

MARGUERITE PORETE EN HADEWIJCH BEGIJNEN IN DISCUSSIE OVER DE EENHEID MET GOD¹

INLEIDING

In de dertiende en de veertiende eeuw was er sprake van een hooglopend debat over het juiste religieuze leven en over het hoogste doel daarvan, de volmaaktheid en de eenheid met God. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de veroordelingen van zogenaamde 'ketteren' en 'ketterse' opvattingen.² Vrouwen waren, zo zou ik in dit artikel willen betogen, bij dit debat niet alleen passief maar ook actief betrokken. Zo konden middeleeuwse begijnen ondanks hun gemeenschappelijke verworteling in een geestelijk klimaat van zoeken naar identificatie met God, zeer verschillende opvattingen hebben. Een vergelijking van de *Brieven* en de *Visioenen* van de Brabantse Hadewijch (circa 1250),³ met de *Mirouer des simples ames* van Marguerite Porete,⁴ een begijn uit Henegouwen, die in 1310 in Parijs als ketter werd verbrand, kan deze verschillen nader illustreren.

Marguerites boek dat de vorm heeft van een debat tussen *Minne*, *Rede* en de *Ziel* over het 'volmaakte leven', lijkt zich veelal direct af te zetten tegen opvattingen van Hadewijch, met wie zij echter mystiek-theologisch

1. Het onderzoek voor dit artikel werd mogelijk gemaakt door subsidie van de Stichting voor Filosofie en Theologie, die deel uitmaakt van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.

2. Begrippen als 'ketterij' en 'ketter' beschouw ik als normatieve begrippen, die vanuit het perspectief van een gevestigde meerderheid worden gehanteerd en die men in historische beschrijvingen niet kan overnemen zonder ze tussen aanhalingstekens te plaatsen. Zie hiervoor bijvoorbeeld D. van Paassen en A. Passenier, 'Inleiding en bronnenkritiek', in: D. van Paassen en A. Passenier (red.), *Op zoek naar vrouwen in ketterij en sekte. Een bronnenonderzoek*, Kampen: Kok 1993, 7-25.

3. Over Hadewijch, zie bijvoorbeeld Paul Mommaers, *Hadewijch. Schrijfster, Begijn, Mystica*, Cahiers voor levensverdieping, Averbode: Altiora - Kampen: Kok 1989; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Band II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München: C.H. Beck 1993, 160-225.

4. Over Marguerite Porete, zie met name de recente dissertatie van Irene Leicht, *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Freiburger Theologische Studien, Freiburg etc.: Herder 1999 en bibliografie aldaar.

jargon in belangrijke mate deelt.⁵ Dat controversen en conflicten over de volmaaktheid ook aan religieuze vrouwen niet voorbij gingen, blijkt uit de middeleeuwse bronnen, die laten doorschemeren dat zij het debat met elkaar niet schuwden. Kennelijk werd hun theologische reflectie onder meer aangescherpt door felle onderlinge discussie. Het zal niet voor niets zijn dat de weerstanden tegen theologische activiteiten van vrouwen zich onder meer uitten in een verbod aan begijnen om 'als waanzinnigen te disputeren'. Een belangrijke bron van creativiteit was daarmee tot verdrogen gedoemd.

DISCUSSIE EN CONFLICTEN RONDOM DE 'VOLMAAKTHEID'

In een aantal teksten, met name vanaf ongeveer 1270, worden bepaalde opvattingen van de *perfectio*, de hoogste mystieke staat die men op aarde kan bereiken, als ketters veroordeeld.⁶ Zo weerlegt Albertus Magnus in een *Determinatio*⁷ 97 'ketterse' stellingen met betrekking tot de *novo spiritus*, de 'nieuwe geest', zoals die zouden zijn aangehangen door een groep 'kettters' in het Zwabische Ries. Centraal staat in deze stellingen de vereniging met God, waaraan de 'kettters' verstrekkende consequenties zouden hebben toegeschreven. Bijvoorbeeld, dat de mens God kan worden en in die toestand alles kan doen wat hij wil omdat God alle dingen in hem werkt. En dat hij het lichaam van Christus niet hoeft te vereren, omdat hij zelf God is. Hij zou ook het middelaarschap van priesters en de biecht niet meer nodig hebben en niet meer hoeven te biechten. Gebeden, vasten, ascese, waken, heiligenverering, liturgische feesten zijn voor de vergoddelijkte mens niet meer van belang en vormen zelfs een hindernis

5. Over overeenkomsten en verschillen tussen Hadewijch en Marguerite Porete zie bijvoorbeeld Kurt Ruh, "Le miroir des simples âmes" der Marguerite Porete', in: H. Fromm e.a. (red.), *Verbum et Signum II*, Festschrift F. Ohly, München: Fink 1975, 365-387; 278vv; Kurt Ruh, 'Beginnismystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106 (1977), 265-277; Kurt Ruh, 'Gottesliebe bei Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete', in: A. San Miguel e.a. (red.), *Romanische Literaturbeziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Tübingen: Günter Narr Verlag 1985, 243-254.

6. Zie hierover bijvoorbeeld Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley etc.: University of California Press 1972.

7. De tekst bevindt zich samen met een andere lijst waarin overeenkomstige stellingen van 'kettters' uit Ries worden opgesomd - de zgn. Nördlingenlijst - in de 'Passauer Anonymus', een in de jaren 1260-1266 ontstane verzamelband over 'Kettters, Joden, Antichrist', die in de loop van de tijd werd uitgebreid. Tekstuitgave: J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica Christianae perfectionis studium spectantia*, Rome: Pontificia Universitas Gregoriana 1931, 115-125.

voor de volmaaktheid. De volmaakten zondigen niet meer omdat God alles in hen werkt en daarom kunnen zij zondigen zonder te zondigen, bijvoorbeeld liegen, stelen en zelfs moorden.

Op het concilie van Vienne (1311-1312) werden dergelijke opvattingen in de pauselijke bul *Ad nostrum*⁸ veroordeeld als dwalingen met betrekking tot de volmaaktheid van een sekte van begarden en begijnen. Als de kern van deze dwalingen wordt aangemerkt dat men in dit leven zo volmaakt kan worden, dat men niet meer kan zondigen, niet meer hoeft te vasten, kerkelijke voorschriften niet meer hoeft te gehoorzamen, noch deugden te beoefenen en seksuele behoeften vrij kan bevredigen als de natuur ertoe aanzet. Na de proclamatie van deze bul komen vooral begarden en begijnen in vrijwel heel Noord-Europa onder sterke verdenking te staan van het propageren van een anarchistische, immorele mystieke ketterij.⁹ In kronieken vindt men berichten over orgieën, smulpartijen en andere staaltjes van schaamteloosheid en losbandigheid, waaraan de zogenaamde 'volmaakten' zich zouden hebben overgegeven.¹⁰ Tot in de vijftiende eeuw treedt de inquisitie hard op tegen verdachten van deze 'ketterij', die de geschiedenis zouden ingaan als de 'Broeders en Zusters van de Vrije Geest'.¹¹

Inmiddels heeft bronnenonderzoek duidelijk gemaakt dat de 'ketterij van de Vrije Geest' waarschijnlijk niet is te beschouwen als een duidelijk omschreven dissidente groep met een eigen organisatie.¹² Het is mijns

8. Tekstuitgave: G. Alberigo e.a., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta (COD)*, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 1962, nr. 28, 359. Over *Ad nostrum* zie bijvoorbeeld Leicht, *Marguerite Porete*, 357-360, 413-419 met verdere literatuurverwijzingen.

9. Zie bijvoorbeeld Lerner, *Heresy of the Free Spirit*, 85-181; Ute Weinmann, *Mittelalterliche Frauenbewegungen. Ihre Beziehungen zur Orthodoxie und Häresie*, Pfaffenweiler: Centaurus 1990, 214-261 met verdere literatuurverwijzingen.

10. Zie bijvoorbeeld Lerner, *Heresy of the Free Spirit*, 10-35.

11. Een standaardwerk over de Vrije Geest, waarin alle casus en bronnen worden opgesomd is het inmiddels wat verouderde, maar nog steeds zeer waardevolle werk van Romana Guarnieri, 'Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI. Testi e documenti', in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965), 350-708. Zie over de benaming 'Broeders en zusters van de Vrije Geest', bijvoorbeeld I. Wormgoor, 'De vervolging van de Vrijen van Geest, de Begijnen en Begarden', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 65 (1985), 107-130.

12. Vooral uit Lerner's uitvoerige bronnenonderzoek blijkt dat uiteenlopende groepen en personen konden worden verdacht van de 'ketterij van de Vrije Geest' en dat er bij de als ketteren veroordeelden hoogstens sprake is van een bepaalde *state of mind*, waarin vergoddelijking een belangrijke rol speelde. Verder wijst hij erop dat de polemische bronnen die het bestaan suggereren van een netwerk van sekten met omschreven overtuigingen en praktijken, stereotypen van ketterij hanteren (zoals immoraliteit) en ouder polemisch materiaal overschrijven. Ketteren werden voorts verhoord aan de hand van vooropgezette

inziens dan ook meer adequaat de polemische bronnen over de Vrije Geest (veroordelingen, inquisitieverlagen, polemieken en dergelijke) te interpreteren als aanwijzingen voor conflicten over de vorm van het religieuze leven en over de mystieke volmaaktheid. Bepaalde vormen van mystiek met een sterke nadruk op vergoddelijking, konden – blijkens de veroordelingen – onder bepaalde omstandigheden op weerstand van kerkelijke autoriteiten stuiten, die daarin allerlei gevaren ontwaarden.

