat de ‘unitas’ tussen de mens en god geen ‘cohaerentia essentialium’ (“wezensamenhang”) inhoudt - dus geen pantheïstische fusie -, maar een ‘conniventia voluntatum’ (“samenleven van de wil”). De mens wil wat god wil: hij heeft een mystieke wilsomvorming ondergaan.

²³¹ DDD X, 28. Vrij vertaald: “O zuivere en heldere wilsintentie! Hoe meer gereinigd en gezuiverd, hoe minder mengsel van haar eigenheid in haar overblijft. Hoe zoeter en lieflijker, hoe meer elke gewaarwording volstrekt goddelijk is. Zo aangedaan worden, is worden als god”.

²³² Men dient erbij te vermelden dat uit het volgende tekstfragment ook blijkt dat ‘deificatio’ pas volledig bereikt wordt in het hiernamaals. Enkel Dinzelsbacher (Dinzelsbacher 1994, 113) wijst naar aanleiding van DDD X, 28 op de belangrijke rol van de wil in Bernardus’ mystiek, maar licht dit niet verder toe.

taal. Aan de hand van beelden als een druppel water in wijn, ijzer gesmeed in vuur en lucht dat (zonne)licht wordt verbeeldt Bernardus de mystieke omvorming, waarbij in de laatste zin benadrukt wordt dat deificatio geen pantheïsme betekent gezien de mens zijn (menselijke) substantie behoudt:

*“Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propria que exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eadem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia”*²³³ (onze nadruk).

2.3.3.2. HET LICHAAM AFGEWEEZEN?

Houdt de deificatio ook een afwijzen van het lichaam in, of speelt het lichaam een rol om de deificatio te bereiken? Dat is de vraag die nu getracht wordt te beantwoorden.

Binnen het wetenschappelijke discours is er een stroming die stelt dat Bernardus het lichaam volledig zou afwijzen²³⁴. Terwijl de taal van Bernardus er een is van verlangen en van passie zou Bernardus in realiteit vijandig staan tegenover lichamelijke²³⁵. Men adstrueert deze stelling door het strenge ascetisme van de cisterciënzers naar voor te brengen²³⁶. Zoals supra uit de bespreking van de ascese is gebleken was er bij de cisterciënzers geen sprake van strenge ascese, maar veeleer van nadruk op moderatie binnen een spiritualiteit van verinnerlijking²³⁷.

Uit twee primaire teksten van Bernardus, nl. de hier besproken *De Diligendo Deo* en *Sermones super Cantica Cantorum*, blijkt de stelling als zou Bernardus vijandig staan tegenover lichamelijke niet aanvaardbaar. Ook al overheerst in de middeleeuwen het platonische dualisme ziel – lichaam en ook al staat de ziel dus een trapje hoger, dit wil nog niet zeggen dat Bernardus het lichaam volledig afwijst.

²³³ “Zoals een druppeltje water, gegoten in een grote hoeveelheid wijn, zich volledig van zichzelf lijkt los te maken, terwijl het de smaak en de kleur van de wijn overneemt, en zoals het gloeiende ijzer dat gesmeed wordt sterk gelijk wordt aan het vuur, ontdaan van zijn vroegere vorm die hem eigen was, en zoals de lucht, overstraald door het zonlicht, zichzelf overstijgt tot eenzelfde helderheid, zozeer dat het het licht zelf in plaats van het belichte lijkt, zo zal het nodig zijn dat dan bij de heiligen elk menselijk gevoel op een onuitsprekelijke wijze van zichzelf afvloeit, en volledig overgegoten wordt in de wil van god. Hoe zal God niet alles in allen zijn, als er niets van de mens in de mens zal overblijven? Er blijft een substantie, maar in een andere vorm, een andere glorie en ander vermogen”. Het beeld van het ijzer in het vuur komt ook voor in *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* van Richard van Saint-Victor en wordt in het derde hoofdstuk nader toegelicht.

²³⁴ Representatieve interpretatoren binnen deze stroming zijn : Vauchez 1975, 163; Dronke 2002, 261-262 ; Jantzen 1997, 128-129.

²³⁵ Zie Jantzen 1997, 129-130. Jantzen (Jantzen 1997, 23) koppelt de vermeende afwijzing van het lichaam door Bernardus aan een vermeende misogynie bij Bernardus. Deze koppeling is een voorbeeld van een ‘drogredenering van het hellend vlak’ (slippery slope): ‘als Bernardus vijandig staat tegenover het lichaam (wat zeer de vraag is), dan moet hij ook wel vijandig staan tegenover de vrouw’. Jantzen (Jantzen 1997, 131-132) gebruikt als argument voor Bernardus’ vrouwonvriendelijkheid het geloof in de Onbevleete Ontvangenis. Problematisch aan dit argument is dat Bernardus het beeld van de Onbevleete Ontvangenis verwierp (zie Vandenbroucke 1961, 307). Het dogma van de Onbevleete Ontvangenis dateert pas van 1854, onder paus Pius IX.

²³⁶ Jantzen 1997, 130

²³⁷ Cf. 2.1.: ‘ascese als voorbereiding tot transformatie’.

Zo benadrukt Bernardus in SSCC V, 1 het belang van het lichaam: “Habet igitur necessarium corpus spiritualis creatura quae nos sumus, sine quo nimirum nequaquam illam scientiam assequitur (...)”²³⁸. In DDD XI, 30-31 beklemtoont Bernardus dat het lichaam geen last, maar een hulp betekent: “Merito sine illo perfici non vult, quod in omni statu in bonum sibi subservire persentit. Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono, quae ipsum aut, si onerat, iuvat, aut, si non iuvat, exonerat, aut certe iuvat, et minime onerat”²³⁹.

Bernardus benadrukt dat het lichaam de mens kan helpen op zijn spirituele tocht.

Zo is in *De Diligendo Deo* de lichamelijke liefde het startpunt van de vier graden van de liefde en van zijn mystieke tocht: “Bernard’s mystical itinerary ends in the higher levels of purely spiritual love, where the spiritual senses are active, but it must begin on the carnal level”²⁴⁰ (onze nadruk). Dat de somatische liefde niet op het hoogste trapje staat is niet verwonderlijk voor een spirituele persoon, maar dit houdt daarom nog geen misprijzen of afwijzen van het lichaam in.

Integendeel, de condition humaine van de mens als lichamenlijk wezen vormt het vertrekpunt van de tocht naar god toe die idealiter in een deificatio resulteert. In die zin is ook het gegeven dat de deificatio geen vergoddelijking stricto sensu inhoudt te begrijpen: het respect voor de distantie tegenover god blijft, de mens blijft mens, een mens met ziel én lichaam.

2.3.4. BERNARDUS, EEN MYSTICUS?

De vraag of Bernardus een mysticus is komt aan het einde van de uiteenzettingen over Bernardus aan bod, omdat pas na deze besprekingen een gefundeerd antwoord kan gegeven worden. We willen aan het einde van de behandeling van de cisterciënzers verantwoorden waarom wij in de loop van ons discours gesproken hebben over Bernardus’ mystiek en over Bernardus als mysticus, gezien in het wetenschappelijke discours Bernardus vaak zonder enige verantwoording het epitheton mysticus draagt²⁴¹. Met dit slotkapittel willen we tevens aantonen hoe vanuit de transformationele methodologie nieuw licht kan geworpen worden op de figuur van Bernardus en de al of niet karakterisering van Bernardus als een mysticus, waarover tot op heden in wetenschappelijke kringen geen consensus heerst²⁴².

Er wordt door vorsers²⁴³ geopperd dat Bernardus een mysticus is, omdat Bernardus het heeft over mystieke ervaringen, over extases. Men verwijst daarvoor naar woorden bij Bernardus als rapi,

²³⁸ Vertaling: “Het geestelijk schepsel dat wij zijn heeft dus nood aan een lichaam. Zonder het lichaam bereikt men zonder enige twijfel geen enkele kennis (...)”. Het belang van het lichaam om tot kennis te komen wordt ook benadrukt in SSCC V, 5.

²³⁹ Vertaling: “Zonder de verdienste van het lichaam (i.e. illo) wil ze (i.e. de ziel) niet volmaakt worden, omdat ze er zich van bewust is dat het lichaam in elke toestand ten goede helpt. Het lichaam vormt werkelijk een goede en trouwe gezelschap voor een geest die zelf goed is: het lichaam helpt de geest, als die belast is of, als het lichaam niet helpt, ontlast het de geest. Het lichaam is zeker een hulp zonder tot last te zijn”.

²⁴⁰ McGinn 2001, 163. Cf. ook Pranger 1994, 193 en Happold 1986, 236

²⁴¹ Zo draagt ook iemand als Joachim van Fiori (1130/1135-1202) stevast het epitheton ‘mysticus’ met zich mee. Joachim lijkt niet zozeer een mysticus als wel een ‘profeet’ te zijn, in zijn aankondiging van een gouden tijdperk, waarin iedereen participeert aan het monastieke ideaal van de caritas en alles gemeenschappelijk goed is. Van mystieke ervaring of transformatie lijkt bij Joachim van Fiori geen sprake te zijn (voor Joachim zie Jeuneau 1967², 68-69; Dronke, 2002, 293-295; Vauchez 1975, 104-105).

²⁴² Zie onder andere Köpf, U., *Bernhard von Clairvaux, ein Mystiker?*, in: Köpf, U., *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*. Augsburg 1994, 15-32. Köpf stelt voor het eerst de vraag of Bernardus een mysticus is. Voorheen ging men er gewoon vanuit dat Bernardus monnik én mysticus was. Zie daarvoor Kleinedam, E., *Bernhard von Clairvaux Mönch und Mystiker*. Wiesbaden 1955 alsook Lortz, J., *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*. Wiesbaden 1953.

²⁴³ Ruh 2001², 272, n71; Butler 2003³, 168-172; Mommaers 2003, 124-129; Happold 1986, 235

volatus/avolare/transvolare, excessus mentis/mente excedere, stupor en ecstasis. Men dient hierbij voorzichtig te zijn: deze woorden dienen steeds in hun context geïnterpreteerd te worden en hebben geen mystieke betekenis an sich. Bernardus bespreekt in DDD X, 27 kort een mystieke ervaring, maar vraag is waar Bernardus het elders over mystieke ervaringen zou hebben. Tevens heerst er geen consensus onder interpretatoren of men mystieke ervaringen, zoals er een door Bernardus in DDD X, 27 besproken wordt, meteen als autobiografisch dient op te vatten²⁴⁴. Het blijkt dus dat men voorzichtig moet zijn om te zeggen dat Bernardus zelf een mystieke ervaring heeft gekend. Mag men daarom Bernardus geen mysticus noemen? Men kan daarop geen eenduidig antwoord geven als men zich aansluit bij de klassieke methodologie die mystiek primair als een ervaring beschouwt²⁴⁵. Als men de recente methodiek, die mystiek ziet als een proces van omvorming, in acht neemt, lijkt het antwoord op de vraag of Bernardus een mysticus genoemd mag worden affirmatief te zijn.

Uit de uiteenzettingen supra over de schriftlektuur bij de cisterciënzers, de rol van Christus als Verbum en het begrip deificatio bleek telkens het transformationele karakter van de mystiek bij Bernardus. Het doel van de schriftlektuur voor Bernardus is dat het Woord de wil van de lezer omvormt: het intratekstueel besloten Verbum moet zich in de lezer incarneren²⁴⁶. De lezer ondergaat een deificatio: door de incarnatie van het Verbum in de lezer handelt de mens voortaan volgens de wil van god²⁴⁷. Gezien er bij Bernardus sprake is van een transformationele schrift- of Woordmystiek, kan men Bernardus dus wel degelijk een mysticus noemen, een mysticus die ook mystagoog gezien zijn wens dat ook zijn medecisterciënzers omgevormd worden door het Woord tijdens hun schriftlektuur.

2.4. MYSTICAE: DE VROUW VERGETEN?

In dit onderdeel wordt de positie van de mysticae in de twaalfde eeuw belicht, waarbij speciale aandacht geboden wordt aan Hildegard van Bingen. In het wetenschappelijk discours²⁴⁸ werden (worden) vaak bij een bespreking van de twaalfde-eeuwse mystiek enkel mystici als Bernardus of Richard besproken, terwijl men weinig aandacht bood (biedt) aan een mystica als Hildegard. Op die manier verzuimt men een totaalbeeld te geven van de twaalfde-eeuwse mystiek. Er is interesse vanuit

²⁴⁴ Pfeifer (Pfeifer 1993, 96) is van mening dat de mystieke ervaringen bij Bernardus geen autobiografische waarde hebben, terwijl Aerden (Aerden 1993, 138) overtuigd is van de autobiografische basis van Bernardus' mystieke ervaringen.

²⁴⁵ Het is niet onbelangrijk op te merken dat vorsers die de ervaringsmethodiek aanhangen vruchteloos pogen te zoeken naar mystieke ervaringen bij Bernardus. In de optiek is het concept van het drieledige mystieke pad wijdverbreid onder interpretatoren (zie Dinzelbacher 1994, 119; Leclercq 1979, 51; Witkam 1999, 14; Geybels 2005, 90; Graef 1972, 141; Butler 2003³, 139; Jantzen 1997, 127). In Bernardus' SSC is er sprake van drie kussen - voetkus, handkus en mondkus - die door net genoemde interpretatoren gelieerd worden aan de bonaventuriaanse triade purgatio, illuminatio en unio. Problematisch is dat Bernardus' concept van de drie kussen slechts in de eerste acht van zijn zesentachtig preken op het Hooglied voorkomen. Tevens leiden de drie kussen niet tot de verwachte mystieke climax: er is sprake van een complete ontuchtering, een anticlimax aangezien bruid en bruidegom met elkaar beginnen te ruziën.

²⁴⁶ Mommaers zegt geen verband te zien tussen Bernardus' mystiek en de rol van Christus bij Bernardus (Mommaers 2003, 129). Mommaers kan geen verband zien omdat hij ten eerste mystiek ziet als extase en ten tweede meent dat het Christus in zijn menselijke gedaante is die bij Bernardus centraal staat. Zoals supra uit 2.3.2. bleek is het Christus als Verbum dat centraal staat in Bernardus' mystiek. Het is het Verbum dat de kracht heeft in de mens een mystieke omvorming te bewerkstelligen. In die optiek is een verband tussen Christus (als Verbum) en mystiek (als omvorming) bij Bernardus.

²⁴⁷ Ook *Epistula* CDLXII, 5 betreft de wilsomvorming: "Sana et libera voluntas hominis, ita se conformans voluntati Dei, ut nihil velit quod sciat ei displicere, nihil nolit quod sciat ei non placere". Vertaling: "Gezonde en vrije wil van de mens, zodat hij zich gelijkvormig maakt aan de wil van god, zodat hij niets wat Hem weet te mishagen, maar alles wil wat Hem weet te behagen". Uit deze zin blijkt dat de vrijheid van wil net bestaat in het conformeren van de wil aan die van god.

²⁴⁸ Bij interpretatoren als Vandenbroucke, Génicot, Haug, Constable en zelfs bij de vermaarde Ruh.

de psychoanalyse voor Hildegard, maar die interesse werd dikwijls ingegeven vanuit de klassieke psychoanalytische visie op mystiek als een pathologische neurose of hysterie²⁴⁹.

In dit hoofdstuk wordt Hildegard uitvoerig besproken met aandacht voor de verhouding tegenover dertiende-eeuwse mysticae en twaalfde-eeuwse mystici waarbij de genderproblematiek ter sprake zal komen. Vóór Hildegard besproken wordt, worden mystici en mysticae in de twaalfde eeuw met elkaar vergeleken.

2.4.1. MYSTICI & MYSTICAE IN DE TWAALFDE EEUW: EEN VERGELIJKING

Binnen het wetenschappelijke discours wordt het verschil in de manier van beleving en verwoording van de mystiek vaak als hét kenmerkend verschil beschouwd tussen mystici en mysticae van de twaalfde- en dertiende eeuw²⁵⁰. Men stelt dat bij de mysticae de beleving en verwoording veel explicieter, passioneel, sensueler, somatischer²⁵¹, erotisch zou zijn dan bij de mystici alsook dat de rede weinig of geen rol van betekenis meer zou spelen bij de mysticae.

Dat de rede geen belang meer zou hebben voor de mysticae lijkt te generaliserend. Zo wijzen visioenen IX en XII van Hadewijch erop dat haar overwegend affectieve (visionaire) mystiek een rationele component in zich droeg. In visioen XII (vv.98-104) zegt Hadewijch dat ze leeft volgens de regels van de rede om de wil van god te doen. Uit visioen IX (vv.37-53) blijkt dat de rede een aspect van de liefde is dat haar verhindert enkel uit te zijn op de bevrediging van het mystieke genot. Ook bij Hildegard blijkt dat rede van belang is. Volgens Hildegard is de mens in de eerste plaats een ‘animal rationale’²⁵².

Het belang van de rede bij Hildegard en bij Hadewijch wijst erop dat voorzichtigheid geboden is bij de generaliserende stelling als zou vrouwelijke mystiek gelijk te schakelen zijn aan affectieve mystiek in de middeleeuwen²⁵³. Aangezien affectiviteit niet als onderscheidende parameter kan gelden, moet het verschil op een ander vlak gezocht worden.

Volgens de filosoof Michel De Certeau grijpt verschuiving plaats van een strikt bijbelse, didactische, openbare taal bij de mystici naar een erotische, belevende taal bij (dertiende-eeuwse) mysticae. Vraag is of er bij de mystici in de twaalfde eeuw geen sprake is van een erotische, ervaringsgerichte taal. Wat supra is uiteengezet in het kapittel over de exegese van het Hooglied bij de cisterciënzers²⁵⁴, bewijst dat men ook bij de mystici een erotische beeldtaal kan ontwaren, nl. die van het Hooglied²⁵⁵. Het eerste deel van de stelling van Michel De Certeau, nl. dat de mysticae de puur bijbelse verwoording verlaten, is accurater. De geheel andere houding van mysticae tegenover de schrift, die niet meer als vertrekpunt van hun mystiek geldt, dient gezien te worden als de oorzaak van hun verander(en)de mystieke beleving.

²⁴⁹ Kritiek op de klassieke psychoanalytische visie m.b.t. Hildegard wordt gemaakt door McNerney (McNerney 1998, 23) en dor Deploige (Deploige 1998, 47). Voor de klassieke stroming binnen de psychoanalyse zie 1.4.2. (eerste hoofdstuk).

²⁵⁰ Zie McGinn 2007, 20; Vauchez 1975, 163; Jantzen 1997, 133

²⁵¹ Een voorbeeld hiervan is vv.76-78 uit visioen VII van Hadewijch: ‘ende al die lede die ic hadde ghevoelden der siere in al hare ghenoeghen na miere herten begherte na miere menscheit’.

²⁵² Cf. *Epistula* CIII. Ook Hildegard getuigt dus van de twaalfde-eeuwse synthese kennis – liefde (cf. supra 2.2.4.).

²⁵³ De gelijkschakeling vrouwelijke mystieke aan affectieve mystiek is een opinie van de volgende twee interpretatoren: López-Gay 1980, 1906-1907 en Petroff 1994, 6.

²⁵⁴ Cf. 3.1.2.

²⁵⁵ Zie onder andere Hgl 1, 2: “Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino (...)” (in SSCC I, 5). Vertaling: “Dat hij mij kust met een kus van zijn mond, want jouw liefkozingsen zijn zoeter dan wijn (...)”.

Dat het gewicht dat aan de schrift wordt toegekend het belangrijkste verschil is tussen twaalfde-eeuwse mystici en mysticae en dat dit verschil leidt tot een ander type mystiek bij de mysticae zal nu worden geadstrueerd. Hierbij zal de gendergerichte vraag aan bod komen waarom nu net mysticae een nieuw type van mystiek vertegenwoordigen.

2.4.1.1. GEWICHT VAN DE SCHRIFT

Mysticae in de twaalfde eeuw hadden doorgaans niet dezelfde culturele geletterdheid als mannen²⁵⁶. Aangezien ze doorgaans een minder intensieve (Latijnstalige) opleiding genoten, lag de kennis van de schrift bij de mysticae vaak lager zodat van een intensieve ruminatio en een daaruit resulterende schriftmystiek²⁵⁷ bij hen geen sprake kon zijn. Terwijl mystici hun autoriteit op de schrift baseerden, claimden mysticae autoriteit op basis van een niet-schriftuurlijke bron van kennis, nl. een onmiddellijk, direct visioen van god²⁵⁸. Zoals bleek uit de bespreking van de schriftmystiek bij Bernardus²⁵⁹ is voor mystici als Bernardus de schrift van primordiaal belang. Als Bernardus zich negatief uitlaat over visionaire mystiek²⁶⁰ dient dit begrepen te worden in het licht van Bernardus' bekommernis om de waarde van de schrift. Feministische vorsers interpreteren de pejoratieve connotatie die visionaire mystiek bij Bernardus heeft vanuit een gendergerichte blik als een negatieve houding van de cisterciënzerabt tegenover vrouwen tout court²⁶¹. Als Bernardus zich negatief opstelt tegenover visioenen, is dit niet omdat het vrouwen waren die dit soort ervaringen te beurt vielen, maar omdat dit soort visioenen zouden kunnen leiden tot een afbreuk aan de waarde van de schrift.

2.4.1.2. VISIONAIRE MYSTIEK

Als gevolg van het geringere gewicht van de schrift bij de mysticae is er bij de mysticae sprake van een ander type mystiek dan de schriftmystiek van de mystici. Vanaf de twaalfde eeuw kan men bij de mysticae de opgang zien van de visionaire mystiek die gekenmerkt wordt door herhaalde, kortstondige

²⁵⁶ Jantzen 1997, 133; Petroff 1994, 4; Garber 2002, 177, n61; Ruh 2001,69. Ook al konden sommigen vrouwen als Hrotsvitta en Muriel tot de opkomst van de scholastiek in monastieke - vnl. Anglo-Saksische - milieus via de liturgie toegang krijgen tot een elementaire opleiding, het blijft een gegeven dat de opleiding voornamelijk van, voor en door mannen werd verstrekt.

²⁵⁷ Cf. supra 2.3.1. voor de schriftmystiek bij de cisterciënzers.

²⁵⁸ Petroff 1994, 4; Jantzen 1997, 171 en 184 en 187-188 en 324. Dat mysticae afstand namen van de schrift betekent volgens Jantzen en Petroff (Jantzen 1997, 146 en Petroff 1994, 5-6) dat ze hun geschriften uit louter persoonlijke bekommernis zouden uitgegeven hebben. Men kan erop wijzen dat Hadewijchs- en Hildegards visioenen bestemd waren ter spirituele (bege)leiding voor hun respectievelijke gemeenschappen (zie Willaert 1996, 21-26; Newman 1990, 12 en 46-47; Deploige 2004, 6). Van louter persoonlijke bekommernis is geen sprake: de visionaire geschriften hadden net als voor Bernardus een mystagogisch belang. Ten tweede wordt geopperd dat afstand tegenover de schrift zorgde voor afstand tegenover het instituut Kerk (opinie van Geybels 2005, 108). Men kan dit weerleggen door te wijzen op het grote belang dat de Kerk speelt in Hildegards visioenenbundel *Scivias* (in boek II bijvoorbeeld vervult de 'Ecclesia' een centrale rol in het bewandelen van de weg naar het eschaton). Voor een bespreking van Hildegard cf. infra. 2.4.2.

²⁵⁹ Cf. supra 2.3.1.

²⁶⁰ In SSCC II, 2 zegt Bernardus: "Merito proinde visiones et somnia non recipio, figuras et enigmata nolo (reminiscentie aan Num 12, 8), ipsas quoque angelicas fastidio species". Vertaling: "Met recht aanvaard ik dus geen verschijningen en droombeelden, figuren en raadsels wil ik niet, noch die engelenverschijningen (die opdagen) door hoogmoed". Ook in *Epistula* CLXXIV, 6 laat Bernardus zich negatief uit over 'revelationes'.

²⁶¹ Jantzens opinie is een voorbeeld van een dergelijke opvatting (Jantzen 1997, 188). Jantzens opvatting lijkt ingegeven door haar stelling die supra (cf. 2.3.3.2.: 'het lichaam afgewezen?') is weerlegd als zou Bernardus negatief staan tegenover het lichaam en tegenover de vrouw. Jantzen lijkt zich tegen te spreken wanneer ze verderop in haar werk zegt: "Bernard of Clairvaux who came to esteem her (i.e. Hildegard) highly (...)" (Jantzen 1997, 162).

vervoeringen naar een ‘bovennatuurlijk rijk’ waarin men in contact treedt met hemelse figuren²⁶². In de dertiende eeuw groeit dit uit tot een visionaire literatuur in de vorm van spirituele dagboeken van een Hadewijch of een Mechtild van Magdeburg.

Het is duidelijk dat visionaire mystiek getuigt van een ervaringsmystiek, zodat wat volgt over de twaalfde-eeuwse mysticae en over Hildegard logischerwijze bekeken wordt vanuit de ervaringsgerichte methodiek en niet vanuit de transformationele visie op mystiek. Niet alleen de oudere ervaringsmethodologie maar ook de visie op mystiek als een (wils)transformatie blijkt dus zijn beperkingen en limieten te kennen.

Men kan zich nu de gendergerichte vraag stellen waarom overwegend mysticae visioenen hebben²⁶³. Een eenvoudig (maar geen afdoend) antwoord zou zijn dat vrouwen emotioneler en meer vatbaar voor zintuiglijke indrukken dan de eerder rationeel ingestelde mannen. Dit zou een weergave zijn van het veralgemenende, stereotype beeld²⁶⁴.

Een tweede poging ter antwoord draait rond het concept van autoriteit, van macht. Zo zouden mysticae om autoriteit te bemachtigen een ander type mystiek (i.e. visioenen) nodig gehad hebben²⁶⁵. Twee punten van kritiek kunnen op deze visie gegeven worden. Ten eerste lijkt men feminisme - in de zin van usurpatie van macht door vrouwen - te projecteren op een tijd waarin er van dit fenomeen nog geen sprake is²⁶⁶. In dit verband is het interessant om erop te wijzen dat wanneer Hildegard zichzelf als indocta karakteriseert²⁶⁷ ze dit niet doet via het elders vaak gebruikte woord mulier, maar wel via het neutrale homo²⁶⁸. Men kan hieruit concluderen dat Hildegard haar profetische status niet als genderbepaald ervoer: zo identificeert ze zich nergens in haar oeuvre met oudtestamentische profetessen als Myriam of Deborah, maar gebruikte ze wel beelden van oudtestamentische profeten als Ezechiël of Daniël²⁶⁹. Ten tweede lijkt men in de verklaring omtrent het verwerven van autoriteit het paard achter de wagen te spannen door te stellen dat de mysticae eerst autoriteit willen (wat op zich al weinig waarschijnlijk is) en daarom visioenen willen. Een verklaring die draait rond autoriteit kan dus niet aanvaard worden om de visionaire mystiek onder het vrouwelijke geslacht te duiden.

²⁶² Petroff 1996, 6; McGinn 2007, 20. Volgens Dronke (Dronke 2002, 262) is er in de twaalfde eeuw sprake van twee types van mystiek: enerzijds is er de cisterciënzermystiek, anderzijds is er de visionaire mystiek die voornamelijk bij vrouwen te ontwaren is. Problematisch aan deze scherpe tweedeling is dat er geen plaats geboden wordt aan de victorijnse mystiek.

²⁶³ Jantzen 1997, 168. Belangrijk is het woord overwegend: ook al hadden sommige cisterciënzers - maar niet Bernardus of Willem - visionaire ervaringen, toch blijkt dit vooral een vrouwelijk fenomeen te zijn.

²⁶⁴ Jantzen hoedt zich voor een dergelijke simplificering: Jantzen 1997, 168.

²⁶⁵ Opinie van Jantzen (Jantzen 1997, 169). Deze opinie van Jantzen hangt samen met haar uitgangspunt dat mystiek in de eerste plaats een sociale constructie is die bepaald wordt door leidende figuren (Jantzen 1997, 326-327 en 340 en 352).

²⁶⁶ Hildegard was geen “profeministe” (Garber 2002, 48): hoewel Satan actieve schuld aan de zondeval heeft is Eva op een passieve manier schuldig aan de zondeval (zie *Scivias* I, 2 en II, 1). Cf. de opmerking van Newman: “Just as the later Middle Ages and the Reformation found in Hildegard the role model they needed, so our own era has created the image of Hildegard the feminist (...)” (Newman 1990, 47). Men kan als voorbeeld van een feministe Helen John noemen die ‘interessante feministische’ passages kiest uit Hildegards *Scivias*. Na de frase “Feminist readers might start to choose with selected passages” (John 1992, 118) geeft ze een aantal voorbeelden van tekstfragmenten waarin Hildegard de vrouw op gelijke hoogte van de man plaats (o.a. visioen II en IV van boek I).

²⁶⁷ Zie *Scivias* II, 2

²⁶⁸ Zie *Scivias* III, 11: “Unde nunc loquor per non loquentem hominem de Scripturis, nec edoctum de terreno magistro (...)” (onze nadruk). Vertaling: “Daarom (ervoor werd gewag gemaakt van een verzwakking van het evangelische geloof) spreek ik nu over de Schriften door middel van een mens die niet welbespraakt is en niet onderricht is door middel van een aardse leermeester (...)”.

²⁶⁹ Deploige 2004, 18; Deploige 1998, 184

Onze poging tot antwoord op de vraagstelling waarom overwegend mysticae visioenen krijgen is de volgende hypothese²⁷⁰. Visionaire mystiek bij de mysticae zou het gevolg kunnen zijn van de ontwikkeling van nieuwe spirituele technieken van visuele aard. Men kan hierbij denken aan methodes van aandachtsfixatie waarbij er sprake is van monotone overstimulatie door langdurige concentratie en fixatie op een bepaald object. Zo'n concentratiemethode kan gepaard gaan met bidden ten einde van alle impulsen uit de buitenwereld afgesloten te worden en zich op dat voorwerp te concentreren. In dit stadium van stille beschouwing wordt men ontvankelijk voor visionaire beelden²⁷¹. Dit soort technieken, zoals het hypothetisch voorbeeld van daarnet, zouden vrouwelijke religieuzen vanaf de twaalfde eeuw binnen informele gemeenschappen toegepast kunnen hebben als alternatief voor de eerder intellectuele ruminatio van de schrift waarvan hun kennis gebrekkig was. De ontwikkeling van nieuwe visuele technieken zou het beleven van visionaire ervaringen bij de mysticae gestimuleerd hebben. Niettemin blijft het een hypothetische verklaring voor een moeilijk te duiden vraag waarom vooral vrouwen visioenen kregen.

2.4.1.3. CONCLUSIE

Slotsom van deze comparativistische studie mystici – mysticae is dat mysticae een heel ander type mystiek vertegenwoordigen vanaf de twaalfde eeuw. Het feit dat de taal van de mysticae affectiever, erotischer gekleurd is dient men op te vatten als een radicalisering van de beeldtaal van mystici als Bernardus ten gevolge van het verlaten van de schrift als startpunt van de mystieke beweging. Wegens hun doorgaans beperktere scholing dan mannen²⁷² konden mysticae de typisch monastieke ruminatio van de schrift niet beoefenen. Andere spirituele technieken - zoals concentratiemethodes - werden mogelijk ontwikkeld om de mystieke dorst te lessen. Het zijn mogelijkwijze dit soort visuele technieken die visuele mystieke ervaringen (i.e. visioenen) teweegbrachten. Mystiek nam zo bij mysticae als Hildegard de vorm aan van een onmiddellijk, direct visioen van god of van heiligen. Nu wordt noodzakerlijkerwijze vanuit de ervaringsmethodologie toegespitst op Hildegard van Bingen die een duidelijk voorbeeld is van visionaire mystiek .

2.4.2. VISIONAIRE MYSTIEK VANUIT ERVARINGSMETHODOLOGIE: HILDEGARD VAN BINGEN

In dit onderdeel wordt dieper ingezoomd op de vrouwelijke visionaire mystiek bij een (Latijnschrijvende) mystica, nl. Hildegard van Bingen, de Sibille van de Rijn²⁷³. Eerst worden Hildegards profetische visioenen in haar *Scivias* (i.e. scito vias Domini) besproken en wordt de vraag

²⁷⁰ Hypothese is deels gebaseerd op de bespreking van de 'methodische meditatie' door van der Lans (van der Lans 2003, 275-278) die hij vooral toepast op oosterse mystiek.

²⁷¹ In de psychologie wordt gesproken van 'psycho-sensorische hallucinaties': men lijkt als het ware een verschijning in de buitenwereld te zien en te horen die zich in het waarnemingsbewustzijn opdringt (zie Moyaert 1988, 237-243). Moyaert wijst erop dat men onder 'hallucinaties' niet automatisch een vorm van pathologie dient te verstaan. Of een hallucinatie pathologisch is hangt af van andere factoren die moeten uitmaken of een persoonlijkheid gedestructureerd is (Moyaert 1988, 236 en 239-240). Binnen de mystiek is de hallucinatie niet pathologisch want de visioenen laten geen sporen na van psychische desintegratie, integendeel, men weet zich er door beziel (Moyaert 1988, 247-250).

²⁷² Ook mannen in een klooster hadden niet allemaal een hogere opleiding genoten, maar toch kregen zij een bredere basisopleiding dan vrouwen, mede door de sterke betrokkenheid van mannen in de liturgie.

²⁷³ Zo genoemd omwille van haar profetische orakelgaven, o.a. over de toekomst van de Kerk: Jantzen 1997, 161; King 2004, 80; McGinn 1991, 333 en 337; McInerney 1998, 21; Egan 1991, 197; Newman 1990, 10; Deploige 2004, 18; Deploige 1998, 173-174.

gesteld naar de authenticiteit daarvan. Deze vraag is niet onbelangrijk, aangezien Hildegard vaak in het wetenschappelijke discours ondergewaardeerd van betekenis was (en soms nog is) zodat men zich bedenkingen maakte bij haar visionaire ervaringen. Vervolgens wordt gekeken in hoeverre Hildegard een weerspiegeling is van de algemene tendensen binnen de twaalfde-eeuwse mystiek zoals die aan het begin van dit hoofdstuk werden besproken.

2.4.2.1. PROFETISCHE VISIOENEN: ANDER TYPE MYSTIEK

Hildegard zag zichzelf als een visionaire profetes²⁷⁴, als de stem van god²⁷⁵, die gods boodschappen aan de mensen diende over te brengen. Hildegard maakte een onderscheid tussen twee soorten van spiritueel schouwen die volgens haar de bron waren van al haar kennis. Deze twee soorten worden door Hildegard beschreven in *Epistula* CIII aan Wibert van Gembloux. Ten eerste is er de “*umbra viventis lucis*”, de schaduw van het levende licht waarbij god via illuminaties de menselijke rede verlicht. De tweede soort is dan die van het “*lux vivens*”, het levend licht zelf²⁷⁶. Het is in dit tweede stadium dat Hildegard visioenen kreeg als was ze een toeschouwer - maar geen daadwerkelijke participante - van een film van god die voor haar bestemd was²⁷⁷.

In haar andere brieven geeft Hildegard vaak weer wat het “*lux vivens*” aan haar meedeelde. Zo vertelt ze in *Epistula* VI (tot paus Eugenius III) een heel verhaal dat de weergave is van wat het “*lux vivens*” tot haar heeft gezegd²⁷⁸.

In de inleiding tot haar hoofdwerk, de *Scivias*, geeft Hildegard een relaas van haar eerste visionaire ervaring, toen ze voor het eerst het “*lux vivens*” zag en aanhoorde. In het vervolg van de *Scivias* geeft Hildegard veelvuldige visionaire ervaringen van het “*lux vivens*” weer die ze in de loop van haar leven gekend heeft. Eerst geeft Hildegard weer ze zag en hoorde van het “*lux vivens*”, vervolgens geeft ze telkens een eigen interpretaties van haar visionaire ervaringen²⁷⁹.

Wat de authenticiteit van Hildegards visioenen in de *Scivias* betreft zijn er twee contrasterende visies op te merken. Enerzijds heeft men ernstige bedenkingen bij de authenticiteit van Hildegards

²⁷⁴ Egan 1991, 197; Petroff 1994, 10-12; Graef 1972, 154 en 157-158; King 2004, 82; Willaert 1996, 211; McInerney 1998, 17; Newman 1990, 10 en 17

²⁷⁵ Ook Bernardus zag zichzelf als ‘*vox Domini*’ in *De Consideratione* (zie Pranger 1994, 42), maar Hildegard legde veel meer nadruk op haar overtuiging dat ze een medium vormt tussen god en de mensen. Om zich te profileren als medium buitte zij haar ongeleerdheid uit. Haar profilering als indocta bezorgde haar een doeltreffend argument om op een relatief onafhankelijke manier vanuit een religieuze gedrevenheid kritiek te uiten op de clerus van wie ze meende dat die door hun geleerdheid verder stonden van god dan zij zelf. Op die manier poogde ze van binnenuit in de bestaande kerkelijke structuren een meer diepgaande en beleefde religiositeit te ontwikkelen (zie hiervoor Deploige 2004, 11-12 en 17 alsook Deploige 1998, 18, 58, 108-110, 126, 142, 183 en 187).

²⁷⁶ Petroff (Petroff 1994, 11) draait de terminologie van de twee soorten van spiritueel schouwen om. Volgens Petroff zag Hildegard eerst het levend licht en vervolgens een schaduw van het levend licht.

²⁷⁷ McGinn 1991, 335; Dinzelsbacher 1994, 149; Garber 2002, 30

²⁷⁸ Ook in de volgende *Epistulae* geeft Hildegard weer wat het “*lux vivens*” tot haar zegt: VI, XX, XXXVI, XLVIII, CXII, CXIX, CLXXXVIII. CCXLII, CCLXXVIII, CCCXLV, CCCVXXI. Gezien het gaat om lang uitgesponnen verhalen zou het te ver gaan om ze te bespreken in deze masterproef.

²⁷⁹ Het gaat buiten het bestek van deze masterproef om de (uitleg van de) visioenen hier tekstueel te bespreken. Enerzijds omdat dit tweede hoofdstuk vooral een thematische bespreking van de twaalfde-eeuwse mystiek inhoudt, anderzijds omdat de centrale invalshoek in deze masterproef de transformationele mystiek is, waar Hildegard met haar visionaire ervaringen niet toe behoort. In het derde hoofdstuk worden tekstuele besprekingen gehouden van mystieke teksten vanuit de transformationele methodologie.

visioenen²⁸⁰. Binnen de tweede denkpiste²⁸¹ meent men dat deze bedenkingen onaanvaardbaar zijn en beschouwt men Hildegards visioenen als authentiek. We lichten de eerste opinie toe om die daarna tegenover haar antithese te plaatsen.

Binnen de eerste stroming is men van oordeel dat Hildegards visioenen ‘des idées erronées’²⁸² weerspiegelen. Als verklaring hiervoor maakt men een onderscheid tussen de directe inspiratie door god enerzijds en de (on)bewuste toevoegingen of adaptaties van de mens post factum anderzijds²⁸³. Mysticae zouden door hun gebrek aan theologische kennis²⁸⁴ niet capabel zijn om een onderscheid te maken tussen goddelijke revelatie en de bijhorende menselijke interpretaties, waardoor hun getuigenissen met voorzichtigheid zouden moeten benaderd worden²⁸⁵. Een andere verklaring die binnen deze eerste denkpiste wordt geboden is dat god zelfs op een bovennatuurlijke manier verkeerde kennis aan de mens kan meedelen²⁸⁶.

Lijnrecht tegenover de stelling van inauthenticiteit staat de tweede beweging waarin men de mysticae op het zelfde niveau als de mystici wil plaatsen. Men heeft ernstige bedenkingen bij de theologische en mannelijk gekleurde visie die zorgt voor een onderwaardering van vrouwelijke mysticae binnen het wetenschappelijke discours²⁸⁷.

Om uit deze dichotomische impasse te komen moet men het volgende punt in acht nemen. Men dient een onderscheid te maken tussen het visioen zelf en de uitleg die Hildegard er vervolgens aan geeft. Nadat Hildegard heeft weergegeven wat aan haar is verschenen geeft ze haar eigen interpretatie, een interpretatie die draait rond het belang van het celibaat, van kuisheid en van maagdelijkheid, van de kerkelijke leer en van sacramenten, etc. De seksuele moraal en de deugdenleer²⁸⁸ vormen niet de inhoud van de visioenen zelf, maar wel van de door Hildegard gegeven uitleg. Over de exegese van Hildegards visioenen wordt vaak binnen een theologisch denkkader een waardeoordeel geveld. Inauthentiek blijkt wat niet overeenstemt met bepaalde theologische opvattingen die door vorsers worden aangehangen. Door het onderscheid te maken tussen een visioen en uitleg van een visioen vervalt de vraag naar de authenticiteit van de uitleg van het visioen. De uitleg is een menselijke interpretatie van visionaire ervaringen die niet meer of minder authentiek zijn dan de mystieke transformatie bij een Bernardus van Clairvaux.

2.4.2.2. HILDEGARD ALS WEERSPIEGELING VAN DE TWAALFDE-EEUWSE MYSTIEK

Zoals bleek uit de conclusie van de vergelijking tussen mannelijke en vrouwelijke mystiekers (4.1.), is er sprake van de opgang van een nieuw type mystiek bij vrouwen vanaf de twaalfde eeuw, namelijk visionaire mystiek. Van een dichotomie mystici – mysticae is in de twaalfde eeuw geen sprake.

²⁸⁰ Bedenkingen bij de authenticiteit van Hildegards visioenen komen o.a. van Graef en van de bekende theoloog Poulain. McGinn (McGinn 1991, 335) merkt op dat de visie van inauthenticiteit van Hildegards visioenen ook werd aangehangen door bepaalde medici die de visioenen zagen ten gevolge van migraineaanvallen.

²⁸¹ O.a. bij Petroff en Jantzen.

²⁸² Graef 1972, 154

²⁸³ Id., 155

²⁸⁴ Cf supra vergelijking mystici- mysticae (2.4.1.): gebrekkigere educatie van de mysticae.

²⁸⁵ Graef 1972, 155

²⁸⁶ Naar Poulain wordt verwezen in Graef 1972, 154. Voor Poulain als grondlegger van de stroming die het gratuite karakter van de mystieke ervaring beklemtoont cf. supra 1.2.3. (eerste hoofdstuk).

²⁸⁷ Bachrach & Kroll bijvoorbeeld menen dat als men vrouwelijke visionaire mystiek als inauthentiek beschouwt, “then we are narrowly confining mystical experiences to one particular conservative model that accords with a masculine intellectualized version of how to behave in the presence of God, and at all other times too” (Bachrach-Kroll 2005, 198).

²⁸⁸ Voor een bespreking van de seksuele moraal en de virtutes-leer bij Hildegard zie (historisch) Deploige 1998, 152-171 en (gendergericht) Garber 2002, 33-60 (a.h.v. karaktersiering van Eva en van Maria).

Hildegard kan tegelijk gezien worden als een reflectie van de algemene kenmerken van de twaalfde-eeuwse mystiek.

Zo werd in de bespreking van het belang van de *vita activa* binnen de twaalfde-eeuwse mystiek²⁸⁹ gezegd dat voor Hildegard de *vita activa* van belang was in het verrichten van goede daden. Ook al is het begrip *vita activa* een vlag die vele ladingen dekt, het blijkt een algemeen kenmerk te zijn dat van toepassing is op twaalfde-eeuwse mystici én mysticae.

Tevens is gebleken dat Hildegards mystiek niet louter affectief van aard is, gezien zij beklemtoont dat de mens een rationeel wezen is²⁹⁰. Hildegard weerspiegelt de twaalfde-eeuwse synthese kennis – liefde die ook bij mystici als Bernardus, Willem, Hugo en Richard te ontwaren is²⁹¹.

Ook op het vlak van de ascese sluit zij aan bij de twaalfde-eeuwse mystici²⁹². Het startpunt van Hildegards mystiek is de zuiverende ascese die aanvallen van ‘zonde’ en ‘wereldse verleidingen’ helpt te weerstaan²⁹³. Net als bij de mystici heeft de ascese een spirituele betekenis²⁹⁴ en een dienende functie bij Hildegard: ascese staat ten dienste van de transformatie (mystici) of het ontvangen van een visioen (Hildegard).

Hildegard blijkt enerzijds vertegenwoordigster te zijn van een nieuw type mystiek (visionaire mystiek). Anderzijds blijkt zij een reflectie te zijn van de algemene karakteristieken van de twaalfde-eeuwse mystiek, zoals het belang van de *vita activa* en van de rede en de rol van de ascese ter voorbereiding op de mystiek.

De bespreking van Hildegard heeft tevens aangetoond dat ook de transformationele methodologie zijn beperkingen kent. Bij visionaire mystiek ligt de klemtoon in de eerste plaats op visionaire ervaringen en niet zozeer om een omvorming van de wil zoals o.a. bij Bernardus. Het toont aan dat niet de hele (geschiedenis van de) mystiek door middel van de transformationele methodologie kan besproken worden.

2.5. BESLUIT: TWAALFDE-EEUWSE MYSTIEK VANUIT DE TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE

Methodologische invalshoek bij de bespreking van de twaalfde-eeuwse mystiek was een visie op mystiek als transformatie van de mens door en naar de wil van god.

Dit hoofdstuk begon in een eerste beweging met een behandeling van de algemene tendensen in de twaalfde-eeuwse mystiek vanuit de transformationele methodologie.

Een eerste behandeld aspect was de problematiek van de ascese ter voorbereiding op de mystieke omvorming. Hierbij bleek er sprake te zijn van een evolutie. Aan het einde van de elfde en aan het begin van de twaalfde eeuw is er sprake van een ascese binnen een apostolische spiritualiteit van onthechting. Vanaf het midden van de twaalfde eeuw kan men bij cisterciënzers en victorijnen oproepen ontwaren tot gematigdheid, in samenhang met de opkomst van een spiritualiteit van verinnerlijking. Ascese in de spirituele zin diende niet als doel op zich maar ter voorbereiding op de mystieke transformatie.

²⁸⁹ Cf. supra 2.2.2.

²⁹⁰ Cf. supra 2.2.4.1.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Voor de rol van de ascese in de twaalfde-eeuwse mystiek cf. supra 2.2.1.

²⁹³ Graef 1972, 156-157

²⁹⁴ Newman 1990, 12

Een tweede algemeen kenmerk van de twaalfde-eeuwse mystiek was het belang van het actieve leven als pendant van de omvorming die de mysticus heeft ondergaan. *Vita activa* bleek bij iedere mystieker een verschillende inhoud te hebben. Bij Bernardus hield het begrip de mystagogische vorming in van zijn medemunniken via geschriften als DDD of SSCC, bij Hildegard bleek de term de betekenis hebben van deugden als samenhangendheid die bijdragen tot de finale redding van de mens.

Vervolgens werd het herstel van de *similitudo Dei* behandeld in het kader van de omvorming door god. Terwijl men bij Bernardus de menselijke wil op die van god diende af te stemmen, was bij Willem de ratio van aanzienlijk belang in de poging tot reconstructie van de gelijkenis op god.

Als laatste aandachtspunt binnen de mystiek in de twaalfde eeuw werd de vraag gesteld of men de twaalfde-eeuwse mystiek louter als affectieve liefdesmystiek mag karakteriseren. Het antwoord op deze vraag bleek negatief. In de twaalfde eeuw is er sprake van een affectieve component binnen de mystiek. Dit wil niet zeggen dat men de twaalfde-eeuwse mystiek louter als een affectieve mystiek mag bestempelen. Passages uit primaire teksten bewezen dat bij de cisterciënzers, bij de victorijnen en bij Hildegard de noëtische component nog steeds merkbaar en belangrijk is in de mystiek(e voorbereiding). Daarom dient men te spreken van een harmonieuze synthese kennis – liefde in de twaalfde eeuw.

