HTS Teologiese Studies/Theological Studies
ISSN: (Online) 2072-8050, (Print) 0259-9422

Die 'vyf trane' as mistieke uitdrukking in die *Dialoë* van die Dominikaanse non Katharina van Siëna (1347–1380)

Author:
Johann Beukes[1]

Affiliation:
[1]Department of Philosophy and Classics, Faculty of Humanities, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

Corresponding author:
Johann Beukes,
johannbeukes@icloud.com

Dates:
Received: 19 Feb. 2021
Accepted: 30 Mar. 2021
Published: 30 June 2021

How to cite this article:
Beukes, J., 2021, 'Die 'vyf trane' as mistieke uitdrukking in die *Dialoë* van die Dominikaanse non Katharina van Siëna (1347–1380)', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77(4), a6553. https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6553

Copyright:
© 2021. The Authors. Licensee: AOSIS. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Read online:
Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

The 'five tears' as mystical expression in the Dialogues of the Dominican nun Catherine of Siena (1347–1380). This article explores the underestimated teaching of the 'five tears' as mystical expression in the text *Il dialogo* (*The dialogues*, written in 1378) by the Dominican (*Mantellate*) nun and philosopher-theologian, Catherine of Siena (Caterina Benincasa, 1347–1380). The objective of the article is to indicate the significance of the teaching of the 'five tears', against the backdrop of the wider symbolic function of tears and 'holy grief' in Late Medieval mysticism. After presenting a biographical introduction, the contemplative, communicative and secretive import of the meaning of tears in the Middle Ages are reappraised and applied to *The dialogues*. By synthesising the scarce references in the relevant secondary literature, the teaching of the five tears are henceforth discussed: the tears of damnation, which are the tears of 'evil and sinful people'; the tears of fear, which are the tears of fallen humankind in the presence of God's judgement; the tears of gratitude, cried by a 'saved humanity' who now 'see and taste God's goodness' (implicitly referring to the eucharist); the perfect tears, cried by people in their selfless disposition toward and love for the human Other; and the sweet tears of tenderness, cried by those who love God and humankind, in a radicalisation of Jesus of Nazareth's summary of the Law, 'more than thyself'. Catherine's teaching of the 'five tears' certainly presents unique features and its own considerations, but should, nevertheless, be interpreted as an extension of the contemplative and secretive functions of 'holy grief' as already presented in Scripture and reconsidered by the Eastern and Western church fathers in the second to the fifth centuries. Catherine's contribution to Medieval mysticism is established therein that she expanded those initial contents by presenting the teaching of the five tears as a ritualised prerequisite for development in the Medieval pilgrim's spiritual itinerary to God.

Contribution: This article contributes to scholarship in Medieval philosophy by contextualising Catherine of Siena's teaching of the 'five tears' within the wider symbolic realm of tears and 'holy grief' in late Medieval mysticism, stressing the contemplative, communicative and secretive import of tears throughout the Middle Ages.

Keywords: Caterina Benincasa; the 'five tears'; *Il dialogo* (1378); *The dialogues* of Catherine of Siena (1347–1380); Mantellate; Pope Gregory XI (1329–1378); Raimondo da Capua; Vita Caterinae Senesis.

Die vlugtige lewe van 'n sonderlinge Dominikaanse non

Hierdie artikel ondersoek die ondergekommentarieerde leerstelling van die 'vyf trane' as mistieke uitdrukking in die *Dialoë* van die Dominikaanse non en teoloog-filosoof Katharina van Siëna (1347–1380). Die doel van die artikel is om die betekenis van die 'vyf trane', eintlik 'vyf soorte trane', binne die Katharina-korpus uit te lig teen die agtergrond van die meer algemene simboliese funksie van tranestorting in Laat-Middeleeuse mistiek.

Katharina (ook genoem *Caterina Benincasa*) kan moontlik as die belangrikste Italiaanse mistikus van die tweede helfte van die 14de eeu beskou word (cf. Wolfskeel 1989:223). Sy was vanuit haar mistieke oriëntasie diep betrokke by die komplekse kerklike en verdeelde politieke landskappe in Italië gedurende daardie stormagtige periode. Haar korrespondensie met kerklike ampsdraers en prominente leke, sowel as die byeenbring van haar tekste in 'n eerste biografie (1374), getitel *Miracoli*, en 'n volledige kommentaar (*Vita Caterinae Senensis*, 1395) deur die Dominikaanse priester Raimondo da Capua, is steeds die belangrikste primêre bronne vir die verkenning van Katharina se lewe en werk (cf. Hamburger & Signori 2013:1–2). *Miracoli*, aangebied deur 'n anonieme Florentynse skrywer tussen Mei en Oktober 1374, is eers in 1862 ontdek en daarna deur F. Grottanelli geredigeer onder daardie titel (cf. Wolfskeel 1989:255).

Vader Capua het Katharina persoonlik goed geken en haar veral die laaste ses jaar van haar lewe, vanaf 1374, voordat sy op die ouderdom van 33 oorlede is, met merkwaardige selfopoffering bygestaan. Hy het *Vita Caterinae Senensis* gedurende daardie periode begin skryf en eers in 1395 voltooi. Die werk is aanvanklik ook onder 'n ander titel, *Legenda major*, gesirkuleer. *Vita Caterinae Senensis* was egter nie in gedrukte formaat beskikbaar tot 1974 nie en die Latynse teks is daarna vir die eerste keer grondig geredigeer deur I. Cavallini en J. Foralosso, onder die titel *Libellus de Supplemento legendae beatae Catharinae Senensis*. Die tersaaklike passasies wat handel oor die leerstelling van die 'vyf trane' (van hier af sonder aanhalingstekens) in Katharina se mistiek, is opgeneem in 'n kort werk, getitel *Il dialogo*, (geskryf in 1378 en vir die eerste keer in 1907 [deur A. Thorold] in Engels vertaal as *The dialogue of Saint Catherine of Siena* [met heruitgawe 1994] en in 1980 onafhanklik hervertaal as *Dialogues* [deur S. Noffke]). Die oogmerk van hierdie *Dialoë*, aangebied as gesprekke tussen Katharina en God, was om haar visioene en godsdienstige oortuigings op toeganklike wyse met tydgenootlike medegangers te deel.

Katharina, die naasjongste van (verstommend en ook ongewoon vir die tyd) 25 kinders vanuit 'n armoedige gesin, sluit as jong meisie by die Dominikaanse orde aan, maar verkies om nie dadelik tot die geïnstitusionaliseerde ruimtes toe te tree nie van hierdie orde, ongebonde aan 'n klooster. Sy ontvang tuis onder die beskeie, maar liefdevolle sorg van haar ouers die voorbereidende opleiding as non, met die vaste voorneme om as jong volwassene tot die Dominikaanse orde toe te tree. Op die ouderdom van 17 of 18 jaar sluit sy inderdaad aan by die orde se vleuel vir vroulike leke (die *Mantellate*), maar onderskei haar deur haar uitsonderlike *Wanderlust* van die meerderheid van die ander ander nonne (ook in ander ordes) wat verkies het om uitsluitlik plaaslik te werk. Selfs nog as jong non reis Katharina al na Pisa, Florence en Avignon, waar sy politieke toesprake lewer en, kenmerkend Dominikaans, in die openbaar preek (Scott 2009:34). Die jong mistikus het op soveel mense in hierdie stede 'n indruk gemaak dat daar toe al reeds na haar as *la mamma* verwys is, 'n sobriquet wat sy vir die res van haar kort lewe sou dra (Wolfskeel 1989:224).

Katharina se mistieke vroomheid en snel ontwikkelende openbare profiel is egter met nyd deur verskeie (manlike) Dominikane begroet. In 1374 word Katharina voor die orde se algemene vergadering in Florence gedaag, op grond daarvan dat sy die orde se goeie naam en sin vir orde deur haar mistieke oriëntasie (waaronder 'n mistieke 'huwelik' met Christus in 'n visioen in 1368) in oneer gebring het (Finnegan 1991:174). Sy is egter tydens die verhoor suksesvol verdedig deur die Dominikaanse monnik Angelo Adimari, terwyl sy ook gebaat het by, onder meer, die ingryping en steun van Pous Gregorius XI (Pierre Roger de Beaufort, 1329–1378, pous vanaf 1370 tot 1378; cf. Luongo 2012:25–26).

