UNIVERSITEIT UTRECHT

Zoeken, vinden en lichtdragen

Thematisch onderzoek naar de seksueel gerichte mystiek in *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam*.

Bachelorscriptie Nederlandse taal en cultuur

STUDENT Christely van Mourik (3959945)

BEGELEIDER dr. W.H.M. Smulders

DATUM 15 juni 2015

Zoeken, vinden en lichtdragen

Thematisch onderzoek naar de seksueel gerichte mystiek in *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam*.

Samenvatting

Het onderwerp van deze scriptie is de seksuele mystiek in de debuutroman *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* van Désanne van Brederode. Ik bewijs in deze scriptie dat deze roman inderdaad een mystieke roman is, en dat de mystiek in de roman seksueel gericht is. Mijn these is: '*Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* is een mystieke roman, waarin de mystiek seksueel gericht is.'

Ik bewijs deze these door de roman te plaatsen in een theoretisch kader. In dit theoretisch kader zet ik uiteen wat mystiek is en schets ik een seksuele traditie binnen de mystiek. Analyse en interpretatie van de roman laten zien dat de roman complex is – complexiteit is inherent aan mystieke literatuur en dat er in de roman belangrijke mystieke motieven verweven zijn: de mystieke weg, de mystieke ervaring en mystagogie. Dit laat zien dat *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* een mystieke roman is. Dat de roman van Van Brederode ook aansluit bij de seksuele traditie binnen de mystiek, is ook terug te vinden in de roman. De mystieke weg is een seksuele zoektocht van de hoofdpersoon, naar Jezus. De Jezus die gevonden wordt door de hoofdpersoon, is een Jezus die zelf ook uit is op een seksueel-mystieke relatie.

Inhoudsopgave

1 Inleiding 7

2 Theoretisch kader 8-24

2.1 Mystiek vandaag 8

2.2 Wat is mystiek? 8-13

2.2.1 Woordgebruik 9

2.2.2 Semantiek 9-11

2.2.3 Theorievorming 11-13

2.3 De mystieke ervaring 13-16

2.4 Mystiek en literatuur 16-17

2.5 Seksuele traditie binnen de mystiek 17-24

2.5.1 Hildegard van Bingen 18

2.5.2 Hadewijch 19

2.5.3 Beatrijs van Nazareth 19

2.5.4 Rothschildkantieken 19

2.5.5 Katharina van Alexandrië en Katharina van Siena 19-20

2.5.6 Teresa van Avila 20-21

2.5.7 Gerard Reve 21-24

3 These 24

4 Methode 25

4.1 Hoe ga ik te werk? 25

4.2 Wat is er nog meer geschreven? 25

5 De complexiteit 26-32

5.1 Het complexe en paradoxale in kaart gebracht 27-29

5.2 Het complexe en paradoxale als noodzakelijkheden 29-32

5.2.1 Kiezen tussen wiskunde en passie 29-30

5.2.2 De keuze voor de weg van de passie 30-31

5.2.3 Doel van de weg van de passie 31-32

6 De mystieke weg 32-54

6.1 Relaties 34-50

6.1.1 Thomas 34-35

6.1.2 Richard 35-36

6.1.3 Betty 36-38

6.1.4 Jezus 39-50

6.2 De mystieke ervaring 50-52

6.3 Lucia als gids 52-54

7 Conclusie 55-56

Bronnen 57-60

Bijlage 61-62

1 Inleiding

"Laat me je groeten met de titel: Gegroet Waarlijk Lichaam," zo begint de debuutroman van Désanne van Brederode (1994, p.7). Aan wie zijn deze woorden gericht? Aan de lezer? Of is dit een mystieke groet en is de gedachte aan hét waarlijk lichaam – dat van Jezus, gebroken tijdens de mis – terecht? In deze scriptie ga ik na of de verteller van deze roman zich richt tot de lezer, tot Jezus, of misschien wel tot beiden. Ik zoek uit wat dat dan betekent, als de verteller zich tot de lezer richt; wat wil de verteller overbrengen aan de lezer? En waarom richt de verteller zich tot Jezus? Probeert ze een mystieke relatie met hem aan te gaan?

Voor ik aan deze vragen toekom, verdiep ik mij eerst in de mystiek. De christelijke mystiek is divers en met één van haar verschijningsvormen maakte ik kennis via de Nederlandse auteur Gerard Reve. Mystiek bij Reve is lichamelijke, erotische mystiek. Neerlandicus Jaap Goedegebuure merkt in één van zijn essays op dat Reve navolging heeft gevonden bij Désanne van Brederode. Net als Reve vind je bij haar een beklemtoning van de symbiose van heiligheid en zonde' (Goedegebuure 2010a).

In deze scriptie doe ik thematisch onderzoek; naar de mystiek in de literatuur. De mystiek wordt in al haar vormen, ook de seksueel gerichte, in hoofdstuk 2 besproken. Hoofdstuk 2 is het theoretisch kader dat ik neer wil zetten. Vanuit dit kader zal ik de roman van Van Brederode, *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam*[1] analyseren en interpreteren.

[1] Een samenvatting van de roman is toegevoegd in de bijlage.

2 Theoretisch kader

In dit hoofdstuk tracht ik een overzicht te geven van mystiek. Ik geef de positie van mystiek vandaag de dag weer (2.1), beschrijf wat mystiek is (2.2), bespreek de mystieke ervaring (2.3) en ga in op de verhouding van mystiek tot literatuur (2.4). In de laatste paragraaf, 2.5, schets ik een bijzondere mystieke traditie.

2.1 Mystiek vandaag

De mystiek heeft niet altijd in een positief daglicht gestaan. Sinds de twintigste eeuw is hier echter verandering in gekomen. Onlangs is er bijvoorbeeld een uitgebreide *Encyclopedie van de mystiek* uitgekomen. Auke Jelsma (2003) beschrijft in de inleiding een drietal redenen voor hernieuwde interesse in de mystiek. Allereerst gaat de acceptatie van mystiek tegelijk op met de acceptatie van religie. Religie mag er weer zijn, mits ze verdraagzaam is. Mystiek draagt, vanwege haar persoonlijk karakter en haar openheid voor ervaringen, bij aan de humanisering van religie (Jelsma 2003, p.11). Ten tweede verbetert mystiek de relatie tussen verschillende religies omdat ze grensoverschrijdend is. Mystiek komt namelijk in de meeste religies voor (Jelsma 2003, p.11). Ten derde ligt de grotere waardering van mystiek in de individualisering van religie. Werd godsdienstige interesse voorheen vooral bepaald door de richtlijnen van een religieus instituut, nu zijn eigen ervaring en gevoel leidend. Vandaag de dag is mystiek populairder dan dogmatiek (Jelsma 2003, p.12).

2.2 Wat is mystiek?

In deze paragraaf beantwoord ik de vraag *Wat is mystiek?* Ik doe dit door allereerst een beknopt overzicht te geven van contexten waar het woord mystiek gebruikt wordt. Vervolgens heb ik het over het woord 'mystiek' zelf. In dit semantisch overzicht bespreek ik afkomst, betekenis en verwante termen van het woord 'mystiek'. Tot slot bespreek ik enkele theoretische perspectieven op mystiek.

2.2.1 Woordgebruik

Het woord 'mystiek' komt voor in zeer gevarieerde contexten. In de journalistiek wordt het gebruikt voor alles wat vaag, onzinnig, irrationeel en dweperig is. Ook in protestantse kringen heeft het een negatieve associatie. De afwijzende houding heeft een inhoudelijk motief. Mystiek wist de grens tussen Schepper en schepsel zomaar uit, wat voor een protestant onbestaanbaar is (Steggink 2003a, p.25). Inhoudelijk komt mystiek in de laatste decennia opvallend veel voor in verband met of in tegenstelling tot ethiek of maatschappijbetrokkenheid. Politiek en mystiek worden dan tegenover elkaar gezet. Politiek staat in dit verband voor sociale inzet en werken, terwijl mystiek staat voor de zachte kant van de samenleving, religieuze ervaring en een individuele of zelfs asociale houding (Steggink 2003a, p.26). Romantisch gebruik van het woord mystiek heeft sterk ingang gevonden in de poëzie: "(...) alleen een elite van dichters en kunstenaars [is] in staat binnen te dringen in de menselijke ziel." (Steggink 2003a, p.27) Het romantische gebruik van het woord mystiek heeft ook ingang gevonden in het alternatieve circuit. Kenmerkend voor dit alternatieve is de oosterse renaissance en de brede acceptatie in de samenleving (Steggink 2003a, p.27). Men noemt alle vormen van oosterse meditatie 'mystiek', deels onder invloed van de massamedia (Steggink 2003a, p.28).

2.2.2 Semantiek

De betekenis van de term 'mystiek' is niet alleen afhankelijk van de culturele, maar ook van de historische context (Steggink 2003a, p.28). Daarom schets ik nu een semantische geschiedenis. Het woord 'mystiek' komt van het Griekse bijvoeglijk naamwoord 'mystikós', wat betekent: met de geheimen ('mysteria') verbonden. Steggink (2003a) definieert als volgt: "Het woord duidt een kwaliteit aan die buiten de normale kennis en ervaring valt." (p.28) Steggink wijst erop dat 'mystikós' niet uitsluitend een religieuze betekenis heeft (2003a, p.28). 'Mystikós' betreft namelijk de uiterlijke bijzonderheden van de ritus en niet een ervaring of leer (Steggink 2003a, p.28-29).

Steggink beschrijft verschillende contexten waarin 'mystikós' voorkomt. Hij geeft daarbij aan wat de betekenis is van 'mystikós' in desbetreffende context. Clemens van Alexandrië (ca. 150-ca. 215)

gebruikt 'mystikós' in verband met het Christusmysterie[2] (Steggink 2003a, p.29). Ook Origines (ca. 185-251) gebruikt 'mystikós' met betrekking tot het Christusmysterie. Hij ziet 'mystikós' als sleutel tot het verstaan van heel de Schrift: de verborgen 'mystieke' zin. Mystiek is daar, precies waar religieuze ervaring en Schriftmeditatie samenvallen (Steggink 2003a, p.29). In de Joodse traditie, zoals op schrift gesteld in de Misjna, Talmoed en Midrasj, wordt de mystieke dimensie van de Schrift 'sitré tora' (geheimen van de tora) genoemd. Mystiek betekent in deze context: "In onmiddellijk contact komen met de geheime binnenkant van de Schrift." (Steggink 2003a, p.29-30) Naast dat mystiek in de joods-christelijke traditie ervaren wordt als dimensie in de Schrift, wordt 'mystikós' ook gebruikt in liturgische context. Bijvoorbeeld het *mystieke Pascha* (Avondmaal), de *mystieke* wijn en de *mystieke* kelk: "Hiermee wordt de verborgen en tegelijkertijd tegenwoordige Christuswerkelijkheid bedoeld." Mystiek is een dimensie van de liturgie. En juist de muziek in de liturgie, muziek waar je naar luistert of die je maakt, zorgt voor verbinding tussen God en mens. Steggink verwoordt het als volgt: "De ervaring van een onzichtbare wereld, die volgens de Schrift in Jezus Christus tot ons gekomen is en waartoe de liturgie ons toegang verschaft." (2003a, p.31)

Belangrijk voor de betekenis van 'mystiek' is pseudo-Dionysius de Areopagiet (eind 5e eeuw) met zijn traktaat *De mystica theologica*. Volgens Pseudo-Dionysius is 'mystiek' het diepe schouwen en doorzien van de Schrift en de liturgie. Bijzonder aan Pseudo-Dionysius is de nadruk die hij legt op de passiviteit bij het 'mystieke' lezen van de Schrift. Volgens hem wordt een 'mystieke' ervaring geschonken. Een mystieke ervaring ontvang je in, zoals hij dat noemt, het mystieke duister van het niet-weten (Steggink 2003a, p.31). Dit mystieke duister is een toestand waarin een mens alles van zichzelf achtergelaten heeft en dus openstaat en ruimte heeft voor een mystieke ervaring.

Tot in de 17e eeuw is de term mystiek in onbruik en spreekt men van 'contemplatie' en 'contemplatieven'. Thomas van Kempen, Jan van Ruusbroek en Hendrik Herp gebruikten bijvoorbeeld 'contemplatie' en 'contemplatieven'. De term 'mystieke theologie' wordt nog wel gebruikt, en heeft twee betekenissen. De eerste betekenis is een theologische: "De specifieke theologische studie die tot onderwerp heeft de geestelijke weg die leidt naar de mystieke vereniging met God." (Steggink 2003a,

[2] Het Christusmysterie doelt op de menswording van Christus.

p.32). De tweede betekenis heeft geen betrekking op het onderzoeken van mystiek, maar op het ervaren hiervan. Deze tweede betekenis gebruikt bijvoorbeeld Franciscus van Sales (†1622) (Steggink 2003a, p.32).

In de loop van de 17e eeuw treedt er een semantische verandering op. De betekenis van het woord 'mystiek' wordt wetenschappelijker. Deze verwetenschappelijking uit zich volgens Steggink (2003a, p.34) op vier manieren. Ten eerste verandert de betekenis van het bijvoeglijk naamwoord 'mystiek'. Betekende dit voorheen 'heilig', nu betekent het 'geheim'. Ten tweede wordt 'mystiek' een zelfstandig naamwoord dat staat voor 'mystieke wetenschap'. Ten derde zoekt men naar definities en tot slot worden er leerstoelen mystieke theologie opgericht.

Zij die de mystiek niet onderzoeken maar ervaren, worden verdacht. Doordat de mystici een eigen wereld, met eigen taalspel creëerden, verwijderden zij zich van de theologie en werden zij door deze theologie verketterd (Steggink 2003a, p.35). Tot eind 19e eeuw is 'mysticité' een scheldwoord. Vanuit theologie, psychologie en geschiedenis van de spiritualiteit gaat men mystiek weer waarderen. Een verklaring voor deze hernieuwde waardering is het inzicht "dat het verschijnsel 'mystiek' als een wezenlijk element werd ontdekt en erkend in alle wereldgodsdiensten." (Steggink 2003a, p.36) Vaak vat men mystiek nu ook op als 'het wonderbaarlijke', waarmee het buiten de geloofsbeleving wordt geplaatst.

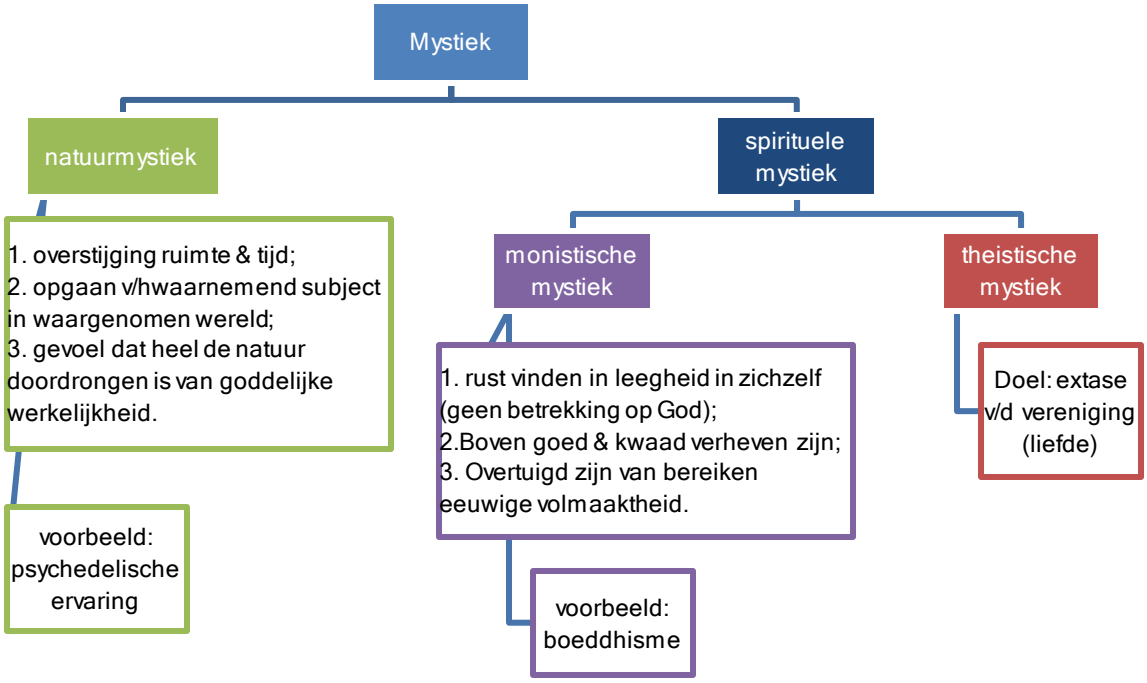
2.2.3 Theorievorming

Het verschijnsel 'mystiek' is vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines onderzocht en beschreven. Ik bespreek hier de theologische en de godsdienstpsychologische benadering.