Nadat de krijtlijnen van de twaalfde-eeuwse mystiek uiteengezet waren, werd er dieper ingegaan op de cisterciënzermystiek. Aandacht werd geschonken aan Bernardus van Clairvaux vanuit een visie op mystiek als volitieve omvorming. Er werd vastgesteld dat de cisterciënzermystiek getypeerd kan worden als een schriftmystiek met de belangrijke rol van Christus als omvormend Verbum. Het was Bernardus' bedoeling om uit een intensieve, spirituele *lectio divina* bij de lezer een omvorming door het in de schrift besloten Woord te laten voltrekken. De bijbel moest een realiteit worden in het leven van de lezer: het Woord dient zich in de lezer te incarneren. Als paradigma van Bernardus' schriftmystiek werden Bernardus' preken op de annunciatie toegelicht.

Parallel aan de omvormende schriftmystiek dient men de rol van Christus (en van Maria) bij Bernardus te zien. Christus krijgt bij Bernardus zijn volle gewicht in zijn spirituele, goddelijke dimensie als levend mens-Woord. Door middel van de *ruminatio* diende men de binnenkomst van het Woord te laten voltrekken opdat het Verbum zich in de lezer zou incarneren en de lezer zou omvormen.

Het is in het kader van Bernardus' doel om via schriftlectuur een omvorming door het Woord te laten plaatsvinden dat zijn ervaringsgerichte exegese van het Hooglied moet gezien worden: ervaring van de het Verbum leidt tot transformatie door het Verbum.

Vervolgens werd er ingezoomd op Bernardus' mystagogische geschrift *De Diligendo Deo* vanuit de transformationele methodologie. In DDD is er sprake van een 'deificatio'. Het begrip deificatie wordt vaak misverstaan in de zin van een gelijkenschakeling god – mens, terwijl het begrip de betekenis heeft van een herstel van de gelijkenis van de mens op god door de goddelijke genade, waarbij god door een volitieve transformatie het actcentrum van de mens wordt²⁹⁵. Aan de hand van DDD (en SSCC) werd aangetoond dat van een vermeende vijandige houding van Bernardus tegenover het lichaam geen sprake kon zijn. Bernardus blijkt het belang van het lichaam te onderstrepen door erop te wijzen dat het de mens als lichamenlijk wezen is die verlangt naar een transformatie door god en dat de deificatie, die het resultaat is van deze transformatie, geen ontkenning inhoudt van de lichamenlijke natuur van de mens.

²⁹⁵ Met de opmerking dat 'deificatio' niet volledig kan bereikt worden in het leven op aarde.

Aan het einde van de uiteenzetting over Bernardus kon een eenduidig antwoord gegeven worden op de vraag of men Bernardus een mysticus mag noemen. Het gebrek aan overeenstemming onder vorsers of Bernardus wel of niet een mysticus is heeft veel te maken met de visie op mystiek die men aanhangt. Vanuit de ervaringsgerichte methodologie bleek het niet eenvoudig te zijn om te zeggen of Bernardus wel of geen mystieke ervaring(en) heeft gekend en dus als mysticus mag bestempeld worden. Door Bernardus in dit hoofdstuk te belichten vanuit de transformationele methodologie is getracht een uitweg te bieden uit deze impasse. De uiteenzettingen over de omvorming door Christus als het Woord dat in de schrift besloten ligt en over het begrip ‘deificatio’ dat een volitieve transformatie door en naar god inhoudt rechtvaardigt het epitheton ‘mysticus’ voor Bernardus áls men mystiek ziet als een volitief transformationeel proces.

Om een bespreking te vermijden die zich beperkt tot mannelijke mystiek werd tot slot overgegaan tot een ander type mystiek, namelijk de visionaire vrouwelijke mystiek. Visioenen zijn primordiaal mystieke ervaringen zodat dit derde onderdeel geen behandeling toeliet vanuit de transformationele methodologie, maar bestudeerd werd vanuit de ervaringsgerichte methodologie. Het geeft blijk van het feit dat ook de transformationele methodologie niet op alle mystieke figuren toegepast kan worden. In het derde en laatste onderdeel werden eerst mystici en mysticae in de twaalfde eeuw met elkaar vergeleken en tot slot werd de mystica Hildegard van Bingen besproken.

Het verschil tussen twaalfde-eeuwse mystici en mysticae bleek niet zozeer de radicalisering van de erotische metaforiek bij de mysticae maar vooral het geringere gewicht van de bijbel bij de mysticae. Door hun doorgaans gebrekkige opleiding en beperkte kennis van de schrift konden mysticae zich niet verdiepen in de lectio divina om hun spirituele honger te stillen. Als hypothese werd gesteld dat de mysticae door het ontwikkelen van nieuwe spirituele technieken van visuele aard het ontvangen van visioenen bevorderden.

Hildegard bleek als visionaire profetes, als boodschapster van god, enerzijds een representatief type te zijn van de nieuwe visionaire vrouwelijke mystiek. Anderzijds is er van een rigide antithese mystici – mysticae geen sprake: Hildegard bleek tevens een weerspiegeling te zijn van algemene tendensen binnen de (overwegend mannelijke) mystiek in de twaalfde eeuw. In dit verband werd verwezen naar algemene twaalfde-eeuwse karakteristieken als het belang van de rede, van de vita activa en van de ascese in de mystieke voorbereiding.

Zo is de cirkel rond en zijn we terug aanbeland bij het begin van dit hoofdstuk. Nu zoomt de lens verder in: in het derde hoofdstuk wordt een tekstuele bespreking geboden van twee werken van Richard van Saint-Victor, nl. *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* en *De Duodecim Patriarchis*, vanuit een visie op mystiek als wilsomvorming. Alvorens de Vier Graden en de Twaalf Patriarchen aan een tekstuele analyse te onderwerpen wordt aan het begin van het derde hoofdstuk een contextsituering geboden van het milieu waarin Richard actief was (reguliere kanunniken van het Parijse Saint-Victor), waarna een summier overzicht volgt van Richards ‘leven en werk’.

3. RICHARD VAN SAINT-VICTOR BELICHT VANUIT DE TRANSFORMATIONELE METHODOLOGIE

3.1. RICHARD VAN SAINT-VICTOR: EEN CONTEXTSITUERING

3.1.1. REGULIERE KANUNNIKEN TE SAINT-VICTOR

Richard was werkzaam in de abdij van de reguliere kanunniken van Saint-Victor nabij Parijs. Om Richard in dit kader te kunnen plaatsen wordt eerst een summier schets geboden van de stichting en van de evolutie van de victorijnse abdij. Vanuit deze schets wordt het karakter van Saint-Victor als een school van spiritualiteit belicht. Om Richards schrijven en denken te kunnen duiden wordt tot slot een korte bespreking geboden van Hugo's *Didascalicon* als het grondslagleggende pedagogische oeuvre voor de intellectuele bedrijvigheid te Saint-Victor.

3.1.1.1. OORSPRONG EN EVOLUTIE²⁹⁶

Het verhaal van Saint-Victor begint in 1108 en kent als eerste protagonist Willem van Champeaux²⁹⁷. Willem verliet zijn functies als aartsdiaken van Parijs en als meester aan de Parijse kathedraalschool van Notre-Dame om met enkele compagnons een teruggetrokken, geestelijk leven te leiden in een kluis²⁹⁸. Deze keuze voor een apostolisch leven van armoede dient men te situeren binnen de laatelfde-eeuwse, vroegtwaaalfde-eeuwse spiritualiteit van onthechting, geïnspireerd door het evangelie, zoals uiteengezet aan het begin van het tweede hoofdstuk²⁹⁹. Naderhand breidde de kluis zich uit en in 1114 werd het een abdij. Om de orde in de omvangrijkere gemeenschap te behouden verkoos men te leven volgens de regula Augustini, die sterk de nadruk legt op gods- en naastenliefde³⁰⁰: Saint-Victor werd een abdij van reguliere kanunniken.

Willem van Champeaux nam een tweede initiatief dat de toekomst van zijn gemeenschap sterk zou bepalen. Hij besloot zijn onderwijzende taken terug op zich te nemen. Dit werd hem in de twaaalfde eeuw niet steeds in dank afgenomen (o.a. Abelardus stond hier erg negatief tegenover³⁰¹), aangezien men van oordeel was dat het apostolische leven een leven van onthechting moest zijn dat zich niet

²⁹⁶ Voor een chronologisch overzicht van de 'gebeurtenissen' te Saint-Victor gedurende de twaalfde eeuw kan verwezen worden naar Coulter 233-256.

²⁹⁷ Faesen 1998, 7; Zinn 1993, 233-234; Chatillon 1968, 147; van Liere 1995, 187; Chénu 1974, 1254; Coulter 2006, 19; Jaeger 1993, 72; Baron 1969, 7; Kirchberger 1957, 15; Dumeige 1952, 13; Chatillon 1992, 363 en 327 en 403. Erratum van Cheney (Cheney 1997, 171) is 1100 als 'stichting' van de kluis van Willem van Champeaux.

²⁹⁸ Berndt 2000, 468; Faesen 1998, 7; Chatillon 1988, 629; Coulter 2006, 19; Cacciapuoti 1998, 28

²⁹⁹ Cf. 2.2.1.

³⁰⁰ Smalley 1952², 83; Chatillon 1968, 147-148 en Chatillon 1992, 327-328; Chénu 1974, 1254, n5; Baron 1969, 7; Cacciapuoti 1998, 26; Dumeige 1952, 13. Terwijl Cacciapuoti het belang van de gods- en naastenliefde in eerste instantie aan de regel van Augustinus toeschrijft, spreekt hij zichzelf tegen door later in zijn werk (Cacciapuoti 1998, 30) te zeggen dat de nadruk op gods- en naastenliefde bij de victorijnen het resultaat is van monastieke invloeden.

³⁰¹ Coulter 2006, 19; Cacciapuoti 1998, 26; Chénu 1974, 1255; Chatillon 1992, 363 en 367; Dumeige 1952, 13; Chatillon 1972, 805 en 810; Jaeger 1993, 72. Abelardus beschuldigde in zijn *Historia Calamitatum* (p.64 in CCCM) Willem van Champeaux ervan heimelijk te willen klimmen op de kerkelijke ladder. Hildebertus van Lavardin, bisschop van Le Mans, steunde Willem van Champeaux wel in zijn voornemen om zijn onderwijzende taken terug op te nemen (zie daarvoor *Epistula* I,1 van Hildebertus van Lavardin tot Willem van Champeaux).

inliet met een drang naar (profane) kennis³⁰². Door zijn onderwijs nam Willem van Champeaux afstand van het oorspronkelijke apostolische ideaal en maakte hij van de abdij een school die door veel studenten gefrequenteerd werd: Saint-Victor werd een bloeiend studiecentrum³⁰³. De abdij kon nog moeilijk een ‘claustrum’ genoemd worden: zowel de instroom van studenten als de uitstroom van canonici (onder andere voor pastorale taken) gaf Saint-Victor een open karakter³⁰⁴. In 1113 werd Willem van Champeaux tot bisschop van Châlons gekozen dankzij de interventie van koning Louis VI³⁰⁵. Door de steun van de koning kreeg de abdij een grote vrijheid om intellectueel werk te verrichten, zonder economische problemen, en onderhield de abdij connecties met de hoogste niveaus van Kerk en Staat³⁰⁶. De abdij kende een hoog prestige en verkreeg de mogelijkheid om in volledige autonomie de eigen abt te verkiezen³⁰⁷.

Na de dood van Willem van Champeaux werd Gilduin de eerste abt in 1114. Gilduin zorgde voor een systematisering van het victorijnse gemeenschapsleven in het *Liber Ordinis*³⁰⁸. Onder abt Gilduin (en vervolgens onder Achard en onder Gauthier) groeide de abdij van Saint-Victor zienderogen en steeg de abdij in aanzien, zodat andere abdijen zich aansloten bij de victorijnse orde. Elke abdij behield zijn autonomie³⁰⁹ en was enkel door loyaliteit aan de moederabdij gebonden, zodat iedere abdij zich onafhankelijk kon ontwikkelen³¹⁰. De moederabdij te Saint-Victor werd een aantrekkingspool van studenten uit ‘Frankrijk’ en uit andere regio’s³¹¹. De abdij, met een eigen, gerenomeerde bibliotheek, werd een geleerde abdij van intellectuelen, waar allerlei artes werden onderricht zoals geschiedenis, grammatica en geografie³¹². Saint-Victor stond open voor ideeën uit andere scholen van Parijs waaronder de opkomende scholastiek, hoewel dialectiek nooit onderwezen werd te Saint-Victor³¹³.

Na Gauthier werd Ervisius abt in 1155. Ten tijde van Ervisius kende Saint-Victor een achteruitgang die te wijten is aan Ervisius’ corruptie en wanbeheer, waaronder ook Richard heeft geleden³¹⁴.

³⁰² Chatillon 1968, 148-149 en Chatillon 1992, 327-329 en Chatillon 1972, 811

³⁰³ Zinn 1993, 234; Chatillon 1992, 329 en 369; Chatillon 1968, 149

³⁰⁴ Chatillon 1992, 155. Sommige interpretatoren typeren Saint-Victor niet als een abdij maar als een klooster (o.a. Bynum 1979, 57) of als een monastieke gemeenschap (van ’t Spijker 1996, 149, 155 en 160). Op die manier gaat men voorbij aan het open (en scholende) karakter van de Parijse victorijnse abdij.

³⁰⁵ Kirchberger 1957, 16; Chatillon 1968, 149; Chatillon 1972, 810 en 815; Cacciapuoti 1998, 26; Chatillon 1992, 329 en 367 en 370 en 403; Dumeige 1952, 13.

³⁰⁶ Zinn 1993, 234; Chatillon 1968, 150; Jaeger 1993, 69; Chatillon 1992, 329-330; Kirchberger 1957, 17

³⁰⁷ Cacciapuoti 1998, 27; Smalley 1952², 83-84.

³⁰⁸ Cacciapuoti 1998, 27-30; Chatillon 1968, 150; Chatillon 1992, 330-334 en 370; Jaeger 1993, 75; Kirchberger 1957, 17; Dumeige 1952, 13.

³⁰⁹ Leclercq 1961, 173: “Entre toutes ces fondations n’existe aucun lien juridique”.

³¹⁰ Kirchberger 1957, 18

³¹¹ Van Zwieten 1995, 177; Chatillon 1968, 150-151. Richard van Saint-Victor bijvoorbeeld was een Scotus (cf. infra biografie Richard 3.1.2.1.).

³¹² Taylor 1961, 3; Smalley 1952², 84; Chatillon 1968, 151; Den Bok 1996, 109. Voor de artes zie infra de bespreking van Hugo’s *Didascalicon* (3.1.1.3). Men dient te nuanceren dat de vorming-scholing te Saint-Victor in de eerste plaats gericht was op de eigen reguliere kanunniken (van Liere 1995, 189). Men kan bijvoorbeeld bij Richard van Saint-Victor zien dat er werken zijn die meer gericht zijn op de interne vorming (bv. het mystagogische *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*), terwijl andere werken ook bestemd waren voor een extern publiek (bv. het systematische *De Arca Moysi*).

³¹³ Jaeger 1993, 69

³¹⁴ Den Bok 1996, 98: “Ernis appeared to be incapable of keeping discipline in the monastery and caused internal conflict”. Zie ook Kirchberger 1957, 18-20; Coulter 2006, 21-22; Dumeige 1952, 15 en 167; Chatillon 1988, 597; Cacciapuoti 1998, 37; Longère 1997, 9-11

Uiteindelijk werd Ervisius door paus Alexander III ‘afgezet’ en volgde Guerin Ervisius op in 1172 om de orde in de abdij te herstellen³¹⁵. Aangezien Richard stierf in 1173 wordt de verdere evolutie hier niet meer besproken.

3.1.1.2. SCHOOL VAN SPIRITUALITEIT

De evolutie die de abdij doormaakte zorgde ervoor dat Saint-Victor uitgroeide tot een school van spiritualiteit en tot een school van studie. Vooraleer de vormende-scholende component te bespreken wordt aandacht geschonken aan Saint-Victor als school van spiritualiteit.

Eerst wordt a.h.v. Waaijman een definitie voor een school van spiritualiteit gegeven en vervolgens wordt deze toegepast op de abdij van reguliere kanunniken te Saint-Victor. Men dient zich er bewust van te zijn dat de typering van de victorijnen als een ‘school van spiritualiteit’ te situeren is binnen de christelijke spiritualiteit en daar niet los van gezien mag worden³¹⁶. Tegelijk is het zo dat deze reguliere kanunniken een specifieke plaats innemen in het christelijke, spirituele landschap door aspecten die eigen zijn aan het kanunnikenwezen en/of door bepaalde invloeden van buitenaf³¹⁷.

Voor Waaijman³¹⁸ ontstaat een school van spiritualiteit wanneer een spirituele weg, die voortvloeit uit een bronervaring, een kring van leerlingen rond zich verzamelt en een specifieke plaats krijgt binnen een bepaalde socioculturele context. Een tweede generatie organiseert, structureert de oorspronkelijke visies. Soms is er een hervorming nodig als de relevantie of de kracht van de boodschap vervaagt en/of als er sprake is van overinstitutionalisering.

Als men deze definitie wil toepassen op de victorijnen kan men om te beginnen onder de (vage) term ‘bronervaring’ een charismatische, spirituele persoonlijkheid veronderstellen die stichter is van de gemeenschap, i.c. Willem van Champeaux. Naderhand wordt de regel van Augustinus aangenomen en worden de oorspronkelijke visies van Willem van Champeaux gesystematiseerd door zijn opvolger Gilduin in het *Liber Ordinis*. In dit systematiseringsproces is er sprake van de overgang van een onderwerping van enkele discipelen aan een exemplarische, charismatische persoon (i.e. Willem van Champeaux) tot een ordening in een instituut³¹⁹. Pas vanaf dan kan men spreken van een school, waarbij het spirituele ideaal er een is van een teruggetrokken, gemeenschappelijk leven³²⁰.

In dit systematiseringsproces kan men de overgang zien van eremitisme naar cenobitisme bij de victorijnen. De victorijnen formaliseerden het voorbeeld van hun stichter Willem van Champeaux door middel van een regel (i.c. de regel van Augustinus), terwijl voorheen – net door de afwezigheid van een regel – ieder leefde volgens zijn eigen temperament. De regel zorgde voor een menselijk evenwicht en zwakte het aanvankelijk extreme eremitisme af³²¹. Men uniformeerde en egaliseerde de oorspronkelijke spirituele idealen, waarbij men door het geformaliseerde karakter andere accenten ging leggen en eremitische idealen als het afzien van privé-bezit verdwenen³²².

³¹⁵ Chatillon 1988, 597-598; Cacciapuoti 1998, 38; Den Bok 1996, 98

³¹⁶ Chatillon 1992, 131

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Waaijman 2000, 119

³¹⁹ Deploige 2004, 4-5

³²⁰ Waaijman 2000., 121

³²¹ Milis 1979, 71

³²² Id., 72, 74 en 79. Gezien eremitische idealen verloren gingen is er sprake van een ‘trahison’, eerder dan van een ‘transition’ van het eremitisme (Milis 1979, 80).

Het verlaten van het oorspronkelijke eremitische ideaal zorgde voor invloeden vanuit twee richtingen. Ten eerste werden monastieke invloeden op de reguliere kanunniken steeds duidelijker³²³. De monastieke regula Benedicti begon meer invloed uit te oefenen dan de regula Augustini: er werd bijvoorbeeld meer belang gehecht aan de stilte³²⁴, aan de handenarbeid³²⁵ en de kledijkeuze werd aangepast naar benedictijnse ‘normen’³²⁶. De monastieke invloeden penetreerden in Saint-Victor via Cluny, voor de organisatie van het gemeenschapsleven³²⁷, en via Cîteaux, wat betreft de spiritualiteit³²⁸. Door de monastieke invloeden is het moeilijk de precieze positie van de reguliere kanunniken in het twaalfde-eeuwse religieuze veld te bepalen en het onderscheid te trekken tussen kanunniken en monniken in de twaalfde eeuw³²⁹. Reguliere kanunniken hebben normaliter in tegenstelling tot monniken tevens pastorale, sacramenteel-eucharistische en caritatieve taken als priesters-diakens³³⁰. Het is zo dat enerzijds lang niet alle reguliere kanunniken hun priesterambt opnamen³³¹ of vonden dat het priesterschap een onontbeerlijk bestanddeel was van het kanunnikenwezen, en dat anderzijds sommige monniken tot priester gewijd waren³³². Dit wil niet zeggen dat alle kanunniken de monastieke evolutie goedkeurden. Zo was er een apologetische literatuur ter verdediging van het kanunnikendom in een polemische reactie tegen de monastieke invloeden³³³.

³²³ Cacciapuoti 1998, 30; Dumeige 1952, 14

³²⁴ Zie daarvoor *Regula Benedicti* XLII: “Omni tempore silentium debent studere monachi”. Vertaling: “Op elk moment dienen de monniken stilte na te streven”. Stilte was van groot belang in monastieke milieus. Zo uit Bernardus van Clairvaux in *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* XIII, 41 kritiek op praatjesmakers die de monastieke stilte verstoren.

³²⁵ Faesen 1998, 8

³²⁶ Milis 1979, 73-75 en 79-80.

³²⁷ Zo kreeg de superieure de titel van abt, bijgestaan door een prior en subprior, net als bij de monniken (Cacciapuoti 1998, 30).

³²⁸ Milis 1979, 80. Bij de tekstbespreking van Richard infra wordt af en toe gewezen op parallellen met Bernardus. De algemene karakteristieken van de twaalfde-eeuwse mystiek in het tweede hoofdstuk (2.2.) wezen op belangrijke overeenkomsten tussen de victorijnen en de cisterciënzers.

³²⁹ Zinn 1993, 232; Milis 1979, 75; Kirchberger 1957, 17

³³⁰ Chatillon 1992, 80-95 en 141 en 146

³³¹ In *Sermo* XXIII spoort Richard a.h.v. 2 Tim 4, 2 zijn medekanunniken aan te preken als priesters tot het volk. Dat Richard gedurende deze hele preek de augustijnen tot priesterlijk preken tracht aan te zetten getuigt van het feit dat deze pastoraal taak werd verwaarloosd.

³³² Zinn 1993, 232-233; Chatillon 1992, 160; Bynum 1979, 18-21 en 88.

Volgens Bynum dient men het onderscheid tussen monniken en kanunniken te zien in de manier van onderrichten. Zo zou het onderricht bij de monniken een verticale relatie leraar (abt) – leerling aannemen en zou de focus op het individu als leraar liggen (Bynum 1979, o.a. 35, 181 en 193). Bij de kanunniken zou het gaan om een horizontale vorming waarbij de kanunniken zouden aangespoord worden om elkaar te vormen met woord en daad (Bynum 1979, o.a. 35-36, 78, 195-196).

Ten eerste vormt zich een methodologisch probleem bij Bynums aanpak: ze beperkt zich tot spreken over onderricht, terwijl schrijven zelf centraal staat in het onderricht. Ten tweede roept haar stelling zelf vragen op. Zo kan men noch uit Hugo's *Didascalicon* noch uit Richards werken die handelen over mystiek de door Bynum vooropgestelde these van horizontale (aansporing tot) vorming van kanunniken ontwaren. Zowel het *Didascalicon* – nota bene hét Bildungsfundament van de reguliere kanunniken te Parijs – als Richards geschriften over mystiek laten een verticaal-hiërarchische leraar-leerling verhouding zien: de auteur-leerling schoolt, resp. vormt de lezer-leerling. Ook het werk van Richard dat door Bynum besproken wordt (nl. *De Quaestionibus Regulae Sancti Augustini*) falsifieert haar theorie. Zoals ze zelf toegeeft wordt in dit werk weinig nadruk gelegd op de horizontale vorming. Dit is volgens haar te wijten aan het feit dat Richard zich in dit werk beperkt tot het beantwoorden van vragen over de regel van Augustinus (Bynum 1979, 56-7). Maar als de kanunniken zo sterke nadruk op vorming tot leraren zouden leggen, waarom zou Richard dan niet net hier zijn medekanunniken aanzetten tot het onderrichten van elkaar, zodat men bij vragen of onduidelijkheden zich niet steeds tot de (sub)prior of abt zou moeten wenden?

³³³ Chatillon 1992, 141-144 (Chatillon spreekt van een “polémique antimonastique”: Chatillon 1992, 143).

Ten tweede drongen protoscholastieke invloeden binnen in Saint-Victor. Ten gevolge van het verlaten van het oorspronkelijke eremitisme werd Saint-Victor een open, bruisende gemeenschap die vele studenten aantrok en die gekenmerkt werd door een grote dorst naar intellectuele, profane kennis. Door de beïnvloeding zowel door de oude, monastieke stroming als door de opkomende scholastieke stroming namen de victorijnen een synthetische middenpositie in. In hun dorst naar kennis, in hun gedetailleerde analyses en systematiseringen³³⁴ sloten de victorijnen enerzijds aan bij de opkomende scholastiek en in hun allegorische exegetische sloten ze anderzijds aan bij de kerkvaders³³⁵. De victorijnse geschriften (en dus ook die van Richard) vormden een brug tussen Bernardus en Abelardus³³⁶, tussen op bekering gerichte vorming en vrijblijvende, op inzicht gerichte scholing³³⁷.

Het is binnen deze school van spiritualiteit dat Hugo's denken en Richards mystiek gesitueerd dienen te worden. Zo zijn recurrente 'themata' binnen Richards mystiek vaak beïnvloed door Hugo's opvattingen of reflecteren ze algemene karakteristieken binnen de victorijnse school van spiritualiteit. Leitmotieven binnen Richards mystiek zoals de invloed van ps-Dionysius Areopagita³³⁸ en van Augustinus³³⁹, de exegetische basis van mystiek³⁴⁰, het belang van de rede, de vita activa en het herstel van de similitudo Dei³⁴¹ dient men te plaatsen binnen een ruimer victorijns kader. Met al deze aspecten nemen de victorijnen een aparte plaats in binnen de christelijke spiritualiteit en binnen de christelijke mystiek.

3.1.1.3. SCHOOL VAN STUDIE: HUGO'S DIDASCALICON

Hugo van Saint-Victor (1096-1141) was als abt te Saint-Victor actief als theoloog, filosoof, exegeet³⁴² en pedagoog. Hugo's oeuvre beslaat vooral exegetisch-theologische werken, waarvan zijn *De Sacramentis Fidei* als hoofdwerk kan gelden³⁴³. Als pedagogisch funderend werk schreef hij het

³³⁴ Zinn 1972, 320

³³⁵ Mohrmann 1961, 213

³³⁶ Zie voor het conflict tussen Abelardus en Bernardus Verbaal, W., *Een middeleeuws drama. Het conflict tussen scholing en vorming bij Abaelardus en Bernardus*. Kapellen – Kampen 2002.

³³⁷ Leclercq 1982, 267. Leclercq gaat erg ver in zijn visie op de breuk tussen monastieke en scholastieke theologie: "It seems possible to distinguish from the eighth to the twelfth century in the West something like two Middle Ages, the one monastic and the other scholastic" (Leclercq 1982, 136).

³³⁸ Ps-Dionysius Areopagita was een vijfde-eeuwse Syrische monnik, van wie men in de middeleeuwen geloofde dat hij de bekeerling was na Paulus' rede op de Areopaag (Hand 17, 34) en in Parijs begraven lag (cf. St.-Denis). De invloed van ps-Dionysius Areopagita is bij Hugo heel duidelijk, gezien Hugo een commentaar heeft geschreven bij ps-Dionysius (*Expositio in Hierarchiam Caelestium Sancti Dionysii*). Bij Richard blijkt de dionysiaanse invloed vooral uit *De Arca Moysi*. Gezien dit werk in deze masterproef niet an sich besproken wordt wordt voor de invloed van ps-Dionysius op Richard(s) *De Arca Moysi* verwezen naar volgende vorsers: Zinn 1993, 240-24; Kirchberger 1957, 48-52; Chase 1995, 28-47; Coulter 2006, 161-171 (Coulter is de enige die de invloed van ps-Dionysius op Richards *De Arca Moysi* contesteert, waarbij hij zich expliciet afzet tegen Chase).

³³⁹ De victorijnen volgden zoals gezegd de regula Augustini. Invloed van Augustinus, die sowieso al (één van) de grootste kerkvader(s) is, is dan ook vanzelfsprekend. Uit de bespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis* infra zal de invloed van Augustinus blijken.

³⁴⁰ De rol van de exegetische in Richards mystiek komt aan bod aan het begin van de bespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis*.

³⁴¹ Karakteristieken als het herstel van de similitudo Dei, het belang van de rede en de vita activa kunnen nog in een ruimer kader geplaatst worden dan dat van de victorijnen, nl. binnen de twaalfde-eeuwse mystiek. Voor deze algemene karakteristieken wordt voornamelijk verwezen naar de bespreking in het tweede hoofdstuk (2.2.).

³⁴² Met de opmerking dat er nog geen sprake is van een scheiding tussen filosofie, theologie en exegetische in de twaalfde eeuw.

³⁴³ De Ghellinck 1955², 51; Zinn 1993, 235

*Didascalicon*³⁴⁴. De manuscripten bestempelen Hugo in de eerste plaats als een magister: als magister legde Hugo met zijn *Didascalicon* de intellectuele fundamenten voor de vorming-scholing van de twaalfde-eeuwse victorijnen³⁴⁵. Dankzij het succes en de grote invloed van Hugo's didactische tractaat *Didascalicon* in de geschriften en onderwijsmethoden van de victorijnen zorgde Hugo ervoor dat de abdij van Saint-Victor behalve een school van spiritualiteit ook een school van studie werd³⁴⁶. De verstrekkende invloed van Hugo's *Didascalicon* is o.a. te zien bij Richard. In Richards *Liber Exceptionum*, een handboek ter inleiding tot de schriftlectuur, worden grote delen uit Hugo's *Didascalicon* geciteerd, hernomen en herwerkt³⁴⁷. Een andere victorijn, Godefroid, heeft in zijn *Fons Philosophiae* eenzelfde intellectuele alomvattendheid op het oog als Hugo's *Didascalicon* en als Richards *Liber Exceptionum*³⁴⁸. Zowel Richard als Godefroid tonen de doorwerking en het geloof van de victorijnen in Hugo's pedagogisch-intellectueel 'programma'. Hoogstwaarschijnlijk werden de in het *Didascalicon* behandelde wetenschappen te Saint-Victor onderwezen³⁴⁹. Vraag is nu wat Hugo's programma in het *Didascalicon* inhield. Om te kunnen weten wat en hoe er werd onderwezen te Saint-Victor is het nodig een blik te werpen op inhoud en werkwijze van Hugo in zijn *Didascalicon*.

De titel *Didascalicon*³⁵⁰ is afgeleid van het Griekse adjectief διδασκαλικός. Gesubstantiveerd betekent dit "art d'enseigner"³⁵¹, "the faculty of giving instruction"³⁵². De pedagogische, didactische doelstelling blijkt meteen uit de titel. Meer specifiek gaat het om een correcte lectio (vooral van de schrift) waarop de ondertitel *De Studio Legendi* wijst. Het uitgangsprincipe van Hugo in zijn methodologie is dat men alles moet leren, ook de profane onderwerpen - *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum*³⁵³ -, maar dat men deze kennis op een geordende, methodische manier moet opdoen³⁵⁴. Hieruit blijkt het systematische karakter van het *Didascalicon*.

³⁴⁴Zinn 1993, 235 ; de Ghellinck 1955², 51. Belangrijke werken op spiritueel vlak van Hugo zijn, naast de reeds genoemde commentaar op ps-Dionysius Areopagita (*Expositio in Hierarchiam Caelestem Sancti Dionysii*): *De Triplice Archa Noe*, *De Arrha Animae* en *De Vanitate Mundi*, alle drie gefundeerd op bijbelexegese. De exegese bij Hugo (en Richard) wordt infra behandeld bij de tekstbespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis*.

³⁴⁵Berndt 2000, 469

³⁴⁶Chatillon 1968, 154 en 158; van Liere 1995, 192; Berndt 2000, 491; Chatillon 1988, 600; Chatillon 1992, 334

³⁴⁷Berndt 2000, 475-476; de Ghellinck 1955², 59. Hugo's *Didascalicon* en Richards *Liber Exceptionum* groeiden door hun grote populariteit uit tot de epistemologische schoolboeken 'par excellence' gedurende de verdere middeleeuwen (Berndt 2000, 492).

³⁴⁸Jaeger 1993, 51; de Ghellinck 1955², 57-58. Richard maakt duidelijk in de proloog dat het zijn doel is om wijsheid van zijn voorganger (i.e. Hugo) over te brengen.

³⁴⁹Chatillon 1992, 380.

³⁵⁰Chatillon (Chatillon 1992, 369 en Chatillon 1972, 857 en Chatillon 1985, 536) wijst erop dat bepaalde vorsers - zonder aan te geven waarom - de tweede 'c' in de titel laten vallen en dus 'Didascalion' als titel hanteren. Als voorbeeld van commentatoren die 'Didascalion' als titel gebruiken kan verwezen worden naar Chénu (Chénu 1974, 1253-1263) en naar Dumeige (Dumeige 1952, o.a. 20-21, 33, 166).

³⁵¹Bailly, s.v. διδασκαλικός

³⁵²LSJ, s.v. διδασκαλικός

³⁵³*Didascalicon* VI, 3. Men dient op te merken dat deze veelgeciteerde frase geplaatst moet worden binnen zijn context. Het betreft geen encyclopedische kennis van het hele menselijke weten. Hugo wendt de uitspraak aan om het belang te beklemtonen van een gedegen kennis van de artes liberales alsook van de historia, i.e. de letterlijke/historische kennis van de bijbel, om tot een dieper begrip te komen van de schrift.

³⁵⁴Giard 1991, 258; Chénu 1974, 1255 en 1261; Chatillon 1968, 154-155; Chatillon 1992, 335; de Ghellinck 1955², 52

Het *Didascalicon* beslaat zes boeken. De drie laatste boeken behandelen de studie van de bijbel. De eerste drie boeken behandelen de ‘profane’ kunsten, de propedeutische artes liberales waarvan de kennis nodig is om de exegese te kunnen beoefenen. Bij de indeling van de profane wetenschappen plaatst Hugo de artes liberales in een ruimer kader, aan de hand van Boëthius³⁵⁵. Aan de top plaatst Hugo de *theorica*, ingedeeld in *theologia*, *mathematica* - met het quadrivium (*astronomia*, *geographia*, *musica* en *arithmetica*) ter ondersteuning - en *physica*³⁵⁶. De tweede laag van de piramide wordt gevormd door de *practica* (i.e. *ethica*, *economica* en *politica*)³⁵⁷. Vervolgens is er de *mechanica*, waarover Boëthius niet spreekt. Dit is een nieuwe, originele toevoeging van Hugo die gezien dient te worden in de economische context van de twaalfde eeuw met de opkomst van de steden en van nieuwe beroepen in het veranderende socio-economische kader. Terwijl in oudheid en in de feodale middeleeuwen handwerk steeds pejoratief geconnoteerd werd, zorgt een urbane cultuur voor een opwaardering van manuele arbeid³⁵⁸. Hugo (her)ontdekt de waardigheid van de menselijke natuur en van menselijke activiteiten om mee te werken aan gods schepping via de *artes mechanicae*³⁵⁹, waarmee hij de openheid van de Parijse victorijnen tegenover de opkomende stadscultuur reflecteert.

De *mechanica* omvatten *lanificium*, *armatura*, *navigatio*, *agricultura*, *venatio*, *medicina* en *theatrica*³⁶⁰. Aan de voet van de piramide plaats Hugo de *logica* die het hele trivium omvat: *dialectica*, *retorica* en *grammatica*³⁶¹. *Logica*, het coherente discours, krijgt de laagste rang toebedeeld maar is tegelijk het fundament van de hele piramide: de kritische en creatieve houding vormt de basis van alle wetenschap.

Wat opvalt aan Hugo’s classificatie is de uitbreiding van de intellectuele horizon en de poging om tot een organisch geheel te komen, waarbij de verschillende vormen van kennis aan elkaar gelieerd zijn³⁶², alsook de band tussen de artes liberales enerzijds en de exegese anderzijds³⁶³. De systematiek qua indeling in distincties, divisies en classificaties, alsook de gedetailleerde analyses van een ruim spectrum van kennis verraden protoscholastieke invloeden³⁶⁴. De dorst naar kennis weerspiegelt reeds

³⁵⁵ Chatillon 1968, 155; Chatillon 1992, 335 en 408; Chatillon 1972, 826. Hugo verwijst expliciet naar Boëthius in *Didascalicon* II, 2: “Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Hanc divisionem Boetius fecit aliis verbis, theoricen secans in intellectibilem et in intellegibilem et naturalem: per intellectibilem significans theologiam, per intellegibilem mathematicam, per naturalem physicam”. Vertaling: “De beschouwende wetenschappen worden ingedeeld in theologie, astrologie en fysica. Deze indeling maakte Boetius met andere woorden: hij verdeelde de beschouwende wetenschappen in intellectibilia, intelligibilia en naturalia, waarmee hij theologie, astrologie en fysica bedoelde”. Hugo doelt hier op Boëthius’ *In Isagogen Porphyrii* I.

³⁵⁶ *Didascalicon* II, 2 en VI, 14: “Theorica dividitur in theologiam, pysicam, mathematicam”. Theologia dient men in de twaalfde eeuw te verstaan als exegese, als studie van de bijbel.

³⁵⁷ *Didascalicon* II, 19

³⁵⁸ Chénu 1974, 1256; Giard 1991, 258

³⁵⁹ Giard 1991, 258. Voor de “artes mechanicae” bij Hugo van Saint-Victor kan verwezen worden naar volgend artikel: De Capitani, F., *Ugo di San Vittore e il problema delle "artes mechanicae"*, *Rivista di filosofia neoscolastica* 42 (2000), 60-96

³⁶⁰ *Didascalicon* II, 10. Parafraze van de Latijnse begrippen: “kledij, fabricatie (van instrumenten en van gereedschap), handel, landbouw, jacht en visvangst, geneeskunde, theater (eerder bredere betekenis van ‘amusement’)”.

³⁶¹ *Didascalicon* I, 11

³⁶² Chénu 1974, 1255; Chatillon 1968, 155; Dumeige 1952, 21; Berndt 1991, 277; Chatillon 1992, 336 en 408.

³⁶³ Berndt 2000, 471-472

³⁶⁴ Giard 1991, 262 en 268. Van’t Spijker (van’t Spijker 1995, 197-198) plaats Hugo eenzijdig in een monastiek kader.

het ideaal van een alomvattende, humane kennis als voorbode op de renaissancistische uomo universale³⁶⁵. Eruditie geldt bij Hugo niet als doel an sich maar als middel om de bijbel te lezen en om op die manier in contact met god te treden³⁶⁶. Het voornaamste doel van Hugo is dat de zoektocht naar kennis helpt om te ontsnappen aan de onwetendheid als gevolg van de zondeval. Het werk is een opus restorationis dat het herstel van de similitudo Dei voor ogen heeft en waarvan de bijbelexegese alsook de artes liberales (afgezien van hun algemene instruerende functie) ten dienste staan³⁶⁷.

Men kan concluderen dat Hugo met zijn *Didascalicon* het intellectuele leven te Saint-Victor fundamenteel heeft bepaald. Dit didactisch tractaat vormde de basis vande opleiding voor de victorijnen. Het zorgde voor een koppeling van de antieke artes liberales aan de ‘moderne’ (i.e. twaalfde-eeuwse) artes mechanicae enerzijds en van beide soorten artes aan de schriftlektuur anderzijds. Het belang van de artes liberales, van de profane wetenschappen en van de nood aan systematisering kwam centraal te staan in het victorijnse milieu. Het *Didascalicon* tekende het pad uit om via het onderricht van de gradueel te verwerven artes op een gestructureerde manier tot sapientia te komen. De dorst naar kennis werd typerend voor het merendeel van de twaalfde-eeuwse victorijnen. Dit intellectuele verlangen had niet alleen een spiritueel doel, nl. het herstel van de gelijkenis gods, maar is ook te zien als een reflectie van de openheid van de reguliere kanunniken tegenover de opkomende stadscultuur.

We geven nu een korte schets van het leven en het werk van de figuur Richard van Saint-Victor, wiens teksten hierna worden besproken.

3.1.2. RICHARD VAN SAINT-VICTOR: LEVEN EN WERK

3.1.2.1. BIOGRAFIE

De biografie van Richard wordt voornamelijk afgeleid uit het zeventiende-eeuwse *Liber Antiquitatum Sancti Victoris* van Joannes a Tolosa die uit de oude kronieken en archieven van de victorijnse abdij een geschiedenis van de victorijnen opstelde vanaf de twaalfde tot de zeventiende eeuw³⁶⁸. Deze biografie is opgenomen aan het begin van Richards teksten in de *Patrologia Latina*.

³⁶⁵ Hugo heeft tevens een *Practica Geometriae* en een *Descriptio Mappae Mundi* geschreven, die Hugo's dorst naar kennis en de belangrijke plaats die de artes innemen in Hugo's 'programma' bewijzen. De werken bewijzen dat Hugo wetenschappelijke interesse kon hebben voor de artes liberales an sich (van Zwieten 1995, 179-180). Misschien is ook een *De Grammatica* door Hugo geschreven, maar daarover heerst op dit moment geen consensus in het wetenschappelijke onderzoek (opmerking van Giard: Giard 1991, 261).

³⁶⁶ Giard 1991, 259; Cacciapuoti 1998, 31; van Liere 1995, 195; Berndt 1991, 277; Smalley 1968, 275; Mohrmann 1961, 213

³⁶⁷ Illich 1993, 10-11 en 21-26; Chatillon 1968, 159; Giard 1991, 258 en 268-269; Chatillon 1992, 339; Taylor 1961, 11 en 29; van Zwieten 1995, 186. Zie daarvoor ook *Didascalicon* II, 1 en I, 1. Voor het herstel van de similitudo Dei als algemene karakteristiek van de twaalfde-eeuwse mystiek wordt verwezen naar 2.2.3.: 'herstel similitudo Dei' (tweede hoofdstuk). Het herstel van de similitudo Dei bij Richard komt ook aan bod in de tekstbesprekingen infra.

³⁶⁸ Behalve op Joannes' biografie wordt voor Richards biografie een beroep gedaan op een tiental andere kronieken en annalen (zie voor de opsomming daarvan Dumeige 1952, 165). De biografie in deze masterproef is gebaseerd op Joannes' biografie in de PL, aangevuld met secundaire literatuur. Het ligt buiten ons bestek om dieper in te gaan op de annalen en kronieken gerelateerd aan Richards leven.

De geboortedatum van Richard wordt niet gegeven door Joannes a Tolosa. Joannes begint Richards biografie met Richard Scotus te noemen³⁶⁹: Richard was dus van oorsprong een Schot of een Ier³⁷⁰. Hij kwam naar het Europese continent om zijn studies verder te zetten en trad toe tot de reguliere kanunniken van Saint-Victor onder Gilduin³⁷¹, die abt was van 1114-1155³⁷². Richard trad dus toe tot de victorijnen tussen 1114 en 1155, maar de precieze datum is niet gekend. Gezien Hugo stierf in 1141, stelt zich de vraag of Richard vóór of na de dood van Hugo te Saint-Victor aankwam. Als Richard vóór Hugo's dood intrad kan hij Hugo rechtsreeks gekend hebben en zijn leerling geweest zijn. Joannes a Tolosa lijkt voor deze optie te kiezen, maar is zelf niet zeker³⁷³. Er is discussie onder interpretatoren of Richard wel of niet Hugo direct heeft gekend. Enerzijds zijn er interpretatoren die menen dat Richard vóór Hugo's dood intrad en Hugo rechtstreeks gekend heeft³⁷⁴. Anderzijds wordt de opinie aangehouden dat Richard na het heengaan van Hugo toetrad tot de kanunniken en niet door Hugo zelf maar enkel door zijn werken is beïnvloed³⁷⁵. Het is een erg subjectieve discussie waarbij opinies weinig of niet te staven zijn. Centraal in de discussie staat de vraag hoeveel geloof men kan hechten aan Joannes a Tolosa die op dit punt zich eerder lijkt te laten leiden door latere opvattingen als zou Richard leerling van Hugo geweest zijn om de band tussen beide figuren te versterken. Diepgaande invloed van Hugo op Richard is er zeker door zijn geschriften. Of Richard zelf Hugo heeft gekend is een moeilijk te beantwoorden vraag³⁷⁶. Net als Hugo wordt ook Richard door de manuscripten als een magister getypeerd, wat wijst op Richards onderwijzende functie als novicenmeester binnen de victorijnse school³⁷⁷. Richard werd vervolgens subprior in 1159 - met Achard als abt en Nanterre als prior. Na de dood van prior Nanterre werd Richard prior in 1162 tot aan zijn dood in 1173³⁷⁸. Joannes a Tolosa heeft de sterfdatum kunnen fixeren op 1173, aangezien in 1172 nog charters waren met de handtekening van Richard in zijn functie als prior en vanaf 1174 Gauthiers signatuur (als prior) in de officiële acten van de abdij verscheen.

³⁶⁹ “Richardus natione Scotus” (PL).

³⁷⁰ Faesen 1998, 7; Chatillon 1988, 594. Scotus duidt pas vanaf de dertiende eeuw op een inwoner van het huidige Schotland. Voordien refereerde het naar een bewoner van het huidige Ierland én Schotland. Richard een Schot noemen (zoals Oliphant Old, Egan, Bouquet, Smalley, McGinn, Coulter en Zinn doen: Oliphant Old 2004, 306; Egan 1991, 186; Bouquet 2005, 110; Smalley 1952², 107, McGinn 1991, 398, Coulter 2006, 20-21, Zinn 1979, 3) is dus ongenueanceerd.

³⁷¹ “A Gilduino primo abbate receptus” (PL): “opgenomen onder de eerste abt Gilduin”.

³⁷² Voor Gilduin cf. supra (3.1.1.1.: ‘oorsprong en evolutie’ van de victorijnse abdij).

³⁷³ “Magistri Hugonis de Sancto Victore dicti discipulus sub ejus magisterio studiis incuberit”(PL; onze nadruk). Vrij vertaald: “Er wordt gezegd dat hij (sc. Richard) als leerling van meester Hugo van Saint-Victor onder Hugo's toezicht zich wijdde aan zijn studies”.

³⁷⁴ Voor de optie van een leraar-leerling verhouding pleiten Faesen (Faesen 1998, 8) Aris (Aris 1997, 1), Den Bok (Den Bok 1996, 97), Dronke (Dronke 2002, 292), Schmidt (Schmidt 1969, 14) en de Ghellinck (de Ghellinck 1955², 58). Berndt (Berndt 2000, 475), Longère (Longère 1997, 8) en Chatillon (Chatillon 1988, 594) draaien de redenering om. Aangezien Richard Hugo heeft gekend moet hij wel vóór 1141 te Saint-Victor zijn aangekomen, zo luidt hun gedachtegang. In een cirkelredenering vertrekken Berndt, Longère en Chatillon van een niet bewezen uitgangspunt om zo hun uitgangspunt te herbevestigen.

³⁷⁵ Voor de optie als zou Richard Hugo niet persoonlijk gekend hebben pleiten Coulter (Coulter 2006, 20), Zinn (Zinn 1993, 237 en 1979, 3) en Kirchberger (Kirchberger 1957, 15).

³⁷⁶ Met deze gedachtegang sluiten we aan bij Dumeige (Dumeige 1952, 166).

³⁷⁷ Faesen 1998, 8; Aris 1997, 3; Coulter 2006, 21; Cacciapuoti 1998, 36; Chatillon 1988, 594; Berndt 2000, 475.

³⁷⁸ Berndt 2000, 475; Den Bok 1996, 97-98; Faesen 1998, 8; Cacciapuoti 1998, 36-37; Dronke 2002, 292; Zinn 1993, 237; de Ghellinck 1955², 59; Longère 1997, 7; Coulter 2006, 21; Smalley 1952², 107; Chatillon 1988, 594-595; Zinn 1977, 190. Errata van Schmidt (Schmidt 1969, 14) zijn 1163 (als aanstelling van Richard tot prior) en 1175 (als sterftejaar van Richard). Erratum van Oliphant Old is 1170 (Oliphant Old 2004, 322) als sterftejaar van Richard.