Katharina het eers na haar toetrede tot die *Mantellate* in die vroeë 1360's vlot leer lees. Nietemin het sy haar binne die volgende twee dekades grondig op hoogte gebring van die inhoud van die Bybeltekste in Latyn en die filosofiese uitgangspunte van die Westerse kerkvader Augustinus van Hippo (354–430) in die besonder. Sy het hierdie kennis met kragtige mistieke bekeringsprediking gekombineer, wat so 'n maatskaplike invloed uitgeoefen het dat Gregorius XI – in 'n hoogs buitengewone stap – Capua en twee ander priesters opdrag gegee het om absolusie te verleen aan mense wat by Katharina gebieg het. Hiermee is die ampsvoorreg van sakramentbediening effektief aan haar toegestaan. Dat die pous twee maal ingetree het om Katharina se profiel in die kerk van die laat 14de eeu te verdedig en te bestendig, spreek uit die invloed wat sy in die kerk en samelewing in die laaste dekade van haar lewe uitgeoefen het (cf. Von Seckendorff 1917:158).

Die jong Dominikaan was ook 'n besonder barmhartige mens, wat nadruk geplaas het op sorg vir die Ander of *caritas* as die wesenlikste van alle Christelike deugde: dat sy selfloos twee jaar verpleegsorg behartig het onder slagoffers van die hoogs aansteeklike builepes, wat vanaf 1374 tot 1375 *weer* in Italië toegeslaan het nadat dit die kontinent in haar geboortejaar in 1347 vir die eerste keer, via Italiaanse hawens, binnegedring het, spreek van algehele toewyding in hierdie verband (cf. Muessig 2012:4). Die feit dat die pous nie bereid was om kerklike fasiliteite vir die versorging van die siekes (hoewel, eerder sterwendes) beskikbaar te stel nie – op grond van verantwoorde redes omdat die tweede en derde uitbreking van builepes in Italië reeds gelei het tot enorme lewensverlies in daardie land, maar ook oor die hele kontinent heen – bring Katharina daartoe om hierdie pous, wat op meer as een geleentheid persoonlik vir haar ingetree het, van 'gebrek aan karakter' te beskuldig (Wolfskeel 1989:256[en.15]).

Op 1 April 1375 vind daar egter 'n merkwaardige gebeurtenis plaas in die kerkgebou van Santa Christina. Volgens betroubare getuies het Katharina se hande voor, in die middel en van agter begin bloei terwyl sy gebid het (soos wat die geromantiseerde skildery van Tiepolo aandui; sien Figuur 1). Die ontvangs van die stigmata het Katharina se profiel in die kerk en gemeenskap in Italië selfs nog meer verhoog en haar invloed uitgebrei (Muessig 2012:5). Direk na die ontvangs van die stigmata, vertrek sy na Pisa, waar sy begin om voorbrand te maak vir 'n 14de-eeuse kruistog, *il santo e dolce passagio* (''n heilige en soete reis'; Von Seckendorff 1917:63). Haar korrespondensie met die abdis Monna Paola en dié se leerlinge in Fiesole dui aan dat Katharina van plan was om die kruistog self mee te maak. Gregorius XI, vasbeslote om die geleentheid te gebruik om die strydende Christendom in Europa te verenig en vrede tussen die oorlogvoerende nasiestate te bewerkstellig, het ondanks kritiek en verset teen die voorgenome plan (in besonder van die invloedryke hermiet van Vallombrosa, Giovanni delle Celle), 'n skrywe aan sowel die Franciskane as die Dominikane gerig, waarin hy dringend versoek het dat diegene wat hulleself bereid verklaar tot so 'n kruistog, hulle name moes laat registreer.

FIGUUR 1: *Katharina von Siena*, 1746, Giovanni Battista Tiepolo (1696–1770) ©Kunsthistorisches Museum Wien, Gemäldegalerie.

In die wete dat die pous haar inisiatief steun, nieteenstaande haar kritiek teen sy onwilligheid om kerklike fasiliteite vir die versorging van die slagoffers van builepes beskikbaar te stel, probeer Katharina verdere steun werf vir die onderneming, deur by koninginne Elisabeth van Hongarye en Giovanna van Napels te pleit vir die byeenbring van 'n transnasionale weermag. Sy word 'n oudiënsie met Gregorius XI in 1376 toegestaan, op grond waarvan die pous hom weer tot die inisiatief van sodanige kruistog verbind, op voorwaarde dat Katharina self 'n hoofbevelvoerder vir die beoogde transnasionale weermag vind en aanwys. Sy het aansoek gedoen by die hertogte van Anjou en Milaan, asook by koning Karel V van Frankryk, maar sonder sukses. Die onstuimige politieke klimaat in Europa in die laaste dekades van die 14de eeu het die moontlikheid van só 'n kruistog logisties en ekonomies eenvoudig nie toegelaat nie (cf. Von Seckendorff 1917:110; cf. Wolfskeel 1989:257).

Gregorius XI keer in 1377 vanuit Avignon na Italië terug en stel Katharina – in werklik 'n buitengewone stap ten opsigte van 'n vroulike geestelike in die 14de eeu – aan as sy persoonlike adviseur. In stede daarvan dat sy die taak aan haar opgedra, gelykmatig en konflikvry hanteer, munt Katharina egter daarin uit om die pous te antagoniseer in haar volgehoue kritiek van wat sy beskryf het as sy 'onindrukwekkende politieke aktivisme en geestelike lusteloosheid' (Von Seckendorff 1917:72).

> Nietemin stel die pous haar in 1378 aan as pouslike ambassadeur in Florence op aandrang van prominente Florentynse staatslui. Gregorius XI is kort daarna oorlede en opgevolg deur Pous Urbanus VI (Bartolomeo Prignano, 1318–1389, pous vanaf 1378 tot 1389), gevolg deur die bykans onmiddellike teenverkiesing van die Franse antipous Clemens VII (Robert de Geneve, 1342–1394). Die Groot Verdeling (1378–1417) wat die kerk vanaf die laaste kwartaal van die 14de eeu vir bykans vier dekades lamgelê het, is hiermee van stapel gestuur. (Beukes 2020g:9 [vn.13])

Katharina het Urbanus VI se aanwysing eerbiedig, en ook hierdie pous het haar een maal persoonlik in 1379 ontvang, maar haar uitdruklik verbied om sy ampswerk op dieselfde wyse te kritiseer as wat die geval met Gregorius XI was. Sy het haar nie juis daaraan gesteur nie en steeds ongevraagde en aanhoudende 'advies' aan Urbanus VI voorgehou. Urbanus VI het hom aan die einde van 1379 uiteindelik finaal van die jong non onttrek (Von Seckendorff 1917:149–151). Hy was nie bereid om dieselfde geduld met haar te beoefen as sy voorganger Gregorius XI nie.[1]

Skaars 33 jaar oud, eis jare se intensiewe selfdissipline, langdurige vasperiodes en allerlei ander vorme van selfkastydende onthouding, 'n laaste tol. Katharina word in die eerste weke van 1380 ernstig siek en sterf in Februarie van daardie jaar. Die jong mistikus word deur die Katolieke kerk onthou as 'n belangrike denker: Katharina ontvang naamlik op 4 Oktober 1970 die titel van *doctor ecclesiae* van Pous Paulus VI. 'n Italiaanse meisie, vanuit werklik 'n beskeie agtergrond, het 'n doktor van die kerk geword: tot op datum is Katharina van Siëna die enigste ongeordende persoon of leek wat in die Katolieke tradisie as *doctor ecclesiae* aangewys is.

