

Hadewijch en de Ketterij naar het vijfde Visioen

door

ALBERT BROUNTS

Het probleem van de orthodoxie van Hadewijch werd onlangs weer opnieuw aan de orde gesteld¹. De manier waarop het gebeurde was echter ook ditmaal, zowel theologisch als historisch onklar, zodat ook het antwoord onklar moest blijven. Tegenover de algemene en ongenueanceerde beweringen van diegenen die de orthodoxie van H. in twijfel trokken, werden door haar verdedigers meestal slechts even algemene affirmaties geplaatst. De meesten onder deze laatsten loochenen zelfs het bestaan van het probleem zelf. Loutere gezagsargumenten, zoals : P. Van Mierlo houdt haar voor orthodox zegt P. Mens, P. Van Mierlo en P. Mens houden haar voor orthodox zegt P. Poiron, etc., hangen totaal af van de waarde van het gezag dat aangevoerd wordt en kunnen wetenschappelijk hoogstens als bevestiging dienst doen. Uiteindelijk komt men aldus terecht bij Jan van Leeuwen die zich, slechts een eeuw na H., verplicht zag haar orthodoxie te... verdedigen.

Wij menen dat het probleem nog niet zijn afdoende oplossing heeft gekregen. Maar het moet dan in de eerste plaats niet zuiver speculatief maar historisch gesteld worden. Omdat dit uiteraard in alle omzichtigheid moet gebeuren, zullen wij ons hier tot een zo nauwgezet mogelijke ontleding van het vijfde Visioen beperken. Het is o.i. in deze kwestie de fundamentele tekst. Om twee redenen : primo toont dit Visioen aan dat het probleem inderdaad gesteld moet worden en vooral : in welke zin ; en secundo wijst het de richting aan waarin de oplossing moet gezocht worden. Er zijn in deze tekst heel wat elementen die noch door de betwijfelaars noch door de verdedigers van de orthodoxie van H. opgemerkt werden. Dit feit alleen bewijst nog eens hoe gemakkelijk men over een tekst heen kan lezen !

1. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, IV (1965), bl. 351-708 ; Id., *Frères du „Libre Esprit“*, in *Diction. de Spiritualité*, V, Parijs 1964, kol. 1241-1268. Vgl. B. Spaapen, *Hebben onze 13de-eeuwse mystieken iets gemeen met de broeders en zusters van de vrije geest ?*, in *Ons Geest. Erf*, XL (1966), bl. 369-391 ; Id., *Le mouvement des „Frères du Libre Esprit“ et les mystiques flamandes du XIIIème siècle. A propos d'une publication récente*, in *Rev. d'Ascét. et de Myst.*, XLII (1966), bl. 423-437.

Daar is overigens niets verwonderlijks aan. Bij de redenen reeds door R. Vanneste opgesomd om de ondoorzichtigheid van de Hadewijchteksten te verklaren², moet nog dit gewichtig motief toegevoegd worden: de tekorten in onze preciese kennis van haar geestelijke „Umwelt”³. Dergelijke teksten waaraan onze mentaliteit geheel is ontgroeid kunnen niet gewoon meer gelezen, maar moeten pijnlijk geïnterpreteerd worden. We zouden er moeten in slagen de *volledige* „kontekst” te laten meeklinken in de woorden van H. zelf. En dat eist inderdaad reconstructie. We moeten immers in de kontekst een drievoudige laag ontginnen. Daar is vooreerst de *onmiddellijke* kontekst: deze van het onmiddellijk zinsverband én van het verband van die zin met het geheel van een Visioen, een Brief of een Gedicht. Er is vervolgens de meer *verwijderde* kontekst: het inpassen van de tekst, horizontaal doorheen alle werken, in de gevoels- en gedachtensynthese en, verticaal dan, in de historische achtergrond. Alleen de kennis hiervan zal ons in staat stellen heel wat allusies die door tijdgenoten vanzelfsprekend begrepen werden maar voor ons afstierven, weer tot leven te brengen en ons toelaten bij de wording zelf van de tekst aanwezig te zijn. Het is juist om deze methodologische redenen dat wij ons om te beginnen tot de tekst van het vijfde Visioen willen beperken, in de hoop dat uit de ontleding zal blijken dat hier inderdaad het uitgangspunt ligt voor een historische behandeling van het probleem van de orthodoxie van H.

Vooraf nog eerst de volledige tekst van dit korte visioen⁴.

Ic was in assumptie daghe te mettenen inden
gheeste op ghenomen ene corte wile; ende
3 mi worden vertoent die drie overste hemele
daermen af noemt die drie overste inghele,
die throne, die cherubinne, die seraphinne.

2. R. Vanneste, *Over de betekenis van enkele abstracta in de taal van Hadewijch*, in *Studia Germanica*, I (1959), bl. 9-95. Bl. 9-16 geeft hij aan: de onverwoordbaarheid van de mystieke ervaring, het onvoorbereid zijn van het Diets om Latijnscholastische begrippen uit te drukken en het temperament van H. waarin gevoel en verbeelding, en niet de logische begripsvorming primeren.

3. De kennis van het geestelijk milieu van H. is er wel reuze op vooruitgegaan sedert het werk van A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIe-XIIIe eeuw*. Gent, Leuven, 1947, die H. gebruikt om het milieu te reconstrueren en vooral sedert het werk van N. De Paepe, *Hadewijch. Strofische Gedichten. Een studie van de Minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnellyriek*, Gent, 1967, die het milieu helemaal in functie van H. zelf reconstrueert. Maar de konkretisering moet nog heel wat verder gaan, vooral wat de theologische aspecten betreft.

4. Naar de editie van J. Van Mierlo, *Hadewijch Visioenen*, Leuven, 1924. Alleen de manier om de regels te nummeren is van ons. De andere werken citeren we eveneens naar de uitgaven van J. Van Mierlo: *Strofische Gedichten*, Antwerpen, 1942; *Brieven*, 1947; *Mengeldichten*, 1952.

- 6 Ende het quam te mi een aer vanden viere dieren,
die suete Sente Johannes ewangeliste ; ende seide :
Com ende sich die dinghen die ic mensche sach ;
9 die hevestu alle ghesien ontploken ende gheheel
die ic bi gheliken sach die hevestu bekint ende
wets welc si sijn.
- 12 Ende metten ghedinkene der spraken die Sinte
Johannes hadde hier na te mi so vielic in mijn
anschijn met enen groten wee ; ende dat wee riep
15 over lude : A A heylech vrient ende ghewareche
moghentheit, waer omme laetstu donse in vrem-
den stucken, ende waer omme en doervloystuse
18 in onse enechheit niet ? Ic hebbe minen ghehelen
wille noch met u ende minne ende hate met u
alse ghi. Want ic en ben noch nu gheen lucifer,
21 seder dat ghi mi anderwerf sekerheit daedt, alse
die ghene doen die nu lucifer sijn ende willen
dat hen goet ende gracie gheschie dies niet en
24 hebben in levene noch in werken noch in
dienste ; ende die haren arbeit willen verdriven
ende gracie willen ghebruken ende verheffen
27 hen, om dat ghi hen .J. luttel toenet uwer goet-
heit soe willen sijt vore recht hebben ; ende die
vallen van uwer hemelscher eren ; dat hebdi mi
30 ghedaen weten. Hier ane mesdede ic hier vore
ane levende ende ane dode, die ic met begherten
vore recht verledeghen woude uter purgatorien
33 ende uter hellen ; maer des sijt ghebenedijt ; ghi
dadet van hen vieren sonder uwe abolghen te mi
36 behoerden ; dat verdroech uwe goetheit miere on-
bekinnecheit ende miere onbesetter begherten
ende diere ongebondender karitaten die ghi mi in
39 u ten menschen gaeft, ende ic noch niet doen en
bekinde uwe volcomene gherechtcheit. In desen
vielic ende wart lucifer in dat dat ic dit niet
42 en bekinde alle en mesviel mi in u niet. Dit
was die ene sake daer ic omme viel onder de
menschen, dat ic hen onbekint bleef ende si mi
45 wreet. Ic woude bi minnen onthouden levende
ende dode ute alre nederheit van onthopene van
meswerkene, ende dede haer pine menderen,
48 ende helsche dode in purgatorien senden ende
levende helsche in hemelschen rade bringhen.
Dit verdroech mi uwe goetheit ende toende mi
51 dat ic hier omme aldus ware ghefallen onder dat
volc. Doen ghi mi selven in u selven naemt,
ende daet mi weten hoe ghedaen ghi sijt ende

54 haet ende mint in enen wesenne, doe bleef mi
 bekint hoe ic al met u soude haten ende minnen
 ende in allen wesenne sijn. Hier bi dat ic dit weet
 57 soe eysche ic u dat ghi donse gheheel maect met
 ons.
 Ende die op den throen sat inden hemel seide te
 60 mi : Dese .iij. throne ben ic in ,iij. personen :
 troen mensche, cherubin heyliche gheest, sera-
 phijn in mijn ghebruken daer ic al ben. Ende hi nam
 63 mi op buten den gheeste in dat overste ghebruken
 van wondere sonder redene ; daer ghebroecic sijns
 alsic eweleke sal. Die ure was cort ende alsic
 66 te mi selven quam doe dede hi mi weder inden
 gheeste ende seide te mi aldus : alsoe dws nu
 ghebrukes saltws eweleec ghebrucken. Ende
 69 Johannes seide te mi : Ganc te dijnre bordenen
 ende god sal sijn oude wondere in di vernuwen.
 Ende ic quam weder in mijn leet met meneghen
 72 groten wee.

We kunnen in dit visioen, zoals trouwens in alle visioenen, twee grote delen onderscheiden : het visionaire kader en het centrale stuk. We beginnen met dit laatste, maar moeten het dan uiteindelijk in de kontekst van het visioen terugplaatsen, omdat het alleen daarin zijn diepste zin krijgt.

A. HET CENTRALE STUK (r. 16-58)

Als we de inhoud van dit centrale stuk op een ietwat logische manier zouden willen rangschikken, zouden we ongeveer tot het volgende resultaat komen :

1. de bekentenis van de misgreep : r. 30-36 ; 45-49.
2. het motief van haar vergissing : 18-21 ; 39-42 ; 45-47 ; 52-56.
3. het motief waarom God het toch toestond : 33-34 ; 36-39 ; 42 ; 50.
4. het verband met de andere Lucifers : 20-30.
5. het motief van de vervolging : 42-45 ; 50-52.
6. het motief van de scheiding met het groepje : 16-18 ; 56-58.
7. de vraag tot hereniging : 16-18 ; 56-58.

Uit de logische wanordelijkheid van dit opstel blijkt al zeer sterk het zuiver passioneel karakter van de redactie, d.w.z. : wat emotioneel voor H. zelf het meeste belang heeft staat voorop en sluit ook af ; het hele centrale stuk is „ingkaderd” binnen die vraag tot hereniging met „de onzen”, waar het H. ten slotte om te doen is. Daartussen komt het verhaal met stukken en brokken eruit, steeds onderbroken door bijzonder heftige reacties. Dat kan

maar moeilijk als een zuiver didactisch procédé aangezien worden. Nergens in haar werken volgt H. ooit een zuiver logische orde, maar steeds een emotionele. Maar hier is de emotie tot passie ontketend. Mogen we daaruit besluiten dat dit visioen zou geredigeerd zijn onder onmiddellijke invloed van de gebeurtenissen? Met dergelijke gevolgtrekkingen moeten we bij H. steeds voorzichtig zijn. Het is evengoed mogelijk dat haar geduld, wegens het, voor haar gevoel, te lang uitblijven van haar hoop, op geraakt was. Maar, terwille van de duidelijkheid van de kommentaar, volgden wij dan toch best een zekere logische orde.

I. DE BEVRIJDING VAN VERDOEMDEN UIT DE HEL

1. *Het feit* (r. 30-36; 45-49).

Er kan niet de minste twijfel over bestaan: de r. 30-36 en 45-49 beweren onomwonden dat H. vier zielen uit de hel bevrijd heeft. *Sommige* onder hen waren nog „levende” (r. 30; 36; 49), m.a.w. zij heeft ze bevrijd uit hun gehechtheid aan de zonde, waardoor ze tot de hel *bestemd* waren. Haar bevrijding heeft er in bestaan dat ze hen heeft kunnen brengen tot het volgen van „hemelse raden” (r. 49), wat de traditionele klassieke uitdrukking is voor: het kloosterleven. Wij kunnen hierbij veronderstellen dat zij „publieke zondaars”, prostituées of ketters, tot een of andere vorm van „kloosterachtig” leven (in haar eigen groepje?) heeft weten te bekeren. Het is immers bekend dat sommige apostolische bewegingen, reeds van in de 12de eeuw (zoals b.v. Robert van Arbrissel) op dergelijke bekeringen ingesteld waren⁵. Maar *andere* onder deze vier waren dood en behoorden dus wel degelijk metterdaad tot de hel (r. 35-36; 48). H. is er in gelukt deze naar het vagevuur te doen zenden (r. 48), waar ze uit hun wanhoop bevrijd waren en er zeker van waren eens in de hemel te geraken. Ze preciseert niet met hoevelen deze laatste afzonderlijk waren, maar ze behoorden tot de vier. Elke poging om aan de betekenis van deze teksten te ontkomen moet partijdig heten⁶. Andere teksten

5. Zie H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1963, bl. 29, n. 8 (*Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. II, Lief. G, T. 1).

6. Zo schreef J. Van Mierlo in 1924, in de inleiding tot Vis. V (in ed. *Visioenen*, bl. 56): „Of zij meende dat 'gedoemden' nog uit de hel konden gered worden, blijkt niet uit hare woorden” en in zijn kommentaar bij r. 30 en vlg. (*ibid.*, bl. 60) was zijn eerste indruk dat H. beweert vier doden te hebben opgewekt; maar die indruk corrigeert hij dan tot de hypothese dat H. „er vier, die reeds om hun slecht leven verdoemd waren, heeft bekeerd”. Terwijl S. Axters, in zijn *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, dl. I, Antwerpen, 1950, bl. 364, vond dat deze hypothese niet met de tekst in overeenstemming te brengen is, houdt hij het in zijn *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek in de Nederlanden*, in *Versl. en Med. Kon. Vl. Acad. Taal- en Letterk.*, 1967, bl. 225 toch maar weer bij de hypothese.

komen haar trouwens bevestigen. In Vis. XIV, 105-109 alludeert H. nogmaals op die feiten. Ze herinnert daar aan de uitzonderlijke machten die ze toen ontving, zonder er groot op te gaan: „wien soe ic uten sonden verledichde, ochte wien ic uten despiratien verledichde, ochte van doeden die opverstannesse daden bi die cracht die god in mi woude; dits gheschiet van hen vieren”. Deze tekst moet duidelijk met het verhaalde in Vis. V in verband gebracht worden. Op het eerste gezicht zou men kunnen denken dat H. beweert vier doden terug tot het leven te hebben opgewekt. Op zich zelf is dit wel niet onmogelijk (ik bedoel: dat dit de bedoeling van H. zou geweest zijn!), maar de kontekst schijnt eerder aan te duiden dat het om precies hetzelfde geval gaat als in Vis. V: enerzijds levenden uit hun zonden en wanhoop bevrijden (door ze te bekeren tot het volgen van de evangelische raden), anderzijds doden uit hun wanhoop, d.i. uit de hel bevrijden (door ze naar het vagevuur te zenden)⁷.

Vis. X schijnt eveneens een allusie op dezelfde feiten te bevatten. Daar wordt de viering van het bruilofsfeest van H. beschreven en ziet zij (in duidelijke zinsspelings op de eschatologische parabel van het bruiloftsmaal bij Matth. XXII, 2-14, waar allen die op de wegen werden aangetroffen, „zowel slechten als goeden” tot het feest toegelaten werden, als ze tenminste een bruiloftskleed bij hadden) hoe al de genodigden uit haar unieke liefdesvereniging met God gevoed worden: de levenden van hemel en aarde, en vervolgens „die dode sondere die buten hope sijn comen ende bi dijnre kinnesse sijn verlicht ende sijn in begherten van graciën ochte in purgatorien, die een deel cleven ane die doghet ende niet te naect en sijn...” (Vis. X, 47-51).

Opvallend is wel dat H. in deze twee laatste teksten niet afkeurend over het feit spreekt, zoals ze dat in Vis. V wel doet. Maar ook hier weer mag daaruit niet overhaastig afgeleid worden dat de redactie van Vis. X en XIV aan die van Vis. V zou voorafgaan. Het duidt ten slotte alleen op een vasthouden aan het feit, wat ook in Vis. V het geval is.

M. H. Van der Zeyde was de eerste die bij deze tekst opmerkte: „Hadewijch staat dus op het onorthodoxe standpunt dat uit de hel onder bijzondere omstandigheden nog verlossing mogelijk is”⁸. Niemand heeft het sedertdien gewaagd aan de betekenis

7. Zo interpreteert ook N. De Paepe, *H. Strof. Ged. Een studie...* (supra n. 3), bl. 153-154, maar omdat hij geen geval van opwekking uit de doden in de hagiografie kent. Zie echter: W. Schamoni, *Auferweckungen vom Tode. Aus Heiligensprechungsakten übersetzt*, Paderborn, 1968.

8. M. H. Van der Zeyde, *Hadewijch. Een studie over de mens en de schrijfster*, Groningen, 1934, bl. 45.

zelf van de tekst van H. nog te tornen. Het ging er nu enkel nog om de orthodoxie van H. op dit punt te verdedigen. P. Van Mierlo wisselde het geweer van schouder en was er zeker van te weten dat de scholastieke godgeleerden in Hadewijch's tijd nog aannamen dat het gebed van de gelovigen voor sommige verdoemden nog van nut kon zijn, „al namen allen aan dat na het laatste oordeel het lot der verdoemden in de hel voor goed beslist is”. Pas het concilie van Trente zou in dezen, zoals in nog andere dogmatische vragen, de puntjes op de i zetten⁹. St. Axters van zijn kant tracht, diplomatischer, verzachtende omstandigheden te pleiten. Hij geeft toe dat het om een „dogmatische vergissing” gaat, maar men mag ze H. niet zwaarder aanrekenen dan een Origenes of een Sint Gregorius van Nyssa. Men moet de zaak psychologisch bekijken en dan kan men er een uiting in zien van een onbewust aanmatigende houding die voortspruit uit de onstuimigheid van haar religieuze drang en uit haar jeugdige leeftijd (bij Vis. VI was ze slechts 19 jaar oud)¹⁰. J.-B. Porion preciseert nog verder de psychologische verklaring: fierheid en overmoedige ijver is een karakteristieke trek van H. De bekoring die haar hier schijnt gedreven te hebben is een soort verwaandheid geweest, waardoor ze er toe is gekomen zich in de ondoorgrondelijke raadsbesluiten van de Voorzienigheid te willen mengen. Overigens is dit geval van H. uniek, „sans parallèle, à notre connaissance”¹¹. N. De Paepe ten slotte meent „dat hier echt niet van een 'standpunt' kan gesproken worden. Er is bij mijn weten nooit een mens geweest die, wanneer hij het bestaan der hel aanvaardde, toch ook geloofde dat er uit de hel nog verlossing mogelijk was. Dat zou geen standpunt zijn doch eenvoudig een contradictio in terminis, een absurditeit”. Er moet dus alleen nog een psychologische uitweg gezocht worden, die vrij eenvoudig is, vermits hij in de tekst zelf van H. vermeld wordt: „op een bepaald ogenblik is ze door medelijden voor de zondaars en door de goddelijke liefde meteen zo bewogen geweest, dat ze in haar gebed poogde om vier zondaars uit de hel te verlossen en in de intensiteit van haar emotie geloofde ze ook dat ze erin geslaagd was. Ze weet echter dat ze God daarover moet laten beslissen”¹². Tot daar de reacties die de aantijging van M. H. Van der Zeyde uitgelokt heeft. Niemand schijnt er nog aan te kunnen voorbijgaan. Het probleem is com-

9. J. Van Mierlo, *Over Hadewijch. Naar aanleiding van een dissertatie*, in *Versl. en Med. Kon. Vl. Academ. v. Taal- en Letterk.*, 1934, bl. 149.

10. S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid...* (supra n. 6), dl. I, bl. 365.

11. *Hadewijch d'Anvers. Poèmes des béguines, traduits du moyen-néerlandais* par Fr. J.-B. P(orion), Parijs, 1954, bl. 38.

12. N. De Paepe, *Had. Strof. ged. Een studie...* (supra n. 3), bl. 153, n. 91.

plexer dan men op het eerste gezicht zou vermoeden. Het zal zeker de moeite lonen er toch wat nader op in te gaan.

Laten we beginnen met de voor de hand liggende vraag: is het geval van H. *inderdaad uniek*?

Zonder nu te willen beweren dat de voorbeelden van bevrijding uit de hel in de heiligenlegenden voor het grijpen liggen, is er toch een berucht geval aan te wijzen, dat heel de middeleeuwen door hardnekkig is blijven voortleven en in de Gulden Legende van Jakob van Voragine nog aan populariteit zou winnen. Dat is nl. het geval van de bevrijding van keizer Trajanus uit de hel op voorspraak van paus Gregorius de Grote. De legende moet reeds vóór het einde van de Patristische tijd ontstaan zijn, want Jan van Damaskus († 749) heeft het er over en zegt dat zowel het Oosten als het Westen voor de waarachtigheid van het voorval kunnen getuigen¹³. De hagiograaf Jan de Diaken compileerde de legende in het Westen ca 872¹⁴ en ten slotte kwam ze terecht in de *Legende aurea* van Jacob van Voragine (ca 1230-ca 1298)¹⁵. De legende verhaalt hoe paus Gregorius, toen hij op zekere dag over het Forum van Trajanus wandelde, plots teruggedacht aan enkele goede daden die de keizer, nochtans vervolger van de christenen, gesteld had en waaruit zijn barmhartigheid was gebleken. Toen Gregorius al mijmerend de basiliek van de H. Petrus naderde, ging hij er binnen en stortte er bittere tranen over de vergissingen die de arme Trajanus begaan had. Toen werd hem op goddelijke wijze kond gedaan: „Ik heb aan uw vraag voldaan en Trajanus van de eeuwige straf ontslagen. Maar let er nu goed op in het vervolg nooit meer voor enige verdoemde te bidden.”

Dat deze bevrijding uit de hel precies aan Gregorius de Grote (540-604) wordt toegeschreven, die in het Westen diegene is geweest die, hier zoals op vele andere punten de leer van de patristiek vastlegde aan het begin van de middeleeuwen en in zijn *Dialogen* de nuttelosheid van elk gebed ten voordele van de verdoemden onderlijnde¹⁶, is wel een typisch voorbeeld van ironie

13. *Oratio de iis qui in fide dormierunt*, in *Patr. Graeca*, XCV, kol. 261D-264-A. Deze rede is echter waarschijnlijk niet authentisch: zie M. Jugie, in *Dict. Théol. Cathol.*, VIII¹, Parijs, 1924, kol. 706.

14. Johannes Diaconus, *S. Gregorii Papae vita*, in *Patr. Lat.*, LXXV, kol. 104-106, nr. 46. Zie: H. Goll, *Die Vita Gregorii des Johannes Diaconus*, Freiburg-i.-Br., 1940; G. Girolamo, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in *Bull. dell' Ist. stor. ital. per il Medio Evo e Arch. Muratoriano*, CXVIII (1956), bl. 33-89.

15. Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse, Osnabrück, 1965 (Fototyp. herdr. van ed. van 1890), cap. 46, nr. 10.

16. Gregorius Magnus, *Dialogi*, IV, 46 (ed. U. Moricca, Rome, 1924, bl. 305): „quomodo pro illis tunc orabitur, qui iam nullatenus possunt ad iustitiae opera ab iniquitate commutari?...”.

van het lot ! Toch heeft nooit iemand, gedurende de ganse middeleeuwen, het in zijn hoofd gehaald de echtheid van de verhaalde feiten in twijfel te trekken. De tekst heeft zich zelfs zo geïmponeerd dat hij is gaan gelden als een „auctoritas”, d.w.z. een gezaghebbende uitspraak die men niet kan wegcijferen, maar die men alleen, in geval zij stoort, moet trachten uit te leggen.