De verhandeling 'Mystieke theologie' van pseudo-Dionysius de Areopagiet legt het systeem van de mystieke ervaring uit. Deze verhandeling heeft grote invloed gehad op de theologische benadering van mystiek. Pseudo-Dionysius baseert dit systeem onder andere op Bijbelverhalen over Mozes en Paulus. Dionysius beschrijft de mystieke weg als een opstijgen, van al het lichamelijke en geestelijke vandaan, tot de vereniging met wie is boven alle weten en kennis (Steggink 2003a, p.38). Op aarde ziet de mens God altijd in verhulling. God komt in de verhulling van de Bijbel, liturgie en

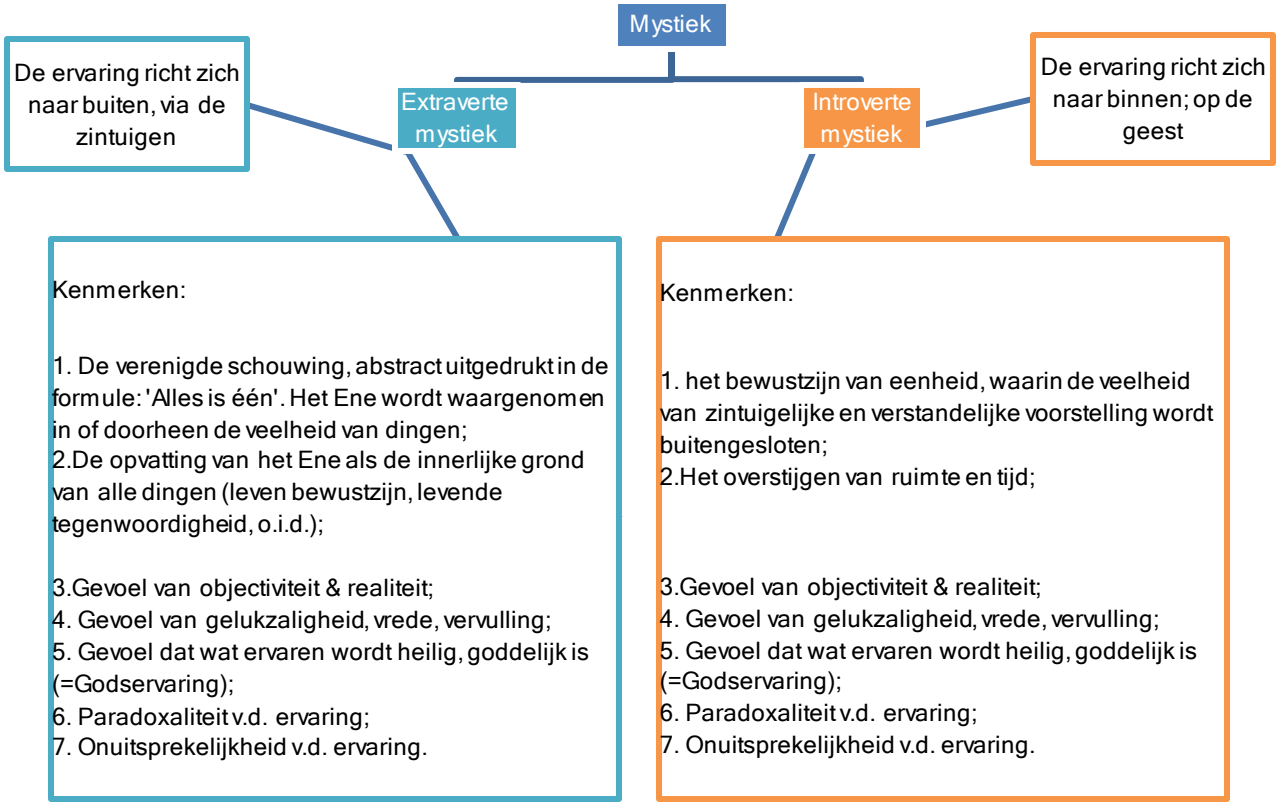
schepping tot de mens. Wanneer de mens echter in extase is, valt de sluier weg en ondergaat de mens het goddelijke (Steggink 2003a, p.39). Volgens Pseudo-Dionysius is de mystieke ervaring een voorbijgaan aan alle kennis. Deze negatie van alle kennis is een oplossing voor het probleem van de Godsschouwing. Dit probleem houdt in dat het onmogelijk is dat het oneindige het eindige vat. De affectieve mystiek, vertegenwoordigd door Bernardus en Willem van St.-Thierry, heeft twee andere oplossingen voor dit probleem. Deze oplossingen gaan meer over het ervaringskarakter van de beschouwing van God (Steggink 2003a, p.39). De eerste oplossing is de liefde: in liefde kan God aanschouwd worden. De tweede oplossing is dat God oneindig is krachtens zijn wezen en dat de mens oneindig is door genade (Steggink 2003a, p.39).

Naast een theologische benadering van mystiek, wil ik twee godsdienstpsychologische benaderingen weergeven. Beide typologiseren mystiek. De eerste typologie is een theologische, van Zaehner. Deze typologie ziet theïstische mystiek als enige authentieke vorm en gaat voorbij aan het feit dat oude mystici als Ruusbroec God overal in zagen, dus ook in de natuur. Onderstaand schema geeft Zaehners typologie, volgens Steggink, weer (Steggink 2003a, p.48-50):



Volgens Zaehner draait het bij natuurmystiek om de Natuur of het Al en bestaat 'God' niet. Daarnaast is

natuurmystiek heel zintuigelijk, terwijl spirituele mystiek het zintuigelijke juist ontstijgt. Het verschil tussen monistische en theïstische mystiek zit in de gerichtheid. Bij het monisme is de mysticus gericht op zichzelf. Er wordt extase en vrede ervaren, maar er is geen plaats voor de extase van de vereniging. Theïstische mystiek draait juist wel om deze vereniging, of om de liefde (Steggink 2003a, p.48-50). De psycholoog en filosoof Stace geeft een psychologische typologie van mystiek. Ook Stace ziet één vorm van mystiek uit zijn typologie als superieur, namelijk de introverte mystiek. Volgens Stace is introverte mystiek belangrijker dan extraverte mystiek, omdat ze meer invloed heeft op het menselijk handelen en op de filosofische geschiedenis van de mensheid (Steggink 2003a, p.50-52):



2.3 De mystieke ervaring

In deze paragraaf bespreek ik de mystieke ervaring. Ik geef een typering van de mystieke ervaring volgens Waaijman (2003). Met deze typering wil ik geen waardeoordeel uitspreken over wat 'goede' en wat 'foute' mystiek is. Veel typologieën spreken namelijk wel een waardeoordeel uit (Waaijman 2003, p.59). Waaijmans (2003) typering is een femenologische.

Een mystieke ervaring zorgt ervoor dat de mysticus besef krijgt van een nieuwe werkelijkheid (Waaijman 2003, p.57). Deze ingrijpende ervaring heeft een aantal kenmerken. Waaijman (2003, p.60-68) noemt er tien:

i. Biddend verlangen
ii. De presentie van de Ervaringskern
iii. Extase
iv. Nietiging
v. Passiviteit en onmiddelijkheid
vi. Vereniging
vii. Schouwen
viii. Inwoning van God
ix. Wederkerigheid
x. Doorwerking

Elk van deze kenmerken zal ik afzonderlijk toelichten. (i) De mysticus heeft een mystieke ervaring alleen wanneer hij aan het bidden is. Bidden moet dan niet gezien worden als het opzeggen van gebeden, maar als toegewijd verlangen naar God (Waaijman 2003, p.60). Wanneer God dit verlangen beantwoordt, ervaart de mysticus het goddelijke en heeft een mystieke ervaring. (ii) De presentie van de ervaringskern is het omslagpunt. Het verlangen dat zojuist nog op de voorgrond stond, wordt nu de achtergrond waarvoor God optreedt. Het verlangen wordt omgevormd tot Presentie: "De biddende ziel heeft het gevoel dat God zelf haar gebed is." (Waaijman 2003, p.61) Deze Presentie heeft verschillende namen: van 'Jahweh' en 'Heer' tot 'Niets' en 'Aanwezigheid' (Waaijman 2003, p.61). (iii) Extase is het uittreden van de mens uit zichzelf, gegrepen als deze is door de goddelijke aanwezigheid. Dit buiten-zichzelf-staan is wezenlijk voor de mystieke ervaring. In de extase is de mysticus 'helemaal van Degene die aan alles voorbij is, en niet meer van iets, niet meer van zichzelf en niet van iets anders' (Waaijman 2003, p.62). (iv) Voor de mystieke ervaring was de mysticus zelf het centrum van zijn handelen en zijn bewustzijn. Nietiging is de onthechting of het vergeten van zichzelf. Dan komt de mysticus in een

toestand van 'niet-bewustzijn'. Dit niet-bewustzijn is het mystieke niets, waar de mysticus doorheen moet om zich vervolgens volledig op God te kunnen richten (Waaijman 2003, p.63). (v) Na presentie van de Ervaringskern staat God in het middelpunt. Als gevolg hiervan ervaart de mysticus zichzelf niet langer als centrum van zijn eigen handelen en bewustzijn, hij wórdt bewogen door God. Dit noemt Waaijman de verschuiving van het actcentrum. Bewogen worden door God is mystieke passiviteit. Mystieke passiviteit is passief omdat de mysticus zichzelf niet beweegt, maar bewogen wordt door God. Tegelijkertijd ervaart de mysticus mystieke passiviteit niet als passief, omdat het voor hem voelt alsof hij voor deze 'inwerking' van God niet bestond, omdat het meest wezenlijke en centrale punt in het zelf geraakt wordt (Waaijman 2003, p.63). De inwerking van God, waarbij het meest wezenlijke geraakt wordt, is direct. Dat wil zeggen dat de inwerking on-middel-lijk is; er zit geen middel tussen (Waaijman 2003, p.64). (vi) God en de mysticus worden één, verenigen zich: "Door de verschuiving van het actcentrum is de mysticus één geworden met Gods werking en deelt hij in Gods eenheid. De tweedeling object-daar en subject-hier wordt opgeheven, omdat hij getrokken werd in Gods enkelvoudigheid, die voorbij iedere veelheid is, ook voorbij de tweedeling subject-object." (Waaijman 2003, p.64) (vii) De mysticus is weliswaar in God getrokken, dit betekent niet dat hij bewusteloos is. Het grondeloze niet-weten brengt juist klaarte met zich mee. De mysticus gaat van 'kennen' naar 'schouwen'. Wanneer de mysticus bewusteloos zou zijn, zou hij God niet kunnen bezitten en ook niet met God verenigd kunnen blijven (Waaijman 2003, p.65). Het blijft wel een schouwen in het duistere niet-weten (Waaijman 2003, p.66). (viii) Terwijl de mysticus in God getrokken wordt, doordringt God zijn wezen en gaat daar 'wonen'. Waaijman citeert Eckhart, die dit wezen het burchtje van de ziel noemt, waar God in oneindige stilheid is (Waaijman 2003, p.66). (ix) De mystieke ervaring is dus wederkerig. De ziel van de mysticus verrukt zich in God én God woont in de ziel (Waaijman 2003, p.66-67). (x) De mystieke weg is de doorwerking van de mystieke ervaring in het leven van de mysticus: de invloed van de ervaring op denken, willen, herinneren, voelen en handelen. De mystieke ervaring is het begin van de mystieke weg. De mystieke ervaringen kunnen ook belangrijke momenten of merkstenen zijn op de weg. (Waaijman 2003, p.57,68). Volgens velen bewijst doorwerking de authenticiteit van de mystieke ervaring: aan de vruchten herken je immers de boom (Waaijman 2003, p.68). Pseudo-Dionysius kijkt

tegen de mystieke weg aan als een 'alles-voorbij'. De reis over de weg begint wanneer een mysticus wordt geroepen zich te verwijderen van degenen die zich niet willen reinigen (Waaijman 2003, p.74-76). De doorwerking van de mystieke ervaring roept twee spanningsvelden op. Allereerst in het leven van de mysticus: de mystieke weg is een geestelijk proces dat zich spiraalsgewijs ontwikkelt, alle niveaus en dimensies omvattend. Ten tweede tussen de mysticus en de cultuur waar hij deel vanuit maakt: in de mysticus is een nieuwe werkelijkheid ontwaakt, maar hij beschikt niet over de taal om hier uitdrukking aan te geven tegenover zijn omgeving (Waaijman 2003, p.68-69).

2.4 Mystiek en literatuur

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk schetste ik de hernieuwde populariteit van mystiek. Deze stijgende populariteit vindt zijn weerslag in – of: is in navolging van – de literatuur. Er worden levensbeschrijvingen geschreven waarin niet alleen aandacht wordt geschonken aan de leer die iemand uitdroeg, maar vooral ook wat iemands diepste beweegredenen waren om desbetreffende leer uit te dragen (Jelsma 2003, p.12).

In de vorige paragraaf had ik het al over een spanningsveld waar de mysticus in verzeild raakt na zijn mystieke ervaring: in de mysticus is een nieuwe werkelijkheid ontwaakt, maar hij beschikt niet over de taal om hier uitdrukking aan te geven tegenover zijn omgeving (Waaijman 2003, p.68-69). Wanneer een mysticus verhaalt over zijn mystieke weg, doet hij dit niet om op te scheppen, maar om anderen te helpen. De mysticus beschrijft zijn eigen ervaringen om ervaringen van anderen te verhelderen. Dit is mystagogie. Bij deze verheldering maakt de mysticus gebruik van beelden (Waaijman 2003, p.70). Zonder deze beelden zou de mysticus niet uit zijn woorden komen (Blommesteijn & Maas 2003, p.291):

> Datgene wat de mysticus overkomt, is op geen enkele manier in woorden te vatten. Al zijn spreken is slechts een stamelen in beelden en vergelijkingen. Aan de grens van haar mogelijkheden raakt de taal overspannen; beelden rollen over elkaar heen, tegenstellingen, paradoxen en ontkenningen laten onze normale logica ontsporen. Datgene wat gezegd moet worden ligt *voorbij* de taal.

Een veelgebruikt beeld in mystieke literatuur is het beeld van de weg en de reis. Dit beeld ligt voor de hand, omdat het de schrijver de mogelijkheid geeft het begin, einde en allerlei andere stadia in de mystieke omvorming te schetsen (Waaijman 2003, p.70).

Volgens Henri Bremond (zoals geciteerd in Steggink 2003a) is er een verschil tussen de mystieke ervaring en een poëtische bewustzijnstoestand. De poëtische ervaring, die hij 'profane mystiek' noemt, is een afschaduwing van de mystieke ervaring. Volgens Bremond is de echte mystieke bewustzijnstoestand gericht op affectieve eenheid met God en daarom superieur aan de hoogste poëtische bewustzijnstoestand. De wetenschap staat voor een probleem, wanneer men zich aan Bremonds onderscheid houdt. Het onderzoeksobject, de mystieke ervaring zelf, is niet beschikbaar. Slechts het schriftelijk verslag van een mystieke ervaring kan aan onderzoek onderworpen worden. Ook Steggink (2003a) betoogt dat het niet mogelijk is om de authentieke uitdrukking van de mystieke ervaring buiten de taal om te zoeken (p.53). Mystieke taal is volgens Blommesteijn en Maas (2003) echter anders dan gewone poëtische taal. Het verschil zit in de verhouding ten opzichte van de werkelijkheid. Gewone poëtische taal ligt buiten de realiteit en de realiteit is niet afhankelijk van verwoording in taal. Volgens Blommesteijn & Maas ligt dit voor mystieke taal heel anders: "De mystieke realiteit huist in de taal, de mystieke ervaring wordt in de taal bewerkstelligd." (2003, p.290) Er gebeurt dus iets met een lezer van een mystieke tekst, mits zowel schrijver als lezer zich inspannen: "Mystieke taal laat datgene werkzaam worden wat zij ter sprake brengt." (Blommesteijn & Maas 2003, p.290) De mystieke ervaring ligt dus in het verslag van de ervaring en het verslag kan dus net zo goed worden bestudeerd als de ervaring zelf.

2.5 Seksuele traditie binnen de mystiek

In deze paragraaf bespreek ik een specifieke traditie binnen de mystiek. In deze traditie is de mystieke gerichtheid niet uitsluitend geestelijk, maar zeker ook lichamelijk of zelfs expliciet erotisch. Ik schets deze traditie omdat het onwaarschijnlijk is dat Désanne van Brederode alleen staat, wat betreft de manier waarop zij mystiek ervaart. Reve staat in tijd haar het dichtstbij. Maar staat zij niet in een langere traditie? Wellicht treedt zij niet alleen in het voetspoor van Reve, zoals Goedegebuure suggereert

(2010a, p.94), maar ook in dat van andere mystici die hun ervaringen hebben verbeeld of verwoord. Het gaat mij dan ook om de schets van een mystieke traditie, waarin de lichamelijke of seksuele mystiek centraal staat. Allereerst twee kanttekeningen bij mijn traditieschets.