Een tekst waarin een dergelijke omstreden vorm van mystiek naar voren komt, is de *Mirouer des simples ames* van Marguerite Porete.¹³ De meningen zijn nog steeds verdeeld over de vraag of zij als een vertegenwoordigster van de Vrije Geest moet worden gezien of dat haar leer 'orthodox' was en zij ten onrechte door de Parijse inquisitie werd veroordeeld.¹⁴ Ook tijdens haar leven oordeelde men reeds zeer verschillend over deze kwestie, zoals blijkt uit het feit dat een aantal kerkelijke autoriteiten, waaronder de Parijse theologieprofessor Godfried van Fontaines, hun goedkeuring aan haar boek hebben gehecht.¹⁵ Dit wijst erop dat Marguerite Porete eerder dan als aanhangster van een bepaalde 'ketterij' als een slachtoffer kan worden beschouwd van conflicten over de mystieke volmaaktheid, waarin de posities zich nog moesten uitkristalliseren. Tot in

vragenschema's ontleend aan onder meer de bul *Ad nostrum* en eerdere protocollen van ketterverhoren.

13. Romana Guarnieri ontdekte dat het anoniem overgeleverde mystieke tractaat *Le Mirouer des simples ames aneanties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour* van Marguerite Porete afkomstig moest zijn. Door de inquisitie aan Marguerites boek ontleende stellingen, waarvan enkele zijn bewaard in het inquisitie-protocol en in een kroniekbericht, bleken terug te vinden in de *Mirouer*. Guarnieri publiceerde haar ontdekking in de *Osservatore Romano* van 16 juni 1946 in een artikel getiteld: 'Lo specchio delle anime semplici e Margherita Poirette'. Voorts publiceerde zij het enige beschikbare oud-Franse manuscript dat wordt bewaard in het museum van Chantilly in het kader van haar uitvoerige bovengenoemde studie over de Vrije Geest. Een tekstkritische uitgave naast de Latijnse versie - verzorgd door Paul Verdeyen - verscheen in het *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (LXIX): Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, ed. R. Guarnieri; Margaretae Porete, *Speculum Simplicium Animarum*, cura et studio P. Verdeyen S.J., Turnhout 1986. Over het inquisitie-proces tegen Marguerite Porete, zie: Paul Verdeyen, 'Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart', in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81 (1986), 47-94.

14. Over Marguerite en de Vrije Geest zie bijvoorbeeld Anke Passenier, 'Heilige Kerk-de-Kleine in de spiegel van Marguerite Porete', in: Van Paassen en Passenier, *Op zoek naar vrouwen*, 95-111.

15. Tekst van de goedkeuringen, die overigens in de Oudfranse versie ontbreken, in de *Corpus Christianorum*-editie van Guarnieri en Verdeyen (Latijnse en Middellengelse versie), 404vv.

de hoogste regionen van kerk en theologie kon men kennelijk hierover van mening verschillen.

Anderzijds kan men wel stellen dat Marguerites boek behoort tot een groep teksten met een spiritualiserende en apofatische tendens, die in sommige gevallen verketterd konden worden. Tot deze groep kan men ook de teksten van Meister Eckhart en een aantal geschriften in de traditie van Eckhart rekenen.¹⁶ Hetzelfde geldt voor de *Mengeldichten* van Pseudo-Hadewijch,¹⁷ een auteur die in de geest en de stijl van Hadewijch schreef, en van wie gedichten in het Hadewijch-corpus terecht zijn gekomen. Zo beschouwd behoort de *Spiegel* van Marguerite tot een bredere stroming van metafysisch georiënteerde, bespiegelende mystiek van platoonse snit,¹⁸ die – zoals onder meer blijkt uit de toeschrijving van pseudepigrafische *Mengeldichten* aan Hadewijch – aanknoopt bij oudere mystieke tradities van onder andere de hoofse minne-mystiek en de cisterciënzermystiek en die zeker niet in het algemeen als kettters werd veroordeeld.¹⁹

Wat wel en niet aanvaardbaar was, daarover was men het kennelijk niet eens en in vele gevallen zou het zelfs aan discussie onderhevig blijven. Het is daarbij van belang te beseffen dat controversen en discussies over religieus leven en mystiek zich niet alleen afspelen tussen mystici/cae en kerkelijke autoriteiten. Uit de polemische teksten van mystieke auteurs over 'valse' vormen van mystiek blijkt dat juist onder de geïnteresseerden zelf sprake is van meningsverschillen.²⁰ Zo richt zich Ruusbroecs polemieek tegen 'valse godlijdendheid' tegen de opvattingen van Marguerite Porete, met wier werk hij bekend moet zijn geweest.²¹ Dat ook vrouwen onderling in het mystiekdebat betrokken waren en het met

16. Lerner zet een aantal van deze teksten bijeen in een hoofdstuk over literatuur van de Vrije Geest (*Heresy of the Free Spirit*, p. 200vv.). Het is echter de vraag of men literatuur van de Vrije Geest kan onderscheiden van mystieke teksten als die van Eckhart, aangezien beide tot een bredere stroom van bespiegelende mystiek behoren.

17. Over de *Mengeldichten* van Pseudo-Hadewijch zie bijvoorbeeld Saskia M. Murk Jansen, *The Measure of Mystic Thought: A Study of Hadewijch's Mengeldichten*, Göppingen: Kümmerle Verlag 1991.

18. Voor de ontwikkeling van deze stroming, zie het nog steeds waardevolle overzicht van Stepanus G. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden, deel II: De eeuw van Ruusbroec*, Antwerpen: De Sikkel 1950/53, 126vv.

19. Vooral Leicht belicht in haar studie de verworteling van Marguerite Porettes werk in de hoofse traditie en de cisterciënzer-mystiek.

20. Zie hiervoor bijvoorbeeld Lerner, *Heresy of the Free Spirit*, 182-199.

21. Zie hierover Paul Verdeyen, 'Oordeel van Ruusbroec over de rechtgelovigheid van Margaretha Porete', in: *Ons Geestelijk Erf* 66 (1992), 88-97.

elkaar oneens konden zijn, wordt in het onderzoek in het algemeen niet zo benadrukt.

Recent onderzoek schildert soms een beeld van middeleeuwse vrouwenmystiek alsof hier sprake was van een tamelijk homogeen geheel. Ik refereer met name aan het idee dat vrouwenmystiek in het algemeen sterk georiënteerd zou zijn geweest op het lichamelijke, tastbare, emotioneel ervaarbare en dat de menselijke Christus (concreet lijfelijk en lijdend mens, tastbaar in de eucharistie en in crucifixen, zichtbaar in visioenen en dergelijke) daarin centraal zou hebben gestaan.²² Het lijkt erop dat dit beeld zich opdringt, omdat de meer pneumatologische mystiek uit het gezichtsveld blijft, aangezien deze minder aanvaardbaar was voor kerkelijke autoriteiten, minder werd gepropageerd en minder aansloot bij gangbare opvattingen omtrent de rollen van de seksen.²³

De *Spiegel* van Marguerite Porete kan worden gezien als een voorbeeld van het feit dat ook onder vrouwen verschillende denkbeelden leefden over de volmaaktheid en over de eenheid met God en dat zij verschillende richtingen insloegen. Aan het eind van haar boek verzucht zij:

O Lief, wat zullen de begijnen zeggen en de religieuzen, wanneer zij het voortreffelijke horen van uw goddelijk lied? De begijnen zullen zeggen, dat ik dwaal – (en ook) de priesters, klerken, predikheren, augustijnen, karmelieten en de minderbroeders – omdat ik heb geschreven over de staat van de volmaakte Minne (*Mirouer* 123, 94vv.).²⁴

Dat begijnen konden discussiëren over hoog-theologische onderwerpen blijkt onder meer uit de op het concilie van Vienne opgestelde bul *Cum de quibusdam mulieribus*,²⁵ waarin begijnen er onder meer van worden beschuldigd dat zij 'als door waanzin gedreven over de Hoogste Drievul-

22. Dit geldt bijvoorbeeld voor het belangwekkende en invloedrijke werk van Carolyn Walker Bynum: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press 1982; *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press 1987; *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York: Zone Books 1991.

23. Zie hiervoor bijvoorbeeld Anke E. Passenier, 'Der Lustgarten des Leibes und die Freiheit der Seele: Wege der mittelalterlichen Frauenspiritualität', in: E. Hartlieb en C. Methuen (red.), *Sources and Resources of Feminist Theology*, Kampen: Kok - Mainz: Grünewald 1997, 192-216.

24. Ik verwijs naar de *Mirouer* volgens de CC-editie van Guarnieri en Verdeyen met aangeven van hoofdstuk- en regelnummers.