3.1.2.2. OEUVRE

Richards oeuvre kan men een magnum opus noemen. Om zijn oeuvre in te delen zijn door commentatoren verschillende indelingen voorgesteld. Zo is een driedeling in exegetische, theologische en spirituele werken de meest gangbare³⁷⁹. De driedeling verraadt een moderne kijk op Richards literaire activiteiten, gezien er in de twaalfde eeuw geen sprake is van een onderscheid tussen theologie, spiritualiteit en exegese³⁸⁰. De indelingen zeggen meer over de vorsers dan over Richard zelf³⁸¹. De grondslag of het startpunt van elk werk, zowel van een ‘theologisch’ als van een ‘mystiek’ werk, is van exegetische aard, zodat exegetische geschriften geen aparte categorie kunnen vormen.

Behalve Richards brieven en veelvuldige preken, zijn *Liber Exceptionum* en zijn *De Trinitate* - dat erg belangrijk werd binnen de trinitaire dogmatiek in de dertiende en veertiende eeuw (o.a. bij Bonaventura, Thomas van Aquino en Duns Scotus) - worden hier de werken vernoemd die van belang zijn voor Richards mystiek en die later in de bespreking aan bod komen³⁸². Het gaat om *De Statu Interioris Hominis post Lapsum*³⁸³, *Mysticae Adnotationes in Psalmos*, *De Somnio Nabuchodonosor*. De drie belangrijkste werken m.b.t. Richards mystiek zijn *De Arca Moysi*³⁸⁴ (DAM), *De Duodecim Patriarchiis*³⁸⁵ (DDP) en *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* (DQGVC).

3.1.2.2.1. *CHRONOLOGIE*

Aangezien de datering van de Twaalf Patriarchen en van de Vier Graden van belang is voor de bespreking van deze twee werken infra wordt de chronologie van Richards oeuvre nu kort behandeld.

De chronologie van Richards oeuvre is een heikele kwestie³⁸⁶. Commentatoren hebben ondanks het gebrek aan een objectieve fundering geprobeerd een chronologie op te stellen van Richards werken op thematische basis, waarbij men een evolutie in gedachtegang meent te kunnen ontwaren. Een eerste gevaar is dat ontwikkelingen die worden gezien, eerder projecties zijn die meer zeggen over degene die interpreteert dan over hetgeen geïnterpreteerd wordt. Zo is reeds gesteld dat Richards werken een progressieve maturiteit zouden kennen met als climax *De Trinitate*³⁸⁷. Probleem daarbij is dat deze stelling wordt geponereerd door een vorser die zich toelegde op *De Trinitate*. De interesse van

³⁷⁹ Driedeling wordt geboden door Chatillon (Chatillon 1998, 598-627) en is overgenomen door Longère (Longère 1997, 14-17), Cacciapuoti (Cacciapuoti 1998, 50-53), van't Spijker (van't Spijker 1995, 200) en Schmidt (Schmidt 1969, 1).

³⁸⁰ Zie Coulter 2006, 11-19. Wat de scheiding tussen mystiek en theologie in de dertiende eeuw betreft wordt verwezen naar het eerste hoofdstuk (1.4.1.). Meer onderzoek is nodig naar de scheiding tussen mystiek en theologie in de dertiende eeuw (opmerking van Faesen: Faesen 2000a, 776). Om deze problematiek te onderzoeken wijst Deblaere erop dat er enerzijds nood is aan een diepgaand historisch en tekstueel onderzoek en dat anderzijds een geschiedenis van de scheiding van mystiek en theologie niet beperkt mag blijven tot een geschiedenis van de theologie an sich, die vaak als belangrijker wordt beschouwd dan mystiek (zie Faesen 2004, 414-415 en 423-424).

³⁸¹ Opmerking gemaakt door Den Bok (Den Bok 1996, 100, n22) naar aanleiding van de driedeling van Chatillon.

³⁸² Voor een volledig overzicht van Richards werken wordt standaard verwezen naar Chatillon 1998, 598-627. Recenter biedt ook Cacciapuoti een volledig overzicht (cf. Cacciapuoti 1998, 50-53).

³⁸³ Ook *De Eruditione Hominis Interioris* genoemd.

³⁸⁴ Ook *De Arca Mystica/Beniamin Maior/De Gratia Contemplationis* genoemd.

³⁸⁵ Ook *Beniamin Minor/De Praeparatione Animi* genoemd. Op de kwestie van de titels van deze werken wordt dieper ingegaan bij de tekstbespreking van Richards *De Duodecim Patriarchis*.

³⁸⁶ Opmerking van Coulter (Coulter 2006, 15), Zinn (Zinn 1979, 6) en Longère (Longère 1997, 9-11).

³⁸⁷ Stelling van Cacciapuoti (Cacciapuoti 1998, 20).

de interpretator lijkt weerspiegeld te zijn in de chronologische evolutie die hij meent te kunnen zien. Ook is een thematische evolutie voorgesteld in drie fasen, waarbij Richard zich zou ontwikkelen van exegeze via mystiek (met *De Duodecim Patriarchis* en *De Arca Moysi*) naar theologie (*De Trinitate*)³⁸⁸. Deze hypothese verraaft een moderne blik op Richards oeuvre, waarin, zoals supra werd aangetoond, geen onderscheid gemaakt werd tussen exegeze, theologie en mystiek en deze niet als aparte disciplines golden in de twaalfde eeuw³⁸⁹.

Een tweede probleem bij evoluties die worden gezien op thematische basis is dat men geen rekening houdt met het gegeven dat veel geschriften van Richard ontstaan zijn vanuit bepaalde omstandigheden. Bepaalde themata van geschriften konden voorgesteld worden door vrienden of discipelen³⁹⁰. Zo is de schrift steeds aanwezig in elk werk, maar wordt de bijbel steeds op een andere manier belicht, naargelang het doel alsook naargelang het doelpubliek dat de auteur voor ogen had³⁹¹.

Het derde en grootste probleem is dat veel werken van Richard nog geen kritische teksteditie kennen³⁹². Het kritisch uitgeven van werken is belangrijk voor de datering, omdat in sommige manuscripten Richard wordt betiteld als magister of als canonicus, in andere als subprior en nog in andere als prior. Op basis van een titel als magister of canonicus kan men afleiden dat het werk hoogstwaarschijnlijk is geschreven vóór Richards aanstelling als subprior in 1159³⁹³. Bij de vermelding van subprior kan men een datering tussen 1159 - zijn aanstelling als subprior - en 1162 - zijn aanstelling als prior - veronderstellen. Als Richard prior wordt genoemd kan men concluderen dat het betreffende werk tussen 1162 en 1173, zijn dood, is geschreven.

Het collationeren van de diverse manuscripten en het opstellen van een stemma codicum is noodzakelijk om op een objectieve, gefundeerde basis een mogelijke chronologie te bepalen, zonder op een subjectieve manier een thematische evolutie in gedachtegang te willen poneren. Zelfs na het opstellen van kritische tekstedities dient men rekening te houden met het gegeven dat preken vaak werden geredigeerd tot traktaten, zoals waarschijnlijk gebeurde bij de Vier Graden³⁹⁴.

Voor werken die reeds een kritische tekstuitgave hebben - en niet voor werken die enkel in de Patrologia Latina door Migne zijn uitgegeven - kan men een datering voorstellen op basis van de titel als magister, subprior of prior die de manuscripten geven³⁹⁵.

Een eerste fase is die waarin Richard magister was, dus vóór zijn aanstelling als subprior in 1159 en na zijn intrede tot de abdij van Saint-Victor. Hier stelt zich het probleem dat men de precieze datum van intrede niet kent. Het enige dat men weet is dat Richard tussen 1114 en 1155 is ingetreden. Dus strikt genomen kan de eerste fase enkel lopen van 1114 tot 1159. In deze eerste fase kan men o.a. *Liber*

³⁸⁸ Hypothese van Kirchberger (Kirchberger 1957, 20-24).

³⁸⁹ Tevens is er sprake van een inconsistentie in Kirchbergers hypothese. Hij plaats eerst (Kirchberger 1957, 22-23) *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* in de laatste periode samen met *De Trinitate*. Vervolgens stelt Kirchberger (Kirchberger 1957, 23) dat de overgang van de tweede naar de derde fase een evolutie inhoudt van mystieke naar theologische interesse. Deze stelling botst met de plaatsing van het mystieke Vier Graden in de derde, zogenaamd theologische periode.

³⁹⁰ Coulter 2006, 22-23; Chatillon 1988, 599; Den Bok 1996, 99. Dat Richards werken soms ontsproten zijn uit bepaalde omstandigheden of op verzoek van vrienden zegt Richard zelf in de proloog tot *De Statu Interioris Hominis post Lapsum*.

³⁹¹ Chatillon 1988, 599

³⁹² Alle werken van Richard zijn wel uitgegeven in de Patrologia Latina van Migne. Mignes edities kunnen bezwaarlijk kritisch genoemd worden, gezien de basis vaak slechts één manuscript is.

³⁹³ Chatillon 1988, 609

³⁹⁴ Den Bok 1996, 99; Chatillon 1998, 623

³⁹⁵ Cacciapuoti (Cacciapuoti 1998, 81-96) geeft een chronologie van het gehele oeuvre van Richard, wat erg hypothetisch is voor werken zonder kritische teksteditie.

Exceptionum, *In Apocalypsim* en *De Emmanuele* plaatsen³⁹⁶. In een tweede periode, als subprior (1159-1162) kan men o.a. *De Exterminatione Mali et Promotione Boni*, *De Somnio Nabuchodonosor*, *Mysticae Adnotationes in Psalmos*, *De Duodecim Patriarchis* en *De Arca Moysi* plaatsen³⁹⁷. In een derde en laatste tijdvak (1162-1173) zou Richard o.a. *De Potestandi Ligandi et Solvendi*, *De Trinitate* en *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* geschreven hebben³⁹⁸.

De net geschetste indeling van Richards werken die tekstkritisch werden uitgegeven is de enige mogelijk aanvaardbare chronologische afbakening op dit moment. Van belang voor de verdere bespreking van Richards oeuvre zijn de volgende twee punten.

Eerst en vooral dat de Vier Graden aan het einde van Richards leven en oeuvre komen, tussen 1162 en 1173. Ten tweede dat de Twaalf Patriarchen en de Ark van Mozes geschreven zijn tussen 1159 en 1162 en dus dateren vóór de Vier Graden.

3.1.3. METHODOLOGISCHE INVALSHOEK: WILSOMVORMING & MYSTAGOGIE/ GEÏNTENDEERDE LEZER

Nu een inleiding tot de twaalfde-eeuwse victorijnen en tot de figuur van Richard van Saint-Victor is geboden, wordt overgegaan tot Richards mystiek.

Het is niet onbelangrijk te herhalen dat ‘mystiek’ een modern concept is: de term is ontstaan in de zeventiende eeuw en de wetenschappelijke studie van mystiek is ontstaan in de negentiende eeuw³⁹⁹.

Mystiek in de twaalfde eeuw is eigenlijk een moderne (re)constructie. Dat wil niet zeggen dat de referent van het moderne begrip ‘mystiek’, nl. een ervaring van vereniging met god of (vanuit de hier gehanteerde methodologie) een transformatie door god, niet in de twaalfde eeuw voorkwam, integendeel⁴⁰⁰. Alleen sprak een Richard van Saint-Victor bij een transformatie niet van mystiek⁴⁰¹, zag hij dat niet als een apart fenomeen of betrok hij dat niet louter op de eigen persoon.

Er wordt in dit hoofdstuk een tekstgerichte bespreking geboden van twee werken waaruit Richards opvattingen over (wils)omvorming blijken. Eerst wordt *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* besproken en vervolgens *De Duodecim Patriarchis*.

Een ander werk dat belangrijk is voor Richards mystiek is *De Arca Moysi*. De Ark van Mozes heeft als centraal thema contemplatio⁴⁰². In dit werk bespreekt Richard zes genres en drie wijzen van contemplatie aan de hand van een exegese van de Ark van Mozes, i.e. de Ark die Jahweh Mozes liet bouwen met daarin de Verbondsakte die aan Mozes op de Sinaï was geopenbaard (Ex 36-40). Gezien het werk als centraal thema contemplatie heeft wordt mystiek hierin in eerste instantie gezien als een ervaring. Dit geschrift sluit aan bij de (oudere) ervaringsmethodiek en heeft binnen de secundaire literatuur ruime aandacht genoten⁴⁰³.

Methodologisch hebben we gekozen om aan te sluiten bij de transformationele methodologie. De rol van de ervaring (van vereniging met god) is zeker aanwezig, maar belangrijk is dat de ervaring geen

³⁹⁶ Longère 1997, 17; Cacciapuoti 1998, 81-82

³⁹⁷ Cacciapuoti 1998, 82-86

³⁹⁸ Den Bok 1996, 98; Cacciapuoti 1998, 86-90; Longère 1997, 17. Voor een volledig chronologisch overzicht in deze driedeling zie Cacciapuoti's résumé (Cacciapuoti 1998, 94-96).

³⁹⁹ McGinn 1995, 266-267 en 310-311

⁴⁰⁰ Zie de bespreking van de cisterciënzers in het tweede hoofdstuk.

⁴⁰¹ *Mystice* heeft bij Richard de betekenis van een allegorische schriftuitleg: zie bijvoorbeeld *De Arca Moysi* IV, 22 en *De Duodecim Patriarchis* XVIII.

⁴⁰² Ruh (Ruh 2001, 399 en 403) spreekt van een “Manuale der Kontemplation” en van een “Handbuch der Kontemplation”.

⁴⁰³ Zie o.a. studies van Aris, Chase, Coulter, Kirchberger (cf. bibliografie).

eindpunt is, maar veeleer een startpunt van een procesmatig gebeuren waarbij de mens wordt getransformeerd door god. Deze transformatie is door ons (met betrekking tot de twaalfde eeuw) gespecificeerd tot een **wilsomvorming**. De wil van de mens wordt volledig afgestemd op god. Daardoor wordt ook het denken, het voelen, het handelen van de mens door god omgevormd. Eens de wil op god is gericht, eens de fundamentele basisattitude van de mens op god gericht is, staan de intellectuele en emotionele vermogens en het dagelijkse optreden ten dienste van god zodat uiteindelijk de mens in zijn geheel omgevormd is.

Vanuit deze invalshoek zijn *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* en *De Duodecim Patriarchis* interessantere teksten. In deze twee werken komt ook het belang van de ervaring aan bod, maar de ervaring wordt gekoppeld aan en uitgewerkt door een procesmatige omvorming van de mens naar de wil van god of de voorbereiding daarop.

Waar mogelijk en waar relevant worden in de tekstbespreking van deze twee werken parallellen getrokken met Richards Ark van Mozes⁴⁰⁴. In Appendix I wordt een overzicht geboden van de Ark van Mozes dat kan dienen als leidraad voor de lezer van deze masterproef, wanneer er parallellen getrokken worden.

Door de beperking tot deze twee werken vanuit de omvormingsmethodiek willen we niet gezegd hebben dat Richard mystiek louter als omvorming ziet. Dit zou een opvatting zijn die niet in overeenstemming is met Richards *De Arca Moysi*. Wel kan door het bestuderen van de Twaalf Patriarchen en de Vier Graden nieuw licht geworpen worden op Richards mystiek die hoofdzakelijk bestudeerd werd (en wordt) vanuit de ervaringsmethodologie met een focus op de Ark van Mozes⁴⁰⁵.

De tekstbesprekingen van *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* en *De Duodecim Patriarchis* bestaan telkens uit twee delen: eerst wordt een inhoudelijke inleiding of structureel overzicht geboden en vervolgens wordt een selectie van tekstpassages uitgebreid toegelicht vanuit de visie op mystiek als wilsomvorming. Eerst wordt DQGVC besproken als uitdrukking van de wilsomvorming en daarna wordt DDP bestudeerd als voorbereiding tot de wilsomvorming.

Bij de tekstbesprekingen wordt ook aandacht geschonken aan de rol van de lezer. Mystieke literatuur in de twaalfde eeuw is in de eerste plaats gericht tot de lezer: het schrijven van de auteur over (wils)omvorming heeft als doel dat de lezer een gelijkaardig transformationeel proces ondergaat. Het mystagogische belang van mystieke teksten in de twaalfde eeuw is niet enkel prominent bij Bernardus van Clairvaux - zoals gebleken is de bespreking van DDD en SSCC in het tweede hoofdstuk - maar ook bij Richard van Saint-Victor. Met de aandacht voor de rol van de lezer in de tekstbesprekingen wordt gebroken met een al te eenzijdige auteursgerichte benadering van de (twaalfde-eeuwse) mystiek en van de literatuur in het algemeen⁴⁰⁶. Als een mysticus als Richard teksten schrijft, doet hij dit steeds in functie van de lezers van zijn spirituele werken, i.e. in functie van de reguliere kanunniken van Saint-Victor.

⁴⁰⁴ Tevens zullen parallellen getrokken worden met elementen uit het tweede hoofdstuk over mystiek in de twaalfde eeuw.

⁴⁰⁵ Dat *De Arca Moysi* het centrale werk dient te zijn om Richards mystiek te bestuderen wordt recent nog expliciet gesteld door Coulter (Coulter 2006, o.a. 24 en 36-37) en voorheen o.a. door Kirchberger (Kirchberger 1967, 77). Door de focus op *De Arca Moysi* en het thema van de contemplatie gaat Zinn zo ver om mystiek en contemplatie aan elkaar gelijk te schakelen: "contemplation (we would say mysticism today)" (Zinn 1979, 1).

⁴⁰⁶ Sinds Roland Barthes' alombekende frase "La naissance du lecteur doit se payer de la mort de l' Auteur" (Barthes, R., *Oeuvres complètes. Tome 3*. Paris 2002, 45) is de focus in de literatuurwetenschap verschoven van auteur (over tekst) naar lezer. Men legt zich nu voornamelijk toe op de lezer en men probeert een tegengewicht te vormen tegen het verlamme gewicht van de auteursintentie als controlerende en beperkende rem op de interpretatievrijheid van de lezer.

Om op een methodologisch gefundeerde manier de rol van de lezer in Richards mystagogie te betrekken baseren we ons op literatuurwetenschappelijke terminologie. De literatuurwetenschap heeft voornamelijk twee termen ontwikkeld om aandacht te schenken aan de functie van de lezer: het betreft de begrippen ‘implied reader’ (Wolfgang Iser) en ‘intended reader’ (Erwin Wolff)⁴⁰⁷.

Met de term ‘impliciete lezer’ doelt Iser op een rol voor de lezer die in de tekst ligt besloten: de lezer moet de potentiële betekenis van de tekst actualiseren⁴⁰⁸. In navolging van de fenomenologie van Husserl en Ingarden meent Iser dat het de taak van de impliciete lezer is om ‘lege betekenisvlekken’ op te vullen, te concretiseren⁴⁰⁹. Iser laat de breuk zien die ontstaan is tussen traditionele hermeneutiek (betekenis van tekst staat gelijk aan de auteursintentie) en de moderne hermeneutiek (de lezer concretiseert de betekenis van de tekst in de leesact).

Terwijl voor Iser de relatie tekst – lezer centraal staat, is voor Wolff de verhouding auteur – lezer van cruciaal belang⁴¹⁰. In Wolffs visie heeft de auteur een bepaald doelpubliek voor ogen heeft dat hij wil vermaken en/of instrueren⁴¹¹.

Bij de tekstbesprekingen van Richards Vier Graden en Twaalf Patriarchen wordt gekozen voor de term ‘geïntendeerde lezer’. Deze term biedt de vruchtbaarste toepassingsmogelijkheden gezien de relatie auteur – lezer die Wolff aanhangt binnen de mystagogie van centraal belang is. Toegepast op de mystagogische literatuur gaat het erom dat de auteur (Richard/Bernardus⁴¹²) verlangt dat het transformationele proces dat beschreven wordt zich ook bij de lezer (of toehoorder⁴¹³) voltrekt. De ideale situatie zou zijn dat ten gevolge van het lezen de geïntendeerde lezer net als de auteur mysticus is geworden zodat het onderscheid tussen auteur en geïntendeerde lezer finaal vervalft. In de tekstbesprekingen van DQGVC en DDP wordt in die optiek tevens aandacht geschonken aan hoe de auteur (Richard van Saint-Victor) door wat hij weergeeft in DQGVC en in DDP probeert om bij de geïntendeerde lezer (reguliere kanunniken van Saint-Victor) een (verlangen tot) (wils)transformatie op te wekken. In die optiek wordt af en toe (maar niet altijd) gewezen op een aantal discursieve signalen, zoals (retorische) vragen, aansprekingen, aanbevelingen, ontradingen en waarschuwingen⁴¹⁴. Deze

⁴⁰⁷ Wolfgang Iser en Erwin Wolff (beiden binnen de ‘Rezeptionsästhetik’) zijn net als o.a. Roland Barthes (binnen de ‘nouvelle critique’) literatuurwetenschappers die aandacht hebben geschonken aan de relatie auteur/tekst – lezer (i.p.v. de gangbare eenzijdige aandacht voor de auteur, los van de relatie tot de lezer). Op die manier hebben ze de weg vrij gemaakt voor een focus op rol van de lezer.

⁴⁰⁸ Cf. Iser 1974, XII (Iser legt de nadruk op de “active participation” van de lezer). Iser spitst zich toe op de Engelse romans van de achttiende tot de twintigste eeuw vanuit het door hem ontwikkeld concept ‘impliciete lezer’ (zie Iser 1974, 1-273).

⁴⁰⁹ Zie Iser 1974, 274-294

⁴¹⁰ Cf. Wolff 1971, 141-143 en 162 en 165-166. Wolff spitst zich toe op de literatuursociologische ontwikkeling van de Engelse literatuur in de achttiende en de negentiende eeuw vanuit het door hem ontwikkelde begrip ‘geïntendeerde lezer’. Wolff limiteert zich te veel tot teksten waarin de auteur zich rechtstreeks richt tot de geïntendeerde lezer via ‘Apostrophierung’ (Wolff 1971, o.a. 149).

⁴¹¹ Zie Wolff 1971, 148-164

⁴¹² In de bespreking van Bernardus supra in het tweede hoofdstuk (2.2.) is reeds uitvoerig betoogd dat het Bernardus’ bedoeling was dat het in de schrift besloten Verbum zich in de lezer zich incarneren en de lezer radicaal zou omvormen. Dat pas nu in deze masterproef theoretische aandacht besteed wordt aan de rol van de lezer in de mystiek komt omdat pas vanaf nu wordt overgegaan tot diepgaande tekstbesprekingen.

⁴¹³ Gezien het feit dat Richard en Bernardus veelvuldig preekten is de verhouding auteur – lezer in eerste instantie een “Erzähler-Zuhörer-Relation” (Wolff 1971, 154).

⁴¹⁴ Swart bespreekt uitvoerig de discursieve signalen in Ruusbroecs *Die geestelike Brulocht* (Swart 2006, 431-508). Swart baseert zich op het onderscheid van de linguïst Benveniste tussen ‘histoire’ (descriptieve, afstandelijke weergave van gebeurtenissen) en ‘discours’ (subjectieve kleuring door aanwezigheid spreker en/of toegesprokene). Benvenistes onderscheid wordt door Swart aangepast voor onderzoek van Ruusbroecs *Die geestelike Brulocht*. Swart maakt een onderscheid tussen ‘articulatie’ van de mystieke omvorming en ‘articulering’ van de articulatie van de mystieke omvorming (zie Swart 2006, 431-432). Extra aandacht gaat uit naar hoe in de ‘articulering’ de vertooginstantie zijn mystagogische rol vervult. Methodologisch wankel aan

discursieve signalen wijzen binnen de doorgaans descriptieve teksten op de aanwezigheid van de mystagoog en/of de geïntendeerde lezer en brengen de communicatie tussen mystagoog en geïntendeerde lezer, tussen pedagoog/leraar en leerling op gang.

We wijzen erop dat aandacht voor het mystagogische aspect van DQGVC en DDP en voor de rol van de geïntendeerde lezer ondergeschikt is aan de centrale methodologische invalshoek die wordt aangehouden doorheen deze hele masterproef, nl. de visie op mystiek als een volitieve omvorming. De teksten van Richard worden in eerste instantie besproken in het licht van de verwoording van de wilsomvorming. De rol van de geïntendeerde lezer en daaraan gekoppeld van de mystagogie vormen aanvullende componenten bij de visie op mystiek als wilsomvorming, maar vormen niet de centrale focus.

Swarts onderzoek is dat ondanks het feit dat hij zich sterk op Benveniste baseert hij niets van Benveniste heeft gelezen (er komen geen referenties naar Benveniste voor en geen enkel werk van Benveniste is opgenomen in Swarts bibliografie).

3.2. TEKSTBESPREKING RICHARDS *DE QUATUOR GRADIBUS VIOLENTAE CARITATIS*

Nu wordt Richards transformationele mystiek in *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* nader belicht. Eerst wordt een algemene situering van het werk geboden. Hierin worden kort datering en titel besproken, vervolgens wordt summier de stijl belicht en tot slot wordt een structureel overzicht geboden. Alvorens enkele passages uit het slot van het werk te bespreken wordt een verantwoording geboden van de keuze van de teksteditie en worden invalshoek en geselecteerde passages geëxpliciteerd.

3.2.1. SITUERING

Wat de datering van de Vier Graden betreft verwijzen wij naar de chronologische situering van Richards oeuvre dat supra is behandeld. Daar werd geconcludeerd dat dit werk waarschijnlijk aan het einde van Richards leven te stitueren valt in zijn functie als prior, tussen 1162 en 1173. Of we kunnen zeggen dat Richard in dit werk ten opzichte van zijn vorige oeuvre een evolutie in zijn mystiek heeft doorgemaakt is te problematisch, en zou te hypothetisch van aard zijn⁴¹⁵.

De titel van het werk is niet van Richard zelf afkomstig, maar komt voor vanaf de latere, vijftiende-eeuwse manuscripten⁴¹⁶. Dat het werk *De Quatuor Gradibus Caritatis* getiteld zou geweest zijn, zou niet verwonderlijk zijn, aangezien Richard in dit werk vier graden van liefde onderscheidt en deze graden op verschillende manieren doorheen het hele werk illustreert. Het adjectief *violentae* dat in de titel is toegevoegd is gebaseerd op een exclamatio aan het begin van de tekst - “o vehementia dilectionis, o violentia caritatis”⁴¹⁷.

3.2.1.1. STIJL

3.2.1.1.1. DEFLOMATIO

Het vertrekpunt van de Vier Graden is bijbels. Richard vangt aan met een citaat uit het Hooglied: *Vulnerata caritate ego sum*⁴¹⁸. Elke graad is ontleend aan een bijbelpassage: *caritas vulnerans, caritas ligans, caritas languens, caritas deficiens*⁴¹⁹. Dit traktaat is een bespreking van de vier genoemde bijbelcitaties, geïllustreerd met schriftreminiscenties⁴²⁰. Zo staan o.a. in XXI, XXV en XXVII het

⁴¹⁵ Supra bij de chronologische uiteenzetting bleek dat een evolutie die vorsers meenden te zien in Richards denken vaak een projectie leek van hun eigen visies (zie 3.1.2.2.1.).

⁴¹⁶ Faesen 1998, 13-14

⁴¹⁷ III. “O hevigheid van de liefde, o geweld van de liefde”.

⁴¹⁸ Hgl 2, 5: “gewond ben ik van liefde”. Bernardus van Clairvaux zegt in SSCC LXXIV, 6 dat god het hart van de mens ‘kwetst’ (“vulneravit cor meum”) met zijn liefde opdat de mens god exclusief zou liefhebben. Deze gedachte is niet alleen bij Bernardus van belang, maar lijkt ook mee te spelen in Richards Vier Graden. De gedachte dat god de mens ‘kwetst’ opdat de liefde van de mens op god gericht zou zijn staat ook centraal in de *Excerpta ex Libris Beati Gregorii* van Willem van Saint-Thierry. Willem kiest passages uit Gregorius de Grote (namelijk uit *In Ezechielem* II, 3, uit *Moralia in Job* VII, 2 en uit *Homiliarum in Evangelia* XXV, 2) om de link te leggen tussen de ‘topos’ van de innerlijke kwetsuur en de gevoeligheid van de mens voor gods liefde.

⁴¹⁹ “Verwondende liefde” (Hgl 4, 9 alsook 2, 5), “verbindende liefde” (Joz 11, 4), “smachtende liefde” (Hgl 5, 8), “liefde die doet bezwijken” (Ps 118, 81). Zie *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* IV.

⁴²⁰ Faesen 1998, 18. Het geheel telt 138 bijbelreminiscenties in 47 paragrafen (waarbij het Hooglied het meest vertegenwoordigd is).

Hooglied en de Psalmen centraal, in XII, XLIV-XLV Paulus, in XIII de evangeliën en in XVI de oudtestamentische profeten. Eerder dan van een echte exegese te spreken zoals in Richards andere werken⁴²¹, past Richard in de Vier Graden de defloratio toe, i.e. het gebruik van verschillende citaten (i.c. van de bijbel) om een thema uit te leggen⁴²². Het leven van de lezers was vervlochten met de bijbel zodat enkele woorden volstonden om een bijbelse wereld bij de lezer op te roepen⁴²³.

We geven zowel in de Latijnse tekst als in de vertaling (in Appendix II) de schriftreminiscenties aan. Als men de bijbelcitaten niet zou aanduiden⁴²⁴, zou het gevaar reëel zijn dat men verkeerde conclusies trekt i.v.m. Richards opvattingen. Tevens zou het blijken van een veronachtzaming van het belang van de bijbel voor de auteur en zijn medekanniken. Bijbelcitaten maken onderdeel uit van het geheel van Richards tekst. Bij de tekstbespreking zal de rol van Paulus en van de Pauluscitaten in ons betoog aangewend worden voor een goed begrip van Richards mystiek en mystagogie.

3.2.1.1.2. TAAL & TRANSFORMATIE

In een werk dat zich kenmerkt als lyrisch rijmproza⁴²⁵, gekruid met parallellismen, alliteraties, assonanties, retorische vragen en exclamations⁴²⁶, zijn de herhalingen, recapitulaties, herformuleringen⁴²⁷ typerend. Het gaat steeds om dezelfde vier graden, maar ze worden op een andere manier of vanuit een verschillende gezichtspunten belicht of geïllustreerd met beelden of bijbelcitaten⁴²⁸.

Eerder dan Richards stijl als copieus of artificieel⁴²⁹ te bestempelen tonen de herformuleringen en parafrasen vanuit een wisselende invalshoek niet alleen de esthetische schoonheid van Richards stijl maar tevens een poging van zo vele mystici om de grenzen van de taal af te tasten⁴³⁰, om wat onuitspreekbaar lijkt vorm proberen te geven in de taal⁴³¹ - in tegenstelling tot Wittgensteins adagium "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen"⁴³².

De herhalingen tonen tevens de retorische aanpak en het pedagogische, of beter, mystagogische doel dat Richard in dit traktaat voor ogen heeft. Het mystagogische doel van Richards Vier Graden hangt samen met het doelpubliek waarvoor Richard dit werk schrijft⁴³³, met de geïntendeerde lezer die Richard voor ogen heeft. Een werk als *De Arca Moysi* dat niet alleen bestemd is voor victorijnse kanniken maar ook voor buitenstaanders heeft een systematische opzet⁴³⁴. In *De Arca Moysi* biedt

⁴²¹ Cf. infra de bespreking van Richards exegese.

⁴²² Schmidt 1969, 10

⁴²³ Faesen 1998, 19

⁴²⁴ Leclef geeft in zijn vertaling van de Vier Graden niet aan waar Richard de schrift citeert.

⁴²⁵ Volgens Dronke (Dronke 2002, 293) komt Richards lyrisch rijmproza het sterkst tot uiting in de Vier Graden.

⁴²⁶ Het ligt niet in het bestek van deze masterproef om een stilistische studie uit te voeren. Voor een (excellente) uiteenzetting van Richards stijl kan verwezen worden naar Dumeige 1955, 116-124.

⁴²⁷ Een paar voorbeelden. XI: herformulering graad twee en drie. XIII: herformulering eerste drie graden. XVII: recapitulatie van de vier graden. XXIX: herformulering van de vier graden.

⁴²⁸ Van't Spijker 1996, 155; van't Spijker 1998, 131; Leclef 1926, I

⁴²⁹ Chatillon 1988, 627

⁴³⁰ Jantzen 1997, 286: "to stretch and pull language beyond all boundaries".

⁴³¹ Er wordt verwezen naar de problematiek van de communicatie bij mystici (en bij vorsers over mystici), behandeld in het eerste hoofdstuk ('1.2.5. (on)uitspreekbaarheid?'). In dat hoofdstuk werd een tegengewicht geboden tegen de klassieke karakteristiek van mystiek als onuitspreekbaar.

⁴³² *Tractatus Logico-Philosophicus* VII.

⁴³³ Faesen (Faesen 2003, 286 en 288) wijst erop dat men bij mystieke teksten moet rekening houden met het publiek waarvoor de teksten bestemd zijn. Zo kan het pedagogische, mystagogische aspect in functie van het doelpubliek centraal staan in mystieke teksten.

⁴³⁴ In de opening tot *De Arca Moysi* (I, 1) zegt Richard dat het werk bestemd is voor publiek gebruik.

Richard onder protoscholastieke invloed een systematische, gedetailleerde uiteenzetting van zes genres en drie wijzen van contemplatie. In *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* worden de vier liefdesgraden niet systematisch uiteengezet⁴³⁵, omdat Richards opzet niet de scholing van buitenstaanders betreft maar de interne vorming van kanunniken en novicen⁴³⁶. Door de recapitulaties en hernemingen rumineert de lezer de tekst als was hij de bijbel aan het lezen⁴³⁷. In een ruminatieve retoriek biedt Richards als een mystagoog voor de victorijnen - zoals Bernardus voor de cisterciënzers⁴³⁸ - meditatieve lectuur die de lezer in zich dient op te nemen. Richards Vier Graden richt zich tot de geïntendeerde lezer en spreekt het geloof uit in de kracht van woorden, het geloof dat woorden de lezer kunnen bewerken en een mystieke omvorming zoals beschreven in dit traktaat op gang kunnen brengen. De taal waarin het transformationele proces van de mystiek is weergegeven in de Vier Graden heeft geen referentiële functie, zij verwijst niet naar iets buitentaligs. Integendeel, het ultieme doel is eenzelfde omvormend mystiek proces in gang te zetten bij de lezer in de hoop dat het leesproces en het intratekstuele mystieke proces samenvallen⁴³⁹.

3.2.1.2. STRUCTUREEL OVERZICHT⁴⁴⁰

3.2.1.2.1. *OPENING*

- **Voorwoord:**

- lof op de liefde (I-II)
- algemene opsomming van de vier graden en hun effect op de mens (III-IV)
- natura, gratia en gloria zijn de banden van de liefde die de mens met god verbinden (V)

- **Eerste voorstelling van de 4 graden van de liefde:**

⁴³⁵ Opmerking van van 't Spijker: van 't Spijker 1996, 148 en 155. Richard had niet de bedoeling een abstracte doctrine over liefde uiteen te zetten. Vorsers proberen soms uit de Vier Graden een doctrine van Richard over liefde te distilleren, waarbij men de verspreide tekstpassages over de vier graden samenplaatst (dit gebeurt bij Ruh 2001², 387-395; Cacciapuoti 1998, 167-178; Chase 1995, 105; Chatillon 1988, 621; Dumeige 1952, 7-9 en 133-153; Schmidt 1969, 2-8).

⁴³⁶ Richard was als novicenmeester betrokken bij de 'introductie' van novicen in de abdij (van 't Spijker 1996, 198).

⁴³⁷ Voor de ruminatio bij de cisterciënzers zie tweede hoofdstuk (2.3.1.1.). Ook Hugo wijst er in zijn *De Arca Noe* IV, 9 op dat het rumineren van een tekst, het in zich opnemen van wat in een tekst beschreven staat bereikt wordt door middel van een repetitieve stijl: "Nam et hoc ammonitum esse volumus lectorem sepe nos eandem rem in hoc tractatu diversis modis protulisse propter affluentiorum doctrine exercitationem, ut omnem scientie viam prudens animus experiatur, hoc tantum observato, ut nichil quod veritati contrarium sit aut sentiatur aut dicatur". Vertaling: "Want wij willen ook dat de lezer gewaarschuwd is voor het feit dat wij dikwijls in dit traktaat dezelfde zaak op verschillende manieren hebben voortgebracht omwille van de overvloedige oefening van het onderricht, opdat de geest nauwgezet elke weg van wetenschap zou ervaren, en nadat dit zo veelvuldig in acht is genomen, opdat hij niets dat in tegenspraak met de waarheid is zou menen of zeggen".

⁴³⁸ Voor de mystagogie van (*De Diligendo Deo*) van Bernardus cf. supra 2.3.3. 'Bernardus' *De Diligendo Deo* (tweede hoofdstuk). Er kan ook verwezen worden naar 3.1.1., meer bepaald naar de bespreking van Bernardus' preken op de annunciatie waarin het doel is om bij de lezer de geboorte van het Verbum te laten voltrekken.

⁴³⁹ De relatie tussen mystiek en taal in het algemeen verwoorden Blommestijn en Maas als volgt: "Mystieke taal laat datgene werkzaam worden wat zij ter sprake brengt, uiteraard niet buiten de inspanning om van spreker/schrijver en hoorder/lezer" (Blommestijn – Maas 2003, 290; cf. ook Blommestijn – Maas 1990, 9-20).

⁴⁴⁰ Qua indeling in drie delen wordt Faesen (Faesen 1998, 14-15) gevolgd die net als Ruh (Ruh 2001², 387-395) deze structuur heeft ontdekt. De invulling van de drie onderdelen is mede gebaseerd op de structuur van Dumeige (Dumeige 1955, 102-104), met aanpassingen (vooral aan het einde) op basis van primaire lectuur van het hele werk (in Latijn en in vertaling).

- eerste graad: de liefde die kwetst: *caritas vulnerans* (VI) (Hgl 4, 9)
- tweede graad: de liefde die verbindt: *caritas ligans* (VII-IX) (Joz 11, 4)
- derde graad: de liefde die doet wegwijnen: *caritas languens* (X-XIII) (Hgl 5, 8)
- vierde graad: de liefde die doet bezwijken: *caritas deficiens* (XIV-XVI) (Ps 118, 81)

- **Recapitulatie van de 4 graden (steeds grotere absorptie door de liefde) (XVII)**

- eerste graad: *caritas insuperabilis*
- tweede graad: *caritas inseperabilis*
- derde graad: *caritas singularis*
- vierde graad: *caritas insatiabilis*

3.2.1.2.2. VIER GRADEN T.O.V. MENS (PARTNER) OF GOD

- **4 graden t.o.v. mens (partner) in neergaande beweging (XVIII-XIX)**

- eerste graad: huwelijksliefde is goed want domineert andere gevoelens
- tweede graad is gevaarlijker want men denkt niet meer aan andere zaken
- derde graad: liefde wordt tiranniek zodat men zich aan niets anders kan wijden
- vierde graad: hopeloos gevoel van ellendigheid, steeds overgang van verlangen naar haat en omgekeerd als voorafschaduwing van de ‘verdoemenis’

- **4 graden t.o.v. god (omgekeerde beweging: nu is stijging in graden positief: XX)**

- 4 graden in de schrift: 4 graden in het Hooglied en in de Psalmen (XXI), bij Paulus (XXII), in de evangelies (XXIII)
- 4 manieren van liefhebben: beminnen met het hart, beminnen met heel het hart (rol van *deliberatio* en *consilium*), beminnen met heel de ziel (rol van *affectio* en *desiderium*), beminnen met alle krachten (XXIII-XIV). Geïllustreerd a.h.v. bijbelpassages: Psalmen (XXV), Hooglied (XXVI en XXVII) en Profeten (XXVI)⁴⁴¹.
- 4 graden van dorst naar god (XXVIII-XXIX):
 - + dorst naar god – *meditatio*
 - + dorst om bij god te komen – *contemplatio*
 - + dorst bij god – *jubilatio*
 - + dorst zoals god – *compassio*

3.2.1.2.3. UITWERKING VIER GRADEN TOT GOD

- eerste graad:
 - + *solitudo* en *purificatio* van de ziel door onthechting (XXX)
 - + smaak van gods zoetheid (XXXI)
 - + besef van gods aanwezigheid (XXXII)
 - + vertrouwend gebed voor het aanschouwen van god (XXXIII)

⁴⁴¹ Met dien verstande dat de eerste bijbelplaats waar de lezer aan kan denken het evangelie van Mattheus is waarin de vier manieren van liefhebben vermeld worden (Math 22, 37-40).

- + gebed dat zorgt voor de overgang naar de tweede graad (XXXIV)
- tweede graad:
 - + vlucht van de contemplatie tot in de tweede hemel (XXXV-XXXVI)
 - + herinnering aan zaligheid van contemplatie (XXXVII)
- derde graad:
 - + alienatio mentis als startpunt mystieke proces (XXXVIII)
 - + beeld van ijzer in vuur (XXXIX)
 - + configuratio - transformatio (XL)
 - + wilsomvorming (XLI)
 - + volitieve informatio a.h.v. beeld van metaal (XLII)
- vierde graad:
 - + conformatio naar forma humilitatis Christi (XLIII)
 - + nederigheid van Christus – vita activa (XLIV)
 - + mysticus wordt in zekere zin immortalis en impassibilis (XLV)
 - + koppeling omvorming - naastenliefde (XLVI)
- uitdrukking van verwondering en finale recapitulatie (XLVII)

3.2.2. **TEKSTBESPREKING**

3.2.2.1. TEKSTEDITIE

De meest recente teksteditie is die van Schmidt⁴⁴². Er stellen zich belangwekkende problemen bij deze uitgave. Een eerste probleem is dat de tekst is aangepast aan de ‘klassiek-Latijnse’ schrijfwijze (bv. vervangen *e* door *ae/oe* of *j* door *i* of *ch* door *c*). Op die manier ontkent men de evolutie die het Latijn doorheen de eeuwen heeft doorgemaakt en verraadt men een visie op het Latijn vanuit het normativisme van het klassiek Latijn⁴⁴³. Een tweede probleem dat belangwekkender is, is dat de uitgave niet gebaseerd op de voorgaande editie van Dumeige uit 1955⁴⁴⁴, maar op Mignes *Patrologia Latina*⁴⁴⁵. Positief is dat Schmidt in voetnoot aangeeft waar hij afwijkt van Dumeige, maar het hoofdmodel blijft PL, die, zoals bekend, op bepaalde plaatsen verkeerde lezingen kan bevatten daar de edities soms slechts op één handschrift gebaseerd zijn. Tevens geeft Schmidt niet in een kritisch apparaat aan waar en wat aangepast is ten opzichte van Mignes editie.

De meeste vorsers opteren daarom nog steeds voor de editie van Dumeige⁴⁴⁶. Als in de teksbespreking Schmidt op een bepaald punt afwijkt van een lezing bij Dumeige zal dit aangegeven worden⁴⁴⁷.

3.2.2.2. METHODOLOGISCHE INVALSHOEK

⁴⁴² Schmidt, M., *Richard von St. Viktor. Über die Gewalt der Liebe: Ihre vier Stufen*. München-Paderborn-Wien 1969

⁴⁴³ Eenzelfde opmerking is gemaakt m.b.t. de recentste teksteditie van *De Duodecim Patriarchis* door Chatillon (cf. infra). Men past toch ook het Duits van Berthold Brecht niet aan dat van Goethe aan, of het Engels van James Joyce aan dat van Shakespeare aan?

⁴⁴⁴ Dumeige, G., *Ives, Epître a Séverin sur la charité et Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité*. Paris 1955

⁴⁴⁵ Schmidt zelf geeft geen expliciete reden voor zijn keuze voor de teksteditie van Migne. Men heeft er het raden naar waarom Schmidt voor PL en niet voor de uitgave van Dumeige heeft gekozen.

⁴⁴⁶ Faesens vertaling van de Vier Graden bijvoorbeeld is gebaseerd op Dumeiges editie.

⁴⁴⁷ Schmidt wijkt in de geselecteerde fragmenten, i.t.t. de rest van de tekst, erg weinig af van Dumeiges lezing.

DQGVC wordt bestudeerd in het licht van de mystiek die voornamelijk aan bod komt van paragrafen XXXVIII tot het einde (XLVII). Voor alle duidelijkheid herhalen we onze methodologische invalshoek.

Mystiek wordt niet bekeken vanuit de (oudere) ervaringsgerichte methodiek. We zien mystiek niet hoofdzakelijk als een (statische) eenheidservaring met god, maar als een transformationeel proces (vanuit de recente methodologie) die het ontvangen van een ervaring in zich kan incorporeren. Deze omvorming is door ons verfijnd tot een **wilsomvorming**. De wil van de mens wordt volledig afgestemd door en op god. Daardoor wordt ook het denken, het voelen, het handelen van de mens door god omgevormd. Eens de wil op god is gericht, eens de fundamentele grondattitude van de mens op god gericht is, staan ook de intellectuele en emotionele vermogens en het dagelijkse optreden ten dienste van god. De mens is uiteindelijk radicaal omgevormd en een ‘nieuw wezen’ geworden.

De geselecteerde Latijnse tekstpassages worden afhankelijk van de relevantie volledig of deels overgenomen. Zij worden paragraaf per paragraaf besproken om twee redenen. Ten eerste wordt de lezer de mogelijkheid geboden ons betoog te volgen a.h.v. de primaire tekst. Ten tweede is het bedoeling van de mystagoog Richard dat de geïntendeerde lezer het proces dat in de tekst wordt beschreven volgt opdat het beschrevene in zijn binnenste voltrokken wordt⁴⁴⁸. Het is de bedoeling in Richards mystagogie dat zich bij de geïntendeerde lezer een omvorming voltrekt zoals in de tekst beschreven wordt.

Omwille van deze twee redenen is de bespreking van het slot van de Vier Graden vanuit de transformationele methodologie geen thematische, maar een lineaire tekstuele bespreking.

Alvorens de bespreking aan te vatten nog twee praktische opmerkingen. Wat de vertaling betreft van de Latijnse passages of fragmenten ervan wordt verwezen naar Appendix II waar een eigen Nederlandstalige vertaling is gemaakt⁴⁴⁹. In de Latijnse tekst infra is wat niet-cursief gedrukt staat steeds een bijbelcitaat. In de vertaling in Appendix II is het omgekeerd: daar is wat cursief gedrukt staat een bijbelcitaat.

3.2.2.3. ANALYSE TEKSTFRAGMENTEN

XXXVIII: Alienatio mentis als startpunt mystiek proces

(...: begin beschrijving ervaring in de derde graad) *In hoc statu dum mens a seipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, usquequaque inflammatur, seipsam penitus exuit, divinum quemdam affectum induit et inspecte pulchritudini configurata tota in aliam gloriam transit.*

Wanneer men in de derde graad van exclusieve liefde geniet van god kan een alienatio mentis optreden. *Alienatio mentis* wordt behandeld als derde wijze van contemplatie in Richards traktaat over genres en wijzen van contemplatie, nl. in *De Arca Moysi* V, 5-19.

⁴⁴⁸ Opmerking van van't Spijker (van't Spijker 1998, 116 en 120; van't Spijker 1995, 206). We verwijzen voor verdere toelichting naar het betoog over de kracht van de taal om een intratekstueel beschreven mystieke transformatie in het leesproces te laten voltrekken bij de lezer (zie supra ‘taal en transformatie’).

⁴⁴⁹ Mede op basis van de vertalingen van Schmidt, Dumeige en in de eerste plaats Faesen en op basis van het woordenboek van Blaise (cf. bibliografie).

Voor de definitie van *alienatio mentis* laat men het best Richard zelf aan het woord: “Mentis alienatio est quando presentium memoria menti excidit, et in peregrinum quemdam et humanae industrie invium animi statum divine operationis transfiguratione transit”⁴⁵⁰.

Wat kan men nu opmaken uit dit citaat?