Teologies filosofiese uitgangspunte in Katharina se Laat-Middeleeuse mistiek

Katharina was nie 'n skolastiese denker nie: haar Laat-Middeleeuse mistiek pas eerder in die voeë van 'n 'postskolastiek' (Beukes 2021a:1–3), waarin daar 'n selektiewe afskeid van skolastiese temas was (onder meer, in die politieke intensifisering van die 'nuwe manier' of *via moderna*; die onherroeplike skeiding van filosofie en teologie en die gevolglike verselfstandiging van die natuurwetenskappe; die bestendiging van institusiekritiek via John Wyclif se kerkkritiek; die opkoms van filosofiese materialisme, en die aardse soort mistiek wat, onder andere, teëgekom word by die 14de-eeuse vader van Nederlandse mistiek, Jan van Ruusbroec [1293–1281; cf. Beukes 2020a:1–5; sien Krüger 2003]). Katharina se integriteit as mistikus, in 'n unieke periode in die Middeleeuse ideëgeskiedenis, na Willem van Ockham se afsterwe in 1349 tot voor die Italiaanse Renaissance van die latere 15de eeu, het bygedra om drie eeue se skolastiese erfenis te transformeer. Soos Ruusbroec, het Katharina nie net die mistieke trajekte in die vroeë en sentrale Middeleeue – gevoed deur persoonlikhede soos Pseudo-Dionisius (Beukes 2018), Richard van St Viktor (Beukes 2020b:6–7), Hadewijch van Antwerpen (Beukes 2020b), Hildegard von Bingen (Beukes 2019a), Mechtild von Magdeburg (Beukes 2019b) en Marguerite

1. Vir 'n uitstekende onlangse oorsig oor Katharina se politieke invloed, sien Villegas (2021:1–9).

Porete (Beukes 2020c) – vars en oorspronklik gespieëlbeeld nie, maar ʼn weersinnige spiritualiteit aangekondig wat in aantog was, net meer as ʼn eeu die toekoms in: die Wes-Europese kerkhervorming van die vroeë 16de eeu. Haar teologies filosofiese uitgangspunte dra hiervan die stempel.

Liefde vir God en die medemens – en nie liefde vir die geïnstitusionaliseerde kerk of ʼn kerkgebonde skolastiek nie – staan bykans proto-Reformatories voorop by Katharina (Muessig 2012:7). Hierdie liefde vir God en medemens vorm die tematiese grondslag van al haar geskrifte: daar is geen spoor van ʼn Aristoteliese Thomisme, of enige ander Dominikaans skolastiese element, of nawerking, in haar werk aanwesig nie. Verwysings na Augustinus se tekste is wel prominent in Katharina se werk teenwoordig, wat haar onafwendbaar betreklik laat verskil het van sowel die mistiek van die Dominikaan Meister Eckhart (ca.1260–1328), as die Dominikane se meer algemene voorkeur vir Aristoteliese en Neoplatoniese tradisies bo Augustinianisme (Beukes 2021b:1–3). Waar Eckhart betoog het dat God en die wêreld in genuanseerde sin interafhanklik is – God het die wêreld nodig en die wêreld het God nodig – dring Katharina daarop aan dat die God die wêreld *nie* nodig het nie.[2] Die enigste rede waarom God die wêreld geskep het, is God se liefde. Teenoor die algemene opvatting in die hoogskolastiek dat God slegs universeles ken, stel sy ook uitdruklik dat God partikulieres ken en daarom elke individuele mens ken. Die liefde van God kan die mens net beantwoord in liefde teenoor die medemens – die mens se liefde vir God is sodanig gebrekkig dat dit nie as ʼn antwoord op God se liefde *kan* dien nie. Liefde vir die medemens en ʼn sin vir medemenslikheid

2. Hierdie oorweging word tot uitdrukking gebring in die drie onderskeidende kenmerke van die metafisika van Eckhart rakende transendenteles, soos uitgewerk in sy *Opus propositionum*: die identifisering van hierdie transendenteles met God, die fokusverskuiwing vanaf konkrete na abstrakte transendenteles en die insluiting van morele volmaakthede. Opstel *viii* van die werk handel oor die algemene (*communis*) en die ononderskeibare en die teenoorgestelde daarvan, die partikuliere en die onderskeibare. Algemeenheid is die merkteken van die transendenteles. Sou dan uit Eckhart se identifisering van die transendenteles met God afgelei moet word dat God algemeen is? Eckhart (1936:II:51) maak inderdaad die afleiding: *Deus communis est*. Tog moet daar nie ʼn panteïstiese moment hierin gesoek word nie. Eckhart wys uit dat dit juis hierdie algemeenheid is wat God se transendensie konstitueer en ʼn aanwysing van God se differensie van God se skepsels moontlik maak. Eckhart se argument in dié verband is gebaseer op ʼn ander sentrale opvatting in sy denke, naamlik die onderskeid tussen syn (*ens*) en 'hierdie of daardie syn' (*ens hoc aut hoc*). Alles wat algemeen is, in soverre dit algemeen is, God – en alles wat nie algemeen is nie, in soverre dit nie algemeen is nie, is geskep. Elke skepsel is iets onderskeibaars, ʼn 'dit' of ʼn 'dat', beperk tot *genus* of *species* (byvoorbeeld 'mens' of 'klip'). God, aan die ander kant, is nie iets onderskeibaars nie, maar die algemene aan alle dinge; God is 'buite en anderkant elke *genus*' (Eckhart 1936:II:51). Indien die transendenteles dan 'vreemd staan' tot 'alle ander dinge' ('skepsels'), volg dan daaruit dat die transendenteles suiwer niks is? In die algemene voorwoord maak Eckhart (1936:II:154) ʼn opmerking wat duidelik verwys na 'Opstel ix' in *Opus propositionum* wat handel oor die 'meerderwaardige' en die 'minderwaardige': 'Die voorafgaande meerderwaardige neem absoluut niks oor van die gevolglik minderwaardige nie en word ook nie geaffekteer deur enigiets binne die minderwaardige nie. Trouens, die voorafgaande meerderwaardige beïnvloed die gevolglik minderwaardige, daal af daarin met die eienskappe daarvan en assimileer die minderwaardige met sigself'. Omdat die transendenteles waarlik tot God en God alleen behoort, is God alleen die oorsaak van syn, eenheid, waarheid en goedheid in alle dinge. Skepsels beskik oor syn en ontleen alle transendentale eienskappe volledig aan God. Die transendenteles moet egter analogies met God en God se skepsels in verband gebring word. Na Eckhart se verstaan, is die volmaakthede slegs volmaak met betrekking tot een van die *analogia*, naamlik God: die volmaakthede is nie gevestig in die skepsels self nie. Eckhart ontken egter dadelik enige relatiewe outonomie waaroor skepsels sou kon beskik: op sigself, met ander woorde, geskei van God, is skepsels 'niks'. Hierdie beskouing bepaal die struktuur van opstelle *i* tot *iv* in *Opus propositionum*, wat handel oor die transendenteles en die teenoorstaandes daarvan: niksheid, veelheid, valsheid en boosheid. Hierdie dialektiese struktuur reflekteer die opposisie tussen God en God se skepsels wanneer laasgenoemde geskei of geïsoleer word van God: buite Syn, wat God is, is daar niks. Hierdie 'niksheid' het egter nie die laaste woord nie. Daar bestaan ook ʼn ander verhouding tussen God en skepsels, waarvoor die verhouding tussen die abstrakte transendentale en die konkrete onderwerp die model is. Dit is ʼn kousale en deelnemende relasie. As wesens of syndes, neem eindige dinge deel aan die transendenteles wat waarlik tot God behoort. Om te wees, is vir ʼn skepsel om syn te ontvang.

is die meeste wat ʼn mens kan doen om God se liefde sonder ʼn sin vir ekonomiese *quid pro quo* te beantwoord.

