

Faculté de philosophie, arts et lettres

**Extreme liefdesbelevingen en hartstochtelijk
verlangen van twee vrouwelijke figuren in een
middeleeuwse, christelijke context.**

Een vergelijking tussen Hadewijch en Héloïse

Auteur: Anse Lagaisse
Promoteur: Stéphanie Vanasten
Lecteur: Paul-Augustin Deproost
Année académique 2020-2021
Master en langues et lettres modernes, orientation générale

*There ain't no cure for love
All the rocket ships are climbing through the sky
The holy books are open wide
The doctors working day and night
But they'll never ever find that cure for love*

Leonard Cohen, 'Ain't no cure for love'

Voorwoord

De keuze voor dit scriptieonderwerp valt, wat mij betreft, gemakkelijk te verklaren. Aangezien een eindwerk schrijven een tijd- en energierovende bezigheid is, wilde ik absoluut voor een onderwerp kiezen dat nauw aansloot bij mijn eigen belevingswereld en interesses. Een studie uitvoeren rond twee middeleeuwse vrouwen die mij elk op hun manier geraakt hebben, lijkt dan een logische keuze.

Ik herinner me dat ik voor het eerst over Hadewijch van Brabant hoorde toen ik in het zesde middelbaar zat en mijn leerkracht Nederlands over haar vertelde. Ik geraakte al snel in de ban van deze vreemde, revolutionaire vrouw met extreme opvattingen rond liefde en religie. Ik ontmoette haar een paar jaar geleden opnieuw aan de universiteit in het vak middeleeuwse literatuurgeschiedenis gegeven door mijn promotor professor Stéphanie Vanasten. Hadewijch raakte, fascineerde me opnieuw op een heel indringende manier. Sinds jonge leeftijd ben ik zelf nogal op zoek naar spiritualiteit en spirituele beleving en de mystieke godsbelevingen van Hadewijch stelden me ergens gerust, plaatsten op één of andere manier pijltjes op een rommelige weg die ik lang geleden besloot te volgen.

De reden waarom ik Héloïse, de passionele minnares van Abélard, bij mijn onderzoek betrok, is tweevoudig. Ten eerste liet ze een bijzondere indruk bij me na nadat ik haar liefdesverhaal met Abélard als verplichte lectuur tijdens mijn regentaatstudies gelezen had. Héloïse bleef bij me nazinderen als een nogal rebelse vrouw met een extreme toewijding aan haar geliefde Abélard. Ten tweede voelde ik een affiniteit aan tussen Héloïse en Hadewijch. Dit is op het eerste gezicht vreemd omdat Héloïse getuigt van een lichamelijke, menselijke liefdesrelatie terwijl Hadewijch een goddelijke, spirituele liefdesband beschrijft. Toch zijn ze met elkaar in verband te brengen en niet alleen vanwege hun historisch-maatschappelijke en religieuze overeenkomsten en verschillen. Volgens mij situeren de parallellen, die ik tussen deze twee vrouwen intuïtief aanvoelde, zich vooral in de intensiteit van hun respectievelijke extreme liefdesbelevingen en hun hartstochtelijk verlangen. Het zijn, volgens mij, dan ook deze parallellen die Hadewijch en Héloïse op het meest intieme niveau met elkaar verbinden en tevens de centrale problematiek van dit onderzoek.

Résumé

Dans le cadre de la présente étude, deux femmes médiévales sont comparées. D'une part, la poétesse et mystique flamande Hadewijch qui a vécu durant la première moitié du XIII^e siècle. D'autre part, Héloïse, abbesse française, singulièrement connue pour sa relation et correspondance amoureuse avec le théologien Abélard au XII^e siècle est mise en évidence. Selon moi, plusieurs raisons permettent de rapprocher ces deux religieuses.

Bien que j'entame ma recherche par une situation historique-religieuse des deux femmes et m'attarde brièvement sur leurs spécificités littéraires et génériques, ces éléments ne constituent pas le cœur de cette étude. En effet, cette recherche a pour objectif principal de rapprocher les expériences amoureuses de Hadewijch et d'Héloïse. Celles-ci sont amplement discutées dans les corpus retenus pour cette recherche¹. Hadewijch exprime son amour mystique envers Dieu auquel elle tente de convertir ses lecteurs par l'expression de ses visions ainsi que par le biais de lettres et de chansons. Ensuite, en ce qui concerne Héloïse, ses témoignages de l'amour qu'elle éprouve pour Abélard sont légion présents dans leur correspondance respective.

L'hypothèse centrale de cette étude figure moins dans les différences substantielles dont relèvent les textes retenus pour ce travail que dans les chevauchements réguliers dans les expériences amoureuses de Hadewijch et d'Héloïse qui tendent à l'extrême. Si j'ai ressenti une affinité entre Hadewijch et Héloïse, c'est à première vue étrange car Héloïse témoigne d'une relation amoureuse physique, humaine tandis que Hadewijch décrit une relation amoureuse divine, spirituelle. Pourtant, une affinité est palpable entre ces deux femmes médiévales. Intuitivement, les parallèles entre leurs expériences amoureuses, relevées dans cette étude, résident dans l'intensité de celles-ci. Ces parallèles les relient dès lors au niveau le plus intime de l'amour. Après tout, dans les textes primaires utilisés pour ce travail, j'ai trouvé des traces similaires de luxure et d'extase d'une part, et de douleur et de manque d'autre part. Enfin, je relie ces expériences amoureuses extrêmes à la façon dont l'amour était et est approché en psychanalyse dans le passé et aujourd'hui. Pour ce dernier volet de recherche, je m'appuie, entre autres, sur les idées de Freud et de Lacan tout en me tournant vers les idées du psychanalyste flamand contemporain de renom Dirk De Wachter.

¹ Abélard & Héloïse. (1998). *Abélard : De briefwisseling met Héloïse*. (C. Tazelaar, Vert.); Hadewijch. (1996). *Visioenen*. (I. Dros, Vert.); Hadewijch. (2009). *Liederen*. (V. Fraeters, F. Willaert, Vert.); Hadewijch. (1990). *Brieven* (P. Mommaers, Vert.)

Dankwoord

In eerste instantie hartelijk dank aan mijn promotor, professor Stéphanie Vanasten voor haar waardevolle suggesties en kritische verbetering van deze masterscriptie. Ook dank aan de erg inspirerende professor Veerle Fraeters op wiens uitmuntende kennis over Hadewijch ik me regelmatig beruste bij het realiseren van deze studie. In hetzelfde spoor bedank ik professor Paul-Augustin Deproost op wiens onderzoek en expertise ik steunde om een genuanceerd beeld van Héloïse te kunnen weergeven. Ik bedank hiernaast nog mijn papa, Patrick Lagaisse, voor wie het nooit te veel was om iets voor mij op te zoeken. Maar ook aan mijn mama, Ilse De Geyter, ben ik een woord van dank verschuldigd voor de regelmatige opvang van haar kleindochtertjes zodat ik wat meer werktijd kreeg. Ten slotte, maar zeker niet in het minst, bedank ik mijn echtgenoot, Denis Ruidant, die samen met mij de hoogtes en laagtes van dit vijf jaar durende traject beleefde en op wie ik kon steunen bij moeilijke momenten.

Inhoudstafel

1. Inleiding	13
1.1. Onderzoeksvraag en -hypothese	13
1.2. Stand van zaken	13
1.3. Plan van aanpak	14
1.4. Presentatie en verantwoording corpus	16
1.5. Hadewijch	17
1.5.1. De <i>minne</i>	17
1.5.2. <i>Visioenen</i>	18
1.5.2.1. Ontstaansgeschiedenis	18
1.5.2.2. Korte inhoud van de <i>Visioenen</i>	21
1.5.3. <i>Liederen</i>	22
1.5.3.1. Mystieke minnelyriek en hoofse minnelyriek	23
1.5.4. <i>Brieven</i>	24
1.6. De aan Héloïse toegeschreven brieven aan Abélard	26
1.6.1. Ontstaans- en editiegeschiedenis	26
1.6.2. Korte inhoud en bespreking van de brieven twee tot en met vijf	29
1.6.2.1. Tweede brief: Héloïse aan Abélard	29
1.6.2.2. Derde brief: het niet-antwoord van Abélard aan Héloïse	30
1.6.2.3. Vierde brief: Héloïse aan Abélard	32
1.6.2.4. Vijfde brief: Abélard aan Héloïse	34
1.6.3. Algemene beschouwing op de briefwisseling	34
1.6.4. Authenticiteit en dubbel auteurschap	37
 2. Historisch-religieus kader	 40
2.1. Culturele en maatschappelijke achtergrond	40
2.2. Geestelijk leven in de hoge middeleeuwen	40
2.2.1. Christelijke spiritualiteit en mystiek	41
2.3. Hadewijch: ‘vroege’ begijn	46
2.4. Héloïse: abdis van het Paraclete-klooster	49

3. Literair-historiografisch en generisch kader	52
3.1. In de literatuurgeschiedenis	52
3.1.1. Hadewijch	52
3.1.2. Héloïse	54
3.2. Brieven: egodocumenten ?	55
 4. liefdesbelevingen en hartstochtelijk verlangen van twee middeleeuwse vrouwen en hun overlapping in extremen	58
4.1. Liefde in de middeleeuwen	58
4.2. Geestelijke liefde bij Hadewijch	62
4.2.1. Liefdesmystiek	63
4.2.1.1. Bruidsmystiek	67
4.3. Wereldlijke liefde bij Héloïse	68
4.3.1. Het ciceroniaans liederesverlangen van Héloïse	69
4.3.2. De afwijzing van het huwelijk met Abélard	70
4.3.3. De eis van Abélard: een geheim huwelijk	72
4.3.4. Het voorstel van Abélard: <i>sponse christi</i>	73
4.4. Overlapping in extremen	76
4.4.1. Erotiek en lust in de hoge middeleeuwen	77
4.4.2. Hartstochtelijk verlangen bij Hadewijch	79
4.4.3. Hartstochtelijk verlangen bij Héloïse	84
4.4.4. De pijn-en afwezigheidservaring bij Hadewijch: “mi gruwelt dat ic leve”	90
4.4.5. Melancholie en <i>frustration-attraction</i> bij Héloïse	94
 5. Conclusie	99
 6. Literatuurlijst	100

1 Inleiding

1.1. Onderzoeksvraag en -hypothese

In het kader van deze scriptie vergelijk ik twee middeleeuwse vrouwelijke figuren: Héloïse en Hadewijch. Alhoewel een maatschappelijk-historische en religieuze situering van beide vrouwen een *conditio sine qua non* is voor dit onderzoek, wil ik voornamelijk hun respectievelijke liefdesbelevingen onderzoeken die uitgebreid in de hieronder geciteerde corpora aan bod komen. De hypothese van waaruit ik vertrek is dat hoewel beide vrouwen op fundamentele punten van elkaar verschillen, ze elkaar tegelijkertijd in hun respectievelijke extreme liefdesbelevingen regelmatig overlappen. In de primaire teksten die voor deze masterscriptie werden gebruikt (cfr. infra), vond ik immers op elkaar gelijkende sporen van lust en extase enerzijds en van pijn en gemis anderzijds.

Een andere piste die ik met dit werk wil verkennen, is de confrontatie tussen deze extreme liefdesbelevingen en opvattingen rond liefde binnen het psychoanalytische denkkader vroeger en vandaag.

1.2. Stand van zaken

De briefwisseling tussen Abélard en Héloïse en de verschillende nagelaten geschriften van Hadewijch (cfr. infra) hebben, zowel in literatuurwetenschappelijke als culturele kringen, al veel pennen in beweging gebracht. Afzonderlijk hebben deze dames al menigmaal in het licht van de schijnwerpers gestaan en in eerste instantie dacht ik dat niemand anders ze al samen besproken of vergeleken had. Ik vergiste me want in de bloemlezing *Visions and Longings, Medieval Women Mystics* verwoordt theologe Monica Furlong (1997) een, voor mij herkenbare, affiniteit tussen beide vrouwen. Ik kon me dan ook erg vinden in wat ze in haar voorwoord hierover schrijft:

I took a liberty with the title of the book by including Héloïse, who is not a mystic. She seemed to belong in it from my first thoughts about the subject, and when I later had doubts and tried to leave her out, it felt wrong. I think this is because, with her passionate commitment to a human lover, Abélard, and to sexuality, she forms a contrast, a counterpoint, to the passionate and celibate religious ardor of the other women. And perhaps she belongs with them because, unusual among women of her period, she had a strong underlying conviction of her own worth.” (Furlong, 1997, preface).

Furlong schrijft dat ze er uiteindelijk toch voor opteerde om Héloïse, ondanks het contrapunt dat zij voorstelt tegenover andere teksten uit haar bloemlezing, in haar boek over middeleeuwse mystica een plaats te geven. Deze contrastpositie van Hadewijch enerzijds en Héloïse anderzijds kunnen we begrijpen omdat Héloïse hunkert naar een menselijke, ‘vleselijke’ liefde terwijl Hadewijch met lijf en ziel verlangt naar een spirituele godsbeleving. Door mij diepgaand op de teksten toe te leggen, ben ik tot de hypothese gekomen dat de liefdesbelevingen van Héloïse en Hadewijch veel dichter bij elkaar te brengen zijn dan op het eerste gezicht lijkt en dat liefde, zowel spirituele als lichamelijke liefde, veel verschillende gezichten heeft maar ook iets universeels en existentieels in zich draagt.

Een andere publicatie waarin Hadewijch en Héloïse samen worden opgenomen, is *Vrouwen aan het venster. Voorbeelden van vrouwelijke spiritualiteit in de late middeleeuwen* van Rita Schilling (1994). Dit boek kwam tot stand naar aanleiding van een cursus die Schilling volgde over spiritualiteit in de late middeleeuwen aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. In deze publicatie worden vier vrouwen belicht die gevoed en gevormd werden door de spiritualiteit van een vers gekerstend Europa: Hildegard van Bingen, Héloïse, Hadewijch en Clara van Assisi. Schilling onderzoekt ondermeer in welke mate de spiritualiteit van deze vrouwen, die in een door mannen georganiseerde en gedomineerde maatschappij leefden, een bijdrage leverde aan de culturele grondvesten van West-Europa.

Zij focust dus meer op de historische, religieuze en geestelijke aspecten van beide vrouwen dan op hun liefdesbelevingen. In de bloemlezing van Monica Furlong (1997) worden de intiemere gedachten, gevoelens en belevingen van Héloïse en Hadewijch meer onder de aandacht gebracht. Zo verkent Furlong enerzijds de liefdesbelevingen van Héloïse in de eerste twee brieven die aan deze laatste zijn toegeschreven en illustreert ze anderzijds de liefde van Hadewijch voor God met enkele nagelaten liefdesgedichten van de mystica. Dit laatste in acht genomen, vond ik een belangrijke aanzet voor dit werk, namelijk het in kaart brengen van de liefdesbelevingen van voornoemde twee middeleeuwse, religieuze vrouwen.

Ten slotte lijkt het me hier belangrijk aan te geven dat ik deze stand van zaken niet verder zal uitbreiden met bestaand onderzoek over de respectievelijke liefdesbelevingen van Héloïse en Hadewijch aangezien ik er verder in dit werk uitvoerig op zal ingaan.

1.3. Plan van aanpak

Voorafgaand aan een grondig onderzoek van de liefdesbelevingen van Hadewijch enerzijds en Héloïse anderzijds, is het noodzakelijk om via letterkundige en geschiedkundige

vakliteratuur hun historisch-religieuze en literair-generische overeenkomsten en verschillen in kaart te brengen. Wat betreft Hadewijch zal ik me hiervoor vooral berusten op het onderzoek van Hadewijch-experten Veerle Fraeters en Frank Willaert, twee germanisten verbonden aan de Universiteit Antwerpen. Ook het boek *Stemmen op Schrift. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur vanaf het begin tot 1300* van Frits van Oostrom (2006) zal in deze context geraadpleegd worden aangezien dit als een standwerk over de betreffende periode geldt en het werk van Hadewijch er bovendien een aanzienlijke plaats in krijgt. Voor het opstellen van een gedegen historiografische achtergrond van Héloïse, steunde ik dan weer hoofdzakelijk op het onderzoek van Paul-Augustin Deproost, romanist en hoogleraar aan de Université catholique de Louvain. In deze inleidende hoofdstukken verwerk ik vaak uitgebreide syntheses van bestaande vakliteratuur over de onderzoeksthema's en geef ik uitvoerig informatie over de corpora waarop deze studie steunt. Hierdoor dreigen mijn eigen kritische kijk en mijn focus op de onderzoeksvraag van deze masterscriptie misschien wat naar de achtergrond te verdwijnen. Toch wil ik, ter verdediging, aanbrengen dat deze werkwijze bijdraagt aan het teweegbrengen van een genoeg diepgaand begrip van deze bijdrage.

Na deze algemene contextualisering kom ik uiteindelijk tot de kern van dit werk, namelijk de vergelijking tussen de liefdesbelevingen van Hadewijch en Héloïse. In dit deel schets ik eerst een algemeen beeld van liefde in de middeleeuwen waarvoor ik me hoofdzakelijk berust op inzichten uit het boek *Oefeningen in genot* van Herman Pleij (2020), emeritus hoogleraar Nederlandse letterkunde aan de Universiteit van Amsterdam. Vervolgens haak ik in op de geestelijke liefde bij Hadewijch en de wereldlijke liefde bij Héloïse. Daarna ga ik, in de hieronder geciteerde corpora, op zoek naar overlappingspunten tussen hun gevoelens van lust en extase enerzijds en hun gevoelens van pijn, wanhoop en gemis anderzijds. Hun respectievelijke extreme liefdesbelevingen breng ik ten slotte in verband met hoe liefde vroeger en nu in de psychoanalyse werd en wordt benaderd. Voor deze laatste onderzoekscomponent steun ik ondermeer op gedachtegoed van Freud en Lacan maar betrek ik ook de visie op liefde van de hedendaagse, befaamde psychoanalyst Dirk De Wachter. Deze laatste kwam ik op het spoor via mijn lectuur van een artikel van Sander Vloeberghs (2018), namelijk "Aan-en afwezigheid van de liefdeservaring in de mystiek van Hadewijch" gepubliceerd in *De Bezieling. Tijdschrift voor Geestelijk Leven*. In dit artikel gaat Vloeberghs op zoek naar hoe het liefdesverhaal van de dertiende-eeuwse mystica Hadewijch mensen kan leren om, zoals Dirk De Wachter (2014) het in *Liefde. Een onmogelijk verlangen* aangeeft, in de liefde een beetje ongelukkig te zijn.

1.4. Presentatie en verantwoording corpus

De corpora die ik gebruik om de liefdesbelevingen van de twee religieuze vrouwen in kaart te brengen, bestaan enerzijds uit een selectie van de nagelaten geschriften van Hadewijch: *Visioenen*, *Brieven* en *Strofische liederen*. De zestien *Rijmbrieven* of *Mengeldichten* die Hadewijch naliet, zullen voor dit werk niet geraadpleegd worden. Anderzijds behoort uiteraard de bekende twaalfde-eeuwse briefwisseling tussen Héloïse en Abélard tot de corpora van deze scriptie.

Voor dit werk analyseer ik geen enkele tekst in detail hetgeen me niet relevant lijkt voor deze scriptie. Wel ga ik in de verschillende corpora op zoek naar sporen, uitspraken die op verschillende manieren een licht werpen op de liefdesbelevingen van beide vrouwen.