Vooreerst dient gezegd te worden dat *alienatio mentis* niet betekent dat de geest het bewustzijn van het hic et nunc verliest⁴⁵¹. Het omgekeerde is het geval. Het is de herinnering aan en het bewustzijn van wat rond de mens gaande is die weggaat uit de geest. Het ontvalt de mens met andere woorden waar hij zich bevindt. In een tweede beweging is er geen sprake meer van menselijke activiteit: de mens gaat over (“transit”) naar een “humanae industrie invium animi statum”. Het is nu god die actief is⁴⁵² (“divine operationis”): god zorgt ervoor dat de mens de overgang maakt naar de transfiguratio. God zorgt ervoor dat de mens zijn figura, zijn menselijke gedaante overstijgt (prefix trans-). Men kan concluderen dat de bovengeciteerde zin meer betreft dan louter een statische definitie van *alienatio mentis*. Men kan een dynamisch proces ontwaren: eerst ontvalt het de mens waar hij zich bevindt, vervolgens is het god die de actieve rol op zich neemt en de mens zijn gedaante laat overstijgen.

Terug nu naar de tekst in de Vier Graden. In een eerste beweging is er sprake van *alienatio mentis*, dat aan de hand van DAM V, 2 kan geïnterpreteerd worden als een verdwijnen van het bewustzijn van wat rond de mens gaande is.

Alienatio mentis kan men zien als startpunt van het mystieke proces. In een tweede beweging van het mystieke proces in DQGVC XXXVIII wordt de mens weggerukt naar een *divini arcani secretarium*. Dit lijkt erop te wijzen dat de mens wordt meegevoerd naar een plaats waar goddelijke geheimen aan de mens worden geopenbaard. In DQGVC IX stelt Richard het duidelijker aan de hand van reminiscenties aan Ps 50, 8 en 1 Kor 2, 10: “(...) intellegit incerta et occulta sapientie divine manifestari sibi. In hoc itaque statu spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei”⁴⁵³.

De ziel krijgt de mogelijkheid om door te dringen tot de diepste geheimen van god die aan hem geopenbaard worden. Het gegeven dat aan de mysticus ‘goddelijke geheimen’ worden geopenbaard komt niet alleen in de Vier Graden voor, maar ook op verschillende plaatsen in *De Arca Moysi* (DAM I, 10, IV, 6-7, 11 en 23 alsook V, 4 en 12-13) en één keer in *De Duodecim Patriarchis* (DDP LXXXVI, r. 23)⁴⁵⁴. In DAM IV, 11 gaat de mysticus het secretarium in van de goddelijke geheimen, vergelijkbaar met DQGVC XXXVIII, in DAM IV, 6-7 gaat het om het horen van goddelijke arcana en

⁴⁵⁰ DAM V, 2. Vertaling: “Vervreemding van de geest vindt plaats wanneer de herinnering aan tegenwoordige zaken aan de geest ontsnapt, en naar een vreemde en voor de menselijke werkzaamheid ontoegankelijke toestand overgaat door de vormoverstijging van de goddelijke werking.”

⁴⁵¹ Ruh (Ruh 2001², 393 en 405), Schmidt (Schmidt 1969, 4-5), Mommaers (Mommaers 2003, 136), Kirchberger (Kirchberger 1957, 42) en Dumeige (Dumeige 1952, 143) menen dat de geest zich niet meer bewust is van uitwendige zaken of van zichzelf.

⁴⁵² Over goddelijke genade wordt niet expliciet gesproken in bovengeciteerde zin uit DAM V, 2, maar iets verder zegt Richard dat de *alienatio mentis* tot stand komt “ex sola gratia divini”, enkel uit goddelijke genade. Voor het genadevolle karakter van de mystieke ervaring zie eerste hoofdstuk 1.2.3.

⁴⁵³ “ (...) hij ziet in dat onbekende en verborgen zaken van de goddelijke wijsheid aan hem worden geopenbaard. In deze toestand tracht de geest alles uit te vorsen, zelfs de diepste geheimen van God”. Hetzelfde citaat uit 1 Kor 2, 10 komt ook voor in *De Arca Moysi* III, 7. De context is verschillend, daar het Pauluscitaat in de Ark van Mozes gebruikt wordt om te zeggen dat de geest van de mens eerst zichzelf dient te onderzoeken alvorens tot kennis over god te kunnen komen (voor de koppeling zelfkennis-godskennis zie ook *De Duodecim Patriarchis* LXXXI en LXXXIII).

⁴⁵⁴ Dat mystiek bij Richard met onwetendheid gepaard zou gaan (opinie van Kirchberger: Kirchberger 1957, 52) of met “irrazionalità” (Cacciapuoti 1998, 40) is niet in overeenstemming met deze passages. De nadruk op het verwerven van kennis in al deze passages is een extra argument om de twaalfde-eeuwse mystiek niet louter als een affectieve mystiek te typeren (zie daarvoor tweede hoofdstuk 2.2.4.: ‘louter affectieve mystiek?’).

in DAM I, 10 dienen Paulus' woorden over een mens die in een geestesvervoering *arcana verba* had gehoord (2 Kor 12, 4) als exemplum. In DAM V, 4 en 12-13 en in DDP LXXXVI (r.23), tot slot, gaat het om het verwerven van kennis uit goddelijke openbaring.

Vraag is wat de 'goddelijke geheimen' in al deze passages precies inhouden, gezien Richard dit in geen van de net genoemde passages expliciteert⁴⁵⁵.

Het mystieke proces wordt vervolgens verwoord aan de hand van metaforiek van vuur. De mens wordt omgeven door de goddelijke liefdesgloed. Daarna gaat gods liefdesgloed niet meer rond maar in de mens. Gods liefdesgloed steekt de lont aan het vuur bij de mens.

Vervolgens gebruikt Richard het beeld van de 'innerlijke ontkleding'. Om het eenvoudig te zeggen, het lijkt alsof de mysticus gods kledij heeft overgenomen en een nieuw leven begint⁴⁵⁶.

Het beeld van de innerlijke ontkleding heeft paulinische wortels. In 2 Kor 5 vertelt Paulus over het uittrekken van oude kledij en het aantrekken van nieuwe kledij. Oude kledij hoort bij een aards leven, nieuwe kledij bij een hemels leven. De nieuwe kledij moet men niet aantrekken boven de oude, dixit Paulus, maar men moet zich eerst ontdoen van de oude kledij. Paulus gebruikt het beeld van het ontkleden ook in Ef 4, 24 en in Kol 3, 9-10 om het verschil aan te tonen tussen de oude (heidense) en de nieuwe (christelijke) mens. Men moet de oude mens uittrekken en zich bekleden met de nieuwe mens.

Het beeld van de innerlijke ontkleding wordt door Richard ook gebruikt in *De Arca Moysi* IV, 6: "Absque dubio et sine omni contradictione non est leve vel facile humanum animum angelicam formam induere, et insuper mundanum quemdam et vere plusquam humanum habitum transire, spiritalis pennas accipere, et se ad summa levare"⁴⁵⁷.

Er zijn een aantal verschillen tussen het beeldgebruik van de innerlijke ontkleding in DQGVC en in DAM. In DAM gaat om het aantrekken van kledij van engelen en niet van god. In DAM IV, 6 wordt het beeld van de innerlijke ontkleding verder gekoppeld aan werkwoordsvormen als *transfiguret* en *transformet*. De mens overstijgt (prefixi *trans-*) zijn menselijke vorm of gedaante (*forma-figura*) zodat hij verder dan de 'res' en dichterbij god komt⁴⁵⁸.

In DQGVC maakt Richard de koppeling tussen het beeld van de 'innerlijke ontkleding' met de werkwoordsvorm *configurata* en niet met vormen van *transformare* of *transfigurare*. De mysticus wordt hier gelijkvormig gemaakt aan de schoonheid die hij aanschouwt (*inspecte pulchritudini*). De overgang die de mysticus maakt is (nog) geen overstijgen van de menselijke vorm, maar wel een aanpassing aan de door hem aanschouwde schoonheid om zuiver te worden. De eerste stap is gezet in

⁴⁵⁵ Met de nuance dat men er zich dient voor te hoeden om te denken dat mystici op een andere manier extra informatie zouden krijgen over god buiten het christelijke geloof om (Deblaere 2001, 131-132 alsook Faesen 2004, 424-425).

⁴⁵⁶ Het beeld van de innerlijke ontkleding heeft paulinische wortels. In 2 Kor 5 vertelt Paulus over het uittrekken van oude kledij en het aantrekken van nieuwe kledij. Oude kledij hoort bij een aards leven, nieuwe kledij bij een hemels leven. De nieuwe kledij moet men niet aantrekken boven de oude, dixit Paulus, maar men moet zich eerst ontdoen van de oude kledij. Paulus gebruikt het beeld van het ontkleden ook in Ef 4, 24 en in Kol 3, 9-10 om het verschil aan te tonen tussen de oude (heidense) en de nieuwe (christelijke) mens. Men moet de oude mens uittrekken en zich bekleden met de nieuwe mens.

⁴⁵⁷ Vertaling: "Zonder twijfel en zonder enige tegenspraak is het niet lichtzinnig of gemakkelijk voor de menselijke geest om zich de vorm van een engel aan te meten en een wereldse en werkelijk menselijke gedaante te overstijgen, om geestelijke vleugels aan te nemen en zich tot de top op te tillen".

⁴⁵⁸ Volgens Aris (Aris 1997, 103) en Chase (Chase 1995, 119-121) is er sprake van een verandering van perceptie. Door het aantrekken van de kledij van een engel zou men kunnen uitstijgen boven de menselijke zienswijze en zo goddelijke kennis kunnen ontvangen. Vraag is waarop Aris en Chase zich baseren voor deze visie, gezien ze dit niet (kunnen) staven aan de hand van de primaire tekst in DAM.

de mystieke omvorming, die verdergaat in de volgende paragraaf waarin Richard een tweede beeld gebruikt, namelijk het beeld van het ijzer in het vuur.

XXXIX: Beeld van ijzer in vuur

Vide quid intersit inter ferrum et ferrum, inter ferrum frigidum et fervidum, hoc est inter animum et animum, inter animum tepidum et animum divino incendio inflammatum. Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam nigrum quam frigidum procul dubio primo videtur. Sed dum in ignis incendio moram facit, paulatim incalescit, paulatim nigredinem deponit, sensimque incandescens paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat et a seipso plene deficiat et in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta eternorumque desideriorum globis undique circumsepta, primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit et a priori statu penitus deficit.

Na het beeld van de ‘innerlijke ontkleding’ adstrueert Richard het proces van de mystieke omvorming verder door middel van het beeld van ijzer in vuur, waarbij hij aansluit bij de metaforiek van vuur aan het begin van de vorige paragraaf. Het beeld van ijzer in vuur is een topos binnen de mystiek. Het was vooral populair onder de Griekse kerkvaders Basilius van Caesarea⁴⁵⁹, Cyrillus van Alexandrië⁴⁶⁰, Cyrillus van Jeruzalem⁴⁶¹ en Gregorius van Nyssa⁴⁶². Het beeld komt ook voor bij Bernardus van Clairvaux⁴⁶³, Hugo van Saint-Victor⁴⁶⁴ alsook op andere plaatsen binnen het oeuvre van Richard⁴⁶⁵. Richard richt zich als mystagoog eerst rechtstreeks tot zijn publiek: via *vide* roept hij de geïntendeerde lezer op tot aandacht. Hij geeft eerst het beeld van het ijzer in het vuur en vervolgens koppelt hij comparans aan comparandum (vanaf *sic*).

Twee ‘componenten’ staan centraal in het beeld in DQVC XXXIX. Enerzijds is er het ijzer dat gloeit (*ferrum fervidum*) dat staat voor de mysticus, anderzijds is er het vuur dat staat voor gods liefdesgloed (*divinus ardor*)⁴⁶⁶. Het ijzer wordt in het vuur gegooid (*ferrum in ignem projicitur*), maar wordt geen vuur, wat aantoont dat de mens niet versmelt met god⁴⁶⁷. In plaats van versmelting betreft het een omvormingsproces. Eens het ijzer in het vuur is terechtgekomen, begint het ijzer eerst warm te worden (*primo incalescit*), vervolgens te gloeien (*postea incandescit*), en tot slot wordt het ijzer vloeibaar (*liquescit*) en verliest het zijn vroegere hoedanigheid (*a priori statu penitus deficit*).

Orderingsmarkeringen als *primo, postea, tandem paulatim* (2x) wijzen erop dat het gaat om een proces dat zich progressief en gradueel voltrekt. Dit proces wordt enerzijds bewerkstelligd door de brand *divini ardoris* - door gods liefdesgloed - en anderzijds door de hitte *intimi(que) amoris* - door de

⁴⁵⁹ *Adversus Eunonium* II, 2

⁴⁶⁰ *Homiliae paschales* XVII, 77

⁴⁶¹ *Catecheses* XVII, 14

⁴⁶² *Oratio Catechetica Magna* X

⁴⁶³ Zie tweede hoofdstuk (2.3.3.): *De Diligendo Deo* X, 28. Bernardus gebruikt daar verschillende beelden: behalve ijzer en vuur zijn er beelden van water en wijn alsook van lucht en zonlicht. Een meer algemene parallel tussen Richards Vier Graden en Bernardus’ *De Diligendo Deo* is te trekken wat betreft de algemene thematiek. Net als bij Richard maakt Bernardus een onderscheid tussen vier graden van liefde. Bij Bernardus gaat het om de volgende vier graden: de mens heeft zichzelf lief om zichzelf, de mens heeft god lief om zichzelf, de mens heeft god lief om god, de mens heeft zichzelf lief om god.

⁴⁶⁴ *Homilia in Hierarchiam Coelestem* I

⁴⁶⁵ *De Arca Moysi* IV, 15, *De Trinitate* VI, 14 en *In Apocalypsim* VII, 3. Het beeld wordt na Richard ook nog gebruikt door mystici als Juan de la Cruz in de zestiende eeuw (in *Cántico Espiritual* I, 1).

⁴⁶⁶ Richard vult de tweede ‘component’ niet concreet-fysiek in: hij spreekt niet van god - en zelfs niet van gods liefde -, maar van gods liefdesgloed.

⁴⁶⁷ Faesen 2000b, 100, n130 en Faesen 1998, 17. Van een ‘fusie met god’ (Dumeige 1952, 147 en 153) is er geen sprake.

liefde van de mens voor god die in het binnenste van de mens ontvlamd is door de brand van gods liefdesgloed⁴⁶⁸. Het transformationeel proces is dus niet helemaal passief: niet alleen gods *ardor* maar ook de *amor* van de mens is betrokken in het mystieke omvormingsproces. Belangrijk is het op te merken dat het ijzer ijzer blijft en geen vuur wordt: de mysticus blijft mens en wordt niet op een goddelijk niveau geheven.

XL: Configuratio - transformatio

(...: citaat uit Luc 24, 32) *Nonne et illi ex circumfusa divinitatis flamma et velut ex inspecta gloria incandescunt et divine luci configurati jam quasi in aliam gloriam transeunt, qui revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformantur a claritate in claritatem tamquam a Domini spiritu*⁴⁶⁹? (...: ‘verba arcana’: cf. supra) *In hoc statu qui adheret Domino unus spiritus est*⁴⁷⁰.

Het begin van XL sluit aan bij het beeld van het ijzer in het vuur. Terwijl in de voorgaande paragraaf een beeld wordt gebruikt, expliciteert Richard het beeld verder door zich in zijn functie als mystagoog tot zijn publiek te richten door middel van (retorische) vraagzinnen.

In een eerste beweging wordt de mens omgeven door de *divinitatis flamma*. Zowel aan het einde van XXXVIII als vooral in XXXIX werd gezegd dat gods liefdesgloed de mens omgeeft, in de mens binnendringt en de mens in vuur en vlam zet. De volgende beweging in de mystieke omvormingsdynamiek is de configuratio, vermeld aan het einde van XXXVIII en aan het begin van XL. De vorm van de mens wordt gelijkvormig gemaakt, aangepast aan de *inspecte pulchritudini* (XXXVIII), aan de *divini luce* (XL) opdat de mens zuiver zou worden. Pas dan kan de volgende fase in het omvormingsproces plaatsgrijpen: *in aliam gloriam transit* (XXXVIII en XL). Na de configuratio is er sprake van transformatio, een overstijgen van de vroegere menselijke vorm⁴⁷¹ zodat de mens verder van de ‘res’ en dichter bij (het beeld van) god⁴⁷² en gods claritas komt en zelfs “unus spiritus” met god wordt⁴⁷³. Deze fase in het mystieke proces wordt eigenlijk niet zozeer door Richard toegelicht als wel door Paulus⁴⁷⁴. Door de Pauluscitaten lijkt het alsof Paulus het woord neemt en Richards rol als mystagoof heel even overneemt. In de volgende paragraaf neemt Richard zijn rol als mystagoog terug op en licht hij toe wat men dient te verstaan onder het gegeven dat mens en god “unus spiritus” zijn geworden.

⁴⁶⁸ Men dient *divini ardoris rogo intimique amoris incendio* aan het einde te verbinden met *animum divino incendio inflammatum* aan het begin. Door de goddelijke brand, door gods liefdesgloed die in de ziel in ontstoken, woedt een vurige liefde in het binnenste van de mens.

⁴⁶⁹ 2 Kor 3, 18

⁴⁷⁰ 1 Kor 6, 17

⁴⁷¹ Transformatio is in Appendix II zo goed als mogelijk vertaald met ‘overstijgen van de vorm’. Forma betekent vorm, en het prefix trans- wijst op een overstijgen, i.c. van de vorm van de mens. Bij het Nederlandse woord transformatie is de betekenis van het prefix dermate verzwakt, dat het niet meer de notie ‘overstijgen’ bevat, maar enkel de betekenis heeft van omvorming. In deze bespreking van de Vier Graden wordt transformatie/omvorming gebruikt als overkoepelende term voor vier bewegingen in de mystieke omvormingsdynamiek, nl. configuratio/conformatio, transformatio/transfiguratio, informatio en tot slot opnieuw conformatio.

⁴⁷² Voor de imago – similitudo in de twaalfde-eeuwse mystiek zie supra tweede hoofdstuk (2.2.3.).

⁴⁷³ Eenzelfde reminiscentie aan 1 Kor 6, 17 komt ook voor in *De Arca Moysi* V, 12. Hetzelfde Pauluscitaat komt ook voor in Richards *Mysticae Adnotationes in Psalmos* XXX. Belangrijk is niet zozeer dat Richard 1 Kor 6, 17 in drie verschillende werken vermeldt, maar dat drie maal dezelfde gedachtegang wordt ontwikkeld in de context van deze bijbelreminiscentie (i.e. god en de mysticus zijn unus spiritus geworden).

⁴⁷⁴ Voor de “transformation in glory” bij Paulus zie Waaijman 1998, 32-33. De paulinische kern van de transformatio in gloria is 2 Kor 3, 18 die ook in DQGVC XL centraal staat.

XLI: Wilsomvorming

*In hoc statu, ut dictum est, anima in illum quem diligit tota liquescit et in seipsa tota languescit, unde et dicit: Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore languo*⁴⁷⁵. *Quemadmodum igitur in liquidis vel in liquefactis nichil duritie, nichil firmitatis videtur inesse, sed duris omnibus ac rigidis sine difficultate cedere, et quemadmodum in languidis videmus nichil proprii vigoris, nichil native virtutis habere, sed totum quod vivat ex alieno arbitrio pendere, sic qui ad hunc tertium amoris gradum profecerunt, nichil iam propria voluntate agunt, nichil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divine dispositioni omnia committunt, omne eorum votum, omne desiderium ad divinum pendet nutum, ad divinum spectat arbitrium. Et sicut primus gradus affectum sauciat et sicut secundus cogitationem ligat, sic tertius actionem implicat ut omnino circa aliquid occupari non possit nisi quo eum divine voluntatis nutus trahit vel impellit.*

De transformatio houdt in dat de mysticus een ander mens geworden is. De mens is niet meer zichzelf, d.w.z. is niet meer wat hij voorheen was. Men kan daarvoor verwijzen naar *De Arca Moysi* V, 12 waar de koppeling wordt gemaakt tussen vormoverstijging (transfiguratio) en wezensverandering: “Cur non recte dicatur spiritus semetipsum non habere, quando incipit a semetipso deficere, et a suo esse in supermundanum quemdam, et vere plus quam humanum statum transire, et mirabili transfiguratione spiritus ille ab humano videatur in divinum deficere, ita ut ipse jam non sit ipse? (onze nadruk)”⁴⁷⁶.

Bij de mysticus blijft er niets van de eigen kracht over: *videmus nichil proprii vigoris, nichil native virtutis* (...). Het gebruik van de eerste persoon meervoud is niet onbelangrijk. Op die manier probeert mystagoog Richard zijn geïntendeerde lezers mee in het omvormingsproces te betrekken. Richard spreekt vervolgens over een wilsomvorming. De wil van de mens wordt volledig afgestemd door en op gods wil. Het is de wil van een ander, van de Ander (*ex alieno arbitrio*⁴⁷⁷) die de mysticus in zijn doen en laten stuurt en stuwt. De omvorming van de wil zorgt voor een omvorming in het handelen. De mysticus handelt niet langer uit eigen wil (*nichil iam propria voluntate agunt*). De *dispositio* van elke wens en handeling hangt af van god. Gezien hij geleid wordt door gods wil, wordt de *actio* bepaald door de *divine voluntatis nutus* die de stuwende kracht wordt van de mens⁴⁷⁸. De mysticus kan niet anders (*non possit*) dan god volgen, die de motor wordt in het leven van de mysticus. Er is sprake van een harmonische symfonie van de wil van god en die van de mens waarover

⁴⁷⁵ Hgl 2, 5

⁴⁷⁶ Vertaling: “Waarom zou niet met recht gezegd kunnen worden dat de geest zichzelf niet meer behoudt, wanneer de geest zichzelf begint te verliezen en uit zichzelf naar een bovenwereldse en bovenmenselijke toestand overgaat en door een wonderbare overstijging van de vorm van het menselijke naar het goddelijke lijkt over te gaan, zodat hij zichzelf niet meer is?” Het eerste waar een twaalfde-eeuwse lezer aan zal denken bij transfiguratio in DAM en in DQGVC is de transfiguratie van Jezus op de Taborberg (Math 17, 1-13). De transfiguratie van Jezus komt aan bod in Bernardus’ *Sermones in Ascensione Domini* en in Richards DDP LXXVI-LXXXV (alsook in DAM V, 2). Zie voor Jezus’ transfiguratie op de Tabor bij Richard infra de synopsis in de inleiding tot de bespreking van de Twaalf Patriarchen.

⁴⁷⁷ Het uitdrukken van de afhankelijkheid van gods wil door middel van *ex alieno arbitrio* komt ook voor in *De Arca Moysi* III, 24 en in V, 16.

⁴⁷⁸ Dat het in dit werk zou gaan om een proces van zelfverwerkelijking (opinie van Schmidt: Schmidt 1969, 3) is geenszins het geval. De wil van het ik dient plaats te ruimen voor de wil van de Ander. Schmidt (Schmidt 1969, 5) meent dat het in deze paragraaf gaat om een extase, zonder dat daarvoor argumenten uit Richards DQGVC kunnen aangebracht worden. Een opvatting als die van Schmidt toont aan dat men soms vast zit binnen de oudere methodiek die mystiek als een statische ervaring beschouwt.

Richard expliciet schrijft in DAM III, 24⁴⁷⁹. Eens de wil op god is gericht, eens de fundamentele grondattitude van de mens op god gericht is, staan ook de intellectuele en emotionele vermogens en het dagelijkse optreden ten dienste van god. De wil van god wordt het centrum van het bestaan van de mysticus: zijn handelen, denken en voelen worden voortaan door god gestuurd⁴⁸⁰.

Opnieuw aan de hand van een beeld van metaal en vuur illustreert Richard in de volgende paragraaf het vervolg van de volitieve mystieke omvorming.

XLII: Volitieve informatio a.h.v. beeld van metaal

Cum igitur anima in hunc modum divino fuerit igne decocta, medullitus emollita penitusque liquefacta, quid jam supererit nisi ut ei proponatur que sit voluntas Dei bona, beneplacens atque perfecta⁴⁸¹, quasi quedam ad quam informetur consummate virtutis formula? Sicut enim exclusores, liquefactis metallis propositisque formulis, quamlibet imaginem pro voluntatis arbitrio excludunt et vasa quelibet juxta modum congruum formamque destinatam producant, sic anima in hoc esse ad omnem divine voluntatis nutum facile se applicat, immo spontaneo quodam desiderio ad omne ejus arbitrium seipsam accommodat et juxta divini beneplaciti modum omnem voluntatem suam informat. Et sicut metallum liquefactum quocumque ei via aperitur facile ad inferiora currendo delabatur, sic anima in hoc esse ad omnem obedientiam se sponte humiliat et ad omnem humilitatem juxta divine dispositionis ordinem libenter inclinat.

Voor de laatste passage die de derde graad van liefde behandelt en waarin de volitieve omvorming uitvoerig aan bod komt richt mystagoog Richard zich opnieuw tot zijn publiek via een (retorische) vraagzin. In deze paragraaf is *informetur* van kapitaal belang. De informatio is de derde grote beweging in het mystieke proces. Na de zuiverende configuratio/conformatio en de vormoverstijging (transformatio/transfiguratio) is er sprake van informatio.

De ziel heeft zijn substantie behouden, maar zijn oorspronkelijke vorm overstegen en heeft dus nood aan ‘nieuwe’ vorm⁴⁸². Die ‘nieuwe’ vorm is de *voluntas Dei*. De mysticus wordt ‘ge-informeerd’: de wil van god wordt de *form(ul)a* in de mens. Het is de wil van god die in de mysticus werkt, aan het roer staat van het menselijke schip en vorm geeft aan zijn handelen. Voor de informatio gebruikt Richard in dit fragment het beeld van metaal en metaalsmelters (*exclusores*), waarvan eerst het beeld (comparans) wordt gegeven en dan de uitleg (comparandum). In deze vergelijking staat het metaal voor de ziel van de mens, god is de smelter en de wil van god de *form(ul)a*. Het beeld toont de passiviteit van de mens⁴⁸³ en de activiteit van god⁴⁸⁴ aan. God is degene die handelt: zoals een smelter het metaal naar zijn gewenste vorm en model smeedt, zo vormt god volgens zijn wil de ziel om die het

⁴⁷⁹ Deblaere, een autoriteit binnen de klassieke ervaringsmethodologie, wijst erop dat de mens niet volledig passief wordt: de menselijke vermogens blijven actief, maar het is niet meer de mens maar god die dirigeert Deblaere (zie Deblaere 2004, 125-126). In plaats van in deze optiek te spreken over een dynamische en verregaande transformatie/omvorming beperkt Deblaere het tot een toestand tijdens de mystieke ervaring.

⁴⁸⁰ Men kan enigszins verwijzen naar de visie van Wilber en Bradshaw - binnen de transformationele stroming van de psychoanalyse - dat voor de mysticus god de centrale kern wordt van de mens (zie eerste hoofdstuk 1.4.4.).

⁴⁸¹ Rom 12, 2

⁴⁸² Cf. de deificatio in Bernardus’ DDD X, 28, besproken in 2.3.3.1. (tweede hoofdstuk). Uit de tekstfragmenten van DDD, die in 2.3.3.1. besproken werden, bleek dat de volitieve omvorming (de deificatio) optreedt na de transformatio, zoals in Richards DQGVC.

⁴⁸³ Vooral passieve verba als het de mens (of metaforisch het metaal) betreft: *decocta, emollita, liquefacta, proponatur, informetur, liquefactum, aperitur, delabatur*.

⁴⁸⁴ Vooral actieve werkwoorden voor god en de metaalsmelters: *excludunt, producant*.

omvormingsproces ondergaat. Zoals de metaalsmelter zijn gewenste vorm aan het metaal oplegt, zo legt god aan de mens zijn wil op. Als gevolg van de wilsomvorming handelt de mens in overeenstemming met gods *arbitrium*: de wil van de mens gehoorzaamt (*obedientiam*) spontaan aan die van god⁴⁸⁵.

De forma van de mysticus is zoals gezegd de *voluntas Dei*. In de volgende paragrafen wordt geëxpliciteerd wat de wil van god inhoudt.

XLIII: Conformatio naar forma humilitatis Christi

*In hoc itaque statu anime ejusmodi proponitur forma humilitatis Christi, unde et dicitur ei: Hoc sentite in vobis quod et in Christo Ihesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem Deo, sed semetipsam exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo; humiliavit autem semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*⁴⁸⁶. *Hec est forma humilitatis Christi ad quam conformare se debet quisquis supremum consummate caritatis gradum attingere volet. Majorem siquidem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*⁴⁸⁷.

In XLIII wordt gezegd dat de forma die de mysticus wordt voorgelegd (*proponitur*) de *forma humilitatis Christi* is. Gods wil is dat de mens zich nederig in dienst van de mens stelt zoals Christus⁴⁸⁸. Vanaf nu krijgt Christus een centrale rol toebedeeld, zodat de Vier Graden afwijken van de Twaalf Patriarchen en de Ark van Mozes, waarin Christus veel minder prominent aan bod komen⁴⁸⁹. Net als de mysticus was Christus in *forma Dei*. Net als de mysticus volgde Christus blindelings de wil van god. Het was omdat god het wou dat Christus mens onder de mensen werd en zich nederig ten dienste stelt van de mensen. Christus was zo nederig en gehoorzaam geworden aan gods wil dat hij zich opofferde aan het kruis voor de mensheid.

De nederigheid van Christus is de *forma* waarnaar de mysticus (en ook de geïntendeerde lezer⁴⁹⁰) zich moet *conformare*, waaraan hij zich moet aanpassen en waaraan hij gelijkvormig moet worden⁴⁹¹. Na de zuiverende configuratio naar de claritas, na de vormoverstijgende transformatio, na de informatio

⁴⁸⁵ Ook in DQVC XXVIII spreekt Richard over de ziel in de vierde graad die niet meer leeft volgens de eigen wil, maar gods wil laat geschieden: (...) Secundum Deum anima sitit quando de propria voluntate, non dicam in carnalibus, sed nec in spiritualibus quidem, animus aliquid suo arbitrio relinquit, sed totum Domino committit, numquam cogitans que sua sunt sed que Ihesu Christi (Fil 2, 21), ut et ipsa dicere possit: *Non veni facere voluntatem meam sed voluntatem Patris mei qui in celis est* (Joh 6, 38). Vertaling: "(...) Volgens God dorst de ziel, wanneer ze wat betreft haar eigen wil, niet enkel in lichamelijke, maar ook in geestelijke zaken, niets meer overlaat aan haar beslissing, maar alles aan de Heer toevertrouwt, *terwijl ze er nooit meer denkt aan wat haar aanbelangt maar aan wat Jesus Christus aanbelangt* (Fil 2, 21), zodat ook zij kan zeggen: *Ik ben niet gekomen om mijn wil te doen, maar om de wil te doen van mijn Vader die in de hemel is* (Joh 6, 38)".

⁴⁸⁶ Fil 2, 5-8

⁴⁸⁷ Joh 5, 13

⁴⁸⁸ Mommaers (Mommaers 1993, 140) meent dat de forma waarnaar men zich moet richten de 'Humanity' van Christus is. Mommaers vervangt *humilitas* uit de primaire tekst door 'humanitas', een eigen interpretatie die ingegeven lijkt vanuit het algemene opzet van zijn werk (cf. de titel van Mommaers werk: 'The Riddle of Christian Mystical Experience: The Role of the Humanity of Jesus?'; onze nadruk).

⁴⁸⁹ Opmerking van Aris en Chase: Aris 1997, 44 en Chase 1995, 104.

⁴⁹⁰ In de tekst staat er *quisquis* (*supremum consummate caritatis gradum attingere volet*).

⁴⁹¹ Ook Bernardus benadrukt dat Christus de forma is waarnaar men zich moet richten, o.a. in *Sermo in Natali Sancti Benedicti VIII*: "Imitemur et hunc, fratres, quoniam ad hoc venit, ut formam nobis traderet et viam monstraret". Vertaling: "Laten we hem navolgen, broeders, aangezien hij tot ons is gekomen, om ons zijn vorm over te laten en de weg te tonen". Een niet onbelangrijk verschil is dat Richard het werkwoord *conformare* gebruikt, terwijl Bernardus *imitari* gebruikt.

van de wil van god is het gods wil dat de mysticus zich richt naar de *forma* van Christus' nederige inzet en zelfopoffering "pro amicis suis"⁴⁹². De nederige modus vivendi als gevolg van de wilsomvorming wordt in de volgende paragraaf door Richard verder besproken. Alvorens de volgende paragraaf te bespreken kan nog gewezen worden op een parallel tussen het belang van de nederigheid in deze tekst en *Regula Benedicti* VII dat als centraal thema de nederigheid heeft (*De Humilitate*)⁴⁹³. Terwijl bij Richard nederigheid centraal staat in de vierde graad van liefde, is er ook bij Benedictus sprake van gradaties, maar dan binnen de nederigheid zelf. Benedictus maakt een onderscheid tussen twaalf graden van nederigheid, waarbij vooral de tweede, derde en vierde graad belangwekkend zijn voor de interpretatie van Richards klemtoon op nederigheid. Deze drie graden gaan in Benedictus' Regel over het gegeven dat men niet uit eigen wil moet handelen maar dat men gods wil moet laten geschieden. Dit houdt in dat men zich moet richten naar Christus en evenals Christus lijden en onrecht moet doorstaan. Ook de volgende graden van nederigheid in de regel van Benedictus - die vooral van toepassing zijn binnen het dagelijkse monastieke leven - moeten gebeuren "amore Christi"⁴⁹⁴.

XLIV: Nederigheid van Christus – *vita activa*

*Ad summum itaque caritatis culmen profecerunt et jam in quarto caritatis gradu positi sunt qui pro amicis animam suam ponere et illud apostolicum implere jam possunt: Estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione sicut et Christus dilexit vos et tradidit semetipsum pro vobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*⁴⁹⁵. *In tertio itaque gradu anima in Deum glorificatur, in quarto propter Deum humiliatur. In tertio gradu conformatur divine claritati, in quarto vero conformatur christiane humilitati. Et cum in tertio gradu quodammodo quasi in forma Dei esset, nichilominus tamen in quarto gradu semetipsum exinanire incipit*⁴⁹⁶ *formam servi accipiens et habitu iterum invenitur ut homo*⁴⁹⁷. *In tertio itaque gradu quodammodo mortificatur in Deum; in quarto resuscitatur in Christum. Qui igitur in quarto gradu est veraciter dicere potest: Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus*⁴⁹⁸. *Incipit itaque in novitate vite ambulare*⁴⁹⁹ *quid ejusmodi est et de reliquo sibi vivere Christus est et mori lucrum. Coarcatur sane e duobus, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius permanere tamen in carne necessarium ducit propter nos*⁵⁰⁰. *Caritas enim Christi urget*⁵⁰¹ *eum.*

⁴⁹² Terwijl Waaijman (Waaijman 1998, 15-18) van oordeel is dat in de mystiek conformiteit aan Christus optreedt vóór de omvorming door god, gaat in Richards DQVC de (volitieve) omvorming door god vooraf aan de conformiteit aan Christus. Als gevolg van de omvorming naar gods wil maakt de mysticus zich gelijkvormig aan Christus' nederigheid.

⁴⁹³ Bernardus' geschrift *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* is een commentaar op *Regula Benedicti* VII. Terwijl Benedictus in twaalf stappen een ascensio in humilitas beschrijft, gebruikt Bernardus het beeld van een ladder om eerst een ascensio in nederigheid te beschrijven en daarna een descensio in hoogmoed (en niet omgekeerd) (zie Pranger 1994, 91-97).

⁴⁹⁴ "Uit liefde voor Christus": *Regula Benedicti* VII. In de inleiding tot de victorijnen is gewezen op het gegeven dat monastieke invloeden penetreerden bij de reguliere kanunniken van Saint-Victor, waarbij de monastieke regula Benedicti meer invloed begon uit te oefenen dan de regula Augustini (cf. supra 3.1.1.2. 'school van spiritualiteit').

⁴⁹⁵ Ef 5, 2

⁴⁹⁶ Dumeige (Dumeige 1955, 173) en Schmidt (Schmidt 1969, 66) plaatsen tussen *incipit* en *formam* een komma. Waarschijnlijk beschouwen beiden het participium *accipiens* als een hoofdwerkwoord. *Accipiens* kan hier zijn participiumwaarde vervullen als modaliteit.

⁴⁹⁷ Fil II, 6

⁴⁹⁸ Gal 2, 20

⁴⁹⁹ Rom 6, 4

⁵⁰⁰ Fil 1, 21 en 23-24

⁵⁰¹ 2 Kor 5, 14

In de vorige paragraaf haalde Richard Paulus aan die zegt dat Christus' nederigheid bestaat in een opoffering van het leven voor de mens. De forma waarnaar de mens zich moet richten is de nederigheid van Christus⁵⁰². Net als Christus dient de mysticus zijn leven op te offeren voor de mensen. In deze en volgende paragraaf komen veel reminiscenties aan Paulus voor. Dit heeft te maken met de parallellie tussen Paulus, Christus en de mysticus. De koppeling tussen Christus en de mysticus uit de vorige paragraaf wordt aangevuld met een derde figuur, Paulus. Zoals de mysticus volgens gods wil zich net als Christus nederig ten dienste moet stellen voor de medemensen, zo stelde Paulus volgens gods wil zich net als Christus nederig in dienst van de naaste. Paulus is het prototype van een mens die een diepgaande 'omvorming' heeft gekend die geleidt heeft tot een christocentristisch leven. Na eerst als Saulus een felle vervolger geweest te zijn van de christenen⁵⁰³, leidde een visioen van Christus tot een conversio tot het christendom dat zich uitte in de verandering van zijn naam in Paulus⁵⁰⁴. Paulus was zodanig omgevormd dat hij kon zeggen: "Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus"⁵⁰⁵. Net als Christus stond Paulus' lijden ten dienste van de mensen⁵⁰⁶. De parallellie tussen Christus en Paulus gaat zover dat Paulus net als Christus zijn leven heeft gegeven voor de mensen. De conformatio van Paulus aan Christus en het christocentristische leven⁵⁰⁷ komt voort vanuit een leven volgens de wil van god (het centrale thema van Rom 12 is 'leef volgens de wil van god'). Het hele mystieke omvormingsproces dat tot dusver in DQGVC is beschreven - en in deze paragraaf op verschillende manieren vanuit een mystagogisch oogpunt wordt geherformuleerd - is ook doorlopen door Paulus. Ook Paulus heeft de configuratio, transformatio/transfiguratio en informatio doorlopen, zodat hij handelde vanuit gods wil, en zich tot slot heeft 'geconformeerd' aan Christus' nederigheid. De mysticus is op dit punt van de tekst in DQGVC als Paulus geworden. Via de overvloedige Pauluscitaten lijkt het alsof Paulus zelf de lezer aanspreekt om de mystieke transformatie die tot dusver is beschreven ook bij de lezer tot stand te helpen brengen, opdat het leesproces en het mystieke omvormingsproces zouden samenvallen⁵⁰⁸. Alles wat in XLIV geschreven staat is van toepassing op Paulus en op de mysticus, maar ook idealiter op de lezer. Paulus en de mysticus dienen als model⁵⁰⁹ voor de geïntendeerde lezer: niet alleen de mysticus maar ook Paulus treedt op als mystagoog voor de geïntendeerde lezer.

Het hele mystieke omvormingsproces van de derde en de vierde graad van liefde start en eindigt met het begrip conformatio, ook voor Paulus en idealiter voor de lezer: *In tertio gradu conformatur divine claritati, in quarto vero conformatur christiane humilitati*. Na de alienatio mentis paste de mysticus

⁵⁰² The "Christo-formity" (Waaïjman 1998, 17-18) staat niet alleen in DQGVC centraal, maar ook in de volgende passages bij Bernardus van Clairvaux: *Sermo in Natali Sancti Benedicti VIII*; *Sermones de Psalmo 'Qui habitat' in Quadregesima XIV, 5*; *Vita Sancti Malachiae Episcopi XLIII*; *Sermones in Adventu Domini IV, 4*.

⁵⁰³ Zie Gal 1, 13

⁵⁰⁴ Zie Hand 9

⁵⁰⁵ Gal 2, 20. Vertaling: "Ik leef, maar ik ben het niet die leeft: het is Christus die in mij leeft".

⁵⁰⁶ Zie 2 Kor 12, 9-10

⁵⁰⁷ Zie voor de meest markante voorbeelden 2 Kor 5; Kol 1, 12-23; Fil 2, 1-18; Rom 6 en 8. Er zijn veel meer voorbeelden te geven. Het zou ons te ver leiden om nog dieper in te gaan op het christocentrisme bij Paulus.

⁵⁰⁸ Wat Wolfgang Iser zegt over het lezen van romans is nog meer van toepassing op mystagogische werken als deze van Bernardus en Richard die zich richten tot monniken resp. kanunniken: "One is certainly drawn into the text in such a way that one has the feeling that there is no distance between oneself and the events described" (Iser 1974, 291).

⁵⁰⁹ Ook bij Bernardus is Paulus de forma waaraan de lezer zich moet spiegelen (in SSCC I, 1 is Paulus de 'forma Apostoli').

zich aan gods helderheid aan en aan het einde van de hele omvormingsdynamiek past de mysticus zich aan Christus' nederigheid aan.

Tussen conformatio aan het begin en aan het einde was er sprake van transformatio, van een overstijging en zo verlies van de vroegere vorm: de mens *quodammodo mortificatur in Deum*. Nadat god de mens heeft 'ge-in-formeerd' met de 'voluntas Dei', *resuscitatur in Christum*: de mens volgt gods wil en richt zich naar de vorm van Christus' ootmoed die hem is voorgelegd.

Door zich naar Christus' humilitas te richten handelt de mens voortaan ten dienste van de naaste (en zo indirect ten dienste van god): de praxis van de mysticus is gericht op de evenmens⁵¹⁰.

Men is aanbeland bij de vita activa die een gevolg is van de mystieke omvorming⁵¹¹. De mysticus gaat in zijn vita activa op een andere manier om met zijn naaste: hij gaat een leven van zelfopoffering en dienstbaarheid leiden in dienst van de medemens⁵¹². De naastenliefde is voor Richard de hoogste vorm van liefde⁵¹³ en tegelijk de nederigste liefdesvorm⁵¹⁴, als gevolg van de aanpassing aan Christus' nederige manier van leven. Liefde voor Christus en naastenliefde gaan samen als twee zijden van één medaille, hoewel de laatste zin van XLIV duidelijk maakt dat dit niet zonder spanning gepaard gaat⁵¹⁵. Enerzijds verlangt de mysticus ontbonden te worden (*dissolvi*) van het lichaam en bij Christus te zijn (*cum Christo esse*), anderzijds is het de liefde van Christus die noopt in het lichaam te blijven ten dienste van de naaste. Niet onbelangrijk lijkt het aan te stippen dat er *nos* staat. Door het eerste persoon meervoud te gebruiken blijkt de rol van Paulus - die wordt geciteerd - als mystagoog: de barrière tussen mystagoog/mysticus en lezer wordt opgeheven om de lezer in het mystieke omvormingsproces te betrekken.

Richard gaat in de volgende twee paragrafen dieper in op de naastenliefde in de vita activa van de mysticus alsook op de veranderde gesteldheid van de mysticus die zich 'con-formeert' naar Christus.

⁵¹⁰ Volgens Ruh (Ruh 2001², 394) is de dienstbaarheid aan de naaste een "antimystischer Zustand". Dat kán zo zijn als men mystiek ziet als een ervaring. Als men mystiek beschouwt als een (wils)omvorming is de dienstbaarheid aan de naaste een logische consequente van de mystieke omvorming.

⁵¹¹ Eerder dan de vita activa louter te zien als het resultaat van Richards verplichtingen als prior in de victorijnse abdij (Kirchberger 1957, 46) of als gevolg van de pastorale, caritatieve activiteiten van kanunniken (Chatillon 1992, 144-145) dient men dit te zien als resultaat van de mystieke omvorming, en meer specifiek van de conformatio naar Christus' nederigheid. Voor de vita activa als algemene karakteristiek van de twaalfde-eeuwse mystiek cf. tweede hoofdstuk (2.2.2.: 'belang van de vita activa').

⁵¹² Zie Faesen 1998, 17-18 alsook Cacciapuoti 1998, 169: "beneficente del prossimo".

⁵¹³ Faesen 2000a, 96; Happold 1986, 242. Zie ook Javelet 1967, 424: "Pour Richard le suprême de l'amour, c'est l'amour du prochain". Javelet ziet de naastenliefde van de mysticus vanuit de ervaringsmethodiek wanneer hij zegt: "l'extase (2) n'est plus vers Dieu, mais vers le prochain" (Javelet 1967, 424; vraagteken is van onze hand). Ook McGinn ziet de naastenliefde vanuit de ervaringsmethodiek door te zeggen: "Richard insists that mystical experience is not just for the self but for the whole community" (McGinn 1991, 418).

⁵¹⁴ Zie Schmidt 1969, 14

⁵¹⁵ Volgens Schmidt (Schmidt 1969, 69, n6) wijst *eum* op Richard zelf. Het is een aanduiding dat Schmidt de tekst leest alsof Richard louter persoonlijke belevingen zou beschrijven. Het dient benadrukt te worden dat twaalfde-eeuwse mystici als Richard (alsook Bernardus) niet de bedoeling hadden hun mystieke belevingen te etaleren. Ook al liggen er hoogstwaarschijnlijk persoonlijke belevissen ten grondslag aan hun werken, die werken zijn in de eerste plaats mystagogisch ten dienste van de victorijnse gemeenschap (of cisterciënzergemeenschap), zodat men dient op te letten met directe identificaties.

XLV: Mysticus wordt in zekere zin *immortalis* & *impassibilis*

*Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est; vetera transierunt et ecce nova facta sunt omnia*⁵¹⁶; *in tertio enim gradu mortificatus, in quarto quasi resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Quod enim vivit, vivit Deo*⁵¹⁷. *Secundum aliquem igitur modum anima in hoc gradu efficitur immortalis et impassibilis. Quomodo enim mortalis est si mori non potest? Aut quomodo mori potest si ab eo separari non potest qui vita est? Scimus satis cujus sit ista sententia: Ego sum via, veritas, vita*⁵¹⁸. *Quomodo ergo mori potest qui ab illo separari non potest? (...: citaat uit Rom 8, 38-39) Nonne et ille secundum aliquem modum impassibilis videri possit qui illata dampna non sentit, qui semper ad omnem injuriam hilaescit et quicquid infertur ad penam totum presumit ad gloriam, juxta illam apostoli sententiam: Libenter, inquit, gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi?*⁵¹⁹ *Quasi enim impassibilis manet cui in passionibus et contumeliis pro Christo complacet (...: citaat uit 2 Kor 12, 10).*

De mysticus die een omvorming volgens de wil van god heeft ondergaan, die zich gelijkvormig heeft gemaakt aan Christus en een leven als Christus leidt ten dienste van de medemens, is een *nova creatura*, een herschapen mens. Idealiter is ook de lezer - die tot aandacht wordt opgeroepen via het tussenwerpsel *ecce* - een 'nieuw schepsel' geworden na het lezen van Richards Vier Graden als hij een gelijkaardig dynamisch transformationeel proces heeft doorlopen. Men is een nieuw schepsel in zover de ziel aan het einde van het omvormingsproces door de conformatio naar Christus in zekere zin *immortalis* en *impassibilis* is geworden. In zekere zin, want Richard blijft voorzichtig via afzwakkende toevoegingen als *secundum aliquem modum* (twee maal) en *videtur*. De uitleg waarom de mysticus in zekere zin *immortalis* en *impassibilis* is gebeurt via retorische vraagzinnen, zodat mystagoog Richard het contact met de geïntendeerde lezer niet verliest⁵²⁰.

De mysticus is meer gelijkvormig geworden aan Christus: hij lijkt meer op Christus zonder Christus zelf te zijn. Gezien hij meer gelijkend is aan Christus, komen de 'predikaten' of inherent geworden eigenschappen van de mysticus ook dichter in de buurt van Christus. Zoals Christus *immortalis* en *impassibilis* is, zo kan voortaan haast hetzelfde gezegd worden van de mysticus.

Wat de onsterfelijkheid betreft is de redenering van Richard een soort uitgewerkt syllogisme in drie stappen. Christus leeft in de mysticus: Christus en de mysticus zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden en kunnen niet van elkaar gescheiden worden. Tot zover de Maior. Christus is het leven (geadstrueerd aan de hand van Joh 4, 16) dat onsterfelijk is⁵²¹. Tot hier de Minor. De conclusio is dat de mysticus ook onsterfelijk moet zijn - want hij kan niet gescheiden worden van de onsterfelijke Christus.