Dat is dan ook gebeurd. Omdat de eeuwigheid van de hellestraf niet enkel door Gregorius zelf beleden was, maar sinds lang in de *Symbola* was opgenomen en op de Synode van Constantinopel in 543, tegen de leer van de Origenisten, dogmatisch was vastgelegd¹⁷, moest men voor de tekst over Gregorius een uitleg vinden die de contradictie kon wegwerken. Reeds Jan van Damascus en Jan de Diaken doen dat. Zij merken op dat er niet geschreven staat dat Gregorius om de bevrijding *bad*, maar enkel dat hij *weende*. Welnu de Heer staat dikwijls uit medelijden toe, wat de mens niet aandurft uitdrukkelijk te vragen. Het resultaat was trouwens niet zo schitterend, want Trajanus werd wel bevrijd van de hellepijnen, maar geenszins uit de hel naar de hemel overgeplaatst, want volgens Johan. III, 3 kan een heiden nooit in het paradijs geraken. Wij horen hierin een echo van de theorie waartegen Augustinus scherp gereageerd had en die volhoudt dat een ongedoopte nooit, een christen echter altijd, ook als hij in doodzonde sterft, in de hemel terechtkomt¹⁸. De *Legenda aurea* vermeldt deze uitleg van Jan de Diaken, maar somt er ook nog andere op. Volgens sommigen, zegt Jacob van Voragine, is Trajanus terug levend geworden op aarde en daar kreeg hij dan nog de kans vergiffenis voor zijn fouten te verdienen, zodat hij niet onherroepelijk tot de hel veroordeeld was. Anderen beweren dat de engel die Gregorius waarschuwde, er aan toevoegde : ge kunt nu kiezen tussen deze twee : ofwel gedurende twee dagen in het vagevuur gepijnigd worden ofwel voor de rest van uw leven door ziekten geplaagd worden. Gregorius zou hierover niet lang nagedacht hebben, maar onmiddellijk voor het tweede alternatief gekozen hebben. Maar hij zou het zich wel berouwd hebben, want zijn latere brieven staan vol klachten over de ziekten die hem naar de dood deden verlangen.

In de vroeg-scholastiek heeft zich een lang schooldispuut ontsponnen, dat pas door de grote scholastici van de 13de eeuw zou beslecht worden, over de vraag of er ten minste een mildering van

17. H. Denziger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg-i.-Br., 1963, nr. 411.

18. Augustinus, *Enchiridion*, XVIII, 67 (geschrev. in 421), ed. J. Rivière, Parijs, 1947 (*Oeuvres de S. Augustin*. 1re sér., IX).

de hellestraffen voor sommige verdoemden mogelijk is¹⁹. Of H. hiervan weet zou gehad hebben, wanneer ze in Vis. V, 47 zegt: „ende dede haer pine menderen” lijkt mij erg onwaarschijnlijk, temeer daar het vervolg van de tekst verduidelijkt waarin die mildering heeft bestaan: de doden uit de hel naar het vagevuur, de levenden tot de evangelische raden brengen.

De eventualiteit van een definitieve opheffing van de hellestraf bleef echter bij deze disputen à priori uitgesloten. Maar toch kwam ook hier de tekst over Gregorius zich weer als een „auctoritas” opdringen en voelde men zich verplicht er een verklaring op te vinden. Zo vindt b.v. Petrus Cantor († 1197), professor aan de kathedraalschool te Parijs, dat het geval alleen maar mogelijk was door de uitzonderlijk grote heiligheid van Gregorius: „oportet enim quod homo sanctissimus sit, ut ei prosit”²⁰. Willem van Auxerre († 1231-37), eveneens professor te Parijs, is in zijn *Summa aurea* van oordeel dat Trajanus eigenlijk nog niet door een onherroepelijk oordeel tot de hel verwezen was, omdat hij dicht bij het christelijk geloof stond; hij bezat immers een „onvoltooid” geloof (*fides informis*) dat nl. nog niet door het effectief lidmaatschap van de Kerk voltooid was en dat verklaart hoe het mogelijk was dat hij terug kon opgewekt worden²¹.

De meest algemene opinie die zich, in deze disputen, ten overstaan van de tekst over Gregorius gevormd heeft, is echter wel die dat het hier een mirakuleus uitzonderingsgeval geldt, dat dus geenszins afbreuk doet aan de „normale orde voorzien en vastgelegd door de goddelijke voorzienigheid”, waarin de eeuwigheid van de hellestraf voor zware zondaars altijd heeft vastgelegen en dat het geval bijgevolg geen gewicht in de schaal kan leggen om er een theologisch argument tegen de normale eeuwigheid van de hellestraf uit te halen. Dogmatisch gezien blijft het onbelangrijk.

De mogelijkheid van een *mirakuleuze* bevrijding uit de hel wordt dan ook immer open gelaten. De Kerk heeft op dit preciese punt de theologen niet terechtgewezen. Nog Benedictus XII in de Apostolische Constitutie *Benedictus Deus* van 1336, waarin bepaald wordt dat de zielen van degenen die in doodzonde sterven *onmiddellijk* na hun dood in de hel afdalen (bepaling gericht tegen de Griekse kerk die het ingaan van de hellestraf tot het wereldeinde wou uitstellen), voegt er aan toe: „tenminste volgens de gewone ordening van God” (*secundum Dei ordinationem com-*

19. A. M. Landgraf, *Die Linderung der Höllenstrafen*, in *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, dl. IV, Regensburg, 1956, bl. 255-320.

20. Geciteerd bij A. M. Landgraf, *ibid.*, bl. 278, n. 50, naar hs Parijs, Mazar. B., lat. 176, fol. 283.

21. Ed. Parijs, 1500, fol. 63; gecit. *ibid.*, bl. 312, n. 74.

munem), juist omdat hij over de mogelijkheid van een mirakuleuze, dus buiten de normale ordening liggende, bevrijding uit de hel geen uitspraak wou doen²². Maar dit impliceert dan toch dat de normale ordening wel insluit dat de *bestemming tot de hel* op het ogenblik van de dood wèl onherroepelijk vastligt.

2. De motivering (r. 18-21 ; 29-34 ; 36-42 ; 50 ; 52-56).

Is nu het „geval H.” volledig gelijk te stellen met het „geval Gregorius”? De feiten zelf lijken zo sterk op elkaar, dat men gerust mag aannemen dat H. de geschiedenis van Gregorius gekend heeft, ook al vermeldt ze die niet in de Lijst der volmaakten. Voor allebei deed God wat ze vroegen en ook aan allebei verbood Hij het nog een tweede maal te riskeren (Vis. VI, 93-96). Niemand heeft ooit de echtheid van de feiten wat betreft Gregorius in twijfel getrokken ; ook Hadewijch houdt sterk aan de echtheid van het feit vast.

Maar er is een zeer belangrijk verschil. H. bekent dat zij als een „Lucifer” was toen ze dat deed, laten we voorlopig maar begrijpen : ze beschuldigt zich ervan dat ze een grove vergissing beging. Noch Gregorius heeft ooit zich zelf, noch anderen hebben ooit Gregorius van de daad zelf een verwijt gemaakt. Als we dit onderscheid wat uitdiepen zal het blijken van kapitaal belang te zijn. H. geeft *twee* motieven aan die er moeten toe strekken tegelijk uit te leggen waarom ze zich vergist heeft en waarom God, spijt die fout van haar, toch haar wil voldeed. Dit betekent eenvoudig : als we naar een verklaring van de daad van H. zoeken, moeten we beginnen met de onmiddellijke kontekst te raadplegen, d.w.z. de motivering ontleiden die H. zelf geeft.

Het *eerste motief* is dat zij op het ogenblik van haar daad nog niet begrepen had waarin de „volkomen gerechtigheid” van God bestaat. Dit heeft ze pas begrepen als God zelf het haar heeft doen verstaan :

„ic noch niet doen en bekinde uwe volcomene gherechteheit. In desen vielic ende wart lucifer... (r. 39-41) Doen ghi mi selven in u selven naemt ende daet mi weten hoe ghedaen ghi sijt ende haet ende mint in enen wesenne, doe bleef mi bekint hoe ic al met u soude haten ende minnen ende in allen wesenne sijn” (r. 52-56).

Hier wordt duidelijk gezinspeeld op een visioen. Het verhaal van Vis. VI klopt zeer goed met de opgave. Daarin verhaalt H. hoe ze naar een hoge plaats werd gevoerd, tot voor een zetel waar

22. H. Denziger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, nr. 531.

iemand op zat die onherkenbaar was. Maar zijn aanschijn openbaarde zich zo klaar dat zij erin zag de „vormen” van alle wezens die ooit waren of zullen zijn en waarom elk het zijne zal krijgen in zegening of verdoemenis. In zijn rechterhand zag ze de hemel met al zijn zegeningen, in zijn linker het zwaard waarmee Hij alles neerslaat in de dood van de hel (r. 60-67). En op het einde wordt haar gezegd :

„Hier na en saltu meer nieman doemen noch benedien buten ghetamen van mi ; ende du salt elken gheven recht na sine werdecheit” (r. 93-96) ²³.

De vergissing van H. had er in bestaan dat zij niet had kunnen vermoeden dat God, die Minne is, niet enkel mint maar tegelijk (in enen wesenne) ook haten kan en dat juist hierin zijn „gherechteheit” volkomen is : Hij haat diegenen die verdienen gehaat te worden en mint diegenen die verdienen gemind te worden. En toch is Hij zuivere Minne en blijft het onaantastbaar ! Dat is het mysterie verborgen in de transcendentie van de Minne, onbegrijpelijk voor de menselijke rede. Maar H. zag het (symbolisch in de twee uitgestrekte armen) in een visioen, d.i. als ze, boven de rede, in de geest werd opgenomen. En vermits H. geroepen en uitverkoren is „bruit ende moeder” (Vis. X, 59 ; cf. Vis. XIV, 111) der Minne te worden, om in mystieke identiteit met de Minne alle minnenden te voeden, moet zij *met de Minne* niet alleen minnen maar ook haten kunnen.

Alles wijst er op dat H. op dit moment de *bijbelse* notie van gerechtigheid ontdekt heeft. Het is immers zeer treffend hoe zij hier, over het hoofd van „haar” theologen ²⁴, en zelfs van het N.T. heen, naar de oudtestamentische antropomorfische formules terugrijpt, met het gevoel, wellicht, dat juist deze sterke poëtische beelden nog het best het transcendente van de notie suggereren. Alhoewel het Boek der Wijsheid (XI, 24-27) zegt :

„Gij omsluit in uw liefde alles wat bestaat en verafschuwt niets van wat Gij gemaakt hebt. Ja, als Gij iets haat, had Gij het niet geschapen !”

toch moet Jahweh, omdat Hij heilig is, de zonde, of juist de

23. Uit de opeenvolging van Vis. V en VI blijkt dat de redactie der visioenen zich niet stoort aan de chronologische opeenvolging van de gebeurtenissen die er in verhaald worden ; met deze reserve nochtans dat de orde waarin de visioenen voor ons bewaard zijn ten slotte op een kopiist en niet noodzakelijk op H. zelf teruggaat. Het oudste handschrift (Gent, Universiteitsbibl. 941) stamt immers hoogstens uit het midden van de 14de eeuw.

24. We bedoelen hier de 12de-eeuwse theologen die blijkbaar haar zegsmannen zijn, zoals Bernardus, Willem van Sint-Thierry, Hugo en Richard van Sint-Viktor.

zondaar (want het O.T. kent geen abstracties!) haten: Hij haat de geweldenaar (Ps. XI, 5), de afgodendienaar (Ps. XXXI, 7), de hypocriet (Sir. XXVII, 24), alle misdadigers (Ps. V, 6) en het gehele ontrouwe Israel (Os. IX, 15; Jer. XII, 8). Nochtans: „Hij wil niet de dood van de zondaar, maar dat hij zich bekere en leve” (Ezech. XVIII, 23)²⁵. De „toorn Gods” (*ira Dei*), die het N.T. wel kent, maar die H. blijkbaar te zwak vindt, benadert evenwel zeer dicht de haat. Hij wordt door Isaias (XXX, 27-30) als een echte haat beschreven: „Zijn lippen vol gramschap, verslindende vlammen zijn tong”, etc. De profeten leggen er de nadruk op dat de toorn Gods verdiend is wegens de ontrouw van het volk, maar ook dat zijn barmhartigheid het nog op zijn toorn kan halen, m.a.w. geen van beiden is nu definitief; zij zullen dat pas worden op de „laatste dag”, de „dies irae”, waarop Jahweh door het vuur van zijn nijd de hele aarde zal verteren en waartegen alleen beveiliging is door de wil van Jahweh te volbrengen (Sofon. I, 15-II, 3). Daarom trachten de profeten, die toch zelf met de toorn van Jahweh vervuld zijn (Mozes: Ex. XVI, 20; XXXII, 19; Lev. X, 16; Elias: 1 Kon. XVIII, 40; 2 Kon. I, 10; Jeremias: Jer. VI, 11), die toorn door hun voorspraak af te wenden: Mozes voor het ontrouwe volk (Ex. XXXII, 11, 31; Num. XI, 1; 14, 11), Amos voor Israel (Am. VII, 2, 5), Jeremias voor Juda (Jer. XIV, 7; XVIII, 20), Job voor zijn vrienden (Job, XLIV, 7). In het N.T. is het Jezus die de toorn van God openbaart: tegen Satan (Matth. XII, 10), de demonen (Mc. I, 25), de Farizeeën (Matth. XII, 34), de steden zonder berouw (Matth. XI, 20), etc. De „toorn van het Lam” (Apoc. VI, 16) is even reëel als die van Jahweh. Paulus verdiept de O.T. thema's: elke mens is zondaar (Rom. I, 18-32) en is daarom rechtens het voorwerp van de goddelijke toorn (Ef. II, 3). Maar omdat Jezus de zonde van de wereld wegnam (2 Kor. V, 21), is het Hij alleen die „ons redt van de komende toorn” (1 Thes. I, 10; V, 9; Rom. V, 9)²⁶.

De toorn van God is natuurlijk een uiting van zijn gerechtigheid:

„Weer zal gerechtigheid stromen
als vernieling en vonnis
door de Heer, door Jahweh der heirscharen,
over dit land is voltrokken.” (Is. X, 22-23; vgl. V, 16; Dan. IX,
14; Nehem. IX, 33; Esdr. IX, 15)

25. J. Brière, *Haine*, in *Vocabulaire de théologie biblique* (Parijs, 1962), kol. 429-434.

26. X. Léon-Dufour, *Colère*, *ibid.*, kol. 139-147.

Het N.T. (Matth. XII, 36-37 ; Johan. XVI, 18), en vooral Paulus verschuift het rechtvaardig oordeel van God uitdrukkelijker naar de laatste oordeelsdag (2 Tess. I, 6-9), maar onderstreept ook dat dit oordeel reeds nu de zondaars bedreigt :

„met uw botte en onboetvaardige gezindheid stapelt gij voor uzelf een kapitaal van toorn op tegen de dag van de toorn, wanneer Gods rechtvaardig oordeel openbaar zal worden. Hij zal eenieder vergelden naar zijn werken” (Rom. II, 5-6).

Maar tot de *bijbelse* notie van gerechtigheid van God hoort niet alleen het „haten” en het „vertoornnd zijn”, maar ook, *en zelfs vooral*, het „minnen”. Als de oordeelsdag de definitieve straf betekent voor de zondaars, dan brengt hij ook de definitieve beloning voor de goeden. Vooral dit is een uiting van Gods gerechtigheid :

„Nu wacht mij de krans der gerechtigheid, waarmee mij de Heer als rechtvaardige rechter zal belonen op die dag” (2 Tim. IV, 8).

Vermits echter de mens, omdat hij zondaar is, nooit zich zelf kan rechtvaardigen, is de gerechtigheid van God waardoor de rechtvaardigen beloond worden een uiting van barmhartigheid. Ook dit wezenlijk aspect van de gerechtigheid van God werd in het O.T. geleidelijk aan sterker beklemtoond. Al geeft het strikt naleven van de Wet een „rechtstittel” op beloning, toch wordt deze al gezien als een gave (Ps. XV, 2 ; XVIII, 21 ; etc.) en geleidelijk meer nadruk gelegd op het geloof, naar het beroemde woord van Gen. XV, 6 : „Abraham geloofde in Jahweh, die het hem aanrekende als rechtvaardigheid”. Geleidelijk groeit de kijk op een rechtvaardigheid die niet enkel straft, maar die „leven geeft” (Ps. CXIX, 40) en vergeving van zonde is (Ps. LI, 16 ; Dan. IX, 16). In heel de Deutero-Isaias (hfst. 40-66) wordt de rechtvaardigheid : het heil van het gevangen volk en het goddelijk attribuut van barmhartigheid. Dit heil is een gave die verre de idee van strikte beloning te boven gaat. God toont zich rechtvaardig omdat Hij ondanks alles trouw blijft aan zijn gedane beloften en ook omdat Hij alleen rechtvaardig *maken* kan. Hierin ook transcendeert Hij alle menselijke normen : een menselijk rechter die een schuldige zou vergeven, zou onrechtvaardig handelen, bij God is zijn vergeving juist een uiting van zijn rechtvaardigheid. Paulus zal dit thema sterk beklemtonen : de gerechtigheid van God is het christelijk leven zelf ; ze berust niet op het vervullen van de werken voorgeschreven door de Joodse Wet, m.a.w. ze is geen strict loon, maar genade : „Want in het Evangelie wordt Gods gerechtigheid openbaar voor het geloof en het geloof alleen” (Rom. I, 17).

„Om niet worden wij door zijn genade gerechtvaardigd, krachtens de verlossing die in Christus Jesus is. Hem heeft God voor wie gelooft gesteld als zoenoffer door Zijn bloed om Zijn gerechtigheid te tonen door in lankmoedigheid de vroegere zonden te vergeven en wel in onze tijd” (Rom. IV, 2-5)²⁷.

In de scholastiek is dit aspect van de bijbelse notie van gerechtigheid (*justitia*) wellicht wat op de achtergrond geraakt door de klassieke notie van de *justitia* als een van de vier kardinale deugden, alhoewel het wel bewaard bleef in de kommentaren op de *justificatio* volgens Paulus²⁸. Een uitlating als de volgende van Hugo van Sint-Viktor († 1141): „De enen redt Hij door zijn barmhartigheid, de anderen verdoemt Hij door zijn rechtvaardigheid”²⁹ schijnt wel die richting uit te gaan. Ondanks de waarschuwing van Augustinus de „toorn Gods” niet antropomorfisch te verstaan, alsof ze een passie in God zou betekenen, zoals die opkomt in het hart van een verbolgen mens, maar slechts als een metafoor voor Gods straffende gerechtigheid te begrijpen³⁰, aarzelt H. niet naar de vurige taal van de profeten terug te grijpen en zowel het haten als het minnen aan dezelfde „gherechteheit” van Minne toe te schrijven. De ambiguïteit van de oplossing verzaamt trouwens de aard van de moeilijkheid die er de oorsprong van was en ten slotte voor de rede onopgelost blijft: waarom zou de Minne, die God zelf is en dus alvermogenend („Wats minne selve? dats godlike moghentheit”, Vis. XI, 175-176) en bijgevolg ook oorsprong van alle minne, niet uiteindelijk *alles* overwinnen? Minne is „gherechteheit” omdat ze elkeen, naar strikt verdelende rechtvaardigheid geeft wat hem volgens zijn waardigheid toekomt, maar komt die waardigheid zelf niet van de Minne alleen? H. weet wel:

„de gheichten der graciën en maken den mensche niet gherecht, mer si bendenne; want werct hi met siere graciën, soe behaghet hi gode; ende doet hijs niet, soe wert hi schuldich” (Br. X, 85-88).

Maar toch zijn „edel doghede” Gods werken zelf (Br. X, 1-2) en komt het er op aan

27. A. Descamps, *Justice et justification*, in *Diction. Bibl. Suppl.*, IV (Parijs, 1949), kol. 1417-1510; Id., *Les justes et la justice dans les Evangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, Leuven, 1950; Id., *Justice*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, (Parijs, 1962), kol. 514-523; K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster-i-W., 1967.

28. Zie o.m. Z. Alszeghy, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, Rome, 1956.

29. *De arca Noe morali*, IV, 3, in *Patr. Lat.* CLXXVI, 667C.

30. *Enchiridion*, X, 33; XXIX, 112; *De Trinitate*, XIII, 16, 21.

„datmen gode ghewerden late met siere clærheit ! Daer in werct minne hem selven ende alle creaturen elken na sijn recht dat hem sine goetheit gheorconden mach te ghevene met gherechtcheden in clærheyden” (Br. I, 13-17).

Ten slotte deelt de „gherechteheit” in het ondoorgrondelijk mysterie van God zelf, „die makere onser minnen ende die meester dier gherechticheit” (Vis. XIV, 74-75), „want hi es in hem selven gherecht ende ghestaet recht te nemen ende te ghevenne” (Br. VI, 25-27) : „daer ontmoeten hen die ontfermherticheit ende die waerheit, ende die gherechticheit ende die vrede ondercusten hen” (Br. VI, 114-116, naar Ps. 84, 11).

Overgave aan de mysterieuze wil van de Minne is de enige uitkomst :

„soe sal god vor hem (de mensche) ende met hem werken alle dinc ende hi sal met gode werken alle gherechticheit” (Br. XIII, 4-6).

„alsoe eest oec met onser godleker peregrinatie daer wi dat rike gods in zoeken selen ende sine gherechticheit (Matth. VI, 33) in volcomenen werken der minnen” (Br. XV, 13-15)³¹.

Het *tweede motief* dat de misstap van H. moet uitleggen is :

„miere onbesetter begherten ende diere ongebonderder³² karitaten die ghi mi in u ten menschen gaeft” (r. 37-39).

Het is immers precies eigen aan de naastenliefde (met „caritate” bedoelt H. vrijwel meestal de naastenliefde) dat ze uitgaat naar allen, zonder onderscheid van verdiensten, en zelfs het meest naar diegenen die er het meest nood en behoefte aan hebben :

„Der minnen meeste noet ende der minnen vorste onlede (voor-naamste bezigheid) die oefene ic eerst ; alsoe doet die broederlike minne die levet in die caritate ihesu christi” (Br. III, 26-28).

De bekommernis om degenen die het verst van minne verwijderd

31. Het thema „haten en minnen” of „doemen en benediën met de Minne” kan wellicht als een element voor relatieve chronologie van haar werken dienst doen. De plaats ontbreekt om de teksten te citeren, we geven enkel de referenties : *Visioenen*, VI, 48-49 ; 92-96 ; XI, 177-179 ; XII, 101-103 ; XIV, 74-76 ; *Brieven*, XII, 78-82 ; XVII, 47-49 ; XVIII, 37-38 ; XXII, 107-109 ; XXIX, 77-79 ; *Mengelgedichten*, III, 12-13, 85-87, 122-128 ; VI, 63-64 ; XI, 1-3, 25-27 ; XIV, 109-112 ; XVI, 51-54 ; XVI, 100-102. Niets in *Mengelgedichten* IIe serie ; *Strof. Ged.*, I, 57-60.

32. „Onbeset” is een „apax legomenon”. Van Mierlo (kommentaar) vertaalt : plomp. „Onghebonden” (alleen nog in *Strof. Ged.*, XIV, 69-70) vertaalt Van Mierlo : schaamteloos. De betekenis is eenvoudig : zonder band, zonder rem, of, zoals de interpretatie in verband met andere teksten duidelijker zal uitwijzen : zonder orde.

zijn en van haar verstoken blijven, nl. de „vreemden” : dat was de „wonde” die de caritas haar toebreacht :

„Die karitate wonde mi oec betterleke sere, dat hise so vremde liet wesen ende soe bistierich van al sinen goede dat hi selve in minnen es. Dit heeft mi so overswaer gheweest in menegher uren, dat mi was gheschiet alse moysen van siere suster minne, dat ic woude dat hi hem minne gave ochte mi name ; oec haddict hen gherne ghecocht dat hi hen minde ende mi haette. Oec haddic gherne selke wile, dore dat hijs niet ne dede, mi van hem ghekeert in minnen, ende hen ghemint dore sinen toren om dat die ellendeghe niet ne mochten weten die soete herteleke minne, die in sine heileghe nature woent, so haddicse overgherne ghemint, haddics macht ghehadt.” (Vis. XI, 160-173).

Deze tekst, met zijn uitdrukkelijke toespeling op de voorspraak van Mozes voor het volk (Exod. XXXII, 30-34) en zijn impliciete, maar niet minder duidelijke allusie op het „anathema esse a Christo pro fratribus meis” van Paulus (Rom. IX, 3), beschrijft, explicieter dan bij het eerste motief het geval was, de grond waarin de motivering wortelt, alhoewel hij wel na de verwittiging waarvan Vis. V verhaalt, geschreven blijkt te zijn. Elders zegt zij bereid te zijn haar hoogste vreugde te derven als het iets mocht baten om de zondaars te helpen :

„Sulc minsche wart bi wilen soe ghewont bi caritaten dat hi hem gode ontsegghen moet in sijn ghebruken ende in sijn verweentheit (gelukzaligheid), omme die sonderen die in sonden sijn, soe dat hi liever hevet sijns liefs te dervene, hem en woerde dies sekerheit ghedaen dat hen de sonderen niet en onthopen vander ghenaden gods” (Br. II, 124-131).