Aangezien Hadewijch in het Middelnederlands schreef en ik deze taal niet machtig ben, deed ik voor mijn analyses een beroep op hedendaagse vertalingen en becommentarieerde tekstedities van gereputeerde historici en germanisten. Voor mijn lectuur van haar *Visioenen* gebruikte ik de editie van Imme Dros en Frank Willaert die in 1996 verscheen vooral omdat er bij elk visioen een uitvoerig commentaar is toegevoegd. Ook *Brieven* en *Liederen* van Hadewijch las ik met vertaling en/of toelichtingen van vooraanstaande mediëvisten. Respectievelijk gebruikte ik voor mijn analyses van Hadewijchs *Brieven* de vertaling van Paul Mommaers (1990) en Hadewijchs *Liederen* las ik in vertaling van Veerle Fraeters en Frank Willaert (2009). Wat betreft de oorspronkelijk Latijnse briefwisseling tussen Héloïse en Abélard, beruste ik me op de vertaling van Chris Tazelaar die in 1998 bij Ambo uitkwam. Tazelaar vertaalde de tekst uit het Latijn en voorzag zijn vertaling van toelichtingen en aantekeningen. Dr. C. Tazelaar studeerde klassieke taal-en letterkunde in Leiden en werd vertaler. Eerder publiceerde hij bij dezelfde reeks Ambo-Klassiek ook verschillende vertalingen van het werk van Petrarca.

Het lijkt me hier belangrijk en relevant aan te geven dat er in secundaire literatuur ook over een andere, eerdere briefuitwisseling tussen Abélard en Héloïse druk gedebatteerd wordt maar die bij dit werk niet zal betrokken worden. Het betreft de *Epistolae duorum amantium* ook bekend als *The lost love letters. Héloïse and Abélard*. (Mews & Chiavaroli, 1999). In dit boek onderzoeken Mews en Chiavaroli de zeer intieme, geëmotioneerde uitwisseling tussen het middeleeuwse liefdeskoppel die, zoals hierboven aangegeven, reeds bestond vóór de bekende canonieke briefwisseling. In zijn *Historia Calamitatum*, de eerste brief uit de voor dit werk geanalyseerde correspondentie (cfr. infra), geeft Abélard ook toe dat hij en Héloïse in het begin van hun liefdesaffaire in het geheim brieven uitwisselden: “[...] omdat wij geen persoonlijk

contact konden onderhouden, grepen wij de gelegenheid aan om door een briefwisseling elkaar onze ideeën kenbaar te maken” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 19).

In het kader van dit werk ligt het ten slotte misschien voor de hand om enkel de brieven van Hadewijch te analyseren en te vergelijken met de brieven van Héloïse. Toch lijkt het me nodig om ook de *Visioenen* en *Liederen* van Hadewijch bij het onderzoek te betrekken omdat elk genre de liefdesbelevingen van Hadewijch op een eigen manier belicht. Dit laatste lijkt me tevens belangrijk voor een goed en volledig begrip van deze liefdesbelevingen.

1.5. Hadewijch

1.5.1. De minne

“De minne es al” (Hadewijch, 1990: 207). Met dit zinnetje sluit Hadewijch haar vijftiengste brief af. Ze vat hiermee kort en bondig het centrale thema van haar werk samen. De minne duidt op de mystieke liefde tot God, de ervaring van God als een God van liefde en ten slotte God zelf die minne is : “ [...] dat men in alles de waarheid volbrengt ter wille van de klaarheid van de edele minne die God is” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 11). In *Hadewijch. Liederen* beschrijven Veerle Fraeters en Frank Willaert (2009) de minne als de “liefdesrelatie en de uiteindelijke vereniging tussen het diepste wezen van de menselijke ziel, de mens ‘geest’, en haar oorsprong, God” (Fraeters & Willaert, 2009: 49). Beide delen dezelfde ‘hoge natuur’ van de geest en zoeken onophoudelijk naar elkaar vanuit de onontkoombare aantrekkingskracht die er tussen twee gelijke entiteiten bestaat (*ibid.*). In het mystieke verhaal streeft de minder volmaakte mens ernaar zich om te vormen naar het beeld van de volmaakte geliefde God om zo met Hem één te worden (*ibid.*). De veertiende-eeuwse mysticus, Jan van Leeuwen², schrijft over de minne: “En deze minne is breder en wijder en hoger en dieper en langer dan hemel of aarde kunnen bevatten, want de minne Gods die overstijgt alles” (vertaling Veerle Fraeters, 2019).

Hadewijch zelf zegt dat het in de grond van de zaak onmogelijk is om de minne te definiëren aangezien Gods Liefde zich niet laat begrijpen. In haar twaalfde brief zegt ze immers:

Alles wat over God in de mens zijn gedachten komt en wat hij over hem kan weten of in één of ander beeld kan voorstellen, dat is God niet. Want kon de mens hem begrijpen en

² Jan van Leeuwen was een lekenbroeder in het klooster Groenendaal bij Brussel toen Jan van Ruusbroec (een andere, bekende, veertiende-eeuwse mysticus) daar prior was. Het citaat is één van de weinige middeleeuwse verwijzingen naar Hadewijch (Fraeters, 2019).

verstaan met zijn geest en rede, dan was God de mindere van de mens. Dan zou zijn liefde gauw zijn ‘uitgemind’, zoals nu bij kleine mensen de minne gauw is opgebruikt” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 91).

1.5.2. *Visioenen*

1.5.2.1. Ontstaansgeschiedenis

Hadewijch tekende haar veertien visioenen op rond 1240 in een Brabantse variant van het Middelnederlands. Ze vormen de kern van haar werk waarop haar latere geschriften zoals de *Brieven* en *Strofische liederen* gebaseerd zijn. Ze schrijft er haar persoonlijke, mystieke ervaringen en inzichten in op en beschrijft zo de weg die haar tot een éénwording met God heeft geleid. Aan het einde van *Visioenen* voegde Hadewijch ook een Lijst van volmaakten toe. Dit is een lijst van mensen die in haar ogen de volmaakte mystieke weg aflegden. Voor de mystica zijn er 107 vrouwen en mannen die volgroeid zijn in de minne van God onder wie respectievelijk op de eerste en tweede plaats Maria en Johannes de Doper.

Over de onstaansgeschiedenis en functie van de visioenen is al heel wat geschreven. Een eerste -en lange tijd geldende- benadering werd in het begin van de vorige eeuw uitgewerkt door de Vlaamse pater en auteur Jozef van Mierlo die pretendeerde dat Hadewijch deze teksten voor haar biechtvader optekende zoals de kerkelijke gewoonte het in die tijd voorschreef (Verwey, 1922). Hadewijchkenner Norbert de Paepe ging er in de tweede helft van de 20ste eeuw vanuit dat de *Visioenen* in hun geheel in de loop van één winter opgesteld werden en geschreven werden voor een onbekende vriendin van Hadewijch aan wie ze er haar mystieke leer in uitlegt (*ibid.*).

Frank Willaert publiceerde over de onstaanscontext van de *Visioenen* voor het eerst in 1986 in het artikel “Hadewijch und ihr Kreis in den Visionen” dat verscheen in de bundel *Abenländische Mystiek im Mittelalter* n.a.v. het gelijknamige symposium in 1984 in de abdij van Engelberg in Zwitserland. In dit artikel geeft hij aan dat Hadewijch in haar ‘Visioenenboek’ haar mystieke groei beschrijft. Hij spreekt over een boek omdat de veertien visioenen volgens hem heel zorgvuldig gecomponeerd werden en Hadewijch er heel duidelijk een geestelijke ontwikkeling van ‘kindsheid’ naar ‘volwassenheid’ in beschrijft. Zo illustreert ze, volgens Willaert, haar eigen opgang van onvolwassen passionele minnares in het eerste visioen “[...] En die innerlijke drang was gericht op de verrukking in liefde één te zijn met God. Daarvoor was ik te jong en te onvolwassen [...] (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 33) naar volwassen mystieke bruid van God in het dertiende visioen: “Ik werd [...] opgenomen tot bij God; hij verklaarde mij de liefde, die me tot dat moment altijd duister was gebleven” (*ibid.*, p.

125). Verder schreef Hadewijch haar visioenen volgens hem op voor een kleine groep vriendinnen. Hij ziet haar ‘Visioenenboek’ dan ook vooral als een didactisch, pedagogisch werk: een handleiding voor spirituele groei (Willaert, 1986).

Een andere literatuurwetenschapper uit Leiden, Geert Warnar, vindt in de *Visioenen* voornamelijk de affirmatie van Hadewijch als geestelijke leidster terug. Volgens hem spreidt Hadewijch er haar religieuze autoriteit in ten toon. Het moet voor Hadewijch wellicht belangrijk geweest zijn om op die manier officiële erkenning te verwerven. Religieuze vrouwen zoals Hadewijch die geen officieel religieus leven leidden en dus niet aan een klooster verbonden waren, kregen die immers niet zomaar (Van Oostrom, 2006: 414).

Een echt vernieuwende visie op de functie en onstaansgeschiedenis van de *Visioenen* vinden we volgens Veerle Fraeters bij de Duitse germanist Gerald Hoffmann die eind de jaren ‘90 stelde dat de ‘nieuwe troon’ waarover sprake is in het veertiende visioen een nog hogere plek is dan de ‘nieuwe hemel’ van het dertiende visioen (Fraeters, 1999: 119). Tot dan toe gold immers de overtuiging dat het laatste visioen, visioen veertien, slechts een aanvulling vormde op het dertiende visioen en dat de opname van Hadewijch in de hemel dus het hoogtepunt van het boek was. Tegenover deze gecanoniseerde visie dat Hadewijchs mystieke groei een hoogtepunt bereikt in het dertiende visioen en het veertiende visioen hierbij een soort appendix is, stelt Hoffman dat de cirkel pas rond is met het laatste visioen. Daarin vertelt Hadewijch immers dat het volle mystieke leven zich niet afspeelt in het idyllische, hemelse kader dat op de achtergrond van visioen één tot en met visioen dertien zichtbaar is, maar wel op aarde, oord van tekortkomingen. Voor de mystica bestaat het perfecte, mystieke leven in de navolging van de lijdende Christus. Het is ook dat leven waartoe Hadewijch van God opdracht kreeg in het eerste visioen.

En ik geef je, zei hij, een nieuw gebod. Wanneer je er zo naar verlangt als mens aan mij gelijk te zijn als je ernaar verlangt alles van mij in God te genieten, dan moet je verlangen arme, ellendig en veracht te zijn onder de mensen (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 46).

Op de vraag of er een duidelijke structuur of opbouw in *Visioenen* terug te vinden is, is nooit een geldend antwoord gekomen, wellicht omdat visioenen altijd voor een stuk aan de logica van het menselijke verstand voorbijgaan. Hoffmann beschouwt de Apocalyps als het meest actief-structurerende element in het boek (Fraeters, 1999: 120). De intertekstuele verwijzing naar het *Boek der Openbaring* blijkt inderdaad onder meer door het veelvuldige optreden van

Johannes en de overeenkomst tussen Johannes en Hadewijch wordt bijvoorbeeld in de aanhef van het vijfde visioen uitdrukkelijk bevestigd:

Sint Johannes de Evangelist kwam naar me toe, en zei : ‘Kom de dingen zien die ik als mens zag. Jij hebt ze onverholen en in hun geheel gezien, terwijl ik ze zag in gelijkenissen. Je hebt ze begrepen en weet wat ze betekenen (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 129).

Ten slotte is er ook de mystagogische visie van de Leuvense oudhistorica en germaniste, Veerle Fraeters op de *Visioenen* van Hadewijch het vermelden waard. Ze schrijft zich in het algemeen in in de visie van Hoffmann maar voegt toe dat we bij het lezen van mystieke teksten niet uit het oog mogen verliezen dat de stem, de kracht en de genade van God er een belangrijke rol in spelen. De auteurs van mystieke teksten streven volgens Fraeters (1999) ook mystagogische doeleinden na. Hun teksten zijn met andere woorden vooral bedoeld om de lezer(s) in te wijden in het mysterie van het leven in het algemeen en in het geloof in het bijzonder (Fraeters, 1999: 127).

Uiteindelijk is het niet onbelangrijk aan te geven dat Hadewijch haar visioenen wellicht niet direct na haar visionaire ervaringen heeft opgeschreven. Uit haar stijl kunnen we immers opmaken dat ze terugkijkt op haar ervaringen zoals telkens blijkt uit de aanhef van haar *Visioenen*. Ik citeer hier enkele voorbeelden uit de vertaling van Dros (1996): “Het was op de zondag van een pinksteroctaaf” (vis. 1, p. 33); “Het was op een pinksterdag” (vis. 2, p. 57); “Ik was op het feest van Maria-Geboorte” (vis. 9, p. 93). Ze geeft ook regelmatig aan dat ze tijdens haar visionaire belevingen nog jong en onvolwassen was waarmee ze dus bevestigt dat er een tijdspanne zit tussen haar ervaringen en het opschrijven ervan, zoals hier in het eerste visioen: “Daarvoor was ik nog te jong en te onvolwassen: ik had niet genoeg moeite gedaan en niet genoeg geleefd voor zo’n hoge waardigheid, wat me daar toen duidelijk onder ogen werd gebracht en me nog altijd duidelijk lijkt” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 33).

Het waarheidsgehalte van haar visioenen werd verder meer dan eens in twijfel getrokken door verschillende literair-historici. Frank Willaert (1996) zegt hierover:

Zo heeft men wel gemeend dat Hadewijchs visioenen beschouwd moeten worden als ‘fabula’, als ‘ver-beelding die evenwel de veritas beoogt. De leer die men uit *Visioenen* kan distilleren zou dus waar zijn, maar de visioenen zelf zouden nooit echt hebben plaatsgevonden en slechts als een soort literaire verpakking hebben gediend (Dros & Willaert, 1996: 17-18).

1.5.2.2. Korte inhoud van de *Visioenen*

In wat hier volgt, geef ik een beknopte samenvatting van de *Visioenen* gebaseerd op mijn lectuur van de vertaling door Imme Dros en Frank Wilaert (1996). Verderop in dit werk ga ik ook in op de *Brieven* en *Liederen* van Hadewijch maar uit praktische overwegingen zal ik hiervan geen korte inhoud geven. Bovendien, en zoals reeds vermeld, vormen de *Visioenen* van Hadewijch de basis voor haar ander werk. Het lijkt me in het kader van dit werk dan ook voldoende om enkel hiervan een synopsis te geven.

In het eerste visioen wordt Hadewijch door een engel rondgeleid in een spiritueel landschap. De bomen in dit landschap stellen verschillende deugden voor. Volgens de engel blijkt Hadewijch alle deugden te bezitten behalve de kennis van de mystieke liefde. Christus onderricht Hadewijch hierin en leert haar dat ze de mystieke eenheid met God kan verwerven door Zijn leven op aarde na te volgen. De visioenen twee en drie zijn korte teksten die bij elkaar horen. Ze geven Hadewijch meer inzicht in wat en wie de minne is en maken haar duidelijk dat de mystieke vereniging met God op aarde voor haar mogelijk is. In het vierde visioen verneemt Hadewijch dat ze als uitverkorene in Gods liefde kan delen door vier taken te vervullen in haar aardse leven: deugden beoefenen, in ellende leven, veelvuldig bezocht worden door mistroostigheid, verstoken zijn van de goddelijke natuur (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 65). Vervolgens vraagt Hadewijch aan God in het vijfde visioen om haar vriendinnen ook mystieke eenwording te schenken. Het zede visioen verwoordt een heel intieme, intense godservaring die Hadewijch in het aanschijn van God beleeft. Het zevende en achtste visioen horen eveneens bij elkaar. In het zevende visioen ervaart Hadewijch dit keer de intense eenwording met Christus. In het achtste visioen krijgt ze uitleg over hoe ze deze eenwording op aarde in stand kan houden: Christus navolgen vanuit een heel intieme verbondenheid met Hem en in Zijn spoor dagdagelijks goede werken verrichten. Hadewijch ervaart de liefde voor en van God als een permanente strijd maar Christus legt haar uit dat niet strijd maar leven in Zijn navolging naar Gods liefde leidt. Dit inzicht is voor Hadewijch fundamenteel om ook anderen naar God te leiden.

Nu heb je mij ervaren en ontvangen naar lichaam en naar geest, en je hebt de wegen naar de eenheid gevonden die diep in mij beginnen. Keer je nu naar mij om als een die ongeslagen alle [...] helse strijders overwonnen heeft en draag de versierselen van de overwinnaar. Leid hen die leiding nodig hebben op volgens de waardigheid waarvoor mijn liefde hen bestemd heeft [...] (*ibid.*, p. 89).

Terwijl de visioenen zes tot en met acht voornamelijk de minne uitvoerig illustreren, gaat het in het negende visioen vooral over de belangrijke rol van de rede voor de minne: “[...] Toen Rede mij op deze wijze had ingelicht, gebood ze me elk lid van het gevolg goed in me op te nemen” (*ibid.*, p. 95). In de mystieke eenwording speelt namelijk ook de rede een wezenlijke rol. De rede maakt de ziel er volgens Hadewijch immers bewust van dat de eenwording met God nooit voltooid kan zijn. Door vanuit de minne te leven in het spoor van Christus bereikt Hadewijch een soort van volwassenheid in de liefde en wordt ze in het tiende visioen de bruid van Christus (cfr. *infra*).

In het elfde visioen vinden we een aantal beschouwingen rond de vraag naar de relatie tussen de liefde voor mensen en de liefde voor God. Het twaalfde visioen zoemt dan weer in op de liefdesrelatie tussen Hadewijch en God. Het dertiende visioen vormt het hoogtepunt van Hadewijchs mystieke ervaringen. In het oog van Gods liefde voelt zij zich nu helemaal met hem gelijk: “En het gezicht openbaarde zich nu helemaal en ook de liefde die daar in volle tooi zat [...]. Toen ging ik op in de zaligheid van de eenwording” (*ibid.*, p. 137). Ze ziet in dit visioen ook anderen die Gods liefde volledig hebben ervaren zoals Maria die Hadewijch uitnodigt om de hoogste hemel binnen te komen. Maar Hadewijch stelt die intrede uit om eerst op aarde nog haar vriendinnen in de volmaakte liefde met God in te wijden: : “Maar dat wil je om hen [...] die nog niet volgroeid zijn [...] nog uitstellen” (*ibid.*). In het veertiende visioen lezen we hoe Hadewijch ‘nieuwe kracht’ heeft gekregen om niet te blijven steken in de geneugtes van de minne maar om de draad weer op te nemen in het dagdagelijkse leven op aarde. Na dit laatste visioen volgt ook nog de Lijst van de volmaakten (cfr. *supra*).

1.5.3. *Liederen*

Dat Hadewijch niet enkel begaafd was in mystiek, maar ook een uitzonderlijk talent had voor taal, blijkt uit haar mystieke minnellyrik. Er zijn vijfenveertig mystieke liederen van haar bekend en ze bekleedt hiermee wellicht de plaats van eerste dichteres van de Nederlandse taal. In de woorden van Frits van Oostrom :

Hadewijch is de eerste vrouw in Europa geweest die het gewaagd heeft de mystieke minne uit te zingen in pure liefdespoëzie. Hadewijch is een gepassioneerd en compromisloos dichteres, haar poëzie is complex, gevoelig en ingenieus, haar lied is direct en intens. In haar poëtische minneliederen bezingt ze liefde en wanhoop, ellendige verlatenheid en het verlangen naar vereniging. Haar passie is voor lezer en luisteraar bijna fysiek voelbaar (van Oostrom, 2006: 427).