25. Tekst in *COD*, Nr. 16, 350. Vertaling in: Leicht, *Marguerite Porete*, 412-413.

digheid en de goddelijke essentie disputeren en preken en over de geloofsartikelen en de kerkelijke sacramenten opvattingen introduceren die strijdig zijn met het katholieke geloof.²⁶ Een confrontatie van teksten van Hadewijch met de *Spiegel* van Marguerite Porete kan duidelijk maken dat de religieuze vrouwen van de dertiende eeuw, die een nieuw genre van mystieke teksten in de volkstaal schiepen, weliswaar veel in taal en thematiek gemeen kunnen hebben, maar dat zij tevens geheel andere wegen konden inslaan.

Zowel in de *Brieven* en *Visioenen* van Hadewijch als in de *Spiegel* van Marguerite speelt de vereniging met God/Minne een centrale rol. Hoe deze tot stand komt, wat deze inhoudt en betekent, is het onderwerp van het onderwijs dat de beide leraressen van de goddelijke Minne in hun teksten aan de hoorders en de lezers willen bieden. Ofschoon beide auteurs omschrijvingen geven van de eenheid met God, die nauw overeenkomen, is er sprake van cruciale verschillen. Een aantal van deze verschillen zal ik nader toelichten en op grond daarvan beargumenteren, dat Marguerite Porete bewust afstand neemt van de *unio*-conceptie van Hadewijch. Het betreft hier de plaats van Christus, de rol van deugden, werken en sacramenten, de betekenis en functie van extase en tenslotte het godsbeeld.

HADEWIJCH

In Hadewijchs opvatting van *unio* speelt Christus of de mensheid van God een belangrijke rol. Eenheid houdt zowel God-zijn met God als mens-zijn met de mens in. Zo zegt zij in *Brief 6*:

Met de mensheid van God moet gij hier in moeite en verlatenheid leven, maar met de machtige God moet gij van binnen minnen en jubileren in zoete overgave (*Brieven 6*, 117vv.).²⁷

Voor Hadewijch speelt het leven dat in dienst van Minne staat zich af tussen 'ghebruken' en 'ghebreken'.²⁸ 'Ghebruken' (genieten) is de ervaring van één-zijn met de Geliefde, het volkomen opgaan in de Ander, waarbij al het andere wegvalt. Hadewijch brengt de taal van menselijk

26. Deze bul betekent min of meer het einde van geleerde begijnen die in woord en geschrift zelfstandig reflecteren op onderwerpen als 'eenwording met God', 'volmaaktheid' en eigen mystiek-theologische ontwerpen presenteren.

27. Ik citeer de *Brieven* naar de editie en vertaling van Paul Mommaers, *De Brieven van Hadewijch*, Kampen: Kok - Averbode: Altiora 1990 met aangeven van brief- en regelnummers.

28. Zie hierover bijvoorbeeld Mommaers, *Hadewijch*, 131-186.

liefdesgenieten, in sterke binding aan het hoofse *discours*, over op de goddelijke Minne-ervaring. Het 'ghebruken' van de goddelijke Geliefde vindt zij in de extase, in de momenten van buiten-zichzelf-zijn, van-de-wereld-zijn, verrukt-zijn. 'Ghebreken' (gebrek lijden, ontberen) daarentegen is de ervaring van afwezigheid van de Geliefde, van hartverscheurend liefdesverdriet, van verlangen, smart en pijn.

Een belangrijk thema van de *Visioenen* is hoe het 'ghebruken' en het 'ghebreken' zich tot elkaar verhouden. In het eerste *Visioen*²⁹ bekent Hadewijch dat haar innerlijke drang gericht was op de verrukking in liefde één te zijn met God (een te sine ghebrukeleke met Gode), maar dat zij voor die waardigheid te weinig had geleden en geleefd (*Visioenen* 1, 1-14).³⁰ In het visioen dat zij daarna beschrijft, krijgt zij van de Geliefde (Christus) een nieuw gebod, namelijk om arm, ellendig en veracht te zijn opdat zij evenzeer als mens aan hem gelijk zal zijn als dat zij ernaar verlangt hem in God te genieten. Hijzelf is haar voorbeeld. Hoewel hij nooit van de Vader gescheiden is geweest, heeft hij volkomen als mens geleefd en geleden, zonder van zijn goddelijke macht gebruik te maken om dit te ontlopen. Zo dient ook Hadewijch volkomen als mens te leven (*Visioenen* 1, 281vv.). Werkelijk één-zijn met Christus is alleen mogelijk als men *ook* mens met de mens wil zijn, verlangen, verlatenheid en pijn wil verdragen, de afwezigheid van liefdesgenot en liefdesomhelzing kan doorstaan.

Met behulp van de constructie van de twee naturen van Christus (God en mens) verdisconteert Hadewijch dus dat de goddelijke liefdesgenieting op aarde beperkt is tot spaarzame momenten en dat de dagelijkse werkelijkheid het 'ghebreken' is, het lijden onder de afwezigheid van liefdesgeluk. De afwezigheid van het liefdesgeluk, het liefdesverdriet als een bekende menselijke ervaring³¹ krijgt door de verwijzing naar het voorbeeld van Christus een positieve invulling, het wordt tot een diepere verbondenheid met de Geliefde. Men heeft een taak te volbrengen: dienen, werken, deugden beoefenen, inspanningen verrichten, moeite doen en daarmee Minne voldoening schenken. Een nimmer aflatende taak, omdat Minne (God) zo al-omvattend groot is, dat een mens er nooit aan kan voldoen.

29. Voor een bespreking van dit visioen, zie Ruh, *Geschiede II*, 193-199.

30. Ik verwijs naar en citeer de editie van Frank Willaert met de vertaling van Imme Dros: Hadewijch, *Visioenen* (Nederlandse Klassieken), Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker, 1996 met aangeven van visioen- en regelnummer.

31. Bekend in die zin dat deze een belangrijke rol speelt in het *discours* van de hoofse Minne.

De hoofse ridder, die zijn onbereikbare Vrouwe met steeds sterker brandend (want onbevredigd) liefdesverlangen zoekt te dienen en haar zonder hoop op beloning altijd ter wille wil zijn, staat model voor de aardse Godsverbondenheid.³² Zoals de ridder tenslotte de hoogste vervulling vindt in het niet vervuld worden van zijn verlangen, zo is voor de hoofse minnende ziel het 'ghebreken' van het 'ghebruken' het zoetste 'ghebruken' (*Brieven* 16, 9-23). Een staaltje van Hadewijchs subtiële dialectiek. De ervaring van Gods afwezigheid wordt tot de diepste ervaring van zijn aanwezigheid, hetgeen dieper gaat dan de momenten van 'ghebruken'. De Afwezige Geliefde, die smartelijk wordt gemist, is immers *meer* in het innerlijk aanwezig dan de vanzelfsprekende Aanwezige.

Dit betekent niet dat Hadewijch ervan uitgaat dat er op aarde geen momenten van liefdesgenieting en vervulling zullen zijn. Veeleer blijkt uit haar teksten dat zij bekend is met mystieke ervaringen en deze ook bij haar publiek vooronderstelt.³³ Het gaat er haar kennelijk om deze ervaringen in een theologisch perspectief te stellen. Op bijna elke bladzijde van haar *Brieven* waarschuwt zij tegen het zoeken van rust en vrede, tegen behagen in zoete gevoelens, tegen alles wat het streven om de Minne/God te voldoen zou kunnen stremmen.³⁴ Als men bedenkt dat mystieke extase een religieuze uitlaatklep en een openbaringsmedium vormde dat aan vrouwen was toegestaan, zelfs voor hen gepropageerd werd en waarschijnlijk – niet in het minst om die reden – veelvuldig door hen werd beoefend,³⁵ dan zijn Hadewijchs *Visioenen* en *Brieven* te zien als een formidabele poging om te voorkomen dat het leven van religieuze vrouwen van extase naar extase zou gaan, met daar tussenin een treuren om de afwezigheid daarvan.

32. Over Hadewijch en de hoofse minne-lyriek, zie bijvoorbeeld Frank Willaert, 'De poëtië van het hoofse minnedicht en Hadewijchs "Strofische gedichten"', in: J.D. Janssens (red.), *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij*, Brussel [s.n.] 1982, 71-94.

33. Ofschoon Hadewijchs *Visioenen* duidelijk een paraenetisch karakter hebben en het genre van het *Visioen* specifiek aan vrouwen de mogelijkheid verschaft met goddelijk gezag te spreken, zijn zij m.i. niet uitsluitend als literaire constructie te beschouwen. Het lijkt niet te betwijfelen dat trance-ervaringen een belangrijke rol speelden in het leven van middeleeuwse religieuze vrouwen en dat deze ook een centraal thema vormen in hun mystieke onderricht. Voor een overzicht van discussies op dit punt, zie Peter Dinzlacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh 1993, 304-331.

34. Zie daarover Mommaers, *Hadewijch*, 61vv.

35. Zie bijvoorbeeld Peter Dinzlacher, 'Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen', in: P. Dinzlacher en D.R. Bauer (red.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Keulen/Wenen: Böhlau 1988, 1-58.