Maar daarvoor is die mens se vrye wil noodsaaklik. Katharina voer, kenmerkend, in aansluiting by veral Augustinus aan dat die vrye wil die enigste fakulteit van die siel is wat nie deur die sondeval geraak is nie: God het die mens sonder die mens se hulp geskep, maar God gaan die mens nie red sonder die mens se antwoord of inset vanuit die mens se vrye wil nie (Petry 2006:266). Hoewel sy nie deelneem aan die hoog skolastiese debat van die latere Middeleeue rakende God se voorsienigheid met betrekking tot God se kennis van toekomstige kontingentes (nie-noodsaaklike toevallighede) nie, is dit duidelik dat Katharina oortuig is dat God die toekoms ken en ook in staat is om die verlede te verander. Die verhouding tussen vryheid en genade is in aansluiting hierby vir Katharina van wesenlike belang. Vanuit die noodsaaklikheid van die vrye wil, stel Katharina dat die mens moet kies om God se genade aan te neem of dit af te wys. Wanneer God se genade aangeneem word, verenig die aanname die wil van God en die wil van die mens. God het die mens se liefde nie nodig ten einde God te wees nie, maar God verdien wel die mens se liefde ongekwalifiseerd (cf. Muessig 2012:6–7).

Daarby werk Katharina met 'uitwendige' soteriologie en die nawerking daarvan in die spontaneïteit van die deugde. Die 'mens' (waarmee Katharina konsekwent die menslike *siel* bedoel), is volgens haar 'uit die verstand' van God geskep, wat manifesteer in haar uiteensetting van die (weer digby Augustynse) drie fakulteite van die siel, naamlik geheue, intellek en vrye wil, wat korrespondeer met die Persone van die Drie-Eenheid. Die fakulteite van die siel werk saam om die mens tot begrip van sodanige uitwendige soteriologie te bring, wat beteken dat die mens se heil en verlossing van buite hierdie fakulteite aangebied word. Wanneer die uitwendige soteriologie deur die handelende menslike subjek verinnerlik word, spruit deugde soos barmhartigheid spontaan uit al drie fakulteite voort: die mens *onthou* om die goeie te doen, die mens doen die goeie *intelligent*, dit wil sê ter wille van die goeie, en die mens *wil* of kies om die goeie te doen.

'Mistiek' beteken vir Katharina allermins irrasionaliteit (die teenoorgestelde van die posisie van haar Franse voorganger Marguerite Porete (1250–1310)[3]). Sy werk trouens met die

3. Beide Marguerite (eksplisiet) en Katharina (meer gedemp) vind aansluiting by Pseudo-Dionisius se Neoplatoniese vertrekpunt dat God 'anderkant syn' (*hyperousios*) is (Pseudo-Dionisius 1990: *De Divinis nominibus* I4, 593A): 'Dit beteken dat God die basis vir alle synsvorme is, maar self nie-syn is, en daarom absoluut onkenbaar en onverwoordbaar is. God is die Een, wat die eerste beginsel van die werklikheid is, anderkant syn en kennis, met die gelyklopende leerstelling dat "om te wees, is om verstaanbaar te wees". Dit bevestig dat wat ook al is, bedinkbaar is, verstaanbaar vir die verstand. Dit sou onmoontlik wees om ʼn syn te postuleer wat nie bedink kan word nie, aangesien so ʼn postulering reeds aankom op bedenking van die syn. Verstaanbaarheid, dit wat deur die verstand begryp kan word, is in hierdie sin die wesenlike betekenis van syn. Syn is daarom in Neoplatoniese sin duidelik en tegelyk begrens; alleen ʼn definitiewe en begrensde "dit" kan deur die verstand begryp word. Enige syn bestaan daarom in die gedetermineerde totaliteit van die eienskappe of attribute van daardie syn, waarom dit is wat dit is, en juis daarom begryplik is' (Beukes 2020c:204). Wanneer Dionisius God as *hyperousios* postuleer, 'beteken dit nie dat oor God slegs in terme van negatiewe predikate gepraat kan word nie; met ander woorde dat slegs negatief gepostuleer kan word dat God "nie is nie" of dat God "onkenbaar is" – omrede die negatiefstelling of negasie *steeds* ʼn denkhandelende aktiwiteit is en as sodanig God steeds, hoewel in die negatief, konseptualiseer. In daardie sin is daar geen korrektiewe verskil tussen God "is" en God "is nie" – om God se bestaan of enige

aanspraak van 'n *verligte rede*. Die mistieke verligting van die mens werk mee tot 'n intellektuele verdieping, wat siklies self weer 'n interpretasie van die kompleksiteite van mistiek en die mistieke tradisies sedert Pseudo-Dionisus vanaf die sesde eeu moontlik maak (Beukes 2018:1–3). Waar Marguerite betoog het ten gunste van die *annihilatio* of eliminering van die siel, stel Katharina die verligting van die rede, waarvolgens die siel eerder verhef en verlig as opgelos word. Katharina postuleer dus die opstygende of emanasionele vervolmaking van die siel: waar die *eliminering* van die siel vir Marguerite die hoogste doel en vervolmaking van die siel was, plaas Katharina die klem op die *vereniging* van die menslike siel met die verstand van God, wat herinner aan sowel Neoplatoniese emanasie (Pseudo-Dionisius), as aan die posisie (hoewel Franciskaans) van haar voorganger Bonaventura (1217–1274)[4]. Die siel 'moet 'n hoë brug oorkruis' (Wolfskeel 1989:259) ten einde die eenwording met God te verwesenlik. Dit doen die siel nogeens deur die bemiddeling van die drie fakulteite van die siel: die mens *onthou* die verstand van God waaruit die mens geskep is, die mens *bedink* die sin van die mens se andersins troostelose bestaan, en die mens *wil* na God terugkeer. Wat wel volgens Katharina geëlimineer moet word, is nie die siel self nie, maar die wortel van alle kwaad, naamlik menslike selfkoestering, wat lei tot algehele sielloosheid. Eers wanneer die mens haarself nie voor en bo God en medemens stel nie, maar God en die Ander hoër ag as die Self, kan hierdie mistieke brug oorkruis word.

Webb (2012:101–104) skep 'n belangrike hermeneutiese geleier wanneer sy Katharina se teologies filosofiese uitgangspunte lees as byeengebring in Katharina se *Dialoë* – en nie, soos wat die gestandaardiseerde resepsie dit tot onlangs wou, na Capua se meer algemene teologies filosofiese uiteensetting in *Vita Caterinae Senensis* nie:

> Katharina se teologies filosofiese formulering van die (vyf) trane kan grondiger verstaan word deur eerder haar *Dialoë* te lees, as Capua se voorstelling van haar mistiek, synde uitvlugte van 'n wenende heilige. (Muessig 2012:17)

(voetnota 3 kontinueer...)
wesenseienskap van God te negeer, beteken om God steeds as 'n gekonseptualiseerde objek te hanteer; hetsy, enersyds in besit van, of andersyds, ontdaan van bepaalde wesenseienskappe. Om te postuleer "God is onkenbaar" beteken effektief om God te identifiseer as 'n onkenbare wese – en maak dus wel aanspraak op kennis van God, hoe minimaal ook al. Daarom stel Dionisius dat God "*anderkant* elke negasie en affirmasie" is (Pseudo-Dionisius 1990: *De mystica theologia* I.2,1000B; V,1048B). God is nie bloot onverwoordbaar en onkenbaar nie, maar is *anderkant* onverwoordbaarheid en onkenbaarheid. Die vraag ontstaan of daar vanuit hierdie Neoplatoniese gerigtheid hoegenaamd oor God gedink en gepraat kan word, anders as om terug te trek in stilte. Dionisius se antwoord is dat ons wel oor God kan praat, in die sin dat ons God kan benaam of kan ken vanuit die geskape dinge (dit is alle syn), as juis die oorsaak van daardie dinge of syn' (Beukes 2020f:5–6; sien Pseudo-Dionisius 1990: *De Divinis nominibus* I.5, 593 AB; I.5,593D; I.6,596A; *De coelesti hierarchia* IV.1,177D).

