

Hooglied, liggaam en die mistikus, Sint Teresa van Avila (1515 – 1582)¹

H Viviers

Departement Bybel- en Godsdienkunde

Randse Afrikaanse Universiteit

Abstract

Song of Songs, body and the mystic, St Teresa of Avila (1515 – 1582)

In this article the interaction between an allegorical (tropological) understanding of the Song of Songs, the body and the internalized societal values of the sixteenth century Spanish mystic, St Teresa of Avila will be highlighted. Our bodies are central in our symbolizing activities and this confirms that we are (animated) bodies. St Teresa cannot escape her body, not even in the elevated spiritual state of the unio mystica, utilizing the words of love in the Song to voice the soul's glowing love for Christ. The body's "voice" is always present, in spite of her societal dualistic values of prioritising the spirit at the expense of the body and it even subtly enhances self-realisation. The repressed body always returns. The "text" of the body onto which is "written" societal values becomes an important source of exposing a society's hidden ideologies.

1. INLEIDING

David Clines (1997:33) maak die volgende belangrike opmerking om 'n verwaarloosde aksent in die interpretasie van tekste bloot te lê: "While the prehistory of texts has been studied *ad infinitum*, even *ad nauseam*, the posthistory of the texts, their afterlife or *Nachleben*, has rarely been investigated." In hierdie studie gaan die aksent dus doelbewus val op die effek van die boek Hooglied op die bekende Middeleeuse non,

¹ Opedra aan prof W C van Wyk by wie ek in 1975 my eerste treë in Hebreeus gegee het, asook kollegas proff Wally da Silva en Louis Bezuidenhout wie se wye en grondige kennis van die Semitiese tale en wêreld altyd beïndruk het.

Teresa van Avila. Haar eie, haar tydgenote en haar voorgangers se allegoriese lees van Hooglied oorskadu die oorspronklike bedoeling van die teks ter wille van 'n betekenis wat hulle waardes reflekteer en ook reïnskribeer. As Moore (2000:336) allegoriese uitleg beskryf as die kind van askese, dan kom hiermee onmiddellik ook 'n waardeoordeel van liggaamsontkenning ter sprake, ironies juis by 'n boek wat so openlik oor die (eroties) liggaamlike uitwy.

'n Liggaam² is ook 'n "teks", gelaai met retorisiteit. Wat Vorster (2001:441) binne die konteks van vroeg-Christelike martelaarskap sê, naamlik dat die liggaam 'n ruimte is waarop boodskappe aan en deur die gemeenskap gesein word, geld alle liggame. Foucault (1979:25) stel dit baie duidelik dat die liggaam in 'n sekere sin byna 'n slagveld van sosio-politieke kragte is: "the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs". Die liggaam word dus 'n baie belangrike epistemologiese bron wat ons ryklik kan inlig oor 'n bepaalde gemeenskap se waardes, sentimente en ideologieë meer as oor die liggaam self (Vorster 1997a:450). Liggame is soos sponse wat die betekenis(se) van hulle gemeenskappe absorbeer (Isherwood 2000:20). Alle gemeenskappe konstrueer ideale, "normale" of stereotipe liggame as model vir hulle volgelinge. Van laasgenoemde word verwag om die "liggaam van die gemeenskap" te gaan leef, om hulle te bemagtig maar ook te beheer. Hierdie konstruksie word enersyds deur die lede van die gemeenskap geïnkorporeer, maar andersyds word die lede ook volledig in die betekenisnetwerke van hulle gemeenskap geabsorbeer (Leder 1990:165; Vorster 1997b:397). Alle gemeenskappe akkommodeer dominante kultuurpatrone en alternatiewe kultuurpatrone (Overholt 1996:6ev). En waar 'n alternatiewe liggaamlikheid die dominante uitdaag dan beaam dit Isherwood se insig "bodies know more deeply than minds alone" (Isherwood 2000:14). Hierdie vraag word ook voor die deur van sint Teresa gelê, of haar onderliggende liggaamlikheid in haar geestesvervoeringe die "normale" liggaam(loosheid) van haar kerkkringe dalk subtiel uitdaag? En indien wel, met watter doel?

² Vergelyk Johnson (1987) wat treffend die liggaamlike basis van ons simbolisering van die werklikheid toelig en Leder (1990) wat teen Cartesiaanse dualisme, "ons *het* liggame", oortuigend argumenteer dat ons psigosomatiese eenheidswesens is, "besielde liggame *is*". Vergelyk ook Viviers (2002:1-18) vir 'n vollediger teoretiese behandeling van liggaamlikheid.

In wat verder volg val die fokus op die interaksie tussen enkele dele uit Hooglied allegories verstaan, sint Teresa se liggaamsbeeld en die waardes van haar kerkgemeenskap.