De verhouding tussen het contemplatieve leven met zijn mystieke ervaringen tot het aardse leven moest worden vastgesteld. Daar worstelt men in die tijd mee en Hadewijch bevindt zich midden in die worsteling. De wijze waarop zij het aardse, dagelijkse, menselijke leven met Christus verbindt en een invulling geeft van dienen, inspanningen, naastenliefde, leed verdragen, zorgt ervoor dat actieve Christus-dienst, navolging van zijn voorbeeld, voor religieuze vrouwen behouden blijft. Bovendien verbindt zij de mystieke eenwording sterk met het sacrament, met de aardse en fysieke eenwording met Christus:

Toen kwam hij van het altaar in de gedaante van een kind en dat kind zag eruit zoals hij er zelf uitzag in de tijd dat hij ongeveer drie jaar was. En hij wendde zich naar me toe en nam uit de ciborie zijn lichaam in zijn rechterhand, en in zijn linkerhand nam hij een kelk die van het altaar leek te komen, maar zeker weet ik dat niet. Daarmee naderde hij me in de kleding en de gedaante van de man die hij was op de dag dat hij ons zijn lichaam voor het eerst gaf, zo zag hij eruit, als een mens, een man, met een beminnelijk en mooi en stralend gezicht en hij kwam onderworpen op mij af als iemand die een ander geheel en al toebehoort. Toen gaf hij zich aan mij in de gedaante van het sacrament zoals gebruikelijk is. Daarna gaf hij me drinken uit de kelk dat het uiterlijk en de smaak van wijn had zoals gebruikelijk is. Daarna kwam hij zelf bij me en hij nam me helemaal in zijn armen en trok me tegen zich aan. En al mijn leden voelden zijn leden op een volmaakt bevredigende manier, zoals mijn hart begeerde, zoals ik als mens nodig had. Toen werd de honger van mijn lichaam gestild tot ik totaal verzadigd was. En ik had korte tijd de kracht dat uit te houden. Maar al heel gauw verloor ik de uiterlijke vorm van de mooie man uit mijn ogen en ik zag hem vervagen tot hij er niet meer was en zo snel opgelost worden en tegelijk wegsmelten, dat ik hem buiten mezelf niet kon bekennen of waarnemen, en binnen mezelf niet van mij kon onderscheiden. Het leek toen of we één waren zonder onderscheid. Dit had uitsluitend te maken met het zintuiglijke, met zien, proeven, voelen, zoals men bij het ontvangen van het sacrament zintuiglijk kan proeven, zien en voelen, als een geliefde die de geliefde ontvangt in de volle verrukking van het zien en het horen van elkaar en van het opgaan van de een in de ander. Hierna bleef ik zozeer opgaan in mijn lief dat ik helemaal in hem wegsmolte tot mij niets meer van mezelf overbleef (*Visioenen* 7, 57-96).

De verbinding van de (mystieke) eenwording in de extase met de (fysieke) eenwording in de eucharistie is niet ongebruikelijk in de middeleeuwse vrouwenspiritualiteit.³⁶ Dat dit een emanciperend effect heeft in die zin dat de priester als bemiddelaar van het sacrament wordt gepasseerd, is nauwelijks over het hoofd te zien. Hadewijch sluit in dit opzicht aan bij een bredere tendens. Anderzijds lijkt de wijze waarop Hadewijch deze verbinding tot een garantie maakt dat de mystieke eenwording met de

36. Zie bijvoorbeeld Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 119-150.

goddelijke geliefde ook haar lichamelijke mens-zijn volkomen omvat, recht doet en bevredigt, origineel. Het gaat verder dan de reeds bekende theologische redenering, dat God in menselijke vorm tot ons moet komen, omdat wij mens zijn, zoals bijvoorbeeld Bernardus van Clairvaux het formuleerde.³⁷ Hadewijch gaat uit van wat een complete liefdeservaring moet zijn, zoals een mens die kan hebben, waarbij zien, proeven en voelen niet kunnen worden overgeslagen, al blijven deze vluchtig en zijn ze voorlopig aan een geheel opgaan in elkaar.

Belangrijker nog dan het verbinden van mystieke extase aan het sacrament is echter de nadruk die Hadewijch legt op de 'ethische eenwording' in het dienen naar het voorbeeld van Christus. Daarbij is van belang te beseffen dat men de eerste twee vormen van *unio* meer ondergaat, terwijl de derde ethische vorm een actief handelend subject veronderstelt. Bovendien is de ethische verbinding een voorwaarde voor mystieke verbondenheid, zodat de mystiek een subject houdt en geen aanleiding wordt voor escapisme. Het dagelijks leven wordt gered van reductie tot aards tranendal waarin men wegwijnt in smachten naar de hemelse Geliefde, het wordt tot ontmoetingsplaats bij uitstek. Werken en dienen worden geheiligd.³⁸ Dit schept ruimte voor vrouwen als religieus subject, als actieve actoren en Christus-gelijken, in plaats van alleen als Christus-ontvangsters in de eucharistie en in extasen en visioenen.

Hierbij moet echter worden aangetekend dat de verhouding tussen aards leven en mystieke extase, tussen 'ghebruken' en 'ghebreken' niet zo eenduidig is als het lijkt, alsof buiten de extase alleen sprake zou zijn van werken en dienen. Elders betoogt Hadewijch dat men in het gewone leven ook ruimte dient te scheppen voor inkeren, voor contemplatie, waarbij al het andere wordt buitengesloten. In *Brief 17* gebruikt Hadewijch bespiegelingen over de verhouding tussen de Eenheid en de Drieheid van God om de complexe verhouding tussen de afzonderlijkheid en meervoudigheid van

37. Over Bernardus' incarnatorische theologie en mystiek zie bijvoorbeeld Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland. Band II: Entfaltung* (aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Scheuermann), Freiburg etc.: Herder 1996, 254-271.

38. De verschuiving van fysieke en extatische eenwording met Christus die in de hagiografie wordt benadrukt, naar de wilseenheid met God in het werken vindt men ook bij Mechtild van Maagdenburg en Marguerite Porete die zich eveneens emanciperen van de vigerende modellen voor vrouwenspiritualiteit. Zie hierover de behartenswaardige studie van Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1995, 1-86; 173-206.

werken en de eenheid van het opgenomen-zijn uiteen te zetten.³⁹ Vanuit de Eenheid waarin de goddelijke Personen verenigd zijn, de éne grondeloze Minne, is er een verbod om tot elke deugd genegen te zijn en voor elke nood medelijden te hebben. Bijzondere werken, afzonderlijke inspanningen en daden worden in de Eenheid verslonden en verzvolgen zoals de afzonderlijke Personen in de Eenheid van de Godheid. Zich aan de hele Minne wijden, God Drie en Een, betekent dan ook zowel naar buiten treden als inkeren, geven en inhouden, zoals de ene Godheid naar buiten treedt in de drie Personen, en deze weer terugkeren in hun ene grond in een niet aflatende liefdeskringloop.

Wees tot elke deugd genegen en vaardig,
 maar laat u er verder niet mee in.
 Schiet niet te kort tegenover geen der dingen,
 maar doe voor geen iets in het bijzonder.
 Heb voor elke nood genegenheid en medelijden,
 maar neem zelf niets in bescherming (*Brieven* 17, 1-6).

Hadewijch legt ten aanzien van deze versregels uit, dat de eerste zinnen van elk paar – namelijk tot elke deugd genegen en vaardig zijn (Heilige Geest), niet tekort schieten tegenover geen der dingen (Vader), voor elke nood genegenheid en medelijden hebben (Zoon) – betrekking hebben op het dienen van de goddelijke personen, wier natuur dit is. De laatste regels van elk paar daarentegen slaan op de eenheid van de Godheid. Lange tijd meende zij dat deugden dienen en dergelijke het meest volmaakte leven is dat men op aarde kan hebben. Maar op een gegeven moment werden deze dingen haar op een Hemelvaartsdag door God de Vader zelf verboden. Toen gebeurde het dat de Zoon op het altaar kwam en zij in extase één met Hem werd en met Hem voor de Vader werd gevoerd. Daarop nam de Vader Hem samen met haar in zich op en in de eenheid waarin zij toen werd opgenomen, begreep zij dat dit het hoogste was waartoe zij kon komen.

Maar de gerechte éne natuur waar de minne door minne en volkomen genieting bij zichzelf is, die laat zich niet in met de deugden noch met de genegenheid tot de deugden noch met bepaalde werken, hoe schoon die ook zijn of van welk voortreffelijk gezag ook afkomstig. En die éne natuur neemt uit medelijden ook geen nood in bescherming, hoezeer zij ook bij machte is die rijkelijk te lenigen. Want in het genieten van de minne heeft nooit en kan nooit een ander werk bestaan dan het éne genieten zelf, waardoor de éne machtige Godheid minne is (*Brieven* 17, 68-77).

39. Over deze controversiële *Brief* zie bijvoorbeeld Mommaers, *Hadewijch*, 179-183 en Ruh, *Geschichte II*, 223-224.

Voor de minnende betekent dit, dat zij zich soms alleen aan Minne moet wijden en alles daarbuiten haten en buitensluiten om alleen in het genieten te zijn. Toch haast Hadewijch zich ook na deze boude uitspraken te verzekeren dat wanneer het genieten wijkt, de werken moeten worden gedaan:

Wanneer echter het genieten faalt en daalt, dan werkt men, rechtens en daartoe verplicht, alle drie de verboden werken. Waar men namelijk de minne zoekt en haar dient, moet men alles doen ter wille van haar eer, want al die tijd is men een mens en men is behoeftig. En dan moet men in alle opzichten schoon werken en genegenheid hebben en dienen en medelijden hebben, want alles ontbreekt ons dan en we zijn behoeftig (*Brieven* 17, 88-94).