Deze houding is wel zeer kenmerkend voor de „apostolische beweging” waarvan H. doordrenkt is : het bekeren van de zondaars is de hoogste apostolische taak die deze vrouwen (aan wie het preken ontzegd is) zich stellen. Het is een voornaam thema in de toenmalige hagiografie³³. Het sluit ook zeer nauw aan bij het grondthema van de navolging van Christus, dat de drijfkracht van de apostolische beweging en in de theologie van H. centraal is. In Vis. I zegt Christus haar :

„oec bekinne du dat... mine nuwe wille van caritaten dore vloyede alle de werelt in vreemden ende in vrienden” (Vis. I, 316-317).

33. S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Leuven, 1947, bl. 131. Dat is ook een van de thema's van het eigenaardige *Tweevormich Tractaetken* (ed. J. Van Mierlo, *Hadewijch, Mengeldichten*, Antwerpen, 1952, bl. 191-204) : de ziel weigert de kus van de bruidegom, zolang hij niet aan de zondaars vergeven heeft.

In Br. III spoort zij de toegesprokene aan :

„Nu ghedinct diere edelre werken dien hi (Christus) hen allen soe ghereet was elken te siere behoeften” (6-7)

en zij kan van zich zelf getuigen :

„met siere (van Christus) caritaten ghevoelde ic ende gaf elken onste (genegenheid) na sijn behoeven” (Br. XXIX, 68-9).

Zo is het ten slotte de effectieve caritas en niet de zoetheid van het gevoel die de maatstaf is voor de echtheid van de minnebeleving (Br. X, 24-26 ; naar Ps.-Richard van Sint-Viktor³⁴).

Nochtans... mag dan de naastenliefde, zoals de Godsliefde, zonder maat zijn ? Wordt aan de caritas integendeel nergens een maatstaf opgelegd ? Inderdaad had reeds Origenes er voor gewaarschuwd : „zelfs de liefde kan een gevaar bevatten, als zij nl. buiten de maat gaat”, dan krijgt de caritas een wonde³⁵. Origenes († 254/55) in het Oosten en Augustinus († 430) in het Westen staan samen aan de oorsprong van het thema van de *ordo caritatis* of *ordinata caritas*, dat bij de 12de-eeuwse theologen van de liefde zal uitgediept worden³⁶. Uitgaande van de Vulgaat-tekst van Hooglied II, 4 : „ordinavit in me caritatem”, samengevoegd met het liefde-gebod bij Matth. XXII, 37-39 : „Gij zult de Heer uw God beminnen met geheel uw hart... Gij zult uw naaste beminnen als uzelf”, wordt de objectieve orde beschreven van de dingen die het voorwerp van onze liefde moeten zijn en volgens dewelke de liefde zelf geordend wordt. Deze orde is niet gebaseerd op de behoefte, maar op de intrinsieke, ontologische waarde van de voorwerpen (Augustinus) en dan verder op de morele verdiensten (Origenes) : het beroemde Augustiniaanse onderscheid tussen „frui” en „uti” legt hier de grondslag voor : genieten, voor zich zelf, mag men alleen God, al het overige enkel „gebruiken” terwille van God : onze ziel, de naaste, ons lichaam (*De doctrina christiana*, I, 22-26). Het schepsel kan dus goed, maar ook verkeerd bemind worden (nl. als de orde verstoord wordt) en daarin is heel de deugd gelegen (een korte bepaling van de deugd is : zij

34. J. L. Schalijs, *Richard van Sint-Viktor en Hadewijchs 10de Brief*, in *Tijdschr. v. Ned. Taal- en Letterk.*, LXII (1943), bl. 219-228. De commentaar op het Hooglied waaraan H. hier ontleent is echter niet van Richard van Sint-Viktor ; zie : F. Ohly, *Hobelied-studien. Grundzüge einer Geschichte der Hobeliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958, p. 222-229.

35. Origenes, *Hom. 25 in Luc.*, *Patr. Graec.*, XIII, kol. 1865 en *Com. in Cant.* III, *Patr. Gr.*, XIII, kol. 159 (en ed. Baehrens, Berlin-Leipzig, 1925, p. 190).

36. Voor een goed overzicht over de geschiedenis van het probleem zie : F. Ohly, *Goethes Ebrfurchten - ein ordo caritatis. I. Der ordo caritatis von Augustin bis zum 17. Jahrhundert*, in *Euphorion*, 4. F., LV (1961), bl. 113-145.

is de orde van de liefde : *De Civit. Dei*, XV, 22). Ook H. kent het thema.

„(wees) soe vroet (wijs) met onstegher (hulpvaardige) volmaecter caritaten alle dingen van ertrike ende van hemelrike te voedene ghelijc datter rechter caritaten behoert : in ordenen” (Br. II, 170-173).

Reeds Bernardus had uitgeroepen : als er een mens is die God met geordende liefde nastreeft, die tussen datgene wat alleen gebruikt mag worden (*utenda*) en datgene waarvan mag genoten worden (*fruenda*) met een intiem smaken van de geest kan onderscheiden, die noem ik zonder aarzelen een wijze („ego audacter illum sapientem pronuntio”), die alle dingen „smaakt” zoals ze zijn en in waarheid kan zeggen : Hij heeft in mij de liefde geordend³⁷.

En in Vis. XI verhaalt H. hoe zij, na de innige liefdesvereniging, in de geest, met de H. Augustinus, daarna wroeging kreeg, omdat ze zich zelf verweet teveel van die vereniging genoten (*frui*) te hebben. Zij voelt zich verplicht te laten zien hoe haar caritas wel degelijk goed geordend is en hoe zij, spijt de zaligheid van die vereniging, haar vrijheid om alleen in God uiteindelijk genietend te rusten, niet verloren heeft :

„ben ic gode allene in purre minnen (*frui*) ende minen heileghen in minnen ende dan allen heileghen elken na sine werdecheit, ende den menschen na dat elc minde ende was ende noch es” (Vis. XI, 121-125).

Dit herinnert aan Hugo van Sint-Viktor : de liefde is ofwel begeerte in het nastreven ofwel vreugde in de genotvolle rust. Maar alleen in God mag zij uiteindelijk die opperste vreugde vinden, niet in de naaste, noch in de wereld. Dat is „ordinata caritas”, zoniet is het „inordinata cupiditas”³⁸.

Onder de deugden die het kleet sieren van de bruid die tot haar bruidegom geleid wordt, is :

„die sevende onderscedicheit : die orcontse (verklaart haar) so listech datse elc wesen int sine set : den hemel in sine hoghede ; die helle in hare diepte ; dat vaghevier in sijn wesen ; die inghele in hare ordinen ; die menschen elken in sijn ghetamen in sijn vallen ende in sijn opstaen” (Vis. XII, 85-90).

37. Bernardus, *In Cant. Sermo* 50, III, 8 (ed. J. Leclercq, C. H. Talbot et H. M. Rochais, *S. Bernardi Opera*, II (Rome, 1958), bl. 82, 26-83, 8).

38. Hugo van Sint-Viktor, *Institutiones in decalogum legis dominicae*, cap. IV, *Patr. Lat.*, CLXXVI, kol. 17A.

Hier wordt de kosmische ordening van de liefde hernomen, die door Augustinus aangegeven was en door Rhabanus Maurus († 836) ontwikkeld: de „*caritas ordinata*” beeldt de kosmos van de Godsliefde na, die in de dimensies van het Kruis zijn aangegeven: bovenhemel, hemel, aarde, onderwereld³⁹. En H. noemt de deugd die dit bewerkstelligt, zoals Bernardus deed, de „onderschedeheit” (*discretio*)⁴⁰.

Maar druist het verlangen dat we H. boven zagen uitspreken (Vis. XI, 160-173) om, in navolging van Paulus en Mozes, zelf „verdoemd” te worden als de vreemden daarmee door de liefde konden geraakt worden, niet in tegen de objectieve ordening waaraan de *caritas* zich moet onderwerpen? Juist naar aanleiding van de uitlatingen van Paulus en van Mozes, maakt Willem van Sint-Thierry hierop opmerkzaam:

„De *caritas* kan zo hevig worden, zozeer tot overdrijven komen en zo in haar doel opgaan, dat ze meermaals de indruk geeft buiten de orde te gaan (*exordinari*), tenzij ze opnieuw door de Koning geordend wordt (Hoogl. II, 4), zodat Paulus er toe komt te verlangen van Christus gescheiden te zijn ten voordele van zijn broeders (Rom. IX, 3) en Mozes vraagt geschrapt te worden uit het Levensboek, als de zonde, die de dood in zich draagt, niet aan het volk van God vergeven wordt (Ex. XXXII, 30-34)⁴¹.

Het is dus wel duidelijk dat in de ordening van de liefde, het principe van de waardigheid, dat ook bij de „volkomen gerechtigheid” de doorslag gaf, het principe van de nood en de behoefte, dat bij de naastenliefde scheen te primeren, doorkruist: alleen geordende *caritas* is „rechte” *caritas*, hoorden we H. verklaren (supra Br. II, 173). Het blijkt dus wel dat H., toen ze haar mate-loze minne (want van maat, „*mesure*” of „*mâze*” van de minne-affectus zelf, zoals Hugo van Sint-Viktor en de hoofse poëzie die kennen, is bij H., de „gheweldeghe”, geen sprake⁴²) tot de eeuwig

39. Rhabanus Maurus, *De laudibus Sanctae Crucis*, *Patr. lat.* CVII, kol. 157A.

40. Bernardus, *In Cant. Sermo* 49, II, 5: „... Quo igitur zelus fervidior ac vehementior spiritus, profusiorque caritas, eo vigilantiori opus scientia est, quae zelum supprimat, spiritum temperet, ordinet caritatem. Proinde... iungit (sponsa) quod discretionis est etiam se pariter accepisse, id est ordinem caritatis. Discretio quippe omni virtuti ponit ordinem, ordo modum tribuit et decorem, etiam et perpetuitatem...” (ed. J. Leclercq, *ibid.*, bl. 75, 27-76, 12).

41. Willem van Sint-Thierry, *Comm. in Cant.*, ed. J.-M. Déchanet-M. Dumontier, Parijs, 1962 (*Sources Chrétiennes*, 82), nr. 117. Deze tekst is in verband te brengen met de boven aangehaalde tekst uit Vis. XI, 160-173. Vgl. nog Hugo van Sint-Viktor, *De Sacramentis*, II, 13, 10 en II, 13, 6, in *Patr. Lat.* CLXXVII, kol. 537AB en 531A.

42. Het gaat hier over de *caritas* als naastenliefde, niet over de godsliefde. Deze laatste moet immers zonder maat zijn. Ook hier vat Gregorius de Grote de Augustiniaanse leer voor de middeleeuwen samen: „In dilectione proximi mensura amoris ponitur... Dei autem dilectio nulla mensura constringitur” (*Patr. Lat.* LXXVI, kol. 1288A). Zie Ohly, *art. cit.* (in noot 36), blz. 124.

verdoemden wou uitstrekken, omdat juist zij er het meest behoefte aan hebben, de orde van de liefde heeft verstoord⁴³ ...al dacht ze ook met deze caritas juist die van Christus zelf te imiteren en weet ze zeker dat deze caritas haar door God zelf is gegeven, „dat onbekinde leven dattu in hare heves ghesticht inder bernerder karitaten” (Vis. VI, 36-37)⁴⁴.

Dat moet dan ook de reden zijn waarom God het haar niet kwalijk nam („dat verdroech uwe goetheit” r. 36; „alle en mesviel mi in u niet” r. 42): haar onwetendheid nopens de aard van de „volkomen gerechtigheid” was voor Hem een, om het in technische termen te zeggen, „error invincibilis” (een niet te overwinnen dwaling) en dus „excusabilis”, vermits haar rede daar niet bij kon en zij het enkel „in de geest”, in een visioen, kon begrijpen; en haar „ongebonden” of „ongeordende” caritas kwam ten slotte toch van Hem zelf!

Laten we dan proberen het geval van H. te beoordelen zoals ze het zelf doet. Zij beschuldigt zich zelf er van een misstap te hebben begaan, „Lucifer” geweest te zijn. Daardoor onderscheidt zich het „geval H.” zeer scherp van het „geval Gregorius”. Haar daad was niet verkeerd *op zich zelf*, d.w.z. op zichzelf beschouwd is er niets op tegen dat God zich ook voor H., zoals Hij het toch al deed voor Gregorius, een mirakel zou kunnen getroosten en op de normale, door zijn Voorzienigheid vastgestelde orde een hoogst zeldzame uitzondering zou willen maken, vooral als Hij het dan doen mag terwille van mensen die Hij voor een speciale zending uitverkoren heeft, al dringt Hij er dan bij beiden op aan Hem geen tweede maal meer te verplichten. Maar, in tegenstelling met die van Gregorius, was de daad van H. verkeerd doordat er een verkeerde opvatting achter schuil ging: haar onbegrip van de goddelijke gerechtigheid en van de noodzakelijke ordening van de caritas. We moeten dus blijkbaar wèl aan M. H. Van der Zeyde toegeven dat het hier wel degelijk om een „standpunt” gaat. Op de vraag: is dat standpunt „onorthodox”, kunnen we nu reeds antwoorden: het is *niet* onorthodox *in de zin die Van der Zeyde er aan toekent* nl. dat de opvatting „dat uit de hel onder bijzondere omstandigheden nog verlossing mogelijk is” onorthodox zou ge-

43. Een andere manier om de orde der caritas te storen is de voorkeur te geven aan persoonlijke genegenheid: Br. IV, 60-64; XXX, 195-196.

44. Het thema van de ordening van de liefde vinden we ook terug in de contemporaine hagiografie. Zie o.m. de *Vita Beatrixis*, III, 15 (ed. L. Reypens, Antwerpen, 1964, nrs. 263-267, bl. 180-183).

weest zijn, vermits de algemene opinie onder de orthodoxe theologen in de 13de eeuw nog was dat dit op mirakuleuze wijze nog wèl mogelijk was. Maar het standpunt van H. was *wèl onorthodox in die zin dat haar onvermogen om het samengaan van „haten” en „minnen” in het ene wezen van de Minne te begrijpen, impliciet betekent dat zij de eeuwigheid van de straf (want het gaat natuurlijk om een onherroepelijk „haten” !)* niet vermocht te verzoenen met de „oversuete nature van Minnen”, waartoe zij ook de verste vreemden, de verstokte zondaars heenbrengen wil. H. kan daarom niet ondergebracht worden bij diegenen die men, op een suggestie van Augustinus, de „misericordisten” genoemd heeft⁴⁵ en die onder een of andere vorm of voor bepaalde categorieën van mensen een ontsnapping aan de eeuwige hel verdedigden, maar wel bij diegenen die z.m. aan de eeuwigheid zelf van de hellestraf wilden tornen. „Haten” en „minnen”, „in enen wesenne”: dààr lag voor haar de „*contradictio in terminis*” !

Hieruit volgt dan ook dat het antwoord van P. Van Mierlo aan M. H. Van der Zeyde, dat namelijk ook de scholastieke theologen van Hadewijch's tijd nog een uitzondering voor sommigen voor mogelijk hielden, wel kan opgaan voor het „geval Gregorius”, maar niet voor het „geval Hadewijch” en dat diegenen die de dogmatische vergissing wegmoffelen en hun heil zoeken in een *zuiver* psychologische uitleg, de bekentenis van H. zelf miskennen. Het mag dan waar zijn dat, zoals J. B. Porion beweert, de theologen die zich met deze teksten van H. bezig hielden er enkel naïveteit in zagen en dat leken (als Van der Zeyde ?) op dit stuk soms strenger oordelen dan clerici⁴⁶. Maar dan mogen wij ook bedenken dat wat meer historische informatie bij de theologen en wat meer theologische informatie bij de leken (historici) beide ten goede zou komen.

Trouwens, het vervolg van de tekst zal een duidelijke bevestiging van onze interpretatie brengen.

II. HET VERBAND MET DE „LUCIFERS”

Want het verhaal van H. gaat verder. Het is nog lang niet ten einde ! Het is wel merkwaardig hoe men zich a.h.w. blind gestaard heeft op het blote feit van de gepretendeerde bevrijding uit de

45. Augustinus, *De Civit. Dei*, XXI, 17-22 (*Corp. Christian.*, S.L. XIV/2, Turnhout 1955, p. 783 sq.). Cf. A. G., *Erreur des „misericordieux”*, in *Oeuvres de S. Augustin, 1ère série, Opuscules, IX, Exposés généraux de la foi* (Parijs, 1947), bl. 388-391; S. Merkl, *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen*, in *Aurelius Augustinus. Festschrift d. Görresgesellschaft zum 1500 Todestage des hl. Augustinus* (Keulen, 1932), bl. 197-202.

46. *Hadewijch d'Anvers...*, bl. 38 (zie boven noot 11).

hel en volledig verwaarloosd heeft het feit uit de kontekst te belichten. Niemand, noch onder de betwisters noch onder de verdedigers van de orthodoxie van H. heeft het verband opgemerkt dat in de tekst zelf gelegd wordt tussen de motieven die H. tot haar daad hebben gedreven en die van bepaalde andere „Lucifers”. Nochtans zet H. haar verhaal verder : ik geef toe dat ik *toen* een Lucifer was, maar ik houdt staande dat ik het *nu* niet meer ben („want ic en ben noch nu gheen lucifer” r. 20). En zij gaat zich nu heftig verdedigen tegen een gelijkschakeling die haar opgedrongen werd en nog steeds opgedrongen wordt. Zij gaat er nu alles op zetten om duidelijk te maken dat die gelijkschakeling in alle geval *nu* niet meer opgaat. Die afweer is voor haar zo emotioneel geladen, dat zij haar weer vooraf plaatst, nog vóór ze de feiten die de aanleiding tot de beschuldiging waren, verhaald heeft. En er was wel reden te over voor deze gepassioneerdeheid !

1. *De ware aard van de Lucifer.*

Zij is nu geen Lucifer meer, omdat ze nu niet meer doet zoals diegenen wel doen die nu nog Lucifer zijn, namelijk : zij die willen dat hen verdiensten aangerekend worden die ze niet verdiend hebben, omdat ze alle dienstbetoon in (deugd)werken en moeite („arbeit”) vluchten en toch menen recht te hebben op de beloning van de hoogste Godsgenieting („ghebruken”) en zich daarop beroemen ; zodoende halen ze God neer van zijn „hemelse eer” en pretenderen ze, als mens, op voet van gelijkheid met Hem te staan. Dit, reeds ietwat interpreterend resumé is al niet veel duidelijker dan de tekst zelf ! De twee voornaamste punten waar het hier om gaat vragen opheldering : wat bedoelt H. met de term „Lucifer” en wie bedoelt ze met die andere „Lucifers” ?

De term Lucifer komt enkel op deze plaats in het werk van H. voor. We kunnen de betekenis dus alleen maar uit de kontekst afleiden. Waarin bestaat de gelijkenis die „men” leggen wil, maar die H. afwijst, tussen haar en de andere Luciferen ? Ze bestaat wezenlijk hierin dat beiden er van overtuigd zijn iets van God te kunnen opeisen *als een recht* : zo zou H. de bevrijding van verdoemden uit de hel niet als een voorrecht, maar als een recht z.m. aangezien hebben, zo aanzien de andere Luciferen de hoogste zelfmededeling van God in de mystieke vereniging als iets waar zij recht op hebben, ook zonder enige noemenswaardige verdienste van hun kant. Daardoor wordt in beide gevallen aan Gods eer te kort gedaan : wie, als mens, meent iets – wat het ook zij – van God te kunnen eisen door zich op een recht te beroepen, haalt God neer op het niveau van de mens of tilt de mens omhoog tot het

niveau van God, wat op hetzelfde neerkomt. Zij „*verheffen* zich” in hoogmoed (de term heeft bij H. steeds die morele betekenis), maar in feite „*vallen* zij van uwer hemelschen eren” (immers: „wie zich verheft, zal vernederd worden” Luk. XIV, 11; XVIII, 14). De woorden waarmee de slang (Lucifer!) de eerste mens bekoorde waren: „dat ge gelijk aan God zult worden” (Gen. III, 5). Lucifer is dus niet „hij, die zich, zoals de afgevalen engel, op eigen verdienste verheft” (Van Mierlo, comm. bij Vis. V, 20), maar hij die zich, *zelfs zonder verdiensten* tot op *goddelijk niveau* verheffen wil (want dat kan hij, ook *met verdiensten, niet*). Wij menen dat het duidelijk is dat H. met deze term, zoniet het wezen van alle ketterij, dan toch een *welbepaalde ketterij* op het oog heeft. Uit het verdere verloop van de gebeurtenissen, zoals ze in Vis. V verhaald worden, zal dit trouwens overduidelijk blijken.

De vraag is nu: *welke* bepaalde ketterij wordt hier bedoeld⁴⁷? Om de tekst van Vis. V te verduidelijken kunnen we beroep doen op Brief VI. Deze Br. is de meest aangewezen parallelplaats, omdat er, naast een expliciete allusie op Vis. I, impliciete, maar duidelijke allusies op Vis. V in voorkomen. De meest duidelijke parallelplaats is wel deze:

„Wi eyschen gode van onsen goeden werken ende willen in desen levene ieghenwordich ghevoelen ende dat ons dunct dat wijs wel verdient hebben, ende dat *recht* si dat hi om ons yet wederdoe dat wi van hem willen” (Br. VI, 275-279).

Hier is de uitdrukking wel heel wat verzacht. Hier gaat het wel degelijk om verdiensten waarop sommigen zich willen beroepen als op een recht, terwijl die verdiensten bij de „anderen” van Vis. V desnoods zeer miniem of zelfs totaal afwezig kunnen zijn. De „nuance” wijst op een belangrijk verschil: in Vis. V gaat het over „dieghenen die”, over „sij”, terwijl het in Br. VI gaat over „wi”. Dat betekent dat H. zich in Br. VI schrap zet tegen infiltratie en beïnvloeding van een bepaalde ketterse neiging binnen haar eigen groepje en het is dan ook tegen deze ketterse ideeën dat heel de uiteenzetting van Br. VI formeel gericht is. Als we de hoofdthema's van Br. VI kunnen ontdekken, die precies tegen die

47. Men zou op het eerste gezicht kunnen denken, terwille van de gelijkenis in de naam, aan de „Luciferiani” of „Luciferini”, een secte die wel van gnostische oorsprong zal zijn. Zij brengen een cultus aan Lucifer, die zij als de schepper van het lichaam aanzien en die op onrechtvaardige wijze door God uit de hemel werd gestoten; maar uiteindelijk zal hij zijn plaats daar weer veroveren. Het volk schreef hen, zoals aan alle secten, „satanische” praktijken toe. Zij worden reeds in 1022 in Orléans gesignaleerd en de inquisiteur Konrad van Marburg ontdekte er in Trier in 1233, maar werd kort daarop vermoord. De gelijkenis die met een bevrijding uit de hel door Hadewijch zou kunnen bestaan, is zeker veel te oppervlakkig. Zie: E. Amann, *Lucifériens*, in *Dict. Théol. Cath.*, IX/1 (Parijs, 1926) kol. 1044-1056.

ketterse tendenzen opgesteld zijn, zullen we wellicht op het spoor kunnen komen van de aard van de ketterij, waartegen hier en in Vis. V gereageerd wordt.

Van bij de aanhef van Br. VI gaat het over

„ene die siecste siecheit die onder al tfolc es van alden siecheiden die daer onder sijn, dies nochtan vele sijn over al” (Br. VI, 3-5).

Waarin bestaat die „ziekte” ?

„elc minsche wilt nu trouwe weder eyschen ende sinen vrient proeven ende emmermeer over trouwe claghen” (5-7).

Dit leidt het centrale thema in: die „ziekte” heeft ook het minne-streven bij de „onzen” aangetast. Door onze inspanningen en deugdwerken bewijzen wij duidelijk onze trouw; wij menen dan ook te mogen verwachten dat God van zijn kant zijn trouw laat blijken door ons voor onze trouw te belonen: geeft onze daadwerkelijke trouw ons daar geen recht op? Zo niet hebben we reden tot klagen over de trouw van God! Zou men niet zeggen, a.h.w.: een beroep op het grote centrale bijbelse thema van de trouw van God aan zijn beloften tegen de centrale thesis van de hoofse minne-opvatting: het noodzakelijk uitblijven van de beloning om de authenticiteit van de minne-beleving te waarborgen!