2. 'N KORT LEWENSKETS VAN SINT TERESA

Sint Teresa is op 28 Maart 1515 in Avila, Spanje gebore. Sy was die dogter van Don Alonso Sánchez de Cepeda en sy tweede vrou Doña Beatriz Dávila y Ahumada, die derde van nege kinders. Haar familie was 'n respektabele familie, dog nie besonder ryk nie. Op 16 het sy by die Augustynse klooster in Avila aangesluit en op 21 deel geword van die Karmeliete klooster. Sy het dan ook deel van hierdie arm tak (*Discalced Carmelites*) van die Karmeliete orde gebly. Haar boeke wat sy geskryf het is grootliks outobiografies en sy skryf dit op advies en onder toesig van verskeie biegvaders. Sy was nie 'n geleerde vrou nie en beskou haarself as onnosel, net maar 'n vrou, kort van geheue, 'n bietjie van 'n slordige skrywer wat baie herhaal en nooit haar werk proeflees nie en wat eintlik sou verkies om agter die spinwiel te sit en weef eerder as om te skryf. Sy het egter groot respek vir geleerdheid gehad en sou waarskynlik met haar flink verstand en dinamiese persoonlikheid, sou dit in haar wêreld moontlik gewees het (vir 'n vrou nie), dit verbring het op hierdie pad. Dit is veral die menslikheid en natuurlikheid van haar werke wat haar een van die mees gelese en geliefde Spanjaarde gemaak het, selfs saam met iemand soos Cervantes van *Don Quixote*-faam. Sy het onder andere vyf boeke en sewe korter werke geskryf. Die boeke was *The Book of her Life*, *The way of Perfection*, *The Mansions*, *The Foundations* en 'n werk oor Hooglied, *Conceptions on the love of God* (Peers 1972:xli)³. Sy self beskou haar as te onnosel om oor mistiese teologie te skryf en vind dit moeilik om hierdie geestesbelewinge te verwoord. Tog word juis dit van haar grootste nalatenskappe waar sy die siel se gloeiende liefde vir Christus uitbeeld. Sy helder die groei tot eenwording met God treffend op in haar behandeling van die aanvanklike "Prayer of Quiet" tot en met die "Prayer of Union" waar die *unio mystica* plaasvind. Haar werk *The Mansions* beskryf ook hierdie geestelike groeiproses deur die

³ Die vertaling van Peers van haar volledige stel werke (1972) is in hoofsaak gebaseer op die kritiese, geredigeerde versameling en uitgawe van haar skryfwerk deur P Silverio, *Obras de Santa Teresa de Jesús* (1915-24).

siel as 'n kasteel te beskryf met verskillende binnekamers waarvan die sewende die belangrikste is en God uiteindelik hier sy intrek neem om met die siel in 'n geestelike huwelik te verenig. Haar boek *The Foundations* handel oor haar onvermoeide ywer om dwarsoor Spanje kloosters te stig tot die uitbreiding van haar orde en haar kerk en die bevordering van Gods koninkryk.

Teresa was 'n sterk individu wat pretensie en skynheiligheid verag het. Sy was 'n natuurlike mens wat nie van swarmoedige (melankoliese) mense gehou het nie. Maar sy was buitengewoon toegewyd in haar diens aan God en veral nederig. Sy was baie ontsteld toe sy later in haar lewe, toe al baie bekend en geliefd, deur ander as 'n "heilige" beskou is (Peers 1972:340). Haar natuurlike en spontane menslikheid kom deurgaans in haar werke na vore. So natuurlik is sy dat sy nie huiwer om haar afkeer van die duiwels met 'n obsene teken te beskryf nie: "Not a fig⁴ shall I care then for all the devils in hell ..." (Peers 1972:165). Sy maak ook geen geheim van haar afkeer aan die Jode (wat Christus gekruisig het) nie, en ook die Gereformeerdes na wie sy verwys as die "Lutherans" (Peers 1972:349). Sy gebruik skaakspel as metafoor waardeur die mens deur nederigheid, verteenwoordig deur die koningin vir God die koning kan skaakmat sit. Sy maak egter verskoning hiervoor omdat sy self speletjies in die kloosters verbied. Ook gebruik sy 'n stiergeveg-metafoor om die pad van gebed te verduidelik. Om te bid is eerder om 'n toeskouer in die pawiljoen te wees as blootgestel in die arena aan die skerp horings van die bul (Peers 1972:63, 172). Een van haar bekendste uitdrukkings is: "the Lord walks among the pots and pans and He will help you in inward tasks and outward ones too" (Peers 1972:22), om jong nonne in die deug van nederigheid te skool. Tydens haar omswerwinge in Spanje besig om nuwe kloosters te stig, het sy dikwels met boere eerder oor landboupryse gepraat as oor geestelike sake.

Hoewel 'n sterk vrou, moes Teresa as vrou haar plek ken in die destydse Spanje. Die feit dat sy maar net 'n minderwaardige vrou is, en hierdie konstruksie telkens deur die gemeenskap en by name die manlike kerklikes aan haar gesein en deur haar geïnternaliseer is, kom gedurig in haar werke voor. Die feit dat sy haarself soms as 'n wurm of nederige mier beskou het spesifiek ook met haar vroulikheid te make. As sy per geleentheid in gesprek is met een van haar geestelike biegvaders oor haar skryfwerk, dan

⁴ Van die Spaanse *fico* waar die duim tussen die wys- en middelvinger gewys word as obsene gebaar.

sê sy die volgende: "... the very thought that I am a woman is enough to make my wings droop ..." (Peers 1972:61). Sy verwys ook na haar gender as "the obstacle of sex" en spreek die wens uit dat God haar as "womanish and base" (Peers 1972:298-299) tog vrugbaar sal gebruik om haar roeping in sy diens te kan vervul. 'n Groot troos is dat Christus vroue nie minag nie, en wat in vroue net sulke groot geloof as in mans gevind het waarvan die heilige Maria die sprekendste voorbeeld is (Peers 1972:13).