Hadewijch lijkt zo een subtiel evenwicht te zoeken tussen de actieve en de mystieke *unio*. Gaat de aandacht in het eerste *Visioen* van genietend één-zijn naar de ethische eenheid in werken en dienen, in *Brief* 17 is de beweging omgekeerd en wijst de pool van actieve dienst weer terug naar contemplatieve inkeer, maar die is inmiddels op een hoger plan gekomen dan het jeugdig en onstuimig liefdesverlangen. Er is sprake van een groeien naar volwassenheid, waarbij dezelfde thema's in een nieuwe vorm terugkeren in verschillende levensstadia. Hadewijch fungeert in haar *Visioenen* en *Brieven* als een opvoedster, die haar leerlingen door verschillende fasen heenvoert.⁴⁰ Daarbij passen geen vastomlijnde gedragsregels. Men zal op de eigen geestelijke intuïtie af dienen te gaan om te weten wanneer men het een of het ander moet doen; wanneer men zich moet terugtrekken naar binnen en wanneer men zich moet openstellen naar buiten. Dat is een vloeiende, niet nader te omschrijven beweging, net zo ongrijpbaar als de liefdesbeweging van inkeren en uitgaan in de Triniteit zelf waarbij de ene beweging steeds opnieuw de andere motiveert.

Samenvattend kunnen we zeggen dat eenwording met God bij Hadewijch verschillende aspecten heeft. In engere zin is het 'ghebruken', het ontrukkt zijn aan het aardse leven en opgenomen zijn in het genieten, waarmee Minne/God zichzelf geniet. Dit is de hoogste vorm van eenwording, maar deze kan niet op zichzelf staan. Eenheid met Minne omvat ook het 'ghebreken', waarin men mens is met de mensheid Gods in zijn lijden en zijn dienen en waar men ook met die mensheid *communio* heeft in het sacrament. Tenslotte is Eenheid met Minne een deelnemen aan het leven van de Triniteit zelf in haar eindeloze beweging van uitstromen en inkeren.

40. Over Hadewijch als spiritueel leidster, zie Mommaers, *Hadewijch*, 59vv.

MARGUERITE PORETE

In de *Spiegel der eenvoudige Zielen* geeft Marguerite Porete een visie op eenwording met God waarin veel van Hadewijchs begrippen en thema's terugkomen, maar deze staan in een ander kader. Marguerite lijkt bewust een ander accent te leggen en een andere weg in te slaan. In haar boek, dat de vorm heeft van een hoofs gestemde dialoog tussen Minne (*Amour*), Rede (*Raison*) en de Ziel (*Ame*) over de hoogste staten van het mystieke leven, breekt zij een lans voor een andere opvatting van volmaaktheid. Wat zij met name lijkt te betogen, is dat er een eenheid met God op aarde mogelijk is die boven de identificatie met Christus en zijn lijden uitgaat en niet beperkt blijft tot korte momenten van *raptus*.⁴¹

In het schema van zeven genadestaten dat zij in de *Spiegel* hanteert,⁴² bevindt zich een vijfde staat van 'vernietiging', 'tenietgaan' van de ziel waarin deze verblijft nadat zij in de zesde (!) staat van *raptus* is geweest en daar een voorsmaak heeft gekregen van de hemelse heerlijkheid (de hoogste zevende staat). De zesde staat waarin de ziel volledig is opgegaan in God en er geen onderscheid meer is tussen God en haarzelf, laat de ziel niet terugkeren op aarde zoals zij was. Zij schept als het ware vanuit de eschatologie (de hemelse zevende staat die zich openbaart in de zesde staat) een nieuwe mens die boven het eerdere aardse leven is uitgekomen. De 'vernietigde ziel' is door het één-zijn met Minne (en Minne is God) tegelijkertijd tenietgegaan in zichzelf én in Minne/God getransformeerd.⁴³ Voortaan leeft zij een goddelijk leven, ook al blijft zij nog ver verwijderd van de uiteindelijke eeuwige volmaakte eenheid met God.

Het belangrijkste kenmerk van dat nieuwe, uit de mystieke eenheid geboren leven is dat de ziel 'niets' is geworden en daarmee haar ware Zijn in God heeft teruggevonden, uit wie zij ook is voortgekomen.⁴⁴ Dit

41. Over het transcenderen van het lijden bij Marguerite Porete, zie Hollywood, *Soul as Virgin Wife*, 173-206 en Passenier, 'Der Lustgarten', 200-208.

42. Een systematische uiteenzetting van deze staten geeft Marguerite pas op het eind van haar boek in hoofdstuk 118. In het voorafgaande vinden wij hier en daar passages met name over de vijfde en zesde staat, die centraal staan in het tractaat. Kort samengevat houden de zeven staten het volgende in: 1. houden van de geboden; 2. volgen van de evangelische raden; 3. vurig werken en gehoorzamen; 4. contemplatie en extatische Minne-ervaringen; 5. tenietgaan in zichzelf vanuit het schouwen van God en verlies van eigen wil; 6. eenheid zonder onderscheid met God, die wil, weet en werkt in de ziel; 7. volmaaktheid van de hemelse heerlijkheid. Zie over de staten ook Ruh, *Geschichte II*, 346-349.

43. Zie daarover ook Paul Mommaers, 'La transformation d'amour selon Marguerite Porete', in: *Ons Geestelijk Erf* 65 (1991), 89-107.

44. Zie hierover bijvoorbeeld Leicht, *Marguerite Porete*, 234-237.

‘niets-zijn’ omschrijft Marguerite nader als een niet-willen, niet-werken en niet-weten. Een vernietigde ziel wil, werkt en weet niet meer uit zichzelf, maar God is het die in haar wil, weet en werkt.⁴⁵ Zij kan daarom, uit die eenheid met de wil van God, alles doen wat haar behaagt zonder gewetenswroeging en heeft een volkomen vrijheid bereikt. Omdat zij één is met Gods wil, zondigt zij niet meer – tenzij zij zich los zou maken uit haar verbondenheid met God – en is zij onschuldig als een kind dat alleen doet waar het plezier in heeft.⁴⁶ Marguerite was zich er kennelijk van bewust, dat dergelijke geluiden op gespannen voet konden staan met heersende visies op ‘volmaakt leven’. Dat blijkt onder meer uit het feit dat zij in hoofdstuk 13 Rede laat zeggen:

En zo, zegt Rede, verlangt zij noch verachting noch armoede, martelaarschap noch beproevingen, missen noch preken, vasten noch gebeden, en geeft zij aan de Natuur alles wat zij haar vraagt zonder gewetenswroeging. Vast en zeker, Minne, zegt Rede, dat kan niemand begrijpen volgens mijn wijze van denken, als hij het niet leert van u, door uw onderricht. Want mijn opvatting en mijn mening en heel mijn advies is op zijn best, dat ik kan aanraden dat men verlangt naar verachting, armoede en alle mogelijke beproevingen, en missen en preken, en vasten en gebeden, en dat men zich hoedt voor alle vormen van liefde, welke ze ook zijn, om de gevaren die eraan kunnen kleven, en dat men bovenal verlangt naar het paradijs en dat men de hel vreest, en dat men alle soorten van eerbewijzen weigert, en ook de vergankelijke dingen, en alle gemakken, door aan de Natuur te ontnemen wat zij vraagt, behalve wat zij nodig heeft om te kunnen leven, naar het voorbeeld van onze Heer Jezus Christus. Dat is het beste, zegt Rede, wat ik kan zeggen en aanraden aan al degenen die leven in gehoorzaamheid aan mij (*Mirouer* 13, 27-44).

Rede vertegenwoordigt in de *Spiegel* de gangbare opvatting van het juiste religieuze leven dat met name bestaat uit een niet aflatend volgen van het voorbeeld van Christus. Marguerite stelt daar tegenover echter de weg van Minne, die daar bovenuit gaat. Alleen Minne, alleen de liefde geeft een onmiddellijke eenheid met God, een eenheid ‘zonder middel’ (*sans moyen*),⁴⁷ waarbij alles wat zich tussen God en de ziel kan schuiven – zelfs de eigen goede daden, woorden, gedachten, gevoelens – opzij wordt gezet.

45. Zie Leicht, *Marguerite Porete*, 238-246, die ook ingaat op de overeenstemming met Meister Eckhart, bij wie dezelfde – waarschijnlijk aan Marguerite Porete ontleende – formulering is terug te vinden.

46. Over de onmogelijkheid te zondigen (hier klinkt het *non posse peccare* van Augustinus door, dat aan de hemelse staat was voorbehouden!) zie Leicht, *Marguerite Porete*, 251vv.

47. Marguerite zegt onder meer van de vrije ziel, dat deze als de Serafijnen is, omdat zij ‘zonder middel’ met God verbonden is (*Mirouer* 5, 18-25). In de engelen-hiërarchie van Pseudo-Dionysius de Areopagiet (zesde eeuw), waarop Marguerite hier teruggrijpt, hebben de Serafijnen de hoogste rang, daar zij God onmiddellijk schouwen.