Een tweede karakteristiek van de 'nieuwe mens' is dat hij *impassibilis* is. Richard gaat er dieper op in in de volgende paragraaf. De precieze betekenis is niet eenvoudig af te leiden. Een mogelijke verklaring is de volgende.

⁵¹⁶ 2 Kor 5, 17

⁵¹⁷ Rom 6, 10

⁵¹⁸ Joh 4, 16

⁵¹⁹ 2 Kor 12, 9

⁵²⁰ Ook via de werkwoordsvorm *scimus* (eerste persoon meervoud) houdt mystagoog Richard de band met zijn publiek aan.

⁵²¹ Deze stap in de redenering wordt niet geëxpliciteerd door Richard, misschien omdat evident is voor een christen dat Christus onsterfelijk is.

Christus onderging op ‘Goede Vrijdag’ *dampna* en ‘contumelia’ tijdens zijn lijdensweg (*passio*). Het lijden van Christus stond ten dienste van de mens. Zo staat ook het leven van de mysticus ten dienste van zijn naaste. Dat hij daarvoor beschimpingen of onrecht moet verdragen, kan hij blijmoedig verdragen want in hem *inhabitet virtus Christi*.

Tevens staat Christus’ leven symbool voor vergeving: men wijze op de nieuwtestamentische verhalen over de tollenaar⁵²², over de overspelige vrouw⁵²³, over Christus’ vergiffenis aan de berouwvolle moordenaar aan het kruis⁵²⁴, etc. Zo is ook de naastenliefde van de mysticus in zijn *vita activa* vergevingsgezind: ze verdraagt niet alleen de beschimpingen, maar vergeeft ook degenen die onrecht doen⁵²⁵.

De mysticus heeft het lijden overstegen: niet alleen verduurt hij leed, hij kan vergiffenis schenken, want de *virtus Christi* huist in de mysticus. En dit alles in een altruïstische en nederige *vita activa* ten dienste van zijn naaste.

In de volgende paragraaf⁵²⁶ (XLVI) heeft de naastenliefde een eschatologisch karakter gekregen. De mysticus zet zich zoals Christus in ten behoeve van de redding van zijn naasten⁵²⁷: in XLVI vertelt Richard dat de mysticus voorspraak levert voor zijn medemens tijdens het Laatste Oordeel en fungeert als bemiddelaar voor zijn evenmens bij god. Hierbij durft de mysticus zelfs gods oordeel aan te vechten of zijn eigen verlossing in het gedrang te brengen⁵²⁸ ten einde iedere mens tot verlossing te brengen⁵²⁹.

3.2.3. XLVII: FINALE RECAPITULATIE: MYSTIEK ALS VIERLEDIG VOLITIEF OMVORMINGSPROCES

(...: uitdrukking van verwondering en begin recapitulatie vier graden) *In primo et secundo elevatur, in tertio et quarto transfiguratur. In primo ad semetipsum ascendit, in secundo semetipsum transcendit, in tertio configuratur claritati Dei, in quarto configuratur humilitati Christi. Vel in primo reducitur, in secundo transfertur, in tertio transfiguratur, in quarto resuscitatur.*

⁵²² Zie Mt 9, 12

⁵²³ Zie Joh 8, 3-11

⁵²⁴ Zie Luc 23, 40-43

⁵²⁵ Zie XLVI: *In hoc gradu caritas patiens est, benigna est, non est ambitiosa, non querit que sua sunt, nescit reddere malum pro malo, nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicit.* Vertaling: “In deze graad is de liefde verdraagzaam, mild, ze is niet aanmatigend, ze streeft niet na wat van haar is. Ze weet het kwaad niet met het kwaad te vergelden, of beschimping met beschimping. Integendeel: ze schenkt vergiffenis”.

⁵²⁶ Deze passage parafraseren we kort.

⁵²⁷ XLVI: *Qui ad hunc caritatis gradum ascendit, absque dubio in hoc gradu amoris est qui veraciter dicere potest: Omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos (1 Kor 9, 22).* Vertaling: “Wie tot deze graad van liefde opstijgt, bevindt zich zonder twijfel in deze graad van liefde waarin men waarlijk kan zeggen: *ik ben alles geworden voor allen om allen te redden*”.

⁵²⁸ XLVI: *Aut ignosce illis hanc noxam, aut dele me de libro quem scripsisti (Ex 32, 32).* Vertaling: “*Vergeef hun deze schuld, of verwijder me uit het boek dat u geschreven hebt*”. Het betreft hier het ‘boek der uitverkorenen’ waarin degenen die verlost worden opgetekend staan maar de verdoemden niet (zie Apc 3,5). De mysticus wil in DQGVC XLVI zelfs ‘verdoemd’ worden, als zijn medemens maar verlossing krijgen. In Ex 32, 32 zegt Mozes dat hij zich uit gods boek wil laten schrappen als Jahweh maar de zonden van de joden – die het gouden kalf hadden aanbeden – zou vergeven.

⁵²⁹ Eerder dan de zelfopoffering van de mysticus voor zijn evenmens te zien als een onstilbaar verlangen om natuurlijke grenzen te overstijgen (Schmidt 1969, 8) dient het gezien te worden als een radicaal doorgevoerde vorm van naastenliefde door conformatio naar Christus.

In de slotparagraaf recapituleert mystagoog Richard wat hij heeft uiteengezet in de loop van dit traktaat over de vier graden van liefde. Aan de hand van Richards besluit wordt een conclusie geboden tot ons discours, waarbij wij enkel aandacht hebben voor de door ons toegelichte passages over de derde en vierde graad.

De tekstbespreking nam zijn aanvang bij de verdere specificatie door Richard over de derde graad van de liefde tot god vanaf XXXVIII. Het startpunt van het mystieke proces is alienatio mentis, waarbij het de mens onvalt waar hij zich bevindt. Vervolgens wordt de mens weggerukt naar een plaats waar goddelijke geheimen worden geopenbaard, zonder dat Richard deze expliciteert.

De ervaringsgerichte methodologie blijkt tot op dit punt in overeenstemming te zijn met wat Richard schrijft. Richard stopt hier niet: het werk eindigt hier niet gezien het mystieke proces verder in een progressieve en graduele dynamiek wordt toegelicht. Voor vele vorsers⁵³⁰ lijkt het werk hier op te houden gezien zij enkel oog hebben voor de door Richard beschreven ervaring. Zij zien DQGVC louter als een extase⁵³¹, een unio⁵³² of als contemplatio⁵³³, eenzijdige opvattingen die niet aan de primaire tekst gestaafd kunnen worden. De meeste commentatoren lijken vast te zitten binnen de statische, ervaringsgerichte kijk op mystiek. In die optiek wordt DQGVC soms enkel geïnterpreteerd in het licht van Richards DAM over de zes genres en de drie wijzen van contemplatie, een werk dat meer aansluit bij de ervaringsmethodiek⁵³⁴.

De primaire tekst van DQGVC ging verder en daaruit bleek dat het mystieke proces nog maar net begonnen was. Aan de hand van beelden van ‘innerlijke ontkleding’ en van ‘ijzer en vuur’ verduidelijkt Richard de volgende beweging in de mystieke dynamiek, nl. de configuratio/conformatio. De mens *configuratur claritati Dei* om zuiver te worden.

Na de configuratio/conformatio grijpt de volgende beweging in de mystieke omvorming plaats: de mens *transfiguratur*⁵³⁵. De transfiguratio/transformatio houdt in dat de mens zijn vroegere forma/figura overstijgt (prefix trans-). De vormoverstijging heeft tot gevolg dat de mens niet meer is wie hij voorheen was. De mens heeft zijn vorm overstegen en god ‘in-formeert’ de mens volgens zijn wil. Er is sprake van een **wilsovmorming**: de mens volgt de wil van god. Het is de wil van god die de

⁵³⁰ Dit geldt niet voor Zinn (Zinn 1993, 240) die expliciet de transformatieve mystiek in dit traktaat onderkent.

⁵³¹ Cacciapuoti 1998, 99; Javelet 1967, 414; McGinn 1991, 413; Kirchberger 1957, 45; Schmidt 1969, 5-8

⁵³² Chatillon 1988, 646; Longère 1997, 59; McGinn 1991, 398

⁵³³ Dumeige 1955, 112-113 en Dumeige 1952, 139-141 (Dumeige spant het paard voor de wagen door het feit dat in de Vier Graden i.t.t. de Ark van Mozes weinig aandacht wordt geschonken aan contemplatie te verklaren is door het onderwerp, nl. liefde); Mommaers 2003, 133-134 (het dient opgemerkt te worden dat Mommaers Richards Vier Graden niet vanuit de Latijnse brontekst bespreekt maar vanuit de vertaling van Kirchberger in Kirchberger 1957, 213-233); van't Spijker 1998, 131. Dat van't Spijker nog steeds uitgaat van de statische, ervaringsgerichte methodiek is enigszins verwonderlijk gezien zij veel aandacht besteedt aan het dynamische proces dat de lezer dient te volgen in de ontwikkeling van de vier graden (zie o.a. van't Spijker 1998, 116, 120 en 206).

⁵³⁴ Zo hebben vorsers als Longère (Longère 1997, 57-59) en Chatillon (Chatillon 1988, 645-646) de vier graden van liefde in DQGVC willen gelijkstellen aan de drie wijzen van contemplatie uit *De Arca Moysi*. Deze in abstracto-vergelijking loopt noodzakelijkerwijze spaak bij de vierde graad waarvoor geen equivalent gevonden wordt. Men meent dan maar dat Richard zelf inconsistent is (Chatillon 1988, 645). Genuanceerder zou men kunnen zeggen dat er parallellen te trekken zijn tussen de drie belangrijkste mystieke werken van Richard (DQGVC, DAM, DDP), zoals in de loop van ons discours af en toe is gebeurd, zonder de eigenheid van elk werk te veronachtzamen.

⁵³⁵ Het is niet oninteressant om aan te stippen dat bij Bernardus de configuratio/conformatio de transformatio voorafgaat. Aan de hand van 2 Kor 3, 18 (dat ook in Richards tekst geciteerd werd om de overgang van configuratio naar transformatio aan te duiden) zegt Bernardus in SSCC LXII, 5: “Transformamur cum conformamur” (“we overstijgen onze vorm wanneer we ons gelijkvormig maken”). De koppeling van conformatio aan transformatio aan de hand van 2 Kor 3, 18 - door Bernardus vaak geciteerd - wordt door Bernardus ook gemaakt in o.a. *De Gratia et de Libero Arbitrio* XXXIII en in SSCC LXIXVII, 7.

drijvende kracht wordt achter het handelen van de mysticus. De wil van god wordt het centrum van het bestaan van de mysticus: zijn handelen, denken en voelen worden voortaan door god gestuurd. De wilsomvorming werd aan de hand van een gelijkaardig beeld als dat van het ijzer in het vuur verwoord. God is als een metaalsmelter die het metaal (de mysticus) vormt volgens het model dat god voor ogen heeft, nl. volgens de nederigheid van Christus.

De vierde en laatste beweging in het omvormingsproces is dat de mens zich moet richten naar Christus' ootmoed: *configuratur humilitati Christi*. Zoals Christus zich op een nederige manier inzette ten dienste van de mens, zo moet de mysticus zich in dienst van de naaste opofferen.

In de vierde graad van liefde staat de naastenliefde van de mysticus en van Christus, het model van de mysticus, centraal. Bij de koppeling mysticus – Christus werd ook Paulus betrokken. Zoals de mysticus evenals Christus zich nederig ten dienste moet stellen voor de naaste, zo stelde Paulus zich zoals Christus nederig in dienst van de evenmens. De mysticus heeft net als Paulus het hele mystieke omvormingsproces doorlopen en is als Paulus geworden, zodat het Paulus is die nu de rol van mystagoog op zich neemt en het woord richt tegenover de geïntendeerde lezer opdat deze eenzelfde mystieke omvormingsproces tijdens zijn lectuur zou doormaken.

De mystieke dynamiek zorgt er door de conformatio aan Christus voor dat de mysticus (en idealiter de geïntendeerde lezer) een 'nova creatura' wordt. Niet alleen houdt zijn vita activa een zelfopofferende naastenliefde in, maar tevens heeft hij de 'eigenschappen' van Christus benaderd. Net als Christus is de mysticus in zekere zin 'immortalis' geworden, want onafscheidelijk van de onsterfelijke Christus⁵³⁶, alsook 'impassibilis'. Het lijden bepaalt zijn doen en denken niet meer: in zijn altruïstische inzet voor de naaste kan hij het onrecht overstijgen door de gave van vergiffenis. Zijn altruïsme gaat zo ver dat hij niet enkel aan het einde der tijden voorspraak biedt voor zijn medemens, maar zelfs zijn eigen leven wil geven voor de mens.

Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est, nl. de mysticus en in het ideale geval de lezer die een dynamisch mystiek proces van vier bewegingen heeft doorlopen van transformatie/omvorming, gaande van conformatio/configuratio over transformatio/transfiguratio en informatio van de 'voluntas Dei' tot conformatio aan Christus en zijn nederige *modus vivendi*. Zoals het werk zelf de vier graden van liefde behelst, zo behelst het mystieke proces aan het einde van het werk vier bewegingen.

Vraag is nu hoe de mens zelf voorbereidende inspanningen kan leveren ten einde dit vierledig transformationeel proces mogelijk te maken. Daarvoor moet aandacht besteed worden aan wat Richard te zeggen heeft in *De Duodecim Patriarchis*.

⁵³⁶ Cf. supra voor de redenering.

3.3. TEKSTBESPREKING RICHARDS *DE DUODECIM PATRIARCHIS*

Nu wordt toegespitst op wat in het vermogen van de mens ligt om een mogelijke wilsomvorming, zoals beschreven in DQGVC, voor te bereiden a.h.v. *De Duodecim Patriarchis*. Eerst wordt de datering van het werk besproken en wordt de keuze voor de titel van het geschrift verantwoord. Vervolgens wordt een inhoudelijke situering van het werk geboden met aandacht voor de exegese. Alvorens enkele passages te bespreken wordt kort aangegeven welke teksteditie gebruikt is en wordt de invalshoek bij de geselecteerde passages geëxpliciteerd.

3.3.1. *DATERING & TITEL*

Wat de datering van de de Twaalf Patriarchen betreft wordt verwezen naar de chronologische situering van Richards oeuvre dat supra is behandeld. Daar werd geconcludeerd dat dit werk te stitueren valt in zijn functie als subprior, tussen 1159 en 1162. In diezelfde periode zou Richard waarschijnlijk *De Arca Moysi* geschreven hebben. Beide werken zijn wellicht geschreven vóór de Vier Graden, dat aan het einde van zijn leven in zijn functie als prior te situeren valt, nl. tussen 1162 en zijn dood in 1173.

Het traktaat heeft drie verschillende titels gekregen. De bekendste titel is *Beniamin Minor*. De twee andere titels zijn *De Praeparatione Animi* en *De Duodecim Patriarchis*.

Hier is geopteerd voor de titel ***De Duodecim Patriarchis*** om twee redenen.

Ten eerste geven de meeste manuscripten aan het werk de titel *De Duodecim Patriarchis* (eventueel met weglating van *Duodecim*).

Ten tweede speelt de bijbelse grondslag van de titel een belangrijke rol in de keuze voor *De Duodecim Patriarchis*. Het geschrift is een exegese van Genesis 29-30 over de twaalf patriarchen, de twaalf zonen (en de ene dochter) die Jakob bij Lia en Rachel had. Het werk heeft duidelijk bijbelse wortels. In de titel *De Praeparatione Animi* is elke referentie naar het bijbelse uitgangspunt afwezig, zodat deze titel de bijbelse grondslag van het werk veronachtzaamt⁵³⁷. De titel *Beniamin Minor* behoudt wel een zekere bijbelse grondslag, door de verwijzing naar Beniamin, de jongste zoon van Jakob. Deze titel is te verklaren vanuit het feit dat men als titel vaak de opening van een werk koos, i.c. “Beniamin adoluscentulus in mentis excessu”⁵³⁸. Het einde van het werk sluit in een ringcompositie aan bij dit openingscitaat. Problematisch bij de titel *Beniamin Minor* is dat Beniamin enkel aan het einde van het werk optreedt. Op de slotparagrafen na besteedt Richard geen aandacht aan de figuur van Beniamin in de loop van het werk. Met de keuze voor de titel *Beniamin Minor* lijkt het alsof Richard enkel de jongste zoon van Jakob zou bespreken.

Een volgende reden waarom niet voor de titel *Beniamin Minor* is gekozen houdt verband met de blik waarmee naar dit werk werd en wordt gekeken. Het werk is steeds in nauw verband met *De Arca Moysi* gezien. *De Arca Moysi* is een exegese van Ex 36-40 over de Ark die Mozes in opdracht van Jahweh liet bouwen met de Verbondsakte die Mozes op de Sinaï was geopenbaard. Aan de hand van

⁵³⁷ Dat vele commentatoren in hun titelkeuze voor Richards werken vaak de bijbelse wortels van Richards geschriften veronachtzamen wordt opgemerkt door Den Bok (Den Bok 1996, 100), Longère (Longère 1997, 18), Zinn (Zinn 1977, 191) en Chatillon (Chatillon 1968, 176 en Chatillon 1988, 612 en Chatillon 1992, 351-352). Probleem is dat de net genoemde vorsers niet consequent zijn: zoals zo vele commentatoren - die zij bekritisieren - houden zij de moderne titels *De Praeparatione Animi* of vooral *Beniamin Minor* aan.

⁵³⁸ Ps 68, 28. Geciteerd door Richard in *De Duodecim Patriarchis* I. Vrij vertaald: “De jonge Beniamin in geestesvervoering”.

de exegese van Mozes' Ark beschrijft Richard zes genres en drie wijzen van contemplatie⁵³⁹. Aan het einde van het zogenaamde 'Benjamin Minor' vertonen de allegorisch beschreven dood van Rachel in het kraambed en de daarmee gepaard gaande geboorte van Benjamin sterke gelijkenissen met het vijfde en zesde genre van contemplatie zoals beschreven in *De Arca Moysi*. Men is de twee werken wegens deze parallel als een geheel beginnen te zien. Aan de hand van de (betwifelbare) keuze voor 'Benjamin Minor' werd evenzo in het andere werk de oorspronkelijke titel *De Arca Moysi* vervangen door de titel *Benjamin Maior*, omdat men het zag als een vervolg op en uitwerking van 'Benjamin Minor'. Probleematisch daarbij is dat *Benjamin* in *De Arca Moysi/Benjamin Maior* nergens voorkomt⁵⁴⁰.

3.3.2. INHOUDELIJKE SITUERING

In alle werken van Richard vormt de bijbel het startpunt en de steeds aanwezige achtergrond. In elk werk staat de schrift centraal, maar deze wordt op verschillende manieren behandeld⁵⁴¹. *De Duodecim Patriarchis* is een exegese van Gen 29-30 over de twaalf patriarchen, de twaalf zonen (en de ene dochter) die Jakob bij Rachel en Lia hadden.

Eerst wordt in deze masterproef het verhaal zoals beschreven in Gen 29-30⁵⁴² samengevat. Alvorens vervolgens toe te lichten hoe Richard het verhaal uitlegt is een uitgebreide uitweiding nodig over de opvattingen van Hugo en van Richard - die in Hugo's voetsporen treedt - over exegese. Tot slot wordt een synopsis geboden van Richards *De Duodecim Patriarchis*.

3.3.2.1. GENESIS 29-30

In Gen 29-30 wordt verteld dat Laban twee dochters heeft, Rachel en de oudere Lia. Jakob wil met de mooiste dochter trouwen, i.e. de jongste dochter Rachel. Laban stemt in maar zorgt ervoor dat Jakob de huwelijksnacht doorbrengt met Lia omdat het de gewoonte is eerst de oudste dochter uit te huwen. Jakob zal nu zeven jaar met Lia samenleven en vervolgens zeven jaar met Rachel. Jahweh zorgt ervoor dat Lia, en niet Rachel, vruchtbaar wordt. Jakob baart vier zonen bij Lia: Ruben, Simeon, Levi en Judas. Rachel wordt vervolgens jaloers omdat zij geen kinderen kan krijgen. Zij vraagt Jakob via haar dienaar Bala kinderen te verwekken. Zo verwekt Jakob bij Bala twee zonen: Dan en Neptalim. Dan bemerkt Lia dat ook zij geen kinderen meer kan krijgen en schenkt haar dienaar Zelpha aan Jakob. Jakob verwekt bij Zelpha twee zonen: Gad en Aser. Daarna wordt Lia terug zwanger en krijgt twee zonen en een dochter: Ysachar, Zabulon en Dina. Dan denkt Jahweh aan Rachel en zorgt ervoor dat Rachel zwanger wordt en twee zonen baart, nl. Jozef en Benjamin. De twaalf zonen van Jakob groeien uit tot de twaalf patriarchen die hun naam geven aan de twaalf stammen van Israël.

⁵³⁹ Zie Appendix I. Dat de exegese in Richards DAM verlaten wordt, zoals Kirchberger (Kirchberger 1957, 26) stelt, kan dus niet aangehouden worden.

⁵⁴⁰ Chatillon 1988, 615; Longère 1997, 18

⁵⁴¹ Chase 1995, 4. Voor de rol van de bijbel in Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* zie infra de inleiding tot de bespreking van de Vier Graden (3.2.1.1.1.). Onder andere Den Bok (Den Bok 1996, 100-101), Kirchberger (Kirchberger 1957, 33-34) en Uberweg (geciteerd in Cacciapuoti 1998, 41, n86) veronachtzamen de bijbelse grondslag van Richards werken.

⁵⁴² Ook Gen 34 over de verkrachting van Dina, dochter van Lia en Jakob, wordt door Richard uitgelegd als hij pudor, gesymboliseerd door Dina, behandelt. Het verhaal van de verkrachting van Dina in Gen 34 wordt uitgelegd bij de tekstbespreking van de geselecteerde passages over pudor (Dina). Aan het einde van het werk wordt ook Math 17, 1-13 door Richard uitgelegd: zie daarvoor de synopsis infra.

Om tot een goed begrip te komen van Richards exegese van de twaalf patriarchen dient men eerst Richards opvattingen over exegese te belichten. Gezien Richards opinies over exegese sterk beïnvloed zijn door Hugo van Saint-Victor, wordt allereerst Hugo's visie op exegese besproken.

3.3.2.2. EXEGESE

3.3.2.2.1. *EXEGESE BIJ HUGO VAN SAINT-VICTOR*

Wat de bijbelverklaring betreft bestonden er in de late Oudheid twee kampen: terwijl de school van Antiochië een letterlijke bijbellezing voorstond, zocht men in de school van Alexandrië naar een diepere betekenis van de schriftwoorden. Ten gevolge van de 'buitensporige' figuurlijke lezing van de bijbel binnen het gnosticisme kwamen de twee net genoemde bewegingen samen. Zo had de schrift vanaf de kerkvaders gedurende de middeleeuwen drie (soms vier) betekenissen. Behalve een letterlijke, 'historische' betekenis van de beschreven gebeurtenissen (*historia*), had de schrift ook een *sensus spiritualis* die drie onderverdelingen kent: een allegorische betekenis (*allegoria*), een morele betekenis (*tropologia*) en soms een anagogische betekenis (*anagogia*)⁵⁴³. Hugo dient in de traditie van de drieledige exegese geplaatst te worden: zowel in *Didascalicon* V, 2 en VI, 3-5 als in *De Meditatione* II, 3 maakt Hugo een onderscheid tussen drie schriftbetekenissen, nl. *historia*, *allegoria* en *tropologia*⁵⁴⁴.

Binnen de driedeling vormde voor Hugo de **historia** de basis van de exegese: "Sed nos hystoriam nunc in manibus habemus, quasi fundamentum omnis doctrinae (...)"⁵⁴⁵.

Hugo vond een historische fundering noodzakelijk om geen overhaaste, 'ongefundeerde' allegorische interpretaties te trekken: "neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia"⁵⁴⁶.

Zijn emfase op de *historia* is ontstaan omdat vóór hem alsook in zijn tijd exegeten te overhaast waren om zonder de nodige fundering tot de *allegoria* over te gaan: "Cum igitur mystica intelligentia non nisi ex iis quae primo loco littera proponit colligatur, miror qua fronte quidam allegoriarum se doctores jactitant, qui ipsam adhuc primam litterae significationem ignorant"⁵⁴⁷.

Drie factoren dragen voor Hugo bij tot een goed begrip van de *historia*: de chronologische situering van de bijbelse gebeurtenissen - waarvoor hij *Chronicon* schreef -⁵⁴⁸, kennis van de *artes liberales* (die

⁵⁴³ Oliphant Old 2004, 314; van't Spijker 1998, 120; Den Bok 1996, 102-103 en 110; Kirchberger 1957, 31.

Anagogia wijst op een eschatologische betekenis of op het gegeven dat een verhaal uit het Oude Testament pas zijn diepere betekenis krijgt in het Nieuwe Testament.

⁵⁴⁴ Smalley is van mening dat Hugo een tweedeling maakte tussen *historia* en *allegoria* aan de ene kant en *tropologia* aan de andere kant (Smalley 1952², 89). Smalley's opinie blijkt in tegenspraak met de driedeling (en dus geen tweedeling) die Hugo zelf maakt in *Didascalicon* en in *De Meditatione*.

⁵⁴⁵ Hugo's *Chronicon* (voor tekst zie Green, M.W. (ed.), *Hugo of St. Victor. De tribus maximis circumstantiis gestorum vel chronicon*, *Speculum* 18 (1943), 490). Vertaling: "Maar wij houden de historische/letterlijke betekenis nu in onze handen, als grondslag van de hele doctrine (...)".

⁵⁴⁶ *Didascalicon* VI, 3. Vertaling: "Ik denk dat je niet volkomen scherpzinnig kan zijn in de allegorie, als je je niet eerst gebaseerd hebt op de letterlijke betekenis".

⁵⁴⁷ *De Scripturis* V. Vertaling: "Omdat dus het allegorische begrip niet bereikt wordt, tenzij voor diegenen bij wie de letter op de eerste plaats staat, vraag ik me af op welke bron bepaalde geleerden van de allegorie zich beroepen, die tot dan de eerste betekenis zelf van de letter negeren (het adjectief *mysticus* betekent bij Hugo allegorisch, hetzelfde geldt voor Richard: zie bijvoorbeeld *De Arca Moysi* IV, 22 en *De Duodecim Patriarchis* XVIII)". De Lubac meent dat Hugo geen extra aandacht besteedde aan de *littera* of de *historia* (de Lubac 1964, 327 en 409-410) alsook dat Hugo "une prédilection exagérée pour l'allégorie" zou kennen (de Lubac 1964, 328: de Lubac sluit expliciet aan bij de Ghellinck 1955², 219), opinies die niet ondersteund wordt door *De Scripturis* V.

⁵⁴⁸ Chatillon 1992, 382-383 en Chatillon 1972, 830

aan bod komen in Hugo's *Didascalicon*)⁵⁴⁹ en tot slot het inwinnen van advies bij joodse rabbijnen⁵⁵⁰. Door die drie factoren heeft Hugo de historia een methodische grondslag gegeven, onder protoscholastieke invloed, en op die manier de patristiek-monastieke exegetische traditie vernieuwd. Op die manier reflecteert Hugo in zijn exegese de victorijnse synthese tussen monastieke en protoscholastieke stroming⁵⁵¹.

De historia is van groot belang in Hugo's exegese: het is het fundament van elke interpretatie. In *Didascalicon* I, 6 vergelijkt Hugo de drievoudige schriftcommentaar met een gebouw:

“Sicut vides quod omnis aedificatio fundamento carens stabilis esse non potest, sic est etiam in doctrina. Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur. Aedificaturus ergo primum fundamentum historiae pone. (...) Habes in historia quo Dei facta mireris; in allegoria, quo ejus sacramenta credas; in moralitate, quo perfectionem ipsius imiteris”⁵⁵².

Voor Hugo is de schriftexegese en de doctrine die men hieruit afleidt een bouwwerk, waarbij de fundamente gevormd worden door een letterlijke bijbellezing. Een huis is tegelijk meer dan fundamente: het heeft ook muren (allegoria) en een dak (tropologia). Met andere woorden: Hugo beklemtoont de eerste stap, maar gaat ook verder in zijn exegese, want “littera occidit, spiritus autem vivificat”⁵⁵³. De volgende stap in de exegese is de **allegoria**: “Post lectionem historiae, superest allegostrarum mysteria investigare”⁵⁵⁴.

Schriftlectuur is geen vrijblijvende lectuur, maar moet een aansporing zijn tot de lezer: “Christiano philosopho lectio exhortatio debet esse, non occupatio”⁵⁵⁵. **Tropologia**, die betrokken is op het verantwoorde handelen van de lezer, is de laatste fase van de schriftuitleg, is de “fructus divine lectionis”⁵⁵⁶. Exegese staat uiteindelijk in functie (van de geestelijke vorming) van de lezer van de schrift.

Een voorbeeld van de toepassing van Hugo's driedelige schriftcommentaar biedt Hugo's spiritueel werk *De Arca Noe Morali*. Zoals men uit de titel van het werk kan afleiden moet de lezer een ethische les (*Morali*) trekken uit het verhaal van de ark van Noa. De tropologie als derde schriftbetekenis vormt

⁵⁴⁹ Coulter 2006, 82-91; Kirchberger 1957, 32; Smalley 1952², 105. Voor een bespreking van Hugo's *Didascalicon* en de rol van de artes liberales cf. supra 1.3.2.

⁵⁵⁰ Andreas van Saint-Victor zal na Hugo heel sterke interesse vertonen voor de joodse exegese en zich enkel tot de historia beperken (zie voor Andreas o.a. Berndt 2000, 479-494 alsook de Lubac 1964, 362-365).

⁵⁵¹ De Lubac lijkt Hugo's vernieuwing te willen relativiseren: “Hugues de Saint-Victor ne cherche qu'à consolider la tradition menacée” (de Lubac 1964, 301). Aangezien Smalley, een andere autoriteit wat betreft de middeleeuwse bijbellectuur, het andere extreme voorstaat en een radicale revolutie in Hugo's bijbellectuur ziet (Smalley 1952², 85), lijkt de Lubac zich te willen afzetten tegen Smalley's standpunt.

⁵⁵² Vertaling: “Zoals je ziet dat elk gebouw zonder fundament stabiliteit ontbeert, zo is het ook bij een leerstelsel. Het fundament en het grondbeginsel van het gewijde leerstelsel is de ‘historia’, waaruit de waarheid van de allegoria ontstaat, zoals honing uit een honingraat wordt gepuurd. (...) In de ‘historia’ heb je hetgeen waardoor je je verwondert over Gods daden; in de allegorie hetgeen waardoor je in de sacramenten gelooft; in de moraal hetgeen waardoor je de perfectie zelve navolgt”.

⁵⁵³ *Didascalicon* I, 6. Hugo citeert de bekende frase uit Paulus' tweede brief aan de Korinthiërs (2 Kor 3, 6): “de letter doodt, de geest maakt levend”. Van een exegese die zich beperkt tot de letter kan geen sprake zijn, zodat men niet kan instemmen met Smalley (“He (sc. Hugo) is making the letter a proper subject for study”, Smalley 1952², 96-97).

⁵⁵⁴ *Didascalicon* VI, 4. Vertaling: “Na de lectuur van de ‘historia’, is de volgende stap het onderzoek van het mysterie van de allegorieën.”

⁵⁵⁵ *Didascalicon* I, 5. Vertaling: “Voor een christelijke filosoof moet schriftlectuur (sc. lectio <divina>) een aansporing zijn, geen bezigheid”.

⁵⁵⁶ *Didascalicon* V, 6

het einddoel. Dat de tropologie gebaseerd is op een historisch gefundeerde lezing bewijst boek I (vooral I, 2). In het eerste boek beschrijft Hugo in detail de vorm, de hoogte, de kleuren, de maten, kortom het interieur en de architectuur. Er is aandacht voor de ark an sich omdat de besproken elementen belangrijk worden in de allegorische en tropologische uitleg⁵⁵⁷. Een voorbeeld daarvan is dat de vijf etages die Hugo bij de ark waarneemt allegorisch gezien worden als de vijf stappen op het spirituele pad⁵⁵⁸.

Nu Hugo's drieledige exegese en het belang van de historia daarin is toegelicht, kan overgegaan worden op Richards opvattingen omtrent exegese.

3.3.2.2.2. EXEGESE BIJ RICHARD VAN SAINT-VICTOR

De drie betekenissen van de schrift staan centraal in Richards *Liber Exceptionum*: eerst worden de historia en de artes liberales - die noodzakelijk zijn voor de historia - behandeld, vervolgens komen allegoria en tropologia aan bod. Voor een goed begrip van de historia waren voor Richard zoals voor Hugo niet alleen de artes liberales belangrijk maar ook het raadplegen van joodse bronnen: "per Iudaeos Iudaeorum scripta consului"⁵⁵⁹. Richard raadpleegde joodse bronnen om chronologische problemen op te lossen i.v.m. koningen van Judas en van Israël in zijn *De Concordia Temporum Regum Conregnantium super Judam et super Israel*.

Men kan concluderen dat Richard heel nauw aansluit bij Hugo op twee punten. Ten eerste neemt de exegese het drieledige schema historia – allegoria – tropologia aan⁵⁶⁰, ten tweede is de historia van groot belang, waar zowel de artes liberales⁵⁶¹ als het raadplegen van joodse bronnen toe bijdragen⁵⁶².

Zoals Hugo zijn theoretische visie op het belang van de **historia** in de praktijk doorvoert in het eerste boek van Hugo's *De Arca Noe Morali*, zo past Richard het belang van de historia toe in zijn exegese van Ezechiëls visioen van Salomons tempel in *In Visionem Ezechielis*. De proloog tot dit werk is sterk vergelijkbaar met het eerste boek van Hugo's *De Arca Noe Morali*. Zoals Hugo de architectuur en het interieur van de ark beschrijft, zo schetst Richard als een architect het plan van de tempel van Salomon die Ezechiël aanschouwde. In het tiende kapittel van de proloog zegt Richard dat sommige kerkvaders als Gregorius de Grote meteen overgingen tot de allegoria zonder een goed begrip van de historia. Richard zegt nu zelf over te gaan tot een exegese van Ezechiëls visioen op basis van een historische, letterlijke lezing. Om een allegorische en tropologische interpretatie te trekken is het eerst nodig te tonen wat de letterlijke betekenis is, en het is datgene wat Gregorius niet heeft gedaan⁵⁶³. Richard wil

⁵⁵⁷ Het is de Lubac (de Lubac 1964, 321) die door te wijzen op het allegorische en tropologische belang van de 'ekphrasis' Smalley weerlegt, die meent dat de beschrijving enkel de nieuwsgierigheid van Hugo weerspiegelt ("He (sc. Hugo) had that curiosity which set explorers in quest of El Dorado and led to the discovery of a continent": Smalley 1952², 97).

⁵⁵⁸ Zie daarvoor *De Arca Noe Morali* I, 3 en 4. Voor verdere voorbeelden van de koppeling historia-allegoria/tropologia zie de Lubac 1964, 323-328.

⁵⁵⁹ Uit *De Concordia Temporum* CCXXI. Vertaling: "Via de joden raadpleegde ik de geschriften van de joden".

⁵⁶⁰ In *Liber Exceptionum* II, 3 maakt Richard duidelijk dat historia, allegoria en tropologia de drie schriftbetekenissen zijn.

⁵⁶¹ Chatillon 1988, 600 en 627; Berndt 2000, 478; Den Bok 1996, 115

⁵⁶² Aangezien Richard sterk aansluit bij Hugo is het ongenueanceerd te zeggen dat Richard een "very individual type of exegesis" (Smalley 1952², 107) presenteerde.

⁵⁶³ Zie daarvoor de proloog tot Richards *In Visionem Ezechielis*: "Sed quomodo ad litteram stare valeat, non dicit". Vertaling: "Maar hoe het (visioen) tot de letter dient te staan, dat zegt hij (sc. Gregorius, genoemd in de voorgaande zin) niet". De Lubac (de Lubac 1964, 387-403) bespreekt Richards letterlijke exegese van Ezechiëls tempel in contrast met de tropologische betekenis ervan bij Gregorius de Grote, alsof de lezer gevraagd wordt

niet alleen Gregorius' exegese over Ezechiël's visioen 'tegenspreken'⁵⁶⁴, maar Richard wenste tevens zijn methodologie - die sterk gebaseerd is op die van Hugo - in de praktijk toe te passen⁵⁶⁵. Net als bij Hugo is de historia belangrijk om geen overhaaste conclusies te trekken: de materiële beschrijving van de tempel is belangrijk voor de allegorische en tropologische interpretatie ervan. De allegorie en de tropologie blijken gegrondvest te zijn in een letterlijke schriftlezing⁵⁶⁶.

Net als bij Hugo is de historia voor Richard noodzakelijk, maar de exegese houdt niet op bij een letterlijke bijbellectuur. In belangrijker mate dan voor Hugo moet voor Richard de historia het pad effenen voor de **allegoria**, gezien onder de woorden van de schrift een diepere betekenis schuilgaat: "Quid enim Scripturam sacram, nisi Rachel cubiculum dicimus, in qua sapientiam divinam sub decenti allegoriarum velamine latitare non dubitemus?"⁵⁶⁷. Allegorie wijst op de diepere betekenis uit verleden, heden en toekomst die de woorden van de schrift in zich sluiten: "Allegoria est cum per id quod factum dicitur, aliud factum sive in preterito, sive in presenti, sive in futuro significatur"⁵⁶⁸. De volgende stap na de allegoria is de **tropologia**. Richard definieert tropologia als volgt: "Tropologia est cum per id quod factum legimus, quid nobis sit faciendum cognoscimus"⁵⁶⁹. Uit de lectuur van de sacra pagina dient de lezer zijn lessen te trekken. De bijbelse woorden moeten een invloed hebben op het handelen van de lezer van de bijbel.

Richard wendt de drie schriftbetekenissen (historia, allegoria en tropologia) aan in twee werken die belangrijk zijn met betrekking tot Richards mystiek, nl. in *De Duodecim Patriarchis* en in *De Arca*

partij te kiezen. Den Bok (Den Bok 1996, 103, n35) wijst erop dat de vraag wie van de twee - Gregorius of Richard - 'gelijk' heeft een pseudo-vraag is. Tekenend is de volgende frase van de Lubac: "Grégoire et Richard peuvent d'ailleurs avoir l'un et l'autre à la fois tort et raison" (de Lubac 1964, 396).

⁵⁶⁴ Smalley 1952², 108

⁵⁶⁵ De Lubac 1964, 388. Den Bok (Den Bok 1996, 110) wijst er niet op dat Richard in zijn nadruk op de historia in het spoor van Hugo treedt.

⁵⁶⁶ Ook in de proloog tot zijn *Expositio Difficultatum Suborientum in Expositione Tabernaculi Foederis* beklemtoont Richard dat de historia de noodzakelijke eerste stap vormt voor de allegoria en de tropologia. Ondanks Richards klemtoon op de historia zijn er veel interpreters die menen dat Richard de historia veronachtzaamde. Men kan daarvoor o.a. verwijzen naar Berndt (Berndt 2000, 476-477 en 491) en Kirchberger (Kirchberger 1957, 34-35). Ook Smalley (Smalley 108-109) meent dat de historia voor Richard niet belangrijk is. Problematisch in Smalley's redenering is dat zij zich baseert op het *Explicatio in Cantica Canticorum* dat in PL onder Richards werken staat maar waarvan de authenticiteit vandaag sterk betwist wordt. Een van de redenen voor de betwisting van Richards auteurschap is de aanwezigheid op 482a van de *Explicatio* van een citaat van een decreet van paus Innocentius III (Chatillon 1988, 602 en 625 en Caccicapuoti 1998, 53). Innocentius III werd pas in 1198, 15 jaar na de dood van Richard, tot paus verkozen, zodat het werk zou dateren van na 1198 en niet door Richard geschreven zou kunnen zijn. Problematisch aan dit argument is dat het Innocentiuscitaat slechts in één manuscript voorkomt (Par. Bib. Nat. Lat. 2870). Er heerst heden ten dage geen consensus onder vorschers over het auteurschap van de *Explicatio*, maar de meerderheid van de vorschers twijfelt sterk aan het auteurschap van Richard (zie Faesen 2000b, 94-95). Om uitsluitsel te krijgen over de datering (en over het auteurschap) moet men wachten op een kritische teksteditie van de *Explicatio*.

⁵⁶⁷ *De Duodecim Patriarchis* IV. Vertaling: "Wat noemen we dan de heilige schrift, als het niet het bruidsbed van Rachel is? We twijfelen er niet aan dat zich in dat bed de goddelijke wijsheid schuilhoudt die bedekt is onder het passende laken van de allegorie".

⁵⁶⁸ *Liber Exceptionum* I, 3. Vertaling: "Allegorie is wanneer een gebeurtenis duidt op een andere betekenis in het verleden, het heden of de toekomst". Voor het adjectief allegorisch wordt door Richards tevens *mysticus* gebruikt (zie bijvoorbeeld *De Arca Moysi* IV, 22 en *De Duodecim Patriarchis* XVIII).

⁵⁶⁹ *Liber Exceptionum* II, 3. Vertaling: "Tropologie is wanneer we via de lectuur van de gebeurtenissen leren wat wij moeten doen". Men dient zich ervoor te hoeden tropologia gelijk te stellen aan 'moralisme' (opmerking van Pranger: Pranger 2004, 5; Pranger spreekt zich tegen door later "morality" (Pranger 2004, 62) te gebruiken voor tropologia).

*Moysi*⁵⁷⁰. Het is vooral de derde schriftbetekenis, de tropologia, die voor Richard een centrale plaats inneemt en van betekenis is voor Richards mystiek⁵⁷¹. Dit is niet verwonderlijk gezien Richards mystieke – of veeleer mystagogische – werken zich vooral toespitsen op de (geïntendeerde) lezer. Toegepast op de Twaalf Patriarchen neemt de driedelige exegese de volgende vorm aan. Gen 29-30 over de geboorte van elk kind, over de naam⁵⁷² en over gebeurtenissen in het leven van de kinderen alsook specifieke kenmerken die blijken uit Jakobs zegening over zijn kinderen in Gen 49 vormen het ‘historische’ vertrekpunt voor de allegorisch-tropologische exegese. Belangrijker in de Twaalf Patriarchen zijn allegoria en tropologia. Richard gaat op zoek naar een diepere betekenis van elk kind van Jakob en ziet elk kind allegorisch/symbolisch/typologisch als een verstandelijk of emotioneel vermogen⁵⁷³. Tropologia houdt in dat elk kind als symbool van een verstandelijk of emotioneel vermogen zijn rol speelt in de ascese. De actieve toepassing van de cognitieve en emotionele ascese in het dagelijkse leven van de lezer staat centraal. Elk emotioneel of rationeel vermogen als kind van Jakob moet in het dagelijkse leven gedisciplineerd worden opdat de lezer progressie zou maken in de ascetische, spirituele groei als was het een “work in progress”⁵⁷⁴. Richard biedt geen abstracte expositie⁵⁷⁵, maar een “how-to-do-it book”⁵⁷⁶ waarin de geïntendeerde lezer het door Richard tropologisch uitgelegde ascetische proces in de mystieke voorbereiding dient te volgen en daarin dient te groeien⁵⁷⁷.

3.3.2.3. SYNOPSIS DE DUODECIM PATRIARCHIS

Jakob staat voor de *animus*, de ziel. De ziel heeft twee componenten: affectio (Lia) en ratio (Rachel)⁵⁷⁸. De kinderen van Rachel (ratio) weerspiegelen cognitieve vermogens, terwijl de kinderen van Lia (affectio) emotionele vermogens (affectus) representeren⁵⁷⁹. Affectio en ratio zijn als gemina

⁵⁷⁰ Voor een bespreking van de aanwending van de drie schriftbetekenissen in Richards preken kan verwezen worden naar Oliphant Old 2004, 314-319.

⁵⁷¹ In de opening dat *De Arca Moysi* (I, 1) zegt Richard dat hij zich zal toeleggen op een tropologische lezing van het verhaal over de ark van Mozes. Voor een bespreking van Richards preken

⁵⁷² De betekenis van de Hebreeuwse namen gebeurt mede op basis van Hiëronymus’ *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*.

⁵⁷³ Waarvan de kinderen specifieke symbolen/types zijn wordt toegelicht in de synopsis infra.

⁵⁷⁴ Van’t Spijker 1995, 203. Op basis van de adaptieve psychoanalyse van Jung (voor de adaptieve stroming binnen de psychoanalyse zie eerste hoofdstuk, 1.4.3.) kan men zeggen dat elk kind symbool staat voor een innerlijk potentiële kracht die de mens dient te actualiseren om zijn spirituele ‘gezondheid’ te versterken (zie Zinn 1977, 208 alsook Zinn 1972, 318).

⁵⁷⁵ Opmerking van Zinn (Zinn 1977, 197).

⁵⁷⁶ McGinn 1991, 401

⁵⁷⁷ Van’t Spijker 1998, 116 en 120 alsook van’t Spijker 1995, 206; Zinn 1979, 17; Egan 1991, 187-188.

⁵⁷⁸ DDP III (alsook DDP XIII waarin Richard verwijst naar DDP III). De gangbare typologie van Rachel en Lia is dat Rachel staat voor de vita contemplativa en Lia voor de vita activa. Zo zagen o.a. Augustinus in *Contra Faustum* XXII, 52-54 en Gregorius de Grote in *Moralia in Job* VI, 37 Rachel als de vita contemplativa en Lia als de vita activa. Dat Richard in DDP Rachel ziet als *ratio* en Lia als *affectio* wil niet zeggen dat daarmee de gangbare typologie wordt uitgesloten: een dubbele zingeving is steeds mogelijk, maar is in DDP alleszins niet het geval. Voor vita contemplativa en vita activa gebruikt Richard in *De Arca Moysi* I, 1 de figuren van Maria resp. Martha.

⁵⁷⁹ Affectus en affectio waren ten tijde van Richard meestal synoniemen (Bouquet 2005, 23). Zo maakte de cisterciënzer Aelred van Rievaulx in *Sermo* 17 duidelijk dat affectus en affectio synoniemen zijn en inwisselbaar zijn, via de wending “affectus sive affectio”. Richard wijkt af van de gangbare inwisselbaarheid van de twee termen door een onderscheid te maken tussen affectus en affectio. Richard gebruikt affectio voor het overkoepelende ‘orgaan’ van de gevoelens en affectus voor een specifiek “gevoel” (Bouquet 2005, 112-113; Longère 1997, 47). Affectus is het particium perfectum van affici (passief van afficere) wat “aangedaan worden” betekent (Lewis-Short, s.v. *afficere*). Als particium perfectum betekent affectus “in een bepaalde toestand gebracht worden” en zo als substantief “aandoening” (Lewis-Short, s.v. *affectus*). Affectus heeft in de eerste

vis⁵⁸⁰ onlosmakelijk met elkaar verbonden en werken complementair samen: op de verschillende etappes in de mystieke voorbereiding treedt nu eens een kind van affectio op, dan weer van ratio. De kinderen van Lia, van affectio, zijn in eerste instantie de volgende affectus die geordend en gemedereerd⁵⁸¹ moeten worden: Ruben is timor⁵⁸², Simeon dolor⁵⁸³, Levi spes⁵⁸⁴ en Judas amor⁵⁸⁵. Vervolgens verschijnt de ratio (Rachel) ten tonele via imaginatio (Bala)⁵⁸⁶. De objecten van de imaginatio vormen de corporalia/sensibilia die door de zintuigen (sensus corporeus/carnis) worden overgeleverd en door de imaginatio gemodelleerd worden⁵⁸⁷. De negatieve zijde van imaginatio is dat ze kan leiden tot verbeeldingsexcessen: in die zin is ze imaginatio bestialis⁵⁸⁸. Imaginatio is een positief vermogen als ze rationalis is⁵⁸⁹. De twee kinderen van de *imaginatio rationalis* zijn Dan, i.e. consideratio futurorum malorum alsook Neptalim, i.e. speculatio futurorum bonorum⁵⁹⁰. Vervolgens treedt Lia (affectio) op door middel van Zelpha (sensualitas). Net als imaginatio heeft ook sensualitas een negatieve zijde: zij kan ervoor zorgen dat de mens zich enkel door lichamelijke verlangens laat leiden⁵⁹¹. Als sensualitas op de juiste manier is afgesteld komt haar positieve zijde tot uiting: via rigor abstinentiae (Gad) en vigor patientiae (Aser) onthecht men zich van het lichamelijke en het zintuiglijke⁵⁹².