Sint Teresa, wat soos die meeste van haar tydgenote aan swak gesondheid gely het, het op 4 Oktober 1582 in die ouderdom van 67 jaar gesterf in Alba de Tormes. Sy is in 1614 tot heilige verklaar deur pous Paulus V. 'n Strofe uit een van haar gedigte⁵ som haar lewe raak op:

Dark is this existence;
Bitter is its thrall;
Life that's lived without Thee
Is not life at all.
Oh, my sweetest Lover,
Miserable am I,
And my yearning for Thee
Makes me long to die.

3. SINT TERESA EN HOOGLIED

Sint Teresa verwys dikwels in haar werke na sinsnedes uit die boek Hooglied om die verhouding tussen die siel en God te verwoord. So byvoorbeeld beteken Hooglied 3:2 se soeke van die jongvrou na haar beminde in die strate en op die pleine vir haar in werklikheid die soeke van die bruid (siel) na die bruidegom (Christus; Peers 1972:290). Hooglied 5:1, "Veniat dilectus meus in hortuum suum", waar sy wel die Latyn ken vir die uitnodiging aan die beminde om sy tuin binne te kom, figureer in een van haar visioene waar sy vir Elisa in 'n pragtige tuin sien. Dit is duidelik dat sy Hooglied volgens die gebruik van haar tyd allegories verstaan, en dan spesifiek *tropologies*⁶, wat veral fokus op

⁵ "A...Cuán triste es, Dios mío...!"

⁶ Die ander bekende "sinne" vir hierdie uitleg van Hooglied, wat die algemeen aanvaarde vir die Middeleeue was, was die *historiese*, *allegoriese* en *anagogiese* (Matter 1990:54).

die intieme verhouding tussen Christus en die individuele siel. Die meeste van haar verwysings na Hooglied vind dan ook plaas as sy in die verhewe staat van geestesvervoering is tydens die sogenaamde “Prayer of Union”, of in die intiemste binnekamers (sewende) van die (siel)kasteel waar Christus die siel die hof maak en die geestelike huwelik konsummeer (Peers 1972:352). Haar boek oor Hooglied, *Conceptions of the love of God*, lig veral hierdie situasie toe.

Conceptions het sy tussen 1571 en 1573 geskryf, moontlik in Avila, of Alba de Tormes of Salamanca. Die boek het sy verbrand op aanbeveling van een van haar biegvaders, vader Diego de Yanguas, hoewel dit as ortodoks volgens die leer van die kerk beskou is. ’n Vriendin, Marie de San José, gee die rede hiervoor aan as “it did not seem suitable to him that a woman should write on the *Songs*” (Peers 1972:354). Gelukkig het mede-nonne kopieë hiervan gemaak, en so het dit behoue gebly. Hooglied is vir Teresa ’n moeilike boek om te verstaan, maar sy kon gelukkig aansluit by vorige werke, soos die van Bernard van Clairvaux (12^e eeu), wat alombekend in die Rooms Katolieke Kerk was. Hooglied 1:1 en 2:3-5 kry prominente aandag in haar boek.

Hooglied 1:1 se “Let him kiss me with a kiss of His mouth”⁷ het Teresa aanvanklik verstom gehad dat so iets van die heilige God gevra kan word. En tog het sy dit vir haar uitgeklaar dat dit nie so vreemd is as Hy homself aanbied vir die siel wat polsend is van liefde vir hom, in die heilige nagmaal nie (Peers 1972:363; vgl ook Parente 1944:151). Dit lyk of Teresa die sensualiteit van hierdie versoek effens probeer versag deur dit as ’n kus van volmaakte *vriendskap* te interpreteer. Hiermee saam gaan ook ’n salige (“delectable”) *vrede* wat sigself distansieer van die aardse (Peers 1972:364-377). Maar die sensualiteit is onmiddellik op die voorgrond as sy die tweede deel van vers 1 verstaan as “Thy breasts⁸ are better and more delectable than wine”. Hier sluit sy aan by die bekende Rooms-Katolieke voorstelling van Christus wat die kerk en individuele siel voed: “For from those Divine breasts, where it seems that God is ever sustaining the soul, flow streams of milk, which solace all who dwell in the Castle ...” (Peers 1972:336). Teresa verwoord die effek van goddelike bedwelming hiertydens

⁷ Vergelyk die Baeza manuskrip van haar werk wat haar woorde baie meer sensueel inkleef: “... Thou [Christus] dost delight to be treated as its [siel] tender and beloved Spouse, for which reason it beseeches Thee to kiss it with the kiss of Thy *sweet* and Divine Mouth” (Peers 1972:364 n 1 my [] invoeging).

⁸ *Dodim* word hier nie as die meervoud vir liefde verstaan nie, maar as borste.

treffend: “He draws her so closely to Him that she is like one who swoons of pleasure and joy and seems suspended in those Divine arms and drawn near to that sacred side and those Divine breasts” (Peers 1972:384). Dan kan sy ook Hooglied 2:16 op haar lippe neem dat sy aan Hom behoort en Hy aan haar. Teresa sluit met Hooglied 1:1 wesenlik aan by groot mistici voor haar soos Bernard van Clairvaux en Mechtild van Magdeburg (13^e eeu) wat in soortgelyke erotiese en sensuele terme hierdie intieme verhouding tussen die bruid (siel) en Bruidegom beskryf. Haar sestiende-eeuse tydgenoot met wie sy bekend was, sint Johannes van die Kruis, doen dieselfde: “There He gave me His breast; There He taught me a sweet and living knowledge; And I gave myself to Him, keeping nothing back; There I promised to be His bride” (Moore 2000:331).