1.5.3.1. Mystieke minnellyriek en hoofse minnellyriek

Zowel naar thematiek als naar vorm vinden we overeenkomsten tussen de mystieke minneliederen van Hadewijch en de hoofse, wereldlijke minnezang (Fraeters en Willaert, 2009: 35). De hoofse minnellyriek ontstond in het begin van de twaalfde eeuw en werd voornamelijk geschreven en vertolkt door troubadours die er de adellijke dames aan de middeleeuwse hoven mee wisten te bekoren. Deze liedkunst ontstond aan de Franse hoven maar breidde zich al snel uit over de rest van Europa (van Oostrom, 2006). Een belangrijke vertegenwoordiger van de wereldlijke lyriek in onze contreien is Hendrik van Veldeke die met een dertigtal twaalfde-eeuwse minneliederen samen met Hadewijch en Beatrijs van Nazareth aan de dageraad van de Nederlandse literatuurgeschiedenis staat (*ibid.*, p. 141). Deze minnezang bracht een belangrijke verschuiving in de poëzie met zich mee : waar de gedichten tot dan toe voornamelijk werden voorgedragen, werden ze nu vooral gezongen (*ibid.*).

Het centrale thema van de profane minneliederen is een onbereikbare, onervulbare liefde die zich meestal afspeelt in een adelijk milieu. Andere terugkerende thema's zijn de verering van de dame, een hoofse manier van leven, schoonheid, edelmoedigheid en trouw maar ook verbanning en duisternis (*ibid.*, p. 144). In het hoofse minnelied bezingt een ridder-minnaar zijn liefde voor een dame wier liefde hij voor zich hoopt te winnen. Hadewijch vervangt de liefdesrelatie tussen mensen door een spirituele liefdesrelatie tussen God en de menselijke ziel. God weerspiegelt dan de dame en de menselijke ziel vervangt de ridder-op-queeste. Om de volmaakte liefde met zijn begeerde te bereiken, moet de minnaar alle gevoelens en overtuigingen die de liefde vreemd zijn naast zich neer leggen en resoluut enkel en alleen voor de minne zelf kiezen. We vinden identieke beelden van de liefdesrelatie in de hoofse en de mystieke sfeer zoals de geliefde die weg moet, die ronddooit en zich in de duisternis bevindt terwijl zijn geliefde op hem wacht in het licht. In de inleiding van *Hadewijch. Lieder* geven Fraeters en Willaert (2009) aan dat de liefde in de liefdeslyriek van Hadewijch sterk wordt gepersonifieerd: God krijgt bijna een menselijk gestalte: “Daarna kwam hij zelf bij me en hij nam me helemaal in zijn armen en trok me tegen zich aan” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 83).

Ook vormelijk zijn er gelijkenissen te vinden tussen de liederen van Hadewijch en de profane, hoofse lyriek. Fraeters en Willaert (2009) zeggen in dit verband dat veruit de meeste liederen van de mystica gedichten zijn op rijmschema die ontleend zijn aan de Noord-Franse lyriek zoals de ballade en het rondeel. Met haar liederen wil Hadewijch net als met haar andere geschriften haar lezers bereiken, hen overtuigen de mystieke weg naar God te volgen. Dit

verklaart wellicht het didactische karakter van haar liederen en het veelvuldig gebruik van retorische technieken (Fraeters & Willaert, 2009: 35).

Een typische stijlfiguur die Hadewijch in dit verband regelmatig gebruikt en ontleent aan de hoofse lyriek is de zogenoemde *Natureingang*. Een gedicht in de hoofse minnellyriek werd immers vaak geopend met de verwijzing naar een natuurtafereel en was een stereotype opening bedoeld om sfeer te scheppen of om de aandacht van de luisteraar te trekken. Haar hele repertoire in acht genomen, blijkt duidelijk hoe belangrijk de natuur en vooral de natuurwisseling voor de mystica was. Hadewijch maakt verder, volgens Fraeters en Willaert (2009), op een heel eigen, authentieke wijze gebruik van de *Natureingang*. Zo roept het natuurtafereel aan het begin van een lied vaak al op wat er verder in het lied gethematiseerd wordt.

Ten slotte staan ook meerdere liederen in nauw verband met een liturgische context of zijn er zelfs een bewerking van zoals het lied vijfenveertig dat gebaseerd is op een bekende Mariasequens (*ibid.*, p. 38).

1.5.4. Brieven

Er zijn van Hadewijch éénendertig brieven verzameld in het manuscript *Epistoloe Haywigis* (van Oostrom, 2006: 434). Van de meeste brieven is niet geweten aan wie ze geschreven zijn, er worden immers nergens expliciet namen vermeld. De Vlaamse jezuïet Jozef van Mierlo (1878-1958), een pionier wat betreft het Hadewijch-onderzoek, bracht in 1947 een becommentarieerde en vertaalde editie uit van de *Brieven* van Hadewijch waarin hij een aantal hypothesen naar voren brengt in verband met de bestemming(en) van de brieven. Volgens hem waren de meeste brieven bestemd voor één jonge godgewijde met wie Hadewijch goed bevriend moet zijn geweest (van Mierlo in Hadewijch *Brieven*, 1947: 11). Dit valt volgens van Mierlo ondermeer af te leiden uit de steeds terugkerende aard van haar begroetingen (lieve kint, soete herte, soete Minne, ...) maar ook uit haar moederlijke toon en het feit dat dezelfde gebreken zoals onstandvastigheid en lichtzinnigheid vaak terugkeren “Wij worden al te licht moe en ontsteld en ontmoedigd. Wij willen geen tegenslag verduren [...]” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 251) en lichtzinnigheid “Verzuim dat niet ter wille van welke lichte werken ook, ik bid u er om en ik raad het u aan” (*ibid.*, p.19) vaak terugkeren.

Verder valt in haar brieven op te merken dat Hadewijch slechts zelden het enkelvoud gebruikt. Volgens van Mierlo (1947) hoeft dit echter geen tegenargument te zijn voor het feit dat de brieven vooral aan één persoon gericht zijn. Het veelvuldige gebruik van het meervoud

kan immers inhouden dat de brieven ook bestemd waren om door anderen gelezen te worden (van Mierlo, 1947: 14). Hadewijch leefde immers op een bepaald moment in een kleine religieuze vrouwengemeenschap samen met jonge godgewijden onder wie ook de geadresseerde. Toen Hadewijch deze besloten kring verliet om elders een nieuw gelijksoortig genootschap te stichten, bleef ze haar vroegere gezellinnen wel via brieven bezoeken en vooral leiden (*ibid.*). In de vijfde brief vernemen we dat deze eertijdse vriendinnen van Hadewijch in een andere geloofsgemeenschap zijn terecht gekomen waar de ‘minne’ van Hadewijch niet gecultiveerd wordt en waar zelfs vijandigheid heerst jegens haar.

Het is de allergrootste volmaaktheid dat te verdragen wat van de valse broeders komt die zich voordoen als huisgenoten des geloofs. Ach, al doet het mij wee, het mag u niet ontstellen dat diegenen die wij uitverkoren hebben om samen met ons te jubelen in onze Geliefde, er nu op uit zijn ons gezelschap in verwarring te brengen en onze vriendschap te breken (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 41).

De brieven van Hadewijch kunnen dus, volgens van Mierlo, ook opgevat worden als geschriften die Hadewijch aan haar vroegere gezellinnen schreef om ze verder in de minne op te leiden. In haar twaalfde brief lijkt Hadewijch zich zelfs te richten tot de overste van de nieuwe gemeenschap van haar vriendinnen om haar aan te sporen de idealen der minne hoog in het vaandel te blijven dragen: “Daarom bid ik u zeer en bij de gerechte trouw die God is, maan ik u aan dat gij u haastig opmaakt tot de minne” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 91).

Het voorgaande in acht genomen, staat het didactische karakter van de brieven buiten kijf. Hadewijch treedt er in op als een zorgzame, spirituele leidster. De inhoud van de brieven zouden we volgens Mommaers (1990) kunnen samenvatten als spiritueel advies (Mommaers, 1990: 7). Ze richt zich via aanmaningen en heel direct onderricht tot jonge godgewijden. Deze onverwijld manier van onderwijzen staat dan ook in schril contrast met de geheimzinnige allegorische beeldtaal die in *Visioenen* terug te vinden is of met de dichterlijke uitlatingen in *Strofische Liederen*.

Verder is het belangrijk aan te geven dat er naast het dominante pedagogische aspect van Hadewijchs brieven ook het één en ander doorsijpelt over haar leven en vooral over de moeilijkheden die ze ondervindt. In bepaalde brieven komt namelijk naar voren dat ze problemen zou gehad hebben met ‘de vreemden’: met buitenstaanders die geen aanhangers waren van haar mystieke leer (Fraeters & Willaert, 2009: 49). In haar vijfde brief worden bijvoorbeeld een aantal opkomende moeilijkheden aangekondigd. Er zou een tweedracht

ontstaan zijn in de nieuwe gemeenschap die Hadewijch stichtte: men ziet er Hadewijch liever vertrekken:

[...] het is de allergrootste volmaaktheid dat te verdragen wat van de valse broeders komt die zich voordoen als huisgenoten des geloofs. Ach, al doet het mij wee [...] diegenedie wij uitverkoren hebben om samen met ons te jubileren in onze Geliefde, er nu op uit zijn ons gezelschap in verwarring te brengen en onze vriendschap te breken, opdat wij van elkaar gescheiden zouden blijven (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 41)

Ook de nieuwe community waar haar vroegere gezellinnen in terechtkomen, staat enigszins vijandig tegenover Hadewijch. Uit de laatste brieven blijkt dat wat Hadewijch in haar vijfde brief aankondigde zich gerealiseerd heeft: ze werd uit de gemeenschap gezet, is op de dool en vreest voor haar leven of om in de gevangenis terecht te komen zoals blijkt uit haar veertiende brief: “Ik ben immers een mens, en die moet in de minne met Christus lijden tot de dood: door de gerechte minne moet men schande lijden te midden van al de vreemden” (*ibid.*, p. 139). Hadewijch troost haar vroegere vriendinnen in haar laatste brieven en moedigt hen zelfs aan om haar lot niet al te zeer te betreuren: “[...] wat er ook met haar gebeure, toch steeds het werk der Liefde zal zijn” (*ibid.*).

1.6. De aan Héloïse toegeschreven brieven aan Abélard

1.6.1. ontstaans- en editiegeschiedenis

De originele, Latijnse correspondentie tussen Abélard en Héloïse dateert uit het begin van de twaalfde eeuw. De belangrijkste bron in dit verband is, volgens hoogleraar Paul-Augustin Deproost, het geschrift *Historica Calamitatum*, een brief die Abélard in 1131-1132 richt tot een onbekende. In deze brief vertelt de invloedrijke theoloog over de rampspoed die hem de laatste jaren getroffen heeft om een ongelukkige vriend te ondersteunen, een hart onder de riem te steken. Deze brief vormt het vertrekpunt, de basis van de briefwisseling. Of er van die vriend een reactie op de brief gekomen is, is niet geweten (Deproost, 2019). Wel kreeg Héloïse, de vrouw die, volgens professor Deproost, tussen 1117 en 1119 zijn minnares was, deze brief in handen en kunnen we dit moment als het begin van de briefwisseling tussen Abélard en Héloïse beschouwen (*ibid.*).

Van de originele correspondentie tussen het middeleeuwse liefdeskoppel zijn sporen terug te vinden in negen verschillende manuscripten die voornamelijk, aldus Deproost, slechts

fragmenten ervan bevatten. Alleen in het oudste Troyes-manuscript, dat in het tweede kwartaal van de dertiende eeuw zou zijn opgesteld, is de volledig tekst van de briefwisseling opgenomen (Deproost, 2019). Een element dat in het kader van deze correspondentie vaak door critici naar voren is en wordt gebracht en dat door profesoer Deproost ook vermeld wordt is de mogelijke aanwezigheid van een derde auteur, namelijk Jean de Meung die ons vooral bekend is als co-auteur van de 13^e eeuwse *Roman de la Rose* (*ibid*). Volgens Deproost duiden sommige literatuuronderzoekers immers Jean de Meung, die in de dertiende eeuw de eerste Franse vertaling van de briefwisseling aanleverde, aan als co-auteur of zelfs als enige auteur van deze mysterieuze briefwisseling.³ Het debat over de authenticiteit van de briefverzameling is er één waarover al heel wat inkt is gevloeid en waarbij ik verder in dit werk toch even zal stilstaan. Voor dit onderzoek naar de liefdesbelevingen van Héloïse is het echter niet echt belangrijk of de brieven nu geschreven werden in de twaalfde eeuw door Abélard en Héloïse of enkel door Abélard of dat het een soort dertiende-eeuwse, georchestreerde versie van Jean de Meung is. Wat ik in deze masterproef vooral wil onderzoeken, zijn de passionele liefdesbelevingen van Héloïse, soms grenzend aan erotiek, die ontegensprekelijk in het corpus naar voren komen.

Vanuit een literair-historisch perspectief wordt de briefwisseling tussen Abélard en Héloïse niet alleen als één van de belangrijkste teksten van de West-Europese literatuur beschouwd: “le premier grand roman d’amour-passion de notre histoire” (de Rougemont, 1939). Ze bekleedt, volgens professor Deproost, ook een prominente plaats in de West-Europese geschiedenis. Hij merkt in dit verband op dat we aan Héloïse het begin van het uitdrukken van de vrouwelijke liefdesbeleving kunnen toeschrijven. Zij initieerde immers in de twaalfde eeuw de briefwisseling en aarzelde niet om er haar verpletterende passie en liefde voor Abélard in te verwoorden. Het is een feit dat het beschrijven en bezingen van de liefde in West-Europese literatuur voor het eerst echt vorm krijgt in dezelfde eeuw via de gedichten van de troubadours en in de eerste werken van Chrétien de Troyes. Toch gaat het uitzonderlijke liefdesverhaal van Héloïse en Abélard nog een stap verder in die zin dat de hoofse liefdescodes voor een stuk overboord worden gegooit: we lezen er immers regelmatig in hoe het koppel hun lichamelijke lusten ongeremd op elkaar laat botvieren.

Zoals hierboven reeds vermeld, las ik de briefwisseling die aan Abélard en Héloïse wordt toegeschreven, in vertaling van Chris Tazelaar (1998). Deze publicatie bevat acht

³ Prof. Deproost voegt in dit verband toe dat de hypothese van Jean de Meung als unieke auteur van de correspondentie ondermeer sterk verdedigd werd door em. prof. Hubert Silvestre (verbonden aan de UCLouvain).

brieven: de eerste brief van Abélard: ‘Relaas van mijn rampen’ gevolgd door drie brieven van Héloïse en vier antwoorden van Abélard. Op de achterflap van zijn uitgave zegt Chris Tazelaar over de briefwisseling:

Het betreft een indrukwekkende correspondentie tussen de onbaatzuchtige, liefhebbende Héloïse en de egocentrisch en arrogante Abélard, twee mensen die na een kortstondige ‘affaire d’amour’ in de onzekerheid over de inhoud en de betekenis van hun geloofsleven een broze geestelijke verbondenheid met elkaar hebben behouden (Tazelaar in *Abélard en Héloïse*, 1998).

De correspondentie handelt tot en met brief vijf voornamelijk over hun intrapersoonlijke aangelegenheden maar verandert daarna van toon. De brieven zes tot en met acht gaan meer over monastieke zaken en zullen bij dit onderzoek niet worden betrokken. Het lijkt alsof Héloïse na brief vijf haar persoonlijke strijd opzijlegt en stopt met haar bitter geweeklaag. Ze neemt vanaf dan het woord als leidster van een vrouwenklooster, als abdis van het Paraclete-klooster, en eist van Abélard dat hij voor hen een kloosterregel opstelt en op schrift vastlegt: “Het moet een regel zijn die speciaal voor vrouwen geldt en die de inrichting en de vormgeving van ons kloosterbestaan in detail beschrijft” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 102). In deze brief presenteert Héloïse een feministische kant van zichzelf doordat ze op een gedurfde manier aangeeft dat de geldende kloosterregel van Benedictus in geen geval dezelfde kan zijn voor een vrouwengemeenschap. Mannen en vrouwen verschillen fundamenteel van elkaar en kunnen volgens haar niet aan dezelfde eisen voldoen. Alhoewel dit gegeven een heel interessante invalshoek voor een ander werk is, zal ik er in mijn eigen bijdrage niet verder op ingaan. In brief zeven pikt Abélard vervolgens in op de door Héloïse naar voren gebrachte eigenheid van een vrouwenklooster en beschrijft in detail de onstaanscontext en het bestaansrecht van de nonnenorde. In zijn laatste brief antwoordt Abélard uiteindelijk op de vraag van Héloïse en stelt daadwerkelijk een kloosterregel voor het nonnenklooster op. Hier is een belangrijke toevoeging van Paul-Augustin Deproost op zijn plaats:

Héloïse a également veillé à procurer une règle pour sa communauté: on la connaît par un document appelé *Institutiones nostrae*, dont le contenu est souvent en contradiction formelle avec les prescriptions de la longue lettre de direction d’Abélard, en réponse à la demande d’Héloïse (Deproost, 2019)

1.6.2. Korte inhoud en bespreking van de brieven twee tot en met vijf

In een recensie in het literaire tijdschrift *Madaoc* zegt emeritus-hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam M.B. Pranger over Chris Tazelaar zijn uitgave van de briefwisseling tussen Abélard en Héloïse: “[...] Het verhaal is bekend, en zo niet, dan kan men het in de voortreffelijke vertaling van Tazelaar én in de daaraan toegevoegde, uitvoerige parafrase nalezen” (Pranger, 2000). In wat hieronder volgt, zal ik voor de bespreking van de brieven twee tot en met vijf dan ook op voornoemde teksteditie een beroep doen en er regelmatig uit citeren.

1.6.2.1. tweede brief : Héloïse aan Abélard

“ Aan haar heer, of beter: aan haar vader; aan haar man, of beter ; aan haar broeder ; geschreven door zijn dienaar, of beter: door zijn dochter ; door zijn eigen vrouw, of beter: door zijn zuster: van Héloïse aan Abélard” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 56).

Na de beleefde doch veelzeggende aanhef van haar antwoord op de *Historia Calamitatum* (HC) van Abélard, spuwt Héloïse haar gal. Van bij het begin wordt de lezer geconfronteerd met het psychische lijden van de abdis en krijgt haar frustratie vorm in een storm van verwijten die ze naar het hoofd van haar geliefde slingert. Ze is jaloers op de onbekende vriend die wel de aandacht en de zorg van Abélard kreeg en voelt zich in de steek gelaten door haar teerbeminde, haar echtgenoot. Ze houdt niet op hem te vragen aan haar wensen tegemoet te komen, haar lijden samen met haar te dragen door aanwezig(er) te zijn. Zo schrijft ze:

Je hebt je vriend een uitvoerige brief geschreven ; om hem te troosten in zijn tegenspoed heb je over je eigen tegenslagen verteld.[...], maar je hebt daarmee mijn eigen gevoelens van machteloosheid niet weinig verergerd en je hebt in je poging zijn wonden te genezen mij nieuwe pijnlijke wonden toegebracht en oude opengereten. Wees dus zo goed om de wonden te verzorgen die je zelf hebt veroorzaakt (*ibid.*, p. 58).