Eens deze kinderen zijn geboren en hun respectievelijke vermogens tot stand zijn gekomen kan Lia nog drie kinderen baren: het betreft de drie affectus gaudium (Ysachar)⁵⁹³, odium (Zabulon)⁵⁹⁴ en pudor (Dina)⁵⁹⁵. Na een resumerend besluit over de ordening van de zeven affectus⁵⁹⁶, de zeven kinderen van Lia⁵⁹⁷, treedt Rachel (ratio) op die twee zonen ter wereld brengt: discretio (Jozef)⁵⁹⁸ die de affectus moet modereren alsook contemplatio (Beniamin)⁵⁹⁹ als eindpunt van de hele ascetische

plaats een passieve betekenis van “aandoening”/“beroering” en ontwikkelde zich tot “emotie/gevoel” (Blaise, s.v. *affectus*) als gevolg van een inwerking van buitenaf. Affectus zijn emoties/gevoelens, maar wezenlijk is dat de oorzaak ervan buiten het innerlijke ligt: zij zijn het effect van een bepaalde invloed van buitenaf. Affectus houdt bij Richard zowel een emotionele dispositie in als de externe oorzaak daarvan.

⁵⁸⁰ Zie DDP XIII: “Ex illa (i.e. Lia) namque oritur quilibet affectus ordinatus, ex ista (i.e. Rachel) sensus seu intellectus purus”. Vertaling: “Uit Lia ontstaat iedere geordende emotie, uit Rachel zintuiglijke waarneming of zuiver inzicht”.

⁵⁸¹ Voor het ordenen en modereren van de affectus zie DDP VII en LX.

⁵⁸² DDP VIII (alsook DDP LXI-LXV)

⁵⁸³ DDP IX

⁵⁸⁴ DDP X

⁵⁸⁵ DDP XI-XIII

⁵⁸⁶ DDP XIV

⁵⁸⁷ Zie DDP V

⁵⁸⁸ DDP XVI

⁵⁸⁹ DDP XVI en XVIII

⁵⁹⁰ Beide citaten komen uit DDP XVIII. Vertaald betekenen beide citaten: “overweging van het kwade in de toekomst” – “beschouwing van het goede in de toekomst”. Het zijn allusies naar de hellestraffen of de hemelse verwachting na het Laatste Oordeel. Om de vrije verbeeldingskracht (imaginatio) te disciplineren wordt dus gebruik gemaakt van beelden van toekomstige straffen of beloningen (Zinn 1977, 194). Voor Dan/consideratio cf. DDP XIX-XXI. Voor Neptalim/speculatio cf. DDP XXII-XXIV.

⁵⁹¹ DDP XXV

⁵⁹² DDP XXVI alsook XXVIII-XXIX

⁵⁹³ DDP XXXVI-XXXIX

⁵⁹⁴ DDP XLV-LV

⁵⁹⁵ DDP XLV-LI

⁵⁹⁶ Richard breidt de affectus uit tot zeven emoties, terwijl die bij Augustinus en in Boëthius’ *De Consolatione Philosophiae* (I, 1) beperkt waren tot vier: odium, dolor, amor en gaudium (zie Bouquet 2005, 83). Richard heeft er drie - timor, spes en pudor - aan toegevoegd.

⁵⁹⁷ Zinn (Zinn 1979, 13) meent verkeerdelijk dat Lia zes kinderen heeft.

⁵⁹⁸ DDP LXVI-LXXI

⁵⁹⁹ DDP LXXI-LXXIV alsook LXXIV-LXXVII. Zinn (Zinn 1977, 192) meent dat Jozef en Beniamin contemplatio vertegenwoordigen, maar DDP LXXI bewijst dat Jozef voor discretio staat en Beniamin voor

beweging. Aan de hand van de geboorte van Benjamin vertelt Richard over de transfiguratie van Jezus op de Taborberg⁶⁰⁰. Het beklimmen van de Taborberg representeert de ascese vóór de contemplatie en wordt door Jakobs kinderen verbeeld. De transfiguratie van Jezus op de top van de Tabor staat voor het plaatsgrijpen van de contemplatie, waarmee het werk eindigt.

3.3.3. **TEKSTBESPREKING**

3.3.3.1. TEKSTEDITIE

Voor de bespreking van de tekstfragmenten is de meest recente uitgave uit 1997 gebruikt: Chatillon, J. – Duchet-Suchaux, M., *Richard de Saint-Victor. Les douzes patriarches ou Benjamin minor*. Paris 1997⁶⁰¹.

3.3.3.2. METHODOLOGISCHE INVALSHOEK

De Twaalf Patriarchen eindigt met een schouwende ervaring van god. Het einde van het werk is vaak besproken in relatie met de Ark van Mozes door vorsers die de ervaringsgerichte methodiek m.b.t. mystiek aanhangen om Richards opvattingen over contemplatie te achterhalen. Onze invalshoek in de Twaalf Patriarchen is van een andere aard, gezien ons methodologische uitgangspunt. Mystiek wordt in deze masterproef niet bekeken vanuit de (oudere) ervaringsgerichte methodiek, maar vanuit de recente methodologie die mystiek ziet als een dynamisch procesmatig gebeuren van omvorming van de mens door god. Deze omvorming is door ons gespecificeerd tot een **wilsomvorming**. De wil van de mens, de fundamentele basisattitude van de mens, wordt volledig afgestemd door en op god. Daardoor wordt ook het denken, het voelen, het handelen van de mens en zo het gehele menselijke wezen door god omgevormd. Het dynamische proces van de mystieke wilsomvorming komt aan bod in Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* en is supra bij de bespreking van de Vier Graden toegelicht. *De Duodecim Patriarchis* wordt besproken als een procesmatige voorbereiding tot een potentiële wilsomvorming zoals in de Vier Graden.

Gezien mystiek een samengaan is van menselijke inspanningen en genade wordt bij de bespreking van de Twaalf Patriarchen de vraag gesteld hoe de geïntendeerde lezer via de ascese zijn steentje kan bijdragen tot een mogelijke omvorming naar de wil van god. Eerst wordt een passage besproken waarin de volitieve voorbereiding tot de mystieke wilsomvorming duidelijk wordt. Vervolgens worden fragmenten geselecteerd en toegelicht die handelen over de zeven affectus als gevolg van een tropologische exegese van de zeven kinderen van Lia⁶⁰². De centrale vraag die wordt gesteld is hoe Richard in zijn functie van mystagoog de lezer kan helpen zijn affectus te ordenen, de intenties van

contemplatio: “Sicut enim per Ioseph gratiam contemplationis, sic per Benjamin intelligimus gratiam contemplationis”. Vertaling:” Want zoals we dankzij Jozef de genade van het onderscheidingsvermogen inzien, zo zien we dankzij Benjamin de genade van de contemplatie in”.

⁶⁰⁰ Zie DDP LXXVI-LXXXV. DDP LXXVI-LXXXV is een exegese van Math 17, 1-13 over de transfiguratie van Jezus op de Taborberg.

⁶⁰¹ Enige kanttekening bij deze tekstuutgave is dat de tekst is aangepast aan de ‘klassiek-Latijnse’ schrijfwijze (bv. vervangen *e* door *ae/oe* of *j* door *i* of zelfs *v* door *u*). Op die manier ontkent men de evolutie die het Latijn doorheen de eeuwen heeft doorgemaakt en verraadt men een visie op het Latijn vanuit het normativisme van het klassiek Latijn. Afgezien van deze kanttekening is het logisch dat de meest recente en kritische editie gebruikt is bij de bespreking van de tekst.

⁶⁰² De zeven affectus zijn: “Spes videlicet et timor, gaudium et dolor, odium, amor et pudor” (DDP VII). Vertaling: “Hoop natuurlijk en vrees, vreugde en verdriet, haat, liefde en schaamte”. De zeven affectus worden gesymboliseerd door respectievelijk Levi en Ruben, Ysachar en Simeon, Zabulon, Judas en Dina.

zijn emoties procesmatig af te stemmen op gods wil ten einde de basis te leggen voor een mogelijke wilsomvorming. Men dient zich ervan bewust te zijn dat ondanks alle voorbereidingen die de mens kan treffen het uiteindelijk in de macht van god ligt of een mystieke wilsomvorming, zoals beschreven in DQVC, plaatsgrijpt. De wilsomvorming grijpt finaal niet uit menselijke inspanning plaats, maar uit gods genade en wil.

Alvorens de bespreking aan te vatten nog een opmerking over de vertaling van de geselecteerde passages. In Appendix III is een Nederlandstalige vertaling van onze hand te vinden⁶⁰³. Net als bij de bespreking van de Vier Graden is wat infra niet gecursiveerd is een bijbelcitaat, terwijl de bijbelcitataten in vertaling (in Appendix III) cursief gedrukt staan.

3.3.3.3. ANALYSE TEKSTFRAGMENTEN

LXIV (§ 22): Voluntas & timor⁶⁰⁴

Inter omnia Dei dona quae ad salutem hominis spectare uidentur, primum et principale donum bona uoluntatis esse cognoscitur, per quam in nobis diuinae similitudinis imago reparatur. Quicquid homo agat, bonum esse non potest, nisi ex bona uoluntate procedat. Quicquid ex bona uoluntate fit, malum esse non poterit. Sine bona uoluntate, omnino saluari non potes; cum bona uoluntate, omnino perire non potes. O donum mirabile, o donum singulare! Hoc est illud primum uel principale donum, quod primogenito Ruben tribuitur, quia absque dubio per timorem Domini uoluntas mala in bonam commutatur. Cur itaque primus in donis⁶⁰⁵ non sit, qui primum et principale donum accipit? Primum, quia a bona uoluntate bonum omne inchoatur; principale, quia bona uoluntate hominibus utilius nichil datur.

Deze paragraaf gaat over de **wil**. Het centrale belang van de wil legt mystagoog Richard uit door zich tot de geïntendeerde lezer te richten, o.a. via werkwoordsvormen in de tweede persoon enkelvoud (*non potes*, 2x) en via een vraagzin die vervolgens wordt gespecificeerd.

De wil ligt aan de oorsprong van het hele handelen van de mens. Daden zijn goed, als de wil goed is. Eens de wil op de juiste manier is afgestemd kan men niet anders dan goed handelen. Het is de wil die aan de oorsprong ligt van de praxis: ‘als men het goede wil, zal men ook het goede doen’ lijkt voor Richard de stelregel. Om de wil tot een *voluntas bona* te veranderen (*commutatur*) is de affectus timor nodig, de vrees voor god.

Opdat duidelijk zou worden hoe de vrees voor god kan leiden tot een goede wilsd dispositie kan men de volgende woorden uit DDP XIII, dat over Ruben als symbool voor de timor Dei handelt, citeren: “Qui talem filium habere desiderat, mala quae fecit, non solum frequenter sed et diligenter attendat, hinc magnitudinem sui sceleris, illinc potentiam iudicantis. Ex tali consideratione timor nascitur, filius scilicet ille qui iure Ruben, hoc est uisionis filius uocatur”⁶⁰⁶.

⁶⁰³ Mede op basis van de (de meest recente) vertaling van Chatillon en Duchet-Suchaux bij de teksteditie en op basis van het woordenboek van Blaise (cf. bibliografie). Een volledige Engelse vertaling dateert uit 1979 van de hand van Zinn (zie bibliografie). Een Nederlandse versie is (nog) niet beschikbaar.

⁶⁰⁴ Om verwarring te vermijden: titels in vet zijn van onze hand.

⁶⁰⁵ Gen 49, 3

⁶⁰⁶ Vertaling: “Wie een dergelijke zoon verlangt, moet aan het kwaad dat hij begaan heeft niet alleen herhaaldelijk maar ook zorgvuldig zijn aandacht wijden. Hij moet enerzijds de grootte van zijn misdaad en anderzijds de macht van de Rechter onderzoeken. Uit deze overweging wordt de vrees geboren, de zoon

Vrees voor god en bewustwording van verkeerd handelen staan in wisselwerking tot elkaar. Men vreest dat god, als rechter tijdens het Laatste Oordeel, de mens zal straffen voor zijn slechte daden⁶⁰⁷. De vrees voor de straf van god zorgt ervoor dat de mens beseft dat hij op een goede manier dient te handelen. Gezien de wil de bron is van alle handelen, dient de lezer zijn slechte wil te disciplineren⁶⁰⁸. Eens de wil een *voluntas bona* is, handelt men op een goede manier. Eens de lezer dankzij zijn inspanning handelt volgens een goede wil kan de *similitudo Dei* dankzij de genade gods hersteld worden⁶⁰⁹.

Om de link tussen de wil en het herstel van de *similitudo Dei* te begrijpen kan verwezen worden naar Richards *De Statu Interioris Hominis post Lapsum* dat handelt over de toestand van het innerlijke van de mens na de zondeval. Vóór de zondeval was de mens beeld en gelijkenis van god, was de wil van de mens gelijk aan die van god. Door de zondeval ging de *similitudo Dei* verloren. Als gevolg hiervan wijkt de wil van de mens af van die van god⁶¹⁰. Daar de wil van de mens afwijkt van die van god, kan de intentie van de mens slecht zijn. Zoals blijkt uit DDP LXIV is het de taak van de mens de wil op een goede manier af te stemmen door middel van godsvrees. Pas als door menselijke inspanning de wil goed is, kan de *similitudo Dei* hersteld worden, kan met andere woorden de wil van de mens op een genadevolle manier omgevormd worden door en volgens de wil van god. Dan is de wil van de mens gelijk aan de wil van god, zoals het geval was vóór de zondeval⁶¹¹.

namelijk die terecht Ruben, dit wil zeggen zoon van het zicht, wordt genoemd”. Voor de interpretatie van de naam van Ruben doet Richard een beroep op Hiëronymus’ *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum* LXXII: “Rubens uidens filius uidens in medio”. Richard gaat dieper in op de betekenis van de naam in het vervolg van DDP XIII.

⁶⁰⁷ Jakob had bij Rachels dienares Bala (imaginatio) twee zonen, nl. Dan en Neptalim die respectievelijk staan voor *consideratio futurorum malorum* en *speculatio futurorum bonorum* (DDP XVIII) na de dood van de mens (cf. supra synopsis van *De Duodecim Patriarchis*). Richard lijkt geen expliciete parallellen te trekken tussen Ruben (timor) en Dan of Neptalim, ook al sluiten deze patriarchen naadloos bij elkaar aan in de visie dat vooruit kijken naar het mogelijk (goede of) slechte na de dood kan zorgen voor een afstemming van de intentie van het gedrag op de wil van god. Het toont aan dat het denkpatroon van een twaalfde-eeuwer anders is dan dat van een eenentwintigste-eeuwer.

⁶⁰⁸ Zinn 1979, 13. Vanuit psychoanalytische hoek wordt het herstel van de *similitudo Dei* door Bradshaw (zie Grün 2005, 46) verklaard als het ontdekken van het goddelijke kind in de mens.

⁶⁰⁹ Zie enigszins McGinn 1991, 401. Voor het herstel van de *similitudo Dei* als algemene karakteristiek in de twaalfde-eeuwse mystiek cf. supra tweede hoofdstuk (2.2.3.).

⁶¹⁰ Zie *De Statu Interioris Hominis post Lapsum*, kapittel 14.

⁶¹¹ Het dient gezegd te worden dat Richard in *Liber Exceptionum* een andere opvatting heeft m.b.t. het herstel van de *similitudo Dei*.

In *Liber Exceptionum* I, 1 zegt Richard dat de mens beeld van god is volgens zijn intellectus en gelijkenis van god volgens zijn affectus (“ad imaginem secundum intellectum, ad similitudinem secundum affectum”), een overname van Hugo’s opinie (zie Hugo’s *De Sacramentis* I, 6) die overeenstemt met het monastieke denken van de tiende tot de twaalfde eeuw. In *Liber Exceptionum* I, 2 zegt Richard dat de zondeval ervoor gezorgd heeft dat de mens in plaats van inzicht onwetendheid bezit, dat de gevoelens van de mens gecorrumpeerd zijn tot lichamelijke begeertes en dat de mens in plaats van onsterfelijkheid sterfelijke infirmitas bezit. Voor die drie gebreken beschikt de mens volgens Richard over drie remedies. Sapientia vormt een remedie tegen ignorantia, virtus tegen vitium en necessitas tegen de zwakheid van de mens (overname van Hugo’s opvatting: zie Hugo’s *Didascalicon* VI, 14). Om sapientia, virtus en necessitas teweeg te brengen dient de mens een beroep te doen op de artes liberales (voor de artes liberales bij Richard: zie *Liber Exceptionum* I, 2-5; voor de artes liberales bij Hugo cf. supra: 3.1.1.3. ‘School van studie: Hugo’s *Didascalicon*’).

Mogelijk kan men met Coulter (Coulter 2006, 44-45) stellen dat er sprake is van een evolutie in Richards denken in de richting van het protoscholastieke denken onder invloed van Abelardus en zijn volgelingen, gezien *Liber Exceptionum* één van Richards eerste werken is (cf. 3.1.2.2.1.: ‘chronologie’ van Richards oeuvre) en meer een weerspiegeling biedt van Hugo’s opvattingen uit het *Didascalicon*, waarvan grote delen in Richards *Liber Exceptionum* hernomen zijn (cf. supra 3.1.1.3.).

De voorbereidende stappen tot de mystieke wilsomvorming die in het vermogen van de mens liggen heeft Richard tot dusver in deze paragraaf van DDP toegelicht. Resumerend behelst de voorbereiding tot een potentiële mystieke omvorming tot dusver de volgende stappen. De lezer dient zich bewust te worden van zijn slechte daden en van het feit dat dit een desastreus effect kan hebben bij het Laatste Oordeel. Om goed te kunnen handelen dient de wil die aan de basis ligt van elke handeling op een juiste manier afgestemd te worden. De slechte wil die de oorzaak is van de slechte daden moet een goede wil worden om als bron van goede daden te dienen. Dat is wat in het vermogen van de mens ligt. Voor de mogelijke mystieke omvorming naar de wil van god is men aangewezen op de genade gods. Die mystieke wilsomvorming komt aan bod in DQGVC en is supra besproken.

Timor, gesymboliseerd door Ruben, is *primum donum*⁶¹² maar tegelijk is het ook niet de laatste gave. Ook de vijf broers en de ene zus van Ruben, ook de zes andere affectus spelen hun rol in de bewustwording van verkeerd gedrag en het afstemmen van de intentie op de wil van god. Na in VIII de affectus timor, gesymboliseerd door Ruben, te hebben besproken, gaat Richard in op de affectus die gelieerd zijn aan het besef van verkeerd gedrag en de daarmee gepaard gaande vrees voor god. Richard biedt met de beschrijving van de zeven affectus de lezer modellen aan opdat de lezer zou weten hoe god wil dat de mens zich gedraagt, hoe de mens m.a.w. zijn emoties kan afstemmen op wat god wil om een mogelijke wilsomvorming naar de wil van god mogelijk te maken zoals beschreven in de Vier Graden. Het dient benadrukt te worden dat de mens niet op eigen houtje ervoor kan zorgen dat een wilsomvorming plaatsgrijpt. Het ligt uiteindelijk in gods wil of hij de mens omvormt naar zijn wil. De mens kan enkel voorbereidingen treffen voor een mogelijke omvorming.

We geven nu een overzicht van de modellen van de zeven affectus die Richard de geïntendeerde lezer biedt om hem te helpen in zijn voorbereiding tot een potentiële wilsomvorming zoals in de Vier Graden.

In IX maakt Richard de koppeling tussen timor en een tweede affectus, nl. **dolor** (gesymboliseerd door Lia's zoon Simeon). Vrees voor bestraffing van zonden wordt gekoppeld aan hevige berouw en verdriet over zonden. In X wordt gezegd dat verdriet over begane fouten gepaard moet gaan met hoop op vergiffenis en op een verbetering van het gedrag (**spes**, gesymboliseerd door Lia's zoon Levi)⁶¹³. In XI-XIII bespreekt Richard de affectus amor - gesymboliseerd door Lia's zoon Judas -, die volgt op spes...

XI (§ 6): Amor

Vides iam, ut arbitror, quod quemadmodum post crescentem cotidie timorem, necessario subortus est dolor, sic utique post spem natam, et per cotidiana incrementa proficientem, nascitur amor. Hic itaque est ille filiorum Iacob, qui quarto loco nascitur, et Iudas, id est confitens, in Scriptura nominatur. (...) Illa, illa utique est uera laudatio, illa est pura confessio, quae ex casta dilectione surgit, quae ex laudis admiratione procedit.

⁶¹² Ook in *Sermo X*, een preek gewijd aan de vrees voor god (*De Timore Dei*), zegt Richard a.h.v. Pr 31, 30 dat *timor* van alle deugden de grootste is.

⁶¹³ De affectus dolor en spes en hun rol in het besef van verkeerd gedrag en het afstemmen van de intentie van het gedrag op de wil van god worden infra toegelicht bij de bespreking van de affectus pudor (Dina). Daarom worden dolor en spes nu nog niet diepgaand besproken.

De volgorde waarin de affectus optreden is van belang: Richard, in zijn functie van mystagoog, richt zich rechtstreeks tot de geïntendeerde lezer (*vides*: werkwoordsvorm in de tweede persoon enkelvoud) om de continue progressie in de affectus aan te tonen. Besef van verkeerd gedrag zorgt voor godsvrees. Godsvrees zorgt voor verdriet over verkeerde handelingen. Verdriet gaat gepaard met hoop op vergiffenis en verbetering van gedrag. Door de standvastige hoop dat god vergiffenis zal schenken voor de zonden, heeft men god lief. Judas staat symbool voor de **amor** Dei. Zijn naam wordt door Richard geïnterpreteerd op basis van Hiëronymus' *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*⁶¹⁴ als *laudatio/confessio*. *Confessio* heeft hier een dubbele betekenis. Enerzijds betekent het belijden van zonden, anderzijds is het een lofprijzing. In de tweede betekenis is het synoniem van *laudatio*. Men erkent, bekent de zonden die men heeft begaan en tegelijk betuigt men dank aan god voor de vergiffenis van de begane zonden en de heropstanding uit de zonde⁶¹⁵. Men koestert liefde voor god en in het belijden van de zonden looft men god voor zijn genade.

In **XII** (§ 7) expliciteert Richard de dubbele inhoud van *confessio-confiteri*:

Confiteamur ergo illi mala nostra, confiteamur illi bona nostra. Confiteamur a nobis esse mala nostra, ut pie agnoscat; confiteamur ab ipso esse bona nostra, ut conseruet et augeat.

Voor de uitleg wordt als werkwoordsvorm eerste persoon meervoud (repetitief *confiteamur*) aangewend om de verbondenheid tussen mystagoog en geïntendeerde lezer te versterken. Richard geeft het voorbeeld, zijn medekanunniken dienen hun leidsman te volgen. Volgens de dubbele betekenis van *confessio* en *confiteri* belijdt men enerzijds zijn zonden. Men bekent dat slechte daden te wijten zijn aan de mens en niet onder impuls van god gebeuren. Als de mens een zonde begaat, is hij daar zelf de schuldige van. Het goede dat men begaat heeft men aan god te danken. In de tweede betekenis van *confessio* en *confiteri* looft men god voor het goede dat hij de mens laat doen. Men vraagt god het goede in de mens niet alleen te bewaren, maar tevens ervoor te zorgen dat de mens met nog betere intenties handelt.

In dat geval is de *confessio* gelieerd aan *amor* die *ordinatus* is. Richard zegt in paragraaf XII die handelt over *confessio* het volgende:

“Et scio quia qui ueraciter diligit, libenter facit quicquid honori Dei militare cognouerit”⁶¹⁶.

Wie werkelijk god liefheeft, handelt in dienst van god, handelt in overeenstemming met gods wil.

Besef van verkeerd gedrag leidt tot godsvrees, verdriet, hoop op gods vergiffenis, liefde voor god, belijden van zonden en lof op gods genade en goedheid. Als de affectus *ordinati* zijn, als de intentie van de gevoelens en van het gedrag afgestemd zijn op de *voluntas Dei*⁶¹⁷ heeft de lezer een stap verder gezet in de voorbereiding tot een mogelijke mystieke wilsomvorming. Die voorbereiding is zeker nog niet ten einde. Na het optreden en disciplineren van Bala (*imaginatio*) en Zelpha (*sensualitas*) baart Lia

⁶¹⁴ LXXII: “Iuda laudatio siue confessio”.

⁶¹⁵ Met deze dubbele betekenis van *confessio* treedt Richard in de lijn van Augustinus' *Confessiones* die een belijden van zijn werelds leven inhouden vóór zijn bekering tot het christendom en tegelijk een lofprijzing van en dankbetuiging aan god zijn omdat hij hem naar de “*via, veritas, vita*” (Joh 14, 6) bracht.

⁶¹⁶ Vertaling: “En ik weet dat wie waarlijk liefheeft, gaarne alles uitvoert waarvan hij inziet dat het gods eer dient”.

⁶¹⁷ Zinn (Zinn 1979, 13) spreekt van “redirection of individual intention” wat de eerste vier affectus betreft. Over de gehele DDP zegt Egan dat het gaat om een “redirection of one's affectiones, mind and will toward God” (Egan 1991, 188).

nog drie kinderen bij Jakob: gaudium (Ysachar), odium (Zabulon) en pudor (Dina). In XXXVI-XXXIX bespreekt Richard de affectus gaudium, gesymboliseerd door Ysachar.

XXXVI: Gaudium

Corporales deliciae sicut et ipsum corpus, corporeo oculo uideri possunt: delicias cordis, sicut nec ipsum cor, oculo carnis uidere nequeunt. Qua ergo ratione spirituales delicias cognoscat, nisi qui ad cor suum intrare et intus habitare non dissimulat? Unde et ei dicitur: Intra in gaudium Domini tui⁶¹⁸. Hoc itaque internum gaudium, spiritualis ista dulcedo quae intus sentitur, est ille filius Liae qui ei quinto loco nascitur⁶¹⁹. Est enim gaudium, ut superius⁶²⁰ iam diximus, unus de principalibus affectibus. Hic autem, cum ordinatus est, recte inter filios Iacob et Liae annumerare potest. Ordinatum autem et uerum gaudium ueraciter tunc habemus, quando de ueris et internis bonis gaudemus. (...: schrifticitaten). Recte autem post nauitatem Gad et Aser, Lia talem filium genuit⁶²¹, quia nisi per abstinentiam et patientiam mens humana ad uerum gaudium non pertingit. Oportet ergo non solum falsam delectationem sed etiam uanam perturbationem excludere eum qui uult de ueritate gaudere. Qui enim in infimis adhuc delectatur, interna utique iocunditate indignus est, et qui uano timore perturbatur, spiritali dulcedine perfrui non potest.

Uit deze paragraaf kan men een dualisme opmaken qua intentie van het gedrag en van de emotie **gaudium**. *Corporalis* en *infimus* enerzijds staan tegenover *spiritualis* en *internus* anderzijds. Lichamelijke zaken worden waargenomen met een *oculus carnis*, geestelijke zaken met een *oculus cordis*⁶²². Het gedrag en hetgeen waarin men vreugde schept mogen niet gericht zijn op het lichamelijke, het fysische, het aardse, het uiterlijke, maar op het geestelijke, het innerlijke⁶²³. Vreugde is geordend als ze *internum* is, als ze gericht is op het geestelijke in het innerlijke van de mens. Om de geïntendeerde lezer te stimuleren bij het ordenen van de affectus *gaudium* gebruikt mystagoog Richard de eerste persoon meervoud (*habemus, gaudemus*). Op die manier verstevigt Richard de band met zijn medekannuniken, gaat hij als leidsman voorop en toont hij zijn medekannuniken hoe men zijn emotie ‘vreugde moet ordenen. De geïntendeerde lezer moet *cor suum intrare*. Er dient sprake te zijn van een beweging van interiorisatie, van een terugtrekken in het innerlijke. Men kan hieruit de laattwaalfde-eeuwse spiritualiteit van verinnerlijking opmaken⁶²⁴. Niet alleen de verinnerlijking maar ook de onthechting⁶²⁵ in de vroegtwaalfde-eeuwse spiritualiteit is uit deze paragraaf op te maken. Om zich in zijn binnenste te keren, om de zoetheid van de innerlijke vreugde te kunnen smaken moet (*oportet*) de lezer zich onthechten van het lichamelijke, van het

⁶¹⁸ Math 25, 21

⁶¹⁹ Cf. Gen 30, 17

⁶²⁰ Metalinguale terugverwijzing naar DDP VII.

⁶²¹ Cf. Gen 30, 17

⁶²² In DDP VII maakt Richard onderscheid tussen een *sensus carnis* dat op het uiterlijke (*extrinsecus*) gericht is, op zichtbare zaken (*visibilia*) enerzijds en een *sensus cordis* dat op het innerlijke (*intrinsecus*) gericht is, op onzichtbare zaken (*invisibilia*) anderzijds. Eenzelfde soort tweedeling komt voor in Richards DAM III, 9. De metaforiek van de ogen komt ook voor in Hugo van Saint-Victors *De Sacramentis* X, 1 waar een onderscheid wordt gemaakt tussen een *oculus carnis*, *oculus rationis* en een *oculus contemplationis*.

⁶²³ Eenzelfde gedachtegang is het onderwerp van Richards *Mysticae Adnotationes in Psalmos* XXX, waarschijnlijk geschreven in dezelfde periode als DDP (cf. supra voor de chronologie van Richards oeuvre: 3.1.2.2.1.).

⁶²⁴ Cf. supra tweede hoofdstuk 2.2.1.2.

⁶²⁵ Cf. supra tweede hoofdstuk 2.2.1.1.

fysische, van het aardse⁶²⁶. Onthechting en ascetische disciplineren van het lichaam worden gesymboliseerd door Gad en Aser die staan voor respectievelijk *abstinentia* en *patientia*. Het lichaam moet zich harden tegen, afstand nemen van en zich niet laten verstoren door lichamelijke genoegens⁶²⁷.

DDP XXVI is gewijd aan Gad en Aser, aan *abstinentia* en *patientia*. Als resumerend besluit tot XXVI geeft Richard weer wat hij onder *abstinentia* en *patientia* verstaat :

“Hoc autem breuiter hic commemorare uolumus, quod per Gad, non solam illam quae in cibo et potu est abstinentiam intelligere debemus, immo per Gad et Aser intelligimus omnis superfluae delectationis, aut cuiuslibet corporalis afflictionis abstinentiam uel patientiam in omnibus quae per quinque sensus carnem delectant aut cruciant”⁶²⁸.

Zich onthechten van, zich harden tegen en modereren van zowel het aangename als het onaangename van het lichamelijke en van het zintuigelijke⁶²⁹, dat is de taak van Gad en van Aser, van *abstinentia* en van *patientia*, en zo ook van de geïntendeerde lezer.

In XXXVI beklemtoont Richard dat Gad en Aser worden geboren voordat Ysachar ter wereld komt (*Recte autem post nauitatem Gad et Aser, Lia talem filium genuit*⁶³⁰, *quia nisi per abstinentiam et patientiam mens humana ad uerum gaudium non pertingit*). Voor de verinnerlijking en de erop volgende smaak van de ware vreugde binnenin, is onthechting en ascetische disciplineren van het lichaam nodig. Verrinnerlijking en onthechting moeten in symbiose en niet in tegenstelling tot elkaar gezien worden. Ascese is geen doel op zich, maar is een middel dat moet bijdragen tot verinnerlijking, dat op zijn beurt de mens dichterbij god moet brengen. Pas dan kan de mens *uerum gaudium*, nl. de vreugde vanbinnen, voelen.

De affectus gaudium blijkt in een afstemmen van de intentie op het geestelijke, op het innerlijke en niet op het lichamelijke, op het uiterlijke zijn rol te spelen in de mystieke voorbereiding. Dankzij een ascetische onthechting en een erop volgende verinnerlijking kan de mens “internum Domini nostri gaudium”⁶³¹ smaken.

⁶²⁶ Zinn 1979, 16 en Zinn 1977, 195-196. Volgens Zinn (Zinn 1977, 195) is er sprake van een omkering in de gangbare ascese: bij Richard zou er eerst ascese van de geest plaatsgrijpen en dan ascese van het lichaam. Van een echte omkering lijkt er geen sprake te zijn, gezien na de disciplineren van het lichaam Richard verder gaat met de behandeling van drie andere affectus.

⁶²⁷ Het *excludere perturbationem* is stoïcijns van gedachte. In de Stoa moet de verstoring van de innerlijke gemoedsrust door *πάθη* voorkomen worden via rationaliteit. In Richards DDP XXXVI is het zo dat de mens niet mag verstoord worden door lichamelijke hartstochten in zijn streven naar verinnerlijking en zijn zoeken naar innerlijke, geestelijke vreugde. Dezelfde gedachte keert terug in Richards DAM III, XXII.

⁶²⁸ Vertaling: “We willen er hier kort aan herinneren dat we onder Gad niet alleen onthechting van spijs en drank moeten verstaan, maar onder Gad en Aser verstaan we de onthechting van elk overdadig genot of van eender welk lichamenlijk leed alsook de lijdzaamheid in alles wat aan het lichaam door middel van de vijf zintuigen genoegens of kwelling verschaft”.

⁶²⁹ Dat Richard er de nadruk op legt dat onthechting betrekking heeft op het hele lichaam en op alle zintuigen en niet enkel op spijs en drank (“non solam illam quae in cibo et potu est abstinentiam”) is omdat *abstinentia* (o.a. bij Tertullianus en Ambrosius) in de strikte betekenis “abstinence de nourriture, de boisson” is (zie Blaise, s.v. *abstinentia*).

⁶³⁰ Cf. Gen 30, 17

⁶³¹ DDP XXXVI (“innerlijke vreugde van onze Heer”).

Na de affectus gaudium behandelt Richard het antoniem odium, gesymboliseerd door Zabulon. In XL wordt duidelijk gemaakt wat Richard verstaat onder een geordend gevoel van haat.

XL (§ 19): Odium

Hinc est quod post Ysachar Zabulon nascitur⁶³², qui habitaculum fortitudinis interpretatur⁶³³. Quid enim per Zabulon intelligimus, nisi odium uitiorum? Odium bonum, odium ordinatum, odium uitiorum. Hunc procul dubio in nobis affectum Propheta ordinare cupiebat, cum dixit: Irascimini, et nolite peccare⁶³⁴. Quid est enim irascendo non peccare, et non peccando irasci, nisi homines utiliter non ad oculum amando, eorum uitii indignari? Hunc habere se filium idem Propheta significabat, cum alias diceret: Perfecto odio oderam illos⁶³⁵. Et alibi: Omnem uiam iniquam odio habui⁶³⁶. (...) Sic sic post Ysachar Zabulon gignitur, quia per internae dulcedinis degustationem odium uitiorum generatur, et uerae fortitudinis⁶³⁷ robur acquiritur. Iste est Zabulon, qui irascendo iram Dei placare consuevit, qui pie saeuendo, dum hominum uitia percutit, eis quasi non parcendo melius parcit. Absque dubio nichil sic placet Deo, nichil sic placet Deum, quomodo zelus animarum.

Zabulon staat voor de affectus odium. Om uit te leggen wat odium inhoudt en hoe men deze moet ordenen richt mystagoog Richard zich tot de geïntendeerde lezer. Hij houdt de band met zijn publiek aan via (retorische) vraagzinnen en het gebruik van de eerste persoon meervoud *intelligimus* opdat de interpretatie van de auteur zou samenvallen met die van de lezer. De interpretatie van odium is dat het gaat om *odium uitiorum*, om haat tegenover de zonden. Als de haat gericht is tegen de zonden, is **odium bonum** en *ordinatum*. Odium wordt dan op een goede manier aangewend: haat wordt gebruikt om slechte daden te veroordelen⁶³⁸.

Men kan haat voelen tegenover de eigen zonden of haat koesteren jegens de zonden van zijn medemens. Het berispen van de evenmens en van zichzelf dient voor het bestwil van de medemens en van zichzelf, nl. om ervoor te zorgen dat men geen zonden meer zou plegen in de toekomst: men mag niet meer vervallen in de oude zonden⁶³⁹.

Om zonden te kunnen haten, is de logische voorwaarde een besef van het begaan van zonden. Het haten van zonden is een logisch gevolg van het besef van verkeerd gedrag. Het gevoel van haat gaat gepaard met woede⁶⁴⁰ tegenover de zonden. En dat is wat god wil, want: *absque dubio nichil sic placet Deo, nichil sic placet Deum, quomodo zelus animarum*. Het gevoel van de mens stemt overeen met dat van god: zowel de mens als god koesteren haat en woede tegenover zonden en wensen dat er gehandeld wordt met goede intenties.

⁶³² Gen 30, 19-20

⁶³³ Interpretatie van Zabulon als *habitaculum fortitudinis* is overgenomen uit Hiëronymus' *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*.

⁶³⁴ Ps 4, 5

⁶³⁵ Ps 138, 22

⁶³⁶ Ps 118, 128

⁶³⁷ Alternatieve lezing: *formidinis*. *Fortitudinis* is te verkiezen gezien in de eerste zin van XL (§ 19) staat: *habitaculum fortitudinis*, en niet 'habitaculum formidinis'.

⁶³⁸ Het liefhebben van het goede en als gevolg daarvan het haten van het kwaad is wat god wil dat de mens doet, zoals Augustinus zegt: "Quapropter homo, qui secundum deum, non secundum hominem uiuit, oportet ut sit amator boni; unde fit consequens ut malum oderit" (*De Civitate Deo* XIV, 6). Vertaling: "Daarom moet de mens, die volgens god en niet volgens de mens leeft, het goede liefhebben zodat hij het slechte haat". Op de invloed van Augustinus voor de ordening en afstemming van de affectus op de wil van god wordt in het besluit tot de tekstbespreking van DDP ingegaan.

⁶³⁹ Zinn 1979 18 en 1977, 197. Het gevaar van het vervallen in de oude zonden komt vooral aan bod in XLIII.

⁶⁴⁰ Cf. de verschillende werkwoordsvormen van *irasci* en *saevire* in XL.

De laatste zin van deze paragraaf is niet onbelangrijk in het licht van de gehele bespreking van DDP. Met de toevoeging *absque dubio* blijkt dat als Richard de ordening van een affectus bespreekt het de interpretatie van Richard zelf is dat de geordende affectus in overeenstemming is met gods wil. Dit houdt een belangrijke implicatie in voor wat in de loop van dit betoog is gezegd en zal gezegd worden. Als gezegd wordt dat (de intentie van) een affectus in overeenstemming is met gods wil, is dit vanuit het perspectief van de mystagoog Richard. Het is Richards eigen (menselijke) mening dat een geordende affectus in de lijn ligt van wat god van de mens wil. Meester Richard legt aan zijn leerlingen-kanunnikken uit hoe men zijn gevoelens moet ordenen om deze af te stemmen op gods wil - lees: Richards interpretatie van gods wil.

Ook de volgende en laatste emotie - pudor, gesymboliseerd door Lia's dochter Dina - speelt een belangrijke rol in de voorbereiding tot een potentiële mystieke wilsomvorming (zoals verwoord in DQGVC). Om dit duidelijk te maken worden paragrafen L-LIV belicht, waarvan de laatste twee paragrafen tekstueel besproken worden na een parafrase van de voorafgaande passages. In paragrafen L-LIV geeft Richard een allegorisch-tropologische exegese van het verhaal in Gen 34 over de verkrachting van Dina door Sichem en de reactie van Dina's broers Simeon en Levi op die verkrachting⁶⁴¹.

L-LIV: Pudor

In de paragrafen voorafgaand aan DDP L (XLV tot XLIX) heeft Richard het over de affectus **pudor**, gesymboliseerd door Dina. Als deze affectus *ordinatus* en *moderatus* is, is het een nederige schaamte tegenover god voor de zonden, voor de slechte daden die men heeft gedaan alsook een besef van de menselijke zwakte.

In L en in LI wijst Richard aan de hand van Gen 34 op het gevaar van schaamte die niet *ordinatus* is, die niet ten dienste van god staat, maar getuigt van de verkeerde intentie⁶⁴² om zichzelf 'in the picture' te zetten⁶⁴³. Zoals aan het begin van het tweede hoofdstuk in het kapittel over ascese werd gezegd⁶⁴⁴, waren belangrijke religieuze leiders als Bernardus van Clairvaux zich bewust van het gevaar van trots

⁶⁴¹ Volgens Zinn (Zinn 1979, 18) wordt Dina uitgebreid besproken wegens het belang dat Richard hecht aan de affectus pudor. Men moet er mee rekening houden dat in Genesis een apart kapittel (Gen 34) gewijd wordt aan Dina. Richard biedt een exegese van Jakobs kinderen waarbij de bijbel (en meer bepaald Genesis) het vertrekpunt is. Gezien Genesis uitgebreider vertelt over Dina, is het logisch dat ook in Richards DDP meer verteld wordt over Dina. Het verhaal in Gen 34 wordt infra bij de bespreking van DDP LIV uitgelegd.

⁶⁴² De titel tot DDP LI luidt als volgt: "Quomodo uerecunda mens ab intentionis sua rectitudine deicitur". Vertaling: "Hoe een ziel vol schaamte van de gerechtigde intentie is afgewend". Het beeld van een overmatige schaamte is op onvergetelijke wijze geportretteerd door de zeventiende-eeuwse John Bunyan in het allegorische *The Pilgrim's Progress*. Het personage Shame (dat getuigt van een buitensporige schaamte) komt ter sprake wanneer Faith spreekt met Christian over de figuren die hij op zijn weg naar de Celestial City al is tegengekomen (Part II, Fifth Stage; voor de recentste teksteditie cf. Sharrock, R. (ed.), *The Pilgrim's Progress by John Bunyan*. London 1987).

⁶⁴³ Zinn (Zinn 1979, 18) spreekt van "spiritual pride and egotism".

⁶⁴⁴ Zie supra 2.2.1.2. (tweede hoofdstuk). Nu Bernardus van Clairvaux hier vernoemd is, kan men erop wijzen dat Bernardus in zijn *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* ook aandacht schenkt het verhaal over Dina. Dina wordt bij Bernardus gezien als symbool van de curiositas, dat men kan beschouwen als een tegenpool van de pudor. In *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* XXIX maakt Bernardus de koppeling tussen Dina en de curiositas: "O Dina, quid necesse est ut videas mulieres alienigenas? Qua necessitate? Qua utilitate? An sola curiositate?". Vertaling: "Ach Dina, waarom acht je het nodig om vreemde vrouwen te zien? Uit welke noodzaak? Uit welk nut? Of was het louter uit nieuwsgierigheid?". De koppeling tussen pudor en curiositas is terug te voeren tot Augustinus, die in *Confessiones* X, 35 zich schaamte voor zijn nieuwsgierigheid te kennen geeft voor allerhande triviale gebeurtenissen.

en van hypocrisie. Hetzelfde blijkt te gelden bij Richard van Saint-Victor. Gen 34 vertelt over de verkrachting van Dina door Sichem, zoon van Emor. Richard verklaart de verkrachting van Dina als pudor die blijk geeft van “amor propriae excellentiae et amor uanae gloriae”⁶⁴⁵. Pudor is dan noch ordinatus, i.e. staat niet ten dienste van god maar in dienst van eigen lof, en is noch moderatus want het schaamtegevoel overheerst de mens volledig. Richard geeft blijk van een scherp psychologisch inzicht: hij beseft het gevaar van een overmatige schaamte die niet gemodereerd is en waarschuwt in zijn rol als mystagoog op de gevaren, de struikelblokken en de hindernissen die kunnen opdruiken op de spirituele weg.

We gaan even dieper in op het belang van de moderatie van de affectus.

Voor de ordening van de affectus is de voluntas van centraal belang, zoals gebleken is uit de bespreking van het eerste teksfragment: de voluntas zorgt ervoor dat de intentie van de emoties naar god toe gericht is. Wat de moderatie van de affectus betreft is het rationele vermogen discretio, gesymboliseerd door Rachels zoon Jozef⁶⁴⁶, van kapitaal belang.

Opdat een affectus een virtus zou zijn moet de emotie niet alleen geordend worden via de voluntas, maar ook gemodereerd worden via discretio: “Sciendum autem quod affectus isti tunc ueraciter creduntur boni, quando sunt non solum ordinati, sed etiam moderati. Saepe namque cum discretionis moderam excedunt, uirtutis nomen amittunt”⁶⁴⁷.

Om de affectus te kunnen modereren moet discretio eerst de innerlijke en uiterlijke gesteldheid van de mens evalueren: “Et ut totum breviter concludam, debet hic noster Ioseph totum interioris et exterioris hominis statum et habitum, in quantum possibile est, plene cognoscere, nec solum qualis sit, verum etiam qualis esse debeat, subtiliter quaerere, diligenter investigare”⁶⁴⁸.

Discretio zorgt ervoor dat de affectus niet te zwak of te overmatig zijn. Bij een gebrek aan matiging vervallen de zeven affectus tot de volgende zonden: “Timor enim nimius saepe cadit in desperationem, dolor nimius in amaritudinem, spes immoderata in praesumptionem, amor superfluous in adulationem, laetitia supervacua in dissolutionem, ira intemperata in furorem”⁶⁴⁹.

Affectus met een juiste intentie en ordening die deugden waren geworden door een gebrek aan de modererende werking van discretio tot zonden: “In hunc itaque modum virtutes in vitia vertuntur, si per discretionem minime moderentur. Videsne quemadmodum ceterae omnes uirtutes discretionis requirant, ne uirtutis nomen amittant?”⁶⁵⁰.

⁶⁴⁵ DDP L. Vertaling: “Liefde voor de eigen uitmuntendheid en liefde voor de ijdele roem”.

⁶⁴⁶ Wat discretio betreft zie DDP LXVI-LXXII. Dat discretio - een rationeel vermogen, als zoon van Rachel (ratio) - een belangrijke rol speelt in de mystieke voorbereiding wijst op het samengaan van het affectieve en het rationele in Richards mystiek en bij uitbreiding in de twaalfde-eeuwse mystiek (cf. supra tweede hoofdstuk 2.2.4. ‘louter affectieve mystiek?’).

⁶⁴⁷ DDP LXI. Vertaling: “Men moet weten dat deze emoties werkelijk als goed beschouwd worden, wanneer ze niet alleen geordend zijn, maar ook gematigd. Wanneer ze aan de controle van het onderscheidingsvermogen ontsnappen, verliezen ze vaak de naam van deugd”.

⁶⁴⁸ DDP LXX (i.e. de samenvatting van DDP LXVI-LXX over discretio, gesymboliseerd door Jozef). Vertaling: “En om het geheel kort samen te vatten: deze Joseph van ons moet de toestand en de gesteldheid van de innerlijke en uiterlijke mens in zijn geheel, voor zover mogelijk is, volledig opmaken, net enkel hoe hij is, maar ook hoe hij moet zijn, en scherpzinnig onderzoeken en nauwkeurig uitzoeken”. Uiteindelijk leidt discretio “ad plenam cognitionem sui” (“tot volledige zelfkennis”) (DDP LXXI). Voor de rol van de zelfkennis bij Richard zie Nakamura 2002, 127-156.

⁶⁴⁹ DDP XLVI. Vertaling: “Overdadige vrees vervalt dikwijls tot wanhoop, overdadig verdriet tot verbittering, mateloze hoop tot verwaandheid, overdadige liefde tot kruiperij, overmatige vreugde tot verslapping, ongetemperde woede tot razernij”.

⁶⁵⁰ DDP LXVI (deze zin volgt op het vorige citaat). Vertaling: “Op deze manier dus vervallen deugden tot zonden, als ze helemaal niet door middel van het onderscheidingsvermogen worden beteugeld. Zie je niet hoe alle overige deugden (brachylogie: uirtutes wordt niet uitgedrukt omdat uirtutem volgt) de deugd van het onderscheidingsvermogen vereisen, opdat ze de naam van deugd niet zouden verliezen?”.