Teresa se geestelike verstaan van Hooglied 2:3, “I sat down under the shadow of him whom I desired and his fruit is sweet to my palate”, herinner haar aan Lukas 1:35. Hier sê die engel aan die heilige maagd Maria dat die krag van die Allerhoogste haar sal oorskadu om haar swanger te maak met Jesus. Toegepas op die siel is dit asof dit “wholly engulfed by a shadow, and as it were, a cloud of the Godhead, whence come to it certain influences and a dew so delectable as to free it immediately” is (Peers 1972:388-389). In hierdie staat van salige vrede hoef die siel nie eens die vrugte van die appelboom te pluk nie, God doen dit vir haar: ““He picks it, and cooks it and almost eats it for her’ and she says ‘His fruit is sweet to my palate’” (Peers 1972:389). Hierdie vrugte is anders as die melk van die borste vroeër, want dit is bedoel vir ’n ryper, meer volwasse siel. Effens later word die appelboom vergeestelik as die kruis van Christus, waar die siel deur Hom opgewek word (sinspeling op Hoogl 8:5). Versterking met appels (Hoogl 2:5) kry nou die betekenis van vervolging, lyding en kruisdra op voetspoor van en deelnemend aan Christus s’n, om die siel sterk te maak.

Hoewel Teresa en ander mistiese nonne in die Middeleeue Hooglied allegories verstaan in lyn met die amptelike uitleg van die kerk, is daar tog ’n verskil tussen hulle en die manlike geestelikes. Laasgenoemde moes aldus Moore (2000:343) in “she-males” verander om die rol te vul van die vroulike siel in hierdie intieme verhouding met Christus. Hulle moes gendergrense oorsteek en, ironies, dit word wat hulle juis verag het, naamlik vroue en vlees. Binne ’n sogenaamde “carnavalesque” teater in hulle private studeerkamers, kon hulle teen hulle eie reëls in, uiting gee aan erotiese en sensuele

gevoelens vir Christus, maar in vroulike “kostuum”. Moore (2000:331) beskou hulle allegoriese diskoerse oor Hooglied daarom nie as seksuele onderdrukking nie, maar as seksuele uitdrukking, naamlik afwykende (“deviant”) uitdrukking vir hulle oortuigings in elk geval. Vroue soos Teresa en ander kon egter gewoon vrou bly in hulle verhouding met Christus. Hulle vergeestelik Hooglied wel, maar tree gemaklik in die rol en liefdesdiskoers van die jongmeisie in, om so vervulling in Christus te vind. Die sensuele ondertone mag miskien vreemd klink binne die asketiese ideologie van allegorie, maar is nie vreemd op vroue se lippe wat minder dualisties dink as mans nie (vgl hieronder).

4. SINT TERESA SE LIGGAAMSBEELD

Dit is opvallend hoe sentraal die liggaam in ons simboliseringsprosesse staan, by name wanneer ons die spirituele be-“taal”. ‘n Duidelike voorbeeld is die wyse waarop ons antropomorfies oor God praat. Sint Teresa, wat as Middeleeuse non die geestelike prioriseer, beaam baie interessant die liggaamlike basis (Johnson 1987) van die skepping van ons werklikheid. Die liggaam is altyd teenwoordig, en word die draer van die gemeenskap se waardes daarop “geskryf” (Vorster 2001:441). En dit weerstaan ook dikwels subtiel die gekonstrueerde, “normale”, voorgeskrewe liggaam, met ‘n eie “stem”.

Wanneer Teresa na haar siel verwys dan gebeur dit telkens in liggaams-, natuurlike of materiële metafore. Sy praat van die “oë van die siel” (Peers 1972:40, 179) waarmee sy Christus in haar mistiese ervarings intiemer beleef as met die oë van die liggaam. Sy verwys ook na God se genade wat opstu soos water tot aan die “nek van die siel” (Peers 1972:96). Soms is die siel ‘n tuin wat deur God onderhou word om tot sy eer te blom (Peers 1972:87), of ‘n fontein waaruit liefde opborrel (Peers 1972:203) of die versamelaar van hout wat dan deur die vuur van God se liefde aangesteek word om van liefde vir God te brand (Peers 1972:265). Die siel is soos ‘n suigeling aan die moeder se bors wat gevoed word deur die lewegewende melk van Christus. Christus word dikwels as voedende “moeder” beskou en oorvleuel hierin met die maagd Maria (Peers 1972:131; vgl ook Bynum 1991:101 en 1982). Die siel kan ook ‘n duif wees, of ‘n by wat (geestelike) nektar versamel (Peers 1972:208) of ‘n sywurm wat die kokon as ‘n pragtige vlinder verlaat op soek na ‘n nuwe rusplek by God (Peers 1972:254-256). Die siel word ook vergelyk met ‘n kasteel gevorm uit ‘n enkele diamant of kristal. Wanneer die siel in