Dat ik me in deze paragraaf beperk tot de christelijke mystiek, wil niet zeggen dat de koppeling tussen seksualiteit en mystiek voorbehouden is aan de christelijke mystiek. Seksualiteit en mystiek worden vanouds samengebracht in het tantrisme. In het tantrisme komt een mystieke ervaring juist voor tijdens de coïtus: "In het tantrisme ontstaat een erotische en seksuele symboliek en praktijk: het transcendente kan ervaren worden in de vereniging van man en vrouw, daar waar dualiteit wordt overstegen." (Kloppenborg 2003, p.1067)

Mijn schets van de traditie is onvolledig. Ik maak grote sprongen in de tijd en sla ongetwijfeld vele essentiële mystici over. Ik beoog dan ook geen volledige historie weer te geven, maar slechts een schets. Ook begin ik niet bij het allereerste begin, simpelweg omdat dit onontdekt is. Eén van de eersten van wie we weten dat ze seksualiteit en mystiek samenbracht, is Hadewijch. Van háár voorgangers weten we weinig tot niets. Ter Braak haalt Van Mierlo aan over de traditie waar Hadewijch in stond (Ter Braak 1934):

> Zij zelf onderging invloeden van voorgangers, wier namen zich echter moeilijk precies laten aangeven. Volgens Van Mierlo heeft men in het werk van Hadewijch te doen met een overblijfsel van een ons vrijwel onbekende autochtone 13e-eeuwsche Nederlandsche mystiek, van welk 'verdronken land' Hadewijch dan één van de zeldzame sporen zou zijn.

2.5.1 Hildegard van Bingen

De benedictijnse non Hildegard van Bingen leefde van 1098 tot 1179 (Wilbrink 2004, p.22). Mathijsen (2003) geeft aan dat er in haar mystiek zeker aandacht is voor lichamelijkheid (p.593). Anders dan bij Hadewijch, die zelf actief is in de mystieke ervaring, is rol van de mens bij Hildegard passief en receptief (Wilbrink 2006, p.161). Wilbrink (2006) noemt deze passieve rol een lijdelijk ontvangen: "Hildegard ontvangt Gods liefde lijdelijk. Pas als zij aangeraakt is door, wat zij noemt, het Levende Licht (Lux Vivens) wordt zij actief en begint ze Zijn boodschap uit te dragen." (p.161)

2.5.2 Hadewijch

Over de Middelnederlandse Hadewijch is weinig bekend. Ze is overleden in 1248 (DBNL 2015). Van haar zijn brieven, liederen en gedichten overgeleverd. Van Bork en Verkruijse (1985) dichten Hadewijch een grote rol toe wanneer ze haar de schepster van het genre 'mystieke minnepoëzie' noemen. Over haar inspiratie voor haar mystieke gedichten wordt verschillend gedacht. Zo zouden haar gedichten onder invloed staan van het Hooglied (Ter Laan 1952). Volgens Van Bork en Verkruijse (1985) werd zij geïnspireerd door Franse troubadours en trouvères: "Het spel tussen dichter en dame vervangt zij door de mystieke liefdesverhouding tussen God en de mens." Hadewijch zou dus een profane verhaalvorm hebben gebruikt om het sacrale te verhalen. Ter Braak (1934) stelt dat het mystieke en het erotische in Hadewijchs gedichten aan elkaar grenzen: "De eenwording met Christus heeft twee aspecten."

2.5.3 Beatrijs van Nazareth

Beatrijs van Nazareth leefde van 1200 tot 1268. Tijdens haar leven schreef zij *De seven manieren van Minne*, proza dat 'het opstijgen der goddelijke minne langs zeven trappen' beschrijft (Ter Laan 1952). Mystieke vereniging met God noem Beatrijs dus 'minne'.

2.5.4 Rothschildkantieken

De Rothschildkantieken zijn aan het Hooglied gekoppelde miniaturen. Ze verbeelden dramatische ontmoetingen tussen Christus en zijn bruid. De twee geliefden ontmoeten en omhelzen elkaar bijvoorbeeld in een tuin (Smeyers 1998, p.96). Een voorbeeld van een dergelijke afgebeelde ontmoeting is afgedrukt op pagina 1.

2.5.5 Katharina van Alexandrië en Katharina van Siena

Katharina van Alexandrië stierf in het begin van de vierde eeuw de marteldood (RKK 2015a). De mystica Katharina van Siena leefde 1000 jaar later, van 1347 tot 1380 (RKK 2015b). Naast dat de vrouwen dezelfde voornaam delen, hebben beide vrouwen een mystiek huwelijk met Christus gesloten (Smeyers 1998, p.99). Nicolas Roose heeft het mystieke huwelijk van Katharina van Alexandrië verbeeld op een

schilderij. Dit schilderij, dat nu in de Sint-Baafskathedraal te Gent hangt, heeft als centrum Maria, de Moeder van Jezus. Om haar heen vliegen vrolijke engeltjes. Op haar schoot heeft zij haar baby, Christus. Christus schuift een ring om de vinger van Katharina, die geknield haar vinger naar hem uitsteekt:

De schilder Clemente de Torres heeft Katharina van Siena op soortgelijke wijze afgebeeld:

2.5.6 Teresa van Avila

Teresa van Avila, ook wel Teresa van Jezus of Teresa de Cepeda y Ahumada, was een Spaanse mystica. Zij leefde van 1515 tot 1582 (Steggink 2003, p.1080-1082). In 1572 sloot zij, net als Katharina van Alexandrië en Katharina van Siena, een geestelijk huwelijk (Steggink 2003b, p.329). Steggink (2003b, p.329) beschrijft een tekst van Teresa zelf. Teresa beschrijft een mystieke ervaring met de woorden 'penetratie' van haar 'hart' door een 'speer'. Gian Lorenzo Bernini verbeeldde deze ervaring in 1647-1652 in een marmeren sculptuur. Dit sculptuur, 'De Extase van Sint Theresa', staat in Cappella Cornaro te Rome (RKK 2015c). Mous (2011) beschrijft het sculptuur als volgt:

> Centraal in dit beeld staat de sensuele uitstraling van de heilige, juist voor het moment dat zij door een engel met een speer in het hart wordt doorboord. Vooral het achterover geworpen hoofd van Theresia met de gesloten ogen en de open mond in combinatie met haar lichaam dat in de hoogste staat van vervoering is, wijzen op een intrinsieke verwevenheid van mystieke

en seksuele extase. De engel is bovendien niet van een Cupido te onderscheiden. De hemelse en de aardse liefde, door de neoplatonist Ficino nog beschreven als twee opeenvolgende fasen van volmaaktheid, lijken hier volkomen gelijkwaardig.

In het sculptuur van Bernini is inderdaad de verwevenheid van profane en het sacrale terug te zien:

2.5.7 Gerard Reve

Een schrijver die als geen ander het sacrale en profane bij elkaar wist te brengen, is Gerard Reve (1923 - 2006). Volgens Goedegebuure is Reve de enige naoorlogse schrijver van wie de woorden tot het algemeen cultureel erfgoed behoren (1989, p.56). Woorden uit Reves werk behoren nu tot de

spreektaal. Denk bijvoorbeeld aan de bekende laatste regel van *Graf te Blauwhuis*: "Dat Koninkrijk van U, weet u wel, wordt dat nog wat?" (Reve 1999, p.339) Dat Reves gedichten zo bekend zijn, wil natuurlijk nog niet zeggen dat hij een groot dichter was (Goedegebuure 1989, p.57). Goedegebuure beweert dat alleen tussen 1962 en 1965 de echte dichter Reve naar boven kwam (1989, p.60). Goedegebuure vindt Reve in deze periode een echte dichter, omdat hij zijn stijlmiddel tot in de perfectie ontwikkelt. Dit stijlmiddel is de reviaanse combinatie van populair (banaal, profaan) en gedragen (plechtig, sacraal) taalgebruik (Goedegebuure 1989, p.61). Goedegebuure stelt dat Reve' poëzie ook alleen goed is, wanneer het een combinatie is van populair en plechtig taalgebruik. Wanneer uitsluitend populair of uitsluitend plechtig taalgebruik wordt gebezigd, levert dat slechte poëzie op (1989, p.63). De manier waarop Reve hemel en hel, sacraal en profaan met elkaar verzoende, maakt hem dus toch een groot dichter: "De grensverleggende en normdoorbrekende manier waarop hij dat in zijn proza, maar vooral ook in zijn poëzie heeft gedaan, maakt hem tot een groots en vernieuwend dichter." (Goedegebuure 1989, p. 72) Vernieuwend, omdat er op deze manier nog nooit over het heilige – en over God – geschreven was (Goedegebuure 2010b, p.27):

> Het bijzondere en wat mij betreft ook bewonderenswaardige is dat Reve die god nooit heeft vereenzelvigd met zoete bidprentjes of pastoors- en domineespraatjes, maar er beelden en taalvoor heeft gevonden zoals Nederland ze nog nooit eerder had gezien en gehoord.

In de periode tussen 1962 en 1965 ontstonden *Nader tot u* en *Op weg naar het einde*. Volgens Goedegebuure was het niet toevallig dat deze werken in die periode verschenen (1989, p.60):

> Zelf heeft hij [Reve] daarover opgemerkt dat hij iets onder woorden moest brengen wat 'alleen maar in die eigenaardige, hortende bezwerende vorm kon'. Dat 'iets' is de kern van zijn oeuvre, datgene waarvan hij zo dikwijls heeft moeten erkennen dat hij het niet op durfde schrijven, uit vrees dat geen lezer het zou begrijpen, laat staan waarderen.

Dat 'iets', die kern van zijn oeuvre, heeft alles te maken met het stijlmiddel waarin sacrale en profane woorden worden gecombineerd. De combinatie en verstrengeling van het sacrale en profane, dat ís de

kern van Reves oeuvre. De combinatie van profaan en sacraal is niet slechts een stijlmiddel, het is een wereldbeeld: "Hier noch elders is het Reve te doen om een literair-technische kunstgreep, maar om de uitdrukking van een wereldbeeld." (Goedegebuure 1989, p.66)

De samenvoeging van het seksuele en het sacrale is terug te vinden in de roman *Moeder en zoon*. Wanneer de hoofdpersoon, Reve, in een kerk is, kan hij zijn ogen niet afhouden van de daar aanwezige jongetjes. De '[liefdes]daad' lijkt Reve noodzakelijk, op een plaats als deze (Reve 1980, p.86-87):

> Onder de bezoekers [van de kerk] zag ik vrij dikwijls, tot mijn verrassing en voldoening, mooie jongens die ik, als ik ze in gebed geknield vóór een of andere schrijn zag liggen, met diepe vertedering en schaamteloze belangstelling van zeer nabij beloerde. Waarover zouden die lieve roomse jongens op hun roomse knietjes, in hun roomse broekjes die net zo nauw en fraai om hun roomse kontjes en roomse kruisjes spanden als dat bij buitenkerkelijke liefdesdieren het geval was, wel liggen te tobben? (...) Ik had overigens bij het kijken naar bedoelde roomse jongens zeer opmerkelijke gedachten, die misschien de eerste stralen waren van het licht der Genade: ik mijmerde, hoe ik samen met zulk een jongen geknield wilde liggen, (...) en hoe, onder de hartstochtelijke fluistering van ons gebed, wij elkander in het tedere schijnsel van het kaarslicht uit de schrijn zouden betasten, strelen, kussen en tot liefdes uiterste verzadiging lichamelijk beroeren. De daad leek mij, op deze plaats van diepste overgave, eerder geboden dan ongeoorloofd, en wat ik gemeenlijk, even ironies als diep gemeend, 'de heilige daad' placht te noemen, kwam mij onder deze omstandigheden heiliger voor dan ooit.

Juist door het sacrale en profane bijeen te brengen, kan Reve bij God komen. Want dan wordt het meest wezenlijke van Reve geraakt. De samenkomst van het sacrale en profane is Reves evangelie, zijn blijde tijding (Reve 1999, p. 325):

> Is er nog nieuws? Jawel.
> Goed nieuws, zeer goed zelfs. Spreek maar gerust
> van blijde tijding:
> God trok zich af terwijl hij dacht aan mij.

3 These

Nu het theoretische kader neergezet is, kan de roman *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* besproken worden. Wanneer ik deze roman wil plaatsen in het theoretisch kader, zijn – wanneer je let op wat er in dit kader besproken is – twee vragen interessant. Allereerst is het de vraag of *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* een mystieke roman is. Wanneer dit het geval is, vraag ik me af of de mystiek in de roman seksueel gerichte mystiek is.

Na een grondige analyse van de roman kan ik beide vragen met 'ja' beantwoorden. De these, die in deze scriptie bewezen zal worden, luidt:

> *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* is een mystieke roman, waarin de mystiek seksueel gericht is.

In mijn conclusie kom ik terug op deze these.

4 Methode

In dit hoofdstuk beschrijf ik hoe ik te werk ga bij mijn interpretatie van de roman. Daarnaast maak ik verslag van wat er nog meer geschreven is over *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam.*

4.1 Hoe ga ik te werk?

Nu ik mijn theoretisch kader neergezet en een daaruit volgende these gesteld heb, maak ik een analyse van *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam*. Bij een grondige analyse van de roman heb ik de geleding, de personages, de ruimtes, de tijd en de motieven in kaart gebracht. De interpretatie die op deze analyse gebaseerd is, vindt u in de hoofdstukken 5 en 6. In het vijfde hoofdstuk bespreek ik de roman in zijn geheel. In het zesde hoofdstuk werk ik één hoofdmotief uit; dat van de mystieke weg. Uiteindelijk plaats ik de roman in het theoretisch kader.

4.2 Wat is er nog meer geschreven?

Van Brederodes debuutroman is verschillende keren gerecenseerd, maar nauwelijks geanalyseerd. Ik heb drie artikelen gevonden. Van de inhoud van deze artikelen doe ik hier kort verslag.

Eerder noemde ik Goedegebuure (2010a) al. Hij vergelijkt Van Brederode met Reve, omdat ook zei het profane en sacrale samenbrengt. Ook Bousset (1996) vergelijkt Van Brederode met Reve. Hij zegt over *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam*: "Wie van (...) mystiek-erotische, pervers-religieuze en pijnlijk-opwindende bespiegelingen houdt, moet de debuutroman van de vierentwintigjarige Désanne van Brederode lezen." (Bousset 1996, p.40)

Bousset vergelijkt Van Brederode met Hadewijch (1996, p.38), een vergelijking die ook Brems (2000) maakt. Zoals Goedegebuure (1989; 2010b) Reve bewondert om zijn originele samenvoeging van het sacrale en profane, zo vindt Brems Van Brederode uniek omdat zij nadrukkelijk haar vrouwelijke seksualiteit bij deze samenvoeging betrekt: "Het is een boek over 'God Zelve' en dat, in combinatie met de uitvoerige beschrijving van een vrouwelijke erotiek, geeft het boek een aparte status in de Nederlandse letteren." (Brems 2000, p.24)

5 De complexiteit

Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam is een complexe en moeilijke roman. Tijdens de analyse van de roman dacht ik vaak iets gevonden te hebben waar ik een zinvolle interpretatie op kon bouwen. Wanneer ik herlas of verder zocht, viel deze zekerheid meestal weer in duigen. Ik stuitte dan weer op iets tegenstrijdigs of iets dat niet in het door mij gevormde interpretatieplaatje paste. Zelfs de verteller van het verhaal, die zichzelf voorstelt als Lucia, maakt het de analyserende lezer niet gemakkelijk (Van Brederode 1994, p.16). In het tweede hoofdstuk heeft Lucia een seksuele relatie met een zekere Thomas. Gezien de religieuze gerichtheid van de roman dacht ik direct aan de twijfelende discipel van Jezus. Deze discipel wilde niet geloven dat Jezus opgestaan was, voor hij het met zijn eigen ogen gezien had: "Indien ik in zijn handen niet zie het teken der nagels en mijn vinger niet steek in de plaats der nagels en mijn hand niet steek in zijn zijde, zal ik geenszins geloven." (NBG 1951, Johannes 20:25) De verteller onderschept deze interpretatie echter direct (Van Brederode 1994, p.32):

> Je hebt het recht me te lezen als een puzzel. Als kenner van de literatuur denk je zelfs dat dat hoort. Je legt een legenda aan van mijn symbolen. Je bent doortrapt genoeg om de namen die ik mijn personen geef, van een eigen verhaal te voorzien.