Het gaat hier om „eens dinc daer vele scaden ane leghet” (Br. VI, 1-2). Daarom stelt H., dwars tegen deze opvattingen in, maar dieper nog: diametraal tegen de ketterse ideeën in waartoe deze opvattingen uiteindelijk moeten leiden, haar eigen centrale stellingen op: onze trouw blijkt inderdaad uit onze „deugdwerken” (in de hoofse zin van „dienst” en de theologische zin van „vita activa”), weliswaar gevoed door het verlangend uitkijken naar God (de „vita contemplativa”) ⁴⁸. Maar die trouw moet dan ook volhardend zijn tot het einde toe, want er is *niets* in onze dienstvaardigheid dat ons het recht zou kunnen geven de beloning of de wedertrouw van God *reeds nu* te eisen. Juist in de tot het einde volhardende trouw „vergaren” wij wel „verdienen” die ons een zeker „recht” geven op de *uiteindelijke* (hemelse) beloning, en dan nog slechts in zover God zelf het zo in genadigheid voorzien heeft en ons daartoe heeft gepredestineerd. Maar *nu, in dit leven*, blijft de goddelijke beloning, hoezeer ook de door de dienst gestaafe hunkering van de minnende ziel er kan op hopen, een volstrekt gratuite, genadige zelfgave van God, waarvoor het initiatief uitsluitend bij Hem alleen ligt. Een andere opvatting

48. „Metter menscheit gods suldi hier leven in aerbeide ende in ellenden, ende metten moghenden eweleken god suldi minnen ende jubileren van binnen met enen sueten toeverlate” (Br. VI, 117-120).

zou indruisen tegen de wezenlijke conditie van het aardse bestaan van de mens.

En hier komen we tot de verantwoording. Deze raakt twee punten aan die fundamenteel zijn in de theologie van H.: de noodzakelijkheid van de trouwe minne-dienst is gefundeerd op het statuut van de mens als schepsel en op het voorbeeld van Christus.

„Hi es in de hoecheit sijns ghebrukens ende wi sijn in die diepheit ons ghebreekens” (Br. VI, 27-29). In haar grote gevoeligheid voor de intimiteit en innerlijke weelde van de minnerverving, die kenmerkend is voor de bruidsmystiek van de extatische vrouwenbeweging, bewaart H. toch steeds een sterk besef van de goddelijke transcendentie. Dit wordt echter niet zuiver abstract metafysisch geformuleerd, maar naar de weeromstuit die het heeft op het plan van het minne-streven: God is „zelf-ghebruken”, genieting van zijn eigen natuur als Minne, de mens is „ghebreken”, ontberen *van dat ghebruken*; m.a.w. wat God uit- en door zich zelf *is*, dat kan de mens enkel *verwerven* door Hem. Maar dit impliceert tegelijk dat de mens wel daartoe bestemd is (gepredestineerd) en in de paradijstoestand dit reeds bezat:

„ghi ende ic, die noch niet worden en sijn dat wi sijn ende noch niet vercreghen en hebben dat wi hebben ende dien noch soe verre sijn dat onse es” (29-32).

Het „ghebreken” dat de mens kenmerkt is dus het verloren-zijn van een oorspronkelijke (ideële en geschapen) toestand (de „erste werdicheit” cf. r. 340-343): de zonde accentueert nog de nietigheid van de mens. Bij de toestand van het schepsel, die op zich zelf reeds alle recht uitsluit, komt nog de toestand van de zondaar, die schuld meebrengt en genoegdoening eist⁴⁹. Om dit dubbel,

49. We kunnen dus *niet helemaal* beamen wat N. De Paepe beweert (*Hadewijch. Strof. Ged. Een studie...* (zie noot 3), bl. 162): „Hadewijch ervaart de incompatibiliteit tussen hemel en aarde niet op het morele doch wel op het ontologische vlak”. Het ene sluit immers het andere niet noodzakelijk uit. Het hele deugdleven, in navolging van Christus-mens ziet H. wezenlijk als een „ghenoech doen”, waarbij zij zeer duidelijk het „satisfactio”-begrip van Anselmus van Canterbury overneemt (zie infra noot 50), dat heel de „redemptio”-theologie van de Middeleeuwen beheerst en waar zij trouwens duidelijk allusie op maakt in de door De Paepe op de voorgaande bladzijde aangehaalde tekst uit Br. VI, 337-343. Welnu, heel deze theorie *impliceert* natuurlijk de zondeval. Maar waar blijft wat De Paepe zegt (*ibid.*, bl. 161): „nergens wordt deze situatie *verklaard* door de zondeval” (de korte allusie van Br. XXX, 61-62: „biden manenne der enicheit, dat de mensche hare niet ghenoech en was, soe viel hi”, niet te na gesproken). Maar om dan weer te gaan beweren (om M. H. Van der Zeyde, *op. cit.* supra noot 8, bl. 24 te verbeteren die zegt dat „het hele drama van zondeval en verlossing voor haar niet leeft”): „dat, alhoewel H. niet van de zondeval en de Verlossing gewaagt, haar intuïtief doorleefde situatie bijzonder duidelijk getekend is door de gevolgen van de zondeval en bepaald wordt door de menselijke, d.i. ook haar eigen zondigheid die alleen door de genade van de Verlossing, welke niet uitdrukkelijk vermeld

in één vloeiend motief, is de trouwe dienst van de deugdwerken vereist :

„men es schuldich doghet te werkene... allene omme dat wel ghetamen (eer) der hoechster werdicheit gods, die menscheleke nature daer toe sciep ende maecte te siere eren...” (316-322).

„de doechde... hebben cracht den mensche te berechtene (in de Paulinische zin van de 'justificatio'), te verlichtene, te onthoudene in ghestadegher vaster waerheit, daer hi sine ewicheit bi besitten soude” (311-315).

Deze deugdbeoefening moet uiteraard volhardend en trouw zijn, uitsluitend gericht op de erkenning van- en voldoening aan Gods eer, stanvastig spijt het gemis van het gevoel van de zoete aanwezigheid van de Minne, zonder zich er op te beroemen, maar steeds opnieuw „wassen alse van niete, alse een die niet en hevet ende die niet werden en mach, hine pijnt uten gronde” (179-181), zonder „sparen” en zonder gelijk welke persoonlijke voldoening te zoeken (32-33 ; 139-145, etc.) :

„dat salmen altoes weten dat ten levne der menscheit behoert *scone* dienst ende ellendich leven” (86-88).

En de tekst gaat verder : „alsoe ihesus christus dede doen hi minsche levede” (88-89). Dit motief dat aanspoort tot de deugdwerken is nog het meest dwingende, omdat het juist Christus was die het wezenlijke van de aardse conditie van de mens openbaarde : ook Hij leefde, als mens, buiten het „ghebruken” dat zijn goddelijke natuur nochtans bezat, in het „ghebreken”, zelfs het schuldige

maar actief beleefd wordt in de navolging van Christus, kan overwonnen worden” (De Paep, *ibid.*, bl. 163, n. 113), is wel een interpretatie die al te „benigna” is ! Het is toch wel *zeer opvallend* dat H. *nergens* ook maar enig besef of bewustzijn van *persoonlijke* zondigheid laat blijken. Voor diegenen die hun leven ingesteld hebben op het volgen van de „evangelische raden”, die immers *boven* de geboden uitgaan, is dit misschien wel in zekere zin „natuurlijk”. Maar als we Christus tot haar horen zeggen : „Ghevoelt u mensche in allen dien ghebreken die ter menscheit behoren sonder sonde allene. Alle die pine die ter menscheit behoert, die becorde ic doen ic mensche levede sonder sonde allene” (Vis. I, 357-361), dan lijkt het wel of zij de woorden die in Hebr. IV, 15 van Christus gezegd worden („Hij heeft volkomen dezelfde beproevngen gekend als wij, maar Hij heeft niet gezondigd”) ook op haar zelf wil toepassen. H. wil hier in de eerste plaats de volkomenheid van haar mystieke identiteit met Christus, de grote uitverkiezing die de *Visioenen* beschrijven, laten uitschijnen. Zij wil onderlijnen dat zij de aardse conditie met al haar „ghebreken” wil doorleven zoals Christus, zonder er zelf persoonlijk schuld aan te hebben. Iets dergelijks vinden we bij Mechtild van Maagdenburg (*Het vloeiende licht der Godheid*, I, 25, vertal. M. Costanza, Bussum, 1957, bl. 55) : „dat een mens pijn lijdt zonder zonde en zonder schuld”. In hoever die tekst „gewaagd” is en de pretenties van de Vrije Geest-aanhangers benadert, maken we hier niet uit, maar in alle geval wordt de afwezigheid van het zondebesef hier uitdrukkelijk *geaffirmeerd*.

karakter nam Hij er van over, zonder nochtans aan de zonde zelf deel te hebben gehad.

„Met al dien dienste dien hi gheleisten mochte in woerden in werken, in lief in leet in hoghen in nederen in miraculen in vermaetheden in pinen in aerbeide in anxte in node der bittere doet” (331-335)

volbracht Hij de wil van de Vader, in dienende gehoorzaamheid, zonder ooit op de steun of de troost van zijn goddelijke natuur beroep te doen (89-99; cf. Vis. I, 307-372), geduldig de tijd, het „uur” afwachende, zowel voor het vervullen van de taak, als voor het *verwerven* van de beloning. Zijn dienst was: „scone dienst ende ellendich leven”. Het komt er dan ook voor ons essentieel op aan dit voorbeeld *integraal* na te volgen: het „kruis te dragen” (dat alle pijnen van het „ellendich leven” omvat: 350-352) tot het einde, d.i. tot de dood toe, met Christus en niet als Simon van Cyrene „die dat cruce droech enen corten tijt, mer hine sterffer niet ane” (290-292; cf. 270-273). Dit „leven met christo” is niet alleen dwingend uit „compassio” met Hem, maar is een „conditio sine qua non” opdat de mens, door zijn dienst, het „ghebruken” zou *kunnen* verwerven, want Christus was

„ghereet te voldoende dat ons ontbleven was, ende was ons opdraghende ende op treckende met godleker cracht ende met mensche-lijken rechte te onser eerster werdicheit” (337-340); Hij „quijte metter hogher trouwen dienste de scout menschelijker naturen ieghen de vaderlike gotlike waerheit” (111-113).

Het gaat bij H. niet om een „devotie tot de mensheid van Christus” (de devotie richt zich tot de godheid: cf. Br. VI, 117-121) maar om een „inleven” in Christus’ staat als mens („ic leefde suver mensche”, zegt Christus in Vis. I, 317 en voegt er aan toe: „nadien dattu mensche best, soe leve ellendech als mensche” 350-351), een doorleven van de menselijke conditie samen met Christus: want *alleen dit inleven* bewerkt uiteindelijk, met de „godleker cracht” waarmee het alleen mogelijk is, de definitieve „opvaart” in het goddelijk ghebruken, samen met de ten hemel opvarende Christus. *Alleen dit inleven* draagt dus in zich de zekerheid van het „loon” en dit als een recht, dat echter alleen in Christus voor de menselijke natuur verworven is⁵⁰. Maar, naar het voorbeeld van

50. In heel deze beklemtoning van de „dienst” als wezenlijk voor de menselijke conditie, vloeien bij H. verschillende motieven op gelukkige wijze samen. Vooreerst het Anselmianse motief van de „satisfactio”: alleen een mens *moet* („met mensche-lijken rechte”) en alleen een God *kan* („met godleker cracht”) de zondeschuld delgen (daarom was de menswording van Gods Zoon *noodzakelijk*). Alleen in dienstvaardige *gehoorzaamheid* aan de Vader, kon Christus de door de zonde

Christus zelf, bergt het nimmer in zich enig recht op loon in dit menselijk leven. (Al weet H. wel, maar enkel uit persoonlijke ervaring, dat het wel soms het geval kan zijn, maar dan in de meest gratuite goedgunstigheid en in een, noodzakelijk kortstondige, opheffing van de aardse conditie van de mens)⁵¹.

Deze korte evocatie van de grondthema's van Br. VI kan volstaan om de achtergrond van Vis. V te belichten en ons met meer zekerheid op het spoor te brengen van de ketterij waartegen H. zich verdedigt. De zeer sterke beklemtoning van het geschapen en schuldig karakter van de aardse conditie van de mens en van de navolging van Christus als de enig mogelijke weg om de bovenaardse bestemming van de mens te verwerven, is duidelijk opgesteld tegen de loochening van deze twee affirmaties, die kenmerkend is voor de ketterij van de „Vrije geest”.

Het oudste dokument dat ons over doctrinele stellingen van deze ketterij inlicht, is de *Compilatio* of *Determinatio de novo spiritu*⁵², die, tussen 1270-73⁵³ door Albertus de Grote moet opgesteld

gestoorde „honor Dei” weer doen erkennen. (Zie: *Cur Deus homo*, ed., vert. en inleid. door R. Roques, Parijs, 1963 (*Sources chrétiennes*, 91); F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenze der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Weenen, 1967). Dan is er natuurlijk het motief van de hoofse minnedienst (niet enkel van de hoofse poëzie, maar ook van de hoofse roman): het zoeken van avonturen voor de eer van de dame alleen, zonder uitzicht op beloning („scone dienst”), ver van de dame verwijderd maar wetend dat zijn edele riddersdaden haar ter hore zullen komen („ellendich leven”), waarbij hij geen arbeid (Mhd „arbeit”), nood, kwelling of lijden ontziet, maar hem juist zoekt: vooral de smaad, die juist laat blijken dat hij de eigen eer in dienst stelt van de eer van de Dame, die trouwens de hoogheid van zijn dienst zal weten te erkennen (Zie: N. De Paepe, *Had. Strof. Ged. Een studie...* (supra n. 3), bl. 257-276; R.R. Bezzola, *Le sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)*, Parijs, 1947; G. Schwarz, „Arbeit” bei mittelhochdeutschen Dichtern, Würzburg, 1938; K. Ruh, *Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik*, in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964, bl. 255; J. Schwietering, *Zur Autorschaft von Seuses Vita*, *ibid.*, bl. 317). Sommige apostolische bewegingen, zoals de Waldenzen, legden ook zeer sterk de nadruk op de noodzakelijkheid van de goede werken voor het verwerven van het heil, tot de loochening toe van de predestinatie en het nut van gebeden voor de overledenen (Zie: K. V. Selge, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion*, in *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, Toulouse, 1967, bl. 110-142). Het motief van de navolging van de mensheid van Christus is zeker het hoofdmotief van alle apostolische bewegingen, met de nadruk op de armoede, maar ook op de goede werken (Zie A. Mens, *Oorsprong en betekenis...*, supra noot 3).

51. Vgl. N. De Paepe, *Had. Strof. Ged. Een studie...* (supra noot 3), bl. 276-280.

52. Door W. Preger ontdekt in hs München, Staatsbibl., lat. 311 (mid. 14de eeuw) en lat. 9558 (uit 1339), toegeschreven aan Albertus de Grote op grond van het getuigenis van Jan Nider (ca 1430) in zijn *Formicarius* (II, 5). In 1885 vond H. Haupt nog een tekst in hs Mainz, Stadsbibl. 199, uitdrukkelijk aan Albertus toegeschreven. Andere hss: Wolfenbüttel, Helmstedt, Guelph. 311, fol. 44a-46a en Vorau, 407, fol. 111v-115v (toegeschreven aan Albertus). Ed.: W. Preger, *Geschichte der deutsche Mystik*, I (Leipzig, 1874; herdruk Aalen, 1962) bl. 461-469;

zijn, waarschijnlijk in die zin dat een reeks van 97 uitspraken of „stellingen”, die links en rechts uit de mond van verdachte personen werden opgetekend ten behoeve van de Inquisitie, aan Albertus werden voorgelegd⁵⁴, met de bedoeling dat hij zou uitmaken in hoeverre elk van deze beweringen eigenlijk ketters, of gewoon vals of onvoorzichtig moet genoemd worden, m.a.w. dat hij er de juiste theologische kwalifikatie zou aan geven⁵⁵. Hij doet dit getrouw door voor elke uitspraak het ideologisch verband te zoeken (het historische verband interesseert hem natuurlijk niet) met een van de vroegere ketterijen, zoals hij die kent uit de talrijke ketterijen-katalogen die reeds van oudsher bestonden en regelmatig werden hernomen⁵⁶. De uitspraken werden opgetekend in de streek van Ries, nabij Nördlingen, in het diocees Augsburg, in Zwaben. Met al de omzichtigheid die ten overstaan van dergelijke

H. Haupt, *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Beghardentums*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, VII (1885) bl. 556-559 (varianten van hs Mainz); I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II (München, 1890), bl. 395-401; J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Rome, 1931), bl. 116-125 (tekst van Preger, met varianten van Haupt). We citeren naar de nummering van de stellingen, door Preger gegeven. Lit.: W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, bl. 168-173; 207-216; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*... (Berlijn, 1935; herdruk: Hildesheim, 1961), bl. 402-438 (beste ontleding); A. Mens, *Oorsprong en betekenis*... (supra noot 3), bl. 198-207; H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*... (supra noot 5), bl. 45-46; R. Guarnieri, *Il movimento del libero spirito*... (supra noot 1), bl. 380-381; W. Nigg, *Das Buch der Ketzer*, Zürich, 1949, bl. 247-260; G. Leff, *Heresy in the later Middle Ages. The relation of heterodoxy to dissent, c. 1250-1450*, Manchester, 1967, t. I, bl. 311-314; A. Patschovsky, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des XIII. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1968, bl. 31-32; 38-41; 49-51 (tekstcritisch onderzoek).

53. Vlg. Grundmann (*Religiöse Bewegungen*..., bl. 406-408 en *Ketzergeschichte*..., bl. 46), omdat de *Kroniek van Kolmar* voor de jaren 1270-73 gebeurtenissen vermeldt die met de ketterij in Ries in verband staan.

54. Albertus de Grote (1206-1280), professor aan verschillende dominikaanse kloosters in Duitsland, aan de universiteit van Parijs, aan het *studium generale* te Keulen, bisschop van Regensburg, werd, juist rond diezelfde jaren, voor nog andere „noodgevallen” geraadpleegd: door Egidius van Lessines, dominicaan te Parijs, over de „ketterse” stellingen verdedigd aan de Artesfaculteit te Parijs (en in 1270 veroordeeld) (zie: F. Van Steenberghe, *Le „De quidecim problematibus” d’Albert le Grand*, in *Mélanges Pelzer*, Leuven 1947, bl. 415-440) en door de magister-generaal Jan van Vercelli, over 43 theologische stellingen in de Lombardische provincie opgetekend, en eveneens ter beoordeling aan Thomas van Aquino en Robert Kilwardby voorgelegd (zie: J. A. Weisheipl, *The Problemata Determinata XLIII ascribed to Alberius Magnus (1271)*, in *Mediaeval Studies*, XXII (1960), bl. 303-354).

55. Over het ontstaan van die theologische kwalificaties, zie: J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329*, in *Mélanges Mandonnet*, II (Parijs, 1930), bl. 305-329 (*Bibliothèque Thomiste*, 14).

56. Zie F. Oehler, *Corpus Haeresiologicum. I. Scriptores haeresiologici minores latini*, 1856. De meer recente polemische literatuur, gericht tegen de „nieuwe” ketters sedert de 12de eeuw schijnt Albertus niet te kennen.

Inquisitie-verhoren geboden is⁵⁷, is het toch mogelijk uit dit allegaartje van ongeordende uitspraken er enkele naar voren te halen die, zij het met verschillende nuances, toch dezelfde richting uitgaan en op tendenzen wijzen die voor de ketterij van de Vrije Geest (hier nog de „Nieuwe Geest” genoemd⁵⁸) kenmerkend mogen heten. De hoofdtendens is wel die van het pantheïsme of de loochening van de „schepsellijke” conditie van de mens en het daaruit volgende quiëtisme of de loochening van het nut en de noodzakelijkheid van de deugdbeoefening.

Een eerste reeks affirmeert onomwonden de originele gelijkheid van de ziel of de mens met Gods natuur :

„quod anima sit sumpta de substantia Dei (7) ; hominem deum esse et ideo non esse tangendum (77 ; wellicht een allusie op het 'noli me tangere' van de verzezen Christus tot Maria Magdalena, Johan. XX, 17) ; animam esse aeternam cum deo (95) ; animam esse de substantia Dei (96) ; quod omnis creatura sit deus” (76).

Sommige van deze formuleringen kunnen wel van kathaarse oorsprong zijn („manicheïsme” zegt Albertus), alhoewel ze ook bij „oudere filosofen” voorkomen, en recenter bij David van Dinant (te Parijs veroordeeld in 1210), tegen wie Albertus elders hevig is te keer gegaan⁵⁹.

Maar een andere reeks uitspraken affirmeert niet zozeer de

57. H. Grundmann (*Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritischer Problem*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, XXI (1965), bl. 519-575) toonde aan hoe de inquisitieverhoren meestal van „standaard-vragen” uitgaan (omdat ze het verband zoeken met een gekende ketterij), waardoor de antwoorden soms zo op elkaar gelijken dat ze de indruk geven van een vaste „secte” uit te gaan. Steeds zijn daarbij de antwoorden uit hun verband gerukt, wat ze nog meer aan een ketterse interpretatie blootstelt (maar dat is juist de bedoeling van de inquisitie !). Dat blijkt uit de paar gevallen waarin we veroordeelde stellingen met de oorspronkelijke (dikwijls in de volkstaal geschreven) werken van de veroordeelde auteurs kunnen vergelijken, zo b.v. voor Margareta Porete (veroordeeld te Parijs in 1310) en grotendeels voor Eckhart. Maar het grootste deel van die literatuur is verloren gegaan, terwijl heel wat meer inquisitie-verhoren bewaard bleven ! Zie nog : H. Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterliche Anschauung*, in *Kultur- und Universalgeschichte (Miscellanea W. Goetz)*, Leipzig, 1927, bl. 91-107 en *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, XLV (1963), bl. 129-264.

58. In 1317, bij het inquisitieverhoor door bisschop Jan van Dürbheim te Straatsburg, noemen ze zich zelf „secte van de vrije geest” en te Maagdenburg „secte van de hoge geest” (de alto spiritu). Of in deze benamingen „een vrij duidelijke naklank te horen (is) van de taal en de leer van onze Dietsche schrijfsters, Beatrijs en Hadewijch”, zoals A. Mens (*Oorsprong en betekenis...*, supra noot 3, bl. 198) beweert, is, gezien de chronologie van de bewaarde bronnen mogelijk, al acht ik het niet bewezen (zoals verder zal blijken) dat de orthodoxe minne-mystiek aan de onorthodoxe voorafgaat.

59. G. Théry, *Autour du décret de 1210. David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste*, Kain, 1925 (*Bibliothèque thomiste*, 6) ; A. Brounts, *David van Dinant*, in *Nation. Biogr. Woordenboek*, dl. III, Brussel, 1968, kol. 243-48.

natieve gelijkheid van de mens met God, als wel de mogelijkheid van een echte God-wording van de mens, van het bereiken van een blijvende staat van gelijkheid met God :

„quod homo possit fieri deus (14) ; quod anima unita deo deificetur (25) ; hominem posse fieri aequalem deo vel animam fieri divinam (27) ; quod aliquis preferatur et deo equetur (30) ; quod homo secundum voluntatem fiat deus (36).”

Alhoewel Albertus de Grote elk van deze uitspraken met de ketterij van Pelagius (beg. 5de eeuw) in verband brengt, toch zijn zij, op zichzelf beschouwd, ook voor een orthodoxe verklaring vatbaar en in de lijn te stellen van de meest authentieke Grieks-patristische traditie⁶⁰. Alles hangt af van de betekenis die men er in legt en deze kan men alleen hopen uit de kontekst te halen. Maar die is in dergelijke uit hun verband gehaalde uitspraken zoek geraakt. Toch is het wel mogelijk, en het lijkt ook aangewezen, bepaalde andere stellingen uit de elenchus met de eerste reeks in verband te brengen. Uit de vergelijking zal dan blijken dat deze laatste affirmaties eigenlijk maar mogelijk worden als men de eerste in pantheïstische zin interpreteert. We bedoelen hier in de eerste plaats die reeks uitspraken die onomwonden de „onzondigbaarheid” van de vergoddelijkte mens affirmeren :

dat de mens een dergelijke „staat” kan bereiken dat het God is die alles in hem doet (15 ; 56) ; dat een mens tot zulk een volmaaktheid zou kunnen komen dat hij onzondigbaar wordt ; dat hij zo „vergoddelijkt” wordt dat de zonden hem geen nadeel meer kunnen berokkenen (94) ; dat aan hem die tot de omhelzing van de godheid wordt toegelaten, de mogelijkheid gegeven wordt te doen wat hem goeddunkt (72) ; dat iemand het zover kan brengen dat hij niet meer zondigen kan (21) ; dat de zondige daad voor een volmaakte mens („boni homines”⁶¹) geen zonde is (74) ; dat zonde geen zonde doet juist in die zondige daad zelf een steun heeft („ad-miniculum”) naar God toe (80), etc. Dit geldt dan speciaal voor de sexuele daden (53 ; 81 ; 63 ; 106), de leugen (4 ; 69), het stelen (43), etc.