die staat van *unio mystica* verkeer dan is dit 'n bevestiging dat God met genoegdoening in die binneste (sewende) kamer daarvan inwoon (Peers 1972:201-202), en die siel en God verenig is soos twee kersvlamme wat een word of soos reën wat opgeneem word in 'n rivier (Peers 1972:192). Die buitenste muur van die kasteel verteenwoordig die liggaam. En verbasend, sint Teresa se spontane natuurlikheid kom weer na vore wanneer sy die bedwelming van die siel tydens geestesvervoering vergelyk met iemand wat 'n bietjie te veel gedrink het (Peers 1972:302). Die liggaam is nooit onaangeraak selfs deur die mees verhewe geestelike ervarings nie, en is dan teenwoordig as iets vreemds (Leder 1990:76; Vorster 1997b:397). Teresa vermeld dat haar trane dikwels spontaan begin vloei tydens die "Prayer of Quiet" en "Prayer of Union", weliswaar trane van blydschap en nie van pyn nie (Peers 1972:111). Maar die liggaam word hiertydens ook koud, asof die siel dit verlaat het, en beleef soms pyn en ongemak tydens en na sulke geesteservarings (Peers 1972:119-120, 193, 329) en soms is ook die pyn "delectable" (Peers 1972:276). Teresa erken ook interessant, dat die liggaam omgekeerd die gees beïnvloed, die "droogheid" in haar geesteslewe soms te wyte is aan haar swak gesondheid (Peers 1972:201-202)⁹. Maar andersins is die liggaam in 'n toestand van saligheid, byna afwesig¹⁰, soos die siel in hierdie intieme, heerlike ('delectable', Peers 1972:259) eenwording met God verkeer. Teresa vat dit soos volg saam (Peers 1972:127): "The body experiences the greatest delight and the soul is conscious of a deep satisfaction" en ook (Peers 1972:237): "the whole outer man enjoys this consolation and *sweetness*" (my kursivering).

Dat die liggaam die kerker of tronk van die siel is, 'n "evil guest" (Peers 1972:69), staan ook by sint Teresa vas, soos by al die Middeleeuse mistici. Dit moet gedurig gevoed, geklee, gereinig en gedokter word en hierdie noodsaaklike versorging werk remmend op die weg van heiligmaking in. Die liggaam is dwingend wat sy behoeftes betref en verslaaf aan oordad ("fond of indulgence"; Peers 1972:370). En die liggaam is ook die bron vir allerlei sondes, by name die ongeoorloofde begeertes van die vlees (seks) wat aldus Teresa as een van die ergste sondes beskou word en as niks anders as "hel"

⁹ Vergelyk ook Leder (1990:132) wat aandui dat selfs die dualistiese Descartes erken hoe die liggaam soms die gees bepaal.

¹⁰ Vergelyk Leder se boek se titel *The Absent Body* (1990) wat op die liggaam as "afwesig" sinspeel wanneer dit goed en gesond funksioneer.

getipeer behoort te word nie (Peers 1972:31). Hierdie “vyand”, die liggaam, moet gedurig gedomineer, onderwerp en ook afgesterf word. Laasgenoemde raad gee sy dikwels aan jong nonne wat behep is met hulle voorkoms en dus baie tyd aan hulle liggaamlike versorging bestee (Peers 1972:44, 48). Hierdie negatiewe oordeel oor die liggaam raak natuurlik ook die verlengstukke van die liggaam, byvoorbeeld persoonlike besittings. Nonne moet “aardse dinge” afsterf (Peers 1972:134, 309) en met net die nederigste en allernoodsaaklikste besittings oor die weg kom (Peers 1972:222). Dit sluit die versiering van hulle kamers in. Aardse besittings is eintlik niks anders nie as ’n verwerplike mishoop (Peers 1972:50) nie, en sou ’n mens te veel aan die aardse vasklou dan ontaard dit maklik tot: “the more food we are given, the less we shall get from the water from heaven” (Peers 1972: 145). Jong nonne word ook deur Teresa geadviseer om hulle nie besig te hou met ligsinnighede soos speletjies nie, of ligsinnige gesprekke te voer nie en selfs die genieting van die skoonheid van die natuur te vermy omdat dit jou fokus op God verdof (Peers 1972:309). Hier is Teresa natuurlik inkonsekwent, want van haar metgeselle tydens haar reise deur Spanje om nuwe kloosters te vestig, vertel hoe dikwels sy haar verlustig het in die skoonheid van die skepping. Maar ook in hulle verhoudings met ander mense moet nonne die “liggaamlike” inhibeer. Sy behoort slegs deur haar naby-familie (vader, moeder, susters, broers) ongesluierd gesien te word (Peers 1972:223). Hulle moet liggaamlike kontak onderling vermy, byvoorbeeld hande vashou, omhelsings en spesiale vriendskappe (Peers 1972:227). Om ’n liggaam te hê is eintlik maar een groot las.

Sint Teresa het egter ook wyslik geweet liggaamlikheid is belangrik en noodsaaklik, ook vir geestelike groei. Hierbo is reeds genoem hoe ’n ongesonde liggaam kommunikasie met God uitdoof. Christus se menswees en liggaamlikheid het vanselfsprekend ’n direkte aanknopingspunt gebied vir hulle eie. Dit is juis sy liggaamlikheid wat voorop staan in die viering van die nagmaal, “to receive that most glorious Body” (Peers 1972:275). Hulle liggaamlike swaarkry, soms doelbewus deur selfkastyding of deur siektes, was hulle manier om in Christus se lyding te deel (Bynum 1991:188-189). Teresa het meditasie oor Christus se liggaamlikheid sterk aanbeveel (Peers 1972:308). Sy stel dit uitdruklik dat mense nie engele is nie, omdat hulle liggame het. Om geestelike engele hier op aarde te probeer wees met menslike liggame is belaglik (Peers 1972:140).