Zolang de ziel nog iets van zichzelf heeft of op iets gericht is dat minder is dan God zelf, kan er geen eenheid 'zonder middel' zijn.

De eenheid zonder middel kent Hadewijch ook, evenals het helemaal één-zijn met de wil van Minne, maar deze is beperkt tot het 'ghebruken', tot de momenten van genietend één-zijn in de extase.⁴⁸ Daarbuiten dient de 'eenswillendheid' met God actief te worden nagestreefd in het volgen van Christus' voorbeeld. Het meest kenmerkende van Marguerites denken is evenwel dat zij uitgaat van een voortdurende eenheid van God en de ziel, die niet langer wordt bereikt door inspanning en streven, maar door een niet-zijn van de ziel. Als de eigen identiteit is opgegeven, dan staat niets de werking van het goddelijke in de weg en komt men tot de ware, oorspronkelijke identiteit, het Zijn in God.

Dit alles heeft met name voor de plaats van Christus en voor de rol van sacramentele heilsbemiddeling, oftewel de eenheid via-via, vergaande consequenties. Het volgen van Christus' voorbeeld in armoede en ellende en in het beoefenen van de deugden behoort voor Marguerite tot de eerste vier fasen die de ziel moet doorlopen op weg naar eenheid met God, waarin zij leert zich te houden aan geboden en verboden, zich te oefenen in goede werken, zelf-discipline, vurige liefde tot God, gehoorzaamheid en in meditatie en contemplatie. De 'vernietigde ziel' is evenwel boven de navolging van Christus uitgekomen, hetgeen met name betekent dat zij bevrijd is van de slavernij van de Deugden. Als men bedenkt hoe belangrijk de rol van de Deugden was in de middeleeuwse religieuze pedagogiek, zoals ook blijkt uit talrijke afbeeldingen van gepersonifieerde Deugden en Hoofdzonden, die de mens op het goede pad moeten houden, dan is Marguerites standpunt tamelijk revolutionair.⁴⁹ Vrijwel aan het begin van haar boek laat Marguerite de ziel een lied zingen over de bevrijding uit de deugden-slavernij waaruit Minne haar voor altijd heeft bevrijd:

Deugden, ik neem vrijaf van u voorgoed,
Mijn hart zal er vrijer en blijer bij zijn;
Uw dienst duurt almaar voort, ik weet het wel.
Ooit heb ik u mijn hart toevertrouwd, zonder enig voorbehoud;

48. Zie daarover Mommaers, *Hadewijch*, 118-119.

49. Deugden en Hoofdzonden figureren bijvoorbeeld in de twaalfde eeuwse *Hortus deliciarum*, een - helaas alleen in negentiende-eeuwse reconstructie bewaarde - verzameling miniaturen vervaardigd onder leiding van de geleerde abdis Herrad van Hohenburg. Zie daarover bijvoorbeeld Gérard Cames, *Allégories et symboles dans l'Hortus deliciarum*, Leiden: Brill 1971. Ook in Hadewijchs *Visioenen* spelen de gepersonifieerde Deugden een belangrijke rol, bijvoorbeeld in het twaalfde *Visioen*, waar zij de bruid naar haar liefste brengen (*Visioenen* 12, 49-151).

u weet dat ik u geheel en al was toegewijd;
 ik was toen uw slaaf, maar nu ben ik bevrijd.
 Ik had u heel mijn hart toevertrouwd, ik weet het wel,
 Zo leefde ik een zekere tijd in grote verslagenheid.
 Menig harde kwelling heb ik zo ondergaan, menig pijn doorstaan;
 Een wonder is het dat ik hoe dan ook nog levend ben ontkomen;
 Nu dat zo is, laat het me koud: ik ben van u losgekomen,
 Waarvoor ik God in den hoge dank; mijn dag is goed!
 Uit uw gevang ben ik gegaan, waar ik was in menig lijden.
 Nooit was ik vrij, dan nu van u gescheiden;
 Gegaan ben ik uit uw gevang, in vrede ben ik gebleven (*Mirouer* 6, 10-24).

Met dergelijke uitspraken waagt Marguerite zich dicht in de buurt van de opvattingen die Albertus Magnus al heeft veroordeeld in zijn *Determinatio* met betrekking tot de 'ketteren' van Ries. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de eerste stelling uit Marguerites boek die door de inquisitie is veroordeeld, betrekking heeft op het vrijaf nemen van de deugden door de vernietigde ziel (*anima adnichilata*)⁵⁰. In de bul *Ad nostrum* zou het achterlaten van de deugden worden aangemerkt als een van de dwalingen van begarden en begijnen met betrekking tot de staat van volmaaktheid.⁵¹ Blijkens de polemische bronnen over de Vrije Geest kon dit worden geïnterpreteerd als een vrijbrief voor totaal anarchisme.

Dat Marguerite met haar uitspraken over het verlof van de deugden geen aanleiding tot losbandigheid wil geven, blijkt echter duidelijk uit verschillende passages in de *Spiegel*. Bijvoorbeeld, waar zij Minne laat uitleggen aan de verontwaardigde Rede, dat de ziel weliswaar vrijaf heeft genomen van de deugden, maar dat de deugden altijd bij haar blijven. Alleen is het nu de ziel die door de voorafgaande oefening de meesteres van de deugden is geworden, in plaats van omgekeerd (*Mirouer* 21, 1-37). De vernietigden hebben zich de deugden zo eigen gemaakt dat zij ze vanzelf doen, zonder enige inspanning.

Het valt op dat Marguerites verlof van de deugden zich dicht in de buurt van Hadewijchs verbod op de deugden in *Brief* 17 bevindt en een verdere uitbouw hiervan lijkt te zijn. Een groot verschil is evenwel dat voor Hadewijch de deugden alleen ter wille van momenten van contemplatie en extase zijn buitengesloten en dat in het aardse, dagelijkse leven het groeien in deugden nooit ophoudt. Dit verschil hangt nauw samen met een andere visie op de verhouding tot Christus en met name tot diens mens-

50. Zie Verdeyen, 'Le procès', 51.

51. Over de verhouding van *Ad nostrum* en de *Mirouer* zie Leicht, *Marguerite Porete*, 419vv, waar verdere literatuur wordt aangegeven en de discussie over deze kwestie wordt geschetst.

zijn. In hoofdstuk 69 legt Marguerite uit dat de oefening van de deugden door Christus is ingesteld om tegemoet te komen aan zielen, die nog in het animale stadium verkeren:

Rede: Zeg, om Gods wil, zegt Rede, allerlieflijkste bloem zonder smet, want dunkt u van onze oefening?

Ziel: Dit dunkt mij, zegt die Ziel, een werk vol van zorg. Maar niettemin verdient men toch zijn brood en zijn levensonderhoud met zijn zwoegen in deze zorg; en Jezus Christus heeft het met zijn eigen lichaam geadeld. Hij zag de animaliteit van hen die zich met dit zwoegen zouden redden, en daarom verleende Hij hen zekerheid. En Jezus Christus, die hen niet wilde verliezen, heeft hen van zichzelf zekerheid gegeven door zijn dood, en door zijn Evangeliën, en door zijn geschriften, waarnaar het zwoegende volk zich richt.

Rede: En waarnaar richt u zich dan wel, lieflijkste vrouwe van ons, zegt Rede, u die nooit zwaar werk met alle zorg van dien doet noch dit op u neemt behalve door het geloof, waaruit u uw gaven ontvangt? (...)

Ziel: (...) En ik zal het u zeggen, zegt deze Ziel, op Hem alleen, die zo sterk is dat Hij nooit kan sterven, wiens leer niet geschreven is, noch door voorbeeldige werken noch door leer van mensen, want zijn gave kan niet in een bepaalde vorm worden gegeven. Hij weet van eeuwigheid dat ik Hem vast geloof zonder getuigenis (*Mirouer*69, 3-26).