60. Zie b.v. M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque*, in *Rev. d'Hist. des Relig.* CV (1932), bl. 5-43 ; CVI (1932), bl. 525-574 ; CVII (1933), bl. 8-55.

61. Zo noemde men de katharen, om hun authentieke imitatie der apostelen (zuiver, sober, zonder vaste woonplaats, noch goud noch zilver bezittend, predikend op de openbare plaatsen) ; cf. Durand van Huesca, *Conta Manicheos*, II (ed. Ch. Thouzellier, Leuven, 1964), bl. 105, 5. M. H. Vicaire (*Les Vaudois et Pauvres catholiques contre les Cathares*, in *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, Toulouse, 1967, bl. 264) vertaalt daarom door „parfaits” en K. V. Selge (*Discussions sur l'apostolicité entre Vaudois, Catholiques et Cathares*, *ibid.*, bl. 150) door „un véritable chrétien”. Zie ook : A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953, bl. 242 (*Schriften der MGH*, 12).

Buiten de affirmatie dat „alles wat de mensen doen, door de goddelijke voorbeschikking gebeurt” (66), die wel duidelijk op een determinisme van Arabische oorsprong teruggaat, kunnen al deze sterke uitspraken over het verheven zijn van de mens „Jenseits von gut und böse” slechts verklaard worden als de vergoddelijking waartoe de mens kan komen, opgevat wordt als een *natuurlijke* „status” waarin hij *blijvend* verkeert en waarin het bewust worden van de identiteit met God slechts een kwestie van techniek is (in de rust van de ingekeerdheid) of van inspiratie: „abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se” (78). Een dergelijke tot Gods gelijke geworden mens, die niet alleen niet meer zondigt, maar zelfs, zoals God, niet meer zondigen *kan* (*non posse peccare*), is dan ook boven alle heiligen verheven en de heiligen moeten voor hem buigen en niet hij voor hen (22 ; 31 ; 39 ; 93 ; 98) ; hij moet vereerd worden zoals de Eucharistie (28 ; 51 ; 42) en als hij communiceert ontvangt hij „God in God” (29 ; 84).

Voor een dergelijke vergoddelijkte mens kan de mensheid van Christus geen enkele heilsbetekenis meer hebben : de overweging van het lijden van Christus wordt door sommigen overbodig geacht (67 ; 118), anderen loochenen de realiteit van dat lijden (59 ; 91 ; kathaarse opvatting, waarin het oude docetisme (= Christus nam slechts een schijnlichaam aan) hernomen wordt). Met Christus (God) staat de vergoddelijke mens volkomen op gelijke voet (23 ; 85).

Al is de nutteloosheid van elke deugdinspanning voor de eenmaal in de vergoddelijkte staat gekomen mens duidelijk genoeg in alle voorgaande uitspraken geïmpliceerd, ze wordt nog eens extra uitdrukkelijk geformuleerd in nr. 85 : „hij vordert niet door de deugden zoals hij niet gehinderd wordt door de zonden”.

Het is wel wonderlijk dat Albertus de Grote, die toch eenmaal naar David van Dinant verwijst, bij geen enkel van deze uitspraken denkt aan de volgelingen van Amalricus van Bena († 1206), die nochtans samen met David op hetzelfde concilie van Parijs in 1210 veroordeeld werden. Zowel uit de tekst van de veroordeling, als uit een niet lang geleden ontdekt fragment van hun proces⁶²,

62. Bronnen : Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I (Parijs, 1889), nrs. 11-12, bl. 70-72 (veroordeling van 1210), nr. 22, bl. 81 (decreet van het 5de Lateraanse Concilie, 1215) ; Cl. Baeumker, *Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts*, Münster-i.-W., 1926 (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. und Theol. des Mittelalters*, XXIV, 5-6) ; M.-Th. d'Alverny, *Un fragment du procès des Amauriciens*, in *Arch. d'Hist. Doctr. et Littér. du Moyen Age*, XVIII (1950-51), bl. 325-336 (notitie in hs Parijs, Bibl.

blijkt dat zij een formeel pantheïsme verdedigden, zich beroepend op schriftteksten als „Deus est omnia in omnibus” (1 Kor. XV, 28) : in het „zijn” zijn God en al het gemaakte identisch. En, weer uit 1 Kor. XII, 6, trekken ze de conclusies : „Deus operatur omnia in omnibus. Ergo tam bona quam mala. Ergo, qui cognoscit deum in se omnia operari, peccare non potest”. Hetzelfde pantheïsme funderen ze ook op de Paulinische teksten over het lichaam van Christus (1 Kor. XII, 12-13 ; Efes. V, 30) : lidmaat van Christus zijn, is identisch zijn met Hem. De achtergronden zijn hier wel duidelijk : enerzijds het Griekse neoplatonisme van Joannes Scottus Eriugena († 877), dat pas later (in 1225) zal veroordeeld worden en anderzijds de trinitaristische geschiedenisvisie van Joachim van Fiore († 1202), waardoor zij het rijk van de Geest (na dat van de Vader in het O.T. en dat van de Zoon in het N.T.) nu met hen, in de vergeestelijkte mensen, een aanvang zagen nemen. De abstracte logische beginselen die de professor Amalricus op de bijbelteksten toepaste, maakten zijn discipelen tot principe van godsdienstig leven en verspreidden hun ideeën, in hun functie van zielzorgers, vooral bij de vrouwenbeweging. Dit zou, volgens H. Grundmann, een zekere historische aanwijzing kunnen zijn om de analogie te verklaren die de uitlatingen opgetekend te Ries met die van de Amalrikanen bezitten, alhoewel over deze laatsten, na de hernieuwde veroordeling van 1215, niets meer vernomen wordt⁶³. Volgens A. Mens gaat, samen met de expansie van de Dietse minne-mystiek naar het Zuiden van Duitsland, ook die van de ketterse neigingen gepaard⁶⁴.

Als we nu in Br. VI van H. lezen :

„Wi willen alle wel god met gode wesen ; Mer, wet god, luttel es onser die mensche met siere minscheit wille leven ende sijn cruce met hem willen draghen ende met hem ane den cruce willen staen ende die scout der menscheit volghelden” (230-235)

dan kunnen we wel niet anders als daarbij de bedenking maken dat zij hiermee wel zeer treffend de kern van de ketterse neigingen van de „Vrijgeesters” heeft gevat. Al spreekt ze van „wi” en heeft

Nation., lat. 2702, fol. 129v-130). Lit. : H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im M.A.* (supra noot 52), bl. 354-373 ; Id., *Ketzergeschichte des M.A.* (noot 52), bl. 43-44 ; G. C. Capelle, *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bène*, Parijs, 1932 (*Bibliothèque thomiste*, 16) ; M. Dal Pra, *Amalrico di Bène*, Milaan, 1951.

63. Angelo Clareno, in zijn *Historia septem tribulationum ordinis minorum* (geschreven te Rome in 1323), zegt van Amalricus : „multos ad immundissimam sectam antichristiani spiritus libertatis traxit” (geciteerd bij Baeumker, *Contra Amaurianos...* (supra noot 62), bl. XIX, noot).

64. A. Mens, *Oorsprong en betekenis...* (supra noot 3), bl. 198-205.

ze het over een „neiging”, er zijn er wel voor wie het *letterlijk* opgaat. Wij hoeven de teksten van H. niet aan te halen waarin zij het „ghebruken” (ook het aardse, dat immers wezenlijk identisch is met het hemelse) beschrijft als een „God met God” zijn, naar de zuiverste Griekse traditie die bij „haar” theologen weer opgevangen was⁶⁵. Maar waar zij het hier zeer duidelijk tegen heeft is niet alleen de neiging om dat wondere gebeuren te „overhaasten”, uit het alom levende diepe verlangen naar de innigste intimiteit met God, maar de opvatting van een, wellicht na een korte oefening in de deugd, bereikte *natuurlijke en permanente staat* van „goddelijkheid”, waarbij het hele leven van de mens wel in een soort „goddelijke glans” kan gezet worden, maar ten slotte op zinsbegoocheling blijkt te berusten.

„Aldus eest met dusghedanen lieden die dus leven : al waert haer leven voren der lieden oghen verheven ende hare werke verclaert ende gheopenbaert, soe datsi bi tiden schinen in ghewareghen ende in heileghen levene ende wel ende scone gheordineert ende beset met sedeleken doechden, daer es gode nochtan luttel behagheleec ane : want sine volstaen noch sine volghaen...” (Br. VI 292-99).

Dit is een wel meesterlijk commentaar op het gezegde van Paulus over de schijnheiligen van de eschatologische tijden : „de schijn van vroomheid zullen zij ophouden, maar haar wezen verlooche- nen” (2 Tim. III, 5), dat heel de Middeleeuwen door de klassieke tekst is geweest om de ketteren te brandmerken.

Nu we aan de ketterij die H. in Vis. V moet bedoelen een naam hebben kunnen geven, rest ons nog de laatste vraag te beantwoorden: welk verband heeft „men” gezien tussen de door H. voor-

65. „In ghebrukene van Minnen es men god worden moghende ende gherecht” (Br. XVII, 96-98) ; „... sine eweleke nature, daer hi allen dien die god met gode selen werden, eweleke ghenoech met sal doen” (Br. XXII, 93-95) ; „... die ziele, die gheestelec es alsoe god boven alle gheestelecheit” (Br. XXVIII, 144-45) ; „hi es dicste wile verweent met alsoe selker verweentheit alsoe god es” (Br. XXVIII, 217-218) ; „... in volcomen werken der dogheden, daer men god mede werdet ende blivet eeweleke” (Vis. I, 356-57) ; „dat es dat volcomenste ghenoech doen te wassene god met gode te sine” (Vis. VII, 34-36) ; „ende daer toe woudic van binnen dat hi mi met siere godheit in eneghen gheeste ghenoech ende al ware dat hi es, sonder ontbliven” (Vis. VII, 29-31). Vgl. b.v. Willem van Sint-Thierry, *Expositio in Cant. cant.*, nr. 94 (ed. J. M. Déchanet-Dumontier, Parijs, 1962) : „existens in Deo per gratiam quod ille est per naturam” ; Id., *Epist. Aurea*, „Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse: non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle ut esse, id ipsum est... data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est” (*Patr. Lat.*, CLXXXV, kol. 348B). Over de invloed van de Griekse traditie op Willem, zie: J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Brugge, 1940.

gewende bevrijding van verdoemden uit de hel en de ketterse beweging van de Vrije Geest ?

We moeten dan beginnen hierop de aandacht te vestigen : dat, alhoewel de meeste middeleeuwse ketterijen het helledogma verwerpen (al was het maar omdat zij daarin ook een uiting zien van het uiterlijke „legalisme” dat ze de officiële kerk verwijten), dit toch met konstante nadruk in de ketterij van de Vrije Geest geschiedt. De Amalrikanen houden het met de termen van Joannes Scottus Eriugena : „de hel is onwetendheid ; het paradijs de kennis van de waarheid”, waarmee Scottus alleen het ruimtelijke gesitueerd zijn van de hel wou ontkennen en dus ook het lichamelijke karakter van de pijniging⁶⁶. Maar bij de Vrije Geest-aanhangers is de loochening van vagevuur en hel een duidelijk konstant thema. De *Determinatio de novo spiritu* affirmeert eenvoudig : „purgatorium et infernum non esse” (46), en in de latere inquisitie-verhoren keert die loochening onveranderlijk terug⁶⁷.

Maar bestaat er een *innerlijk* verband tussen de pantheïstische en quiëtistische affirmaties van die ketterij en de loochening van de hellestraf ? Dat verband is inderdaad niet zo moeilijk te achterhalen. Voor degenen die een natuurlijke en permanente staat van vergoddelijking bereikt hebben en die daardoor boven alle menselijke en vooral kerkelijke morele normen verheven zijn, kan een eeuwige straf vanzelfsprekend geen zin meer hebben. Niemand kan gestraft worden voor zonden die hij niet heeft begaan... noch trouwens „beloond” worden voor deugdwerken die hij niet verplicht was te volbrengen⁶⁸. De staat van goddelijkheid zelf is zijn intrinsieke gelukzaligheid.

66. „Infernus nihil aliud est quam ignorantia, nec aliud est paradus quam cognitio veritatis, quam se dicunt habere” (*Contra Amalrianos*, c. III (ed. Cl. Baumker (supra noot 62), bl. 13) ; „quod infernus non est locus, sed ignorantia veritatis ; paradus est cognitio veritatis” (hs Parijs, B.N., lat. 2702, fol. 130 ; ed. M. Th. d'Alverny, *Un fragment...* (supra noot 62), bl. 333). Getuigenis in dezelfde zin bij Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, V, 22 (ed. J. Strange, Keulen, 1851, t. I, bl. 364). Voor Joannes Scottus Eriugena zie M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (anast. Herdr. Brussel, 1964), bl. 374-381 en P. Mazzarella, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padua, 1957.

67. Zie b.v. de verklaring van Jan van Brünin, in 1335 afgelegd over zijn vroeger leven bij de Broeders van de Vrije Geest te Keulen, op het einde van de 13de eeuw : „hel en vagevuur zijn in werkelijkheid niets, maar werden uitgedacht door de clerici en de priesters om de mensen schrik aan te jagen” ! (ed. G. Leff, *Heresy in the later M.A.* (supra noot 52), t. II, bl. 712) ; zelfde verklaring van zijn broer Albert (*ibid.*, bl. 715) ; het getuigenis van Clara van Montefalco, in haar *Vita* door Berengarius van S. Africano in 1306 geschreven ; en *Laude X* van Giannozzo Sacchetti : „Per te guerra ne' pace/non è state ne' verno/paradiso o inferno/per te è solo amore”, beide geciteerd bij R. Guarnieri, *Il movimento...* (supra noot 1), bl. 405 en 459. Zie daar eveneens nog andere getuigenissen.

68. Reeds Augustinus (*Enchiridion*, XVIII, 67) had het verband opgemerkt tussen de thesis van sommige „misericordisten” dat het doopsel (dus het geloof) volstaat om aan de hel te ontsnappen en de overbodigheid van de goede werken

Nu hebben we boven aangetoond dat H. zelf expliciet toegeeft dat achter het „onbetwistbare” feit van de bevrijding van enkele verdoemden uit de hel op haar voorspraak, toch een bepaalde dogmatische vergissing schuil ging, nl. een zekere opvatting over de onverzoenbaarheid, in het wezen van de Minne, van het „haten” (dat zich uitspreekt voor een eeuwige straf) en het „minnen” (dat zich uitspreekt voor een eeuwige „beloning” of „rechtvaardigmaking”); zij zag er een innerlijke contradictie in die haar belette de mogelijkheid van een eeuwige verwerping in te zien. Welnu, heel de middeleeuwen door heeft men de loochening van de eeuwigheid van de hellestraf vastgeknoopt aan de leer van de „apokatastase” die men toeschreef aan Origenes, maar die in volle scherpte slechts door zijn volgelingen werd verdedigd en op de Synode van Konstantinopel in 543 veroordeeld was⁶⁹. Volgens de origenistische principes, die hij opstelde tegen het dualistisch gnosticisme, moest de goedheid van God, oorsprong van de ganse schepping, het uiteindelijk halen op het kwaad, dat toch enkel in het geschapene zelf zijn oorsprong vond. De gnostici opponeerden de rechtvaardigheid (de God van het O.T.) aan de goedheid (de God van het N.T.) en deze oppositie was voor hen onherroepelijk. Origenes verdedigt hier tegen dat *elke* straf zuiver medicinaal en „paedagogisch” is en *alleen* tot bedoeling kan hebben de zondaar tot inkeer te brengen (opdat die vrij en ongedwongen zou kunnen gebeuren). Al moeten dan ook vele werelden op elkaar volgen vóór alle kwaad zal uitgeboet zijn (God heeft al de tijd!), eenmaal zal de „restauratie” van alles in zijn oorspronkelijke toestand plaats vinden, tot vóór het moment waarop de zonde is ingetreden⁷⁰. Deze ideeën hebben, langs Gregorius van Nyssa, ook wel Scottus Eriugena beïnvloed, alhoewel in een gemilderde vorm.

Het is dus wel niet „remonter un peu haut dans l’histoire des

(zie de kommentaar van J. Rivière, in *Oeuvres de S. Augustin*, 1ère Série, IX (supra noot 18), bl. 389).

69. Zo b.v. herinnert paus Innocentius III, in juni 1199 (*Epist.* 99, *Patr. Lat.* CCXIV, kol. 649B) er aan, wanneer hem ketterers gesignaleerd waren die de hel loochenden: „juxta verbum Origenis omnes tandem fore salvandos”. Alhoewel men in de middeleeuwen het werk van Origenes, waarin hij die hypothese opstelt, het *Peri Archon (De principiis)* minder kende, had men toch weet van de veroordeling van Keizer Justinianus en van de scherpe reactie van Augustinus (*De civitate Dei*, XXI, 19-27). Over de veroordeling van het origenisme, zie: I. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Konzil*, Münster, 1899; C. C. Richardson, *The Condemnation of Origen*, in *Church Histor.*, VI (1937), bl. 50-64. Over de kennis van Origenes in de middeleeuwen, zie: H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Ecriture*, t. I, (Parijs, 1959), bl. 221-304 (*Théologie*, 41).

70. Zie: J. Daniélou, *Origène*, Parijs, 1948, bl. 271-283; Id., *L’apokatastase chez Grégoire de Nyssa*, in *Rech. de Science Relig.*, XXX (1940), bl. 328-347.

dogmes" ⁷¹, als St. Axters naar aanleiding van het „geval H.", naar Origenes verwijst, al kan dit helemaal niet dienen tot excuus voor H., zoals hij schijnt te insinueren ⁷². En trouwens, de verwijzing op zich zelf volstaat niet. Het is niet meer uit te maken in hoever de origenistische ideeën op de Vrije Geest-ketters en op H. invloed hebben kunnen uitoefenen, maar er moet in alle geval op gewezen worden dat de loochening van de hellestraf bij de middeleeuwse ketters in een heel andere kontekst komt te staan. Bij deze laatsten worden immers de argumenten genomen van de zijde van de mens (nl. zijn staat van vergoddelijking), bij Origenes en H. integendeel van de kant van God (nl. hoe kan Gods universele wil tot „rechtvaardigmaking", die rechtstreeks voortvloeit uit zijn Minne zijn, samengaan met zijn rechtvaardigheid, die sommigen voor eeuwig van zijn Minne uitsluit?). Maar H. heeft de intuïtie gehad dat er ergens een verband moet bestaan tussen „volcomen gherechticheit" van de Minne en de „scone dienst" van de minnenden ⁷³.

2. *Het verweer tegen de inquisitie.*

Op een of andere manier moet het „wapenfeit" van H. bij het publiek bekend geraakt zijn. Een ontsnapping van verdoemden uit de hel is uiteraard geen feit dat voor experimentele controle vatbaar is, zoals de ontsnapping van een misdadiger uit de goed bewaakte gevangenis. Het kan niet anders of H. zelf heeft de blijde gebeurtenis bekendgemaakt. Meer nog dan de subjectieve mateloosheid van haar caritas, vraagt deze publiciteit een psychologische uitleg. Ze is alleen maar verklaarbaar in de sfeer van wat H. Grundmann als kenmerkend voor de vrouwenbeweging genoemd heeft: het mateloos opblazen van religieuze belevenissen ⁷⁴. H. zelf kent trouwens de technische term om dat aan te duiden, wanneer ze de leden van haar gezelschap noemt diegenen „die wi vercoren hebben met ons in *jubileerne* in onse lief" (Br. V, 18-19), waarmee de „jubilus" bedoeld wordt, te omschrijven als een toestand van verrukking waarin de ziel noch zwijgen kan noch zich ten volle uitspreken, een toestand niet te verhalen en niet te begrijpen door wie hem niet ervaren mocht, waartoe de

71. J. B. Porion, *Hadewijch d'Anvers...* (supra noot 11), bl. 38.

72. Cf. supra de tekst waarbij noot 10 aansluit.

73. Origenistische tendenzen zijn ook in onze tijd nog levendig: zie L. G. Alonso Getino, *Del gran numero de los que se salvan y de la mitigación de las penas*, Madrid, 1934 en vooral G. Papini, *Il Diavolo*, Florence, 1954 (beide boeken werden op de kerkelijke index geplaatst). Over de geschiedenis van het helledogma, zie o.m.: A. Michel, *L'enfer et la règle de foi*, Parijs, 1921; J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, 1947; M. Carrouges, e.a., *L'enfer*, Parijs, s.d. (1950).

74. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen...* (supra noot 52), bl. 402.

mens slechts komt als geest en gemoed gans vrij zijn van gehechtheid aan vergankelijke dingen, een „uitbreken en naar buiten dringen van de innerlijkheid”⁷⁵. Bij H. wordt het daarbij zeer expliciet in verband gebracht met de zending die zij van God toegewezen kreeg en die in de lijn ligt van die der profeten, waardoor God „zijn oude wonderen in haar zal hernieuwen”, zoals op het einde precies van Vis. V nog eens extra, en niet zonder speciale bedoeling (zoals we verder zullen zien) benadrukt wordt.

Het is juist door het bekend worden van die prestatie dat de verdenking van ketterij op H. is komen te rusten. In de concrete situatie van haar tijd betekent dit dat zij *nominatim* als verdacht van ketterij bij de voor de bestraffing van ketters verantwoordelijke tak van de kerkelijke hiërarchie, was aangebracht. Het vervolg van het verhaal wijst daar onmiskenbaar op: de gevolgen bewijzen het.

Immers zij zegt duidelijk :

„Dit (d.i. de taxering als ‘Lucifer’ wegens de voorgewende bevrijding van verdoemden uit de hel) was die ene sake (de enige oorzaak) daer ic omme viel onder de menschen, dat ic hen onbekint bleef ende si mi wreet” (42-45).

Wij onderlijnen wat H. wel schijnt te willen beklemtonen: dit was de enige oorzaak, m.a.w. er moet naar geen andere oorzaak gezocht worden. „Onbekint” betekent natuurlijk niet gewoon „onbekend” (zij raakte er juist door in de bekendheid!), maar: niet naar zijn ware aard of natuur gekend, niet naar juiste waarde geschat. „Onbekint” is tegengesteld, niet aan „kinnen”, maar aan „bekinnen”, dat de bijbelse betekenis heeft van: door de omgang, de ondervinding echt leren kennen, en „erkennen”. In Vis. I zegt Christus ook van zich zelf: „dat ic langhe leefde in erdricke eer men mi bekinde onder dat volc” (364-365)⁷⁶. Het lijdt geen twijfel dat H. hier doelt op de afkeuring en de haat die de grote massa steeds ten overstaan van de door de inquisitie veroordeelde ketters betoond heeft (al werden tegelijk ook de weerzinwekkende methodes van de inquisiteurs, maar dan alleen binnensmonds, verafschuwd).

75. H. Grundmann, *Die geschichtliche Grundlagen der deutschen Mystik*, in *Deutsche Vierteljahreschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.*, XII (1934) bl. 400-429 (hernomen in: *Alideutsche und altniederländische Mystik*, ed. K. Ruh, Darmstadt, 1964, bl. 72-99; speciaal bl. 88); Id., *Jubel*, in *Festschrift für Jost Trier* (Meisenheim, 1954), bl. 477-511. Van hieruit moet ook het moeilijke vers van Strof. Ged., XXXVII, 51 geïnterpreteerd worden, waarvan N. De Paepe (*Had. Strof. Ged. Een studie...*, supra noot 3), bl. 323, de betekenis „niet geheel duidelijk” vindt.