Al het sy nederigheid ten opsigte van die aardse voorgestaan was dit nie 'n verskoning vir slordig wees of vuil lewe nie. Persoonlike higiëne was vir haar ononderhandelbaar. Om jou liggaam doelbewus of geforseerd te benadeel ter wille van 'n geestelike ervaring word deur haar veroordeel. Talle nonne, veral die met 'n “melankoliese geaardheid” was lief om in diep komas te verval vir dikwels ure aaneen, daaglik, om geestelik met God te verenig. Hoewel sulke geestesvervoerings ook by Teresa en ander¹¹ voorgekom het, was dit spontaan. In hierdie geforseerde gevalle egter ruïneer nonne hulle gesondheid en word aangeraai om meer en beter te eet, te slaap en minder boetedoening te doen (Peers 1972:245-246). Hulle word ook afgeraai om vis (ook vleis) te eet aangesien daar geglo is dat dit nie tot voordeel van die liggaam is nie. En hoewel Teresa 'n oordrewe verknogtheid aan familie en vriende afwys, het sy self die goeie geselskap van familie en vriende geniet tot verryking van haarself (Peers 1972:296). Leder (1990:94) se gedagte van “mutual incorporation”, jouself deur andere verleng en aanvul, word hierdeur mooi geïllustreer. Hoewel suiwer spirituele liefde die hoogste aangeslaan word, word liefde waarby ook die sintuie betrek word soos teenoor familie en vriende, as waardige liefde geag. Liggaamlikheid deur Christus geheilig word ook heilig (Bynum 1991:149-150). 'n Priester het aan haar vertel van 'n voortreflike non wat gesterf het en terwyl sy in haar graf laat sak is, het 'n soet, aangename geur haar dooie liggaam omhul. Hoewel die siel die heel belangrikste is het jy 'n liggaam nodig om te kan lewe en dit kan jou selfs help om nader aan God te kom.

En die erotiese liggaam? Is dit heeltemaal afwesig by Teresa? Vir iemand wat vir Christus kies en daarmee saam die selibaat soos deur haar kerk verwag, wat die seksuele afwys as een van die gruwelikste sondes wat daar is en wat bely dat deur God se genade, sy nooit in haar lewe aan vleeslike versoekings blootgestel is nie — “I do not understand such temptations” (Peers 1972:367), is die erkenning van erotiese gevoelens feitlik onmoontlik. Maar wat verklap die retoriek van haar liggaamlikheid? Hierbo reeds kom die sensuele telkens na vore, selfs al beskryf sy dinge van 'n geestelike aard: die siel voed met oorgawe aan die bors van die moeder, geestelike ekstase is “delectable” selfs al gaan dit met pyn gepaard en 'n salige gevoel van soete genoegdoening kom oor die liggaam

¹¹ Bynum (1991:126) verwys na 'n soortgelyke geval, naamlik Douceline van Marseilles wat telkens tydens nagmaal in ekstase gegaan het en naderhand skelm die kerk moes besoek om nuuskierige toeskouers te vermy. Teresa beskou dit as 'n swakheid by vroue in vergelyking met mans (Peers 1972:245).

tydens die geestelike eenwording. Ook in die gebruik van Hooglied hierbo het dit duidelik geblyk hoe Teresa die mistiese huwelik beskryf met wat Moore (2000:336) noem 'n "sensory overload".

Maar laat ons verder by Teresa self hoor hoe beleef sy haar geestesvervoeringe. In een van haar ervarings word sy deur 'n engel met 'n goue, gloeiende spies verwond¹²: "When he drew it out ... he left me completely afire with a great love for God. The pain was so sharp that it made me utter several moans; and so excessive was the sweetness caused me by this intense pain that one can never wish to lose it, nor will one's soul be content with anything less than God. It is not bodily pain, but spiritual, though the body has a share in it – indeed, a great share" (Peers 1972:193). En sy gaan in dieselfde trant voort wanneer die huwelik tussen Christus en haar siel gekonsummeer word in die intieme binnekant van die (siel)kasteel: "It [siel] is conscious of having been most delectably wounded, but cannot say how or by whom; but it is certain that this is a precious experience and it would be glad if it were never to be healed of that wound. It complains to its Spouse with words of love, and even cries aloud, being unable to help itself, for it realizes that He is present but will not manifest Himself in such a way as to allow it to enjoy Him, and this is a great grief, though a sweet and delectable one" (Peers 1972:276). Tereza gebruik die interessante Spaanse woord *regalar* om die *vertroosting* van die siel deur God te verwoord (Peers 1972:27): "when the Lord begins to *comfort* the soul, our nature, being so fond of pleasure, abandons itself so completely to this pleasurable condition that it would not mov." Die vertaler van haar werk, E A Peers, wys daarop dat hierdie woord al die konnotasies het van "show signs of affection for", "pet", "caress" en "fondle" (Peers 1972:27, n 1). Weer eens kom sensuele ondertone na die oppervlakte selfs al word 'n geestelike ervaring omskryf. Die argument kan gevoer word dat hierdie slegs metafore is en daarom nie letterlik opgeneem behoort te word nie. Mooi taal versier egter nie net nie, dit reflekteer en hou ook oortuigings in stand. In metafore is ingebed die waardes van 'n gemeenskap, hulle is die draers daarvan en vorm op hulle beurt die gemeenskap (Exum 1996:120, n 55). En ironies, in Teresa se geval, gee al haar metafore van huwelik en hofmakery tussen God en gees, subtiel erkenning aan menswees

¹² Vergelyk Pope (1977:360–361) se kommentaar vir 'n afbeelding van 'n beeldhouwerk van hierdie insident deur die Italiaanse beeldhouer Giovanni Bernini in die kerk van St Maria della Vittoria, Rome.

ook as erotiese wese, al word laasgenoemde willens en wetens ontken in die kringe waarin sy beweeg.