Vervolgens voorziet de verteller de naam Thomas zelf van een eigen verhaal, door een parabel te vertellen over 'een man die Thomas heette' (Van Brederode 1994, p.32-34). Dit verhaal wordt afgesloten met een begrijpend lezen toets en de woorden: "Letterkunde. Dat nooit meer. De een zijn dood is de ander zijn brood. Roei alle schriftgeleerden uit. De hens erin! De hens erin! De hens erin!" (Van Brederode 1994, p.35)

Ik wilde deze roman vergelijken met ander mystieke literatuur, zoals die van Hildegard von Bingen of Hadewijch, maar nu bleek dat *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* verre van een gangbaar bekeringsverhaal van een brave non is. Toch denk ik dat de roman zeker behoort tot de mystieke literatuur, al is het verhaal complex en paradoxaal.

5.1 Het complexe en paradoxale in kaart gebracht

De complexiteit en schijnbare tegenstrijdigheid is met name terug te vinden in het karakter en in de houding van de hoofdpersoon Lucia. Lucia is studente filosofie in de hoofdstad B. Enerzijds is ze bezig met een religieuze zoektocht – die ik in hoofdstuk 6 verder zal uitwerken. Anderzijds presenteert zij zichzelf als een wild en zinnelijk persoon. Typerend voor haar tegenstrijdige en complexe karakter vind ik de gebeurtenis op een studiefeestje. De beschrijving van dit feest staat in de roman tussen twee passages die expliciet over Jezus gaan, en over Lucia's zoektocht naar hem. Voorafgaand vertelt zij aan Richard, haar vriendje, dat ze in Jezus gelooft (Van Brederode 1994, p.46-48). Na het feestje, thuis aan de keukentafel, praten Lucia en Richard weer over Lucia's geloof (Van Brederode 1994, p.56). Op het feestje zelf laat Lucia echter een totaal andere kant van zichzelf zien. Lucia is daar niet een vrome deerne die zich wil richten op Jezus, maar een femme fatale (Van Brederode 1994, p.50):

> Ik denk aan het zwarte, kanten korselet dat ik voor dit feest heb gekocht en hoe ik me daar vanavond in zal openbaren. Dansen zal ik. Dansen, tot ze weten wie hun Godin is: niet de nachtuil Minerva, maar de jagende Diana.

En zo openbaart en presenteert Lucia zichzelf die avond inderdaad (Van Brederode 1994, p.52):

> Het is heerlijk om de baas te zijn op de dansvloer. Om alle van hun motoriek vervreemde studieballen weg te dansen en met gretige vingers de lange, begerenswaardige jongens aan onzichtbare draden naar je toe te trekken. Als marionetten kan ik ze laten dansen, als spiegelbeelden, die nauwgezet nadansen wat in een opwelling aan mijn voeten ontspringt. Ik maak er misbruik van, door steeds feller met mijn onderlichaam te draaien, wetend dat ik hen daarmee dusdanig in verwarring breng, dat ze niets anders meer kunnen dan hoofdschuddend naar de kant af te zakken, om van daar naar mij en mijn geveinsde bezetenheid te kijken.

De seksuele bezetenheid en zinnelijkheid van Lucia komen in deze passage duidelijk naar voren. Hier laat ze het echter niet bij. Bekeken door haar vriendje Richard, en op de muziek van 'hun' liedje, voert ze haar act uit (Van Brederode 1994, p.53):

> Dan doe ik wat hij eigenlijk al heel lang verdient: ik knoop mijn blouse verder open – langzaam – rollend met mijn ogen – klakkend met mijn tong tegen mijn verhemelte – mijn bekken brutaal naar voren gekanteld – de dansvloer zo goed als leeg – ik knoop mijn blouse open – ik voel hoe de blikken op mij gericht zijn – ik voel hoe de denkers zich beledigd afwenden – ik voel hoe mijn nieuwe bijna-vrienden hun vermoedens bevestigd zien – ik draai rond tot ik onder een rode lamp op mijn knieën val – ik glijd met één arm uit een mouw – ik wenk Richard voor een laatste maal (laat zien dat ik van jou ben als je durft) – ik gooi mijn blouse van mij af, in de richting van een plots nors naar de muur starende geliefde – ik sta rechtop in strak, doorschijnend kant en bal mijn vuisten in de lucht – de laatste toon van ons liedje. Het is volbracht.

Is Lucia op de ene pagina een meisje dat op zoek is naar Jezus, op de volgende pagina verrast zij de lezer met een uitdagende strip act. Deze paradoxale opstelling van Lucia is geen unicum. Elders in de roman gaat ze een relatie aan met ene Betty. Met haar heeft ze sadomasochistische seks (Van Brederode 1994, p.150-173), juist wanneer ze een dusdanige mystieke relatie met Jezus heeft opgebouwd dat hij in haar dagelijks leven aanwezig is. Jezus doucht bij Lucia thuis en samen doen ze boodschappen (Van Brederode 1994, p.148-149):

> Ik heb je uitgelegd waar je kon douchen. 'De kraan wordt erg snel heet, dus kijk een beetje uit.' Met een stapeltje van Bob geleende kleren ging je de badkamer in. Nu sta je naast me bij de groenteboer. 'Zeg maar wat je lekker vindt, hoor.' Je wilt bloemkool eten. Niet te lang gekookte bloemkool, anders wordt het pap.

De passage ademt vertrouwdheid en alledaagsheid. Na het omslaan van de bladzijde raakt Lucia – en de lezer met haar – plots verzeild in een rollercoaster van een relatie. Lucia ontmoet Betty, tot wie ze zich hevig aangetrokken voelt. Deze ontmoeting draait, datzelfde hoofdstuk nog, uit op sadomasochistische seks. Het woord 'wreed' komt in dit hoofdstuk één keer voor (p.153), 'bang' twee keer (p.159, 163), 'angst' drie keer (p.153, 162, 170), 'schuld(ig)' zes keer (p.166 [5x], 170), 'bloed' zeven keer (p.153, 154, 158, 165 [2x], 167, 172), 'vlees' zeven keer (p.153, 156, 161, 163, 166, 171, 172), 'dood' acht keer (p.150, 161, 165, 169, 170, 172, 172, 172), 'pijn' negen keer (p.150, 151, 157, 162, 166 [2x], 167, 169, 171) en 'lichaam' maar liefst twintig keer (p.150 [2x], 151 [4x], 153, 158, 159, 165, 167, 169 [2x], 171 [2x], 172 [4x],

173). Het mag duidelijk zijn dat er met deze woorden een sfeer geschapen wordt die haaks staat op de sfeer van vertrouwdheid en alledaagsheid uit het fragment dat voorafgaat aan dit hoofdstuk.

5.2 Het complexe en paradoxale als noodzakelijkheden

Mijns inziens staat deze tegenstrijdigheid en complexiteit een interpretatie van deze roman als mystieke literatuur niet in de weg. Tegenstrijdigheid en complexiteit zijn juist inherent aan mystieke literatuur. In hoofdstuk 1 heb ik het over een spanningsveld waar de mysticus in verzeild raakt na zijn mystieke ervaring: in de mysticus is een nieuwe werkelijkheid ontwaakt, maar hij beschikt niet over de taal om hier uitdrukking aan te geven tegenover zijn omgeving (Waaijman 2003, p.68-69). Ook Blommesteijn en Maas geven dit aan (2003, p.291):

> Datgene wat de mysticus overkomt, is op geen enkele manier in woorden te vatten. Al zijn spreken is slechts een stamelen in beelden en vergelijkingen. Aan de grens van haar mogelijkheden raakt de taal overspannen; beelden rollen over elkaar heen, tegenstellingen, paradoxen en ontkenningen laten onze normale logica ontsporen.

5.2.1 Kiezen tussen wiskunde en passie

Zelf zegt Lucia dat zij de voorkeur zou geven aan abstracte, wiskundige taal. Volgens haar zou de boodschap van haar verhaal dan zoveel duidelijker zijn: "O, wat zou dit boek er overzichtelijk uitzien als het was geschreven door een wiskundige geest." (Van Brederode 1994, p.121) Vanwege de helderheid die haar eigen is, is wiskunde bij uitstek geschikt om een boodschap over te brengen; iets wat Lucia blijkbaar nastreeft: "Ik wil kunnen rubriceren, categoriseren, schematiseren. Ik wil regelmatigheden en constanten zien. (...) Ik wil zuiverheid, meetbaarheid, voorspelbaarheid. (...) Helder zouden de verbanden zijn, logisch de conclusies." (Van Brederode 1994, p.121) Iets verderop schrijft zij dat zij deze kunst tot orde scheppen echter niet beheerst (Van Brederode 1994, p.122):

> Zoals ik soms wil geloven dat mijn verzen beter in het Spaans tot uitdrukking zouden kunnen brengen wat er in me leeft dan in mijn eigen lauwe boerenkooltaal, zo geloof ik soms dat mijn gebrek aan wiskunde de oorzaak van mijn verwarring is.

Door dit gebrek aan wiskunde zou haar verhaal dus warrig zijn. Lucia bezingt de wiskunde met de woorden van Paulus. Paulus schrijft in zijn eerste brief aan de Korintiërs een lofdicht aan de liefde. In de roman wordt het woord 'liefde' vervangen door wiskunde (Van Brederode 1994, p.122):

> Al ware het dat ik met de tongen der mensen en der engelen sprak, maar ik had de wiskunde niet, ik ware schallend koper of een rinkelende cimbaal. Al ware het dat ik profetische gaven had, en alle geheimenissen en alles wat te weten is wist en al het geloof had, zodat ik bergen verzette, maar ik had de wiskunde niet, ik ware niets. Al ware het dat ik al wat ik heb tot spijs uitdeelde, en al ware het dat ik mijn lichaam gaf om te worden verbrand, maar ik had de wiskunde niet, het baatte mij niet. (...)

Lucia mag dan geen wiskundeknobbel hebben, ze heeft wel een ander talent: dat van de passie. En, net zoals er twee wegen naar Japan leiden, zo zijn er ook twee wegen naar de waarheid (Van Brederode 1994, p.126-127):

> Zowel wiskunde als passie zijn absoluut in zichzelf, uiterste geest die nog slechts denkt in vormen en uiterste lichamelijkheid die eindelijk haar inhoud kent. Wie naar Japan wil, kan twee kanten op. Die kan oostwaarts gaan of westwaarts, meer over land of meer over zee, al naar gelang het hem belieft. (...) Omdat ik voor wiskunde het inzicht mis, wil ik naar passie op zoek gaan. Waarom? Omdat Het Extreme mij voortdurend schijnt te zoeken. Ontsnappen kan ik toch niet. In deze uitspraak herken ik al mijn aangeboren knobbel, mijn talent.

5.2.2 De keuze voor de weg van de passie

Lucia kiest dus voor de tweede weg, die van de passie – en die van de lichamelijkheid. De Van Dale (Boon & Geeraerst 2005, p.2623) noemt vijf betekenissen voor 'passie': (i) Lijden van Christus, lijdensgeschiedenis. (ii) Heftige aandoening, onstuimige drang van de ziel of het gemoed. (iii) Drang waaraan men niet kan weerstaan, waaraan men moet voldoen. (iv) Hartstochtelijke genegenheid, zinnelijke liefde. (v) Geval van hartstochtelijke liefde, verliefdheid. Ik denk dat ieder van deze betekenissen van het woord ´passie´ tot zijn recht komt in de roman.

De wiskunde verving de liefde waar Paulus over schreef in zijn brief aan de Korinthiërs. De passie laat echter wel ruimte voor deze liefde. Dat Lucia voor de passie kiest en niet voor de wiskunde,

en daarmee voor de liefde, is dan ook duidelijk in de roman terug te zien. Nu is passie, zoals de Van Dale (Boon & Geeraerst 2005, p.2623) weergeeft, vooral gericht op zinnelijke of lichamelijke liefde. De zoektocht van Lucia is er dan ook één waarbij zij op zoek gaat naar de waarheid via de passie, de zinnelijke liefde. In de roman komt de relatie tussen het seksuele en het mystieke steeds terug. Wanneer het begin van het evangelie van Johannes wordt geciteerd, wordt de zin "Het Woord is vlees geworden" uitgelicht en gekoppeld aan andere betekenissen van 'vlees' (Van Brederode 1994, p.13):

> In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was van God. Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door het Woord geworden en zonder dit is geen ding geworden dat geworden is. (...) Het Woord is vlees geworden, staat wat regels verder. Vlees. Ik denk bij vlees aan:
> - Eerste levensbehoefte (...).
> - Jacht, prooi zijn, gedood worden.
>
> Hierdoor aan:
> - Offers. Rituele slachtingen. Bloed.
> - Lust (vleselijke).
> - Vrouwen.

Het Woord waar Johannes over schrijft, gaat over Jezus. Jezus, zoon van God, was immers vanaf het begin altijd al bij God. En Jezus werd mens – vlees. Nu is Jezus inderdaad gestorven aan het kruis, als een offer voor de mensheid. Het is dan ook te verwachten dat Lucia bij het vleesgeworden Woord aan 'offers' denkt. Naast dit christelijke element van het offer benadrukt zij echter ook de vleselijke lust.

5.2.3 Doel van de weg van de passie

Wat verwacht Lucia te vinden aan het einde van de weg van de passie? Enerzijds wil Lucia met haar zoektocht inderdaad iets vinden: "Monogamie is iets wat ik zou willen kunnen. (...) Nooit meer hoeven zeggen: 'Volgens mij ontbreekt er iets. Ik kan niet zeggen wat.' (...) Nooit meer denken 'doorgangshuis', omdat je hebt gevonden." (Van Brederode 1994, p.130) Anderzijds is het zoeken, of het bewandelen van de weg, een doel op zich: "Polygamie is iets wat ik zou willen kunnen. Ik zou een huis zijn voor alle zoekenden. (...) Ik zou er niets voor vragen, voor mijn passie. Ik zou er met gemak van kunnen leven. Al

het andere zou onbelangrijk worden." (Van Brederode 1994, p.130) In hoofdstuk 6 ga ik verder in op deze zoektocht.

Wanneer je bij je zoektocht naar de waarheid de weg van de passie neemt, is dat een chaotische weg. Uiteindelijk vallen alle raadsels echter weg en zal je alles begrijpen. Zo vervolgt Paulus zijn brief aan de Korintiërs (NBG 1951, 1 Korinthiërs 13:9-10,12):

> Want onvolkomen is ons kennen en onvolkomen ons profeteren. Doch, als het volmaakte komt, zal het onvolkomene afgedaan hebben. (...) Want nu zien wij nog door een spiegel, in raadselen, doch straks van aangezicht tot aangezicht. Nu ken ik onvolkomen, maar dan zal ik ten volle kennen, zoals ik zelf gekend ben.

Als Lucia begint aan haar zoektocht, hierdoor op weg geholpen tijdens de energieweek en door Thomas (hierover in hoofdstuk 6.1.1 meer), is een spiegel ophangen het eerste wat ze doet. Zo haalt ze buiten naar binnen in haar kamer, die ze overigens haar ziel noemt: "Mijn kamer werd mijn ziel, maar nu met een beperkter uitzicht op de wereld. Door tegenover het kleine zolderraam een spiegel op te hangen, loste ik dit euvel op; ik haalde buiten binnen, zag het gebeuren dubbel." (Van Brederode 1994, p.32)

6 De mystieke weg

Vooralsnog zien wij echter door een spiegel, in raadselen. In dit hoofdstuk tracht ik duidelijkheid te scheppen door enkele aanknopingspunten voor een zinvolle interpretatie op een rij te zetten. Met aanknopingspunten doel ik hier op concrete motieven. Een concreet motief is de kleinste betekeniseenheid in een tekst (Van Boven & Dorleijn 2013, p.305). Deze betekeniseenheid bestaat uit een niet verder ontleedbaar verhaalelement. Een dergelijk verhaalelement kan een gebeurtenis zijn, maar ook een personage, de ruimte, de tijdsstructuur of de vertelwijze (Van Boven & Dorleijn 2013, p.303). Het proces van betekenistoekenning blijft niet beperkt tot het concrete verhaalniveau. De niet verder ontleedbare gebeurtenissen - of de concrete motieven - in een verhaal staan namelijk niet op zichzelf. Een concreet motief drukt, soms in verband met andere concrete motieven, een abstractere betekenis uit (Van Boven & Dorleijn 2013, p.309). Het uiteindelijke doel van mijn interpretatie is het grondmotief van de roman te vinden: het hoofdmotief dat alle andere motieven omvat (Van Boven & Dorleijn 2013, p.317). De concrete motieven die in dit hoofdstuk worden weergegeven kunnen dus worden gezien als puzzelstukjes die samen de betekenis weergeven die door het verhaal als geheel wordt uitgedrukt.

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zijn de relaties[3] van Lucia de concrete motieven die ik bespreek. Ik wil laten zien dat Lucia via haar relaties ergens naar op weg is. In de tweede paragraaf bespreek een ander motief, de mystieke ervaring. Deze mystieke ervaring is het doel van de weg, die ik in de eerste paragraaf beschrijf. In de derde paragraaf beschrijf ik de verhouding van Lucia als verteller tot de weg die zij gaat. Lucia, de hoofdpersoon van de roman, stelt zich namelijk ook voor als verteller. Ik bespreek waarom Lucia wil vertellen over de weg die zij aflegt.