Het is opmerkelijk dat ze van bij het begin niet alleen haar persoonlijk verlies in de kijker zet maar ook meteen dat van haar collectief. Ook de vrouwengemeenschap lijdt immers onder de ‘grote afwezigheid’ van Abélard, de stichter en veronderstelde leider van het Paraclete-klooster. Ze schrijft: “Kortom, deze nieuwe aanplanting tot Gods eer is jouw werk, louter en alleen jouw werk, en op dit moment is voor de voorspoedige groei van de nog bijzonder kwetsbare plantjes regelmatige besproeiing noodzakelijk” (*ibid.*, p. 59). Om haar woorden meer gewicht te geven, zoekt Héloïse regelmatig haar toevlucht in de retoriek en verwijst ze bijvoorbeeld vaak naar

grote denkers of persoonlijkheden. In het concrete geval van bovenstaand citaat zet ze haar woorden kracht bij met een aanhaling van apostel Paulus: “Ik heb geplant, Apollos heeft begoten, maar God gaf de wasdom”⁴ (*ibid.*).

Dat Héloïse erg verontwaardigd is door zijn voortdurende stilzwijgen blijkt ook uit de volgende passage:

Eerlijk gezegd heeft het mij niet weinig verwonderd dat je het broze begin van mijn leven als kloosterlinge allang vergeten schijnt te zijn, daar noch de eerbied voor God noch liefde voor mij noch het voorbeeld van de heilige vaders je ertoe gebracht heeft om te proberen mij in mijn innerlijke onzekerheid en mijn door nooit afnemend verdriet gebroken weerstand op te beuren [...] (*ibid.*).

Ze eindigt haar eerste brief met de nadrukkelijke vraag om haar te steunen, haar te helpen haar taken en rol als abdis op te nemen. Hij heeft deze roeping immers voor hen gekozen en zij is hem blindelings gevolgd:

Daarom vraag ik je in de naam van God, in wiens dienst jij je hebt gesteld, om mij op de een of andere manier een teken van je nabijheid te geven, bijvoorbeeld door mij enkele woorden van troost en begrip terug te schrijven. Dan zal ik me tenminste daardoor ontspannen voelen en me met meer vreugde inzetten voor mijn dienst aan God en gehoorzaamheid aan God (*ibid.*, p. 63).

1.6.2.2. derde brief: het niet-antwoord van Abélard aan Héloïse

“Aan Héloïse, zijn innige geliefde zuster in Christus, van Abélard, haar broeder in Christus” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 65). Al in de aanhef van zijn antwoord op de brief van Héloïse schept Abélard afstand tussen hen. Voor hem is ze zijn ‘innige geliefde zuster in Christus’. De teneur van zijn antwoord wordt er ook niet warmer op. Hij bevestigt dat hij nog niets van zich liet horen sinds hun intrede in het klooster maar verontschuldigt er zich niet voor. Haar ontevredenheid en wanhoop heeft ze verder volgens hem aan zichzelf te danken. Hij geloofde immers in haar capaciteiten om haar rol als abdis tot een succesverhaal te maken en hij maant haar dan ook aan haar verantwoordelijkheden op te nemen:

⁴ Cfr. *De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2007, Cor. 8:1; vgl. 5,33.

Sinds de dag waarop wij ons van de wereld afwendden en tot God bekeerden, heb ik je nog geen woord van troost of bemoediging geschreven. Dat is waar, maar dat mag niet toegeschreven worden aan mijn onverschilligheid. Ik was namelijk de mening toegedaan dat jij geen behoefte had aan adviezen van mijn kant, omdat Gods genade jou alles wat noodzakelijk is in overvloed heeft toebedeeld (*ibid.*, p. 65).

In het verdere verloop van zijn brief, roept hij haar en de andere kloosterlingen op zich toe te vertrouwen aan de wil en de genade van Christus en nodigt hen uit de kracht hiertoe te vinden in het gebed. Ook hij (net zoals Héloïse) staft regelmatig zijn betoog door een beroep te doen op citaten en verzen uit het Oude en Nieuwe Testament:

De apostel legt er grote nadruk op en dringt er bij ons op aan om zonder ophouden te bidden. We lezen dat de Heer tegen Mozes gezegd heeft: *Laat mij begaan, opdat mijn toorn ontbrandt*, en tegen Jeremia: *Gij nu, bid niet voor dit volk... en sta mij niet in de weg* (*ibid.*, p. 66).

Op het einde van zijn brief voegt hij nog toe dat ook hij hun gebeden meer dan nodig heeft aangezien hij voortdurend in doodsbedreiging leeft:

Op dit moment, nu ik niet in jullie nabijheid ben, heb ik de steun van jullie gebeden nog meer nodig, naarmate ik meer bevangen raak door een verlamdende angst voor nog groter gevaar. Daarom vraag ik je smekend en smeek ik je met een dringende vraag dat ik vooral nu, nu ik ver weg ben, mag ervaren hoe oprecht jullie liefde voor deze afwezig is (*ibid.*, p. 70).

Bijzonder is hier dat Abélard zich in bovenstaand citaat niet enkel lijkt te richten tot Héloïse maar tot de hele kloostergemeenschap ('jullie'). Hij verwoordt dat ze in plaats van zijn steun te eisen, hem beter zou(den) helpen zijn leed te dragen. In de laatste paragraaf van de brief voegt hij er nog een schepje bovenop:

Het volgende ten slotte vraag ik nadrukkelijker dan al het voorgaande. Nu zijn jullie verontrust over de gevaren die mijn lichaam bedreigen, maar wees dan in hoge mate bezorgd om het behoud van mijn ziel. Toon de grote liefde die jullie me tijdens mijn leven toedroegen ook na mijn dood, en wel met de speciaal voor mij bedoelde steun van jullie gebeden (*ibid.*).

Het valt op dat Abélard dus enkel blijk van emotie geeft over zijn eigen lotgevalen. Het gemis, verdriet en verlies dat Héloïse uitbundig verwoordt in de vorige brief, beantwoordt hij niet op een gelijkwaardige manier. Hij volgt haar niet in deze uiting van gevoelens en troost haar niet. Hij blijft heel afstandelijk en belerend over hun liefdesrelatie die voor hem plaats moeten maken voor hun verbintenis in Christus, God en het geloof.

1.6.2.3. vierde brief: Héloïse aan Abélard

“Aan de voor haar enige na Christus, van de voor hem enige in Christus” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 72). Alhoewel de aanhef van de tweede brief van Héloïse een inbinding van haar driften en emoties doet vermoeden, is niets minder waar. Integendeel, de innerlijke storm van haar passies werd door het antwoord van Abélard nog verder aangewakkerd. Ze is meteen boos en verontwaardigd over Abélards afwijzing van haar persoonlijke gevoelsstrijd en haar verzoek om zijn verantwoordelijkheid tegenover zijn kloostergemeenschap op te nemen:

Ook heeft het ons niet weinig bevreemd, dat je met de brief waarmee je ons met woorden van troost had moeten steunen, ons gevoel van ontredde heid hebt vergroot en onze tranen, die je had moeten drogen, nog heviger hebt doen vloeien (*ibid.*).

Alhoewel Héloïse hier in de derde persoon schrijft en zo schijnbaar spreekt in naam van de hele kloostergemeenschap, blijkt uit de toon van de brief dat ze ook heel persoonlijk in haar eigen ego gekwetst is door het ontbreken van enige affectiviteit, begrip en emotionele steun in het antwoord van Abélard. Ze wordt ook nog verder in haar ontredde heid gedreven door het voorspelde levenseinde van haar geliefde hetgeen deze laatste onomwonden in zijn brief aanhaalde. Zo schrijft ze: “Wij hebben ons leven met jou al verloren: wanneer jij door de dood van ons gescheiden wordt, zullen wij het leven niet meer aankunnen” (*ibid.*, p. 73).

Verder lijkt Héloïse, zelfs na de aanmaning van Abélard, niet van plan om haar lichamelijke verlangens en haar liefde voor hem zomaar in te ruilen voor een volledige bekering tot God en Christus. Het lijkt er zelfs op dat ze Abélard provoceert door in eerste instantie te zeggen dat de genade van God hem al te beurt gevallen is door zijn castratie. Zo werd hij immers van zijn lichamelijke driften verlost waarmee zij nog steeds zo worstelt:

Op het punt waarop God jouw grootste tegenstander leek te zijn, blijk hij jouw medestander: hij betoonde zich een zeer betrokken arts, die niet terugschrikt voor een

pijnlijke behandeling wanneer hij de genezing daarmee bevordert. Bij mij echter worden deze vleselijke driften en hete opwellingen van wellust aangewakkerd door de passies van mijn jeugdige lichaam, en vooral door mijn ervaring met die onvergelijkbaar zoete verrukkingen (*ibid.*, p. 78-79).

Ze bekent ook dat haar liefde voor God en haar intrede in het klooster slechts een simulacre zijn om haar ware aard en gevoelens achter te verstoppen:

God weet echter dat ik in ieder stadium van mijn leven tot dit moment toe er meer beducht voor ben geweest om jou te kwetsen dan hem. Ik streef er meer naar jou welgevallig te zijn dan hem. Het was jouw bevel dat mij het habijt van een religieuze deed aantrekken, niet mijn liefde tot God. [...] Lange tijd is het jou, en velen met jou, niet opgevallen dat ik toneelspeelde. Je hield mijn huichelarij voor vroomheid (*ibid.*).

Ze weigert gevolg te geven aan zijn oproep om haarzelf in dienst te stellen van God en Christus (cfr. *supra*). Ze provoceert hem in dit verband op een nogal extreme manier door obscene en zelfs blasfemisch taalgebruik te hanteren:

De vervoering van de liefdeservaringen die wij beiden in elkaars armen genoten hebben, leeft nog altijd in mij als een zoete herinnering. Ik kan over die emoties geen enkele onvrede voelen en kan ze ook amper uit mijn gedachten bannen. Waarheen ik me ook begeef, ze zweven me altijd voor ogen in al hun aantrekkelijkheid. Zelfs in mijn slaap besparen ze mij hun suggestieve droombeelden niet. Tijdens de plechtige mis, wanneer het gebed heel zuiver zou moeten zijn, leggen wellustige fantasieën zo volledig beslag op mijn gekwelde innerlijk dat ik me meer overgeef aan die geile gevoelens dan aan de gebeden (*ibid.*, p. 78).

Haar tweede brief besluit ze met een soort aanvaarding van haar eigen gekwelde geest, haar eigen huichelarij:

Ik verlang de kroon der overwinning niet! In welke hoek van de hemel God mij ook plaatst, hij zal bij mij niet op verzet stuiten [...]. Ik wil deze overweging van mij kracht bijzetten met de autoriteit van een woord van Hieronymys: *Ik beken mijn zwakheid; ik wil niet vechten met hoop op een overwinning, opdat ik die overwinning niet ooit misloop... Wat voor zin heeft het om zekerheden op te geven en onzekerheden na te jagen* (*ibid.*, p. 81)

1.6.2.4. vijfde brief: Abélard aan Héloïse

“Aan Christus’bruid, van diens dienaar” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 82). Uit de aanhef van Abélards tweede brief aan Héloïse blijkt dat zijn standpunt, zijn visie, aan extreemheid wint. Hij zet zichzelf nu volledig buitenspel en adresseert haar enkel en alleen als bruid van Christus. Wat verder in de brief volgt, is eigenlijk te herleiden tot een nog stelligere aanmaning van Abélard om haar rol als bruid van Christus te aanvaarden en om zich volledig aan Hem te schenken: “Hem moet je, zuster, altijd als de ware bruidegom van jou en van de hele Kerk aanzien en in gedachten koesteren” (*ibid.*, p. 96). Hij voert ook een pleidooi voor hun spirituele verbintenis in de Geest. Hij wil dat Héloïse ter stond stopt met klagen en zeuren over het verleden waarin ze beiden hun zondige lusten en driften op elkaar lieten botvieren: “Wees zo goed om niet meer op die manier te spreken en houd dergelijke klachten, die zo oneindig ver af staan van oprechte liefde, voor je” (*ibid.*, p. 88). Als Héloïse niet ophoudt met haar klagzang, brengt ze volgens hem hun enige en zuiverste mogelijkheid tot verbintenis in gevaar: hun samen zijn in de Geest, in hun gezamenlijke liefde voor God en Christus. Zo zegt hij:

Deze bitterheid, die knaagt aan je lichaam en je ziel, is voor jou heel gevaarlijk. Je beweert met stelligheid dat je niets liever wilt dan mij in alles welgevallig zijn. Wel, leg dan deze verbittering af, want met die gevoelens van bitterheid kan je me niet welgevallig zijn. Dan kun je ook niet samen met mij de weg naar gelukzaligheid tot het einddoel bewandelen” (*ibid.*, p. 90).

1.6.3. Algemene beschouwing op de briefwisseling

Het hoeft geen betoog dat de correspondentie die aan Abélard en Héloïse wordt toegeschreven een door historici en critici veel besproken corpus is. Vaak wordt de briefwisseling, volgens professor Deproost, beschouwd als een soort vaandeldrager van de morele bevrijding van religieus of sociaal gezag, de eerste stappen van de vrouwelijke emancipatie, een nieuwe definitie van de liefde of het koppel enz. (Deproost, 2019). Wat desalniettemin nog meer buiten kijf staat, aldus Deproost, is dat deze briefwisseling één van de meest aangrijpende voorbeelden is van de literaire uitdrukking van de liefde. In de geschiedenis waren romanschrijvers en dichters de eersten die zich tot deze verbazingwekkende verzameling van brieven aangetrokken voelden. Wat deze schrijvers, te beginnen met Jean de Meung, vooral in de correspondentie aansprak, was volgens professor Deproost “het heel genuanceerde beeld

van de middeleeuwse vrouw dat erin naar voren komt: een onderwezen, gepassioneerde, buitensporige vrouw die, volledig toegewijd aan haar geliefde, op brutale wijze breekt met alle morele en sociale codes van haar tijd” (Deproost, 2019). En hoewel het moderne leespubliek van de correspondentie Abélard vooral zijn autoritarisme, cynisme en onbegrip verwijt, zagen vroegere auteurs, schrijvers en denkers in hem een ambitieuze intellectueel, briljant in spraak en dialectiek (*ibid.*).

Verder brengt Paul-Augustin Deproost een aantal heel interessante elementen aan rond de beeldvorming van Héloïse. Zijn inzichten zijn te lezen op de website die hij in 2019 in het kader van zijn college *Auteurs latins du Moyen Âge et de la Renaissance* volledig aan het middeleeuwse liefdeskoppel wijdde. Deproost geeft bijvoorbeeld aan dat in de geschiedenisboeken ondermeer Pierre le Vénérable met de meeste hoogachting over haar spreekt. Hij was één van de meest unaniem gerespecteerde figuren uit die tijd en stond vooral na de dood van Abélard in nauw contact met Héloïse. Ze wordt ondermeer door hem geprezen voor haar voorbeeldige ijver en het onmiskenbare succes van haar ondernemingen. Professor Deproost vat de historische figuur van Héloïse dan ook samen als een “heel intelligent, ontwikkeld, gepassioneerd jong meisje maar ook een trouwe echtgenote en wijze overste van een vrouwenklooster die zich bezighield met de intellectuele, spirituele training en ontwikkeling van haar gemeenschap” (Deproost, 2019).

Het hierboven geschetste beeld van een wijze en brave Héloïse is interessant omdat het een contrast vormt met de Héloïse die we leren kennen in de eerste brieven van de correspondentie. Daarin vinden we een veel minder deugdzame, volgzame versie van Héloïse. Ze wordt er immers in beeld gebracht als een verwarde minnares, bereid om alle gebruikelijke morele voorschriften te schenden. We lezen er ook in dat de jonge vrouw eigenlijk radicaal tegen het huwelijk met Abélard was en dat ze alleen met hem trouwde onder zijn dwang en in haar eigen wanhoop. Ze wijkt zelfs nog verder af van het ‘brave’ spoor door aan te geven dat ze veel liever de minnares van Abélard was gebleven volgens de ‘wetten’ van de vrije liefde, zonder dus te worden tegengehouden door een wettelijke of canonieke regel. In feite claimt Héloïse als geestelijke, die verondersteld wordt ongehuwd te zijn, het recht om een concubine te onderhouden. Op haar tegenkanting tegen het huwelijk en haar vurige verlangen naar de vrije liefde met Abélard wordt verder in dit werk dieper ingegaan.

Vervolgens draagt Deproost ook een aantal inzichten aan die een algemene interpretatie van de briefwisseling mogelijk maken. Zo schrijft de correspondentie zich volgens hem in in het typische middeleeuwse genre van belerende, instruerende literatuur. Het corpus zou als een soort verslag van het bekeringsproces van zowel Abélard als Héloïse kunnen gezien worden:

“een soort reis naar binnen, naar perfectie en christelijke volmaaktheid” (Deproost, 2019). Volgens de professor situeert het begin van de bekering van Abélard, verbrijzeld door zijn vele mislukkingen, zich in zijn eerste brief, in het *Relaas* van zijn rampen. De tweede tot en met de vijfde brief zetten dan weer Héloïses bekeringsproces in de kijker. In de vijfde brief maakt Abélard op gezaghebbende wijze een einde aan hun liefdescorrespondentie en schrijft op het einde een gebed dat in zekere zin hun verleden opheft:

U hebt ons samengevoegd, Heer, en u hebt ons gescheiden, op het moment en op de manier van uw keuze. Wil, Heer, wat u in uw genade begonnen bent, in uw grote genade voltooien. Breng ons, die u voor enige tijd in de wereld van elkaar gescheiden hebt, voor eeuwig met u samen in de hemel. [...] Het ga je wél in Christus, bruid van Christus; leg je welzijn in Christus'hand. Amen (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar 1998: 100).

Abélard stelt hier voor hen beiden een nieuwe verbintenis in Christus voor, bevrijd van alle vleselijke gehechtheid en geeft hen op die manier een soort hoop voor de toekomst.

Verder moeten we volgens Deproost in verband met het proces dat Héloïse aflegt tevens niet uit het oog verliezen dat haar brieven eveneens de evolutie weerspiegelen van een wereldlijke zondares naar een verantwoordelijke prioress. In de brieven zes tot en met acht lijkt hun beider bekeringsproces een hoogtepunt te bereiken en bouwen ze samen verder aan de fundamenten van het door Abélard gestichte Paraclete-klooster. Op verzoek van Héloïse, formuleert Abélard een voor een vrouwenorde geldende kloosterregel waarmee hij de toekomst van de kloostergemeenschap verzekert. Héloïse is vanaf dat moment in staat om als prioress haar orde verder te leiden zonder de fysieke aanwezigheid van Abélard (Deproost, 2019). Vanuit een hedendaags perspectief zouden we hier een proces van instrumentalisering kunnen blootleggen. We kunnen immers de bedenking formuleren dat Abélard een einde maakt aan hun liefdesverhouding vanuit het idee om een kloosterorde te stichten en haar uitnodigt om aan het hoofd hiervan te staan.