Die liggaam is altyd daar. Selfs daar waar Teresa op die hoogste wieke van geestelikheid rondswaef, is die “stem” van die liggaam hoorbaar, selfs die erotiese, sensuele sugte van die liggaam. Die digotomiese, dualistiese, “normale” liggaam van Teresa en haar tydgenote, lyk nie leefbaar nie ten spyte van allerlei pogings om dit in stand te hou. Teresa, hoewel ’n formidabele en sterk persoonlikheid, was nie ’n rebel teen haar kerk en intieme binnekring van mede-nonne en mede-priesters nie. Sy het eerlik gepoog om die “liggaam van haar gemeenskap” te leef, en dit is om die liggaam weg te leef ter wille van die gees. Maar Moore (2000:346) is korrek: “The repressed always returns”, en manifesteer dan dikwels op vreemde maniere. Hierbo het dit duidelik geblyk hoe die appél van die erotiese liggaam, in botsing met die voorgeskrewe “liggaam” van hulle binnekring, allerlei toertjies van geslagsomruiling by van die Middeleeuse kerkvaders tot gevolg gehad het. Teresa, daarenteen, kon darem gewoon vrou bly in haar verlange na God en met die neem van (weliswaar ’n vergeestelike) Hooglied se liefdeswoorde op haar lippe. Maar haar liggaam is onmiskienbaar daar in haar simbolisering van haar werklikheid.

5. WAT SÊ DIE “TEKS” VAN DIE MIDDELEEUSE NONNE-LIGGAAM?

Aan die begin van hierdie artikel is gesê dat ’n mens ’n besielde liggaam is (vgl Leder 1990, n 2). Dit is klaar reeds beaam uit die kort skets hierbo van sint Teresa se liggaamsbeeld. Al het ’n mens ’n radikale dualisme van liggaam en gees by hierdie en ander Middeleeuse nonne verwag, blyk dit tog dat hulle hulle persoonwees as ’n psigomatiese eenheid realiseer – hulle het nie slegs liggame nie, maar *is* dit (Bynum 1991:235, 296). Die liefde/haat paradoks teenoor die liggaam staan vas. Jy kan daarsonder nie lewe nie, en dit kan selfs ’n poort of weg tot God word. Maar dit is ook die bron van die kwaad wat jou van God wil vervreem. Daarom word die siel doelbewus bo die liggaam geprioriseer. Maar die liggaam is altyd teenwoordig. Die digotomie tussen liggaam en gees kan daarom nie op die spits gedryf word nie. En dit blyk baie duidelik by vroue wat minder digotomies en baie spontaner liggaamlikheid omhels, hulle

somatiseer baie gemaklik religieuse ervaringe (Bynum 1991:156, 190). Hulle word in 'n sekere sin dit waartoe die eeu-oue tradisie hulle gekonstrueer het, naamlik vlees of liggaam (Bynum 1991:214-215). Die aanhang van Christus se menslikheid/vleeslikheid is daarom maklik begryplik. In sy menslikheid is hy natuurlik ook manlik, wat ook die erotiese aspekte van vroulike liggaamlikheid in spel bring. Bynum (1991:48) vat dit raak: "When the woman saw herself as bride or lover [van Christus], the image was deeply active and fully sensual". Die skeidslyne tussen die sprituele en psigiese aan die een kant en die liggaamlike en seksuele aan die ander kant, vervloei.

Dit is ook duidelik dat mense baie maklik hulle eie reëls oortree. Die voorgeskrewe "ideale liggaam" van die kerk is eintlik geen liggaam nie, maar 'n op-weg-wees na volmaakte spiritualiteit, nie-liggaamlikheid. Maar die liggaam keer altyd terug, soms op bizarre maniere soos wat die Kerkvaders in trans-gender rolle, hulle erotiese fantasieë vrye teuels gee en hulle eie sosio-religieuse norme (bv liggaamshaat) dekonstrueer (Moore 2000:344). Maar ook die vrou breek die reëls waar liggaam en gees in die mistieke ervaringe met God as 't ware vrygelaat word. En weer, die liggaam laat hom geld, en neem soms ironies wraak op 'n lewenstyl van volgehoue, ongesonde inhibering¹³.

As die gees (en liggaam) sigself in mistiese geestesvervoeringe verlustig dan word dit by vroue "a form of female empowerment" (Bynum 1991:195). Die Gregoriaanse Hervorming van die elfde eeu het 'n al groter gaping tussen die geestelikes en leke teweeggebring. Vroue was uitgesluit uit enige amptelike kerklike poste, die manlike geestelikes het daar die septer geswaai. Die omhelsing van hulle vrou-wees (en spontane liggaamlikheid) in hulle geestelike ervaringe het Middeleeuse nonne in 'n posisie van selfontdekking, selfvervulling en selfbemagtiging geplaas. Hoor hoe oorbodig word die priester se rol in die nagmaal wanneer die dertiende eeuse Mechtild van Magdeburg Christus se humaniteit vier: "Yet I, least of all souls take Him in my hand, and eat Him and drink Him, and do with Him what I will! Why then should I trouble myself as to what the angels experience?" (Bynum 1991:135). En met Teresa van Avila in die sestende eeu is dit nie anders nie. Die *unio mystica* kon nie deur die pous of enige