[3] In deze scriptie bespreek ik vier relaties van Lucia, namelijk haar relatie met Thomas, Richard, Betty en Jezus. Een aantal relaties van Lucia blijven dus buiten beschouwing. Ik heb een keuze gemaakt voor deze vier relaties, omdat het uitdrukkelijk seksuele relaties zijn. Lucia's relaties met Erik en Oudegeest laat ik buiten beschouwing, omdat deze relaties platonisch zijn. Toch zouden de relaties met Erik en Oudegeest interessant zijn voor mijn analyse en interpretatie; het voert te ver om voor ze voor deze bachelorscriptie ook te bespreken.

6.1 Relaties

Het concrete motief dat ik wil bespreken zijn een aantal personages uit de roman. Deze personages hebben met elkaar gemeen dat ze een liefdesrelatie hebben met Lucia.

6.1.1 Thomas

Lucia's eerste relatie, die in de roman besproken wordt, is die met Thomas. Wanneer Lucia in de lange zomervakantie samen met haar vriendin naar een zogenaamde energieweek gaat, leert ze hem kennen. Thomas is een jongen van begin dertig, die weinig praat en bij de week is vanwege zijn opleiding tot emotioneel therapeut. Lucia noemt hem 'een psycholoog die met zijn handen werkt'. (Van Brederode 1994, p.21,22). En dat is precies wat Lucia nodig heeft, zo blijkt uit een ervaring die ze heeft tijdens een onderdeel van het programma van de energieweek. Dit programma wordt geleid door een vriendelijke grijze goeroe: "'Ga maar rustig liggen. Jaaa. Russtig. (...) Geef je langzaam over. Luister met je lichaam. Jaaa. Laat je hoofd maar losss. Toe maar (...) Misschien durf je nu nog niet? (...) Kijk maar naar het licht." (Van Brederode 1994, p.19-20) Lucia wordt gevraagd haar hoofd los te laten en te luisteren met haar lichaam. Dit is een keerpunt. Want, zoals Lucia bekent, ze heeft te lang haar lichaam – en daarmee haar seksualiteit – genegeerd (Van Brederode 1994, p.26):

> Laat je niet te jong ontmaagden. Wat is te jong? Te lang had ik de tijd gehad om mij erop voor te bereiden. (...) Te lang ging ik gekleed in bruidstenue, de stof was inmiddels verschoten, de sluier gerafeld en vuil. Wacht tot je de ware hebt gevonden. Wat is waar? Ooit iemand gezien met op zijn voorhoofd: 'Ik Ben Waar'? Tot twee keer toe had ik het Hooglied uitgesteld. Steeds strakker snoerde ik mijn kuisheidsgordel aan. Uit mijn benen was al het bloed al weggetrokken. Een opgeblazen hoofd verried mijn ademnood.

Het onderdeel van de energieweek met de vriendelijke grijze goeroe, waarbij er juist een beroep wordt gedaan op haar lichaam, is dan ook heftig (Van Brederode 1994, p.20):

> Stond hij achter me? Streelde hij mijn haren? Mijn lichaam schokte. Mijn verdriet kwam uit mijn kruis en knapte in mijn keel. Ik huilde zonder de groep te zien. Geminacht, veronachtzaamd,

> veracht, misbruikt, genegeerd, vereenzaamd, besmettelijk en naamloos – zonder al deze woorden op te sommen, maakte mijn lichaam mij zijn wroeging duidelijk. Als een vondeling die zijn moeder na jaren teruggevonden heeft en haat en geliefkoosd wil worden.

Lucia heeft al vanaf haar vroege jeugd haar lichaam verwaarloosd. Al jong heeft zij het te vondeling gelegd. Seks hoorde in 'een smerig kamertje achteraf' en Lucia ontwikkelt een haat-liefdeverhouding met haar lichaam (Van Brederode 1994, p.125). Vele jaren later, na haar middelbare schoolexamen en achttien jaar oud, vindt ze haar verwaarloosde vondeling terug. Haar lichaam wil nu geliefkoosd worden. En Thomas, de 'psycholoog met zijn handen', is dus precies wat Lucia nodig heeft. Thomas geeft Lucia een behandeling, die halverwege spaak loopt: "'Stil maar. Dat was stom van me. Ik moet het ook nog leren.' Thomas wist niet hoe hij het goed moest maken. Ik wel. Ik liet me aaien. Ik liet me likken. Ik liet me ontmaagden met mijn ogen dicht." (Van Brederode 1994, p.28)
Graag had Lucia in Thomas de ware gevonden (Van Brederode 1994, p.31). Hij maakt echter duidelijk dat hij het contact wil verbreken: "Er zijn nog zoveel anderen." (Van Brederode 1994, p.30) Al snel blijkt, dat Thomas daar gelijk in heeft. Lucia gaat na de vakantie op kamers wonen en leert Richard kennen.

6.1.2 Richard

Eindelijk kan het zelfstandige leven beginnen. Na de verandering tijdens de energieweek, is ze daar ook klaar voor: "Na ruim achttien jaar een fossiel te zijn geweest in het rotsvaste gesteente van de beschermende wereld van ouders en school, mocht ik nu opeens gaan leven als de Lucia uit mijn dagboeken. Origineel, liefhebbend en vooral: interessant." (Van Brederode 1994, p.37) Ze leert via haar nieuwe studie filosofie Richard kennen. Richard valt op tussen de andere filosofiestudenten, zeker ten opzichte van de jongens (Van Brederode 1994, p.37):

> Dus keek ik de hele trieste borrel lang naar Richard. Naar de deken van plakkerige krullen die tot over zijn schouders viel. Naar de nachtblauwe schipperstrui met gaten in de ellebogen. Naar het felroze T-shirt dat daar onderuit vlagde. Naar de spijkerbroek met een grijs, stijfgeworden zitvlak. Naar de lompe schoenen die werelden hadden gezien. Al na de eerste dag was Richard een begrip.

Des te onbegrijpelijker vindt Lucia het dat Richard juist contact met haar zoekt: „Waarom hij dit aan mij voorstelde, heb ik nooit begrepen. Ik was stil in het begin, probeerde onopvallend mee te glijden in de indrukwekkende stroom studenten (...) en had me erbij neergelegd dat ik een geregistreerd nummer zou zijn (...)." (Van Brederode 1994, p.36)

Richard leert Lucia te leven in elk moment, zonder voortdurend geleefd te worden door het uitzicht op een hemel of een andere schijnwereld. Hij leert haar ook de stad kennen, ze groeien naar elkaar toe en als vanzelfsprekend vormen ze een stel (Van Brederode 1994, p.38-39). De twee wonen min of meer samen, maar groeien uit elkaar als Lucia interesse krijgt voor Jezus – al weet ze eerst nog niet dat hij het is naar wie ze op zoek is (Van Brederode 1994, p.45):

> Ik wilde tragische brieven schrijven, maar wist niet aan wie. Het enige wat ik zeker wist, was dat deze zuiverende weemoed niets met Richard had te maken. Het kostte me moed en moeite om hem uit te leggen dat ik liever alleen wilde zijn. Tot overmaat van ramp accepteerde hij mijn keuze zonder vraag of tegensputteren.

Lucia moet verder zonder Richard. Zoals ze Thomas achterliet, moet ze ook hem achterlaten om meer te ontdekken. Toch komt Richard steeds weer terug. Soms loopt ze hem onverwachts tegen het lijf, maar hierover later meer.

6.1.3 Betty

Onder deze mannen kan ik één vrouw niet onbesproken laten: Betty. Richard komt in de hele roman steeds terug. Betty daarentegen, komt enkel voor in het tiende hoofdstuk. Aan het begin van dit hoofdstuk leert Lucia Betty kennen, aan het einde van het hoofdstuk, drieëntwintig pagina's later, nemen ze weer afscheid. Lucia leert Betty kennen op het feestje van een wederzijdse kennis, Ewald. Lucia voelt zich direct onweerstaanbaar aangetrokken tot Betty. Lucia laat zich dronken voeren en slaapt haar roes uit op de bank bij Ewald. Wanneer ze wakker wordt, is Betty er nog. Ze ontbijten samen. Na het feestje gaat Lucia langs bij Betty. Ze koken en eten samen, terwijl de seksuele spanning oploopt. Wanneer Betty haar bok Victor naar de schuur brengt voor de nacht, loopt Lucia met haar

mee. In de schuur hebben ze seks. Het gaat er heftig aan toe; Lucia wordt geslagen met een riem, vastgebonden en uiteindelijk doet zelfs de bok mee. De expliciete beschrijving en het sadomasochistische karakter van de seks staan in contrast met de andere keren dat Lucia seks heeft in de roman. In paragraaf 5.1 merkte ik al op dat in hoofdstuk tien de woorden 'wreed', 'bang', 'angst', 'schuld(ig)', 'bloed', 'vlees', 'dood', 'pijn' en 'lichaam' veelvuldig voorkomen. De relatie met Betty heeft iets duisters, iets kwaads.

Het ligt in lijn der verwachting dat het kwaad afstotelijk is. Dat het tegendeel het geval is, laat de zevende bede van het Onze Vader zien. Deze bede, die Jezus zijn volgelingen leerde, luidt als volgt:: "En leid ons niet in verzoeking, maar verlos ons van de boze." (NBG 1951, Matteüs 6:13) 'Verzoeking' betekent volgens de Van Dale (2014) 'verleiding'. De boze krijgt in het Onze Vader een onverwachte verleidingskracht toegedicht. Deze paradox van het aantrekkelijke kwaad is terug te vinden in hoofdstuk 10, dat getiteld is: 'De verleiding' (Van Brederode 1994, p.150). De 'boze' in dit hoofdstuk is Betty. Zij is de vleesgeworden paradox; ze is zowel afstotend als onweerstaanbaar aantrekkelijk (Van Brederode 1994, p.155):

> Ze is afstotend. Lang is ze, benig en mager. Haar korte zwarte haar staat als een stugge pruik op haar doodskop. Haar scherpe jukbeenderen vangen een schaduw die de indruk wekt dat ze haar wangen nodig moet scheren. Ik vrees dat ze werkelijk zwaar behaard is, tot aan haar tenen toe. / Ze is aantrekkelijk. Voelt Eline [een studiegenootje van Lucia] dat ook? Zit zij nu naast dit sprekende insect omdat ook zij de duizend handen voelde?

Betty's uiterlijk mag dan worden beschreven alsof zij de duivel zelf is, toch is Lucia niet bij haar weg te slaan. Lucia wordt zo door die 'duizend handen' aangetrokken dat ze zelf van de duivel bezeten lijkt. De hel breekt los en Lucia gedraagt zich als een waanzinnige (Van Brederode 1994, p.157):

> Die avond laat ik me dronken voeren. Vrienden weten hoe voorzichtig ik ben met alcohol. Ik heb ze al vaak gewaarschuwd: als ik drink, breekt de hel los. Ik geef ze waar ze altijd op hebben gewacht, een hysterische slet die zich aan de voeten van mannen vlijt, haar tepels schuurt aan onbekende knieën, een show maakt van haar eigen pijn.

De toon is gezet. Het hele hoofdstuk heeft een sfeer van helse verleiding en pijn. Eerder hing deze sfeer in het paradijs. Zal daar ook geen dreigende sfeer hebben gehangen, zwaar van naderend onheil, toen Eva door de slang werd verleid? Eva nam de appel en at. Door te eten van wat God haar verboden had, zondigde ze. Eva voelde zich opeens naakt en onveilig, toen ze Gods stem hoorde. Lucia heeft teveel gedronken en slaapt haar kater op Ewalds bank. Wanneer ze wakker wordt, is Betty er nog. Als Lucia zich aankleedt, roept Betty iets naar haar vanuit de keuken. Net als Eva destijds, voelt Lucia zich naakt (Van Brederode 1994, p.159): "'Ook geen stukje fruit?' roept de vrouw [Betty] vanuit de keuken. Haar stem is genoeg om me te laten voelen dat ik zo goed als naakt in de koude kamer sta. Ik verstijf. 'Ik schil wel een appel voor je.'" En laat het stuk fruit dat Betty aanbiedt klaar te maken, nu juist een appel zijn – de verboden vrucht uit het paradijs.

Dat Lucia's verleiding een seksuele verleiding is, past in de context van de roman. Ze is immers bezig met een seksuele zoektocht. Lucia's verleiding wordt vergeleken met de verleiding van Jozef: "Deze tuin is het paradijs. Hoge struiken strelen hardhandig mijn benen. Takken houden me even vast, als handen van Potifars vrouw die bereid zijn mijn kleren te scheuren." (Van Brederode 1994, p.160) Potifars vrouw probeerde Jozef, de slaaf van haar man, te verleiden. Jozef weigert zijn meester te bedriegen, maar Potifars vrouw laat het daar niet bij zitten (NBG 1951, Genesis 39:11-12):

> Op een dag was hij [Jozef] binnenshuis aan het werk—er was niemand in de buurt—toen zij [Potifars vrouw] weer bij hem kwam. Zij greep hem bij de mouw en eiste: 'Ga met me naar bed!' Hij rukte zich los, maar daarbij gleed zijn mantel af. Hij rende het huis uit en zij bleef achter met zijn mantel in haar handen.

Net als Eva, neemt Lucia de appel aan. Ze geeft toe aan de verleiding en heeft seks met Betty. Toch is Lucia aan het einde van het hoofdstuk sterker geworden. Voelde ze zich in de eerste alinea nog een "vunzig sirenelied van rottend gras en stilstaand water," in de laatste alinea "zingt [er] een engel door me heen, van sneeuwlicht en van vrede" (Van Brederode 1994, p.150,173). Lucia heeft zich aan de verleiding overgegeven en deze overwonnen. Ze heeft door de zure appel heen gebeten, en kan nu verder met haar zoektocht.

6.1.4 Jezus

Lucia heeft ook een relatie met Jezus. Door de hele roman is hij al aanwezig. Was Jezus niet degene die Lucia vanaf het begin al zocht? Stonden al die andere relaties in dienst van de relatie tussen Jezus en Lucia? Waren al die andere relaties doorgangshuizen (Van Brederode 1994, p.130), klinkers of wegbereiders van de weg naar Jezus? Laten we de relaties, zoals ze besproken zijn in paragraaf 6.1.1-6.1.3, eens langsgaan.

- Thomas

Allereerst terug naar Thomas. Met hem ervaart Lucia voor het eerst het Hooglied (Van Brederode 1994, p.26). Het Bijbelboek Hooglied is een literair gesprek tussen twee geliefden: een bruidegom en zijn bruid. Primair is het boek een beschrijving van een erotische relatie tussen man en vrouw. De twee bezingen elkaars schoonheid en het verlangen om samen te zijn om de liefde te bedrijven (NBG 1951, Hooglied 8:11-12):

> Van mijn geliefde ben ik, en naar mij gaat zijn begeerte uit.
> Kom, mijn geliefde, laten wij uitgaan naar het veld,
> laten wij vernachten tussen de hennabloemen.
> Laten wij vroeg naar de wijngaarden gaan en zien of de wijnstok uitbot,
> of de bloesems zijn opengesprongen, de granaten bloeien.
> Daar zal ik u mijn liefde geven.

Secundair is de relatie tussen man en vrouw in het Hooglied ook een beeld voor de relatie tussen Christus en de gelovige – zijn bruid. In mystieke kunst en literatuur is dit vaker een belangrijk thema. In de Rothschildkantieken bijvoorbeeld (zie paragraaf 2.5.4). In deze kantieken worden man en vrouw afgebeeld als geliefden – ze liefkozen elkaar – én als Christus en gelovige. Een ander voorbeeld van deze primaire en secundaire betekenis, zijn de mystieke huwelijken die gesloten werden. Katharina van Alexandrië sloot in de vierde eeuw een dergelijk huwelijk. Katharina van Siena en Teresa van Avila deden – in respectievelijk de veertiende en zestiende eeuw – hetzelfde (zie paragraaf 2.5.5 en 2.5.6).

Vlak voor Lucia ontmaagd wordt door Thomas, vraagt ze zich ietwat schamper af waarom ze zo lang maagd is gebleven. Omdat ze wachtte op de ware? "Wat is waar? Ooit iemand gezien met op zijn voorhoofd: 'Ik Ben Waar'?" (Van Brederode 1994, p.26) Nu blijkt deze 'Ware' wel degelijk te bestaan. In het Johannesevangelie wordt aan Jezus gevraagd waar hij heengaat, door de discipel Thomas notabene – *what's in a name?*: "Maar Here,' zei Thomas, 'wij weten niet eens waar U heengaat. Hoe zouden wij dan de weg weten?" (NBG 1951, Johannes 14:5) Op deze vraag vol onbegrip en niet-weten, reageert Jezus als volgt: "Jezus zeide tot hem: Ik ben de weg en de waarheid en het leven." (NBG 1951, Johannes 14:6) Jezus is het dus, die zegt: 'Ik Ben Waar'.