76. Vgl. nog in de *Visioenen*: VI, 36-38; X, 36; XII, 46-48; V, 37; VI, 15-17; VI, 29-31; XIII, 61-62. Over de bijbelse notie, zie: J. Corbin en A. Van Hoyer, *Connaître*, in *Vocabulaire de théologie biblique* (Parijs, 1962), kol. 155-160.

Maar nog veel welsprekender is de manier waarop H. haar verweer opstelt. Ze begint met toe te geven dat ze „Lucifer”, d.w.z. kettersgezind geweest is, ze duidt zelfs zeer bepaald het punt aan waarin ze gedood heeft, nl. haar verkeerde opvatting van de „gherechtigheit van Minne” en het ongeordende van haar caritas. Dan voegt zij er aan toe: maar *nu* ben ik geen „Lucifer” meer. Ik kan wellicht vroeger, vanwege mijn „dogmatische” dwaling, verwantschap vertoond hebben met de ketterse tendenzen van de Vrije Geest, die inderdaad het dogma van de eeuwige hellestraf verwerpen, maar die verwantschap gaat niet verder dan dit ene punt, en nu gaat ze zelfs helemaal niet meer op. Want met het pantheïsme en quietisme van diegenen die beweren in een staat van goddelijkheid te verkeren en noch de genade noch de dienst van de deugdwerken nodig te hebben, maar „in rechte” (d.i. zuiver „technisch”) de godsgenieting beweren te kunnen oproepen, met deze dwalingen heb ik, nu niet en vroeger niet, iets te maken gehad. Heel dit verweer getuigt van een (wel vrouwelijk-listige) goed ingelichte behendigheid: het heeft de allures van een publieke bekentenis, gevolgd door een publieke afzwering. Welnu, *juist zo* wordt vanwege de inquisitie geëist. Om iemand, in de juridische zin van het woord, tot ketter te kunnen verklaren en hem bijgevolg onder de jurisdictiemacht van de inquisitie te doen vallen, was het nodig een louter subjectieve en eventueel zuiver „materiële” ketterij tot een objectieve en formele ketterij te maken. Om hiertoe te komen, moest de „kandidaat-ketter” met alle mogelijke middelen (strikvragen, terreur, dwang enz.) ertoe gebracht worden toe te geven dat het punt in kwestie inderdaad tegen het geloofsgegeven indruist (*objectieve* ketterij) en uitgemaakt worden of hij in dat objectief ketterse standpunt volhardt (*formele* ketterij). Het ging er dus om de als verdacht van ketterij aangebrachte schuldige te doen bekennen, dat nl. zijn subjectieve mening ook objectief verkeerd is en hem vervolgens, onder voorspiegeling van de dreigende straf, aan te sporen deze objectieve ketterij af te zweren. In dit laatste geval zou de straf „gemilderd” kunnen worden of zelfs, onder bepaalde voorwaarden (zoals b.v. de onder eed gedane belofte zijn eventuele „ex-collegas” te helpen opsporen) geheel kwijtgescholden worden. Wie weigerde af te zweren werd, door zijn volharding, formeel ketter en kon, van dat ogenblik af, door de inquisiteur aan „de wereldlijke arm” overgeleverd worden, wat in duidelijker termen betekent: tot de brandstapel veroordeeld worden⁷⁷. H. was blijkbaar goed op de hoogte van het verloop

77. J. Brosch, *Häresie*, in *Lexikon f. Theol. und Kirche*, V (Freiburg-i.Br., 1960), kol. 6-8; M.-D. Chenu, *Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien*, in *Annales*, XVIII (1963), bl. 75-80; C. R. Della Veneria, *L'inquisizione medioe-*

van een inquisitie-proces en stelt haar verweer in functie van die techniek op, alsof ze inderdaad voor een (denkbeeldige ?) inquisiteur stond : ze bekent en zweert daarna af, maar met een theologische precisie die menig scholastisch gevormde inquisiteur zou doen bleek worden !

Wij kunnen de achterdocht van de inquisiteurs begrijpen. Alhoewel, ook in de orthodoxe theologische milieus, de bevrijding van Trajanus uit de hel door de grote paus Gregorius, zij het dan als een grote uitzondering, toch als werkelijk erkend werd, dan zal evenwel, vanwege de vrijwel algemene en radikale loochening van het helledogma in zo goed als alle heterodoxe milieus, de pretentie om de prestatie van Gregorius nog eens over te doen als een „verkapte origanisme” voorgekomen zijn. De argwaan was juist aangescherpt vanwege het feit dat de aanhangers van de Vrije Geest zich hoofdzakelijk in de, op zich zelf reeds verdachte, begijnengenootschappen schuil hielden en het „ongrijpbare” van de aanhangers zou de inquisitie dikwijls genoeg op de zenuwen werken ⁷⁸.

Wij kunnen er in die omstandigheden niet meer aan twifelen dat de ongenade waarin H. bij het volk gevallen is, door het optreden van de inquisitie veroorzaakt werd. De inquisitie heeft blijkbaar ingegrepen en H. is van haar „groepje” afgezonderd.

„Waer omme laetstu donse in vrenden stucken, ende waeromme en doervloystuse in onse enecheit niet?... Soe eysche ic u dat ghi donse gheheel maect met ons” (15-17 ; 57-58) ⁷⁹.

Door het wegvallen van de „meesterse” is het groepje buiten de eenheid komen te staan die H. met God bezit. Het verkeert „in vrenden stucken”, het is bedreigd met de toestand van de „vreemden” nl. buiten het minne-streven te leven. De „mystieke eenheid” die de bestaansreden zelf van het groepje is, gaat uiteenvallen, nu H. er niet meer is om er de bezieling in te brengen en... er zelf aan deel te nemen. Zij voelt de afwezigheid van „de hare” in haar eigen eenheid met God als het pijnlijkste gemis. Voor haar

vale, Turijn, 1951 ; A. S. Turberville, *Mediaeval Heresy and the Inquisition*, Hamden, 1964 (herdr. van ed. 1920) ; H. Ch. Lea, *De inquisitie in de Middeleeuwen*, Antwerpen, 1966 (*Aula*, 296) (vert. van Dl. I, hfst. 7-14 van *The Inquisition of the M.A.*, New York, 1961 (herdr. van ed. 1888)).

78. Zie G. Leff, *Heresy in the later Middle Ages...* (supra noot 52), bl. 308-407.

79. In deze tekst is niet enkel spraak van het wegvallen van de eenheid van het groepje „in God” – dus van onenigheid –, maar van het wegvallen van de eenheid die H. zelf met God heeft en waaraan het groepje deelneemt, m.a.w. van het wegvallen van H. zelf als spil van de eenheid ; wat trouwens andere teksten bevestigen.

is het duizendmaal erger dan al de haat van het volk : deze laatste ligt geheel in de lijn van de volkomen navolging van Christus, het eerste dreigt dit aan te tasten, want buiten de gemeenschap is het minnestreven, door de alles opeisende intensiteit ervan, ondenkbaar. Om de wedervereniging met haar groepje, om de *redding* van haar kleine gemeenschap, is het H. bovenal te doen. Dát verlangen, dat nu boven alle andere verlangens gaat, opent en besluit het hele verhaal van haar wedervaren : „soe eysche ic...”. Dat betekent niet : „ik eis het op, als een recht” (dat zou in de kontekst van Vis. V maar aardig klinken !), maar : „ik verga van verlangen” (vgl. Vis. I, 7 en 298 ; Vis. VI, 5 etc.)⁸⁰.

Is het groepje van H. ook inderdaad uit elkaar gevallen ? Dat schijnt voorsnog niet het geval geweest te zijn. Immers, het „lieve kint”, dat diegene is waaraan zowel de Visioenen als de Brieven gericht zijn, staat zelf nog in betrekking met de andere leden van het groepje : H. laat, langs dit „lieve kint” om, de groeten overmaken aan „Sare”, die haar meest geliefde is en om wie zij het meest bezorgd is (Br. XXV, 1-18). Een enkele maal vraagt zij de geadresseerde, voor wie zij zich zelf weet te zijn „de liefste mensche die levet na Saren” (Br. XXIX, 16-17) een afspraak te maken om elkaar te spreken („Mocht sijn, ic sprake u gherne”, Br. VIII, 75), wat er op wijst dat H. zelf niet meer op normale wijze met de leden van haar groepje in contact kan komen, maar de geadresseerde wel.

Hoe de agitatie tegen H. begonnen is, kan Br. V ons laten vermoeden :

„Grote volmaechtheit eest alle dinc te verdraghene van allen lidene. Mer, wet god, alremeeste volmaechtheit eest te verdraghene vanden valschen broederen die schinen huusgenoten des gheloefs (vgl. 2 Kor. XI, 26 en Galat, VI, 10). Ay, dat en si u gheen wonder, al eest mi wee, dattie ghene die wi vercoren hebben met ons in jubileerne in onse lief, dat si ons hier beghinnen te stoerne ende te brekene onse gheselschap omme ghesceden te sine, ende nameleec mi diese met nieman en willen laten” (Br. V, 13-22).

Of de leden van het groepje die H. weg wilden nu degenen waren die heterodoxe gezindheden hadden en H. als te orthodox aanzagen, ofwel of het juist de orthodoxe richting was die H. voor een ketterse hield en de veiligheid van het groepje wilde vrijwaren, door te voorkomen dat het verdacht zijn van H. op het ganse

80. Over de verhouding van H. tot haar groepje, zie de grondige ontleding van N. De Paepe, *Had. Strof. Ged. Een studie...* (supra noot 3), bl. 157-58 en 179-224, waar vooral het accent gelegd wordt op de functie van de gemeenschap voor H., maar omgekeerd de functie van H. voor de gemeenschap misschien wel iets onderbelicht blijft.

groepje zou overslaan : daarover valt moeilijk te beslissen, al meen ik dat de tweede veronderstelling de juiste zal zijn, omdat zij ook het best past in de kontekst van Vis. V. Het zal in alle geval wel door iemand uit haar eigen groepje geweest zijn, dat H. voor de autoriteiten was aangebracht. In deze tekst, zoals ook in die van Br. VI, met het steeds terugkerende „wi”, is goed aan te voelen hoe zeer H. in de onmiddellijke nabijheid van de ketterij heeft geleefd⁸¹ en er haast onophoudelijk toe gedwongen werd zich tegen die invloed schrap te zetten en door het feit zelf er bijna onvermijdelijk ergens moest door aangetast worden !

De aangehaalde tekst van Br. V, 13-22 maakt de indruk geschreven te zijn op een ogenblik dat de scheiding nog niet voltrokken was („dat si ons *hier beghinnen* te stoerne”). Zo interpreteert het Van Mierlo (Inleiding tot Br. V, p. 42 ; zonder echter de reden van de agitatie te kunnen vermoeden) en besluit dan ook : „de godgewijde aan wie H. schreef leefde niet bij haar : waarschijnlijk in een ander soortgelijk gezelschap”. In dat geval zouden de Brieven niet alle aan hetzelfde „lieve kint” of „suete minne” gericht zijn, want Br. XXVI is duidelijk gericht aan iemand met wie H. samengewoond heeft :

„Dit mane ic altoes te doene ende hebbe ghedaen ye sider dat ic te uwent woende” (Br. XXVI, 10-11),

en die brief is ook duidelijk geschreven op het ogenblik dat de scheiding een voldongen feit was :

„Mer ic, onsaleghe, diet met minnen beghere van u allen, die mi soudet sijn recreacie in mijnre pinen ende solacie van miere droever ellenden ende peys ende soetheit, ende ic dole allene ende moet van hen bliven dien ic ben boven al dat ic ben ende dien ic alsoe gherne volcomen Minne ware... Ay waer omme laet hi (God) al soe sere hem te dienne ende te ghebrukene ende der siere ende ont-houdet mi dan van hem ende vanden sinen” (Br. XXVI, 24-34).

In elk geval, ook al mogen we wellicht niet veronderstellen (o.m. terwille van Br. V) dat *alle* Brieven en *alle* Visioenen in de situatie van het gescheiden zijn van haar groepje geschreven zijn, wat nochtans een a.h.w. natuurlijke veronderstelling zou zijn, dan is het onbetwifelbaar dat bepaalde Visioenen en bepaalde Brieven wel van na dit ingrijpen dateren. We wezen er boven reeds op dat het thema van het „haten en minnen” of „doemen en benedieën met de Minne”, dat zeker posterieur is aan het voorval, als element voor een zekere „schifting” kan dienen⁸². Dan moet het wel

81. Denk aan wat we reeds wisten over de infiltratie van de Vrije Geest-aanhangers in de begijnen- en begardengenootschappen ; zie boven noot 78.

82. Supra noot 31.

opvallen dat dit thema in de Strof. Ged. slechts eenmaal voorkomt (nl. in I, 57-60). De allusies op haar „ongheval” zijn in de Strof. Ged. daarentegen wel talrijk, maar het is zeer moeilijk uit te maken in hoeverre hiermee telkens het bepaalde „ongheval” dat Vis. V verhaalt bedoeld is⁸³. Zeker schijnt mij intussen wel te zijn dat niet *alle* Visioenen *in globo* als anterior aan de Strof. Ged. mogen aangezien worden, zelfs in het geval dat een onderscheid tussen de „belevenis” en de „redactie” van de Vis. aanvaard wordt.

We moeten er echter rekening mee houden dat niet elke allusie op de onwil van „vreemden” of op dreigende vervolgingen noodzakelijk op dit bepaalde „ongheval” van H. slaan. Op haar groepje heeft ongetwijfeld, zoals op alle begijnen-groeperingen, van meetaf argwaan gewogen: omdat zij niet onder een van de traditionele, door de Kerk goedgekeurde ordensregel leefden (wat uitdrukkelijk door het vierde algemene concilie van Lateranen in 1215 verboden was), omdat hun levenswijze en uiterlijk voorkomen op zich zelf reeds als protest klonken tegen de levenswijze van vele oude orden en van de hiërarchische kerk zelf en bijna niet te onderscheiden waren van verdachte, heterodoxe bewegingen (vgl. Br. XXIX, 28-37, waar H. iets over haar „apostolische” levenswijze loslaat). Een enkele reden tot argwaan, nl. het bedelend rondtrekken zonder vaste woonplaats, zal voor H.’s groepje wel niet gegolden hebben, want haar groepje schijnt wel door ziekenverzorging of andere arbeid in eigen onderhoud voorzien te hebben. De pauselijke goedkeuring die Jakob van Vitry in 1216 voor de begijnengenootschappen in de Nederlanden, Frankrijk en Duitsland kon bekomen, heeft die argwaan bij de plaatselijke hiërarchie niet weggenomen⁸⁴.

Maar op een bepaald ogenblik is de eerder vage en onbepaalde argwaan tot een welbepaalde verdachtmaking geworden: het „geval” H. werd bij de inquisitie aangebracht en zij werd, en door haar wellicht haar ganse groepje, vanwege ongezone en overspannen religieuze agitatie van ketterij verdacht. Meteen greep de inquisitie in. H. vertoeft op een plaats die voor de haren niet gemakkelijk toegankelijk schijnt te zijn, m.a.w. zij is gevlucht en houdt zich verborgen. Zodanig dat sommigen onder haar vriendinnen zich afvragen wat er van haar geworden is en hoe zij het stelt. In Br. XXIX bezweert H. het „soete kint” niet om haar te treuren, want dat is „vreemde rouwe”, droefenis die niet in overeenstem-

83. Ook b.v. Vis. VIII, 124-125: „stucken van onghenaden sijn die nekende”, alludeert niet noodzakelijk op het toekomstige gescheiden zijn van haar groepje, maar kan evengoed op nog verdere tegenslag, na die situatie, slaan.

84. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen...* (supra noot 52), bl. 319-354; A. Mens, *Oorsprong en betekenis...* (supra noot 3), blz. 276 sqq.

ming is met het minnestreven : al wat H. deed, ook al begrepen de „vreemden” het niet (wat zouden zij van de minne wel begrijpen?), dat was al „der minnen werke” ; ook het „soete kint” gelooft dat „hi (God) sine werke werct in mi stille ende openbare” (22-23). Wees dus zo weinig mogelijk om mij bedroefd, schrijft H., en vraag u niet af

„hoe soet met mi gaet, eest in doelne achter lande, eest in ghevancnessen” (Br. XXIX, 11-13).

Deze woorden zijn een onmiskenbare allusie op het ingrijpen van de inquisitie : op de vlucht slaan (dolen langs de wegen) of in de gevangenis terecht komen, dat waren inderdaad de twee enig mogelijke „uitwegen” voor alwie door de inquisitie achterna gezeten werd.

De voor H. zo belangrijke gebeurtenis, waarvan wij de ontknoping niet kennen, want nergens vernemen wij er iets over, snijdt haar leven middendoor en heeft zonder de minste twijfel een diepe stempel op haar minne-beleving gedrukt.

B. HET VISIONAIRE KADER (r. 1-15 ; 59-72)

Het verhaal van dit belangrijk gebeuren in het leven van H. wordt hier, in Vis. V, „geënceneerd” op een visionair toneel. Om de situering van het verhaalde in de kontekst te voltooien, moet de laatste vraag gesteld worden : heeft het visionaire kader enige *wezenlijke* betekenis voor het verhaalde of is het verband tussen beiden louter accidenteel ? Voegt het visioen waarin H. het verhaalde situeert iets toe aan de zin die zij er wil aan geven, en eventueel, ook omgekeerd : kan het verhaalde zelf, op zijn beurt, enige belichting brengen op de zin en de betekenis dat het visionaire gebeuren voor H. heeft ? M.a.w. behoort het visionaire kader wezenlijk tot de kontekst van het centrale gebeuren of is het louter een „mooi kader” ? Nog eenvoudiger gesteld zou de vraag kunnen luiden : profiteert H. alleen maar van de kans die haar geboden wordt met God te praten om de hereniging met haar groepje te vragen (dan gaat het alleen maar om een accidenteel verband) of is het visionair gesprek met God meer dan een gelegenheid, een *conditio sine qua non*, in de ogen van H. zelf, om de uiteindelijke bedoeling van haar verhaal te bereiken (in dat geval zou men inderdaad van een wezenlijk verband kunnen spreken) ?

I. DE „GROOTINQUISITEUR”

Het is er H. overduidelijk om te doen de hereniging met haar groepje te bekomen. Daarvoor is het absoluut nodig de inquisitie, eventueel de twijfelenden in haar groepje en het ganse volk van haar orthodoxie en onschuld te overtuigen. Zij is tot de staat van het „verzet” gedwongen, maar zij verweert zich met het scherpe intellect van een man, bestuurd met de sluwheid van een vrouw. Haar verweer is opgesteld in functie van de inquisitie. Zij ensceneert een denkbeeldig (?) proces van de inquisitie. Welk een makabere fantasie, schijnbaar, in het huis zelf van de gehangene ! Niets wezenlijks ontbreekt. Zij kent de procedure. Zij begint met de zelfbeschuldiging, die er het eerste stadium van vormt. Maar zij doet die zelfbeschuldiging *niet* voor de rechterstoel van een ingebeeelde en afwezige inquisiteur, maar voor de rechterstoel van de *aanwezige* inquisiteur van alle inquisiteurs, de „Grootinquisiteur” : God. M.a.w., en hierin ligt de magistrale vrouwelijke sluwheid, zij daagt de eventuele inquisiteur zelf voor de inquisitie van God, „die meester dier gherechticheit” (Vis. XIV, 75).

Op de zelfbeschuldiging volgt het plechtig afzweren van de ketterij, met de theologische argumentatie erbij. En dan komt het vonnis. God toont voor haar begrip te hebben en spreekt haar vrij. Door dit „absolvo” van de Grootinquisiteur kan H. de inquisiteur die eventueel geneigd zou zijn haar te veroordelen bij voorbaat ongelijk geven : *hij* zal het zijn, *niet zij*, die door God zal veroordeeld worden. Als God zelf haar niet veroordeelt, dan *kan* de inquisiteur haar niet meer „in nomine Domini” (in naam van God) veroordelen, hij die toch beweert, als hiërarchische persoon, de plaats van God zelf in te nemen !

En niet enkel veroordeelt God haar niet, maar Hij bevestigt ook dat Hij haar wens vervuld heeft, zelfs al was hij ongepast. H. geeft dus op het gebied van de feiten niets toe. Dat kon ze ook niet meer ! Hardnekkig houdt ze vast aan de bewering dat ze inderdaad verdoemden uit de hel heeft doen bevrijden. Dit getuigt ontegensprekelijk, middenin alle sluwheid, van een onverschrokkenheid tegenover de bedreiging van de inquisitie, die H. met vele ...kettters, en juist vooral de vrouwen, gemeen heeft !

Al was haar wens ongepast, toch heeft God hem vervuld. Uit goedheid vergaf Hij haar haar onbegrip van zijn gerechtigheid en haar ongeordende caritas. Hij kon dit doen zonder met zijn rechtvaardigheid in tegenspraak te komen omdat juist Hij alleen er op de hoogte van was dat zij het niet weten *kon*, zonder Hem, God, te „bekinnen”, d.i. door ervaring te kennen („existentieel” te kennen). Hij zelf heeft het haar rechtstreeks „laten zien” : zonder

deze visionaire kennis kon zij het echt niet weten. De verzoening van de vergevende en de straffende „gherechtigheit” valt immers samen met de ondoorgrondelijke transcendentie van God. Dit betekent twee dingen : 1. dat God zelf verklaart dat haar „vergissing” excuseerbaar was, m.a.w. in de termen van de scholastisch gevormde inquisiteurs, „error invincibilis” was ; en 2. dat de inquisiteurs zelf ook voor een ondoordringbaar mysterie staan, vermits zij, vanwege de natuur zelf van hun ambt, nl. als hiërarchische personen, het visionaire schouwen van God, de enige manier om het mysterie te „zien”, bij definitie niet ontvangen.

In heel de houding van H. schuilt ongetwijfeld een nauwelijks bedwongen misprijzen t.o.v. de inquisitie en de hiërarchische kerk, dat evenwel niet per se kettters hoeft te zijn ! Dat misprijzen laat zij trouwens elders nog dikwijls genoeg doorschemeren⁸⁵.

De slotsom is : door het visioen, en *uitsluitend* door het visioen, kan H. de volstreckte zekerheid geven dat God haar vrijgesproken heeft. Het visionair schouwen zelf is aldus tot een wezenlijk element in haar zelfverweer geworden, ja zelfs het wezenlijkste van alle.

II. ZIEN „IN DE GEEST”

Nochtans, Vis. V is niet gericht tot- noch verstuurd (want het is in feite een brief) aan het adres van de inquisiteur, maar aan een lid van haar groepje, en, langs deze om, aan het ganse groepje zelf⁸⁶. Het is in de allereerste plaats ten overstaan van haar groepje dat H. wil aantonen dat de inquisitie ongelijk heeft. En hierin vloeit de hoofdbedoeling van Vis. V samen met de hoofdbedoeling van *alle* visioenen, die blijkbaar alle tot dezelfde persoon gericht zijn, en langs deze om, tot het groepje in zijn geheel. Ook in dit perspectief blijkt het visionaire kader van wezenlijk belang in de kontekst te zijn, maar dan niet meer het visionaire kader van dit vijfde visioen alleen, maar dat van *alle* visioenen. Van wezenlijk belang wordt dus nu de algemene en vaste structuur (althans de *litteraire* structuur) van het visionaire schouwen zelf, maar dan wel tevens gesteld in het concrete kader van dit, het vijfde, visioen.

85. B.v. *Lijst der Volmaakten*, 193-94 over de „beghine die meester robbaert doedde om hare gherechte minne”, kan wel geschreven zijn na de dood van de dominicaan-inquisiteur Robert le Petit, bijgenaamd „le Bougre” (omdat hij vroeger kathaar geweest was) die in 1239 uit zijn ambt ontzet en vermoord werd wegens zijn wandaden. Cf. S. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid...* (supra noot 6), bl. 350-51 ; Ch. H. Haskins, *Robert le Bougre and the beginnings of the Inquisition in northern France*, in *Studies in Mediaeval Culture*, 1929, bl. 193-244.

86. Dat de Visioenen tot een vriendin en niet tot een biechtvader gericht zijn, toonde N. De Paepe aan (*Had. Strof. Ged. Een studie...* (supra noot 3), bl. 149-151).

De literaire structuur van het visioen wordt door N. De Paepe als volgt samengevat⁸⁷ :

1. „De situering van de gebeurtenis op een bepaald ogenblik in een niet nader te bepalen verleden” ;
2. „Het relaas van wat ze visionair geschouwd heeft en de verklaring daarvan, d.i. relaas verwerkt tot onderricht” ;
3. „De mededeling dat God haar mystieke genade schonk”, waarmee niet alleen bedoeld wordt de opperste mystieke bevestiging *buten den gheeste*, maar ook het opgenomen zijn *inden gheeste*.