4.Bonaventura, reeds in sy vroeë *Commmentarii in quatuor libros Sententiarum*, het gemaan teen die simplistiese teenoorplasings van Augustyns Platoniese filosofie en Neoplatonies Aristoteliese filosofie; 'n vermaning waarvan Pseudo-Dionisius se unieke Neoplatonisme juis 'n vergestalting was. Afgesien daarvan dat Augustinus vir hom – soos vir feitlik alle filosoof-teoloë in die Latynse Weste tot in die middel van die 13de eeu – die meester van meesters was, vind hy persoonlik by Augustinus aanklank in die sentralisering van die opvatting dat die mens se diepste aard die *soeke na God* is. Die soeke na God – oftewel die reis van die verstand na God, *itinerarium mentis in Deum* – staan vir Bonaventura voorop (Beukes 2020d:I:705–721). In hierdie verband staan hy in die direkte verlengstuk van Hugo van St Viktor (Beukes 2020e:1–7) en Richard van St Viktor (Beukes 2020b:2–4), wat diep beïnvloed is deur hierdie Augustynse opvatting. Soos Hugo en Richard, integreer Bonaventura die onderskeie vlakke in die eenduidige onderneming en soos vir hierdie twee Viktoriane, staan die mistieke dimensie altyd naby aan sy hantering van filosofiese en teologiese probleme. Hoewel Katharina 'n Dominikaan is, staan sy na die skrywer se lesing binne hierdie mistieke tradisie vanaf Augustinus en Neoplatonisme na die Viktoriane.

Webb (2012:105–106) betoog oortuigend dat Katharina se leer oor die vyf trane met sowel die mistieke wêreldbeeld van Dante se poësie, as die sin vir algemene vroomheid in die Laat-14de-eeuse samelewing resoneer. Die uitstort van die vyf trane lei die individu nader aan beide God en medemens, en begrond sowel die profetiese vermoë as ontvanklikheid vir die openbaring van God. Die leer oor die vyf trane verteenwoordig in hierdie sin 'n mistiek emanasionele kurwe stygend vanaf die 'bodem van die aarde' tot in die 'lig van die hemele' (Von Seckendorff 1917:165).

Dit is belangrik om te benadruk dat Katharina se leer oor die vyf trane ondergekommentarieerd in die sekondêre literatuur is. Vergelyk byvoorbeeld die volgende, betreklik onlangse bydraes vanuit die (per definisie, skraal) Katharina-navorsing: Petry (2006:272) verskaf slegs een kort verwysing na die funksie van die leer oor die vyf trane binne die konteks van Katharina se verstaan van skuld (met verwysing na 'die trane van vrees'); die omvangryke redaksionele werk van Hamburger en Signori (2013) bevat geen bespreking van die leerstelling nie; Scott (2009), in 'n andersins uitstaande lesing, verwys nêrens na trane of tranestorting as mistieke uitdrukking nie; die feministiese lesing van Grimwood (2004) staan, voorspelbaar, geen ruimte af aan die vraag na die mistieke funksie van (juis vroulike) tranestorting in die Middeleeue nie; Finnegan (1991:8) verwys binne haar ondersoek na Katharina se 'tweedelige honger' (*fisieke honger*, op grond van haar konstante vasregime en *geestelike honger*, op grond van haar immer onvoltooide soeke na God), en slegs een maal na die funksie van die stort van trane in Katharina se meer algemene mistiek, terwyl die baanbrekende lesing van Wolfskeel (1989:235–236) vanuit die 1980's wel 'n saaklike bespreking van die leerstelling verskaf het. Die onlangse bydraes van Webb (2012) en Gutgsell (2014) moet dus as uitsonderlik in die sekondêre literatuur geag word, aangesien dit die enigste grondige besprekings van die vyf trane as 'n onderbeklemtoonde leerstelling binne Katharina se groter oeuvre aanbied. Die vraag is hoe Katharina se leer oor die vyf trane teen die agtergrond van die meer omvattende simbolies mistieke funksie van tranestorting in die latere Middeleeue geïnterpreteer kan word.

Die simbolies mistieke funksie van trane in die latere Middeleeue

Van watter kant af dit ook al bekyk word, die Middeleeue verteenwoordig suiwer melancholie. Trane 'stroom reeds vanuit die vroegste Middeleeue' (Cioran 1995:29): wie ook al 'sensitief is vir die pyn van 'n huilende medemens, vind dit geredelik in Middeleeuse literatuur' (Gutgsell 2014:240). Hoe geluidloos trane ook al gestort word, bly dit altyd eerder 'n 'vorm van spraak as 'n vorm van skrif' (Tylus 2009:3). Trane betuig veel sonder om 'n geluid te maak. Dit is juis in die stil (meesal eensame, private en geheime) kwaliteit van die stort van trane wat die mistieke element daarin tot uitdrukking bring (cf. Patton & Hawley 2005:2). Wie alleen huil, huil nietemin alleen in die teenwoordigheid van God. Mense huil outentiek wanneer hulle alleen, en daarom alleen in God se

teenwoordigheid, huil. Wanneer iemand anders tot die huilende mens as bedroefde Ander toetree, verander die huilende mens se oriëntasie in terme van fatsoenlike of andersins gedempte konfigurasies van sosiale aanvaarbaarheid: die alleenwees voor God in geheime trane word dus deur die toetrede van die Ander geproblematiseer.

ʼn Mens kan huil omdat jy ontsteld is, hoe die 'ontsteltenis' ook al gespesifiseer word – as verlies, skok, verbystering of vreugde. Dit alles hang met die onverwagse saam. Om te huil of roubeklagend te ween, is daarby reeds in die vroeë Middeleeue as ʼn psigosomatiese reaksie beskou, naamlik as die uitdrukking van emosies in ʼn wisselwerking tussen die siel (waar die emosie ontspring, wat die trane 'veroorsaak') en die liggaam (waar die trane manifesteer). Dit is ook as die 'mees outentieke' emosie verstaan, in die sin dat dit kwalik geveins, beheer of kunsmatig ontlok kan word. Mense kan huil van woede, op grond van trauma of vreugde, terwyl mense dikwels juis huil op grond van emosies sonder naam, wat selfs nie deur die bedroefde mens self benoem kan word nie (cf. Nagy 2005:122). Die stort van trane is in die Middeleeue tipies ook as ʼn reinigende handeling beskou, wat op raaiselagtige wyse die mens tot verligting en aanvaarding van omstandighede bring. Dit is juis trane as katarsis wat daaraan ʼn bykomende godsdienstige inhoud in die latere Middeleeue verleen het en huilende weemoed as ʼn wesenlike aspek van Franciskaanse vroomheidsgebede gevestig het.

Reeds in die Joods-Christelike geskrifte figureer trane as eksistensieel reinigend, veral in die Ou Testamentiese wysheidsliteratuur: as ʼn vorm van lewensonderhoud (onder meer in Psalms 42:4,[5] 80:6[6] en 102:10[7]); as ʼn gebedselement (byvoorbeeld Psalm 6:7[8]) en as ʼn uitdrukking van eksistensiële afstand en verlies (byvoorbeeld Psalm 6:8[9]). In die profetiese literatuur vloei trane vrylik, met die Klaagliedere van Jeremia as ʼn prominente voorbeeld. Jesus van Nasaret sluit diegene 'wat nou huil' by sy saligsprekinge in (byvoorbeeld Lukas 6:21[10]) en het self dikwels alleen gehuil. Natuurlik tel huilende vroue onder die mees aangrypende beelde van vrome weemoed in die Bybelse geskrifte, waaronder die naamlose vrou wat Jesus se voete met haar trane gewas en met haar hare afgedroog het (Lukas 7:36–50). Trane bestryk inderdaad ʼn integrale deel van die Joods-Christelike korpus (cf. Gutgsell 2014:241).