Gezien wij hier toespitsen op de manier waarop Richard de lezer modellen biedt van de intentionele ordening van de zeven affectus op de wil van god - of althans Richards mening van wat god wil - in de voorbereiding tot een mogelijke mystieke wilsomvorming (zoals beschreven in DQGVC), gaan we niet dieper in op de rol van discretio in het modereren van de emoties. We pikken de draad terug op bij Richards tropologische exegese van Genesis 34.

In LII legt Richard het verhaal in Genesis 34 verder uit op een allegorisch-tropologische manier. Na de verkrachting van Dina maken haar broers Simeon en Levi zich klaar om zich te wreken op de Sichemieten en Dina terug naar huis te brengen. Richard ziet de ‘hulp’ van de broers aan Dina als een daad van “uerus amor proximi”⁶⁵¹.

In LIII maakt Richard duidelijk hoe de broers Dina terug naar huis brengen, d.w.z. hoe ze ervoor zorgen dat de intentie van de pudor terug op het rechte pad komt.

LIII: Cum quanta instantia uel cautela corrigenda sit intentio deprauata

Sed quomodo, putas, insaniunt, cum sororis suae corruptionem iam ignorare uel saltem dissimulare ulterius non possunt? Quid enim de eis ait Scriptura, nisi quod irati sunt ualde⁶⁵², et iterum quod essent saeuientes ob stuprum sororis suae⁶⁵³? Docet itaque nos haec fratrum ira, uel potius insania, quantum sibi debeat quisque irasci, qualiter indignari, quomodo seipsum arguere, quam acriter increpare, cum se agnoscat conscientiam suam inani gloratione foedasse. Debet ergo, quicumque est, ad sanandum mentis tumorem, infirmitates suas ante oculus ponere, et culpas suas, sine quibus nemo hanc uitam transigit, ad memoriam reuocare quam inhonesta saepe in opere, quam indigna in ore, quam immunda uerset in cogitatione diligenter attendere, ut inde manifeste colligat quam multa in suis moribus inuenire queat, quae iure debeant amputari, si uere uult et non impudenter gloriari. (...)

Richard richt zich meteen tot de geïntendeerde lezer via de werkwoordsvorm *putas* in de tweede persoon enkelvoud die in combinatie met de retorische vraagzinnen een instemmend antwoord van de lezer impliceert. Na de retorische vragen geeft Richard aan wat de tropologische les (*docet*) is die de lezer dient te trekken uit het bijbelse verhaal. Met *nos* worden Richard en zijn medekanunniken bedoeld die allen intensieve lezers van de schrift zijn. De auteur Richard meet zich de functie van lezer (van de bijbel aan) zodat hij op hetzelfde plan komt te staan als de lezers van zijn DDP en het onderscheid leraar – leerling, mysticus – niet-mysticus vervalst. De gelijkschakeling vergemakkelijkt de instemming van de lezer van Richards DDP met de tropologische exegese van het schriftverhaal door Richard.

De tropologische exegese is de volgende: *Ad sanandum mentis tumorem* moet de mens verkeerde daden, gevoelens of gedachten terug oproepen en nauwkeurig onderzoeken. Zoals Simeon en Levi kwaad waren op Sichem *ob stuprum sororis suae* zo moet men kwaad zijn op zichzelf, op de eigen wandaden. Richards aanbeveling is: ieder moet (*debet ergo, quicumque est,*) zijn nederigheid terugvinden om zijn verwaandheid teniet te doen. Eens de mens zijn eigen zwakte en zijn eigen mis-daden beseft, is de schaamte terug herwonnen, is Dina terug bij Jakob en zijn zonen.

Besef van verkeerd handelen leidt dus tot ware pudor. Gezien bewustwording van verkeerd handelen aan de basis ligt van het afstemmen van de wil op (Richards interpretatie van) de ‘voluntas Dei’, speelt

⁶⁵¹ Vertaling: “Ware naastenliefde”.

⁶⁵² Gen 34, 7

⁶⁵³ Id., 13

pudor een belangrijke rol in de voorbereiding tot een mogelijke mystieke omvorming. Pudor zorgt ervoor dat men niet alleen het verkeerde gedrag beseft, maar ook dat men voortaan op een goede manier wil handelen. Gezien de wil aan de basis ligt van elk handelen, moet de wil een goede wil worden om goede daden tot stand te kunnen brengen. Dit is het enige wat de mens kan doen om bij te dragen tot de mogelijkheid van een mystieke wilsomvorming, zoals beschreven in de Vier Graden.

Richard verklaart in de volgende paragraaf (LIV) het verhaal over Dina en haar broers in Gen 34 verder op een allegorisch-tropologische manier. We laten Richard aan het woord...

LIV

(...) *Malum tamen in eis fuit iustae seueritatis modum excedere, et in ulciscenda iniuria aequitatis mensuram minime seruasse. Merito ergo Iacob inconsultam eorum audaciam redarguit, seueritatemque tam indiscretam iuste reprehendit*⁶⁵⁴. *O quanto satius erat uiros, quamuis non tam pro Deo quam pro Dina circumcisos, ad uerum Dei cultum paulatim perducere, quam inopinata, et repentina morte percutere!*

*Hinc itaque colligat, hinc diligenter attendat, quomodo quisque debeat circumcisis suis parcere, quos tamen se meminit non propter Deum circumcidisse. Qui sunt istius modi circumcisi, nisi mores non bona intentione correcti? Nec tamen in talibus debemus morum honesta destruere, sed intentionem mutare. Errant ergo, utique errant, qui abiciunt opera bona, quamuis forte inchoata sint intentione mala. Erratum ergo suorum ultores huiusmodi quid aliud faciunt, quam super circumcisos cum Symeon et Leui irruentes uiolenter occidunt*⁶⁵⁵?

In Gen 34 wordt verteld dat de aanval van Simeon en Levi op Sichem en zijn stamgenoten (de Sichemieten) een gevolg was van een list van Dina's broers Simeon en Levi. Emor, de vader van Sichem, had aan Jakobs stam gevraagd om Sichem met Dina te laten trouwen. Simeon en Levi stemden er mee in, op voorwaarde dat de Sichemieten zich lieten besnijden. Terwijl de besnijdenissen aan de gang waren trokken Simeon en Levi ten aanval en moordden alle mannen van de stam uit, onder wie Sichem en Emor, en plunderden hun stad. In Gen 34, 30 berispt Jakob zijn twee zonen voor hun roekeloos gedrag.

Richard verklaart dit verhaal allegorisch als volgt. De besnijdenis staat voor het wegsnijden van het slechte handelen zodat goed gedrag in de plaats treedt. Problematisch is dat de intentie van de besnijdenis niet goed is. Sichems stamgenoten lieten zich besnijden ter wille van een vrouw (Dina) en niet ten dienste van god. De fout die Simeon en Levi maakten was dat ze *morum honesta destruere*. Wat ze hadden moeten doen was *intentionem mutare*. De Sichemieten hadden hun intentie moeten veranderen, ze hadden ervoor moeten zorgen dat de intentie van hun besnijdenis, i.e. van hun gedrag, naar god gericht was.

De tropologische les die de lezer moeten trekken (*nos* staat voor de lezers van de bijbel: Richard en de geïntendeerde lezers van de DDP⁶⁵⁶) is dat goed gedrag ten dienste moet staan van god. In plaats van zichzelf excessieve straffen op te leggen omwille van de zonde die begaan is moet de intentie in de juiste richting omgebogen worden⁶⁵⁷. De wil moet in dienst van god staan. Als de wil ten bate van god

⁶⁵⁴ Id., 30

⁶⁵⁵ Id., 25

⁶⁵⁶ Cf. vorige paragraaf voor verdere uitleg. Richard gebruikt net als in de voorgaande paragraaf ook retorische vragen om de band met zijn publiek aan te houden.

⁶⁵⁷ Zinn 1979, 18

is, is de intentie ter wille van god. En als de intentie waarmee men handelt ten dienste van god staat, staat het gedrag logischerwijze in functie van god.

Men kan deze paragraaf lezen als een aanvulling bij wat Richard zei in LXIV: om werkelijk van goed gedrag te kunnen spreken is het nodig dat het handelen in dienst van god staat. Daarvoor moet de intentie van het gedrag overeenstemmen met de wil van god.

Dolor & spes, Simeon en Levi, blijken een belangrijke rol te spelen in het voorbereidende proces tot een potentiële mystieke wilsomvorming zoals weergegeven in DQGVC. In LVI legt Richard uit wat de rol is van de affectus dolor en spes.

LVI: *Quod mens in omni corruptione sua debeat et patienter dolere et de sua correctione non desperare*

Debet tamen mens sui criminis conscia et de sua infirmitate confusa, et patienter dolere et de sua correctione non desperare. Oportet eam sane, et dolere de corruptione, et sperare nichilominus de correctione, ut per moderatum dolorem afflicta, et per spei fiduciam erecta, et satisfaciat de praeterito, et prouideat de futuro. Superius autem iam diximus⁶⁵⁸ quomodo dolorem et spem per Symeonem et Leui intelligere debemus. Isti sunt duo illi Dinae fratres, Symeon et Leui, iniuriarum suarum ultores saeui, sed utinam quam fortes tam forent et discreti! Ad Symeon pertinet satisfacere de eo quod male factum est, ad Leui pertinet animum erigere ad id quod in posterum prouidendum est. Si ergo doles de corruptione, desperes autem de correctione, est ibi Symeon, sed solus. Si negligis de satisfactione praeteriti, speres tamen de cautela futuri, est ibi Leui, sed solus. Ad tantum ergo negotium necesse est ut uterque conueniat, et uterque alteri opem ferat.

Zoals bleek uit de tekstbespreking van de voorgaande paragrafen, stond Dina voor pudor die door een verkeerde intentie van het rechte pad was afgedwaald. Het waren Simeon en Levi die Dina hielpen, die de intentie van de pudor terug op het rechte pad brachten. Richard verwijst in de derde zin van DDP LVI metalinguaal terug naar DDP IX-X waarin hij Simeon gelijkgeschakeld had aan dolor en Levi aan spes, als kinderen van Lia (affectio)⁶⁵⁹. Simeon en Levi, i.e. dolor en spes, dragen bij tot een juiste intentie van het handelen. Als men verkeerd heeft gehandeld en als men daarvan beseft heeft, treedt **dolor** op. Men heeft verdriet *de corruptione* uit het verleden. Verdriet mag niet overmatig zijn, maar wel *moderatus*.

Tevens moet dolor gepaard gaan aan een andere affectus, nl. aan **spes**, opdat de mens terug het juiste pad zou bewandelen. Als men zijn *corruptio* uit het verleden beseft, moet men niet alleen verdriet hebben over de verkeerde handelingen *de praeterito*, maar ook hoop koesteren *de correctione* voor de toekomst. Verdriet *de corruptione* uit het verleden moet gekoppeld worden aan hoop *de correctione* in de toekomst. Zoals dolor en spes aan elkaar gecorreleerd zijn, zo zijn ‘verdorvenheid’ en ‘herstel’ aan elkaar gecorreleerd alsook verleden en toekomst. Richard maakt aan het einde van LVI duidelijk aan de geïntendeerde lezer via werkwoordsvormen in de tweede persoon enkelvoud (*doles, desperes, negligis, speres*) dat dolor en spes samen optreden. Met verdriet over verkeerd gedrag is men niets als

⁶⁵⁸ DDP IX-X

⁶⁵⁹ Cf. DDP IX (Simeon-dolor) en DDP X (Levi-spes). In IX maakt Richard de koppeling tussen timor, die in VIII was besproken, en dolor. Vrees voor bestraffing van zonden wordt gekoppeld aan hevig berouw en verdriet over zonden. In X wordt gezegd dat verdriet over begane fouten gepaard moet gaan met hoop op vergiffenis en op een verbetering van het gedrag.

men geen hoop heeft dat men met een betere intentie zal handelen en vice versa. Het was niet alleen Simeon die Dina hielp, niet enkel dolor die voor een juiste intentie van pudor zorgt. Ook Levi stond Dina bij, ook spes bracht de intentie van pudor op het rechte pad. Simeon én Levi boden Dina hulp: verdriet én hoop leiden tot een herstel van de intentie van de schaamte, i.e. naar god gericht. Dolor en spes zijn cruciaal voor de geïntendeerde lezer om de intentie van het gedrag af te stemmen op (Richards interpretatie van) de wil van god. Net als de andere affectus spelen dolor en spes een cruciale rol in de voorbereiding tot een mogelijke wilsomvorming zoals uitgedrukt in DQGVC.

3.3.4. FINALE RECAPITULATIE: VOORBEREIDING TOT WILSOMVORMING

De geselecteerde fragmenten die handelen over de ordening van de zeven affectus als kinderen van Jakob en Lia (affectio) werden supra besproken in het licht van DDP LXIV (§ 22) over de voluntas. De vraag stelt zich nu welke conclusie getrokken kan worden uit de bespreking van de tekstfragmenten voor een goed begrip van de voorbereidende stappen tot een mogelijke mystieke wilsomvorming. Hoe kan de mens via zijn affectus de fundamenten leggen voor een potentiële omvorming naar de wil van god? Hoe kan met andere woorden *De Duodecim Patriarchis* gelezen worden als een voorbereiding tot de mystieke wilsomvorming zoals beschreven in *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*?

Richard biedt in paragraaf LX een korte recapitulatie (met ordeningen en opsommingen) van zijn tropologische exegese uit de voorgaande paragrafen over de ordening van de zeven affectus. Zoals Richard zijn besprekingen over de ordening van de zeven affectus in zijn rol als mystagoog in LX recapituleert, zo zullen wij de conclusie tot onze besprekingen van de gekozen passages over de intentionele ordening van de zeven affectus bieden aan de hand van de Latijnse tekst uit LX.

LX: *De principalium affectuum numero et ordinandi modo compendiosa recapitulatio*

Haec est Dina quae post Ysachar et Zabulon nascitur, quia post degustatum internae dulcedinis gaudium, et post uerum uitiorum odium, quanto uerius, tanto uehementius quisque de sua infirmitate confunditur. Per Ysachar etenim intelligimus gaudium conscientiae, per Zabulon odium malitiae, per Dinam uenustatem uerecundiae, et sunt quidem hi nouissimi tres liberorum Liae. Quos si cum quatuor superioribus annumeramus, septem esse absque dubio inuenimus.

Principales enim affectus septem esse longe superius iam diximus⁶⁶⁰, quos cum in nobis ordinamus, in numerum uirtutum redigimus. Primo itaque ordinatur timor, deinde dolor, post hos spes et amor. Post hos quatuor ordinantur laetitia et ira, nouissime autem omnium uerecundia.

Itaque nichil aliud est Iacob huiusmodi liberos ex Lia genuisse, quam animum affectionis suae motus ordinando dignam uirtutum sobolem de seipso procreasse. Per Ruben igitur primogenitum Iacob intelligimus ordinatum timorem, per Symeonem ordinatum dolorem, per Leui et Iudam ordinatam spem et ordinatum amorem. Per Ysachar autem intelligitur ordinata laetitia, per Zabulon ordinata ira, per Dinam ordinata uerecundia.

In LX bespreekt Richard net als in VIII de ordening van de affectus tot virtutes *in nobis*, i.e. in de mystagoog Richard en in zijn geïntendeerde lezers. Voor de ordening van de affectus vervult de voluntas een centrale rol: de intentie van de affectus is van groot belang⁶⁶¹. Met de klemtoon op het

⁶⁶⁰ Metalinguale terugverwijzing naar DDP VII.

⁶⁶¹ In *De Civitate Dei* XIV, 6 (waaruit reeds supra bij de bespreking van odium een frase was gelicht) zegt Augustinus dat men de intentie van de emoties dient af te stemmen op gods wil, *secundum Deum*. De invloed van Augustinus in de visie op het belang van de wil in de ordening en in de dispositie van de affectus op gods

belang van de wil om de affectus te ordenen en af te stemmen op gods wil plaatst Richard zich in de lijn van Augustinus en werkt hij de augustijnse visie diepgaand uit in de Twaalf Patriarchen. De ordening houdt in dat de intentie van de gevoelens juist is, i.e. naar god gericht.

Het startpunt is het besef dat men op een verkeerde manier handelt en de wens om de intentie van het gedrag en van de emoties af te stemmen op gods wil. De volgende zeven affectus staan in dat proces centraal: timor, dolor, spes, amor, gaudium odium en pudor⁶⁶². Richard biedt als mystagoog de geïntendeerde lezer modellen aan van de zeven affectus: de emoties van de lezer moeten zijn zoals ze beschreven zijn in de Twaalf Patriarchen om zich voor te bereiden op een mogelijke, maar niet noodzakelijk geïmpliceerde, wilsvorming. Als de geïntendeerde lezer zijn emoties kan afstemmen op de modellen die de mystagoog Richard biedt, heeft de lezer de fundamentele voor een mogelijke omvorming naar gods wil gelegd. De geïntendeerde lezer moet het tekstuele proces volgen zoals beschreven in de Twaalf Patriarchen om de basis te kunnen leggen voor de mogelijkheid van een wilsvorming zoals beschreven in de Vier Graden. Dat proces neemt de volgende vorm aan. De eerstgeborene zoon is Ruben: timor is de eerste affectus die gecorreleerd is aan het besef van verkeerd gedrag. Men vreest dat het slechte gedrag catastrofale consequenties zal hebben bij gods Laatste Oordeel (timor).

Vervolgens voelt men verdriet over het wangedrag (dolor). Het blijft niet bij verdriet. De mens richt zich terug op en koestert hoop om in de toekomst niet dezelfde fouten te maken maar op een goede manier te handelen (spes).

Door de standvastige hoop op gods vergiffenis ontstaat liefde voor god. Men vangt een confessio aan tot god. Aan de ene kant bekent men zijn zonden, aan de andere kant looft men god voor zijn vergevingsgezindheid. Men looft god voor zijn clementie en men vraagt degene die zonder zonde is de mens te helpen om zijn gedrag te verbeteren (amor).

Dankzij de ascetische onthechting door middel van abstinencia en patientia van lichamelijke genoegens kan de mens zich via interiorisatie richten op geestelijke zaken binnenin. Door de gerichtheid op het innerlijke geestelijke proeft men ware vreugde (gaudium).

Na vreugde volgt een tegengestelde emotie. Men voelt haat tegenover zijn *malitia*, voor de zonden uit het verleden (odium). Haat tegenover zonden gaat gepaard met woede⁶⁶³ van de mens en van god tegenover de zonden, opdat de mens geen zonden meer zou plegen in de toekomst.

Eens men zijn zonden haat, kan men zich schamen voor het verkeerde gedrag van voorheen (pudor). Pudor brengt een gevoel van nederigheid en een besef van menselijke zwakte (*infirmitas*) tegenover god teweeg. Problematisch wordt het wanneer de schaamte niet meer ten dienste van god staat, maar het eigenbelang dient. Er is dan sprake van regressie in de mystieke voorbereiding, een recurrent

wil is zo groot dat die niet alleen bij een zesde-eeuwse Gregorius de Grote (zie *Moralia in Job* VI, 25 en VII, 24) of bij een elfde-eeuwse Anselmus (zie *De Concordantia* III, 11) blijkt door te werken maar zelfs tot in de twaalfde eeuw bij Richard van Saint-Victor. Ook in Richards *De Arca Moysi* staat dat de wil zorgt voor de ordening van de affectus. In DAM III, 18 wordt gezegd dat de kracht van de ziel (“vim animae”) die de gevoelens kan ordenen (“formare”) de wil wordt genoemd (“voluntas nuncupatur”).

⁶⁶² Bernardus van Clairvaux onderscheidt in SSCC VII, 2 de volgende affectus: timor, spes, obedientia, honor en amor. “Sed pono diversas affectiones, ut ea quae proprie sponsae congruit distinctius elucescat. Si servus est, timet a facie domini; si mercenarius, sperat de manu domini; si discipulus, aurem parat magistro; si filius, honorat patrem: quae vero osculum postulat, amat.” (SSCC VII, 2). Vertaling: “Maar ik zet de verschillende emoties uiteen, opdat wat overeenstemt met het wezenlijke van de bruid zich duidelijker zou vertonen. Als het (gevoel, sc. affectus) een slaaf is, vreest het voor het gelaat van de heer; als het een dagloner is, hoopt het op de hand (guldheid) van de heer; als het een leerling is, geeft hij gehoor aan de meester; als het een zoon is, eert het zijn vader: maar aan wie hij een kus vraagt, van haar houdt hij”. De behandeling van de affectus is bij Bernardus eerder retorisch-associatief (monastiek), terwijl Richard in DDP een meer systematische uiteenzetting (protoscholastiek) biedt van de zeven kardinale affectus.

⁶⁶³ Ira en odium lijken in LX bijna synoniemen.

gegeven in mystagogische literatuur⁶⁶⁴. De mystieke voorbereiding is geen proces van lineaire, continue progressie. De affectus zijn ‘dualistisch’ van aard: ze kunnen goed of slecht, in overeenstemming met of in tegenstelling tot gods wil aangewend worden⁶⁶⁵. Er is sprake van vooruitgang en terugval, van opstijgen en afdalen, van opklimmen en afdalen⁶⁶⁶.

Om de pudor terug op het rechte pad te brengen beschikt de geïntendeerde lezer over de affectus dolor en spes. Verdriet over verkeerd gedrag en hoop op een correctie van het handelen zorgen ervoor dat de juiste intentie hersteld wordt: de nederigheid en het besef van de menselijke zwakte worden herwonnen.

De zeven affectus (timor, dolor, spes, amor, gaudium, odium en pudor) staan in verband met een besef van een verkeerd gedrag en de wens om het gedrag te verbeteren door de intentie waarmee men handelt op gods wil af te stemmen. Gezien de wil de bron is van elke intentionele handeling is het nodig de wil tot een ‘goede wil’ te maken, i.e. op de wil van god af te stemmen. Dit is het enige wat in het vermogen van de mens ligt om een mogelijke mystieke wilsomvorming, zoals in DQGVC, voor te bereiden. Pas als de mens ‘van goede wil’ is kán god een omvormingsproces op gang brengen zodat de mens handelt volgens gods wil. Alleen dan kan de Vier Graden aansluiten bij de Twaalf Patriarchen, alleen dan kan Richard zeggen: *Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est*⁶⁶⁷.

De hele voorbereiding tot een mogelijke mystieke omvorming vereist actieve inzet van de geïntendeerde lezer. De lezer moet zijn affectus afstemmen op gods wil - of althans hoe Richard gods wil ziet. Richard treedt op als mystagoog en biedt de geïntendeerde lezer de modellen aan van de zeven affectus opdat de lezer zou weten hoe god wil dat de mens met zijn gevoelens omgaat. Het is van belang te beklemtonen dat de mystieke wilsomvorming zelf, zoals beschreven in de Vier Graden, buiten de actieve mogelijkheden van de mens ligt. Het is god zelf die over de mogelijkheid beschikt om via zijn genade de wil van de mens om te vormen naar de ‘voluntas Dei’. God kán deze omvormingsdynamiek laten voltrekken, maar evenzeer kan hij dit niet doen. Het enige wat in het vermogen van de mens ligt is zijn affectus richten naar de manier waarop god wil dat de mens met zijn gevoelens omgaat. Daarvoor beschikt de lezer over *De Duodecim Patriarchis* met Richard als mystagogische gids.

⁶⁶⁴ Voor Ruusbroec als mystagoog die wijst op de gevaren op de spirituele weg cf. Swart 2006, 495-500.

⁶⁶⁵ Ook bij de elfde-eeuwse Anselmus is er sprake van “dualité de l’affect” (Boquet 2005, 105): zie Anselmus’ *De Concordantia* III, 13. In Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis* is er sprake van een dualiteit van de vier graden van de liefde: naar god of naar de mens toe (cf. supra structureel overzicht van de Vier Graden). Ook in de Vier Graden is de intentie en de oriëntatie van groot belang. Zoals de affectus in de Twaalf Patriarchen naar god gericht moeten zijn, zo moet in de Vier Graden de liefde naar god gericht zijn. Het dualisme in oriëntering en intentionaliteit op vlak van de liefde is augustijns van oorsprong. Augustinus maakt in *Ennarationes in Psalmos* IX, 15 een onderscheid tussen amor pravus en amor rectus, tussen cupiditas/libido en caritas/dilectio. Hugo van Saint-Victor houdt het augustijnse dualisme aan in *De Substantia Dilectionis* I, 1 en IV, 6 waar Hugo een onderscheid maakt tussen amor mundi en amor Dei, tussen cupiditas inordinata en caritas ordinata. Richard treedt in de voetsporen van Augustinus en Hugo, waarbij Richard extra nadruk legt op de intentie van de liefde.

⁶⁶⁶ Van’t Spijker 1998, 128-129; van’t Spijker 1996, 154 en 201-203. Het beeld van een ladder waarbij de mens in zijn spirituele tocht opstijgt en afdaalt wordt door Richard zelf gebruikt in *De Somnio Nabuchodonosor* I, 24. Ook Bernardus gebruikt het beeld van de ladder waarop men stap voor stap kan stijgen of dalen wat betreft hoogmoed en nederigheid in zijn *De Gradibus Superbiae et Humilitatis* (voor verdere uitleg kan verwezen worden naar Pranger 1994, 85-121).

⁶⁶⁷ DQGVC XLV

Bij een apart besluit tot dit derde hoofdstuk zou te veel in herhaling gevallen worden. Daarom wordt deze masterproef afgesloten met een besluit dat de conclusies uit de verschillende hoofdstukken in overkoepelend kader integreert vanuit de gehanteerde methodologische invalshoek.

BESLUIT: WILSOMVORMING IN DE TWAALFDE EEUW: RICHARD VAN SAINT-VICTOR

Om het concept mystiek bij de twaalfde-eeuwer Richard van Saint-Victor op een onderbouwde manier te kunnen bespreken moest eerst de vraag gesteld worden wat mystiek is, wat men onder mystiek verstaat. Het eerste hoofdstuk stond in het teken van het bepalen van een methodologie om mystiek in de twaalfde eeuw (bij Richard van Saint-Victor) te bestuderen. Uit de status quaestionis van de christelijke, westerse mystiek bleken er grosso modo twee visies op mystiek te bestaan. De traditionele visie ziet mystiek als een ervaring van vereniging met god. De traditionele definitie op mystiek kan men als volgt omschrijven: ‘een directe, referentieloze, momentane, genadevolle en passieve vereniging met god waarbij men tijd en ruimte transcendeert’. De recentere visie op mystiek verplaatst de focus van ervaring naar transformatie. Interpretatoren van de transformationele methodologie menen dat mystiek een omvorming inhoudt van de mens door god, zodat god het ‘actcentrum’ wordt van het doen en laten van de mysticus. Vanuit interdisciplinair perspectief bleek ook in de psychoanalyse een verschuiving te hebben plaatsgevonden van ervaring naar transformatie. Terwijl mystiek in het spoor van Freud aanvankelijk als een pathologische ervaring werd gezien, ziet men mystiek heden ten dage als een proces van een verander(en)d en verruim(en)d bewustzijn. Op enkele figuren in de geschiedenis van de mystiek na werd de transformationele methodiek noch thematisch noch tekstueel toegepast. Een vorser als Waaijman, die van groot belang is voor de fundering van de omvormingsmethodologie, beperkt zich tot het theoretiseren óver mystiek zonder de nieuwe invalshoek expliciet aan te wenden bij het bestuderen van mystieke teksten. Dit wil niet zeggen dat er geen interpretatoren zijn die Waaijmans methodologische inzichten hebben gehanteerd bij tekstuele studies van bepaalde mystici⁶⁶⁸. Wat de twaalfde eeuw betreft is mystiek tot dusver steeds eenzijdig vanuit de ervaringsmethodologie besproken. Om nieuw licht te werpen op de twaalfde-eeuwse mystiek werd gekozen voor een aanpak in de lijn van de transformationele methodologie. Gezien de transformationele visie op mystiek nogal vaag blijft, is in een standpunt tussen deductie en inductie (uit twaalfde-eeuwse mystieke teksten) de omvormingsmethodiek verfijnd. Zo is mystiek door ons gespecificeerd tot een dynamisch proces van **wilsomvorming** naar de wil van god. De wil van de mens wordt volledig afgestemd op de wil van god. Daardoor wordt ook het denken, het voelen, het handelen van de mens door god omgevormd. Eens de wil op god is gericht, staan ook de verstandelijke en emotionele vermogens alsook het dagelijkse handelen in dienst van god. Aan het eind van het dynamische proces is finaal het hele wezen van de mens omgevormd. De keuze om de verfijning van de methodologie niet uit de thematische en tekstuele analyses van het tweede en van het derde hoofdstuk te laten voortvloeien maar vóór de bespreking van de twaalfde-eeuwse mystiek aan te geven heeft een praktische reden. Voor de lezer van deze masterproef is het op die manier duidelijk wat de lijn in ons betoog is zodat het verdere verloop makkelijker volgbaar is. De uiteenzettingen in het tweede en derde hoofdstuk hebben de invalshoek uitgewerkt en tevens de vruchtbaarheid van de methodologie laten zien.

⁶⁶⁸. Zo hebben twee adepten van Waaijman elk een doctoraatsverhandeling in Nijmegen geschreven onder het promotorschap van Waaijman over een mysticus vanuit de omvormingsmethodologie. Swart heeft aandacht geschonken aan de mystieke omvorming bij de veertiende-eeuwse Jan van Ruusbroeck in Swart, L., *De articulatie van de mystieke omvorming in 'Die geestelike Brulocht' van Jan van Ruusbroeck*. Nijmegen 2006. Luévano heeft de omvormingsmethodologie benut bij onderzoek naar de zestiende-eeuwse Juan de la Cruz in Luévano, A.R., *Endless transforming Love: an Interpretation of the mystical Doctrine of Saint John of the Cross according to the soul's affective Relation and dynamic Structures*. Nijmegen 1990.

Vanuit de visie op mystiek als wilsomvorming werd de twaalfde-eeuwse mystiek in het tweede hoofdstuk behandeld. Bedoeling van het tweede hoofdstuk was enerzijds om twaalfde-eeuwse mystici te bekijken vanuit de lens van de omvormingsmethodologie. Anderzijds werd een referentiekader geboden van recurrente karakteristieken die helpen bij de kadering van Richard in de context van de twaalfde-eeuwse mystiek.

De grootste gemene delers van de twaalfde-eeuwse mystiek, die te onderscheiden waren bij cisterciënzers, bij victorijnen en bij de mysticae, zijn de volgende: een spirituele ascese als voorbereidend middel tot een mogelijke mystieke omvorming - binnen een spiritualiteit van verinnerlijking -, de *vita activa* als consequentie van de mystieke omvorming, het herstel van de *similitudo Dei* als parallel aan de mystieke omvorming en, tot slot, de synthese tussen kennis en liefde. In een tweede onderdeel van het tweede hoofdstuk werd de cisterciënzermystiek van Bernardus van Clairvaux belicht vanuit de transformationele methodologie. Centraal bij Bernardus staat de transformatieve kracht van het bijbelse *Verbum* dat de wil van de mens omvormt. Er is dan sprake van 'deificatio': god stuurt voortaan de wil van de mysticus. Op die manier is het adjectief 'mysticus', dat men al dan niet toekent aan Bernardus vanuit de ervaringsmethodologie, gelegitimeerd als men mystiek bekijkt doorheen de lens van de omvormingsmethodiek.

De transformationele methodologie bleek niet steeds van toepassing te zijn op de mystiek (van de twaalfde eeuw). De bespreking van de mystica Hildegard van Bingen als derde en laatste onderdeel in het tweede hoofdstuk heeft niet enkel een mannelijk-gerichte aanpak op mystiek doorbroken, maar ook aan het licht gebracht dat de omvormingsmethodologie zijn limieten kent. Visioenen zijn in de eerste plaats mystieke ervaringen die (voor Hildegard) niet noodzakelijk een transformatieve werking impliceren.

Ook voor Richards *De Arca Moysi*, dat als centraal thema contemplatie heeft, bleek de transformationele methodologie niet meteen hanteerbaar. Voor Richards Vier Graden en Twaalf Patriarchen, werken die steeds vanuit de ervaringsmethodiek werden besproken, al dan niet vertrekkende vanuit de Ark van Mozes, bleek de omvormingsmethodiek een vernieuwende invalshoek. Het derde en laatste hoofdstuk bood een tekstuele bespreking van Richards Vier Graden en Twaalf Patriarchen in het licht van een visie op mystiek als wilsomvorming. Op basis van het literatuurwetenschappelijke concept 'geïntendeerde lezer' (Wolff) werd extra aandacht geschonken aan de rol van de lezer van Richards mystagogische werken Vier Graden en Twaalf Patriarchen. Het was Richards bedoeling dat zijn medekanniken de beschreven omvorming zelf zouden ondergaan. De eerste tekst waarvan fragmenten besproken werden was Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*. De mystieke wilsomvorming die daarin beschreven wordt bleek een progressief proces van vier stappen te omvatten. Aan de hand van beelden van 'innerlijke ontkleding' en van 'ijzer in vuur' wordt de eerste stap in de omvormingsdynamiek belicht, nl. de *configuratio/conformatio* naar de zuiverheid van god. Na de *configuratio/conformatio* grijpt de *transfiguratio/transformatio* plaats, die inhoudt dat de mens zijn vroegere vorm overstijgt. De mens heeft zijn vorm overstegen en god 'in-formeert' de mens vervolgens volgens Zijn wil. Er is sprake van een wilsomvorming: de mens volgt de 'voluntas Dei'. Het is de wil van god die de stuwende kracht wordt in het handelen van de mysticus. De wil van god stuurt voortaan het denken, het voelen en het handelen van de mens. De vierde en laatste stap is de *configuratio* van de mens naar Christus' nederigheid. Zoals Christus zich op een nederige manier inzette ten dienste van de mens, zo moet de mysticus zich in dienst van de naaste opofferen. De mysticus is op dat moment Paulus geworden, die - net als Christus - zich in dienst stelde van de medemens als gevolg van het mystieke omvormingsproces dat ook hij heeft doorlopen. Paulus lijkt net als de mysticus de rol van mystagoog op zich te hebben genomen: Paulus lijkt de

geïntendeerde lezer aan te spreken om eenzelfde omvormingsproces bij de lezer op te wekken. Als resultaat van het vierledige mystieke omvormingsproces is de mysticus (en idealiter de geïntendeerde lezer) een *nova creatura* geworden die in zekere zin eigenschappen van Christus heeft overgenomen als is hij *immortalis* en *impassibilis* geworden.

Om de vraag te kunnen beantwoorden hoe de mens voorbereidende inspanningen kan leveren ten einde de mogelijkheid te scheppen van een wilsomvorming, zoals beschreven in de Vier Graden, was het nodig een blik te werpen op Richards *De Duodecim Patriarchis*. Het dient niet genoeg beklemtoond te worden dat ondanks alle inspanningen die de mens levert het finaal in gods genade ligt of een omvorming plaatsgrijpt naar de wil van god. Dit wil niet zeggen dat de mens zelf geen voorbereidende inspanningen kan doen. Het is via zijn affectus dat de mens zijn bijdrage kan leveren. Om de wil die aan de basis ligt van het handelen van de mens tot een goede wil te maken moeten de affectus geordend worden. De ordening van de gevoelens houdt in dat ze afgestemd worden op (Richards interpretatie van) de wil van god. Richard biedt als mystagoog de geïntendeerde lezer modellen aan van de zeven kardinale affectus opdat de lezer zou weten hoe god wil dat de mens zijn gevoelens ordent. De geïntendeerde lezer dient met Richard als mystagogische leidsman op weg te gaan, het tekstuele proces te volgen zoals beschreven in de Twaalf Patriarchen, opdat aan het einde van de rit zijn emoties afgestemd zouden zijn op hoe (Richard meent dat) god het wil.

Vertrekpunten zijn het besef dat men op een verkeerde manier handelt en de wens om de intentie van het gedrag en van de emoties af te stemmen op gods wil. De zeven affectus die centraal staan zijn timor, dolor, spes, amor, gaudium, odium en pudor. Ten eerste vreest men dat slecht gedrag rampzalige consequenties zal hebben bij gods Laatste Oordeel. Vervolgens voelt men verdriet over het verkeerde gedrag. Men koestert hoop op gods vergiffenis om in het vervolg op een goede manier te handelen. Daardoor koestert men liefde voor god, wiens clementie men bezingt in een confessio die tegelijk een schuldbekentenis inhoudt. De vijfde affectus die ontstaat is de vreugde van het innerlijke geestelijke na een ontechting van carnale geneugten. Vreugde gaat gepaard met het antoniem haat, haat tegenover het wangedrag van voorheen opdat men in het vervolg geen zonden meer zou plegen. Haat tegenover zonden brengt schaamte voor zonden teweeg. Mystagoog Richard wijst erop dat er achteruitgang in de mystieke voorbereiding optreedt wanneer de intentie van de schaamte in dienst van eigen lof staat. Door de emoties verdriet en hoop wordt de intentie hersteld: de mens herwint het besef van nederigheid en van menselijke zwakte.

Door het ordeningsproces van de zeven affectus en de afstemming van de intentie van deze gevoelens op (Richards interpretatie van) de wil van god heeft de mens - in het ideale geval de geïntendeerde lezer - alles gedaan wat in zijn mogelijkheden ligt om de basis te leggen voor een mogelijke mystieke wilsomvorming zoals in DQGVC. Of een wilsomvorming zoals beschreven in de Vier Graden, plaatsgrijpt, hangt uiteindelijk niet af van de mens, maar van god. Het is god die het vermogen heeft om de dynamiek van de wilsomvorming op gang te brengen, zodat finaal gezegd kan worden: *Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est*⁶⁶⁹.

We sluiten deze masterproef af met een aantal methodologische nabeschouwingen. We hopen op twee punten een vernieuwende bijdrage te hebben geleverd in het onderzoek over mystiek (in de twaalfde eeuw).

Ten eerste is bij de tekstbesprekingen van Richards werken (alsook bij de bespreking van Bernardus) aandacht geschonken aan de rol van de lezer aan de hand van het concept 'implizite Leser' (Wolff) uit

⁶⁶⁹ DQGVC XLV

de literatuurwetenschappelijke ‘Rezeptionsästhetik’. Onderzoekers van mystiek, maar ook mediëvisten of letterkundigen⁶⁷⁰ hanteren al te vaak een eenzijdige auteursgerichte benadering. Essentieel voor mystagogische werken als DDD, DQGVC-DDP is dat deze teksten zich richten tot monniken, resp. kanunniken opdat wat in de tekst beschreven staat ook voor de lezer realiteit zou worden. De volitieve omvorming die beschreven wordt is niet alleen - of niet zozeer - een expressie van wat de auteur heeft meegemaakt maar ook en vooral een aanzet voor de geïntendeerde lezer om een gelijkaardige transformatie te ondergaan. Het mystagogische doel is finaal bereikt wanneer het onderscheid tussen auteur en lezer vervalst. Probleem is dat voor mystagogie de nodige methodologische funderingen ontbreken. Het onderzoek naar ‘mystagogie’ staat nog in zijn kinderschoenen. Zo hebben naslagwerken als de EncRel of de DSp geen lemma voor mystagogie. De povere staat van het huidige wetenschappelijke onderzoek van mystagogie blijkt wanneer in een enigszins recente inleiding tot de spiritualiteitsstudie mystagogie als volgt wordt omschreven:

“Palabra rara y hasta muy poco usada en la literatura espiritual hasta hace algunos años”⁶⁷¹.

Het zou zeer de moeite lonen om het literatuurwetenschappelijke instrumentarium vruchtbaar te maken voor de studie van mystieke of mystagogische teksten⁶⁷².

Het tweede punt is van veel crucialer belang. Veel meer dan op het eerste punt is het ons doel geweest op een tweede punt een ‘doorbraak’ te hebben geforceerd, nl. wat betreft de (vruchtbaarheid van de) visie op mystiek van waaruit de twaalfde-eeuwse mystiek in deze masterproef is bestudeerd. De recente visie op mystiek als een transformationeel proces is door ons verfijnd tot een wilsomvorming. In een procesmatig gebeuren wordt de wil van de mens omgevormd naar gods wil. De voluntas Dei wordt de motor van het menselijke handelen, denken en voelen zodat finaal gezegd kan worden: *Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est*⁶⁷³. De uiteenzettingen in het tweede en derde hoofdstuk hebben de invalshoek zowel thematisch als tekstueel uitgewerkt en zo de vruchtbaarheid van de methodologie laten zien.

Het is noodzakelijk dat de nieuwe methodologie geen dode letter blijft maar ook wordt aangewend bij de bespreking van andere mystici of van andere mystieke teksten. Op die manier kan in twee richtingen gewerkt worden. Niet alleen kunnen de besprekingen van mystiekers/mystieke teksten bijgesteld worden, maar ook de methodologische invalshoek zelf. Zo is in deze masterproef het begrip omvorming verfijnd tot wilsomvorming, waarbij de wil de motor vormt voor de verdere emotionele, cognitieve en ‘praktische’ omvorming van de mens door god. Tegelijk is gebleken uit de bespreking van Hildegards visionaire mystiek (alsook uit Richards Ark van Mozes) dat de transformationele invalshoek geen algemene toepassingsmogelijkheden bezit. Het toont aan dat de klassieke

⁶⁷⁰ Uitzonderingen zijn bijvoorbeeld Blommestijn en Maas wat betreft mystiek in het algemeen, Pranger en Verbaal wat betreft Bernardus en van ’t Spijker wat Richard betreft. Pranger probeert tevens om een aantal bevindingen uit de literatuurwetenschap in zijn discours te betrekken, zoals Bachtins chronotooptheorie of Bals focalisatieconcept (in Pranger 1994, 41-12, n22). Problematisch is dat beide concepten los staan van Prangers betoog. Pranger richt zich in zijn studie van Bernardus o.a. op de manier waarop de cisterciënzer tijd en ruimte literair probeert vorm te geven. Verder dan een losse verwijzing naar het begrip ‘chronotoop’ komt Pranger niet (in Pranger 1994, 115), terwijl het concept chronotoop net handelt over de manier waarop tijd en ruimte vorm krijgen in literaire teksten.

⁶⁷¹ Vertaling: “Zeldzaam en tot enkele jaren geleden erg weinig gebruikt woord in de de spiritualiteitsliteratuur” (Ruiz Salvador, F., *Espiritualidad sistemática*. Madrid 1995, 45).

⁶⁷² Swart onderneemt een poging om de narratologie en de semiotische verhaalanalyse aan te wenden voor de studie van Ruusbroecs mystiek en mystagogie (cf. Swart 2006, 339-502), hoewel hij de narratologische terminologie bestempelt als een “verregaand gespecialiseerd en soms afschuwelijk jargon” (Swart 2006, 339).

⁶⁷³ DQGVC XLV

ervaringsmethodologie niet afgewezen mag worden, maar zijn waarde kan behouden. Er is dan ook geen sprake van een polemische ‘competitie’ tussen ervarings- en omvormingsmethodologie, maar eerder van complementariteit. In deze masterproef hebben we willen tonen dat een (ver)nieuwe(nde) visie op mystiek als wilsomvorming nieuw licht kan werpen op een bloeiperiode in de christelijke mystiek die gedurende decennia is bestudeerd vanuit een opvatting op mystiek als louter ervaring. Het is nodig de omvormingsmethodologie verder tekstueel te toetsen in andere periodes van de christelijke mystiek om niet alleen de visie op mystiek maar ook de uiteenzettingen over mystiekers of over mystieke teksten bij te schaven. Een proeve daarvan is - naar wij hopen - in deze masterproef gegeven met betrekking tot de twaalfde eeuw.

We sluiten deze masterproef af met een passage uit *La Subida del Monte Carmelo* (II, 5) van de zestiende-eeuwse Spaanse mysticus Juan de la Cruz. Uit het volgende citaat blijkt dat de door ons gehanteerde visie op mystiek als wilsomvorming (en zo godmenschelijke wilsharmonie) niet enkel productief kan zijn met betrekking tot twaalfde-eeuwers als Bernardus van Clairvaux of Richard van Saint-Victor. Een visie op mystiek als wilsomvorming en zo godmenschelijke wilsharmonie kan ook perspectief bieden bij onderzoek naar mystici uit andere periodes. Met de woorden van Juan de la Cruz, met de woorden van een mysticus, over wilsomvorming en over wilsharmonie eindigt deze masterproef:

La cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor. Esto se entiende, no sólo lo que repugna según el acto, sino también según el hábito de manera que no sólo los actos voluntarios de imperfección le han de faltar, mas los hábitos de esas cualesquier imperfecciones ha de aniquilar. Y por cuanto toda cualquier criatura, todas las acciones y habilidades de ellas no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades suyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios. De donde, aunque es verdad que, como habemos dicho, está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural. Porque este no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor. De donde a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor, lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ Vertaling: “En dit treedt op wanneer de twee willen - sc. de wil van de ziel en de wil van God - gelijkvormig zijn geworden in één, en de een niet in tegenspraak is met de andere. En zo, wanneer de ziel zichzelf volledig verlaat van hetgeen in tegenspraak is met en niet gelijkvormig is aan de goddelijke wil, wordt de ziel in God omgevormd door liefde. Niet alleen, wel te verstaan, hetgeen in tegenspraak is wat betreft het handelen, maar ook wat betreft de gewoonte, zodat niet alleen de volitieve handelingen die getuigen van onvolmaaktheid moeten ophouden, maar ook de gewoontes die getuigen van eender welke onvolmaaktheid vernietigd moeten worden. Gezien eender welk schepsel geen van zijn handelingen of gewoontes overeenkomstig of toereikend aan God kan maken, moet de ziel zich daarom ontdoen van al het geschapene en van haar eigen handelingen en gewoontes - sc.: van haar begripsvermogen, smaken en voelen -, zodat, wanneer al wat ongelijk is aan of niet gelijkvormig is aan God is weggeworpen, de ziel gelijkenis aan God zal ontvangen en niets zal overblijven dan de wil van God. Zo zal de ziel omgevormd worden in God. Zodus, hoewel het waar is dat - zoals we gezegd hebben - God altijd in de ziel is, terwijl Hij door zijn tegenwoordigheid haar natuurlijke zijn geeft en bewaart, deelt hij haar niet altijd het bovennatuurlijke zijn mee. Want dit laatste wordt enkel meegegeeld uit liefde en genade, waarover niet alle zielen beschikken. Degene die erover beschikken, hebben het niet in dezelfde graad, want sommige hebben meer graden van liefde bereikt en andere minder. Zodoende deelt God zich het meeste

BIBLIOGRAFIE

PRIMAIRE LITERATUUR

Wat de geraadpleegde werken van Bernardus van Clairvaux, Willem van Saint-Thierry en Hildegard van Bingen betreft werd *Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*. Turnhout 1954- (CCCM) gebruikt.

Indien er verwezen wordt naar een werk van Hugo of VAN Richard dat niet apart wordt besproken werd beroep gedaan op Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris 1857-1866 (PL). Slechts een heel beperkt aantal werken van Hugo en Richard komen voor in het *Corpus christianorum*. Er is daarom gekozen voor de PL gezien het ons te verre gaand leek om voor de minder belangrijke (en geringe) verwijzingen steeds op zoek te gaan naar de meest recente teksteditie.

Voor één werk van Hugo en voor drie werken van Richard werd wel steeds de meest recente uitgave gebruikt, gezien deze vier werken een centrale rol spelen in deze masterproef. Het betreft Hugo's *Didascalicon* en Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*, *De Duodecim Patriarchis* en *De Arca Moysi*.

- Voor Hugo's *Didascalicon*:

Buttimer, C.H., *Hugonis de sancto Victore Didascalicon: de studio legendi. A critical Text*. Washington 1997

- Voor Richards *De Quatuor Gradibus Violentae Caritatis*:

Vooral Dumeige, G., *Ives, Epître a Séverin sur la charité et Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité*. Paris 1955

Vergeleken met Schmidt, M., *Richard von St. Viktor. Über die Gewalt der Liebe: Ihre vier Stufen*. München-Paderborn-Wien 1969

- Voor Richards *De Duodecim Patriarchis*:

Chatillon, J. – Duchet-Suchaux, M., *Richard de Saint-Victor. Les douzes patriarches ou Benjamin minor*. Paris 1997

- Voor Richards *De Arca Moysi*:

Aris, M-A., *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor, mit einer verbesserten Edition des Textes*. Frankfurt 1997

mee aan die ziel die de meeste vooruitgang heeft gemaakt in liefde, die zijn wil het meest gelijkvormig maakt aan die van God”.