De *situering in de tijd* gebeurt in alle visioenen door het aanduiden van het liturgisch feest : „in assumptie daghe te mettenen” zegt Vis. V, 1 (= op het feest van de ten Hemelopneming van Maria, op 15 augustus). Het gebruik van de kerkelijke jaarindeling in plaats van de burgerlijke, heeft zeker niets verwonderlijks, vooral niet in geestelijke geschriften. In de kolofons in de handschriften is het courant. Ook in de contemporaine hagiografie vinden de visioenen altijd op feestdagen plaats, en dikwijls bij gelegenheid van de communie (wat bij H. slechts driemaal het geval is : in Vis I, III(?) en VI). Wellicht schuilt hier wel de opvatting achter dat een (kerkelijk-) feestelijke dag d.i. die geen „feriale” dag is, waarop geen feest, noch dat van het liturgisch jaar noch dat van een heilige, gevierd wordt) meer dan de andere dagen geschikt is om „speciale” genaden te ontvangen, die de ziel in feeststemming kunnen brengen. Maar bij H. is men bovendien geneigd, wegens de uitgesproken doctrinele inhoud van haar visioenen, zich af te vragen of er wellicht geen intiemer verband ligt tussen de inhoud van het visioen en de teksten van de liturgische viering waarop het plaats vindt. Dit schijnt voor Vis. V wel het geval te zijn. Er zijn in het kerkelijk officie van het feest van de Tenhemelopneming van Maria, zoals het in de 13de eeuw in onze streken gevierd werd, wel enkele teksten, die een treffende analogie vertonen met de inhoud van dit visioen⁸⁸. Zo o.m. :

1. Maria (en na haar ook H., bijna in alle visioenen) steeg tot de hoogste hemel op, boven alle engelenkoren, tot voor de troon van God zelf :

87. *Ibid.*, bl. 151-152.

88. We gebruikten hiervoor het brevier uit de 13de eeuw, afkomstig uit de Cisterciënzerinnenabdij van Marquette (kanton Rijsel), in 1227 gesticht door Ferrand van Portugal en Johanna van Constantinopel (zie Th. Luyckx, *Johanna van Constantinopel, Gravin van Vlaanderen en Henegouwen*, Antwerpen, 1946, bl. 314-15). Het is bewaard in hs Brussel, Kon. Bibl. 2028, fol. 248v-252r. Men kan vergelijken met : hs. 674, fol. 143r-146v (13de eeuw ; Parijs) ; 2875 (12de eeuw ; Aken) ; 20297-99 (Lectionarium en Brevier ; 12de-13de eeuw ; Luik).

„Haec est illa praeclara festivitas in... qua gloriosa et felix mirantibus celestis curiae ordinibus ad ethereum pervenit thalamum” (1ste Vesp., Ant. ad Magn.) ; Exaltata est sancta dei genitrix super choros angelorum ad coelestia regna” (Resp. na Lect. XI) ; Maria virgo assumpta est ad ethereum thalamum in quo rex regum stellato sedet solio (Ant. ad Tert.) ; „... sed mirabantur electorum animae prae gaudio quatenus esset quae etiam meritorum virtutibus angelorum vinceret dignitatem” (Lect. IV voor Zond. onder octaaf) ; „quem omnis coelorum ordo veneratur et adorat super se elevatum cum patre in sede maiestatis” (Lect. VI, Zond. onder oct.).

2. Door haar Tenhemelopneming ontsloot Maria, de nieuwe Eva, voor *alle* mensen de poorten van het paradijs, die sedert de eerste Eva voor allen gesloten waren gebleven. (Ook H. ontsloot de poorten van het paradijs voor enkele verdoemden) :

„Paradisi portam per Evam cunctis clausa est et per Mariam virginem iterum patefacta est” (1ste Vesp., Ant. 3) ; „Paradisi portae per te nobis apertae sunt quae hodie gloriosa cum angelis triumphas” (Ant. ad Non.).

3. De lessen onder de metten werden in de 13de eeuw nog genomen uit de brief *Cogitis me* van Pseudo-Hieronymus, in feite een tractaat van Paschasius Radbertus († 865)⁸⁹. In de lessen van het brevier der Cisterciënzerinnen worden daaruit de teksten overgenomen die allusie maken op de mogelijke Tenhemelopneming van Sint Jan en zelfs van al diegenen die, volgens Matth. XXVII, 52 na de verrijzenis van Christus uit hun graven opstonden :

„Nonnulli astruere volunt beatam Mariam iam resuscitatam et beatam cum Christo immortalitate in coelestibus vestiri. Quod et de beato Johanne evangelista plurimi asseverant” (Lect. VII) ; „De hiis autem quos cum Domino teste evangelio resurrexisse credimus, utrum redierunt in terrae pulverem certum non habemus, nisi quod legimus quia ‘multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt’ (Matth. XXVII, 52)” (Lect. VIII).

Beroept H. zich impliciet (door precies nu Sint Jan te laten optreden) op dit verspreide geloof op de mogelijke Tenhemelopneming van nog andere overledenen, om de door haar bewerkte toekomstige Tenhemelopneming van die enkele verdoemden aanvaardbaar te maken ?

89. Zie : A. Ripberger, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me”. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert*, Freiburg (Schw.), 1962 (*Spicilegium Friburgense*, 9) ; A. Hollaardt, *Onze Lieve Vrouw Tenhemelopneming*, in *Liturg. Woordenb.*, Afl. 7 (1967), kol. 1983-1991. De delen uit dit werkje die in het Cisterciënzerinnenbrevier worden overgenomen, zijn echter niet dezelfde als die overgenomen in de andere vermelde brevieren.

De bewuste aanknopng bij een liturgische feest getuigt wel niet van een intensifiëring van de liturgische geest (de tijd van H. groeit er duidelijk van weg), maar heeft klaarblijkelijk toch een literaire weerslag op de inhoud van het visioen.

Er is echter, in de literaire structuur van het visioen, een tweede element dat heel wat belangrijker is dan de situering in de tijd, omdat het de onmisbare voorwaarde aangeeft die pas het visionaire schouwen mogelijk maakt, dat is nl. het *opgenomen worden in de geest*. De vermelding ervan is dan ook in elk visioen terug te vinden (tenminste in de nieuwe nummering van De Paepe, die nochtans met dit element geen rekening hield, wat wel een bevestiging van zijn indeling brengt)⁹⁰. De vermelding geschiedt wel niet steeds met de „technische” term: „opgenomen in de geest”, maar soms met een omschrijving, die er precies de betekenis van verduidelijkt. Aldus:

„Doen ic onsen here ontfaen hadde, doen ontfinc hi mi te heme, soe dat hi mi op nam alle mine sinne buten alle ghedincknisse van vremder saken omme sijns te ghebrukene in encheiden” (Vis. I, 15-18); cf.: „hi omvinc mi van binnen mine sinne ende nam mi inden gheeste” (Vis. III, 2-3).

Elders nog meer verduidelijkt:

„Doen worden mi... mine sinne binnen ghetrect met enen groten verstormden (ontstuimige) ghelate van enen gruweleken gheeste die mi van binnen trac in binnen mi. Van binnen mi werdic doen al op ghetrect inden gheeste” (Vis. IV, 3-8).

Er is dus eerst een beweging van terugtrekking uit het uitwendige of lichamelijke (dus uit de zintuigen) naar het inwendige („in binnen mi”), en dan volgt de beweging van binnen uit, naar omhoog in de geest, d.i. in haar eigen geest. Deze kan immers pas in werking treden wanneer hij niet door de zinnen gestoord wordt. De zinnen vormen het „scherm” dat het zien van het onlichamelijke verhindert, want zij binden de mens aan de versnipperende menigvuldigheid van indrukken, gevoelens, gedachten, verlangens enz. De stap naar de inwendigheid is dus tevens een stap naar grotere concentratie en eenheid⁹¹. Eenmaal los van het lichame-

90. Vis. I, 15-18; III, 2-3; IV, 7-8; V, 1-2; VI, 10 en 90; VII, 97-98; IX, 2-3; X, 1; XI, 2; XII, 2; XIII, 2. De moeilijkheid die Vis. II-III bieden (blijkbaar één visioen, toch twee situeringen in de tijd) wordt o.i. hierdoor beter opgelost dan De Paepe (*Een studie...*, bl. 151-152) het kon. Dan kan Vis. II gewoon als een inleiding op Vis. III doorgaan. Dat die voorbereiding op een ander tijdstip plaats vond als het eigenlijke visioen is, redactioneel, helemaal geen bezwaar.

91. Deze neoplatoonse techniek van de „terugkeer” is in heel de christelijke mystiek essentieel gebleven, al wordt ze daar (zoals H. hier ook doet) aan een

lijke, kan zij dan in haar eigen geest in contact treden met *gans het domein van het geestelijke*, dat zich *boven* dat van het aardse bevindt. Daarom kan ze evengoed zeggen: „doen werd ic opgenomen in *enen gheeste*” (Vis. VI, 10 en IX, 2-3). Dat is immers de wereld bewoond door de zuivere geesten: de engelen en de heiligen. Met deze wereld kunnen evenwel ook andere mensen in contact komen, wanneer zij ook „in de geest opgenomen worden”. En zo krijgen we dan de bonte, maar gesloten gemeenschap, die de „Lijst der volmaekten”, als natuurlijke bekroning van de visioenen, ons ontvouwt en waarin heiligen met mensen „opgenomen in de geest” en deze mensen onderling met elkaar, boven alle aardse ruimte, kunnen omgaan:

„een joncfrouwe van colne ende hiet verlane, die .xxv.ste: si plach oec dicke te mi te comen met *gheeste* ende oec te senden *gheeste* ende inghel ende seraphinne ende heileghen ende menschen” (Lijst d. Volm., 182-185).

Op dit domein heeft dus sedert eeuwen niet enkel de automatische telefoon, maar de automatische televisie perfect gewerkt, zonder storingen!

Maar niet met God. Want God „woont” *boven* alle hemelse sferen, waarvan de drie hoogste hier in Vis. V genoemd worden, naar de drie hoogste engelenkoren die er verblijven: de tronen, de cherubijnen en de serafijnen, die, reeds in de bijbel, het „hemelse hof” uitmaken. Welk een heerlijke sublimering van het aardse hof van koning Arthur! En ook in het hemelse hof, zoals in dat van koning Arthur, loopt een onwennige verloren als hij niet, door iemand die met de appartementen beter vertrouwd is, wordt geleid. En dat is ook weer, juist als in de bijbel!, de tradi-

goddelijke optrekking toegeschreven. De beweging van het uitwendige naar het inwendige en van het inwendige naar het superieure is trouwens typisch Augustiniaans: men denke aan het beroemde „visioen” van Ostia (*Belijdenissen*, IX, 10, 23-25), waarin Augustinus met zijn moeder alle trappen van de lichamelijke dingen contemplatief overschrijdt („Perambulavimus gradatim cuncta corporalia... et adhuc ascendebamus interiorius...”), tot in de geest („et venimus in mentes nostras”), en van daaruit hoger, naar de inwonende waarheid („et transcendimus eas”), wat dan bij H. het „opgenomen zijn *buiten* de geest” zal worden. Maar verder dan deze techniek gaat de gelijks niet: zowel de atmosfeer, als de inhoud is totaal anders. A. Mens (*Oorsprong en betekenis...* (supra noot 3), bl. 193, n. 254) ziet hier Jakob van Vitry als bemiddelaar t.o.v. de extatische vrouwenmystiek, omdat hij in zijn *Vita Mariae Oign.*, II, 9, 81, dit element (het enige „speculatieve” in zijn werk) vermeldt. Maar H. zelf blijkt wel voldoende met de theologische traditie vertrouwd te zijn, om het daaruit te kunnen hebben. Zie b.v. Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, V, 36, 66 (*Patr. Lat.* CXXV, kol. 715-716); Hildegarde van Bingen, *Scivias, Praef.* (*Patr. Lat.*, CXC VII, 384B), II, 1 (ibid. 443A), III, 10 (ibid. 706D-707A); Willem van Sint-Thierry, *Expos. in Cant Cant.*, nr. 160 (ed. Déchanet-Dumontier, Parijs, 1962); vooral Richard van Sint-Victor, *Benjamin Major*, 5, 12 (*Patr. Lat.*, CXC VI, kol. 181-182). Zie: J. Javelet, *Extase au XII^e siècle*, in *Dict. Spirit.* IV/2 (Parijs, 1961), kol. 2113-2120.

tionele rol van de engelen. Die leiding bestaat niet enkel in het begeleiden naar de troon waar de Koning der koningen zetelt, maar ook in het verstrekken van uitleg over alles wat men onderweg tegen komt. Die rol van de tovenaars Merlijn vervullen de engelen in alle visioenen van de profeten sedert Ezechiël tot en met de laatste visioenen van het N.T., in de Apokalypse van Sint Jan ⁹².

Het visioen moet bijgevolg omschreven worden als een *geestelijke ruimtevaart* in de letterlijke zin van het woord, nl. in dat gedeelte van het heelal dat, naar middeleeuwse opvatting, door de zuivere geesten bewoond wordt en toch ruimtelijk gesitueerd is.

Het visionaire schouwen of het zien „in de geest”, terwijl zinnen en rede sluimeren, is niet alleen helderder en scherper, maar ook meer genietend, intenser doorvoeld dan alle natuurlijke kennis :

„al dat men siet metten gheeste, die met minnen es op ghenomen, dat dore kint men, dat dore smaect men, dat dore siet men, dat dore hoert men” (Vis. XI, 39-42).

H. herneemt hier dus het sedert Origenes traditionele beeld van de inwendige zinnen, die zij noemt de „indeghe sinnen” (Br. XXII, 17-20) of „die sinne miere zielen” (Br. XXVIII, 156), waarmee zij, naar mijn indruk, vooral het indrukwekkende van die belevenis wil suggereren ⁹³.

Na het „opgenomen zijn in de geest”, noodzakelijke voorwaarde voor het visionaire schouwen, volgt soms, maar niet altijd, op het einde van het visioen of als onderbreking ervan (zoals hier in Vis. V, 62-63 en 66-67), als een verdere, maar dan laatste „etape” : het „vallen buiten de geest”. Dat noemt H. hier „dat overste ghebruken” (Vis. V, 63), of elders het „ghebruken” zonder meer, als ze het woord in zijn eigenlijke technische betekenis neemt en dat, zoals zij hier uitdrukkelijk verzekert (Vis. V, 67-68), *in wezen* identiek is met de hemelse en eeuwige gelukzaligheid. Het is de „opperste mystieke begenadiging”, of juist, de *eigenlijke* mystieke ervaring. Hierbij valt alle zien, smaken en genieten in de geest ook weg, m.a.w. verdwijnt elke activiteit, ook de hoogste :

„buten alle verstantesse van el yet te wetene noch te siene noch te verstante” (Vis. VI, 85-87)

92. Zie o.m. P. M. Galopin et P. Grelot, *Anges*, in *Vocabulaire de Théologie biblique* (Parijs, 1962), kol. 44-48 ; S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne...* (supra noot 33), bl. 176-177. We herinneren er aan dat de Vrije Geest-aanhangers het bestaan van engelen en demonen loochenen ; zie de boven aangehaalde *Compilatio de novo spiritu*, stell. 62 (supra noot 52).

93. Zie K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in *Rev. d'Ascét. et de Myst.*, XIII (1932), bl. 113-145 ; Id., *La doctrine des „sens spirituels” au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, *ibid.*, XIV (1933), bl. 263-299.

en Vis. V, 64 spreekt „van wondere sonder redene” (dit zijn „wondere” die niet meer begrepen kunnen worden, omdat ze niet meer uitgelegd kunnen worden). Vis. I, 162 noemt dit „minne te sine”; het is dus een zuivere identiteitservaring, het klassieke „*pati divina*” van Dionysius de Pseudo-Areopagiet.

Dat dit „ghebruken” *niet telkens*, bij elk visioen vermeld wordt (het wordt slechts vermeld in Vis. V, 63; VI, 78 en 82; VIII, 101; IX, 69-70; X, 71-72; XII, 172; XIII, 257) lijkt mij aan een dubbele oorzaak te liggen:

1. Het betekent dat dit „ghebruken” niet meer tot het visionaire schouwen behoort, geen wezenlijk element in de structuur van het visioen uitmaakt; en
2. dat het visionaire schouwen niet *per se* als een onmisbare etape of weg naar het „ghebruken” moet aangezien worden. Het „ghebruken” is even zo goed mogelijk zonder voorafgaand visionair schouwen als dit laatste mogelijk is zonder daaropvolgend „ghebruken”. Dit zal dan ook de reden zijn waarom H. het „overste ghebruken” verre verkiest boven het schouwen in de geest of het doen van mirakelen en zodoende het visioen, met de traditie, rangschikt bij de „*para*-mystieke genaden”, terwijl het „ghebruken” alleen de *eigenlijke* mystieke genade betekent (cf. Vis. 372-381)⁹⁴.

III. EEN HOOFDSTUK UIT HAAR „VITA”

Eenmaal de conditie, het opgenomen zijn in de geest, vervuld, vangt het visionaire schouwen aan. Dat begint met „het relaas van wat ze visionair geschouwd heeft”.

Zij ziet de drie hoogste hemelen en de drie hoogste engelenkoren die daar wonen. Dan ziet ze tot haar komen Sint-Jan Evangelist, onder het symbool van de arend, waarin hij traditioneel verzinnebeeld wordt, op grond van *Ezech.* I, 5-12 en X, 14 en *Apocal.* IV, 6-7. Het symbolisme wordt in de traditie aldus uitgelegd: als een arend verheft zich de apostel boven al het geschapene en vliegt recht op de zon van de Godheid in, waar hij

94. De vermelding bij De Paepe (*Had. Strof. Ged. Een studie...* (supra noot 3), bl. 151) als derde element in de structuur van het visioen van „de mededeling dat God haar de mystieke genade schonk”, waaronder dan moet verstaan worden zowel „de opperste mystieke begenadiging *buiten den gheeste*” als het „opgenomen zijn in den gheeste”, gaat aan de zin van het onderscheid tussen beiden voorbij en vooral aan de functie van het laatste in het visionaire schouwen. — Als we hier op een paar punten wat kritiek uitgeoefend hebben op het werk van De Paepe, dan betekent dit allermindst dat we de waarde ervan zouden onderschatten; het waren trouwens, in zijn perspectief gezien, slechts detailpunten. De grote verdienste van zijn studie blijft onaangetaast: de *eerste* te zijn die ons H. *van binnen uit* leert begrijpen.

de goddelijke geheimen schouwt, zodat hij openbaren kon: „In het begin was het Woord” (zoals zijn evangelie begint). Aldus b.v. Rupert van Deutz, die uitdrukkelijk zegt dat hij hierin alle kerkvaders volgt; aldus ook Richard van Sint-Viktor, waarbij H. direct aansluit in Br. XXII, 387-92⁹⁵. Sint-Jan was ook de door Christus zelf meest geliefde apostel, die het voorrecht genoot onder het Laatste Avondmaal op Zijn borst te mogen rusten (Jo. XIII, 23) en de geheimen van zijn hart te mogen beluisteren⁹⁶. Sint-Jan is steeds de voorkeur-evangelist van alle mystici geweest: „die suete sente Johannes” (Vis. V, 7). Hij herinnert H. dan ook aan de visioenen die hij gedurende zijn leven zag en nodigt haar uit deze eveneens te aanschouwen: „Com ende sich die dinghen die ic mensche sach” (r. 8). Dat is eigenlijk het grote woord, niet enkel van dit vijfde visioen, maar van alle visioenen van H. Het betekent immers ondubbelzinnig dat H. *haar visioenen in parallel stelt met de Apokalyps van Sint-Jan*. Ze inspireert zich zeer opvallend aan de symboliek van de Apokalyps en imiteert (maar literair zeer beheerst, zoals altijd) het „jargon” eigen aan het genre. Maar de assimilatie gaat nog veel dieper. Zij transposeert op haar groepje de functie die de Apokalyps van Johannes had voor de kerken tot dewelke ze gericht was en voor „de” kerk in het algemeen (in zover de Apokalyps nog tot de publieke openbaring behoort, die ze afsluit): in haar visioenen schrijft H. „haar” Apokalyps, bestemd voor „haar” groepje, en doorheen dit groepje voor alle „geroepenen”. Evenals de Apokalyps van Sint-Jan en de visioenen van vele profeten, schreef ook H. de hare neer „in een tijd van vervolgingen, gedurende dewelke God zijn geheimen openbaart door bemiddeling van een profeet, om de moed en het geduld van zijn getrouwen te ondersteunen”⁹⁷. Vis. V licht precies (tenminste voor ons!) even de sluier op over de situatie waarin H. haar visioenen schreef.

Maar er is meer. De visioenen van H. zouden ongeveer met dezelfde woorden als de Apokalyps van Johannes kunnen beginnen:

„Openbaring van Jezus Christus, die God hem gegeven heeft om aan zijn dienstknechten te tonen wat spoedig gebeuren moet. En Hij heeft zijn engel gezonden om haar mee te delen aan zijn dienstknecht Johannes. Deze getuigt van het woord Gods en het getuigenis

95. Rupert van Deutz, *In Apocal.*, III, 4 (*Patr. lat.*, CLXIX, kol. 914-15); Richard van Sint-Viktor, *In Apocal.* (*ibid.*, CXCVI, kol. 749-52).

96. Hadewijch, Br. XVIII, 182-83; XXII, 391-92; vgl. Willem van Sint-Thierry, *Expos. in Cant. Cant.*, 53, n. 133 (ed. Déchanet-Dumontier, Parijs, 1962). Over de verering van Sint-Jan in de vrouwenbeweging zie A. Mens, *Oorsprong en betekenis...* (supra noot 3), bl. 229.

97. L. Cerfaux en J. Cambier, *L'apocalypse de Saint Jean, lue aux chrétiens*, Parijs, 1955, bl. 11.

van Jezus Christus, – van al wat hij gezien heeft. Zalig de voorlezer en zalig de hoorders van de woorden van deze profetie, als zij in acht nemen wat daarin geschreven staat, want de tijd is nabij” (Apok. I, 1-3).

Wat Sint-Jan „in de geest” (cf. Apok. I, 10 ; etc.) gezien heeft is de toestand van de nu reeds bij God verheerlijkte kerk, die ook de toestand van de nu nog op aarde vervolgte kerk worden zal. Deze toestand behoort tot Gods geheimen, die „in de hemel zijn, als in hun eigen plaats”. Immers de „geheimen” van alle dingen, hun ware toestand, zijn in God, als in hun model. Ze zijn geheim omdat ze voor de gewone kennis niet toegankelijk zijn, maar zij worden in het visionaire schouwen aan de ziener getoond. De visioenen die Sint-Jan ontvangt zijn de laatste, en de definitieve, van het N.T. : zij openbaren de geheimen van de „laatste tijden”, wanneer alle dingen van de huidige wereld hun definitieve voltooiing zullen krijgen in God. De ziener waarschuwt er voor dat die tijden nakend zijn en de exegeten, voor wie ze niet meer zo nakend zijn als voor Sint-Jan, interpreteren : de tijd van het wachten, hoe lang hij (kwantitatief) ook moge duren, heeft (kwalitatief) geen waarde tegenover de gebeurtenissen die komen zullen⁹⁸.

Welnu, ook H. krijgt in haar visioenen de kans „achter de schermen te kijken” in Gods geheimen. En dat gebeurt natuurlijk niet alleen maar om haar vrouwelijke nieuwsgierigheid te voldoen, maar om haar *haar eigen verheerlijkte toestand* te laten aanschouwen. In Vis. X, 30-31 wordt haar gezegd (ook weer door Sint-Jan !) :

„men saldi toenen die glorie dijns ellenden”.

Dat is eigenlijk het onderwerp van *alle* visioenen. H. krijgt daarin *nu reeds*, de „glorie” te zien, d.i. de verheerlijking bij God, het delen in de goddelijke glorie die de uitstraling is van zijn goddelijkheid⁹⁹, dus de heerlijkheid, reeds nu, in de hemel, van haar „ellende” hier op aarde : van alles wat zij om haar „gherechte minne” (zoals de begijn gemarteld door Robert le Bougre) doorstaat aan miskenning verachting, vervolging, enz., zonder een enkel ogenblik haar trouwe dienstvaardigheid op te geven, maar in steeds inniger wordende vereenzelviging met Christus-mens. In Vis. X zegt Sint-Jan nog tot alle genodigden :

„dat ic hare (= aan Hadewijch) nu sal toenen (d.i. in het licht van God) hoese es ghewassen int lantschap der demsternessen (= de

98. Id., *ibid.*, bl. 14-16.

99. Zie : Pl. Deseille, *Gloire de Dieu*, in *Dict. de Spiritual.*, fasc. 39-40 (Parijs, 1945), kol. 421-463.

aarde) ende si sal wesen groet ende si sal hare raste sien ende die stemme dies moghens (= het gebieden) sal hare sijn" (Vis. X, 24-28).