¹³ Enkele moderne voorbeelde hiervan is dieëtsiektes soos anoreksia en vetsug en ook seksuele vergrype by hulle wat dit die meeste ontken.

priester gesensureer of beheer word nie. In die mistieke huwelik met Christus kon die siel haar brandend van liefde aan Christus oorgee (Peers 1972:265). Trouens, daar was selfs by die manlike geestelikes 'n jaloesie oor hierdie ervaringe (vgl die verbranding van Teresa se Hooglied-boek). Maar ander vroue en die kerk in die breë het by hierdie selfvervullende geestelike ervaringe gebaat. Ander vroue kon hulle vrouwees (en vleeswees) opnuut waardeer en vier as bruide en geliefdes van Christus. En soos reeds geïmpliseer, hierdie leier-nonne het hulle mistisisme met ander gedeel. Teresa het om hierdie rede haar boeke geskryf en regdeur Spanje kloosters gevestig tot verryking van almal. Dit was allermens maar net 'n stuk egosentriese piëtisme, maar deel van hulle “somatic social responsibility” (Bynum 1991:198; vgl ook Petroff 1986:6).

5. KONKLUSIE

Dit is merkwaardig hoe sentraal die liggaam staan, selfs binne die Middeleeuse mistisisme met liggaamsontkenning as een van die primêre waardeoordele. Dit is ook opvallend hoe gemakliker vroue, selfs binne hierdie milieu, hulle liggaamlikheid omhels en daarmee subtiel selfvervulling en selfbemaagtiging beleef. Selfs in sint Teresa se mees intense oomblikke van geestelike verheuenheid saam met God word die “stem” van haar liggaam gehoor. Haar manlike eweknieë doen dieselfde deur teen hulle eie reëls in die sensuele te geniet, maar agter 'n masker. Liggaamlikheid word hiermee implisiet erken en onderstreep Leder (1990) se insig dat menswees besielde liggaamwees behels – ons het nie slegs liggame nie, ons *is* dit. En dit bevraagteken 'n dualistiese liggaamsbeeld van 'n skeiding tussen liggaam en gees met laasgenoemde geprioriseer. Dit kritiseer ook alle metaforiese uitbreidings van hierdie digotomie waar dit in seksisme, rassisme en klassisme manifesteer. Man teen vrou, een ras teen 'n ander, die hoër klas teen die laer klas, die eie teenoor die “ander”, gebore uit die siel/liggaam dualisme is nie verdedigbaar nie. In ons naakte liggaamlikheid is ons merkwaardig dieselfde. Dit het hopelik ook duidelik geword dat die liggaam as “teks”, as epistemologiese bron saam met ander tekste deel moet word van ons hermeneutiese raamwerke om menslike simboliseringsprosesse beter te verstaan.

Die oorspronklike skrywer van Hooglied sou sekerlik verbaas gestaan het om te sien hoe sy of haar (vgl LaCoque 1998:62) geskryf later allegories verstaan is. Die

oomblik dat 'n geskrif 'n skrywer se hand verlaat word dit die leser s'n en dan gevul en gevorm met die betekenis van die oomblik, of in Clines (1997:29) se woorde, "hidden ideologies". Dan het tekste nie meer betekenis nie, maar wel die ontvangende gemeenskappe om hulle waardes via die teks te reïnskribeer (Fowl 1995). Liggaamstekste en Bybeltekste en alle ander maak die ontdekking van betekenis 'n ingewikkelde dog fassinerende ervaring.

Literatuurverwysings

- Clines, D J A 1997. *The Bible in the modern world*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bynum, C W 1982. *Jesus as Mother: Studies in the spirituality of the high Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Bynum, C W 1991. *Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books.
- Exum, J C 1996. *Plotted, shot and painted: Cultural representations of biblical women*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Suppl series 215.)
- Foucault, M 1979. *Discipline and punish: The birth of the prison*. London: Penguin Books.
- Fowl, S 1995. Texts don't have ideologies. *Biblical Interpretation* 3(1), 15-34.
- Isherwood, L 2000. Introduction, in Isherwood, L (ed), *The good news of the body: Sexual Theology and Feminism*, 9-18. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Studies in Theology and Sexuality, 5.)
- Johnson, M 1987. *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LaCoque, A 1998. *Romance she wrote: A hermeneutical essay on the Song of Songs*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Leder, D 1990. *The absent body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Matter, E A 1990. *The voice of my beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Moore, S D 2000. The Song of Songs in the history of sexuality. *Church History* 69(2), 328-349.

- Overholt, T W 1996. *Cultural anthropology and the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship.)
- Parente, P P 1944. The Canticle of Canticles in mystical theology. *CBQ* 6, 142-158.
- Peers, E A 1972. *The complete works of St Teresa of Jesus*. London: Sheed & Ward.
- Petroff, E A (ed) 1986. *Medieval women's visionary literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Pope, M H 1977. *Song of Songs: A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday. (AB 7C.)
- Viviers, H 2002. *The ever present body: Reflections on the receipt of the Song of Songs*. (Forthcoming.)
- Vorster, J N 1997a. Construction of culture through the construction of person: The *Acts of Thecla* as an example, in Porter, S E & Olbricht, T H (eds), *The rhetorical analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*, 445-473. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT Suppl series 146.)
- Vorster, J N 1997b. The body as strategy of power in religious discourse. *Neotestamentica* 31(2), 388-410.
- Vorster, J N 2001. 'n Politieke tegnologie van die vroeë Christen se gepynigde liggaam. *Verbum et Ecclesia* 22(2), 434-454.