Om nog dieper in te gaan op de twee verschillende persoonlijkheden van Abélard en Héloïse geeft Paul-Augustin Deproost aan dat er in de briefwisseling twee contrasterende autobiografische profielen geschept zijn die tegelijkertijd complementair zijn en elkaar wederzijds beïnvloeden (*ibid.*). Abélard belichaamt een egocentrische, ambitieuze, verleidelijke intellectueel, gekwetst door de afgunst en het onbegrip van zijn collega's terwijl Héloïse een jong meisje voorstelt, overweldigd door bewondering voor deze meester en die hierdoor in de greep van een allesverterende passie verkeert (*ibid.*). Hoe aannemelijk beide

figuren ook zijn, hun vormgeving is volgens Deproost hoogstwaarschijnlijk op toen gangbare modellen gebaseerd is. Abélard herkennen we, volgens de professor, immers in het middeleeuwse terugkerende patroon waarin een gekrenkte geestelijke om erkenning vraagt (cfr. de Romeinse schande van de heilige Hiëronymus waarmee Abélard zichzelf trouwens expliciet vergelijkt in de *HC*). De figuur van Héloïse schrijft zich dan, volgens Deproost, weer in in het model waarin vrouwen getuigen over hun ontevredenheid in de liefde (cfr. de liederen van bijvoorbeeld troubadourvrouwen).

Een andere piste die prof. Deproost in het kader van een algemene interpretatie van de briefwisseling naar voren schuift is dat we die ook kunnen zien als het openbaar brengen van de verhandelingen tussen een boeteling en haar biechtvader. De brieven van Abélard doen immers aan als preken terwijl de brieven van Héloïse van introspectie en boetedoening getuigen (*ibid.*).

Een laatste interessante beschouwing van Deproost die ik rond deze ophefmakende correspondentie wil aanbrengen is wat hij noemt ‘la grandeur d’Héloïse’. Hij bedoelt hiermee dat de grootsheid van Héloïse niet ligt in haar gedurfde, brutale, soms blasfemische woordenschat maar dat haar ‘grandeur’ ligt in het feit dat ze de evolutie en de bekering van Abélard als mens van vlees en bloed mogelijk heeft gemaakt (*ibid.*). De evolutie van de zuivere intellectueel die veranderde in een man worstelend met de wisselvalligheden van het gewone leven is met andere woorden haar verdienste. Volgens Deproost creëerde ze hiermee op haar manier de emotie die ontbrak in zijn werk en maakte Abélard ook nog eens tot stichter en geestelijk leraar van haar orde of met de woorden van R. Pernoud (1984) geciteerd naar Deproost (2019): “Autant dire que ce qui fait la grandeur d’Abélard, c’est Héloïse”.

1.6.4. Authenticiteit en dubbel auteurschap

Rond de authenticiteit van de briefwisseling werd al heel wat geschreven en beweerd. Het is niet mijn bedoeling er in mijn scriptie diep op in te gaan. Ik zal hier een kort de belangrijkste hypotheses in dit verband weergeven.

Het debat rond de authenticiteit van de correspondentie blijft tot op heden een groot raadsel in de literatuurgeschiedenis. Volgens Paul-Augustin Deproost staat dit debat ook niet los van de heersende mentaliteiten, gedachten en gevoelens in de middeleeuwen. Hij vraagt zich in dit verband bijvoorbeeld af of de verbale brutaliteit die Héloïse in sommige brieven aan de dag legt, wel een plaats heeft in de literaire productie van de twaalfde eeuw.

Een ander controversieel element in de tijdsgeest van de middeleeuwen is verder volgens Deproost de obsessieve uitdrukking van de lichamelijke hartstocht waarvan de hele briefwisseling doordrongen is. Literaire erotiek wordt volgens hem wel beoefend in de Latijnse poëzie in de twaalfde eeuw maar blijft desondanks vooral een illustratie van formele virtuositeit, van literair spel (*ibid*). Dit laatste wordt in de betreffende correspondentie duidelijk overschreden. In dit verband wil ik zelf nog opmerken dat de hele figuur van Héloïse, zoals ze in de briefwisseling afgebeeld wordt, m.i. een werkelijke provocatie voorstaat van de middeleeuwse, christelijke beschaving. Een vrouw, die rond 1129 de gerespecteerde abdis van een belangrijk klooster is geworden, aarzelt immers niet om haar minnaar mee te delen dat ze trotser zou zijn om zijn concubine (cfr. *infra*) te zijn dan keizerin van Rome:

Indien Augustus, die over de hele aarde heerste, mij de eer van een huwelijk waardig zou keuren en zou vaststellen dat de hele wereld voor eeuwig mijn bezit zou zijn, het voor mezelf verkieslijker en waarachtiger zou vinden jouw bijzit te heten dan zijn keizerin (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar 1998: 61).

Ze geeft ook aan er geen problemen mee te hebben om in de hel terecht te komen: “In welke hoek van de hemel God mij ook plaatst, hij zal bij mij niet op verzet stuiten [...]” (*ibid.*, p. 81).

Over het authenticiteitsdebat van de brieven geeft Deproost verder aan dat er sinds het midden van de negentiende eeuw, toen de meeste critici het – feitelijk onverdedigbare – idee van absolute authenticiteit achter zich hadden gelaten, vier hypotheses het daglicht zagen. Een eerste overtuiging was en is dat de authentieke collectie enkel bewerkt zou zijn geweest in één van de negen manuscripten waarin de correspondentie werd opgenomen (cfr. *supra*). Volgens een andere hypothese wordt Abélard naar voren gebracht als enige auteur en zou hij een soort briefroman samengesteld hebben mogelijk geïnspireerd op brieven van Héloïse. Aldus een derde mening wordt Héloïse dan weer aangeduid als enige auteur van de briefwisseling die op haar beurt mogelijk geïnspireerd werd door brieven van Abélard. Een vierde hypothese voert het idee van een volledige vervalsing aan en schrijft het originele auteurschap toe aan een derde auteur bijvoorbeeld aan Jean de Meung die in de dertiende eeuw de eerste Franse vertaling van de correspondentie aanleverde. Deze laatste hypothese vindt Deproost onwaarschijnlijk ondermeer omdat de *HC* volgens hem veel details bevat die een vervalser moeilijk kon kennen, hetzij hij of zij een tijdgenoot van Abélard was en hem persoonlijk kende. Zelf stelt de hoogleraar een vijfde mogelijkheid voor waarin hij de authenticiteit van het dossier erkent, maar een authenticiteitsgerichtheid naar voren schuift. Hierbij zouden de, volgens Deproost, historisch

bevestigde, geliefden er in onderlinge overeenstemming voor gekozen hebben om hun verhaal te vertellen in de vorm van een fictieve briefwisseling met de bedoeling hun lezers een voorbeeld voor te houden en tot dezelfde innerlijke weg te bewegen (*ibid.*). Deze spanning tussen het ‘beleefde’ en het ‘exemplarische’ vinden we trouwens ook terug bij Hadewijch die enerzijds een authentiek verhaal vertelt maar anderzijds ook een exemplarisch model voor derden voorstelt.

Om het debat rond het auteurschap en de authenticiteit van de correspondentie af te sluiten, maak ik nog even een kleine omweg langs de bevindingen van dr. De Gussem (2019). In zijn doctoraat *Twelfth-Century Latin Literature: a stylometric Approach to Gender, Synergy and Authority* las ik dat hoewel de huidige stand van onderzoek uitgaat van de hypothese dat een collaboratief auteurschap van Abélard en Héloïse verantwoordelijk is voor de briefverzameling in kwestie, de stilometrische resultaten van zijn onderzoek deze denkpiste toch tegenspreken. Zijn onderzoek, waarvoor hij het betreffende corpus onderwierp aan ingewikkelde, linguïstische algoritmes, wees namelijk uit dat de correspondentie van een erg stilistische homogeneïteit getuigt en dit in het voordeel van Abélard. Dit wetenschappelijke bewijs spreekt dus de conventionele, academische consensus tegen die een gemeenschappelijk auteurschap van Héloïse en Abélard vooropstelt.

Zelf las ik ook de correspondentie vanuit het vermoede auteurschap van Abélard maar tegelijkertijd ook vanuit de representatie van de figuur van Héloïse die uit de brieven, uit het discours, voorkomt.

2 Historisch-religieus kader

2.1. Culturele en maatschappelijke achtergrond

Een eerste belangrijke gelijkenis tussen Héloïse en Hadewijch is dat hun leven zich afspeelde tijdens de hoge middeleeuwen. Hiermee bedoelen westerse historici gewoonlijk de periode die duurde van ca. 1000 tot ca. 1250 (van Oostrom, 2006: 12). In die periode kwam er meer stabiliteit in de Europese politieke verhoudingen nadat Europa vlak ervoor geteisterd werd door invallen van Vikingen, Moren, Magyaren en roversbendes. Ook de handel en de economie kwamen opnieuw tot bloei en het geestelijke en culturele leven kende een heropleving (*ibid.*).

Het geografische gebied waarin de twee vrouwen leefden, vormde tevens één cultuurgebied waarin geleidelijk aan een geordende, overzichtelijke samenleving tot stand kwam voornamelijk onder Romeinse en Christelijke invloed (Schilling, 1994: 7). Héloïse in Midden-Frankrijk en Hadewijch in Brabant werden met andere woorden geestelijk gevoed en gevormd in een vers gekerstend Europa.

2.2. Geestelijk leven in de hoge middeleeuwen

Zoals ik hierboven reeds vermeldde, was de twaalfde eeuw een periode van geestelijke bloei. Dit was voornamelijk te danken aan de kloosterscholen op het platteland en de later opkomende kathedraalscholen in de groeiende steden (Schilling, 1994: 34). De canonieke boeken van de Bijbel, de Latijnse Vulgaat en de geschriften van de kerkvaders werden ijverig bestudeerd. Godgeleerden begonnen het geestelijke, christelijke bezit te overdenken en te ordenen. Ook werd toen afgebakend wat de christelijke boodschap precies inhield naast en tegenover aanwezige denk- en leefverworvenheden (*ibid.*). Het is in dit spoor dat er in de theologie verschillende stromingen ontstonden: de ene vooral gericht op ervaring en contemplatie, zoals die van Bernardus van Clairvaux ; de andere meer systematiserend en geënt op de rede zoals de ‘scholen’ van Abélard als voorloper van de scholastiek (*ibid.*, p.34-35). In dit laatste kunnen we, volgens mij, een eerste betekenisvol verschil kaderen tussen de vrouwen die in deze studie centraal staan. Volgens Fraeters en Willaert (2009) lieten geletterde vrouwen zoals Hadewijch zich door de contemplatieve teksten van Clairvaux inspireren (Fraeters en Willaert: 24). Hadewijch zal zich dus inschrijven in het spoor van de verinnerlijking die Clairvaux voorstaat. Het hoeft geen betoog dat Héloïse zich eerder zal scharen achter het denkspoor van de rede door Abélard bepleit. Aan de ene kant zien we dus een christelijke kerk die uitgaat van de Openbaring (God is geopenbaard door de profeten en door Jezus) en op basis hiervan een

geloofsleer vastlegt met absolute waarheden, dogma's, strenge rituelen en sacramenten en aan de andere kant de ontwikkeling van een zijspoor met een focus op godsdienstbeleving en verinnerlijking. In het eerste, traditionele en dominante model was naast het gebed weinig plaats voor een meer contemplatieve benadering van de christelijke godsdienst (Schilling, 1994: 37). De spirituelere geloofservaring was ook geen voorwaarde om een goed christen te zijn; ze werd wel geaccepteerd door de kerk maar werd tegelijkertijd ook als een bedreiging ervaren: de kerk had er immers weinig greep op, voelde zich overbodig in haar bemiddelende rol tussen God en mens en kon die ervaringen vooral ook niet controleren (van Oostrom, 2006: 202). Van Oostrom geeft aan dat zogauw de zogezegde mystici (cfr.infra) uitspraken deden die niet overeenstemden met wat vanuit de geopenbaarde geloofsleer werd aangenomen, ze als ketters werden bestempeld en zelfs op de brandstapel konden belanden (cfr. Margareta Porete). Het moet verder ook gezegd worden dat in de loop van de twaalfde eeuw steeds meer geestelijken en leken zich trachtten vrij te maken uit het dwingende kader van de Katholieke Kerk vooral vanwege klerikale misstanden, corruptie en machtsmisbruik (*ibid.*, p. 381). Zij die zich van het Rooms-Katholieke model afkeerden, waren immers geschokt door het contrast tussen de leer en het gedrag van de geestelijkheid. Zij zochten, als reactie op de decadentie, de zelfgenoegzaamheid en het machtsvertoon van de kerk naar de verwerkelijking van hun religieuze gevoeligheid naar het levende voorbeeld van Jezus Christus (*ibid.*, p. 390). Zij trokken zich vaak terug op eenzame, stille plekken om zich te heroriënteren op het wezen en de praktijk van het christendom en vormden een kern waaromheen zich uit alle lagen van de bevolking nieuwe gemeenschappen vormden (*ibid.*).

In het verlengde hiervan ontstond ook voor vrouwen een nieuwe mogelijkheid van geestelijk leven in vrouwengemeenschappen zonder kloostermuren waar deze mystieke religiositeit en spiritualiteit een opgang maakte (*ibid.*, p. 416). Deze *mulieres religiosae* vormden volgens van Oostrom de kiem voor de latere begijnhoven (*ibid.*).

2.2.1. Christelijke spiritualiteit en mystiek

Vooraf om de minnemystiek van Hadewijch verder in dit werk beter te begrijpen, lijkt het me aangewezen om enerzijds op zoek te gaan naar een definitie van christelijke spiritualiteit en mystiek en anderzijds het verschil tussen spiritualiteit en mystiek bloot te leggen aangezien dit twee termen zijn die vaak ten onrechte door elkaar gebruikt worden. Een definitie van christelijke spiritualiteit vond ik in een opstel van Gerrit Jan Schutte, geschiedkundige en emeritus professor aan de Vrije Universiteit van Amsterdam:

De christelijke spiritualiteit is de daadwerkelijke ervaring en beleving van het christelijke geloof, 'spiritualiteit' is een praxis waarin de relatie met God/het goddelijke wordt onderhouden en die je 'verandert'. Het is een omvormingsproces, een transformatie, waarbij de voor de religie kenmerkende ideeën gevormd worden met het leven, een grondhouding die alles kleurt wat er van iemand uitgaat en wat hij of zij opneemt. Geloven, dat moet men doen (Schutte, 2014: 10).

Het begrip spiritualiteit komt van het Latijnse woord 'spiritus' dat 'geest' betekent. Doctor en theoloog Patrick Lens (2008), doctor in de godgeleerdheid aan de Katholieke Universiteit Leuven, geeft in zijn college *Christelijke mystiek en charismatische theologie* aan dat binnen spiritualiteit actief gezocht wordt naar een innerlijke beleving van religieuze verbondenheid (Lens, 2008). Hij voegt eraan toe dat het hierbij minder gaat over 'nadenken over' dan wel over 'streven naar' relationeel contact met het Hogere of met God. Spiritualiteit duidt met andere woorden op een relationeel begrip en gaat, volgens Lens, op die manier verder dan louter innerlijke beleving (*ibid.*). Breder gezien, slaat het begrip op "een algemeen religieuze levenshouding waarin individuen en gemeenschappen hun geestelijke vermogens aanwenden om God te vinden en er contact mee te hebben: het brengt de mens thuis in het geheel, in God en de kosmos en daardoor ook in verbondenheid met zichzelf" (*ibid.*).

Vanuit de joods-christelijke traditie gelooft men in een 'persoonlijke' God. God is binnen dit model aanspreekbaar (cfr. Jezus die God zijn 'Vader' noemde) en wil zelf een relatie met de mens aangaan. God is transcendent en immanent: Hij overstijgt ons oneindig maar leeft tegelijkertijd diep in ons hart. In een ultieme tegemoetkoming tot de mens, zendt God zijn Zoon Jezus naar de wereld die tot in het diepste van het mens-zijn afdaalt: Hij is voor de mens gestorven en verrezen en na Zijn dood leeft Hij verder onder de mensen in de vorm van de Geest (cfr. het trinitaire, christelijke godsbeeld). Dr. Lens (2008) geeft hiernaast aan dat christelijke spiritualiteit ook iets over de mens zelf zegt: de mens wordt in de Bijbel immers beschreven als beeld en gelijkenis van God (*ibid.*). Dit beeld draagt hij diep in zich en kan hij, gesteund door de Geest, laten uitgroeien tot een gelijkenis met het beeld van Jezus en God. In het christelijke mensbeeld overstijgt spiritualiteit met andere woorden het louter psychische door het relationele aspect ervan (*ibid.*). Binnen de 'mens' (geest) wordt op die manier een spiritueel niveau onderscheiden vaak aangeduid met de term 'ziel': het raakvlak tussen mens en God.

Vanuit zijn beschouwing van (christelijke) spiritualiteit gaat Patrick Lens over tot een omschrijving van (christelijke) mystiek. De term 'mystiek' komt volgens hem van het Griekse bijvoeglijke naamwoord *mustikos* (met de geheimen verbonden) afgeleid van het werkwoord

muoo (zich afsluiten). In dit spoor zou de term dus verwijzen naar een zich afsluiten van de buitenwereld om geïntereerd te kunnen worden in het goddelijke geheim.

Doctor en letterkundige Elizabeth Timmerbeil-Snel (1998) geeft in haar artikel “spiritualiteit en mystiek, mystiek als kern van spiritualiteit” gepubliceerd in het puriteinse *George Whitefield Bulletin* aan dat de christelijke mystiek zich reeds ontwikkelde bij het prille ontstaan van het christendom. Zo geeft ze aan dat aan het begin van de christelijke periode, drie grote bronnen wellicht aan de grondslag liggen van de christelijke, mystieke traditie: Griekse, oosterse en christelijke - d.w.z. primitieve apostolische - leerstellingen of gedachten. Waar het christendom de vitale impuls van transcendentie gaf, boden het Griekse en oosterse denken de belangrijkste uitdrukkingsvormen (Timmerbeil-Snel, 1998). Veel van de innerlijke geschiedenis van het primitieve christendom lijkt nog onbekend terrein maar ondermeer uit de brieven van Paulus en de Johannes’ geschriften kunnen we, volgens Timmerbeil-Snel, een diep doorleefde vroomheid afleiden die kenmerkend is voor de mystieke weg hierboven beschreven. Binnen de onstaanscontext van de christelijke mystiek, geeft ze verder aan dat de eerste christenen vertrouwd waren met het begrip ‘kennis’ (gnosis) als een soort “mystieke, visionaire aanschouwing die de mens in contact bracht met de onvergankelijke dingen” (*ibid.*). De mens moest hiertoe afzien van de zintuiglijke wereld en van zichzelf als zintuiglijk wezen. Gewapend met deze ‘christelijke kennis’ voelden zij zich vaak verheven boven de aanhangers van het ‘doodgewone’ geloof (*ibid.*). Timmerbeil-Snel voegt hieraan toe dat het met name Plato is aan wie we deze manier van denken te danken hebben. Deze filosoof leerde ons immers dat de ziel van goddelijke oorsprong is en dat er in de ziel een heimwee zit naar vereniging met het Eeuwige (*ibid.*). De ziel heeft volgens Plato nog steeds het vermogen zich te verenigen met het goddelijke. Hij kan de ware werkelijkheid herkennen, begrijpen met behulp van zijn rede of de ‘nous’, die door Plato ook de ‘piloot van de ziel’ wordt genoemd (*ibid.*). Binnen deze leer wordt de ziel, in zijn zoektocht naar hereniging met het goddelijke, begeleid door *Eros* (liefde) die optreedt als bemiddelaar tussen de goddelijke en sterfelijke wereld. “De *Eros*, het verlangen, drijft de mens naar deze kennis, is een diepe behoefte van de ziel zelf en is zowel wetenschappelijk, speculatief, als religieus, affectief” (*ibid.*). De hele westerse mystiek berust volgens dr. Timmerbeil-Snel trouwens op de leer van Plato: een associatie van kennis en liefde. Ook het bekende christelijke dualisme tussen lichaam en geest zijn we aan hem schuldig: de ziel moet zich afkeren van het begerige lichaam en zich wenden tot het geestelijke of goddelijke. Ten slotte hecht de mystiek zich volgens Timmerbeil-Snel (1998) aan de sacramenten bijvoorbeeld aan de heilige communie: het ontvangen van het brood (en wijn) als teken van vereniging met Christus.