- Richard

Wat betekent Richards relatie dan in het licht van Lucia's zoektocht naar Jezus? Staat Richard deze relatie niet alleen maar in de weg, met al zijn tegenstand, twijfels en kritische vragen? Of is Richard een personificatie van Lucia's twijfels? Nadat ze haar relatie met Richard heeft beëindigd, komt hij later in de roman toch steeds weer terug. Zo loopt ze hem onverwachts tegen het lijf, wanneer ze juist een belangrijke stap maakt in haar zoektocht. Ze belt aan bij professor Oudegeest, en krijgt de aanval in de rug die ze al voelt aankomen. De personificatie van haar twijfel stevent doelbewust op haar af, en haalt haar weg van waar ze mee bezig was (Van Brederode 1994, p.88):

> Ik bel aan. Nerveuzer dan ik had verwacht. Er wordt niet open gedaan. Ik bel nog eens aan. Ik draai me om, alsof ik overzicht over de straat wil houden. Bang voor een aanval in de rug? Ik weet het niet. 'Hallo' zwaait iemand uit de verte naar me. Het is Richard. Ja natuurlijk. Hij steekt zonder om zich heen te kijken over en komt met verende stappen op mij toe. 'Wat leuk.'

Zoals Richard Lucia ervan weerhoudt contact op te nemen met Oudegeest, zo weerhoudt hij haar ervan om op zoek te gaan naar Jezus. Richard vindt het belachelijk dat Lucia gelooft, en laat dat ook duidelijk merken: "Richard (...) spuwde op afhankelijkheid." (Van Brederode 1994, p.48)

- Betty

Lucia heeft zich aan de verleiding overgegeven en deze overwonnen, zo stelde ik in paragraaf 6.1.5. Deze stelling vraagt om een verklaring. Ten onder gaan in iets, en er weer sterker uitkomen, is een hoofdmotief van de christelijke leer. Christus zelf heeft dat gedaan. Hij werd gekruisigd, stierf en daalde af in de hel. Hij stond echter weer op, en overwon hiermee dood en hel. De volgelingen van Jezus zullen ook met hem moeten sterven. Wanneer ze met hem begraven worden in de dood, zullen ze ook met hem opstaan in een vernieuwd leven. De gelovige zegt als het ware zijn oude leven, zijn oude mens, vaarwel om een nieuw leven te beginnen. Het oude leven, onderhevig aan zonde en dood, sterft af; het nieuwe leven, in het teken van Christus, vangt aan. Deze vernieuwing van leven beschrijft Paulus in zijn brief aan de Romeinen (NBG 1951, Romeinen 6:4-9):

> Wij zijn dan met Hem begraven (...) in de dood, opdat, gelijk Christus uit de doden opgewekt is door de majesteit des Vaders, zo ook wij in nieuwheid des levens zouden wandelen. Want indien wij samengegroeid zijn met hetgeen gelijk is aan zijn dood, zullen wij het ook zijn (met hetgeen gelijk is) aan zijn opstanding; dit weten wij immers, dat onze oude mens medegekruisigd is, opdat aan het lichaam der zonde zijn kracht zou ontnomen worden en wij niet langer slaven der zonde zouden zijn; want wie gestorven is, is rechtens vrij van de zonde. Indien wij dan met Christus gestorven zijn, geloven wij, dat wij ook met Hem zullen leven, daar wij weten, dat Christus, nu Hij uit de doden is opgewekt, niet meer sterft: de dood voert geen heerschappij meer over Hem.

In zijn brief aan de Efeziërs benadrukt Paulus nogmaals deze vernieuwing van leven. Hij spreekt de gelovigen als volgt aan (NBG 1951, Efeziërs 4:20-24):

> Maar gij geheel anders: gij hebt Christus leren kennen. Gij toch hebt van Hem gehoord en zijt in Hem onderwezen, gelijk dit de waarheid is in Jezus, dat gij, wat uw vroegere wandel betreft, de oude mens aflegt, die ten verderve gaat, naar zijn misleidende begeerten, dat gij verjongd wordt door de geest van uw denken, en de nieuwe mens aandoet, die naar (de wil van) God geschapen is in waarachtige gerechtigheid en heiligheid.

En deze vernieuwing van leven is wat Lucia meemaakt in hoofdstuk tien. Ze geeft zich over aan de verleiding en aan de dood, maar ze staat hier ook weer uit op. In hoofdstuk tien worden de drie fasen waaruit deze vernieuwing van leven bestaat, weergegeven. De eerste fase is het oude leven, de oude mens zoals Paulus schrijft. De tweede fase is de vernieuwing zelf, het gekruisigd worden en sterven met Christus. De derde fase is het begin van het nieuwe leven, de opstanding van de nieuwe mens. Ik zal nu beschrijven hoe deze fasen terug te vinden zijn in hoofdstuk tien.

Het oude leven van Lucia was onderhevig aan de zonden. Hoofdstuk tien is daar duidelijk over. Ieder van de zeven hoofdzonden komt langs: (i) hoogmoed, (ii) gramschap, (iii) nijd, (iv) luiheid, (v) gierigheid, (vi) gulzigheid en (vii) onkuisheid (Laurillard 1873, p.5). (i) IJdelheid is een vorm van hoogmoed. IJdelheid is in hoofdstuk tien terug te vinden in Lucia's overdreven make-up: "Het subtiele spel van make-up legt de joker op tafel. Wimpers spinnepoten, lippen van een clown." (Van Brederode 1994, p.154) (ii) Gramschap, of woede, vind je in de uitgebreide beschrijving van een gewelddadige film. Twee bezoekers van het feestje zijn naar dezelfde film geweest (Van Brederode 1994, p.153-154):

> Wolf is naar een film geweest. Een film met onnodig veel geweld erin. Verkoopcijfers zeker. Mijn vriend is naar dezelfde film geweest. Inderdaad. Onnodig veel geweld. (...) Zo onnodig was het geweld niet, naar het schijnt. Het houdt hen enorm bezig. Elke scène wordt feilloos ontleed.

(iii) Jaloezie is een vorm van nijd. Lucia is jaloers omdat ze Betty met een ander meisje ziet praten: "Ik voel me lelijk en jaloers." (Van Brederode 1994, p.155) (iv) Vadsigheid, een vorm van luiheid, zie je terug wanneer Lucia naar de wc gaat. Ze bekijkt zichzelf in de spiegel: "Mijn benen lijken grove griesmeelpudding, varkensachtig roze. (...) Het elastiek van onderbroek en panty hebben in mijn opgeblazen buik wanstaltige littekens getrokken." (Van Brederode 1994, p.154) (v) Gierigheid, of hebzucht, wordt gepersonifieerd door Wolf. Wolf is een bezoeker van het feestje. Wolf is een geldwolf: "Wolf studeert niet. Wolf werkt. Wolf heeft, jawel, een eigen bedrijfje. Wolf heeft geld. Wolf gelooft in geld. Voor Wolf is geld God. Zijn ora is labora. Zo koopt Wolf zich vrij uit de leegte van zijn bestaan." (Van Brederode 1994, p.152). (vi) Gulzigheid is de zonde die geen maat kent. Lucia gaat zich in hoofdstuk tien te buiten aan alcohol: "Die avond laat ik me dronken voeren. Vrienden weten hoe

voorzichtig ik ben met alcohol. Ik heb ze al vaak gewaarschuwd: als ik drink, breekt de hel los. (...) Bewust niet overgestapt op vruchtensap op mineraalwater. Baldadig." (Van Brederode 1994, p.157) (vii) Onkuisheid, of wellust, komt twee keer voor in hoofdstuk tien. De eerste keer is wanneer de twee bezoekers van het feestje vol wellust vertellen over het geweld in de film die ze hebben gezien: "Ondanks hun pogingen een klinisch verslag te doen van afrollende hoofden, uitgerukte ogen en naakte spieren waar je het bloed nog in zag kloppen, hoor ik ieder woord kloppen van wellust en walging." (Van Brederode 1994, p.153). De tweede keer dat het woord 'wellust' voorkomt, is wanneer Lucia haar verlangen naar Betty beschrijft: "Mijn lichaam is ontstoken, etterend van wellust, koortsig onder haar tasten." (Van Brederode 1994, p.159)

De tweede fase van de vernieuwing van leven, het gekruisigd worden en sterven met Christus, is terug te vinden in de seks die Lucia met Betty heeft. Lucia wordt als een offer op de werkbank vastgebonden (Van Brederode 1994, p.167):

> Mijn armen worden naar voren getrokken. Koude handen pakken mijn handen, rekken me uit en draaien een snijdend touw om mijn polsen. Strak vastgebonden aan de bankschroef, worden mijn vingers weerloos, mijn handen kunnen straks geen pijn meer van zich afslaan. Benen wijd uit elkaar. Het elastiek van mijn onderbroek knapt, ze glijdt het van me af. Waar ze mijn voeten aan vastknoopt weet ik niet. Ik weet alleen dat het bloed in mijn enkels wordt afgeknepen. Tenen trekken krom.

Zo wordt Lucia op de werkbank, die van hout is, net als Jezus gekruisigd. En zoals Jezus gegeseld werd (NBG 1951, Matteüs 27:26; Marcus 15:15), wordt ook Lucia gegeseld (Van Brederode 1994, p.168-169):

> Ze maakt haar broekriem los en trekt hem dreigend uit de lussen. (...) Dan knalt de eerste slag over mijn schouders. Mijn borsten stoten hart tegen het hout. Het schroeit. Alles trekt zich in en maakt zich klein. (...) Mijn rug. Ik sis. Geen gil gun ik haar. Mijn kont. Dit was te hard. Onder mijn huid gloeit de pijn zich naar mijn buik. Tranen springen in mijn ogen.

Deze kruisiging en geseling zijn echter nog niet genoeg. Lucia heeft zich nog niet helemaal overgegeven. Als Betty de bok op Lucia wil zetten, weigert Lucia in eerste instantie: "'Betty!' schreeuw ik.

'Niet doen! Nee!!' Ergens boven mijn rug hangt de bok in haar handen." (Van Brederode 1994, p.168) Betty neemt echter geen genoegen met Lucia's weigering. Lucia moet zich helemaal overgeven, zoals Jezus helemaal afdaalde in de hel. Uiteindelijk heeft Lucia toch seks met de bok. De bok is in de Bijbel het tegenover van de gelovige. Jezus, die zelf de goede herder is (NBG 1951, Johannes 10:11,14), zal op zal op de oordeelsdag de bokken verwerpen (NBG 1951, Matteüs 25:31-33):

> Wanneer dan de Zoon des mensen [Jezus] komt in zijn heerlijkheid en al de engelen met Hem, dan zal Hij plaats nemen op de troon zijner heerlijkheid. En al de volken zullen vóór Hem verzameld worden, en Hij zal ze van elkander scheiden, zoals de herder de schapen scheidt van de bokken, en Hij zal de schapen zetten aan zijn rechterhand en de bokken aan zijn linkerhand.

Lucia heeft nu seks met een door God verworpen beest (Van Brederode 1994, p.172):

> Victor ligt op me. Ik ben te geil om nee te voelen. Wat ik voel is harig monsterachtig leven, ongecontroleerde schokken, harde poten, een schuivend natwarm onderlichaam. Ik streel het beest. (...) Hij mekkert hartverscheurend. Hij spartelt en ik wil niet, maar ik spartel mee, ik laat mijn lichaam dierlijk zijn. (...) Warm, traag water stroomt over mijn borst. Plakkend water. De bok krijst. De bok zwijgt. Plakkend water. Bloed. Het offer. Het altaar. (...) Het liefst wil ik nu zo snel mogelijk opstaan, niet naakt meer zijn.

De bok sterft en wordt begraven. En zo overwint Lucia de verleiding, door ten onder te gaan aan de boze – aan Betty en haar bok. De bok heet, heel toepasselijk, Victor: victorie, overwinning.

Na de seks met de bok wil Lucia 'zo snel mogelijk opstaan'. En dat is wat Lucia, net als Jezus, doet: opstaan uit de dood. Als ze onder de douche vandaan stapt, staat Betty klaar met de handdoek. Deze handdoek doet Lucia denken aan veronica, *vera icon*: "Als ik uit de douche stap, staat Betty klaar met de handdoek. Veronica. De zweetdoek." (Van Brederode 1994, p.173) Het vera icon is de afbeelding van Christus' gelaat op een zweetdoek waarmee zijn gezicht werd afgedroogd (RKK 2015d). Als Jezus opgestaan is, wordt vermeld dat de zweetdoek netjes aan de kant gelegd is in het graf (NGB 1951, Johannes 20:6-7):

> Simon Petrus dan kwam ook (...) en hij ging het graf [waaruit Jezus opgestaan is] binnen en zag de windsels liggen, maar de zweetdoek, die op zijn hoofd geweest was, zag hij niet bij de windsels liggen, doch opgerold, terzijde op een andere plaats.

Nu Lucia met Jezus gekruisigd en gestorven, maar ook opgestaan is, is ze een nieuw leven begonnen. Ze is geen 'vunzige sirene' meer; er zingt nu een engel door haar heen, van sneeuwlicht en van vrede. Na hoofdstuk tien komen er nog 50 bladzijden, voor het verhaal voorbij is. In deze 50 bladzijden verdwijnen de relaties van Lucia naar de achtergrond. Thomas, Richard en Betty maken plaats voor een ander. Zij waren slechts wegwijzers naast de weg of hobbels op de weg naar Jezus. De laatste 50 bladzijden van het boek staan in het teken van de relatie tussen Jezus en Lucia. Vanaf nu zijn ze haast onafscheidelijk. Lucia is haar nieuwe leven, met Jezus, begonnen. Haar nieuwe leven zal uiteindelijk uitlopen op een hemelvaart. Zoals ze met Jezus gekruisigd, gestorven en begraven is, zo vaart ze ook met hem op. Jezus ging naar 'het huis' van zijn 'Vader' (NBG 1951, Johannes 14:2), naar hemel. Aan het einde van de roman wordt ook Lucia opgehaald door haar vader (Van Brederode 1994, p.222-235). Ze heeft haar koffers ingepakt, en gaat weer bij hem wonen. Voor het zover is, blijft Lucia eerst nog een poos op aarde. Ze leeft haar nieuwe leven en heeft een hechte relatie met Jezus. Deze relatie bespreek ik hier nu eerst.

~

De relaties die Lucia had, met Thomas, Richard, Erik, Oudegeest en Betty, leidden allemaal naar Jezus. Als Jezus degene was die Lucia al die tijd al zocht, zijn de 'Brieven aan een onbekende', zoals drie hoofdstuktitels genoemd zijn, dan ook steeds tot hem gericht? Als een altaar voor de onbekende god, zoals Paulus tijdens zijn zendingsreis in Athene er één ziet (NBG 1951, Handelingen 17:22-23):

> En Paulus, voor de Areopagus staande, zeide: Mannen van Athene, ik zie voor mijn ogen, dat gij in elk opzicht buitengewoon ontzag voor godheden hebt; want toen ik door uw stad liep en de voorwerpen uwer verering aanschouwde, heb ik ook een altaar gevonden met het opschrift: Aan een onbekende god. Wat gij dan, zonder het te kennen, vereert, dat verkondig ik u.

Heeft Lucia ontzag voor andere goden, andere mannen, maar is ze uiteindelijk op zoek naar de voor haar onbekende god? Uiteindelijk vindt ze deze god dan ook: "Nu mijn golven aan beide zijden wijken, zie ik Hem dicht bij me staan. Boom van kennis waar ik niet van plukken wil. 'Volg mij,' zegt hij. 'Goed,' zeg ik en laat mijn mannen achter." (Van Brederode 1994, p.128) Is de groet, in de eerste brief 'Aan een onbekende', niet al voor hem bedoeld: "Gegroet Waarlijk Lichaam" (Van Brederode 1994, p.7)? Is hij eerst nog een onbekende, en slechts vaag aanwezig in haar leven, later verandert dat. De laatste van de vier brieven, en tevens ook het laatste hoofdstuk, is dan ook niet meer gericht aan een onbekende, maar aan een oude bekende: "Brief aan een oude bekende." (Van Brederode 1994, p.207). Een oude bekende, omdat hij er altijd al was, maar ze had hem niet herkend. De naam die ze kreeg van haar ouders, verwijst al naar haar latere levensbestemming: Lucia, lichtdraagster. En in haar vroege jeugd sprak ze met tot hem. Haar moeder vertelt hoe Lucia als klein meisje tegen het kindje Jezus praatte (Van Brederode 1994, p. 58):

> En zo klein als je was, ging je naar het kribbetje toe en fluisterde je iets tegen het kindje Jezus. En toen we vroegen wat je aan het doen was, zei je: 'Ik vraag Jezus of hij mij wil helpen niet meer stout te zijn.' (...) Het was zo vertederend, dat je daar met Jezus stond te praten. Drie was je, bijna vier en je sprak zo volwassen voor die leeftijd. We hadden ook echt het gevoel dat je begreep wie Jezus was. Anders had je het wel aan iemand anders gevraagd, denk je niet?