WOORDENBOEKEN

Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*. Paris 1963

Blaise, A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens. Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*. Turnhout 1975

Lewis, C.T. – Short, C., *A Latin Dictionary*. Oxford 1955

Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996²

Sterkenburg, P.G.J. van, *Van Dale. Handwoordenboek Hedendaags Nederlands*. Antwerpen - Utrecht 1996²

SECUNDAIRE LITERATUUR

Adnès, P. – Agaesse, P. – Deblaere, S.J. – López-Gay, J. – Sales, M. – Solignac, A., *Mystique*, in: Viller, M. (ed.), *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris 1980, 1878-1983⁶⁷⁵

Almond, P., *Mysticism and its Contexts*, in: Forman, R.K. (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford 1990

Aris, M-A., *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor, mit einer verbesserten Edition des Textes*. Frankfurt 1997

Bachrach, B., - Kroll, J., *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics*. New York 2005

Baron, R., *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels*. Paris 1969

Berndt, R., *The School of St. Victor in Paris*, in: Saebø, M., *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. 1/2: The Middle Ages*. Göttingen 2000, 467-495

Berndt, R., *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique*, in: Longère, J. (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*. Paris – Turnhout 1991, 271-290

Beyer de Ryke, B., *La mystique comme passion de l'Un*, in: Beyer de Ryke, B. – Dierkens, A., *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles 2005, 9-20

Bishop, J. – Hart, M.C., *Hildegard of Bingen. Text and Translation*, in: Bishop, J. – Bynum, C.W. – Hart, M.C. – Newman, B.J., *Hildegard of Bingen. Scivias. Translation and Introduction*. New York 1990, 65-536

⁶⁷⁵ Van de DSp worden in deze masterproef referenties geboden naar de auteurs Adnès, López-Gay en Solignac.

- Blommestijn, H. – Maas, F., *Mystiek en taal*, in: Baers, J. – Brinkman, G. – Jelsma, A. – Stegink, O., *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*. Kampen – Tiel 2003, 290-301
- Blommestijn, H. – Rutten, T., *Bernard van Clairvaux: een God om lief te hebben. Tekst en vertaling van De Diligendo Deo*. Averbode 1997⁶⁷⁶
- Blommestijn, H., Maas, F. *Kruispunten in de mystieke traditie*. 's-Gravenhage 1990
- Boquet, D., *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen 2005
- Brouwer, C., *Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XIe et XIIe siècles : Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153)*, in: Beyer de Ryke, B. – Dierkens, A., *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles 2005, 97-107
- Butler, C., *Western Mysticism. the teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. London 2003³
- Bynum, C.W., *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth Century Spirituality*. Missoula 1979
- Cacciapuoti, P., “*Deus existentia amoris*”. *Teologia dellà carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*. Turnhout 1998
- Certeau, M. de, *La Fable mystique (XVI-XVIIe siècle)*. Mayenne 1982
- Chase, S., *Angelic Wisdom. The Cherubian and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor*. London 1995
- Chatillon, J. – Duchet-Suchaux, M. – Longère, J., *Richard de Saint-Victor. Les douzes patriarches ou Benjamin minor*. Paris 1997⁶⁷⁷
- Chatillon, J., *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'église, spiritualité et culture*. Paris-Turnhout 1992
- Chatillon, J., *Richard de Saint-Victor*, in *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1988, 593-654
- Chatillon, J., *Le titre du “Didascalicon” de Hugues de Saint-Victor et sa signification*, in: Cazenave, A. – Lyotard, J.-F. (edd.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. Paris 1985
- Chatillon, J., *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in: *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*. Spoleto 1972
- Chatillon, J., *La culture de l'école de Saint-Victor* in: Gandillac, M. de – Jauneau, E., *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*. Paris 1968, 147-178
- Cheney, S., *Men who have walked with God: Being the Story of Mysticism*. New York 1997
- Chénu, M.D., *Civilisation urbaine et théologie. L'école de Saint-Victor au XIIIe siècle*, *Annales économies, sociétés, civilisations* 29 (1974), 1253-1263
- Chénu, M.-D., *La théologie au douzième siècle*. Paris 1966²

⁶⁷⁶ Dit werk is enkel als vertaling gebruikt in dienst van de bespreking van Bernardus' *De Diligendo Deo*. Verwijzingen naar dit werk van Blommestijn komen niet voor in de loop van deze masterproef.

⁶⁷⁷ De inleiding tot het werk is van de hand van Longère, de teksteditie en vertaling zijn van Chatillon en Duchet-Suchaux (zie supra bij de primaire lectuur).

- Clark, M.T., *Die Dreienigkeit in der Lateinischen Christenheit. Richard von St.-Victor*, in: McGinn, B. – Meyendorff, J. – Leclercq, J. (edd.), *Geschichte der christlichen Siritualität. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. 1993 Würzburg, 295-298
- Constable, G., *Medieval Monasticism. A select Bibliography*. Toronto 1976⁶⁷⁸
- Constable, G., *Moderation and Restraint in ascetic Practices in the Middle Ages*, in Constable, G., *Culture and Spirituality in Medieval Europe*. Hampshire 1996, 315-327
- Constable, G., *The Ideal of Inner Solitude in the Twelfth Century*, in Constable, G., *Culture and Spirituality in Medieval Europe*. Hampshire 1996, 27-32
- Coulter, D.M., *Per visibilia ad invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor (d.1173)*. Turnhout 2006
- Cunningham, L.S.- Egan, K.J., *The Way of The Mystics*, in: Cunningham, L.S. – Egan, K.J., *Christian Spirituality. Themes from the Tradition*. New Jersey 1996
- Deblaere, S.J., *Témoignage mystique chrétien*, in: Faesen, R. (ed.), *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994): Essays on mystical Literature*. Leuven 2004, 113-146
- Deblaere S.J., *La Littérature mystique au moyen âge*, in: Faesen, R. (ed.), *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994): Essays on mystical Literature*. Leuven 2004, 291-315
- Den Bok, N., *Communicating the Most High. A systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*. Turnhout 1997
- Deploige, J., *Priests, Prophets and Magicians: Max Weber and Pierre Bourdieu vs Hildegard of Bingen*, in: Góngora, M.E. – Hemptinne, T. de (edd.), *The Voice of Silence. Women's Literacy in a Men's Church*. Turnhout 2004, 3-22
- Deploige, J., *In nomine femineo indocta: kennisprofiel en idelogie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*. Hilversum 1998
- Dinzelbacher, P., *Christliche Mystik im Abendland*. Paderborn – München – Wien – Zürich 2004
- Dronke, P., *Il secolo XII*, in: Leonardi, C. (ed.), *Letteratura latina medievale (secoli XI-XV). Un manuale*. Firenze 2002, 231-302
- Dumeige, G., *Ives, Epître a Séverin sur la charité et Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité*. Paris 1955
- Dumeige, G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*. Paris 1952
- Dupré, L., *Mysticism*, in: Eliade, M. (ed.), *EncRel*. New York 1987, 245-261
- Edsman, C-M., *Mysticism, Historical and Contemporary*, in: Edsman, C-M. – Hartman, S. (edd.), *Mysticism*. Stockholm 1970, 7-33
- Egan, H.D., *An Anthology of Christian Mysticism*. Colledgeville (Minnesota) 1991
- Faesen, R., *Albert Debleare on the Divorce of Theology and Spirituality*, in: Faesen, R. (ed.), *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994): Essays on mystical Literature*. Leuven 2004, 407-425

⁶⁷⁸ Dit werk is enkel gebruikt bij het opstellen en selecteren van secundaire bibliografie. Referenties naar dit werk komen niet voor in deze masterproef.

- Faesen, R., *Mystiek en filologie*, in: Baers, J. – Brinkman, G. – Jelsma, A. – Steggink, O., *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*. Kampen – Tiel 2003, 285-289
- Faesen, R., *De kus van zijn mond*, *Streven* 67 (2000), 771-778 (a)
- Faesen, R., *Begeerte in het werk van Hadewijch*. Leuven 2000 (b)
- Faesen, R., *Richard van Saint-Victor. Vier graden van liefdesgeweld*. Bonheiden 1998
- Garber, R.L.R., *Feminine Figurae: Representations of Gender in Religious Texts by Medieval German Women Writers*. New York 2002
- Gardet, L., *La mystique*. Paris 1970
- Génicot, L., *La spiritualité médiévale*. Paris 1971
- Geybels, H., *Het goddelijk gevoel. Een geschiedenis van de religieuze ervaring*. Kapellen – Kampen 2005
- Ghellinck, J. de, *l'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*. Paris-Bruxelles-Bruges 1955²
- Giard, *Hugues de Saint-Victor: cartographe du savoir*, in: Longère, J. (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*. Paris–Turnhout 1991, 253-269
- Graef, H., *Histoire de la Mystique*. Paris 1972
- Grün, A., *Mystik und Eros*. Munsterschwarzach 2005
- Happold, F.C., *Mysticism. A Study and Anthology*. Reading 1986
- Haug, W., *Wendepunkte in der Geschichte der Mystik*, in: Haug, W., *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Tübingen 1999, 357-377
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe II Vorlesungen 1919-1944 60 Phänomenologie des religiösen Lebens III Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Frankfurt 1995
- Hirsh, J.C., *The Boundaries of Faith. The Development and Transmission of Medieval Spirituality*. Leiden-New York-Köln 1996
- Illich, I., *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*. Chicago-London 1993
- Iser, W., *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore-London 1974
- Jaeger, C.S., *Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the early Twelfth Century*, *MS 55* (1993), 51-79
- Jantzen, G.M., *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge 1997
- Javelet, R., *Image et ressemblance au douzième siècle*. Strasbourg 1967
- Javelet, R., *Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor, mystiques*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 29 (1962), 206-233
- Javelet, R., *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle*, *Revue des sciences religieuses* 33 (1959), 97-164
- Jeaneau, E., *La philosophie médiévale*. Paris 1967²

- John, H., *Hildegard of Bingen: A New Medieval Philosopher?*, in Ebenreck, S. – Tougas, C. (edd.), *Presenting Women Philosophers*. Philadelphia 2000, 31-39
- Kienzle, B.M., *Constructing Heaven in Hildegard of Bingen's Expositiones euangeliorum*, in: Muessig, C. – Putter, A. (edd.), *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. New York 2007, 34-43
- King, U., *Christian Mystics*. London 2004²
- Kirchberger, C., *Richard of Saint-Victor. Selected Writings on Contemplation*. London 1957
- Knowles, D., *What is Mysticism?* London 1967
- Lans, J. van der, *Psychologie van de mystiek*, in: Baers, J. – Brinkman, G. – Jelsma, A. – Steggink, O., *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*. Kampen – Tiel 2003, 257-284
- Leclef, E., *Richard de Saint-Victor. Les quatre degrés de l'amour ardent*. Paris 1926
- Leclercq, J., *The Love of Learning and the Desire for God: a Study of Monastic Culture*. New York 1982
- Leclercq, J., *Monks and love in Twelfth-Century France*. Oxford 1979
- Leclercq, J., *Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts*, *Speculum* 48 (1973), 476-490
- Leclercq, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques de moyen âge*. Paris 1963²
- Leclercq, J., *De Saint-Grégoire à Saint-Bernard. Du septième au douzième siècle*, in: Bouyer, L. - Leclercq, J. - Vandenbroucke, F., *Histoire de la spiritualité chrétienne: la spiritualité du moyen âge*. Paris 1961, 11-274
- Liere, F.A. van, *Andrew of St. Victor (d. 1175): Scholar between Cloister and School*, in: Drijvers, J.W. – MacDonald, A.A. (edd.), *Centres of Learning: Learning and Location in pre-modern Europe and the Near East*. Leiden-New York-Köln 1995, 187-196
- Lubac, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris 1964
- Mathijsen, G., *Monastieke mystiek tot ca. 1300*, in: Baers, J. – Brinkman, G. – Jelsma, A. – Steggink, O., *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*. Kampen – Tiel 2003, 585-596
- McGinn, B., *Visio Dei: seeing God in medieval Theology and Mysticism*, in: Muessig, C. – Putter, A. (edd.), *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. New York 2007, 15-33
- McGinn, B., *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, *Spiritus* 1.2 (2001), 156-171
- McGinn, B., *The Presence of God. A History of Western Mysticism. I: Foundations of Mysticism*. New York 1995, I-XVIII en 265-343 (i.e. *Introduction en Appendix: Theological, Philosophical, Comparativist and Psychological Approach to Mysticism*)
- McGinn, B., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. II: The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the Twelfth Century*. New York, 1991
- Medicus, G., *Mapping Transdisciplinarity in Human Sciences* in: Lee, J.W., *Focus on Gender Identity*. New York 2005, 95-114

- Milis, L., *Ermîtes et chanoines réguliers au douzième siècle*, Cahiers de civilisation médiévale 21 (1979), 39-80
- Mohrmann, C., *Etudes sur le latin des chrétiens. Tome II: latin chrétien et médiéval*. Rome 1961, 182-232
- Mommaers, P., *The Riddle of Christian Mystical Experience : The Role of The Humanity of Jesus*. Leuven 2003
- Mommaers, P., *Wat is mystiek?* Brugge 1977
- Moyaert, P., *De christelijke mystiek in wereldpanorama*, in : Moyaert, P. – Walgrave, J., *Mystiek en liefde*. Leuven 1988, 3-133
- Nakamura, H., “*Cognitio sui*” bei Richard von Sankt Viktor, in: Berndt, R. - Lutz-Bachmann, M. - Stammberger, R.M.W., “*Scientia*” und “*Disciplina*”. *Wissentheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel vom 12. zum 13. Jahrhundert*. Berlin 2002, 127-156
- Newman, B.J., *Hildegard of Bingen. Scivias. Introduction*, in: Bishop, J. – Bynum, C.W. – Hart, M.C. – Newman, B.J., *Hildegard of Bingen. Scivias. Translation and Introduction*. New York 1990, 9-53
- Olpihant Old, H., *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church. Volume 3: The Medieval Church*. Cambridge 2004
- Parsons, W.B., *The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. New York-Oxford 1999
- Pennington, B., *Die Zisterzienser*, in: McGinn, B. – Meyendorff, J. – Leclercq, J. (edd.), *Geschichte der christlichen Spiritualität. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. 1993 Würzburg, 220-231
- Petroff, E.A., *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York Oxford 1994
- Petroff, E.A., *The Mystics*, Christian History 10 (1991), 21-64
- Pfeifer, M., *Trois ‘styles’ de la mystique cistercienne: Bernard, Guillaume, Aelred*, CC 65 (2003), 89-110
- Pranger, M.B., *Bernard of Clairvaux and the Shape of Monastic Thought. Broken Dreams*. Leiden-New York-Köln 1994
- Robillard, J.-A., *Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne*, RSPT 28 (1939), 229-233
- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik. Band I: Die Gründung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München 2001²
- Schmidt, M., *Richard von St. Viktor. Über die Gewalt der Liebe: Ihre vier Stufen*. München-Paderborn-Wien 1969
- Schneiders, S.M., *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, Studies in Spirituality 8 (1998), 38-57
- Smalley, B., *L'exégèse biblique au 12^e siècle*, in: Gandillac, M. de – Jauneau, E., *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*. Paris 1968, 273-293
- Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford 1952²

- Spijker, I. van't, *De ordening van affecten. Kloosterleven in de twaalfde eeuw*, in: Stuij, R.E.V. – Vellekoop, C. (edd.), *Emoties in de middeleeuwen*. Hilversum 1998, 115-133
- Spijker, I. van't, *Exegesis and Emotions. Richard of St. Victor's "De Quattuor Gradibus Violentae Caritatis"* in SE 36 (1996), 147-160
- Spijker, I., van't, *Learning by Experience: Twelfth-Century Monastic Ideas*, in: Drijvers, J.W. – MacDonald, A.A. (edd.), *Centres of Learning: Learning and Location in pre-modern Europe and the Near East*. Leiden-New York-Köln 1995, 197-206
- Swart, T., *De articulatie van de mystieke omvorming in 'Die geestelike Brulocht' van Jan van Ruusbroec*. Nijmegen 2006
- Taylor, J., *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*. New York-London 1961
- Todoroff, B., *Mystique occidentale: le cadre mental préliminaire*, in: Beyer de Ryke, B. – Dierkens, A., *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles 2005, 23-33
- Todoroff, B., *Laat heb ik je liefgehad. Christelijke mystiek van Jezus tot nu*. Leuven 2002
- Vandenbroucke, F., *Nouveau milieu, nouveaux problèmes. Du douzième au quatorzième siècle*, in: Bouyer, L. - Leclercq, J. - Vandenbroucke, F., *Histoire de la spiritualité chrétienne: la spiritualité du moyen âge*. Paris 1961, 275-382
- Vauchez, A., *La spiritualité du moyen âge occidental (VIIIe-XIIIe siècles)*. Rome 1975
- Verbaal, W., *The Writer's Love. Love and the Act of Reading: Plato, Augustine and Bernard of Clairvaux*, in: Claassens, G.H.M. – Verbeke, W., *Medieval Manuscripts in Transition* (edd.). Leuven 2006
- Verbaal, W., *Bernardus van Clairvaux – De taalmystiek van het Woord en zijn lezer*, in: Biebuyck, B. – Buelens, G. – De Moor, K. – Keunen, B. – Martens, G. – Praet, D. – Roose, A. – Verbaal, W., *Negen muzen, tien geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*. Gent 2005, 57-84
- Verbaal, W., *The Preaching of Community: Bernard of Clairvaux's Sermons and the School of Experience*, MSS 48 (2004), 75-90
- Verbaal, W., *Annoncer le Verbe. Les homélies sur le missus est de Saint Bernard (I)*, CC 65 (2003), 111-136 (a)
- Verbaal, W., *Annoncer le Verbe. Les homélies sur le missus est de Saint Bernard (II)*, CC 65 (2003), 193-221 (b)
- Verdeyen, P., *Willem van Saint-Thierry en de liefde. Eerste mysticus van de Lage Landen*. Leuven 2001
- Vergote, A., *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*. Kapellen - Kampen 1980²
- Visser, N. – Witkam, J., *Bernardus van Clairvaux. Hij kusse mij met de kus van zijn mond. Preken 1-9 over het Hooglied*. Kampen 1999⁶⁷⁹

⁶⁷⁹ Dit werk is enkel als vertaling gebruikt in dienst van de bespreking van Bernardus' *Sermones super Cantica Canticorum*. Verwijzingen naar dit werk komen niet voor in de loop van deze masterproef.

- Waaïjman, K., *Mystieke ervaring en mystieke weg*, in: Baers, J. – Brinkman, G. – Jelsma, A. – Steggink, O., *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*. Kampen – Tiel 2003, 57-79
- Waaïjman, K., *Spiritualiteit. Vormen. Grondslagen. Methoden*. Kampen 2000
- Waaïjman, K., *Transformation: a Key Word in Spirituality*, *Studies in Spirituality* 8 (1998), 5-37
- Walgrave, J., *Mystiek en eros*, in: Moyaert, P. - Walgrave, J., *Mystiek en liefde*. Leuven 2000, 137-285
- Willaert, F., *Hadewijch. Visioenen*. Amsterdam 1996
- Wolff, E., *Der intendierte Leser. Überlegungen und Beispiele zur Einführung eines literaturwissenschaftlichen Begriffs*, *Poetica* 4 (1971), 141-166
- Zinn, G., *Die religiöse Welt des 12. Jahrhunderts. Die Regularkanoniker*, in: McGinn, B. – Meyendorff, J. – Leclercq, J. (edd.), *Geschichte der christlichen Siritualität. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. 1993 Würzburg, 232-241
- Zinn, G., *Richard of St Victor: the Twelve Patriarchs; the Mystical Ark; Book Three of the Trinity*. New York 1979
- Zinn, G., *Personification Allegory and Visions of Light in Richard of St. Victor's Teaching on Contemplation*, *University of Toronto Quarterly* 46 (1977), 190-214
- Zwieten, J.W.M. van, *Scientific and Spiritual Culture in Hugh of St. Victor*, Drijvers, J.W. – MacDonald, A.A. (edd.), *Centres of Learning: Learning and Location in pre-modern Europe and the Near East*. Leiden-New York-Köln 1995, 177-186

APPENDIX I: SCHEETS VAN RICHARDS *DE ARCA MOYSI*⁶⁸⁰

• CONTEMPLATIE

“Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa”⁶⁸¹.

• ZES GENRES VAN CONTEMPLATIE⁶⁸²

- 1: contemplatio in imaginatione et secundum imaginationem
- 2: contemplatio in imaginatione et secundum rationem

Object van contemplatie in 1 & 2: sensibilia (zichtbare geschapene)

- 3: contemplatio in ratione et secundum imaginationem
- 4: contemplatio in ratione et secundum rationem

Object van contemplatie in 3 & 4: intelligibilia (onzichtbare, geschapene - eigen geest van de mens)
Eerste 4 genres door menselijke inspanning (“ex propria industria”⁶⁸³).

- 5: contemplatio supra rationem, sed non praeter rationem (secundum intelligentiam puram, i.e. zonder bijstand van imaginatio)
- 6: contemplatio supra rationem et videtur praeter rationem (secundum intelligentiam simplex, i.e. zonder bijstand van ratio)

Object van contemplatie in 5 & 6: intellectibilia (onzichtbare, ongeschapene, i.e. god).
Laatste 2 genres door genade van god (“ex gratia Dei”⁶⁸⁴).

• 3 WIJZEN VAN CONTEMPLATIE⁶⁸⁵

- dilatatio mentis (door menselijke inspanning):
aandachtige fixering op object van contemplatie via doordringende, scherpzinnige blik
- sublevatio mentis (door menselijke inspanning en genade):
waarneming van gecontempeerde object dat menselijke kennisvermogen overstijgt
- alienatio mentis - excessus mentis (door genade):
ziel wordt gegrepen door object dat wordt aanschouwd en de herinnering aan en het bewustzijn van wat rond de mens gaande is gaat weg uit de geest

⁶⁸⁰ Gebaseerd op Coulter 2006, 61-174; Den Bok 1997, 102-173; Zinn 1993, 239-240 en 1979, 22-46; Longère 1997, 51-57; Chatillon 1988, 641-644; Kirchberger 1957, 37-44; Robillard 1939, 229-233; Chase en Aris *passim*; primaire tekst van DAM *passim*.

⁶⁸¹ *De Arca Moysi* I, 4. (Vrije) vertaling: “Contemplatie is het vrij en doordringend aanschouwen door de geest van de manifestaties van de wijsheid wat gepaard gaat met bewondering”. Cf. Hugo’s *Homilia in Ecclesiastes* I.

⁶⁸² Voor overzicht zes genres zie o.a. *De Arca Moysi* I, 6-9. Zes genera worden besproken in *De Arca Moysi* II-IV. Boek II behandelt genres 1 tot 3, boek III genre 4 en boek IV genres 5 en 6.

⁶⁸³ Zie *De Arca Moysi* I, 12

⁶⁸⁴ Zie *De Arca Moysi* IV, 1

⁶⁸⁵ Zie *De Arca Moysi* V (en vooral V, 2-5) voor de drie wijzen van contemplatie.

APPENDIX II: VERTALING FRAGMENTEN UIT RICHARDS *DE QUATUOR GRADIBUS VIOLENTAE CARITATIS*

XXXVIII

(...: begin beschrijving ervaring in de derde graad) Terwijl de geest in deze toestand van zichzelf wordt verwijderd, naar dit heiligdom van goddelijke geheimen wordt weggerukt en door die brand van goddelijke liefde langs alle kanten wordt omgeven, wordt hij diep van binnen doordrongen en helemaal ontvlamd. Hij ontkleedt zich geheel van zichzelf, hij meet zich goddelijke gevoelens aan en gelijkvormig gemaakt aan de schoonheid die aanschouwd wordt gaat hij helemaal⁶⁸⁶ over naar een nieuwe glorie.

XXXIX

Kijk, er is een verschil tussen ijzer en ijzer, tussen koud en gloeiend ijzer. Zo is er ook een verschil tussen de ene en de andere ziel, tussen een lauwe ziel en een ziel, ontvlamd door de goddelijke brand. Wanneer het ijzer in het vuur gegooid wordt⁶⁸⁷, lijkt het aanvankelijk zonder twijfel zwart en koud. Maar wanneer het ijzer een poos in de brand van het vuur verwijlt, begint het geleidelijk te gloeien, legt het geleidelijk zijn zwarte kleur af, en heel langzaam neemt het in zijn gloed de gelijkenis van het vuur over, totdat het helemaal vloeibaar is en het helemaal zichzelf verliest en naar een geheel nieuwe hoedanigheid overgaat. Zo, ja zo, wordt de ziel eerst warm door de opname in de brand van de goddelijke gloed en in de hitte van de liefde diep van binnen en omgeven door de massa aan eeuwige verlangens overal rondom. Vervolgens begint ze te gloeien en uiteindelijk wordt ze helemaal vloeibaar en is ze haar eerdere toestand volledig verloren.

XL

(...: citaat uit Luc 24, 32) Gloeien zij dan niet ten gevolge van de goddelijke vlam rondom hen evenals door de glorie die aanschouwd is? Gaan zij, gelijkvormig gemaakt aan het goddelijke licht, dan niet over in een nieuwe glorie, zij die *de glorie van de Heer weerspiegelen toen hij zijn gelaat openbaarde en wier vorm eveneens overstegen werd tot hetzelfde beeld van helderheid tot helderheid door de geest van de Heer?*⁶⁸⁸ (...: ‘verba arcana’) In deze toestand wordt hij die de Heer aanhangt één geest met Hem⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ *Tota* kan zowel bij *configurata* staan als bij het hoofdwerkwoord *transit* (van beide is *mens* het onderwerp). Faesen (Faesen 1998, 63) vertaalt het bij het hoofdwerkwoord, terwijl Dumeige (Dumeige 1955, 166) het bij het participium vertaalt. Schmidt (Schmidt 1969, 63) vertaalt *tota* niet.

⁶⁸⁷ Enkel Schmidt (Schmidt 1969, 63) vertaalt in het passief. De actief-passief wissel is een vaak voorkomende vertaalshift, maar in deze context is het semantisch beter de passieve wending te behouden. Door in het actief te vertalen gaat men voorbij aan de passiviteit van de mens.

⁶⁸⁸ 2 Kor 3, 18

⁶⁸⁹ 1 Kor 6, 17

XLI

In deze toestand vloeit de ziel, zoals gezegd, helemaal over in degene die ze bemint en kwijnt ze helemaal weg in zichzelf, waardoor ze zegt: *Ondersteun me met bloemen, versterk me met appels, want ik kwijn weg door liefde*⁶⁹⁰. Net zoals wat vloeibaar is of gemaakt is niet hard of stevig lijkt te zijn, maar zonder enige moeite wijkt voor al wat hard of stevig is, zo zien we bij de wegwijnende zielen niets meer van hun eigen kracht of van hun oorspronkelijke sterkte. Alles wat in hen leeft hangt af van de wil van een Ander⁶⁹¹. Zo handelen zij die deze derde graad van liefde hebben bereikt, niet meer uit eigen wil. Ze laten helemaal niets over aan hun eigen beslissing, maar ze vertrouwen alles toe aan gods beschikking. Elke wens en elk verlangen van hen hangt af van gods wil en is gericht op gods beslissing. En zoals de eerste graad het gevoel verwondt en zoals de tweede graad het denken bindt, zo neemt de derde graad het handelen in zich op zodat men zich met niets anders kan bezig houden dan waartoe gods wil duwt en stuwt.

XLII

Wanneer de ziel dan op deze wijze door het goddelijke vuur is gekookt⁶⁹², innig is verzacht en diep van binnen vloeibaar is gemaakt, wat zal er dan nog overblijven tenzij haar *de wil van God die goed, welwillend en volmaakt is*⁶⁹³ wordt voorgelegd, zoals het model van de volmaakte sterkte waarnaar ze wordt gevormd? Zoals de smelters, nadat het metaal gesmolten is en de modellen zijn voorgelegd, hun gewenste vorm naar believen vervaardigen en ze eender welk vaatwerk volgens de gepaste maat en de beoogde vorm voortbrengen, zo voegt de ziel in deze toestand zich makkelijk naar elke wens en wil van god. Ze schikt zich zelfs door haar spontaan verlangen naar elke beslissing van hem en ze geeft vorm aan elke wil van haar volgens gods welwillendheid. En zoals het gesmolten metaal, als hem ruimte wordt geboden, gemakkelijk naar beneden stroomt, zo maakt de ziel zich in deze toestand spontaan nederig en volledig gehoorzaam en met genoegen neigt ze tot elk vorm van nederigheid volgens gods beschikking.

XLIII

In deze toestand wordt aan de ziel van die aard de vorm van de nederigheid van Christus voorgelegd. Daarom wordt tot haar gezegd: *Koester dezelfde gezindheid in u als in Jesus Christus. Hoewel hij in de vorm van God was, beschouwde hij zijn gelijkenis aan God niet als een buit, maar hij heeft zichzelf ontledigd door de gedaante van een slaaf aan te nemen, hij is gelijk geworden aan de mens, en in zijn gesteldheid als een mens geworden. Hij heeft zichzelf vernederd en hij is gehoorzaam geworden tot aan de dood, de dood aan het kruis*⁶⁹⁴. Dit is de vorm van de nederigheid van Christus waaraan ieder

⁶⁹⁰ Hgl 2, 5

⁶⁹¹ Faesen (Faesen 1998, 65) heeft door middel van een hoofdletter de nagel op de kop weten te slaan.

⁶⁹² Woordspeling van Richard: behalve “gekookt” betekent *decocta* “bankroet/geruïneerd”. De laatste betekenis is een topos binnen de mystiek: het drukt het besef uit van de mens dat gods liefde voor hem elke menselijke prestatie te boven gaat en dat de eigen liefde niet opkan tegenover de liefde van god voor hem (zie Faesen 1998, 65, n112). Eenzelfde gebruik van de dubbele betekenis van het werkwoord *decoquo* is terug te vinden in *De Arca Moysi* IV, 6.

⁶⁹³ Rom 12, 2

⁶⁹⁴ Fil 2, 5-8

zich gelijkvormig moet maken die de hoogste graad van de volmaakte liefde wil bereiken. *Want niemand heeft een grotere liefde dan wie zijn leven geeft voor zijn vrienden*⁶⁹⁵.

XLIV

Het toppunt van de liefde is behaald en de vierde graad bereikt voor hen die hun leven kunnen geven voor hun vrienden en dit woord van de apostel reeds kunnen vervullen: *Wees navolgers van God zoals zijn meest dierbare zonen, en ga in de liefde zoals Christus jullie heeft liefgehad en zichzelf ten dienste van jullie heeft overgeleverd als offergave en als slachtoffer aan God tot een lieflijke geur*⁶⁹⁶. In de derde graad beroemt de ziel zich in god, in de vierde graad wordt ze vernederd ter wille van God. In de derde graad wordt ze gelijkvormig gemaakt aan de goddelijke helderheid, in de vierde graad aan Christus' nederigheid. En hoewel ze in de derde graad enigszins als in gods vorm was, begint ze desalniettemin in de vierde graad *zich van zichzelf te ontleiden door de gedaante van een slaaf aan te nemen en wordt ze opnieuw in gedaante als een mens*⁶⁹⁷. In de derde graad overlijdt ze in zeker zin in God, in de vierde graad verrijst ze in Christus. Wie zich in de vierde graad bevindt kan waarlijk zeggen: *Ik leef, maar ik ben het niet die leef, het is Christus die in mij leeft*⁶⁹⁸. Hij *treedt een nieuw leven in*⁶⁹⁹ die zich in een dergelijke toestand bevindt en zichzelf heeft verlaten. Voor hem is *leven Christus en sterven winst*. Hij wordt stellig *naar twee kanten getrokken: aan de ene kant koestert hij het verlangen ontbonden te worden en met Christus te zijn, aan de andere kant acht hij het veel beter en noodzakelijk in het lichaam te blijven ter wille van ons*⁷⁰⁰. *Want de liefde van Christus dwingt hem ertoe*⁷⁰¹.

XLV

Zo iemand wordt een nieuwe schepping: *Al het oude is voorbij en zie, alles is nieuw geworden*⁷⁰². *Want in de derde graad is hij gestorven en in de vierde graad, als het ware verreezen uit de doden, sterft hij niet meer. De dood heerst niet meer over hem. Want wat leeft, leeft voor god*⁷⁰³. Op een of andere manier wordt de ziel in deze graad onsterfelijk en aan het lijden onttrokken. Want hoe zou ze sterfelijk kunnen zijn, als ze niet kan sterven? Of hoe zou ze kunnen sterven, als ze niet gescheiden kan worden van Hem die het leven is? We weten goed genoeg van wie deze woorden komen: *Ik ben de weg, de waarheid en het leven*⁷⁰⁴. Hoe kan Hij dan sterven die niet van Hem kan gescheiden worden? (...: citaat uit Rom 8, 38-39). Zou hij dan niet op of andere manier aan het lijden onttrokken lijken die zulke pijnen niet voelt, die steeds bij elk onrecht vrolijk wordt en wat hem wordt aangedaan ten volle aanwendt tot roem, volgens het woord van de apostel: *Met genoegen, zegt hij, zal ik me roemen op mijn zwakheden, opdat Christus' kracht in mij zou huizen*⁷⁰⁵? Want als het ware aan het lijden onttrokken blijft hij die in lijden en mishandeling ten gunste van Christus blijdschap vindt. (...: citaat uit 2 Kor, 12, 10).

⁶⁹⁵ Joh 15, 13

⁶⁹⁶ Ef 5, 2

⁶⁹⁷ Fil 2, 6

⁶⁹⁸ Gal 2, 20

⁶⁹⁹ Rom 6, 4

⁷⁰⁰ Fil 1, 21 en 23-24

⁷⁰¹ 2 Kor 5, 14

⁷⁰² 2 Kor 5, 17

⁷⁰³ Rom 6, 10

⁷⁰⁴ Joh 4, 16

⁷⁰⁵ 2 Kor 12, 9

XLVII

(...: uitdrukking van verwondering en begin recapitulatie vier graden). In de eerste en tweede graad wordt hij verheven, in de derde en vierde graad wordt de vorm overstegen. In de eerste graad stijgt hij op tot zichzelf, in de tweede boven zichzelf, in derde graad wordt hij gelijkvormig gemaakt aan de helderheid van God, in de vierde wordt hij gelijkvormig gemaakt aan de nederigheid van Christus. Of nog: in de eerste graad wordt hij teruggebracht, in de tweede overgebracht, in de derde wordt zijn vorm overstegen, in de vierde is hij herrezen.

APPENDIX III: VERTALING FRAGMENTEN UIT RICHARDS *DE DUODECIM PATRIARCHIS*

LXIV (§ 22)

Te midden van alle gaven van god die op het heil van de mens betrekking lijken te hebben, weet men dat de eerste en voornaamste gave een goede wil is, waardoor het beeld van gods gelijkenis in ons hersteld wordt. Niets van wat de mens doet kan goed zijn, als het niet voorkomt uit een goede wil. Al wat uit goede wil gebeurt, zou niet slecht kunnen zijn. Zonder een goede wil, kan je volstrekt niet gered worden. Met een goede wil, kan je volstrekt niet verloren gaan. Wonderlijke gave!

Buitengewone gave! Dit is de eerste en voornaamste gave, die toekomt aan de eerstgeborene, aan Ruben, aangezien zonder twijfel door de vrees voor de Heer een slechte wil tot een goede wil wordt veranderd. Waarom dus zou hij niet *de eerste in zijn gaven*⁷⁰⁶ zijn, die de eerste en voornaamste gave aanneemt? De eerste gave, omdat vanuit een goede wil al wat goed is begint. De voornaamste gave, omdat niets nuttigers aan de mens gegeven wordt dan een goede wil.

XI (§ 6)

Je ziet, naar ik meen, dat zoals na de voortdurende groei van de vrees noodzakelijkerwijze het verdriet is ontstaan, zo beslist nadat de hoop geboren is en door een voortdurende groei toeneemt de liefde geboren wordt. Dit is dus een zoon van Jakob, die als vierde geboren wordt. In de Schrift wordt hij Judas, dit wil zeggen “belijder”, genoemd. (...) Dat, ja dat, is beslist de ware lofprijzing, dat is de zuivere belijdenis, die uit een reine liefde ontspruit, die uit een bewonderende lofprijzing voortkomt.

XII (§ 7)

Laten we dus aan Hem het slechte in ons belijden, laten we Hem loven voor het goede in ons. Laten we belijden dat het slechte in ons van onszelf komt, opdat Hij het in zijn genade zou vergeven. Laten we loven dat het goede in ons van Hem komt, opdat Hij het zou bewaren en doen toenemen.

XXXVI

Zoals de lichamelijke genoegens en het lichaam zelf gezien kunnen worden met het lichamelijke oog, zo kunnen de genoegens van het hart en het hart zelf niet gezien worden met het lichamelijke oog. Dat is de reden waarom niemand de geestelijke genoegens leert kennen, tenzij wie niet veronachtzaamt zijn hart binnen te treden en zich in zijn innerlijke op te houden. Daarom wordt aan hem gezegd: *Treed binnen in de vreugde van je Heer*⁷⁰⁷. Deze innerlijke vreugde, die geestelijke zoetheid die van binnen wordt gesmaakt, is *de zoon van Lia, die zij als vijfde kind ter wereld brengt*⁷⁰⁸. Zoals we hoger reeds zegden⁷⁰⁹ is de vreugde een van de voornaamste emoties. Wanneer de vreugde geordend is, kan de vreugde met recht bij de zonen van Jakob en Lia geteld worden. We beschikken waarlijk over een geordende en ware vreugde, wanneer we verheugd zijn over ware en innerlijke rijkdommen. (...:

⁷⁰⁶ Gen 49, 3

⁷⁰⁷ Math 25, 21

⁷⁰⁸ Cf. Gen 30, 17

⁷⁰⁹ Cf. DDP VII

schriftcitaten). Terecht *baarde Lia na de geboorte van Gad en Aser een dergelijke zoon*⁷¹⁰, omdat slechts door onthechting en lijdzaamheid de menselijke geest de ware vreugde bereikt. Hij moet dus niet alleen het valse genot maar ook de valse verstoring afwijzen, als hij zich wil verheugen over de waarheid. Wie zich nog steeds verheugt in aardse dingen, is de innerlijke vreugde beslist niet waardig, en wie door een ijdele vrees verstoord wordt, kan niet genieten van de geestelijke zoetheid.

XL (§ 19)

Dit is de reden waarom *na Ysachar Zabulon geboren wordt*⁷¹¹, wiens naam als ‘woning van de kracht’ wordt uitgelegd. Want wat maken we op uit Zabulon, als het niet de haat tegenover de zonden is? Haat die goed is, haat die geordend is, is haat tegenover de zonden. Het is dit gevoel dat de Profeet zonder enige twijfel in ons wenste in te richten, toen hij zei: *Wees kwaad, en zondig niet*⁷¹². Want wat is geen zonde plegen in een bui van woede, en kwaad zijn zonder te zondigen, tenzij door mensen ten goede en niet naar hun uiterlijk lief te hebben en zich te verontwaardigen over hun zonden? Dezelfde Profeet gaf te kennen dat hij een dergelijke zoon had, aangezien hij elders zei: *Met een volmaakte haat had ik een afkeer van hen*⁷¹³. Een elders: *Elke onbillijke weg haatte ik*⁷¹⁴. (...) Zo, ja zo wordt na Ysachar Zabulon geboren, omdat door het proeven van de innerlijke zoetheid haat tegenover de zonden wordt voortgebracht, en de kracht van de ware sterkte verworven wordt. Diegene is Zabulon, die gewoon is de woede van god te behagen door kwaad te worden, die alsof hij in een vrome woedeuitbarsting de mensen niet spaart, terwijl hij de zonden van de mensen treft, maar in werkelijkheid hen net wel spaart. Zonder twijfel behaagt niets zo aan God, stemt niets God zo gunstig, dan de ijver van de zielen.

LIII: Met welke aanhoudende ijver en met welke behoedzaamheid de intentie, die van het rechte pad is afgedwaald, in de juiste richting wordt geleid

Maar hoe gek worden ze - is het niet? -, wanneer ze de verkrachting van hun zus niet meer kunnen ontkennen of tenminste er niet langer meer aan voorbij kunnen gaan? Want wat anders zegt de Schrift over hen dan dat *ze erg kwaad waren*, en wat verder dat *ze woedend waren omwille van de ontering tegenover hun zus*? Deze woede, of beter waanzin, van de broers leert ons dus hoe ieder op zichzelf kwaad moet worden, hoe hij over zichzelf verontwaardigd moet zijn, hoe hij zichzelf moet beschuldigen, hoe hij zich scherp moet berispen, wanneer hij begrijpt dat zijn geweten door ijdele roem is bezoedeld. Om de opgeblazenheid van zijn ziel te genezen moet ieder dus zijn eigen zwaktes voor ogen plaatsen, en zijn schuld, die onvermijdelijk deel uitmaakt van dit leven, terug in herinnering roepen. Hij moet zowel aan zijn schandelijke daden als aan zijn ongepaste woorden als aan zijn onreine gedachten zorgvuldig zijn aandacht wijden, opdat hij daaruit duidelijk zou concluderen dat hij zovele zaken in zijn levenswandel zou kunnen ontdekken, die terecht in de kiem gesmoord moeten worden, als hij zich waarlijk en niet zonder schaamte wil beroemen.

⁷¹⁰ Cf. Gen 30, 17

⁷¹¹ Gen 30, 19-20

⁷¹² Ps 4, 5

⁷¹³ Ps 138, 22

⁷¹⁴ Ps 118, 128

LIV

(...) Toch was het slecht van hen [van de broers van Dina] de maat van een gerechtvaardigde strengheid te buiten te gaan, en in het wreken van het onrecht de maat van billijkheid helemaal niet te bewaren. *Jakob keurt dus terecht hun onbezonnen vermetelheid en hun ondoordachte gestrengheid af*⁷¹⁵. Hoeveel beter zou het geweest zijn de mannen, hoewel ze niet zozeer voor God als wel voor Dina besneden waren, geleidelijk naar de ware verering van God te brengen, dan hen met een onverwachte en plotse dood te treffen! Dat men hieruit dus zijn lessen trekt, en hieraan zorgvuldig zijn aandacht wijdt, hoe ieder omzichtig moet omgaan met wat in zich besneden is, ook al herinnert hij zich niet dat hij zich ter wille van God heeft besneden. Wat heeft men op die wijze besneden, tenzij de gedragingen die niet met een goede intentie in de juiste richting zijn geleid? We moeten echter het fatsoenlijke van dergelijke gedragingen niet vernietigen, maar de intentie veranderen. Ze dwalen dus, ze dwalen danig, die de goede werken verwerpen, hoe toevallig ook ze begonnen zijn met een slechte intentie. Wat dan doen zulke wrekers van hun dwalingen anders dan *met Simeon en Levi zich op de besnedenen storten en hen op gewelddadige wijze vermoeden*⁷¹⁶? (...)

LVI: Dat de geest bij elke verdorvenheid met geduld verdriet moet hebben maar niet mag wanhopen over zijn herstel

De geest die zich bewust is van zijn schuld en verward is over zijn zwakheid, moet met geduld verdriet hebben maar mag niet wanhopen over zijn herstel. Zijn geest moet beslist verdriet hebben over zijn verdorvenheid maar moet evenzeer hopen op herstel, zodat, getroffen door een gematigd verdriet, en opgericht door een vertrouwensvolle hoop, zijn geest zowel genoegdoening over het verleden opdoet als de toekomst voorziet. Hoger hebben we reeds gezegd⁷¹⁷ hoe we onder Simeon en Levi verdriet en hoop moeten verstaan. Zij twee, Simeon en Levi, zijn de broers van Dina, woeste wrekers van het onrecht dat hun is aangedaan. Maar ach, hadden ze maar evenveel doorzicht als kracht! Aan Simeon komt het toe genoegdoening op te doen over hetgeen hij verkeerd heeft gedaan. Aan Levi komt het toe de geest op te richten naar wat voor de toekomst is voorzien. Als je dus verdriet hebt over je verdorvenheid, maar wanhoopt over je herstel, is Simeon daar, maar hij is alleen. Als je genoegdoening over het verleden veronachtzaamt, maar hoopt op behoedzaamheid in de toekomst, is Levi daar, maar hij is alleen. Voor zo'n belangrijke kwestie is het dus noodzakelijk dat beiden samenkomen, en elkaar hulp bieden.

LX: Korte recapitulatie van het aantal van de voornaamste gevoelens en van de manier waarop ze geordend moeten worden

Zo iemand is Dina die na Ysachar en Zabulon geboren wordt, omdat na de vreugde van de innerlijke zoetheid te hebben geproefd en na de ware haat tegenover de zonden ieder even oprecht als hevig zich over zijn eigen zwakheid schaamt. Onder Ysachar verstaan wij namelijk vreugde van het geweten, onder Zabulon haat tegenover de slechtheid, onder Dina bekoorlijkheid van de schaamte, en zij zijn de drie jongste kinderen van Lia. Als we hen bij de vier oudere kinderen bijtellen, komen we zonder twijfel uit bij zeven.

⁷¹⁵ Gen 34, 30

⁷¹⁶ Gen 34, 25

⁷¹⁷ DDP IX-X

Veel hoger hebben we reeds gezegd⁷¹⁸ dat de voornaamste gevoelens zeven in aantal zijn, die we tot de rang van deugden terugbrengen, wanneer we ze ordenen in ons. Zo wordt eerst vrees geordend, vervolgens verdriet, daarna hoop en liefde. Na deze vier worden vreugde en woede geordend, en laatst van al schaamte.

Dat Jakob zulke kinderen bij Lia heeft verwekt betekent niets anders dan dat de ziel door zijn gemoedsbewegingen te ordenen een waardige kroost van deugden uit zichzelf heeft verwekt. Onder Ruben, Jakobs eerstgeboren zoon, verstaan we geordende vrees, onder Simeon geordend verdriet, onder Levi en Judas geordende hoop en geordende liefde. Onder Ysachar wordt geordende vreugde verstaan, onder Zabulon geordende woede, onder Dina geordende schaamte.

⁷¹⁸ DDP VIII

INDEX NOMINUM

- A**
- Abelardus 53, 57, 100
- Albertus Magnus..... 18
- Augustinus..... 29, 53, 55, 57, 95, 96, 101, 104, 111, 112
- B**
- Bernardus van Clairvaux.... 7, 8, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 66, 67, 68, 70, 76, 83, 84, 87, 106, 111, 112, 115, 117, 119, 121, 126, 127
- Boëthius 59, 96
- E**
- Ervisius van Saint-Victor 55
- F**
- Franciscus van Assisi..... 37
- G**
- Gilduin van Saint-Victor 54, 55, 61
- Gregorius de Grote . 35, 68, 76, 93, 94, 95, 111
- H**
- Hadewijch 43, 44, 45, 123, 127
- Hiëronymus 95, 99, 101, 104
- Hildebertus van Lavardin..... 54
- Hildegard van Bingen.. 8, 24, 25, 27, 28, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 115, 119, 121, 122, 124, 125
- Hugo van Saint-Victor... . 8, 15, 16, 22, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 70, 76, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 102, 112, 119
- J**
- Juan de la Cruz 35, 76, 114, 118
- M**
- Mechtild van Magdeburg 45
- O**
- Origines 35
- P**
- Paulus..... 57, 68, 69, 71, 75, 78, 82, 83, 84, 87, 92, 115
- Ps-Dionysius Areopagita..... 57, 58
- R**
- Richard van Saint-Victor.... 7, 8, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 35, 38, 40, 43, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 133
- T**
- Thomas Gallus..... 18, 124
- W**
- Willem van Saint-Thierry..... 8, 24, 29, 30, 31, 35, 39, 45, 50, 51, 53, 54, 55, 68, 119, 126
- Willem van Champeaux..... 54, 55