Volgens van Oostrom (2006) “beleefden mystieke vrouwen zoals Hadewijch de communie op een intens lichamelijke wijze, en voelden deze als de consecratie van hun liefdesband met Christus in persoon” (van Oostrom, 2006: 390). In de rooms-katholieke terminologie wordt, volgens Timmerbeil-Snel (1998), de term ‘transsubstantiatie’ of ‘zelfstandigheidsverandering’ gebruikt om het eucharistische ritueel te duiden. Het is een term die ontleend is aan de aristotelische filosofie. Volgens Aristoteles verandert de zelfstandigheid van brood en wijn tijdens de consecratie in de zelfstandigheid van het lichaam en het bloed van Christus (Timmerbeil-Snel, 1998). Op die manier bekeken wordt Christus, via de dagelijkse eucharistie, door de kerk als offer aan God teruggegeven. Tevens moet de mens, net als Christus, zichzelf dagelijks offeren opdat het offer van Christus en dat van de mens zich op mystieke wijze met elkaar verbinden tot een eenheid (*ibid.*). Van die wederzijdse eenheid die door de communie ontstaat, getuigt ook Hadewijch: “Hij eet ons en wij denken dat wij hem eten” (Hadewijch, Rijmbrief XVI, geciteerd door Willaert, 1996: 166). In dit verband schuift dr. Timmerbeil-Snel (1998) de term ‘zelfverloochening’ naar voren als voorwaarde voor een dergelijke navolging van Christus: de sleutel tot de mystieke weg. Onder zelfverloochening wordt in de mystiek een zich losmaken van de aardse dingen, het zintuiglijke, het zichtbare verstaan. Het betreft een proces van onthechting waarbij men zich terugtrekt in het eigen innerlijk (Timmerbeil-Snel, 1998). Het mystieke verlangen van de ziel naar een vereniging met God zou bevorderd worden door ascetische regelmaat en monastieke discipline die elk op hun manier vormgeven aan het abstracte concept van zelfverloochening (*ibid.*). Volgens Timmerbeil-Snel (1998) wordt deze levenshouding binnen de mystieke traditie gezien als een noodzakelijke voorbereiding op verdere mystieke oefeningen: op het reinigen van de ziel zodat Gods licht erin kan schijnen en op de uiteindelijke contemplatie of godservaring. Lens (2008) ziet in dit verband de mystieke ervaring als gerealiseerde spiritualiteit en voegt in het concrete geval van de christelijke mystiek toe dat het in geen geval een naamloos verzinken is in het ‘al’ maar steeds duidt op een relationele werkelijkheid. Elizabeth Timmerbeil-Snel (1998) illustreert de mystieke ervaring dan weer met de woorden van Augustinus vertaald door de Ierse, kerkelijke historicus Dom Cuthbert Butler (1858-1934): “My mind in the flash of a trembling glance came to Absolute Being – That Which Is” (Butler, 1957: 18). In mijn eigen vertaling: “In een flits van een trillende oogopslag kwam mijn geest tot het Absolute Zijn – Datgene Wat Is”. Volgens Timmerbeil-Snel schuilt het geheimzinnige van mystiek vooral in deze mystieke ervaring: het mysterie van de eenwording. Ze voegt toe dat niemand (ook niet de mystici zelf) kan vertellen wat er tijdens die ervaring precies gebeurt maar dat het evident lijkt dat mystici op zulke momenten een andere, objectieve werkelijkheid ervaren (Timmerbeil-Snel, 1998). Mystieke ervaringen zijn met

andere woorden het gevolg van een veranderd bewustzijn en dr. Timmerbeil-Snel onderstreept in dit verband de noodzakelijkheid van deze bewustzijnsverruiming als enige mogelijkheid voor de mens om na de zondeval terug met God in contact te komen (*ibid.*). Het christelijke verhaal vertelt immers dat door de zondeval het beeld van God in de mens vertroebeld is geraakt. De natuurlijke verbinding tussen mens en God raakte hierdoor verstoord. Maar de mens die dat werkelijk wil, is in staat om de gelijkenis met God te herstellen (*ibid.*). Een kanttekening bij deze mystieke eenwording is dat ze enkel plaatsvindt in het leven van enkelingen. De meeste beoefenaars van mystiek bereiken deze extatische toestand niet waardoor die vooral een verwachting met betrekking tot de eeuwigheid blijft. Het is vooral de persoonlijke, innerlijke groei die een belangrijke rol speelt op de mystieke weg als een proces van contemplatie (*ibid.*).

Een volgend interessant element in hetzelfde artikel van dr. Timmerbeil-Snel is, voor mij, de associatie die ze maakt tussen de notie van ‘parasiet’ enerzijds en mystiek anderzijds. Mystiek die zich, volgens haar, als een parasiet zou hechten aan de christelijke leer, met name “aan het wezen van het geloof, de schepping, de Persoon en het Werk van Christus en de sacramenten” (*ibid.*). Volgens dr. Timmerbeil-Snel (1998) hebben zowel de traditionele, christelijke leer als de christelijke mystiek de gemeenschap met God tot doel maar ligt het verschil in de manier waarop naar deze gemeenschap met God gezocht wordt (*ibid.*). Er zou met andere woorden enerzijds een bijbelse manier zijn om die verbondenheid te bereiken en anderzijds een mystieke weg waarbij mystici vertrouwen op hun intuïtie om het contact met God te herstellen: “God van aangezicht tot aangezicht te kennen zonder enige tussenkomst, gebaseerd op gevoel, niet op het intellect, de rede of het gevoel” (*ibid.*). Wijlen protestants theoloog en predikant Martin Lloyd-Jones onderscheidt in zijn boek *In God verbonden* twee typen mystici: de eerste zou in stilte en ‘passiviteit’ geloven zoals bijvoorbeeld de belangrijk theoloog en filosoof Meister Eckhart en de andere zou dan dan weer geloven in activiteit en discipline zoals de kerkvaders Augustinus en Bernardus van Clairvaux en in hun spoor Hadewijch (Lloyd-Jones, 1994, geciteerd door Timmerbeil-Snel, 1998). Dit laatste type heeft volgens Lloyd-Jones de overhand in het westen en uit zich in een rusteloos zoeken naar introspectie en zelfonderzoek (*ibid.*). Deze mystieke weg roept op tot zelfreiniging: via een ascetische levenswijze een staat van verlichting of contemplatie bereiken waarin een gemeenschap met God wordt ervaren en waarbij de eigen persoonlijkheid min of meer is opgelost (*ibid.*). Deze geestelijke oefeningen klasseert Lloyd-Jones ten slotte op een mystieke ladder: *Purificatio* (zuivering); *Illuminatio* (verlichting) en *Extasis* (vereniging) (*ibid.*).

2.3. Hadewijch: vroege begin

Wie was Hadewijch? Helaas kunnen we daar niets met zekerheid over zeggen. Van Oostrom (2006) geeft aan dat er slechts twee middeleeuwse fragmenten uit de veertiende eeuw over haar bewaard zijn gebleven. Het eerste fragment zou van de hand van Jan van Leeuwen (cfr. supra) zijn waarin hij haar *een heylich glorioes wijf* noemt en haar lessen op dezelfde hoogte als die van Paulus plaatst (van Oostrom, 2006: 438). Het andere fragment zou afkomstig zijn uit een Duits handschrift uit de veertiende eeuw dat ook enkele brieven van Hadewijch bevat. Hierin wordt naar haar verwezen als *Sant Adelwip, ein grosse heilige (ibid.)*. Hadewijch wordt in deze mystieke bronnen vermeld en de betreffende auteurs spreken hun bewondering voor haar uit maar onthullen niets over het leven van de mystica. Door het ontbreken van historische bronnen over de levensloop van Hadewijch kunnen onderzoekers dus enkel speculeren over haar biografie. Om haar in tijd en ruimte te kunnen kaderen, zijn we met andere woorden aangewezen op de spaarzame verwijzingen die ze in haar eigen werk naliet en op de weinige sporen die onderzoekers tot nu toe hebben gevonden.

Alhoewel ook het geboortjaar en de sterfdatum van de mystica niet gekend zijn, bracht de Vlaamse jezuïet Jozef van Mierlo (1878-1958), in zijn uitgebreide Hadewijch-onderzoek aan het begin van de twintigste eeuw, een aantal interessante inzichten in dit verband naar voren. Fraeters en Willaert (2009) geven in de inleiding op hun vertaling van de *Liederen* van Hadewijch immers aan dat van Mierlo belangrijke aanwijzingen vond in twee passages uit Hadewijchs Lijst van volmaakten om de historische context van de mystica te reconstrueren. In één van die fragmenten vertelt ze immers over een tijdgenote, de begin Aleid, die door meester Robbeert, een kerkelijk inquisiteur, tot de brandstapel werd veroordeeld: “Een begin die door meester Robbeert werd terechtgesteld om haar waarachtige liefde” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 161). Deze laatste was volgens van Mierlo actief tussen 1236 en 1239 hetgeen betekent dat we de voornoemde Lijst van volmaakten na 1236 kunnen dateren (Fraeters & Willaert in Hadewijch, 2009: 16). Een andere interessante vermelding in dezelfde lijst is de naam van Hendrik van Breda met wie Hadewijch klaarblijkelijk bevriend was: “[...] naar wie ik heer Hendrik van Breda heb toegestuurd (Hadewijch, 2009: 159). Deze Hendrik kan, volgens van Mierlo, enkel slaan op Hendrik IV die van 1246 tot 1254 heer van Breda was (van Mierlo geciteerd door Fraeters en Willaert in Hadewijch, 2009: 161). Ondermeer uit deze gegevens kunnen we concluderen dat Hadewijch heel waarschijnlijk in de eerste helft van de dertiende eeuw moet geleefd hebben.

Verder staat de mystica internationaal bekend onder de naam ‘Hadewijch van Antwerpen’. Deze naam komt van een opschrift op het schutsblad van *Handschrift 941*, een Middelnederlands verzamelhandschrift van Hadewijch dat bewaard wordt in de Universiteitsbibliotheek van Gent (Fraeters en Willaert in Hadewijch, 2009: 17).

In de zeventiende eeuw werd daar immers bijgeschreven: “Lofrede op de zalige Hadewijch van Antwerpen” (*ibid.*). Hadewijch schreef daarnaast in het Diets dat een Brabantse variant van het Middelnederlands is. Ook dit is volgens Fraeters en Willaert een element dat haar oorsprong in de provincie Brabant, die toen ook Antwerpen omvatte, helpt situeren. Alhoewel de aanname dat Hadewijch in de buurt van Antwerpen moet geleefd hebben plausibel is, blijft ook dit een vaag spoor aangezien de toevoeging in het vernoemde Hadewijch-handschrift ongeveer vier eeuwen na haar bestaan gemaakt werd (*ibid.*).

Verder is het wellicht zo dat Hadewijch reeds in de middeleeuwen bekend was. Van Oostrom (2006) geeft aan dat Jan van Ruusbroec (1293-1381), zelf een bekende middeleeuwse mysticus, een aantal van haar geschriften verder uitwerkte. Volgens van Oostrom was het werk van Hadewijch tot ongeveer 1600 erg populair en is het niet duidelijk waarom ze daarna bijna volledig uit de aandacht verdween (van Oostrom, 2006: 454). Hij geeft in dit verband aan dat ze pas in 1838 terug in de belangstelling kwam toen de Duitse filoloog F.J. Mone in een Brusselse bibliotheek haar teksten (her)ontdekte die hij “Minnelieder einer Nonne” noemde (*ibid.*).

Hadewijch laat in haar werken weinig los over haar concrete leven. Uit haar werk blijkt wel dat ze een ontwikkelde vrouw moet geweest zijn gezien haar gedegen kennis van de Franse, hoofse minnelyriek en verschillende Latijnse teksten uit de mystieke literatuur (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 17). Haar deskundigheid in dit verband wijst erop, aldus Fraeters en Willaert, dat ze een degelijke opleiding genoten heeft hetgeen dan weer aanleiding geeft om haar te situeren in een eerder hoogstaand sociaal milieu. Vorming en onderwijs waren toen immers niet weggelegd voor mensen uit lagere sociale klassen en al zeker niet voor vrouwen.

Door de eeuwen heen zijn er allerlei hypothesen rond de persoon van Hadewijch ontwikkeld. Aanvankelijk dacht men dat zij een kloosterzuster of zelfs de abdis van een klooster was ergens in de buurt van Luik (Fraeters & Willaert, 2009: 18). Maar deze aanname strookte niet met Hadewijchs resolute afwijzing van een kloosterregel of haar onwil om een kloostergelofte af te leggen:

Door een regel te onderhouden bekommert men zich om veel dingen waarvan men vrij zou kunnen zijn, en dat is een dwaling van de rede. Een geest die van goede wil is, leeft inwendig op een manier die schoner is dan wat alle regels samen zouden kunnen uitdenken (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 35-37).

Een ander interessant spoor in verband met de biografie van Hadewijch duikt op in de negentiende eeuw. Fraeters & Willaert (2009) geven in dit verband aan dat Karel Ruelens, conservator aan de Koninklijke Bibliotheek te Brussel, in 1871 met een geheel nieuwe opvatting aankwam. Hadewijch zou volgens zijn veronderstelling geen non geweest zijn en ook niet in de dertiende eeuw thuishoren zoals men tot dan toe aannam. Volgens hem was ze de Brusselse begijn Helwigis Bloemards die vanaf 1296 herhaaldelijk in Brusselse documenten werd vermeld en in 1335 overleed. Deze Helwigis Bloemards was volgens Ruelens op haar beurt niemand anders dan de ‘Bloemaerdinne’ die, veel later, omstreeks 1420, in bepaalde geschriften ter sprake zou komen als een ketterse vrouw, leidster van een gevaarlijke sekte tegen wie de Brusselse mysticus Jan van Ruusbroec een heftige strijd zou hebben gevoerd (Fraeters & Willaert in Hadewijch, 2009: 14). Hoewel deze stelling enerzijds in heel wat wetenschappelijke kringen serieus werd genomen, bleef het anderzijds moeilijk voor te stellen dat Hadewijch, voor wie Ruusbroec zoveel respect en sympathie had, dezelfde religieuze vrouw zou zijn met wie hij strijd voerde (*ibid.*). Ook Jozef van Mierlo ging, volgens Fraeters en Willaert, eind vorige eeuw tegen deze stelling in. Met historische argumenten toonde de jezuïet aan dat Hadewijch onmogelijk die ketterse vrouw kon zijn. Hijzelf plaatste de mystica binnen de religieuze vrouwenbewegingen van de dertiende eeuw. Uit zijn onderzoek leidde hij namelijk af dat Hadewijch de geestelijke leidsvrouw moet geweest zijn van een kleine kring religieuze en bevriende vrouwen (*ibid.*, p. 17).

Volgens van Mierlo, aldus Fraeters en Willaert, moeten we Hadewijch typeren als een ‘vroeg’ begijn. Vroeg omdat de begijnenbeweging in de eerste helft van de dertiende eeuw nog niet structureel georganiseerd was (van Mierlo geciteerd door Fraeters & Willaert, 2009: 18). De Antwerpse literatuurwetenschappers geven verder aan dat vanaf het einde van de twaalfde eeuw er in West-Europa een beweging opkwam van vrouwen die op zoek gingen naar een nieuwe, christelijke spiritualiteit. Deze ‘mulieres religiosae’ vormden volgens Fraeters en Willaert een tegenbeweging tegen de steeds groter wordende wereldelijk macht van paus, bisschoppen en kloosters (Fraeters & Willaert, 2009: 18). Van Oostrom (2006) noemt deze vrouwengemeenschappen ook wel ‘armoedebewegingen’ omdat ze de rijkdom en het uiterlijke vertoon van de katholieke kerk aan de kaak stelden (van Oostrom, 2006: 390). De vrouwen die

er deel van uit maakten, kozen net voor een leven van onthechting en leefden vanuit een evangelische inspiratie (*ibid.*). Dat een tegenbeweging van zelfstandige vrouwen tegenwerking kreeg van de kerk en de burgerlijke overheid hoeft geen betoog. De kerk wilde kost wat kost greep houden op deze groeperingen. Er belandden dan ook veel begijnen op de brandstapel. Uit Hadewijchs brieven kan worden opgemaakt dat ook zij van buitenaf werd tegengewerkt. In haar veertiende brief geeft ze aan dat ze gevangen zit of heeft gezeten⁵: “[...] hoe het ook met mij gaat, of ik nu door het land dwaal of gevangen zit” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 235). In dit citaat lezen we ook dat Hadewijch zichzelf als ‘dolend’ beschrijft. Fraeters en Willaert (2009) zeggen in dit verband dat Hadewijch ook in haar eigen kring met veel onbegrip en verdeeldheid te maken kreeg waardoor ze soms ‘gedwongen’ werd een rondzwervend bestaan te leiden (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 17).

Afsluitend weten we dus erg weinig over de inspirerende, getalenteerde vrouw die Hadewijch geweest is en nog altijd is. Lint (2019) geeft aan dat we zelfs niet zeker zijn van haar naam die uit het Germaans komt en ‘hadu’ (strijdster) en ‘wijch’ (eveneens strijdster) betekent. Was zij een fiere strijdster? Uit de laatste woorden van haar veertiende en laatste visioen blijkt in ieder geval van wel: “En omdat gij moedig als je bent, zo moedig leeft, en niet opgeeft, daarom heet je de moedigste, en daarom is het terecht dat je mij ten volle kent” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 149, geciteerd naar Lint, 2019).

2.4. Héloïse: abdis van het Paraclete-klooster

De Franse historica Pascale Bourgain begint haar artikel “Héloïse, vie et oeuvres” in *Cahiers de recherche médiévales et humanistes* met het volgende citaat: “Qui était Héloïse? Une femme sur laquelle on sait quelques petites choses, à propos de quoi on en brode beaucoup d’autres...” (Bourgain, 2012).

Ze geeft in het vervolg van haar artikel aan dat Héloïse wellicht van adellijke oorsprong moet geweest zijn maar dat we in verband met haar afkomst enkel met zekerheid de naam van haar moeder kennen: Hersende. De nonnen van het Paraclete-klooster baden immers één keer per jaar, op haar sterfdag, voor de moeder van hun abdis (Héloïse) en hiervan zijn sporen terug te vinden in de nagelaten geschriften van voornoemd klooster (*ibid.*). De moeder van Héloïse betreft verder wellicht Hersende van Fontevrault en de hypothese circuleert dat zij met de Seneschal van Frankrijk, Gilbert van Garlande, een onwettig kind op de wereld zette: Héloïse.