Nu Lucia ouder is, en ze haar lichaam zo lang heeft verwaarloosd (zie pararaaf 6.1.1), zoekt Jezus haar weer op. Dat begint als een medestudent aan haar vraagt of ze naar een videoavond komt voor alle filosofiestudenten: "'Welke films gaan jullie draaien?' vroeg ik voorzichtig. '*The Last Temptation of Christ*, als je dat wat zegt.'" (Van Brederode 1994, p.41) En dat zou Lucia zeker iets moeten zeggen. *The Last Temptation of Christ* is een verfilming uit 1988 van het gelijknamige boek van Nikolaos Kazantzakēs (1961). De nadruk wordt gelegd op Jezus' menszijn (Riley 2003, p.54). Dat zijn seksualiteit tot uiting komt, hoort hier ook bij. Jezus trouwt met Maria Magdalena en de film toont een liefdesscène tussen deze twee (Riley 2003, p.49,75). Riley (2003) citeert de woorden van Jezus uit de film (p.75):

> The road on which the mortal becomes immortal. God becomes human, I was so stupid. I tried to find a way outside my own flesh. I wanted crowds, great ideas, death. But now I know: a woman is God's greatest work. God sleeps between your legs.

De Jezus waar Lucia voor het eerst weer mee geconfronteerd wordt, is een Jezus die zijn weg niet buiten zijn lichaam om wil vinden. In bovenstaand citaat worden het sacrale en profane verenigd. En dit bij elkaar brengen van twee ogenschijnlijk onverzoenbare werelden, een heilige en een aardse wereld, is ook iets wat Gerard Reve doet. Voor Reve is deze vereniging juist fundamenteel (zie paragraaf 2.5.7). Bij Reve is de samenvoeging van het sacrale en profane niet slechts een stijlmiddel, het is de uitdrukking van een wereldbeeld (Goedegebuure 1989, p.66).

Lucia heeft nu lang haar lichaam verwaarloosd, heeft ze daar dan ook Jezus niet mee verwaarloosd? Want wanneer Jezus in deze roman een god is die het sacrale en het profane samenbrengt, is hij onverenigbaar met Lucia die het Hooglied steeds uitstelt (zie paragraaf 6.1.1). De relatie die wordt beschreven in het Hooglied is enerzijds profaan, in de beschrijving van erotiek tussen man en vrouw, anderzijds sacraal, in het beeld van Christus en zijn bruid. Op de uitnodiging voor de videoavond volgt dan ook een week ongedurigheid. Lucia voelt zich verliefd, maar weet niet op wie. Weer kijkt ze in de spiegel, in raadselen (zie paragraaf 5.2.3).: "Ik had al vaak het wijze gezicht (...) in de spiegel geraadpleegd." (Van Brederode 1994, p.44) Lucia moet in zichzelf op zoek gaan. Is diegene die ze zoekt immers geen oude bekende (Van Brederode 1994, p.44):

> Het dwong me bij mezelf naar binnen te gaan, af te dalen in mijn dansende geheugen, waarschijnlijk omdat ik daar zou vinden wat ik geneigd was buiten mij te zoeken: de bron, de aanleiding en wellicht zelfs het doel van mijn verliefdheid.

Dus gaat Lucia op zoek in haarzelf, naar hem van wiens naam ze enkel nog maar een kleurloos vermoeden heeft. Ze vindt hem op de bodem van haar hart, waar het een woestijn is; geen wonder, na die jarenlange verwaarlozing (Van Brederode 1994, p.45-46):

> Op de bodem van mijn hart bevond zich een woestijn. Een zongele woestijn, die schroeide aan

> mijn ogen. Niets groeide er. Er stonden zelfs geen karkassen van ooit verdwaalde bomen, geen gier zou hier overvliegen, op zoek naar leergeworden vlees. Wat zocht ik hier? Moest hier het antwoord op mijn vraag aan mij verschijnen? Ik had hem in alle klimaatzones van mijn innerlijk verwacht (...) – maar nee, hier, op deze pijnlijke, onvruchtbare bodem moest hij zo nodig op mij wachten. (...) Dorst had ik. Dorst die me in staat stelde hem als een fata morgana uit het niets te voorschijn te laten komen. In het trillen van de hitte zag ik hem als een dwaas worstelen met een onzichtbare tegenstander. Zijn naam? Ik had een kleurloos vermoeden.

De zoekende gier vindt geen vlees; vlees dat Lucia eerder deed denken aan lust en vrouwen (zie paragraaf 5.2.2). En juist hier, op deze onvruchtbare bodem, wacht hij op haar. Hij vecht met een onzichtbare vijand. Die vijand, is dat Lucia's verwaarlozing van haar eigen lichaam? Probeert hij die vijand te verslaan? Overigens doet deze worsteling me aan twee gevechten denken, die de 'hij' al eerder voerde. Hij worstelde eerder met Jakob, aan de oever van de Jabbok. Ook daar noemt hij zijn naam niet, toch herkent Jakob hem (NBG 1951, Genesis 32:23-33).:

> Zo bleef Jakob alleen achter. En een man worstelde met hem, totdat de dag aanbrak. (...) Daarop vroeg Jakob: Zeg mij toch uw naam. Maar hij antwoordde: Waarom vraagt gij toch naar mijn naam? En hij zegende hem daar. En Jakob noemde de plaats Pniël, want (zeide hij) ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht en mijn leven is behouden gebleven. En de zon ging over hem op (...).

Jacob kijkt na deze worsteling niet meer als door een spiegel, in raadselen, maar van aangezicht tot aangezicht (zie paragraaf 5.2.3). Hij kent nu ten volle, heeft het licht gezien: de zon gaat over hem op. De 'hij' was ook al eerder in de woestijn, waar hij een geestelijk strijd leverde met de duivel (NBG 1951, Matteüs 4:1-11; Marcus 1:12-13; Lucas 4:1-13). De duivel probeert hem te verleiden, maar Jezus overwint: "Toen zeide Jezus tot hem: Ga weg, satan! Er staat immers geschreven: De Here, uw God, zult gij aanbidden en Hem alleen dienen. Toen liet de duivel Hem met rust en zie, engelen kwamen en dienden Hem." (NBG 1951, Matteüs 4:10-11) Jezus overwint ook Lucia's onzichtbare vijand – haar beschroomde relatie met haar eigen lichaam – en haar duivel – de twijfel. Het mag duidelijk zijn dat Lucia's schroom

ten opzichte van het lichamelijke in de loop van de roman wegvalt. Ook Richard, personificatie van haar twijfel, verdwijnt steeds meer naar de achtergrond.

Nadat Lucia haar mannen heeft achtergelaten (Van Brederode 1994, p.128) en de verleiding heeft doorstaan, is ze klaar voor Jezus. Na het tiende hoofdstuk verdiept haar relatie met Jezus zich. Hij is in haar leven aanwezig. Ze worden bijvoorbeeld samen wakker (Van Brederode 1994, p.177):

> Ik sta op. Geruisloos. Ik mag jou [Jezus] niet wakker maken. Je draait je om en kreunt even. Me aankleden wil ik nog niet. Ik ga achter mijn bureau zitten en steek een sigaret op. Ik weet dat je je daar niet aan stoort.

Zoals eerst Richard Lucia vertelde hoe het leven in elkaar zit, vertelt Jezus haar daar nu verhalen over (Van Brederode 1994, p.193):

> Als mijn vader weg is, kom je binnen. (...) Je [Jezus] doet het licht uit en gaat in het schemerdonker naast me zitten. Je hand, die nog koel van de buitenlucht voelt, zoekt de mijne. Je gaat me een verhaal vertellen weet ik. Een parabel ga je leggen in mijn handen, een opdracht die me nergens toe verplichten zal en me alleen wil laten zien hoe het leven lopen kan met jou.

Ook de seksuele kant van de relatie tussen Jezus en Lucia verdiept zich. Lucia beschrijft hoe Jezus als een geliefde bezit van haar neemt, en ze bewondert Jezus' lichaam (Van Brederode 1994, p.192-193):

> Hij [Jezus] heeft zich bekeerd, het lijdende lijf aan het smalle kruis, bewandelt de smalle weg die ik ben. Hij snoeit me, breekt me, sproeit zijn licht in schaduwholtes en bevrucht me. (...) Nooit is een mannenlichaam mooier geweest dan dat van jou. Weerloos hangend aan je kruis, je armen wijd gespreid alsof je vraagt 'omhels me' en je benen over elkaar genageld; het dwingende geslacht aan het oog onttrokken. Nooit zal een mannenlichaam mooier zijn dan dat van jou.

Als Jezus aan Lucia vertelt dat hij veel voor haar vader betekende, toen die een kleine jongen was, is ze Jezus erg dankbaar. Lucia wil haar dank seksueel uiten (Van Brederode 1994, p.196):

> Ik leg mijn hoofd tegen je [Jezus] schouder. (...) Ik wil je bedanken door je uit te kleden en met

> mijn vingertoppen rond je tepels te glijden. Ik wil mijn lippen er zacht tegenaan leggen, doen alsof ik je drinken kan. Ik wil je mijn hand tussen je benen laten voelen. Ik wil een vuist om je slappe, slapende geslachtsdeel vouwen en je iets geven dat hard is, trots is en levend. (...) Ik wil je in me voelen en huilen.

De relatie met Jezus komt tot een climax in het laatste hoofdstuk. Lucia woont een mis bij, en heeft hier een intense mystieke ervaring.

6.2 De mystieke ervaring

De mystieke ervaring van Lucia heeft veel overeenkomsten met de kenmerkenlijst van Waaijman (zie paragraaf 2.3). Waaijman noemt tien kenmerken van een mystieke ervaring (2003, p.60-68):

i. Biddend verlangen
ii. De presentie van de Ervaringskern
iii. Extase
iv. Nietiging
v. Passiviteit en onmiddelijkheid
vi. Vereniging
vii. Schouwen
viii. Inwoning van God
ix. Wederkerigheid
x. Doorwerking

Deze kenmerken zijn in de gehele roman, maar in het bijzonder in het laatste hoofdstuk – waar een intense mystieke ervaring beschreven wordt – terug te vinden. Ik zal van ieder van deze kenmerken een voorbeeld geven uit het laatste hoofdstuk. (i) Een mystieke ervaring doet zicht voor als de mysticus aan het bidden is. Lucia is inderdaad aan het bidden als Jezus tot haar spreekt: "Ik kniel in mijn bank en bid (...). Je [Jezus] antwoordt." (Van Brederode 1994, p.211) Ook bidt ze mee met de rest van de kerkgangers (Van Brederode 1994, p.209-210):

'Heer ontferm u.'

'Christus ontferm u.'

'Lam Gods ontferm u over ons.' Waar ben jij [Jezus]?

'Verheft uw hart'

'Wij zijn met ons hart bij de Heer.'

(...)

Dan jouw [Jezus'] stem: 'Bereid je voor op mij. (...)'

(ii) Het verlangen wordt omgevormd tot Presentie. Deze presentie is Jezus, hij is nu het middelpunt: "'Bereid je voor op mij. Ik sta in een rode, rijzende zon. Ik vraag je of je je borst wilt openen. Adem mij in met je hart.'" (Van Brederode 1994, p.210) (iii) Lucia raakt in extase. Ze is 'helemaal van Degene die aan alles voorbij is (...) en niet meer van zichzelf,' zoals Waaijman (2003, p.62) zegt: "Laat me in je zwellen. (...) Eindelijk word ik in je wakker. Eindelijk sta ik in je op." (Van Brederode 1994, p.210,212) (iv) Nietiging is de onthechting van zichzelf. De mysticus moet alles van zichzelf achterlaten. Lucia ervaart deze nietiging, hoe kan het ook anders, heel lichamelijk: "Ik [Jezus] scheur je longen open. (...) Je tong verpulvert tot bleke as. (...) Ik smelt de huid van je wangen (...). Uit je verkoolde tandvlees vallen één voor één je tanden." (Van Brederode 1994, p.210) (v) De mysticus is passief, omdat hij nu bewogen wordt door God. Ook Lucia handelt niet meer zelf, maar wordt bewogen door Jezus. Tijdens de beschrijving van de mystieke ervaring neemt Jezus namelijk het woord. Lucia is dan niet langer de ik-persoon, maar Jezus. De mysticus ervaart deze passiviteit echter niet als passief, omdat zijn meest wezenlijke punt direct geraakt wordt (Waaijman 2003, p.63-64). Ook Lucia's meest wezenlijke punt wordt direct geraakt. Lucia, een vrouw op een seksuele zoektocht, wat anders dan haar clitoris kan haar meest wezenlijke 'punt' zijn? Haar baarmoeder – woonplaats – wordt 'opengeknipt' en haar clitoris – speldeknop – blootgelegd: "Ik daal in je af. (...) Ik sidder door je maag omlaag. (...) Ik [knip] je woonplaats open. Je bent er half aanwezig, klein als een speldeknop, die zich angstig in een wand van draderig bloed heeft genesteld." (Van Brederode 2003, p.211) (vi) God en de mysticus verenigen zich, worden één. Tegen het einde van de mystieke ervaring van Lucia zie je deze eenwording terug. Werd zojuist Jezus, in plaats van Lucia, de ik-persoon, nu verandert dit weer. Er wordt nu niet langer geschreven vanuit een ik-persoon, maar vanuit een 'wij' (Van Brederode 1994, p.212):

> Jouw zon in de aarde, mijn zon in jouw zee – ze branden zich samen, ze stoten zich uit, ze dragen je weg [extase], ze maken je niemand [nietiging], ze maken je god, ze gloeien je wijder, ze dragen je uit, ze dragen mij uit, ze dragen zich uit en we komen [vereniging] en we gaan, we komen, we komen – WE KOMEN.

(vii) De mysticus is tijdens de ervaring in God opgegaan. Dat wil echter niet zeggen dat de mysticus bewusteloos is. Ook bij Lucia is dit niet het geval. Een intermezzo in de beschrijving van Lucia's ervaring laat dit zien. Lucia beschrijft dat ze in de kerk naar voren loopt om een ouwel in ontvangst te nemen (Van Brederode 1994, p.211). (viii) God komt tijdens de mystieke ervaring 'wonen in' de mysticus. Zo ook bij Lucia: "Adem mij in met je hart. Trek me aan watervingers naar binnen. Laat me in je zwellen." (Van Brederode 1994, p.210) (ix) De mystieke ervaring is wederkerig: Lucia gaat op in Jezus, maar hij komt ook in haar wonen. (x) De doorwerking van de mystieke ervaring is de mystieke weg. Deze mystieke weg wordt in de roman beschreven en is besproken in paragraaf 6.1.

Dit eindpunt van Lucia's zoektocht, deze mystieke ervaring, is seksueel geladen. Dit ligt in de lijn der verwachting; Lucia's zoektocht was een seksuele. Dit seksuele is allereerst terug te vinden in de beschrijving van de ervaring zelf. Het meest wezenlijke van Lucia is haar clitorus en het hoogtepunt van de ervaring heeft veel weg van een orgasme: "We komen, we komen – WE KOMEN." (Van Brederode 1994, p.212) Daarnaast wordt de seksuele lading ook achteraf duidelijk. Lucia hoort twee vrouwen over haar praten: "'Een jonge vrouw. Vanmorgen. Heeft geschreeuwd in de kerk. Heeft het laatste avondmaal aan het kleed van het altaar gerukt. (...) Heeft zich staan opvrijen tegen de lijdende Christus aan het kruis. Trok daarbij haar kleren uit.'" (Van Brederode 1994, p.219)

6.3 Lucia als gids

Nu Lucia heeft gevonden, wil ze ook de lezer de weg wijzen, net als andere mystici dat deden. Want, zoals ik in paragraaf 2.4 al opmerkte, wanneer een mysticus verhaalt over zijn mystieke weg, doet hij dit niet om op te scheppen, maar om anderen te helpen. De mysticus beschrijft zijn eigen ervaringen om ervaringen van anderen te verhelderen. Dit is mystagogie. (Waaijman 2003, p.70). Lucia is mystagoge, inwijder in de mysteriën (Boon & Geeraerst 2005, p. 2234).