Die Oosterse vadere van die tweede tot die vyfde eeue het die stort van trane daarom as ʼn *kontemplatiewe handeling* oorweeg, in die sin dat trane die mens net soveel van sterwe en eindigheid leer as van lewe. Die vadere het naamlik in die *Apophtegmata patrum* (*Uitsprake van die woestynvadere*) tegnieke voorgestel om emosies te ontlok wat tot trane aanleiding gee (en in hierdie sin tog wel ʼn normatiewe diskoers in die lewe geroep; cf. Nagy 2005:123). Die Oosterse woestynvader Poemen (ca.340–450) roep daarom uit: 'Huil! Daar is geen weg meer eg as om te huil nie'. Hierdie aanvanklike Oos-Christelike tekste wat 'onderrig' as't ware deur middel van trane as ʼn kontemplatiewe praktyk aangebied het, het die kompleksiteit van die verskynsel eerbiedig, maar terselfdertyd verbysterd voor die raaiselagtigheid daarvan gestaan: sommige monnike kon eenvoudig nie huil nie, hoewel hulle behoorlik daarin 'onderrig' is, terwyl dieselfde monnike sou kon begin huil wanneer hulle dit self nie verwag het en dan nie kon ophou huil nie (cf. Nagy 2000:75). In die Latynse Weste het Arsenius 'die diaken' (ca. 350–445) weer bekendheid verwerf vir ʼn rooi snit wat hy oor sy bors laat aanbring het (eietyds ʼn soort 'tatoeëermerk') as simbool van sy voortdurende rou en trane. Vir die woestynvadere was tranestorting ʼn aanduiding van menslike wondbaarheid – en begrip van die eie verwondbaarheid is juis beskou as die 'eerste tree op die weg na heiligwording' (Gutgsell 2014:241).

Die vroeë Middeleeuse Christendom erf die stort van trane as kontemplatiewe praktyk dus regstreeks vanuit die Joods Christelike tradisie. Na 380 het die Christendom die staatsgodsdiens in die Romeinse Ryk geword en het die kerk sentraal in die maatskaplike lewe begin staan. Die Christelike doop was ʼn voorwaarde vir toetrede tot die samelewing en ekskommunikasie het ineens algehele verbanning uit die maatskaplike belewing van die werklikheid beteken. In die middelfase van die Middeleeue, vanuit die Gregoriaanse hervormings, vanaf die middel van die 11de tot die middel van die 13de eeue, is trane toenemend met die sakramente van die doop (in terme van 'afwassing') en die Nagmaal (in terme van geestelike 'verinnerliking' of 'toeëiening') in verband gebring en aanvaar as ʼn outentieke vorm van innerlike kommunikasie met God. Maar hoe is trane presies in terme van die simbolies mistieke koppeling daarvan met die sakramente in die *latere* Middeleeue verstaan – die periode waarin Katharina haar bevind het?

Die normatiewe kwaliteit van die *Apophtegmata patrum* vanuit die vroeë Middeleeue het vanaf die 11de eeu, naamlik, in ʼn *kommunikatiewe oogmerk* neerslag begin vind; met ander woorde, innige tranestorting het die huilende mens in staat gestel om met God te kommunikeer op ʼn misterieuse wyse, nie minder raaiselagtig as die transubstansiasie van die liggaam van Christus self in die heilige Nagmaal nie. Trane tydens gebed en gedurende skuldbekentenis, of die bieg (wat sedert die vroeë 12de eeu sakramenteel geag is; cf. Beukes 2019c:2–4) is vir monnike in die latere Middeleeue aanbeveel, hoewel juis die spontane uitbars in trane as ʼn aanduiding van die Goddelike wil beskou is. Net God is geag in staat te wees om ʼn mens so te laat huil: net God gee die trane wat die sondes van die siel afwas, maar ook net God besluit wie die trane verdien en op watter gronde – en wie nie – vanuit God se vrye wil en genade (cf. Nagy 2005:123). Dit herinner aan die gevierde woorde van die Cistersiërmonnik vanuit die

5.Dag en nag is ek in trane, want sonder ophou sê hulle vir my: 'En waar is jou God nou?' (alle aanhalings vanuit die 1983 Afrikaanse Bybelvertaling, Bybelgenootskap van Suid-Afrika).

6.U het aan ons trane vir kos gegee en ons ʼn beker vol verdriet laat drink.

7.As is my daaglikse brood; wat ek drink, is met trane gemeng.

8.Ek is uitgeput van verdriet, ek huil die hele nag deur, ek deurweek my bed met trane.

9.My oë het dof geword van verdriet, verswak deur wat my teëstanders my aandoen.

10.Geseënd is julle wat nou huil, want julle sal lag.

vroegskolastiek, Bernardus van Clairvaux (1090–1153): *Sufficit ad meritum scire quod non sufficiant merita* ('Ten einde op meriete waardig geag te word, is dit genoegsaam om te weet dat meriete nie genoegsaam is nie'). God se willekeurige genade is nie gebaseer op enige gewaande meriete waarop die individu aanspraak sou kon maak nie. Om spontaan te huil is in dieselfde sin gebaseer op God se willekeurige genade en beheer. Dit is teen dié agtergrond dat die misterie van spontane trane so hoog geag is in die latere Middeleeue, synde 'n psigosomatiese verskynsel wat nie innerlik gewil kan word nie, maar 'n misterie wat alleen deur God gewil kan word.

Die kommunikatiewe oogmerk van tranestorting in die latere Middeleeue, ingevolge waarvan die mens se innerlike waarhede aan God bekend gemaak word, juis op grond van die wil van God, is aangevul deur die klem op die *geheime inhoud* of radikaal private aard van trane. Net soos wat in stilte en afsondering gebid behoort te word, volgens die Bybelse evangelies (bv. Matteus 6:5–6[11]), behoort in stilte en afsondering gehuil te word. Trane behoort geheim gehou te word omdat dit van die intieme ontmoeting tussen God en mens getuig en in daardie sin 'n geheimstigtende funksie het. Daarom is trane in die Middeleeuse ordes geag 'eerliker' en 'meer outentiek' as enige ander emosie te wees, aangesien dit vanuit namelose hoeke van die siel kom en nie vanuit die eerste twee Augustynse fakulteite van die siel, naamlik die wil en die intellek nie (met die wil by Augustinus in elk geval altyd geprioritiseerd bo die intellek). Hoewel afkomstig vanuit die siel, kan outentieke, nie-teatrale trane nie 'gewil' of 'bedink' word nie. Wat die inhoud van tranestorting dus ook andersins is, dit bly altyd verborge en geheimenisvol: trane word nie in sosiaal gedefinieerde vorme gestort nie en het geen onmiddellike en aanduibare sosiale gevolge nie. Trane raak op die oog af wesenlik niemand behalwe die een wat huil nie. Juis daarom is die stort van trane gepas vir en tot God alleen, wat die trane in die geheimenis daarvan herken en die diep innerlike weemoed daarvan tot vervulling bring.

Reeds in die 11de eeu is die geheime inhoud van tranestorting egter tot so 'n mate beklemtoon dat dit nie langer noodwendig fisieke trane veronderstel het nie. Die 11de-eeuse Normandiese Benediktyn Johannes van Fecamp (d.1078) was byvoorbeeld tot so 'n mate geïnteresseerd in die intieme, radikaal private en vergeestelikte aspekte van tranestorting dat dit glad nie duidelik is of die 'geestelike trane' waarna hy herhaaldelik verwys, wel ook na gewone 'trane' verwys nie (cf. Beukes 2019c:3). Petrus Damianus (1007–1072), die gevierde kloosterhervormer vanuit dieselfde eeu, het 50 lang passasies in sy *Epistola* geskryf oor die misterieuse, innerlike prosesse wat tranestorting veroorsaak, hoewel hy moontlik eerder morele boetedoening, selfbeklaging of 'lamentering' as die fisieke stort van trane in gedagte gehad het (Beukes 2019c:6[12]).

Samevattend kan gestel word dat tranestorting in sowel die Vroeë as die Latere Middeleeue 'n simbolies mistieke funksie gehad het, uitgedruk in sowel kontemplatiewe en kommunikatiewe oogmerke en private, geheimstigtende inhoude: vir die Middeleeuse skrywers dui tranestorting daarom op 'n proses van geestelike transformasie, wat as intiem en diep persoonlik geag is. Katharina se tipologiese leerstelling oor die vyf soorte trane sluit volledig by hierdie beskrywing aan.