⁵ We kunnen hier wel de vraag bij formuleren of Hadewijchs gevangenschap niet metaforisch moet begrepen worden.

Bourgain (2012) geeft vervolgens aan dat men meestal aanneemt dat Héloïse geboren is omstreeks het jaar 1100 maar dat M.T. Clanchy (1999) in *Abélard, a medieval life* op basis van een brief van Petrus Venerabilis aantoonde dat haar geboortedatum zich eerder rond het jaar 1090 situeert. In zijn brief vermeldt de Franse benedictijn immers dat Héloïse reeds bekend is tijdens zijn jeugdijaren. Dit inzicht heeft, volgens Bourgain (2012), een belangrijk gevolg. Het maakt een verschil inzake de relatie tussen Héloïse en Abélard enerzijds en Héloïse zelf anderzijds. Door de datum die Clanchy naar voren brengt, verliest Héloïse immers haar statuut van tienerbruid die haar in vele biografieën wordt toegekend (Bourgain, 2012).

Verder werd Héloïse, volgens Schilling (1994), wellicht op heel jonge leeftijd en misschien als wees, toevertrouwd aan de nonnen van het Benedictijner klooster Argenteuil bij Saint-Denis (Schilling, 1994: 11). Daar genoot ze, aldus Schilling, haar eerste onderricht in de ‘artes liberales’ zoals dat voor meisjes uit de adelstand toen mogelijk was. Ze leerde er naast Latijn ook Grieks en Hebreeuws en verzekerde hiermee haar status als intellectuele, twaalfde eeuwse vrouw. Ze trok omstreeks 1117 in bij haar oom van moederszijde Fulbertus die zeer begaan was met de voortzetting van de intellectuele vorming van zijn nichtje. De kanunnik regelde in dit verband privé-lessen van de toen zeer vooraanstaande theoloog Abélardus (*ibid.*, p. 12). Het is welbekend dat de contacten tussen Héloïse en Abélard niet enkel bijdroegen tot het verbreden van Héloïses literaire en filosofische kennis. Ze krijgt, om het eufemistisch uit te drukken, vooral onderricht in de liefde en gaat een heel passionele liefdesverhouding aan met haar docent. Vanaf dat moment stapelen de liefdesperikelen zich op. Abélard ontvoert zijn zwangere geliefde op een bepaald moment uit het huis van haar oom zodat ze in zijn Bretoens geboortedorp ‘Le Pallet’ kon bevallen van hun zoon, Astralabe, die Héloïse uiteindelijk ook in Bretagne achterliet.

Om de woedende Fulbert te bedaren, huwde Abélard met Héloïse in het geheim om zijn carrière als geleerde niet op de helling te zetten. Toch nam Fulbert nog wraak op Abélard door hem tijdens een noodlottige nacht te laten castreren (Bourgain, 2012). De wanhopige theoloog trok zich hierna terug in het abdijklooster van Saint-Denis en deed Héloïse, zeer tegen haar wil, terug intreden in het klooster van Argenteuil. Daar werd ze priorin maar in het begin van de jaren 1120 werd het nonnenconvent in beslag genomen door Abt Sugar van Saint-Denis en werd Héloïse wegens immoreel beleid samen met haar zusters uit het klooster gezet (*ibid.*). Toen, tien jaar later, kwam ze pas terug in contact met Abélard die haar en een twintigtal zusters het door hem gestichte Paraclete-klooster in Bourgondië aanbood (Schilling, 1994: 12). Daar werd Héloïse in 1129 opnieuw priorin en in 1136 abdis (*ibid.*). Hoewel er over haar verblijf in

het Paraclete-klooster weinig bekend is, is wel geweten dat deze nonnengemeenschap onder haar supervisie zich tot een heel bloeiende vestiging uitbreidde (*ibid.*).

Ten slotte stierf Héloïse op 16 mei 1164 en werd ze naast Abélard begraven in het door hem gestichte vrouwenklooster (*ibid.*). De stoffelijke resten van Abélard werden op verzoek van Héloïse in 1144 overgebracht naar het Paraclete-klooster (*ibid.*). In de negentiende eeuw werd het stoffelijke overschot van het tragische liefdeskoppel overgebracht naar het kerkhof Père Lachaise in Parijs: een grafmonument dat nog steeds veel bezoekers een omweg doet maken.

3 Literair-historiografisch en generisch kader

In tegenstelling tot Hadewijch werd Héloïse als auteur niet opgenomen in de Franse, middeleeuwse literaire canon. Haar auteurschap staat dan ook ter discussie voor het merendeel van de aan haar toegeschreven werken. Zo wordt ze in geschiedkundige literatuur eerder geprezen voor haar opvallende theologische en filosofische kennis dan voor haar literaire kwaliteiten.

Volgens Frank Willaert was Jozef van Mierlo de eerste die op het literaire talent van Hadewijch wees. Tot dan toe werd zij vooral gewaardeerd om haar religieuze kwaliteiten (Willaert, in Hadewijch, 1996: 7). Het is in deze context belangrijk aan te geven dat literaire teksten in de middeleeuwen niet als ‘literatuur’ geklasseerd werden simpelweg omdat het begrip als zodanig toen nog niet bestond. Men begint teksten te ordenen en aandacht te krijgen voor de taal vanaf de zestiende en zeventiende eeuw en de term ‘literatuur’ was pas als *belles-lettres* gangbaar vanaf de achttiende eeuw (van Oostrom, 2006). In het Franse ancien régime werd toen immers nagedacht over de scheiding tussen informatieve, praktische gebruiksteksten en teksten met een onderhoudend, diverterend karakter (*ibid.*). De beschouwende, mystieke teksten van Hadewijch zouden we vandaag trouwens, zonder het literaire karakter van de teksten te ontkennen, onder de categorie ‘wijsbegeerte’ kunnen rangschikken. Kortom, de term ‘literatuur’ heeft een sterk tijdsgebonden karakter.

Een onderzoeksthematiek die me in het kader van dit hoofdstuk heel boeiend lijkt – waarover literatuurwetenschappers zoals Frits van Oostrom en Herman Pleij al heel wat onderzoek naar verricht hebben – is de vraag naar de positie van vrouwelijke auteurs in de middeleeuwen. Over de complexe relatie tussen gender en literatuurgeschiedenis kan ongetwijfeld een volledige masterscriptie geschreven worden. Wegens praktische redenen zal ik hier niet op ingaan maar verwijs ik liever naar bestaand werk van voornoemde onderzoekers voor een stand van zaken in dit verband.

3.1. In de literatuurgeschiedenis

3.1.1. Hadewijch

In *Stemmen op Schrift* schrijft Frits van Oostrom dat “Hadewijch de enige mystica uit heel de middeleeuwen is die zo omvattend en rechtstreeks in haar geschriften tot haar publiek spreekt” (van Oostrom, 2006: 419). Hij voegt hieraan toe dat andere mysticae zoals Beatrijs van Nazareth en heilige maagden zoals Lutgart van Tongeren, de heilige Christina en ook

Hildegard van Bingen tot ons komen via de “stilering” door een tweede (mannelijke) hand, met alle kans op vertekening van dien (*ibid.*).

Als Hadewijch in eerste instantie vooral gewaardeerd werd om haar religieuze kwaliteiten, behoort ze, sinds het onderzoek van Jozef van Mierlo, aldus van Oostrom, aan het begin van de twintigste eeuw, ook tot de literaire canon en is ze sindsdien voor velen onderwerp van onderzoek en bron van inspiratie geworden. Zoals reeds reeds aangegeven, is Hadewijch volgens van Oostrom de eerste vrouw in Europa die het heeft gewaagd heeft de mystieke minne uit te zingen in pure liefdespoëzie (cfr.supra). Alhoewel ze vooral bekend staat om haar vijfenveertig strofische liederen, liet ze, zoals eerder vermeld, ook andere geschriften over de minne na : veertien visioenen, éénendertig brieven en zestien rijmbrieven of mengedichten. Met het uitzingen van haar mystieke liefde tot God, plaatst ze zich verder in de literaire traditie van de liefdesmystiek, een nieuwe vorm van spiritualiteit die in de twaalfde eeuw in kloosters in Frankrijk ontstond en in de dertiende eeuw in het hertogdom Brabant en het prinsbisdom Luik ook leken en vrouwen inspireerde (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 22).

Een laatste opmerking over het auteurschap van Hadewijch die me belangrijk lijkt, is het feit dat ze in de volkstaal schreef. Dit is opmerkelijk omdat enerzijds de mystieke geschriften uit de cisterciënzerklooster werden geschreven in het Latijn en Hadewijch anderzijds ook deze taal beheerste. Volgens Frank Willaert is er een duidelijk verband tussen het ontstaan van de religieuze vrouwenbeweging in de twaalfde eeuw en het ontstaan van mystieke prozaliteratuur in de volkstaal (Willaert, in Hadewijch, 1996: 13). Hij situeert het ontstaan van het schrijven in de volkstaal in de vrouwelijke ‘armoedebewegingen’ (mulieres religiosae) die ontstonden in de twaalfde eeuw: “Binnen de armoedebeweging wil men Christus zo volmaakt mogelijk navolgen en men meent dat hiervoor binnen de officiële kerkelijke structuren feitelijk geen mogelijkheid bestaat. Vooral de rijkdom en de neiging tot starheid van de kerkelijke instituties en machthebbers stoten af ” (*ibid.*, p. 12). De vrouwen uit deze vroege begijnenbewegingen (cfr.supra) wilden bovendien de boodschap van Christus niet alleen bestuderen maar vooral uitdragen en toegankelijk maken voor het volk dat meestal de Latijnse taal niet machtig was (*ibid.*). De oudste prozateksten in het Middelnederlands zijn van de hand van Beatrijs van Nazareth en Hadewijch die ook als eersten de volkstaal buiten de ambtenarij om gebruikten (*ibid.*, p. 13).

3.1.2. Héloïse

Zoals hierboven aangegeven is het moeilijk om iets te zeggen over de literaire kwaliteiten van Héloïse aangezien over haar werkelijke auteurschap veel twijfel en onzekerheid bestaat. Toch schonk de Franse Historica, Pascale Bourgain (2012), in het eerder vermelde artikel « Héloïse, vie et œuvres » in *Cahiers de recherche médiévales et humanistes*, aandacht aan de mogelijke vruchten van Héloïses pen. In eerste instantie trekt ook deze onderzoekster de werkelijke deelname van Héloïse aan de bekende correspondentie met Abélard in twijfel. Het authenticiteitsdebat in verband met de bekende briefwisseling met Abélard sneed ik hierboven al aan en ook hierin bleek de dominante tendens toch te zijn om alle brieven aan Abélard toe te schrijven. Over haar deelname aan de *Epistolae duorum amantium* drukt Bourgain eveneens haar twijfel uit. Zoals hierboven reeds vermeld betreft dit een uitwisseling van liefdesbrieven tussen Abélard en Héloïse die plaatsvond vóór de andere bekende correspondentie. Volgens Bourgain bevat ook deze briefwisseling geen sporen van Héloïses pen aangezien ze grote stylistische verschillen vaststelt tussen de brieven die in deze briefwisseling aan Héloïse worden toegeschreven en ander werk dat wel van haar hand zou zijn (Bourgain, 2012).

Het is volgens Bourgain echter wel zeker dat Héloïse andere brieven heeft opgetekend (Bourgain, 2012). Zo zou ze ondermeer geschreven hebben naar Petrus Venerabilis, abt van de Benedictijnse abdij van Cluny. Niet lang na de dood van Abélard (21 april 1142) schreef ze, volgens Bourgain, een eerste brief naar hem waarin ze hem bedankt voor de *translatio* of overdracht van het lichaam van Abélard naar de abdij van Cluny. In dezelfde brief vraagt ze de abt tevens om een prebende (geestelijk inkomen) te voorzien voor haar zoon Astralabe (*ibid*). Over de brieven die Héloïse vanuit het Paraclete-klooster aan Petrus Venerabilis schreef zegt Bourgain ook nog: “Ze getuigen van een diepe cultuur, een uitgebreide leespraktijk, een algemeen schrijfgemak en zelfs van een auditieve gevoeligheid superieur aan die van Abélard” (*ibid*). De historica noemt het lezen van Héloïses brieven een genoeg om te lezen zowel naar vorm als naar inhoud (*ibid*). Haar brieven getuigen volgens Bourgain enerzijds van de zeer onafhankelijke, kritische geest van Héloïse en anderzijds van de prachtige stilistische ontwikkeling van de twaalfde eeuw, met haar woorden: “vloeiend en nog geen overvloed aan vergezochte stijlfiguren zoals later in dezelfde eeuw wel het geval was” (*ibid*).

Verder schreef Héloïse wellicht ook, volgens Bourgain, samen met enkele zusters en deels volgens Abélards instructies, de kloosterregel voor het Paraclete-klooster (*Institutiones*

Nostrae)⁶. Ook kunnen we volgens haar indirect de *Problemata Heloissae* (de problemen van Héloïse) rekenen tot geschriften van haar hand. Dit is een kritische verhandeling opgetekend door Abélard waarin hij reageert op tweeënveertig problemen die Héloïse hem voorlegde na haar exegetische analyse van de Bijbel.

Pascale Bourgain geeft ten slotte aan dat het corpus van Héloïses werk regelmatig met nieuwe voorstellen verrijkt wordt. Zo worden haar ook een aantal religieuze ritmische gedichten toegeschreven en zou ze ook een grafdicht na de dood van Abélard voor hem hebben opgesteld (*ibid.*). Toch is er volgens Bourgain onvoldoende wetenschappelijke verankering om over een werkelijke corpusuitbreiding te spreken.

3.2. Brieven: egodocumenten ?

Zoals hierboven aangetoond, is de literaire waarde van de nagelaten geschriften van Hadewijch enerzijds en Héloïse anderzijds erg verschillend. Hadewijch staat niet alleen bekend vanwege haar mystieke gedachtegoed maar ook wegens haar literaire kwaliteiten als auteur. Hiertegenover wordt Héloïse voornamelijk geprezen voor haar theologische en filosofische kennis (cfr. *supra*) en veel minder voor haar auteurschap. Toch komen Hadewijch en Héloïse elkaar ook tegemoet in hun respectievelijke nagelaten werk. Ze schreven immers allebei brieven. Een brief is “een geschrift dat naar de vorm bestemd is om aan degene, aan wie het gericht is, iets mede te delen”⁷.

In het artikel “Epistolaire aspecten van de geestelijke brief” opgenomen in de digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, schrijft Mikel M. Kors, verbonden aan de Universiteit Antwerpen en lid van het Onderzoekscentrum Ruusbroecgenootschap, dat een brief lange tijd het middel bij uitstek voor communicatie op afstand is gebleven. Toch werd de brief ook tegelijkertijd sinds de oudheid door auteurs als literair genre gehanteerd (Kors, 1993). Als geschreven welsprekendheid was de brief immers onderhevig aan de regels van de poëtica of de retorica die in de antieke oudheid deel uitmaakten van de zeven vrije kunsten of ‘*artes liberales*’ (*ibid.*). Kors voegt toe dat er in de middeleeuwen een uitgebreide, theorie in het Latijn bestond over de onderdelen die een brief behoorde te bevatten: de zogenaamde *ars dictaminis* of *ars dictandi* (*ibid.*). Een brief bevatte in dit verband idealiter vijf elementen: *salutation*,

⁶ Zoals hierboven reeds vermeld, geeft ook professor Deproost aan dat de *Institutiones Nostrae* wellicht van de hand van Héloïse komen.

⁷ Brief. (z.j.). In Algemeen letterkundig lexicon. Geraadpleegd 13 augustus 2021 via https://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_02602.php

exordium/captatio benevolentiae, narratio, petitio en conclusio (Kors, 1993). Sporen van deze *ars dictandis* vinden we voornamelijk terug in de brieven toegeschreven aan Héloïse (cfr. infra). Hadewijch lijkt daarentegen met deze conventies wel eens aan de haal te gaan. Zo valt ze direct met de deur in huis bij de aanvang van haar vierentwintigste brief, ze schrijft: “Ik ga het u ronduit zeggen: laat niets minder dan de minne u voldoening geven” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 197).

Kors (1993) geeft aan dat de *salutatio* of de ‘groet’ de afzender de gelegenheid bood om de geadresseerde passend aan te spreken naargelang deze laatste zijn maatschappelijke positie. Het was in de middeleeuwen in dit verband gebruikelijk om in de aanhef eerst de hogere in rang aan te spreken en daarna de lager geplaatste (meestal de schrijver zelf) te noemen (Kors, 1993). Hij voegt toe dat wie goed kon brijven schrijven, al van bij deze groet de welwillendheid van de lezer kon teweegbrengen: de zogenaamde *captatio benevolentiae* (*ibid.*). Het voorgaande wordt geïllustreerd in de aan Héloïse toegeschreven brieven aan Abélard, zo luidt de aanspreking van de tweede brief aan Abélard als volgt: “Aan de voor haar enige na Christus, van de voor hem enige in Christus” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 72). Wanneer de aandacht van de lezer eenmaal gewonnen is, kan het eigenlijke doel van de brief genoemd worden: het *exordium*. In de *narratio* geeft de schrijver daarna meer toelichting bij het opzet van zijn schrijven om uit te komen bij de *petitio* waarin een concreet verzoek geformuleerd wordt aan het adres van de lezer hetgeen opnieuw in de tweede brief van Héloïse aan Abélard geïllustreerd wordt: “Ik wil niet dat je mij tot deugd aanspoort en tot verzet aanspoort [...]” (*ibid.*, p. 81). Met de *conclusio* wordt de brief ten slotte beëindigd, soms met een korte samenvatting van het voorafgaande en meestal met een soort slotwens, een datum en een ondertekening, in dezelfde brief van Héloïse aan Abélard: “Ik eindig mijn lange brief met een korte slotzin: vaarwel, mijn enige” (*ibid.*, p. 64).

In een artikel voor *L’Express* zegt filosofiedocent Jean Montenot over het epistolaire genre dat het in feite een proteïsch genre is:

De brief is een object dat vanuit literair oogpunt moeilijk te identificeren is: lange brieven of korte notities, privébrieven of openbare brieven, vertrouwelijk of open, verondersteld om het intieme uit te drukken of bedoeld om een druk op de wereld uit te oefenen, spontaan en vrij van voorschriften of volgens de regels van de kunst. (Montenot, in *L’Express*, 1 juli 2007).

Een vraag die we, vooral bij de brieven van Hadewijch, kunnen formuleren is in hoeverre we die kunnen onderbrengen in de literatuurwetenschappelijke categorie van ‘egodocumenten’. De brieven die aan Héloïse worden toegeschreven in de correspondentie met Abélard en die bij de corpora van dit onderzoek horen, laat ik bij deze overweging ter zijde gezien het erg onzekere auteurschap van Héloïse.