Voor Marguerite is er evenals bij Hadewijch sprake van een verbondenheid met Christus' mens-zijn in het beoefenen van deugden, in werken en dienen, maar dit is slechts voorlopig. Het volgen van Christus' voorbeeld staat in het kader van oefening en leerschool, van disciplineren van lichaam en geest. Er komt evenwel een moment dat de ziel volleerd is in de leerschool van de navolging en dat zij door de Godheid zelf wordt geleerd. Christus in zijn menselijke natuur, zegt Marguerite, moet de ziel loslaten, net zoals de apostelen en Maria Magdalena moesten doen, omdat zij anders de Geest niet konden ontvangen.⁵² Het is weliswaar zo dat ook Hadewijch de overgang kent van de mensheid naar de Godheid, zoals we hebben gezien, maar de mensheid blijft het aanknopingspunt voor de mens op aarde. Marguerite daarentegen leert dat de ziel op aarde reeds met de Godheid verbonden is en alleen voor hen die nog niet vernietigd en bevrijd zijn is Christus' mensheid een aanknopingspunt.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de eucharistie als *communio* met de mensheid die bij Hadewijch blijkt het zevende *Visioen* zo belangrijk is, bij Marguerite nauwelijks een rol speelt. Zij onderkent weliswaar dat de mensheid van Christus in het sacrament van het altaar aanwezig is, zolang

52. Dit thema wordt vooral uitgewerkt in de hoofdstukken 123 en 124, behorend tot het laatste deel van de *Mirouer*, waarin een aantal meditatieën zijn opgenomen voor hen die de vrijheid van de ziel zoeken.

dit zichtbaar en tastbaar is,⁵³ maar de vernietigde zielen vinden God niet alleen daar, maar overal. Zo schrijft zij in hoofdstuk 69:

De Ziel: Zulke mensen, zegt deze Ziel, die ik ezels noem, zoeken God in de schepse-
len, in kloosters door gebeden, in geschapen paradijzen, in woorden van mensen en in
geschriften. (...) Voor beginnelingen lijkt het of zulke mensen, die God zo zoeken op
bergen en in dalen, van mening zijn dat Hij onderworpen is aan zijn sacramenten en
aan zijn werken. O wee, wat hebben zij een moeilijkheden, het is meelijwekkend! En
zij zullen er nog meer krijgen, zegt deze Ziel, zolang zij die gewoonte en (geestelijke)
oefening hebben! Maar zij hebben een goede en voorspoedige tijd, die God niet alleen
zullen aanbidden in kerken en kloosters, maar Hem op alle plaatsen zullen aanbidden,
door (hun) vereniging met de goddelijke wil (*Mirouer* 69, 35-48).

Aangezien de vernietigde zielen 'zonder middel' met God verenigd zijn, verliezen zaken als missen, preken, gebeden en devoties hun functie. Dit houdt geen verachting in van de sacramenten – zoals de inquisitie die aan de Vrije Geest toeschreef –, maar deze verliezen hun belang, zoals een lantaarn zijn functie verliest als de zon is opgegaan. In zekere zin betekent dit dat Marguerite de verbinding van het goddelijke met het aardse menselijke leven, zoals Hadewijch die legt in de ethiek (deugden) en in de sacramenten (fysieke eenheid) loslaat. Bij Marguerite is sprake van een 'hogere ethiek' voor de vanuit het eschaton (de eeuwigheid van de zevende staat) vernieuwde mens, die in al zijn handelen door God geïnspireerd is en op elk moment intuïtief het juiste zal doen. Wat dat is, kan niet nader worden omschreven want de Geest waait waarheen Zij wil. Het werkterrein is in principe de hele wereld en de ene bezigheid kan niet boven de andere worden gesteld, het één kan niet heiliger of beter zijn dan het ander, omdat het alleen de goddelijke wil is die het handelen heiligt.

Daarmee is juist de verbinding van het goddelijke met het *gehele* aardse leven gegeven en niet met een afgezonderd gebied daarvan. Evenzo is er sprake van een 'hogere sacramentaliteit', in die zin dat alles als sacrament kan fungeren en het sacramentele niet beperkt is tot bepaalde plaatsen, vormen en gestalten. De vrije ziel, die God in zichzelf heeft gevonden, vindt Hem overal en in alle dingen. Daarmee valt de scheiding tussen het sacrale en het profane weg en is er sprake van een radicale 'secularisering' van het sacrale, die tegelijk een radicale sacralisering van

53. Zie daarvoor de omstreden passage over het altaarsacrament in hoofdstuk 15 van de *Mirouer*, waar de tegenwoordigheid van Christus in het sacrament, zolang dat zichtbaar en tastbaar is, uitdrukkelijk wordt aangenomen maar waar tegelijkertijd een grote relativisering van de sacramentsverering blijkt uit Marguerites vergaande voorstel om het sacrament in een vijzel stuk te stampen als een experiment om vast te stellen of en hoe lang Christus daarin nog aanwezig is.

het *saeculum*, het wereldse, inhoudt. De losmaking van de gestalte van Christus – en van alle gestalten en vormen überhaupt – en de verbinding met de Geest geeft een opheffing van de dualiteit.

Een belangrijke consequentie hiervan is onder meer dat het zoeken van eenheid met God in lichamelijk lijden – zelfverwonding of ziekte – als participatie in het lijden van Christus, dat met name volgens de hagiografie een vrouwelijk prerogatief was, in Marguerites visie geen rol speelt.⁵⁴ Alleen in de eerste vier fasen op de weg naar volmaaktheid is er sprake van ascese en het ingaan tegen de lust van het lichaam om verslaving te overwinnen en zeggenschap over zichzelf te verwerven maar in de vijfde staat waarin de vernietigden verblijven, is dit niet langer nodig. Ook bij Hadewijch staat fysiek lijden als identificatie met Christus op het tweede plan en is de ethische identificatie, het doen van Gods wil, belangrijker. Anderzijds kent zij wel de pijn van het minnen, die de mens ook lichamelijk aangrijpt, het hart verscheurt, door merg en been gaat en tot in alle vezels voelbaar is.

Ook dat is bij Marguerite anders. De vernietigde ziel is in de 'ware vrijheid van Zuivere Minne' en dat betekent dat zij geen verlangen (*desir*), gevoel (*sentement*) of geestelijke affectie (*affection d'esperit*) meer kent en zo een volmaakte innerlijke vrede heeft bereikt.⁵⁵ Zelfs vreugde voelt zij niet meer, zoals iemand die verdrinkt geen dorst heeft en wie in brand staat het niet koud kan hebben (*Mirouer* 25). Elders drukt Marguerite het zo uit, dat de ziel in een oceaan van vreugde (God/Minne) zwemt, drijft en baadt zonder dat zij vreugde voelt; zij is zelf vreugde (God) geworden en daarom kan zij het niet voelen (*Mirouer* 28).

Uit dergelijke uitspraken blijkt dat de mystieke eenheid in de extase bij Marguerite van een andere orde is dan bij Hadewijch. Het 'ghebruken', genietend één-zijn in Minne, bij Hadewijch kent weliswaar een hoogtepunt en eindpunt waarbij men zo is opgegaan in de Geliefde, dat het buiten alle besef valt, maar het is in essentie wel iets waar juist ervaren en voelen bij betrokken zijn. 'Altoes saltu kinnesse mijns willen hebben, ende minnen ghevoelen, ende ter noet mijns ghebrukeleke ghevoelen', zegt Christus tot haar aan het einde van het eerste *Visioen* (*Visioenen* 1, 412-417).

Ook Marguerite is niet onbekend met voelbare ervaringen van Minne, maar deze behoren voor haar tot de vierde staat van de ziel, waarin deze zich toelegt op meditatie en contemplatie en zich afsluit voor de buitenwereld.⁵⁶ Ze gaat dan zo op in de heerlijke verrukkingen van Minne dat zij

54. Zie daarover Hollywood, *Soul as Virgin Wife*, 173-206.

55. Zie bijvoorbeeld *Mirouer* 24.

56. Zie *Mirouer* 118, 65-92 over de vierde staat van genade.

helemaal dronken is en verblind, zodat ze alleen oog voor het minnen heeft. Ze meent dan ook dat er geen groter gave is die God aan de ziel kan geven. Maar daarin vergist zij zich, zegt Marguerite, want er zijn nog twee andere staten op aarde bereikbaar, die hoger zijn dan deze, namelijk de vijfde en de zesde staat. De zesde staat van volledig opgaan in God, waarbij alleen God is en de ziel geen eigen identiteit meer heeft – wat Marguerite ook wel omschrijft als een rivier die is teruggekeerd in de oceaan en dan geen naam meer heeft (*Mirouer* 82, 40-54) –, is iets anders dan een extatische eenheidservaring waarin nog sprake is van besef en gevoel. Men kan zelfs stellen dat het eerder een non-ervaring dan een ervaring is, zoals Marguerite het in haar beschrijvingen suggereert:

En daarom toont Hij (God) haar in zijn goedheid in de zesde staat hetgeen behoort bij de zevende; die openbaring komt van de zevende staat en bewerkt de zesde, maar zij wordt zo snel gegeven, dat diegene zelf aan wie dit wordt verleend, van de gave die haar wordt geschonken geen enkele gewaarwording heeft (*Mirouer* 61, 14-18).

Elders omschrijft Marguerite de extatische ervaring van de zesde staat, die de 'Ver-Nabije' – haar specifieke aanduiding van de goddelijke Geliefde – bewerkt, als een bliksem die de hemel openscheurt en ook bliksemsnel weer sluit, zodat men van het moment van 'opening' of openbaring eigenlijk geen waarneming heeft (*Mirouer* 58, 33-39; 59, 14-21). De ziel ervaart alleen de werking die dit moment heeft in het gewone leven, het laat daarin sporen na, maar is daarin zelf niet meer grijpbaar. Dat is ook onmogelijk, want dan zou het zijn transcendentie verliezen en daarmee zijn goddelijk karakter. Ofschoon de bliksemachtige werking van de Ver-Nabije de ziel de grootste kennis geeft van God, zichzelf en alle dingen – een soort alwetendheidsflits (*Mirouer* 33, 6-10; 61, 32-36) – maakt deze kennis zich alleen kenbaar in een totaal niet-kennen van God, zichzelf en van alle dingen. Dit niet-kennen en niet-weten is haar dagelijkse ervaring, een ervaring die steeds opnieuw gevoed wordt door de flitsen van openbaring die de Ver-Nabije God haar telkens weer schenkt om zijn glorie te openbaren.