Die vyf trane in die *Dialoë*

Katharina se leerstelling van die vyf trane spesifiseer mistieke trane met verwysing na, aan die een kant, *trane van die verdoemenis*, wat die trane van die 'bose mense van hierdie wêreld' is, die gevolg van 'n 'hart in pyn, 'n hart weg van God' (Gutgsell 2014:244; Katharina 1994:115; Webb 2012:102–103). Aan die ander kant, vierdelig byeengebring onder die 'trane van die lewe', beskryf Katharina:

Die *trane van vrees* as die trane wat die gevalle mens huil uit vrees vir die Goddelike oordeel. Hierdie trane, anders as die trane van die verdoemenis, begin 'n kontemplatiewe geloof in uitwendige gesag reflekteer en alhoewel hierdie trane nog 'selfsugtig' en 'kinderlik' is, is dit 'noodsaaklike trane', aangesien dit slegs deur trane is, en juis hierdie soort trane, dat die siel tot verdieping gebring word en in staat gestel word om met God te begin kommunikeer (Gutgsell 2014:244; Katharina 1994:115; Webb 2012:105–106).

Die *trane van dankbaarheid*, wat die trane is wat die verloste mens huil wat 'begin sien en smaak dat God goed is', soos beleef in deelname aan die sakrament van die Nagmaal. Hierdie trane is egter 'steeds onvolmaak' omdat die liefde van die huilende mens steeds onvolmaak is. Nietemin het die huilende mens die sonde afgelê en begin om die geheimenis van die geloof te verstaan. Hierdie eerste begrip van die geheimenis word deur kontemplatiewe trane moontlik gemaak, waar die liefde van God verstaan word as sou dit horisontaal neerslag vind in liefde vir die medemens, hoe gebrekkig ook al nog (Gutgsell 2014:244; Katharina 1994:116).

Die *volmaakte trane*, wat gestort word deur hulle wat huil in 'barmhartige selfloosheid' omdat God en medemens nou uiteindelik bo die Self geag word. Die huilende mens begryp nou die geheimenis van God, waarvan die trane op sigself die (aanwysbare) simbool is. Hierdie trane verskil van bogenoemde drie soorte omdat dit die geheimenis van God se liefde vir die mens, en die mens se liefde vir sowel God as medemens, tot uitdrukking bring. Dit is 'trane van soetheid, van melk, wat die geduldige, soekende en huilende siel voed' (Gutgsell 2014:244; Katharina 1994:117).

Laastens, die *trane van teerheid*, wat die volvoering van die vierde tranestorting is en wat gestort word deur hulle wat

11. Verder, as julle bid, moet julle nie soos die skynheiliges wees nie. Hulle hou daarvan om in die sinagoges en op die straathoeke te staan en bid sodat die mense hulle kan sien. Dit verseker Ek julle: Hulle het hulle beloning klaar weg. Nee, as jy bid, gaan na jou kamer toe, maak die deur toe en bid tot jou Vader wat jy nie kan sien nie. Jou Vader wat sien wat verborge is, sal jou beloon.

12. Sien byvoorbeeld die twee afdelings in Damianus se *Liber gomorrhianus* (1048; vir die hele inhoudsopgawe, sien Beukes 2019c:10), wat op 'lamentering' fokus in terme van die 'vergrype' van 'sodomitiese' priesters, monnike en nonne: XVII – *'n Klaaglied oor die siel wat oorgelewer is aan hierdie smerige onreinheid*; XVIII – *Daardie siel moet gelamenteer word omdat daardie siel self nie lamenteer nie*. Met 'lamentasie' het Damianus dus 'n soort boetedoenende klaaglied in gedagte, hoewel dit nie duidelik is of hy fisieke tranestorting daarmee veronderstel het nie.

God en medemens (in 'n radikalisering van Jesus van Nasaret se samevatting van die Wet) nie net liefhet 'soos jouself' nie, maar God en medemens juis méér liefhet 'as jouself' (Wolfskeel 1989:235–236). Die siel vind hier vrede, in 'n kommunikatiewe 'ruimte waar God uiteindelik ontmoet kan word', waar 'eenwording met God nie langer uitgestel is' nie, waar 'niks anders begeer word as wat God begeer nie', waar 'die siel beklee is met 'n volmaakte barmhartigheid wat ween wanneer God aanstoot gegee en die medemens skade aangedoen word' (Gutgsell 2014:244; Katharina 1994:119).

Sonder om die digtheid van hierdie tipologie prys te gee, voeg Katharina 'n kantaantekening in die *Dialoë* by, met verwysing na die *trane van die vuur van die Heilige Gees*, wat gestort word deur beide diegene wat om welke rede ook al nie in staat is om op 'n gegewe stadium te huil nie en die hemelwesens (engele, of *die intelligensies*, soos gangbaar in die Middeleeue benoem). Wanneer 'mense eenmaal sterf, droog hulle trane op in die oond van die ewigheid maar die innerlike trane van vuur bly geheimenisvol altyd agter in die siel' (Gutgsell 2014:244; Katharina 1994:120). Tranestorting begin, volgens Katharina, juis vanuit die inwaartse fokus op skuldbelydenis en beweeg daarvandaan na die uiterlike uitdrukking van toewyding.

Dit is duidelik dat die Middeleeuse elemente van kontemplasie, kommunikasie en geheimstigting in Katharina se leerstelling oor die vyf trane opgeneem is. Vir haar dien trane as 'n aansporing tot diep geestelike worsteling, 'n medium vir kommunikasie vanuit 'n waarlik toegewyde hart tot God en die noodsaaklikheid in die emanasionele soeke van die siel na God, in die styging vanaf die *trane van vrees* na die *trane van teerheid*. Eg Middeleeus is sy emotief daarvan oortuig dat 'elke traan uit die hart voortkom' (Katharina 1994:116). Wat ook al die aanvanklike rede vir trane, is Katharina oortuig van die daadwerlike kommunikasievermoë daarvan: 'Trane sê wat woorde nie kan nie' (Katharina 1994:115); trouens, trane 'verleen gesag aan woorde en is in staat om na 'n Goddelike oorsprong te verwys' (Webb 2012:103). Sonder trane is daar geen opwaartse kurwe in die innerlike wording van die huilende subjek nie: 'Trane het oneindige waarde omdat hulle die enigste greep is wat sterflike mense op die Godheid het, hulle trane van ontsag, liefde en heilige begeerte vir God' (Katharina 1994:116).

Die stort van trane het vir Katharina egter nie net die oogmerk van kontemplasie en geestelike wording nie, maar ook die transformasie van sosiale verhoudinge: ''n Mens huil nie net *oor* 'n ander mens nie, maar ook *vir* 'n ander mens'; ''n Mens huil nie net vir die verlossing van jou eie siel nie, maar ook vir die verlossing van die siel van 'n Ander' (Webb 2012:109). Soos haar Duits begynse voorganger Mechtild von Magdeburg (ca.1207–ca.1282; cf. Beukes 2019b:3–4), is sorg vir die Ander by Katharina konstant in die agtergrond (wat deur haar offervaardigheid in die versorging van slagoffers van die builepes bevestig word). Die belange van die Ander figureer in elkeen van die vyf soorte trane en in hierdie opsig moet Katharina se leer oor trane in die mistieke literatuur van die Latere Middeleeue as uniek geag word (cf. Gutgsell 2014:245).

Gevolgtrekking

Die leer oor die vyf trane in Katharina se *Dialoë* verskaf 'n raamwerk vir 'n verantwoordelike interpretasie van die stort van trane as 'n geestelike vroomheidspraktyk in die Latere Middeleeue. Haar aanbod van 'heilige rou' vertoon unieke eienskappe, maar staan nietemin in die verlengstuk van die kontemplatiewe, kommunikatiewe en geheimstigtende funksies van trane, soos wat dit reeds in die Bybelse tekste en in die werke van die Oosterse en Westerse woestynvadere tot uitdrukking gebring is. Katharina verruim die aanvanklike inhoud deur die stort van die vyf soorte trane as 'n geritualiseerde voorwaarde vir die emanasioneel stygende ontwikkeling in die Middeleeuse pelgrim se geestelike reis na God aan te bied.

Erkennings

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel nie.