De lezer die *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* opslaat, wordt direct gegroet door de verteller: "Laat je me groeten met de titel: Gegroet Waarlijk Lichaam." (Van Brederode 1994, p.7) De verteller, die zich aan het einde van het eerste hoofdstuk voorstelt als Lucia, wil een relatie aangaan met haar lezer (Van Brederode 1994, p.7):

> Jij hebt mijn lichaam in handen. Wat het voelt? Hoe het voelt? Lees mij met je zintuigen. Wil je er met niemand over praten? Wat er tussen ons gebeuren zal, is echt alleen van ons. Heb je een geliefde? Breng mijn groet dan over. Laat je niet beperken door de grens van je relatie. Speel er overheen met mij. Wat wij maken gaat dieper. (...) Wat je doet en wat ik doe met jou valt buiten elke orde.

Het begin van de relatie tussen lezer en verteller wordt dus op de eerste pagina van de roman al geëxpliceerd. De verteller maakt duidelijk dat dit eerste hoofdstuk, al zit er nog geen lijn in, het begin is van een boek. De verteller wil de lezer nog zoveel toevertrouwen, dat zij er moeite mee heeft om van wal te steken met een logisch, structureel opgebouwd verhaal. Herinneringen, verhalen, gebeurtenissen en ideeën buitelen over elkaar heen in dit eerste hoofdstuk. Het eerste hoofdstuk is het eerste van de drie hoofdstukken die getiteld zijn: 'Brief aan een onbekende'. De lezer, de onbekende, wordt vertrouwder naar mate het verhaal vordert. De verteller vertrouwt de lezer steeds meer toe (Van Brederode 1994, p.16):

> Hoe meer ik je schrijf, hoe dierbaarder je me wordt. Vind je het stom dat ik je zoveel vertel? Er zit nog geen lijn in, ik weet het. Maar er is zoveel. Zoveel. En ik wil het je allemaal toevertrouwen, fluisterend. Toch is het mijn bedoeling dat dit een boek zal worden. Ik heet Lucia.

De verteller nodigt de lezer uit om alles aan te horen, alles te komen zien. De lezer hoeft dit niet alleen te doen, Lucia zal zijn gids zijn: "Ik zal je bij de hand nemen en alles laten zien." (Van Brederode 1994, p.9) Tijdens het verhaal komt de verteller soms expliciet terug op haar rol als gids. Zo verontschuldigt ze zich halverwege de roman bij de lezer. Zelf volgt ze nu ook iemand na, zelf heeft ze nu ook een gids. Ze verwacht dat de lezer zijn voorhoofd zal fronsen (p.129). De lezer wordt

gerustgesteld: dat ze 'Hem', die ander, nu volgt, betekent niet dat ze de lezer van zich afschudt (Van Brederode 1994, p.131). Het is haar doel juist, de lezer uit te leggen hoe ze tot 'Hem' kwam. De weg die ze moest gaan tot 'Hem' was lichamelijk en moest dat ook zijn. De Jezus van Lucia is die van *The last Temptation of Christ*, een Jezus die niet meer buiten zijn lichaam om wil. Een Jezus die uiteindelijk zijn lichaam aan Lucia geeft. En om haar weg voor de lezer te verduidelijken, geeft Lucia nu háár lichaam aan de lezer: "Jij hebt mijn lichaam in handen." (Van Brederode 1994, p.7) Lucia – lichtdraagster – maakt nogmaals haar naam waar: als gids voor de lezer is ze een licht op zijn pad (NBG 1951, Psalm 119:105).

7 Conclusie

De these, die ik in deze scriptie wilde bewijzen, luidt:

> *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* is een mystieke roman, waarin de mystiek seksueel gericht is.

Na mijn analyse en interpretatie kan ik de juistheid van deze these bevestigen. Plaatsing van de roman in het theoretisch kader laat dit zien. Dat de roman een mystieke roman is, werd duidelijk uit een interpretatie van de complexiteit van de roman (hoofdstuk 5). Dat de roman zo complex en paradoxaal is, is juist eigen aan mystieke literatuur. Lucia gaat een mystieke weg (paragraaf 6.1); de mystieke weg is een belangrijk thema in de mystiek en in de mystieke literatuur. Lucia's mystieke ervaring (paragraaf 6.2) is er één volgens het boekje; haar ervaring liet zich feilloos inpassen in Waaijmans typologie. En uiteindelijk blijkt Lucia niet alleen een mystica, maar ook een mystagoge (paragraaf 6.3). Nu zij heeft gevonden, wil ze ook anderen hierin laten delen. Die anderen, dat zijn wij, de lezers.

De roman is niet alleen mystiek, deze mystiek is ook seksueel gericht. De complexiteit van de roman wordt veroorzaakt omdat er met passie – hartstocht – geschreven wordt (paragraaf 5.2). Het doel van de mystieke weg die Lucia gaat, is Jezus. Deze Jezus is zelf een Jezus die uit is op lichamelijk en seksueel contact (paragraaf 6.1.4, p.49). Lucia's mystieke weg naar hem toe, kan dan ook geen andere zijn dan een seksuele zoektocht. Via verschillende seksuele relaties komt ze steeds dichter bij hem (paragraaf 6.1). De intense mystieke ervaring die ze beleeft wanneer ze Jezus vindt, is seksueel geladen (paragraaf 6.2). En als Lucia gevonden heeft, wijst ze ook anderen – de lezers – op de mystieke weg. Lucia is echter geen gids die ver voor je uitloopt, met een paraplu in de lucht zodat je haar nog net kunt zien. Lucia is een gids die heel dichtbij komt. Ze geeft haar eigen lichaam in handen, zoals ook zij Jezus' lichaam in handen kreeg (paragraaf 6.3).

Lucia beleeft dus het sacrale, het mystieke, op een profane, seksuele, wijze. De roman van Van Brederode staat dus in de traditie die in paragraaf 2.5 geschetst wordt. De rij van Hildegard van Bingen,

Hadewijch, Beatrijs van Nazareth, de Rothschildkantieken, Katharina van Alexandrië, Katharina van Siena, Teresa van Avila en Gerard Reve, kan uitgebreid worden met Désanne van Brederode.

Bronnen

Blommesteijn, H. & Maas, F. (2003). Mystiek en taal. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (p.290 301). Kampen: Kok.

Boon, C.A. den & Geeraerst, D. (hoofdred.) (2005). *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal*. Utrecht: Van Dale Lexicografie.

Bork, G.J. van & Verkruijsse. P.J. (red.) (1985). *De Nederlandse en Vlaamse auteurs van middeleeuwen tot heden met inbegrip van de Friese auteurs*. Weesp: De Haan.

Bousset, H. Nood Gods: Over Désanne van Brederode en Gerard Reve. *Geritsel van papier: Essays.* (p.38-49) Amsterdam: Uitgeverij J.M. Meulenhoff bv.

Braak, M. ter (1934). Hadewijch en de mystiek: Een belangrijke studie over een weinig bekende persoonlijkheid. *Vaderlandartikelen 1934.* Geplaatst in 2010, geraadpleegd op 25 april 2015: http://www.dbnl.org/tekst/braa002vade03_01/braa002vade03_01_0034.php.

Brederode, D. van (1994). *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam.* Amsterdam: Querido's Uitgeverij.

Brems, E. (2000). Recent proza in Vlaanderen en Nederland: kleine groepjes en eenlingen. *Neerlandica extra Muros*, 1. 20-28. Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 12 juni 2015: http://www.dbnl.org/tekst/_tsj001199601_01/_tsj001199601_01_0059.php

DBNL. (2015). Geplaatst op n.d., geraadpleegd op 25 april 2015: http://www.dbnl.org/auteurs/auteur.php?id=hade002.

Dirksen, J. (1996). Désanne van Brederode's Ave verum corpus in klas of leeskring. *Tsjip, 4.* 54-58. Geplaatst in 2012, geraadpleegd op 18 mei 2015: http://www.dbnl.org/tekst/_tsj001199601_01/_tsj001199601_01_0059.php

Goedegebuure, J. (1989). Uit de diepten heb ik geroepen: Over de poëzie van Gerard Reve. *Nederlandse literatuur 1960-1988.* (p. 56-73) Amsterdam: De Arbeidspers.

Goedegebuure, J. (2010a). Van mystiek naar ethiek en etiquette: Over Désanne van Brederode. *Nederlandse schrijvers en religie 1960-1988*. (p.91-99) Nijmegen: Vantilt.

Goedegebuure, J. (2010b). Dood die waarheid zijt: Over Gerard Reve. *Nederlandse schrijvers en religie 1960-1988*. (p.27-36) Nijmegen: Vantilt.

Kazantzakē s, N. (1961). *De laatste verzoeking van Christus*. Amsterdam: Strengholt.

Kloppenborg, R. (2003). Deel III: personen en begrippen in lemmata – Encyclopedisch deel. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (891-1106). Kampen: Kok.

Jelsma, A. (2003). Inleiding. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (p.11-18). Kampen: Kok.

Laan, K. ter (1952). *Letterkundig woordenboek voor Noord en Zuid.* Den Haag/Djakarta: G.B. van Goor Zonen's Uitgeversmaatschappij.

Laurillard, E. (1873). *De zeven hoofdzonden*. Amsterdam: D.B. Centen.

Mathijsen, G. (2003). Monastiek mystiek tot ca. 1300. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (p.585-596). Kampen: Kok.

Mous, H. (2011). *Gerard Reve en de mystieke extase*. Geplaatst op 15 mei 2011, geraadpleegd op 24 april 2015: http://www.huubmous.nl/2011/05/15/gerard-reve-en-de-mystieke-extase/.

NBG. (1951). *Bijbel: Nieuwe vertaling*. Wageningen: N.V. Uitgevers-maatschappij gebr. Zomer & Keuning.

Reve, G. (1980). *Moeder en zoon*. Amsterdam/Antwerpen: Elsevier Manteau.

Reve, G. (1999). *Verzameld werk: deel 2*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij L.J. Veen

Riley, R. (2003). *Film, Faith, and Cultural Conflict: The Case of Martin Scorsese's The Last Temptation of Christ*. Westport, Connecticut: Praeger.

RKK. (2015a). *Catharina van Alexandrië*. Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 24 april 2015: http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/c/catharina_van_alexandrie.

RKK. (2015b). *Catharina van Siena*. Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 24 april 2015: http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/c/catharina_van_siena.

RKK. (2015c). *Teresia van Avila.* Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 24 april 2015: http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/t/teresia_van_avila.

RKK. (2015d). *Veronica.* Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 13 juni 2015: http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/v/veronica.

Smeyers, M. (1998). *Vlaamse miniaturen van de 8ste tot het midden van de 16de eeuw : de middeleeuwse wereld op perkament*. Leuven: Davidsfonds.

Steggink, O. (2003a). Mystiek: woordgebruik en theorievorming. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (p.25-56). Kampen: Kok.

Steggink, O. (2003b). Extase. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedievan de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (p.323-334). Kampen: Kok.

Van Dale. (2014). Geplaatst in 2014, geraadpleegd op 12 juni 2015: http://vandale.nl/opzoeken?pattern=verzoeking&lang=nn#.VXqPp00w-M8.

Waaijman, K. (2003). Mystieke ervaring en mystieke weg. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (Eds.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven.* (p.57 79). Kampen: Kok.

Wilbrink, H. (2004). Hildegard van Bingen: Haar positie tussen Cluny en Cîteaux. *Madoc, 1.* 22-29. Geplaatst in 2011, geraadpleegd op 1 mei 2015: http://www.dbnl.org/tekst/_mad001200401_01/_mad001200401_01_0004.php.

Wilbrink, H. (2006). Hildegard en Hadewijch, mystiek van uitkeer en inkeer. *Madoc, 1.* 160-167. Geplaatst in 2011, geraadpleegd op 1 mei 2015: http://www.dbnl.org/tekst/_mad001200601_01/_mad001200601_01_0028.php.

Afbeelding pagina 1

Hamburger, J. (1990). *The Rothschild Canticles : art and mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*. New Haven: Yale University Press. Beschikbaar op: http://aleph.library.uu.nl/F/LNLT6LTGT6MYV64VHSGHFMU1DN94DDXBUQKLVP32L7QT4G3MS2-14625?func=find-e&request=rothschild+hooglied&adjacent=N&find_scan_code=FIND_WRD&x=0&y=0

Afbeelding pagina 20

Roose, N. (1601/1650). *Mystiek huwelijk van de H. Catharina van Alexandrië*. Geplaatst in 2011, geraadpleegd op 14 mei 2015: http://www.lukasweb.be/nl/foto/mystiek-huwelijk-van-de-heilige-catharina-van-alexandrie.

Afbeelding pagina 21

Torres, C. de, (n.d.). *Het mystieke huwelijk van Sint-Catharina van Siena*. Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 14 mei 2015: http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/c/catharina_van_siena.

Afbeelding pagina 22

Bernini, G.L. (1647-1652). *De extase van Sint Theresa*. Geplaatst in 2015, geraadpleegd op 14 mei 2015: http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/t/teresia_van_avila.

Bijlage

Samenvatting

Onderstaande samenvatting van *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* is een bewerking van de samenvatting van de roman door Dirksen (1996, p.53-55).

De roman *Ave verum corpus: Gegroet waarlijk lichaam* is een 'postmodern mengsel' van brieven, essay-achtig proza, vragen en opdrachten voor de lezer. Hoofdpersoon is de filosofiestudente Lucia. De lezer ontmoet haar vlak na haar eindexamen. Ze heeft een lange vakantie en met een schoolvriendin brengt ze luierend haar tijd door. Met deze schoolvriendin gaat ze naar een, door beide ouders gesubsidieerde, New Age 'Energieweek': "De voorpret was al leuk. Samen naar een strafkamp, nou dat werd groot feest. We zouden een familiepak repen meenemen, blikjes cola, pakjes shag en 's avonds na de afwas deserteren, klaar voor boerenzonen in de plaatselijke disco." (Van Brederode 1994, p.19) Al beginnen de vriendinnen de energieweek met een sceptische houding, toch wordt er bij Lucia tijdens de eerste ontspanningsoefening een gevoelige snaar geraakt. Er breekt bij Lucia een groot en onbenoembaar verdriet los. Lucia kan na deze oefening niet meer op dezelfde manier naar de andere deelnemers kijken: "Ik had gehuild waar iedereen bij was. Ik was deelgenoot gemaakt van andere lichaamsverhalen; zoveel oprechtheid maakte van karikaturen mensen en van mensen moet ik houden, of ik wil of niet." (Van Brederode 1994, p.21) Toch zijn de spot en de scepsis nog aanwezig: "Ze hebben hier geen hagelslag. Zal wel karmisch zijn." (Van Brederode 1994, p.20)

Tijdens de energieweek ontmoet Lucia Thomas. Een jonge dertiger die een opleiding volgt tot emotioneel therapeut. Hij biedt haar een behandeling aan, die deels mislukt. Om Lucia te troosten vrijt hij met haar. Het is de eerste keer dat Lucia seks heeft; ze wordt door Thomas ontmaagdt. Wanneer de energieweek voorbij is, stuurt Thomas Lucia vriendelijk weg; ze moet alleen verder.

Lucia gaat studeren. Ze verhuist de hoofdstad en gaat op kamers wonen. Tijdens haar studententijd heeft ze verschillende relaties met uiteenlopende figuren. Met Richard woont ze als snel samen. Hij is de stoerste jongen van de eerstejaars filosofiestudenten. Richard claimt Lucia echter steeds

meer. Daarnaast heeft Lucia een relatie met gitaarleraar Erik, die maagd is en dat ook wil blijven. En met professor Oudegeest, voor wie ze grote bewondering koestert.

Een relatie die als een rode draad door het hele boek heen loopt, en steeds hechter wordt, is Lucia's relatie met Jezus. Als ze bij Richard de naam 'Jezus' laat vallen, reageert hij geschokt; bewondering van helden of idolen als Jim Morrison, Bataille of Raspoetin vindt Richard tot daaraantoe. Wie in Jezus gelooft neemt hij echter niet meer serieus.

Wat Lucia in de maanden dat we haar volgen, probeert te bereiken, is 'waarlijk lichaam worden': "door het verstand, het geweten heen te breken om oog in oog te staan met wie ik ben: een lichaam dat doordrongen is van liefde [...] lichaam dat zich delen wil maar eerst gebroken moet worden." Ze fantaseert erover een 'vrouw voor alle mannen te zijn', de totale overgave te beleven. Het blijft echter niet bij fantaseren. Ze heeft drie relaties tegelijk en begint daarnaast een seksueel avontuur met een vrouw, Betty. In een sadistisch ritueel laat ze zich pijnigen door Betty en wordt er een oude bok op haar naakte lichaam gezet. Daarna voelt ze zich vies én opgelucht.

In het laatste hoofdstuk komt de relatie tussen Jezus en Lucia tot een hoogtepunt. Lucia heeft een intense mystieke ervaring, wanneer zij deelneemt aan de mis. Hierna loopt het verhaal ten einde. Lucia vertrekt weer uit het studentenhuis. Ze wordt opgehaald door haar vader.