Zij ziet dan hoe ze gekroond wordt als bruid en hoe allen die op haar bruiloftsfeest aanwezig zijn, hun leven „vernieuwen" in die bruiloft : de

„dode sondere die buten hope sijn comen ende di bi dijnre kinnesse sijn verlicht ende sijn in begherten van graciën ochte in purgatorien, die een deel cleven ane die doghet ende niet te naect en sijn, sine gheloeven uwer beider enicheit, si selen ghesaedt werden ute uwer brulocht" (Vis. X, 47-53) ; „... di ghesaedde selen eweleke leven ute di" (ib., 68-69).

Na het visioen, dat altijd veel te vlug voorbij is, volgt telkens wel de pijnlijke terugkeer tot haar aardse conditie :

„ganc te dijnre bordenen (last)" (Vis. V, 69)

omdat de tijd voor haar definitieve verheerlijking nog niet is aangebroken en zij haar taak als leidster en voedster van alle „uitverkorenen" (vooral in haar groepje) nog moet voortzetten. Zij zelf verkiest zelfs, terwille van hen, haar eigen geluksgenieting nog uit te stellen, vrijwillig :

„Maer omme die die du vercoren hebs met di in dit te volwassene die noch niet volwassen en sijn ende te vorst die du alre meest mijns (mint), so wiltuut noch versten (uitstellen). Ende in die eerste ure die du wils hale wi di" (Vis. XIII, 243-247).

Al wordt haar dan ook voorzegd :

„na dattu nu weder coms saldi die werelt cume (nauwelijks) laten leven" (Vis. XIII, 247-248).

Maar toch is die tijd *nabij* : het zal „morgen" zijn (Vis. IV, 81-82 ; 127-129), „enen corten tijt naden viertichsten dach" (= na de Hemelvaart van Christus, cf. Handel. I, 3) (Vis. XIII, 250-251).

Het is dus wel duidelijk dat H. de bedoeling zelf van de Apokalyps, de werkelijkheden van de „nakende" eschatologische tijden te openbaren, tot troost en sterkte van hen die nu in de vervolging leven, transponeert op haar minne-beleving : haar visioenen openbaren de hemelse werkelijkheid van de volwassenheid van haar Minne-streven, van haar mystieke identifikatie met Christus en van de leidersrol die haar daarom toebedeeld is : „gheleide alle die ongheleide..." (Vis. VIII, 104). De profetische openbaring, door het visionaire schouwen mogelijk gemaakt, is een aanwezig stellen van de voltooiing die de eschatologische tijden zullen bren-

gen, reeds nu, in het „heden”, dat enkel daardoor zijn diepste betekenis onthult. En dit: tot troost en sterkte van hen „die dit horen”, d.i. van de leden van haar groepje in de eerste plaats.

De bedoeling van H. in haar Visioenen is dus geenszins een zuiver didactische, zij het „aanschouwelijker” (dan in de Brieven) onderrichting te geven in het mystieke leven, maar zij geeft er eenvoudigweg het verhaal van haar leven, maar belicht van uit zijn eschatologische betekenis, of, m.a.w. in de Visioenen *schrijft zij haar eigen „vita”*: het verhaal van haar uitverkiezing en de wijze waarop zij die beantwoordt heeft (want dat is het standpunt van de „vitae”). Tegen het einde van de Visioenen luidt het:

„maer nu saghic dit ende was gheraect oec te minen coere (koor),
daer ic toe ghecoren was...” (Vis. XIV, 160-162).

Literair gezien behoren de Visioenen niet tot het didactische genre, zoals de Brieven, noch tot het lyrische, zoals de Strof. Ged., maar tot het *epische*. De kunde („ars”) waarmee H. zich in de wetten van het literaire genre inleeft, is een nauwkeurige ontleding overwaard. Zij vereenzelvigd er zich zo sterk mee, dat wij nu de indruk hebben in elk van haar werken telkens bijna voor een „andere” Hadewijch te staan! Het gaat H. in de Visioenen om haar eigen epos, of, juister gezegd, om haar „avonturen-roman”. Zij verhaalt de „avonturen”, die zij, terwille van de eer van haar Koning, en in vaste, onwankelbare trouw aan Hem, triomfantelijk heeft doorgemaakt sinds zij voor het eerst het woud, het oord van de avonturen, betrad (cf. Vis. I), de wondere „heldendaden” die zij ten dienste van behoeftigen en in-nood-verkerenden heeft gedaan, met een onverschrokkenheid die getuigt van haar uitverkiezing en de „edele” ridder kenmerken, waarna ze uiteindelijk in het „hemelse hof” van de Koning wordt opgenomen, verwelkomd en gekroond. Hoe innig vloeien hier de thema's van de hoofse roman, van de heiligen-vita en van de symbolische theologie der visionaire literatuur in elkaar¹⁰⁰!

Als we de literaire structuur van de Visioenen van H. vergelijken met die van de visioenen van Hildegarde van Bingen (1098-1179), dan valt juist dit grote onderscheid op: dat H. altijd zelf optreedt in elk visioen, wat Hildegarde nooit doet. Bij Hildegarde treffen we aan wat De Paepe noemt: „het relaas van wat ze visionair geschouwd heeft en de verklaring daarvan”. Dat maakt de eenvormige structuur uit van de visioenen van Hildegarde. Het

100. Over de betekenis van „avontuere”, zie N. De Paepe, *Had. Strof. Ged. Een studie...* (supra noot 3), bl. 251-52.

resultaat is een belerende, didactische uitleg van de aanschouwde symbolen, maar Hildegarde zelf blijft daarbij steeds de objectieve zienster. Bij H. echter treden de symbolen zelf actief op: zo b.v. hier in Vis. V, 13-15: „soe vielic in mijn anschijn met enen groten wee; ende dat wee riep overlude...”. Bijna altijd treedt H. ook zelf actief op: zij is nooit de objectieve „reporter” van wat zij ziet, omdat wat zij ziet, juist haar zelf betreft. In Vis. V kan men helemaal niet spreken van „verklaring van het visionair geschouwde” in het centrale stuk van het visioen. Het visionaire kader wordt opgeroepen en daarin treedt H. dan zelf op. Vis. V is een hoofdstukje uit haar „vita”, en een zeer belangrijk: het verhaalt de oorzaken waarom ze van haar groepje gescheiden leven moet. Maar zijn ware betekenis krijgt het verhaal pas door het visionaire kader waarin het geplaatst wordt: hierdoor wordt de „eschatologische” betekenis van het gebeurde „geopenbaard”, nl. de triomfantelijke manier waarop zij dit „avontuur” doorstaan heeft: ook hier, zoals in alle avonturen, is zij, haar naam waardig, de sterkste strijder, de koenste ridder en de overwinnaar gebleken:

„Starkeste alre wighe (strijder) ende die al verwonnen heves... want du coene dus coene best ende dus niet ne bughes, soe heetti coenste” (Vis. XIV, 171-178);

„Nu kere di in mi alse de onverwonne die heves verwonne alle hemelsche ende alle erdsche ende alle helsche kimpen (kampers) ende verwinre wes gheciert... Want du best kerende (ge komt uit het visioen terug) alse al verwinnende, want du al verwonne heves” (Vis. VIII, 101-104; 125-127).

In Vis. V wordt deze zegezeekerheid uitgedrukt in de belofte die Sint-Jan haar op het einde doet:

„god sal sijn oude wonderen in di vernuwen” (Vis. V, 70).

Ook Vis. V openbaart hierin „de glorie van haar ellende”: het manmoedig doorstaan van de vervolgingen is juist haar „glorie” bij God, die haar verzekert, en door haar allen die het zullen „horen”, dat Hij zijn wonderen in haar zal blijven voltrekken. Die „wonderen” zijn: „scone gheliken ende mirakelen” (Vis. I, 372-73), „miraculen ende ghichten van buten” (ib., 375-76), „hemelscher revelaciën” (Vis. XIII, 103), m.a.w. visioenen (zoals het hier verhaalde Vis. V) en mirakelen (zoals de hier verhaalde bevrijding van verdoemden uit de hel). En al deze wonderen liggen in de lijn van de „oude” wonderen die God, om zijn heilboodschap kenbaar te maken, door zijn profeten, apostelen en heiligen, en vooral door Christus zelf¹⁰¹ heeft gedaan. God spreekt niet tot

101. Vis. I, 364-68.

de massa, zegt Hugo van Sint-Viktor, maar tot de enkeling, afgescheiden van de menigte, in de eenzaamheid op de bergen : „zo sprak Hij met Noë, met Abraham, met Isaac, met Jacob, met Mozes, met Samuel, met David en met alle profeten.” „Ezechiël en Daniël aanschouwden visioenen in wonderen en de toekomstige rijken en troostten daarmee hun pelgrimstocht door het vreemde land”¹⁰².

De eschatologische openbaring van haar visioenen stelt H. in de rij van de profeten : teken van haar uitverkiezing, terwille van haar volgroeide gelijkenis met Christus. De vervolgingen zelf zijn daar juist het meest sprekende teken van :

„Wij worden aan alle kanten bestookt, maar raken toch niet in de klem ; wij zien geen uitweg meer, maar zijn nooit ten einde raad ; vervolging treft ons, maar wij worden niet in de steek gelaten ; wij worden neergeveld, maar gaan er niet aan dood. Altijd dragen wij het sterven van Jezus in ons lichaam mee, want ook het leven van Jezus moet in ons lichaam openbaar worden. Voortdurend wordt ons leven aan de dood uitgeleverd om Jezus' wil, opdat het leven van Jezus zich zou openbaren in ons sterfelijk bestaan” (2 Kor. IV, 8-11 ; cf. ib., VI, 4-10).

Reeds Gregorius de Grote had de kettters ervan verdacht zich te beroemen boven anderen op een grotere familiariteit met God, omdat ze, uit onmacht om God geestelijk te aanschouwen, Hem in beelden voorstellen, zijn stem beweren te horen, enz.¹⁰³. En de uitspraak van David van Augsburg, enkele jaren vóór 1250, is bekend : „Men mag niet over het hoofd zien dat sommigen, bedrogen door verleidende geesten of door hun eigen valse gedachten, menen dat Christus zelf of zijn glorieuze moeder hen in een visioen verschijnen...”¹⁰⁴. De verkondiging dat God „zijn oude wonderen in haar vernieuwt” zal voor de inquisiteurs wel geen geruststelling geweest zijn !

Maar H. durft nog méér dan dat !

Niet alleen zegt Sint-Jan haar „Com ende sich die dinghen die ic mensche sach”, maar hij voegt er aan toe :

„die hevestu alle ghesien ontploken ende gheheel die ic bi gheliken sach die hevestu bekint ende wets welc si sijn” (Vis. V, 8-11).

102. Hugo van Sint-Viktor, *De arca Noe morali*, IV, 2 (*Patr. Lat.*, CLXXV, kol. 668D en 732A).

103. Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, V, 27, 49 (*Patr. Lat.* LXXV, kol. 704-705).

104. David van Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, III, 66, ed. Quaracchi, 1899, bl. 359 (gecit. bij H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen...* (supra noot 52), bl. 413, n. 66 en bij Mens, *Oorsprong en betekenis...* (supra noot 3), bl. 114-15, n. 39).

Sint-Jan schijnt haar hier te verzekeren dat ze niet alleen zal zien wat hij zag, maar *méér dan dat*: wat hij slechts „in gelijkenissen” zag, dat „bekint” H. „reëel” en „volkomen”. Bedoeld wordt hier wellicht het „vallen buiten de geest”, in het „overste ghebruken”, dat hier in Vis. V, en soms ook elders, uitdrukkelijk vernoemd wordt, en duidelijk als een superieur stadium gezien wordt. Sint-Jan nu vermeldt nooit een dergelijk „vallen *buiten de geest*” in zijn Apokalyps. Zijn kennen bleef beperkt tot een „zien *in de geest*”, tot het domein van het visionaire schouwen, dat steeds een zien „in gelijkenissen” is:

„mi wart ver-toent ene selsenne ghelike” (Vis. IV, 9); „bi enen ghelikenesse sprekende te mi” (Vis. VI, 41-42); „in ghelikenessen gheseghet” (Vis. XII, 142-143),

in dezelfde zin waarin ook gezegd wordt dat de „sacramenten” van de profeten (het O.T.) „gheliken” waren van de sacramenten van het N.T. (Strof. Ged., XXIX, 91-95; 107), d.w.z. „voorafbeeldingen”, die de „realiteit”, die de sacramenten van het N.T. bevatten, voorafspiegelen en aankondigen, of, naar de traditionele leer van de patristiek, „schaduwen” tegenover de „waarheid”, „umbram fugat veritas”, zoals de hymne „Lauda Sion” (van Thomas van Aquino?) het nog zegt. Ook wanneer H. in de visioenen het „aanschijn” van Gods wezen ziet, dan is dit niet Gods wezen zelf, maar een gelijkenis waarin het wezen zich vertoont, a.h.w. de „zijde” die God naar het schepsel keert, zoals Hij het voor Mozes deed¹⁰⁵.

„Bi gheliken” staat dus tegenover „ontploken” en „gheheel” zoals de afbeelding tegenover de realiteit (waarvan ze de afbeelding is) en dus als „deel-kennis” tegenover „volkomen” kennis. De termen zelf van de tegenstelling verraden o.i. de allusie op de beroemde tekst van Sint-Paulus:

„De liefde vergaat nimmer. De gave der profetie zal verdwijnen, tongen zullen verstommen, de kennis zal een einde nemen. Want ons kennen is stukwerk en stukwerk ons profeteren. Maar wanneer het volmaakte komt, heeft het onvolmaakte afgedaan. Toen ik een kind was, sprak ik als een kind, voelde ik als een kind, dacht ik als een kind; nu ik man geworden ben, heb ik het kinderlijke afgelegd. Thans zien wij in een spiegel, onduidelijk, maar dan van aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten dele, maar dan zal ik ten volle kennen zoals ik zelf gekend ben” (1 Kor., XIII, 8-12).

Het profetische visionaire schouwen, zowel dat van Sint-Jan als dat van H., is nog „stukwerk”, „spreken, voelen en denken als een

105. *Exod.* XXXIII, 22-23.

kind", een „kennen ten dele"; de identiteits-ervaring echter van het Minne-zijn, in het „overste ghebruken", dat *alleen* H. en *niet* Sint-Jan, als „mensche" (Vis. V, 8) ervoer, is het „volmaakte" kennen (immers wezenlijk identisch met dat van de eeuwige zaligheid), een kennis van de „volwassen man", van de in de minne tot „identiteit" volwassen Hadewijch. Niet alleen weet H. van Christus :

„scone gheliken ende mirakelen sijn di van dinen daghen meer gesciet sonder noet dan eneghen mensche die gheboren wart seder dat ic starf" (Vis. I, 372-75) ;

niet alleen moet de serafijn, die haar geleidde en uitleg verschaftte, bekennen :

„wi sient (nl. het „anshijn der minnen") met dienste dat wi u dienen in wondere ; ende ghi siet ende selet sien in claeerre redenen van kinessen metter menscheit" (Vis. XIII, 113-115) ;

niet alleen had zelfs Maria geen visioenen (de omgang met haar Zoon, was immers voldoende om haar de „hoogste hemel" te openbaren : Vis. XIII, 98-108), maar allen overtreft H. nog het meest door het feit dat zij de „volmaakte" kennis, eigen aan de volwassenheid in de minne, bereikte.

Het is onloochenbaar dat Hadewijch hier vervaarlijk dicht de pretenties van de Vrije Geest-aanhangers nadert. De bezieling die haar stuwt is blijkbaar dezelfde : het geloof in de mogelijkheid de „volkomenheid" te bereiken. Alhoewel Hadewijch er met geen enkel woord op zinspeelt, schijnt de ketterse interpretatie van Joachim van Fiori's visie op de wereldgeschiedenis haar toch sterk „bekoord" te hebben, in deze zin dat het menigvuldig voorkomen van uitzonderlijke „genade"-gaven kan gezien worden als een teken dat het tijdperk van de „spirituele kerk" aangebroken was, waarin de rechtstreekse inspraken en openbaringen van de Geest de vroegere, uiterlijke sacramentele orde (van het tijdperk van Christus), zoniet overbodig maken, dan toch sterk reduceren.

Maar H. brengt een wezenlijke correctie aan : nooit kan het gaan om een blijvende staat van volkomenheid of van goddelijk-zijn, waarbij het „stukwerk" voorgoed zou uitgesloten zijn en alle „scone dienst en ellendich leven" voorgoed verbannen, maar enkel om een intermitterende, essentieel vluchtige belevenis.

„Die ure was cort"

zegt ze ook hier in Vis. V, 65¹⁰⁶.

106. Is blijkbaar geïnspireerd op het „half uur" van Apokal. VIII, 1. Vlg. Gregorius Magnus kan het in dit leven geen „vol uur" zijn, dat zou het eeuwige

Er is, in die volkomenheid, geen enkel wezenlijk verschil met de volkomenheid van het hemelse ghebruken, *tenzij juist* dat het hier op aarde *geen blijvende toestand* kan zijn: hier is het maar mogelijk door de „geestelijke dood” van het lichaam, daar zal het verrezen lichaam er aan deelnemen, zoals het voor Maria, reeds nu het geval is (Vis. XIII, 241-243)¹⁰⁷.

De overgang naar de opperste, kortstondige, Godservaring van het „ghebruken” wordt hier in Vis. V aangeduid door het optreden van een nieuw symbolisme: de drie hoogste hemelen, met de drie hoogste engelenkoren, die H. bij het begin van het visioen zag, worden nu tot symbool van de drie goddelijke Personen:

„dese .iij. throne (koren) ben ic in .iij. personen: troen mensche (Zoon), cherubin heylighe gheest, seraphijn in mijn ghebruken daer ic al ben (Vader)” (Vis. V, 60-62).

Het „ghebruken” is immers wezenlijk een deelname aan het goddelijk „zelf-ghebruken” in het inter-trinitarische leven: het inkeren van de drie goddelijke personen in de eenheid van de goddelijke natuur, of in de Vader die er de oorsprong van is. Het intreden op dit niveau van het intertrinitarische leven, waar het hoogste „ghebruken” aanvangt, wordt hier slechts kort symbolisch aangeduid.

Met deze evocatie van haar „*assumptio in Deum*”, zoals Willem van Sint-Thierry zegt¹⁰⁸, wordt dit visioen op het feest van de

leven betekenen (*Moralia in Job*, XXX, 16, 53; *Patr. Lat.* LXXVI, kol. 553 C). Ook Willem van Sint-Thierry zegt: „Zolang we in dit leven zijn, kan het gevoel (*affectus*) soms genieten (*fruitur*) van de stilte van de allerzoetste vrede... maar slechts voor een half uur of nauwelijks een half uur” (*De contemplando Leo*, ed. J. Hourlier, Parijs, 1959, nr. 7, bl. 86, 35-38 (*Sources chrétiennes*, 61)); „Iets anders is, wanneer de genade werkt, de goede houding (*compositio*) van de natuur die op een stabiele wijze in God vernieuwd is, iets anders, bij de aanraking van de genade (*gratia afficiente*), de tenhemelopneming (*in Deum assumptio*) van die goed hervormde natuur, voor een tijdje, een uurtje” (*Exposit. in Cant. Cant.*, nr. 170 ed. Déchanet-Dumontier, Parijs, 1962). Wijn het elders inderdaad om een „halve ure” gaat (Vis. VI, 89; X, 73-74), is het hier in Vis. V, 65 wel een „ure” (al was ze dan ook kort), wat misschien wel bedoeld kan zijn om nog nadrukkelijker de wezenlijke identiteit van dit ghebruiken met het hemelse te onderlijnen, die hier, als nergens bij H., zo resoluut geaffirmeerd wordt.

107. Volgens P. M. De la Taille (*Théories mystiques. A propos d'un livre récent*, in *Rech. Science Relig.*, XVIII (1928), bl. 313) is het opvallend dat het juist de vrouwen zijn die gemeend hebben de hoogste mystieke begenadiging met deze van de hemel te kunnen gelijkstellen. Te noteren is dat de stelling dat de mens gedurende dit leven de uiteindelijke gelukzaligheid kan verwerven naar dezelfde graad van volmaaktheid als in de hemel, op het Concilie te Weenen in 1311, tegen de Vrije Geest-aanhangers, werd veroordeeld, terwijl de volgende veroordeelde stelling preciseert dat dit op eigen natuurlijke krachten kan geschieden (H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg-i.-Br., 1963, nr. 894, 895). Volgens H. gebeurt het niet op eigen krachten en is de identiteit wel wezenlijk, maar toch niet volkomen.

108. *Expos. in Cant. Cant.*, nr. 170; zie supra noot 106.

„assumptio” van Maria bekroond. Het hele visioen krijgt er zijn diepste betekenis door : uitverkoren als de profeten en apostelen, ja : boven hen, wordt Hadewijch, tot profetisch voorteken van haar overwinning, reeds nu, zij het maar even, in de hemelse zaligheid opgenomen. Maar haar taak is nog niet volbracht en zij moet terugkeren naar „het land van de duisternis”, terug naar de „ellende” van het afgescheiden zijn van haar groepje, terug in het „wee” dat ze terwille van die scheiding uitgeroepen had.

BESLUIT

Vatten we even de gegevens van Vis. V kort samen. Wegens haar bewering verdoemden uit de hel te hebben bevrijd wordt H. van gemene zaak met de ketters beschuldigd. Alhoewel zij onverschrokken vasthoudt aan haar bewering, wijst zij heftig elke gemeenzaamheid met de ketterij af : zij beriep zich daarbij geenszins op een recht, dat zij door haar staat van vergoddelijking zou bezitten en haar boven elke morele wet zou stellen. Het pleidooi voor haar orthodoxie laat ze door God zelf bevestigen ; de vervolging waarvan zij het voorwerp is laat juist haar hoge uitverkiezing uitschijnen en voltooit haar unieke gelijkvormigheid met Christus. Omdat zij het leven van Christus mens zo volkomen nabeeldt, wordt ze ook toegelaten tot deelhebbing aan zijn goddelijk leven, zij leeft het leven der drie goddelijke personen mee. Hadewijch treedt in dit visioen, zoals in alle andere, op als de profetische zienster van haar eigen „eschatologisch” lot. Dit te vernemen moet de onruststokers binnen haar eigen groepje en de vervolgers daarbuiten (de „vreemden”) tot eerbied voor Gods raadsbesluiten dwingen en de waarachtig minnenden in hun geloof sterken.

In heel de encenering waarin het gebeuren in het vijfde visioen gezet wordt, is de spanning voelbaar die voortvloeit uit de onmiddellijke nabijheid van de ketterij, uit de infiltratie van de Vrije Geest-aanhangers en de agitatie die een „vermeende” invloed van hen op Hadewijch heeft teweeggebracht. Het kan o.i. na de lectuur van dit visioen in zijn kontekst, niet meer opgaan te beweren dat Hadewijch *à priori* van alle „besmetting” van ketterse invloeden moet vrij gebleven zijn. Het standpunt dat zich nu opdringt is integendeel dat de naasting door de ketterij een *gegeven* is, een belangrijk element in het geestelijk milieu van Hadewijch, dat wellicht haar ganse theologische leer met zijn eigen licht bestraalt. Door de communie in een gemeenzame aspiratie, moeten bepaalde ideeën, ondanks het feit dat ze een ketterse

„pointe” bezaten, een bekoring voor Hadewijch zijn geweest. Verder onderzoek naar de manier waarop ze zich tegen deze bekoring teweer heeft gesteld en er eventueel is aan bezwaken, zal ongetwijfeld licht werpen op het *ontstaan* van haar *theologische* leer en wellicht juist de meest originele elementen daarin kunnen helpen verklaren. „Oportet et haereses esse” (1 Kor. XI, 19). De „ketterij” van de Vrije Geest is dé ketterij van de mystiek geworden en zal niet alleen de Nederlandse, maar gans de Germaanse mystiek als een schaduw blijven begeleiden.