Outeursbydrae

J.B. was die enigste outeur betrokke by die skryf van die artikel.

Etiese oorwegings

Hierdie artikel volg alle etiese standaarde vir navorsing sonder direkte kontak met mens of dier.

Befondsing

Hierdie artikel is befonds deur die Departement Filosofie, Fakulteit Geesteswetenskappe, Universiteit van die Vrystaat.

Data beskikbaarheidsverklaring

Datadeling is nie van toepassing op hierdie artikel nie, aangesien geen nuwe data in hierdie studie geskep of ontleed is nie.

Vrywaring

Die sienings en menings wat in hierdie artikel uitgedruk word, is dié van die outeur en weerspieël nie noodwendig die amptelike beleid of posisie van enige geaffilieerde agentskap van die outeur nie.

Literatuurverwysings

Beukes, J., 2018, ''n Herlesing van Pseudo-Dionisius se metafisika', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), Art. 5111, 1–9. https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.5111

Beukes, J., 2019a, 'Hildegard von Bingen as 'n 12de-eeuse filosoof-teoloog', *Litnet Akademies* 16(1), 64–102, besigtig 18 Februarie 2021, van https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/06/LitNet_Akademies_16-1_Beukes_64-102.pdf.

Beukes, J., 2019b, '"Maak die wêreld nie tot bespotting nie": 'n Herwaardering van die filosofiese aspekte in Mechtild von Magdeburg se *Das fließende Licht der Gottheit* (1250), *Verbum et Ecclesia* 40(1), Art. 1965, 1–8. https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.1965

Beukes, J., 2019c, '"Foucault se sodomiet": Damianus se *Liber gomorrhianus* (1049) heropen', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75(4), Art. 5216, 1–13. https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5216

Beukes, J., 2020a, 'Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastieke lojalisme: Gersonius versus Ruusbroec (postuum), 1399', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76(1), Art. 5672, 1–12. https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5672

Beukes, J., 2020b, 'The Trinitarian and Christological *Minnemystik* of the Flemish beguine Hadewijch of Antwerp (fl.1240)', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76(1), Art. 5865, 1–10. https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5865

Beukes, J., 2020c, 'Die eliminering van die siel in die filosofiese mistiek en negatiewe teologie van die begyn Marguerite Porete (1250–1310)', *Litnet Akademies* 17(2), 200–225, besigtig 18 Februarie 2021, vanaf https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/08/LitNet_Akademies_17-2_Beukes_200-225.pdf.

Beukes, J., 2020d, *Middeleeuse Filosofie*, Volumes I & II, Akademia, Pretoria.

Beukes, J., 2020e, '*Omnium expetendorum prima est sapientia*: Hugo van Saint-Viktor (1097 –1141) en die probleem van hiperspesialisasie in die eietydse wetenskapsbegrip', *Litnet Akademies* 17(1), 262–297, besigtig 18 Februarie 2021, vanaf https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/04/LitNet_Akademies_17-1_Beukes_262-297.pdf.

Beukes, J., 2020f, 'Juliana van Norwich (1342–ca.1416) as post-skolastiese teoloog', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76(4), Art. #6001, 1–11. https://doi.org/10.4102/hts.v76i4.6001

Beukes, J., 2020g, 'Die politieke aktivisme van Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373)', *Verbum et Ecclesia* 41(1), Art. #2134, 1–12. https://doi.org/10.4102/ve.v41i1.2134

Beukes, J., 2021a, 'The case for post-scholasticism as an internal period-indicator in Medieval philosophy', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(4), Art. #6270, 1–13. https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6270

Beukes, J., 2021b, 'Neoplatonism in the Cologne tradition of the later Middle Ages: Berthold of Moosburg (ca.1300–1361) as case study', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(4), Art. #6281, 1–15. https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6281

Cioran, E.M., 1995, *Tears and saints*, Chicago University Press, Chicago, IL.

Damianus, P., 1982, *Liber gomorrhianus*, transl. J.P. Payer, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo.

Eckhart, M., 1936, *Meister Eckhart. Vol. I: Die deutschen Werke. Vol. II: Die lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart.

Finnegan, M.J., 1991, 'Catherine of Siena: The two hungers', *Mystics Quarterly* 17(4), 173–180.

Grimwood, T., 2004, 'The body as a lived metaphor: Interpreting Catherina of Siena as an ethical agent', *Feminist Theology* 13(1), 62–76. https://doi.org/10.1177/096673500401300105

Gutgsell, J., 2014, 'The gift of tears: Weeping in the religious imagination of Western Medieval Christianity', *Anglican Theological Review* 97(2), 239–253.

Hamburger, J.F. & Signori, G., 2013, 'The making of a saint: Catherine of Siena, Tomasso Caffarini, and the others – Introduction', in J.F. Hamburger & G. Signori (eds.), *Catherine of Siena. The creation of a cult*, pp. 1–24, Brepols, Turnhout.

Katharina van Siena, 1948, *Opere della Serifica S. Caterina da Siena*, Volumes I & II, E.D. Theseider (ed.), Herder, Rome.

Katharina van Siena, 1974, *Libellus de Supplemento legendae beatae Catharinae Senensis*, I. Cavallini & J. Foralosso (eds.), Herder, Rome.

Katharina van Siena, 1980, *Dialogues*, transl. S. Noffke, Paulist Press, New York, NY.

Katharina van Siena, 1994 (first edition 1907), *The dialogue of Saint Catherine of Siena*, transl. A. Thorold, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI.

Krüger, J.S. (intr. & transl.), 2003, *Duister stilte en wilde woestyn. Die mistiek van Jan van Ruusbroec (1293–1381): oor 'Die geestelike brulocht'*, Aurora Press, Pretoria.

Luongo, F.T., 2012, 'The historical reception of Catherine of Siena', in C. Muessig, G. Ferzoco & B.V. Kienzle (eds.), *A companion to Catherine of Siena*, pp. 23–46, Brill, Leiden.

Muessig, C., 2012, 'Introduction', in C. Muessig, G. Ferzoco & B.V. Kienzle (eds.), *A companion to Catherine of Siena*, pp. 1–22, Brill, Leiden.

Nagy, P., 2000, *Le don les larmes au Moyen Age*, Seuil, Parys.

Nagy, P., 2005, 'Religious weeping as ritual in the Medieval West', in D. Handelman & G. Lindquist (eds.), *Ritual in its own right: Exploring the dynamics of transformation*, pp. 119–137, Berghahn Books, New York, NY.

Patton, K.C. & Hawley, J.S., 2005, 'Introduction', in K.C. Patton & J.S. Hawley (eds.), *Holy tears: Weeping in the religious imagination*, pp. 1–4, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Petry, R.C., 2006, *Late Medieval mysticism*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.

Pseudo-Dionisius, 1990, *Corpus Dionysiacum*, B.R. Suchla, G. Heil & A.M. Ritter (eds.), Walter de Gruyter, Berlin.

Raimondo da Capua, 1980, *The life of Catherina of Siena*, transl. C. Kearns, Michael Glazier Press, Wilmington, NC.

Scott, K., 2009, 'St Catherine of Siena, "Apostola"#', *Church History* 61(1), 34–46. https://doi.org/10.2307/3168001

Tylus, J., 2009, *Reclaiming Catherine of Siena: Literacy, literature and the signs of others*, Chicago University Press, Chicago, IL.

Villegas, D.L., 2021, 'Catherine of Siena's spirituality of political engagement', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(2), Art. 6319, 1–9. https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6319

Von Seckendorff, E.F., 1917, *Die Kirchenpolitische Taetigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor IX*, Rothschild, Berlin.

Webb, H., 2012, '*Lacrime Cordiali*: Catherine of Siena on the value of tears', in C. Muessig, G. Ferzoco & B.V. Kienzle (eds.), *A companion to Catherine of Siena*, pp. 99–112, Brill, Leiden.

Wolfskeel, C., 1989, 'Catherine of Siena', in M.E. Waithe (ed.), *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, renaissance and enlightenment women philosophers*, pp. 223–260, Kluwer, Dordrecht.