De functie van extasen en visioenen als media van Godsopenbaring wordt hiermee sterk gerelativeerd. Dit is des te opvallender als men in ogenschouw neemt dat juist vrouwen het daarvan moesten hebben als zij zich wilden profileren als religieuze autoriteit. Marguerite lijkt hier echter opnieuw een 'middel' te ontwaren, dat zich tussen God en de ziel kan schuiven. De inhoud van de openbaring blijft principieel aan gene (goddelijke) zijde van menselijk waarnemen en weten en de mens houdt alleen het spoor ervan over in de afwezigheid, in het niet-weten.

Marguerite kent zo ook een dualiteit van 'ghebruken' en 'ghebreken', maar deze heeft een andere kleur en aard. Het is de dualiteit van Zijn en niet-Zijn. Het leven in het niet-zijn is de dagelijkse aardse realiteit voor de mens die de werkelijkheid heeft gezien *sub specie aeternitatis*, die met het Zijn van God is geconfronteerd, dat het enige en ware Zijn is, waaraan verder alles Zijn ontleent.⁵⁷ Dit goddelijk Zijn is absoluut transcendent en krijgt in het gewone menselijk leven geen vorm of gestalte, behalve in het niet-zijn, in de lege schaal die alleen vol kan worden als zij leeg is en blijft. De dualiteit van Zijn en niet-Zijn is veel statischer dan die van liefde ervaren en liefde missen en verlangen, die principieel dynamisch is. Het verschil tussen beide correspondeert met een verschillend godsbeeld – misschien wel het meest karakteristieke verschil tussen Hadewijch en Marguerite. In het godsbeeld van Hadewijch is beweging belangrijk. Een sprekend voorbeeld daarvan geeft zij in *Brief 22*, waar zij zegt over God:

In niets rust Hij dan in de onstuimige natuur van zijn vloeiende vloed die vloeien, die alles omvloeien en over alles vloeien (*Brieven 22*, 251-256).

De rust waarin God rust, wordt dus juist gekenmerkt door onstuimigheid, beweging, een dynamiek waarin alles participeert. Met het dynamische godsbeeld komt de dynamiek van het mystieke leven overeen als een voortdurend streven en verlangen en een hartstocht, die nooit ophouden.

Voor Marguerites godsbeeld geldt eerder het tegendeel. Meermaals benadrukt zij dat er in God geen verandering of beweging kan zijn.⁵⁸ Veeleer is Hij de Onbewogen Beweger, van wie wel werkingen en manifestaties uitgaan, maar die zelf geheel in rust blijft. Over de 'vernietigde ziel' zegt zij dat:

zij geen onbehagen kan ervaren, omdat haar gedachte gevestigd is in een vredige plaats, dat wil zeggen in de Triniteit; zij kan daarom niet bewegen noch enig onbehagen ervaren zolang haar Geliefde zich wel bevindt (*Mirouer 16*, 37-41).

De onbewogenheid van de vernietigde ziel, die geen verlangens, gevoelens en affecties meer van zichzelf heeft, correspondeert met de onbewogenheid van God, die ook niet gevoeld heeft – beweert Marguerite – wat Christus als mens heeft geleden (*Mirouer 39*, 22-23).

Van de 'vloeiende vloed die vloeien' van Hadewijch staan we hier wel heel ver af. Het door Minne verteerd en verzwolgen worden, het fier staande blijven in stormen van hartstocht (de zogenaamde orewoet) van

57. Over God als 'Zijn' in de *Mirouer*, zie Leicht, *Marguerite Porete*, 200-215.

58. Bijvoorbeeld *Mirouer 16*, 37-47; 39, 22-23.

Hadewijch wordt bij Marguerite achtergelaten voor een vredige, onverstoorbare rust, die door niets of niemand meer teniet kan worden gedaan. De kolkende vloten van Minne verstillen tot een oneindige kristallen zee.

CONCLUSIES

Ofschoon Marguerite Porete op allerlei punten verwantschap vertoont met Hadewijch, is er uiteindelijk sprake van cruciale verschillen. Als deze geleerde begijnen elkaar ontmoet zouden hebben, zouden zij elkaars taal hebben verstaan, elkaars redeneringen hebben kunnen volgen, maar zij zouden het ook fundamenteel met elkaar oneens zijn geweest. Daaraan lijkt een totaal andere verhouding tot het Leven ten grondslag te liggen, die wellicht ook te maken heeft met geheel verschillende karakters. De verschillen hebben echter ook te maken met een bredere botsing tussen affectieve Minnemystiek en een meer onthechte Zijsmystiek, waarbij de laatste, blijkens de veroordeling niet alleen van Marguerite, maar ook van de 'kettters' van Ries en van Meister Eckhart, bij kerkelijke autoriteiten op grote weerstand kon stuiten.

Een kerk die een sterke vorm op aarde zoekt in hiërarchie, sacramentele bemiddeling, ritueel en zelfs politiek, zoals dat in de late middeleeuwen het geval was, zal zich ongetwijfeld in haar positie bedreigd hebben gevoeld door de platoonse stroming van mystiek, waartoe men Marguerite kan rekenen. De christocentrische mystiek van Hadewijch met haar sterke nadruk op de mens Christus, sacrament en liturgie moet veel minder bedreigend zijn geweest. Slechts in en rondom voorbijgaande momenten van *raptus* wordt het aardse achtergelaten om alleen bij God te verwijlen, wat overigens ook al verdacht kon zijn. Marguerite Porete gaat nog een belangrijke stap verder met haar vijfde staat van genade, waarin het 'goddelijk leven' al op aarde mogelijk wordt, zij het ook in het tegenbeeld van het niet-zijn.

Een confrontatie van Hadewijchs mystiek met die van Marguerite maakt zichtbaar dat nieuwe theologieën en religieuze levensvormen ook werden ontwikkeld door vrouwen die op elkaar reageren en op elkaar voortbouwen. Bij het publiek zijn de namen van Eckhart en Ruusbroec vaak bekend, maar van het feit dat dezen in belangrijke mate voortbouwden op Hadewijch en Marguerite Porete is men zich vaak niet bewust.⁵⁹

59. Over de relatie van Ruusbroec en Eckhart tot Marguerite Porete, zie bijvoorbeeld E. Colledge en J.C. Marler, 'Poverty of the Will: Ruusbroec, Eckhart and the "Mirror of Simple Souls"', in: P. Mommaers en N. de Paepe (red.), *Jan van Ruusbroec. The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Leuven: Leuven University Press 1984,

De bijdrage van vrouwen aan het mystiek-theologisch *discours* wordt soms te zeer als een leveren van ervaringsmateriaal gezien dat nog op de juiste theologische noemer moest worden gebracht door geleerde mannen die ermee 'aan de slag' gaan.⁶⁰ Uit de teksten van geleerde begijnen als Hadewijch en Marguerite Porete die zich opwerpen als gidsen in het geestelijk leven, blijkt dat het vrouwelijk theologiseren zich niet afspeelt in het *Abseits* van een afgeperkt terrein van privé-openbaringen, poëzie en persoonlijke devoties, maar dat er sprake is van discussies waarin alles ter tafel komt tot en met de hoogste metafysische kwesties.⁶¹ Het verbod van Vienne aan begijnen om te disputeren over essentiële zaken als het Wezen Gods heeft de door vrouwen gesmede theologie, waarvan zij Minne de patrones maakten, wel op een zijspoor gezet. Tijd om te rangeren voor wie hun fundamentele bijdrage opnieuw op het spoor wil komen.

14-47; B. McGinn (red.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: Continuum 1994, 1-14, 65-146; Catharine Randall, 'Changing Places: Marguerite Porete, Meister Eckhart and the Question of Perspective', in: *The Romanic Review* 85 (1994) 3, 341-360 en Hollywood, *Soul as Virgin Wife*, 145vv.

60. Zo bijvoorbeeld Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Histor. Studien 267, Berlijn 1935; nieuwe druk: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, 430-431; ook Ruh, 'Meister Eckhart', 326, die stelt dat Eckharts speculatieve mystiek in de volkstaal een poging is 'die religiös wertvollen aber zumeist theologisch ins Unreine gesprochenen Gedanken der Beginnenmystik speziell über die Vollkommenheit, Gottesliebe und geistliche Armut theologisch abzusichern und damit als spirituelle Kraft zu bewahren'.

61. Hiermee wil niet gezegd zijn, dat Marguerite direct uit Hadewijchs teksten zou hebben geput. Het is de vraag of zij 'diets' kon lezen en bovendien wordt de verbreiding van teksten van Hadewijch pas grijpbaar in de loop van de veertiende eeuw (zie daarover Ruh, *Geschichte II*, 161-163). Anderzijds zijn er terminologisch en ook inhoudelijk zoveel overeenkomsten tussen Hadewijch en Marguerite aanwijsbaar, dat in elk geval kan worden aangenomen, dat beide auteurs hebben geput uit een gemeenschappelijk reservoir van opvattingen en beelden en daarbij verschillende wegen inslaan. Daarin kan men een aanwijzing zien voor uiteenlopende meningen en discussie, een discussie zoals die blijkens het verbod van Vienne onder begijnen gevoerd kon worden.