In één van de artikels opgenomen in de digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, schrijft de Nederlandse geschiedkundige Rudolf Dekker dat het begrip ‘egodocumenten’ in de jaren vijftig door de historicus Jacob Presser geïntroduceerd werd (Dekker, 1993). Presser definieerde het begrip als “die historische bronnen, waarin de gebruiker zich gesteld ziet tegenover een ‘ik’ als schrijvend en beschrijvend subject” (Presser, geciteerd door Dekker, 1993). Dekker specificeert dat Presser het woord bedoelde als een “verzamelterm om autobiografieën, memoires, dagboeken, persoonlijke brieven mee aan te duiden. Kortom, alle teksten waarin de auteur schrijft over eigen handelen en gevoelens” (Dekker, 1993). De vraag die hier rijst: Zijn Hadewijchs brieven persoonlijke brieven? Verwijst de ik-figuur die in haar brieven optreedt naar Hadewijch zelf? Van Oostrom (2006) schrijft immers: “Geen Middelnederlandse auteur gebruikt zo vaak de ik-vorm, en geeft zo onomwonden aan dat zij persoonlijke ervaringen en overtuigingen vertolkt” (Van Oostrom, 2006: 420). Maar Veerle Fraeters en Frank Willaert (2009) schrijven in hun inleiding op de vertaling van de liederen van Hadewijch dat de *mulieres religiosae* – waarvan Hadewijch deel uitmaakte – functioneerden als leerscholen van de deugd (Fraeters en Willaert, in Hadewijch, 2009: 19). De vrouwen gaven er elkaar onderricht zowel door het goede voorbeeld voor te leven als via hun geschriften (*ibid.*). De hypothese dat de ik-figuur bij Hadewijch een didactisch karakter heeft, lijkt hier dus niet bij de haren getrokken. De ik-figuur in haar *Brieven*, maar zeker ook in haar *Liederen* en *Visioenen*, kan zeker ook als exemplarisch van aard beschouwd worden (cfr. *supra*). Ze spreekt met andere woorden, binnen deze overweging, via haar eigen naam in en voor een hele gemeenschap.

Deze spanning tussen het ‘beleefde’ en het ‘exemplarische’ vinden we ook wel terug bij de liefdesgeschiedenis van Abélard en Héloïse. Die betreft immers enerzijds het verhaal van een authentieke liefde maar stelt de lezers anderzijds ook een exemplarisch, christelijk bekeringsmodel voor. Het zou, volgens mij, zowel voor de nagelaten geschriften van Hadewijch als voor de correspondentie tussen Héloïse en Abélard interessant zijn om hierover verder onderzoek te doen. Namelijk verder in te gaan op de spanning tussen het werkelijk beleefde en het exemplarisch-didactische dat in de geschriften naar boven komt. Kortom, de wellicht dunne grens tussen waarheid en fictie blootleggen

4 Liefdesbelevingen en hartstochtelijk verlangen van twee middeleeuwse vrouwen en hun overlapping in extremen

4.1. Liefde in de middeleeuwen

De liefde hield ook in de middeleeuwen de gemoederen volop bezig. Hiervan getuigt Herman Pleij (2020), emeritus hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam, in zijn boek *Oefeningen in genot. Liefde en lust in de late Middeleeuwen*⁸ maar ook professor Catrien Santing, hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Groningen. In haar artikel “O wat een wonderlijke zaak is de liefde. Middeleeuwse liefdesidealen en praktijken” lijst Santing de verschillende soorten liefde op zoals die in de middeleeuwen voorkwamen. Zo onderscheidt ze ondermeer hoofse liefde, goddelijke of ‘ware’ liefde en echtelijke liefde.

“Saget mir ieman, waz ist minne?” Op deze vraag zocht de Duitse minnezanger Walther von der Vogelweide (1170-1228) een antwoord in zijn minnellyriek. Menig middeleeuwse denkers, dichters en auteurs bogen zich over het raadsel van de liefde. Santing noemt in dit verband het voorbeeld van *De Amore*, een driedelig traktaat dat, aldus Santing, kan samengevat worden als een advies in amoureuze zaken (Santing, 2006). Het werk is geïnspireerd op één van de oudste handleidingen in verband met de kunst van het verleiden namelijk op *Ars amatoria* van Ovidius (*ibid.*). Capellanus had, als men de studie *Andreas Capellanus on love* van de Britse letterkundige Patrick Walsh erop naleest, een eerder negatieve kijk op de liefde zoals blijkt uit onderstaand citaat vertaald door Walsh:

Love is an inborn suffering which results from the sight of, and uncontrolled thinking about, the beauty of the other sex. This feeling makes a man desire before all else the embraces of the other sex, and to achieve the utter fulfilment of commands of love in the other's embrace by their common desire (Capellanus, geciteerd naar en vertaald door Walsh, in: Walsh, 1993: 33).

Santing (2006) merkt verder op dat het opvallend is dat Capellanus in *De Amore* aangeeft dat de manier waarop iemand de liefde beleeft afhankelijk is van zijn of haar maatschappelijke positie. Geestelijken, boeren en prostituees kenden, volgens Capellanus in de

⁸ Van deze publicatie van Herman Pleij zal ik verder in dit werk uitgebreider gebruik maken bij 4.4.1. Erotiek en lust in de hoge middeleeuwen.

twaaalfde eeuw, zo legt Santing verder uit, ook liefde maar beleefden die niet op dezelfde manier als bijvoorbeeld de aristocratie voor wie *De Amore* eigenlijk bedoeld was (Santing, 2006).

Dit laatste brengt ons bij de hoofse liefde en de minnellyriek van de troubadours die met hun liederen de harten van menig edele dames sneller deden slaan (cf. supra). Deze hoofse liefde was, aldus Santing, zeker niet weggelegd voor boeren of prostituees (*ibid.*). De Duitse mediëvist J.Bümke zei hierover in *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*: “[...]sie tun die Arbeit der Liebe gemäß der Natur, wie Pferde und Maultiere” (Bümke, 1986: 505). Het is in dit verband niet onbelangrijk aan te geven dat de hoofse liefde of *l’amour courtois* als literatuurwetenschappelijk concept een negentiende-eeuwse uitvinding is. Gaston Paris gebruikte deze term immers voor het eerst in 1883 in een artikel over de roman *Le chevalier de la charette* (ca. 1180) van Chrétien de Troyes. Paris noemt in zijn artikel vier kenmerken van de hoofse liefde die tot op vandaag nog met dit verschijnsel geassocieerd worden en die Catrien Santing ook in haar artikel opneemt. Het gaat in de eerste plaats over overspelige liefde, over dienstbaarheid van de man aan de vrouw en heeft als inzet diezelfde man te verbeteren (Santing, 2006). Santing geeft aan dat deze definitie van Paris tot menig verder onderzoek over de hoofse liefde heeft geleid maar dat er tegelijkertijd nooit een consensus is gekomen over de eisen waaraan deze ideale, hoofse liefde zou moeten voldoen (*ibid.*). De laatste twee decennia spreken literatuurwetenschappers, volgens Santing, ook eerder over de ‘hoofse cultuur’ of ‘hofcultuur’. Vanuit dit perspectief wordt de hoofse liefde benaderd als de incarnatie van veredeling en beschaving. In *Herfstij der Middeleeuwen* (1949) zegt de Nederlandse historicus J.Huizinga, aldus Santing, hierover het volgende: “Het was een der gewichtigste wendingen van den middeleeuwschen geest geweest, toen hij voor het eerst een liefdesideaal ontwikkelde met een negatieven grondtoon [...]. Eerst in de hoofsche minne der troubadours is de onbevredigdheid zelf hoofdzaak geworden” (Huizinga, 1949: 128, geciteerd door Santing, 2006). Volgens Huizinga werd liefde op die manier het veld waarop zedelijke vervolmaking tot bloei kon komen: de edele minnaar die door zijn liefde deugdzaam en rein werd. Hij geeft verder aan dat hoewel het erotische element van de liefde in de middeleeuwse literatuur ontegensprekelijk aanwezig is, de kuise en verheffende dimensie ervan toonaangevend blijft. (*ibid.*).

Om tot een definitie te komen van goddelijke of ‘ware’ liefde in de middeleeuwen, gaat Santing (2006) in op de negatieve connotatie die Huizinga (1949) naar voren brengt in het licht van de middeleeuwse liefdesopvattingen (cfr. supra). Deze afkeurende ondertoon is volgens Santing een direct gevolg van de houding van de christelijke kerk, die sinds haar onstaanscontext sterk de nadruk legt op ascetisme en onthouding (Santing, 2006). Volgens

Frank Willaert is de meest invloedrijke auteur in deze context ontegensprekelijk de kerkvader Augustinus die leefde tijdens de vierde en de vijfde eeuw en als één van de grondleggers van de christelijke spiritualiteit en van het christelijke leven in gemeenschap kan beschouwd worden (Willaert, 2001: 299). Hadewijch zag, zo legt Willaert uit, in de bisschop van Hippo dan ook één van haar grote voorgangers (*ibid.*, p. 300). Na zijn eigen bekering en als kritiek op de promiscuïteit van de antieke samenleving, formuleerde Augustinus een streng ideaal van seksuele onthouding (*ibid.*, p. 304). Hiermee trad hij, gewild of ongewild, aldus Willaert, in het spoor van Plato en schreef de contouren van het christelijke dualisme uit: de scheiding tussen ziel en lichaam, tussen lichaam en geest. In dit spoor werd voortaan de *amor spiritualis* of geestelijke, goddelijke liefde onderscheiden van de *amor carnalis* of vleselijke, wereldlijke liefde die respectievelijk geassocieerd worden met goede liefde die opwaarts is gericht en slechte liefde die neerwaarts trekt (*ibid.*). Voor Augustinus is God, aldus Willaert, gelijk aan liefde en is het godsvertrouwen of ‘caritas’ de hoogste vorm van liefde (*ibid.*). Het tegengestelde van *caritas*, de ware liefde, is de valse liefde, *cupiditas* (begeerte) of *libido* (lust), fenomenen die, tegen de achtergrond van de christelijke leer, door de zondeval in de wereld zijn gekomen (*ibid.*, p. 306). Ware liefde wordt volgens Augustinus, aldus Willaert, door het verstand gecontroleerd en sublimeert de lichamelijke driften. Willaert voegt hieraan toe dat Augustinus hierbij niet pleit voor het afzweren van seksualiteit in het algemeen maar wel voor het verzaken van blind en lustvol genot (*ibid.*, p. 307.).

Het volgende type dat Santing (2006) in haar typologie van liefde in de middeleeuwen naar voren brengt is de echtelijke liefde. Ze verduidelijkt deze categorie door te verwijzen naar *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van Middeleeuwen tot Moderne Tijd*, een publicatie van socioloog en antropoloog Ton Zwaan. Hij zegt hierover, aldus Santing, dat gedurende de vroege middeleeuwen het huwelijk een zaak van families was, in elk geval in adellijke kringen, die op deze wijze een verbinding met elkaar aangingen (Zwaan, 1993). In die tijd waren de elementen waaraan een huwelijk moest voldoen de *desponsatio*, de *dos* en de *consummatio* (*ibid.*). De kern van de echtelijke verbintenis lag toen bij de verloving die veel minder romantisch was dan zoals we die nu beleven. Santing geeft aan dat de zogenaamde *desponsatio* volgens Zwaan eigenlijk weinig anders was dan een zakelijke overeenkomst tussen de ouders van beide partijen. In deze context deed de bruidegom een gift van land aan goederen aan zijn kersverse echtgenote (*dos*) waarna een feestelijke bijeenkomst plaatsvond (*ibid.*). Dit feest was belangrijk want hier werd het huwelijk publiek gemaakt. Aan het einde van de dag werden man en vrouw dan geacht om hun verbintenis in het huwelijksbed te bezegelen: de *consummatio*.

Journalist en geschiedkundige Jeroen Savelkouls (2021) vermeldt in zijn verhandeling “De status van het huwelijk in de late middeleeuwen” in *Historiek. Online geschiedenismagazine* dat ook getrouwde priesters een plaats hadden binnen de middeleeuwse kerk en dat het huwelijk voor clerici zelfs als de beste garantie tegen onkuisheid werd gezien (Savelkouls, 2021). Mediëviste Andrea Bardyn (2015) voegt in dit verband in haar artikel “De traditie van het huwelijk” op de blog *cultuurgeschiedenis.be* toe dat de fundamenteën van het moderne huwelijk gelegd werden in de twaalfde eeuw toen de kerk op de proppen kwam met een strenge regelgeving rond trouwen (Bardyn, 2015). Deze zoektocht naar een uniforme visie op het huwelijk maakte, volgens Bardyn, deel uit van een grootschalige kerkhervorming waarmee de kerk haar onafhankelijkheid tegenover de staat probeerde te vestigen (*ibid.*). Alhoewel heel wat clerici in het geheim relaties bleven aangaan met vrouwen, gold vanaf dan de verplichting van het celibaat voor geestelijken waarmee een duidelijke grens tussen de wereld van de gewone mens en de clerus werd getrokken (*ibid.*). In diezelfde periode trachtte de kerk ook verder greep te krijgen op haar gelovigen en dat maakte het christelijke huwelijk volgens Santing (2006) tot een uitstekend instrument voor disciplineren. Kerkgeleerden bogen zich in dezelfde periode ook over het bepalen van een wettig huwelijk. In dit verband ontstond het idee, aldus Santing, dat een actieve instemming van de twee aanstaande echtelieden noodzakelijk was bij het sluiten van een verbintenis in de echt (Santing, 2006). Sterker nog, al snel groeide de consensus volgens Savelkouls (2021) dat de enige en absolute voorwaarde voor een huwelijk de vrijwillige, wederzijdse erkenning van beide partners was. Hierdoor kon een koppel vanaf dan zonder toestemming van hun families, zonder aanwezigheid van een priester en zelfs in het geheim met elkaar trouwen (Savelkouls, 2021). De enige voorwaarde bij het voltrekken van een huwelijk waren de wederzijdse woorden: “Ja, ik wil!” (*ibid.*). Bardyn (2015) voegt terecht toe dat de nadruk op wederzijdse instemming bij het voltrekken van een huwelijk niet betekende dat de liefde opeens de belangrijkste drijfveer werd voor een huwelijk hetgeen volgens haar pas gebeurde in de achttiende eeuw. Een huwelijk bleef toen dus in de eerste plaats een familiezaak waarin economische en praktische motieven primeerden. Santing (2006) geeft aan dat in de loop van de dertiende eeuw de kerk het huwelijk tot sacrament verklaarde. Met deze kerkelijke inzegening gold de verbintenis vanaf dan, aldus Santing, tot de dood en diende het verdere samenleven volstrekt monogaam te verlopen (Santing, 2006).

Ton Zwaan (1993) geeft in dit verband aan dat er in deze periode eigenlijk twee categorieën huwelijken ontstonden: het kerkelijk ingezegende huwelijk en de niet-gezegende, ‘geheime’ variant. De zogenoemde clandestiene huwelijken waren niet wettig maar dit betekende, volgens Zwaan, niet dat ze daarvoor als ongeldig werden beschouwd. Stellen die

ervoor kozen om hun verbintenis niet door een priester te laten bezegelen konden met andere woorden openlijk als man en vrouw samenleven zonder dat hen een strobreed in de weg werd gelegd. In de ogen van historicus Georges Duby (1978) maakte “de vroegmiddeleeuwse aristocratische echtverbintenis die tot doel had de brede verwantschapsgroep in mannelijke en vrouwelijke lijn sociaal bij elkaar te houden, geleidelijk plaats voor de echtelijke *ménage*, een kleine huishoudelijke eenheid met de man aan het hoofd” (Duby, 1978).

Santing (2006) merkt in deze context terecht een verband op tussen dit nieuwe huwelijksmodel dat de taal van de romantische liefde hanteerde en de cultus van de hoofse liefde. Ze illustreert dit met het geval van *Parcival* die tijdens zijn verre en lange reizen zijn vrouw en gezin altijd trouw bleef en zich hiermee een aanhanger van de echte liefde toonde. De door de kerk gepropageerde echtverbintenis volgt in zekere mate, aldus Santing, hetzelfde patroon: een monogaam relatiemodel gebaseerd op een wederzijdse gelofte die een gelukkig gezinsleven waarborgt. Volgens Santing behoorde de vrouw in dit model deugdzaam en kuis te zijn, vooral als ze tot de hogere standen behoorde. Het was ook haar taak de man te beschaven, namelijk zijn brandende begeerte voor het andere geslacht in iets hogers te doen transformeren (Santing, 2006.). De vrouw moest daarom, volgens Santing, in de eerste plaats ‘echte liefde’ van ‘geveinsde liefde’ leren onderscheiden. De laatste soort diende namelijk maar één ding, ze was niet meer dan gevele om de vrouw in bed te krijgen (*ibid.*). Echte liefde werd, aldus Santing, bescheiden geuit bijvoorbeeld door voortreffelijkheid en respect in de omgang.

4.2. Geestelijke liefde bij Hadewijch

Zoals hierboven reeds vermeld, is het centrale thema van Hadewijchs werk de mystieke, geestelijke liefde tot God. Zo sluit ze haar vijftiengste brief af met de befaamde woorden: “De minne es al” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 207). Het is een levenshouding waarvan ze wil getuigen en anderen deel aan laten nemen. In haar tiende brief schrijft ze: “Van mijn tiende jaar af ben ik door de hartelijke minne zo nauw beheerst geworden, dat ik in de eerste twee jaren dat ik er op inging dood zou gegaan zijn, had God me [...] geen uitzonderlijke kracht gegeven en mijn natuur hersteld met zijn wezen” (*ibid.*, p. 85). Uit dit citaat kunnen we afleiden dat Hadewijch al sinds haar vroege jeugd de minne als de zin van haar leven ervaart.

In wat hieronder volgt, zal ik uitgebreid ingaan op het *Hooglied*. Fraeters en Willaert maken immers in de inleiding van hun uitgave van *Liederen van Hadewijch* (2009) duidelijk dat het *Hooglied* als stramien dient voor het mystieke gedachtegoed van de mystica.

4.2.1. Minnemystiek

Met haar nadruk op de liefde als de plaats waar de mens en God elkaar ontmoeten, staat Hadewijch in de traditie van de minne-of liefdesmystiek. Deze vorm van spiritualiteit vloeit volgens Veerle Fraeters en Frank Willaert (2009) voort uit de accentverschuiving binnen de gebedsactiviteit in de twaalfde eeuw waarin vernieuwers als Bernardus van Clairvaux het voortouw namen. Toen ontstond immers naast het collectieve liturgische ritueel, aldus Fraeters en Willaert, een nieuwe aandacht voor privémeditatie (cfr.supra). Het doel van deze persoonlijke meditatieoefeningen was volgens de Antwerpse literatuuronderzoekers een eenheid met God ervaren die sommige mystici op een overweldigende manier beleefden. Sommige mystieke schrijvers, zoals Hadewijch, beschreven die ervaring in alle kleuren en met de meest gedurfde beelden, zo lezen we in haar zesde visioen : “Zodra ik de volmaakte weelde van mijn beangstigende en onzegbaar zoete lief overzag, viel ik buiten de geest, weg van mijzelf en van alles wat ik in hem had gezien, en ik viel volslagen verloren in de zaligmakende borst van zijn wezen dat liefde is” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 73).

Fraeters en Willaert (2009) geven in dit verband aan dat de verkenning van deze nieuwe, spirituele ervaring om een nieuwe taal vroeg. De cisterciënzer Bernardus van Clairvaux (1090-1153) en zijn goede vriend en benedictijner abt Willem van Saint-Thierry (1080-1148), (her)ontdekten in dit verband, aldus Fraeters en Willaert, het Bijbelse *Hooglied* dat toen niet centraal stond in de Bijbelstudie. Ze pasten de taal en de beelden die ze erin vonden toe op de christelijke mystiek (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 23). In een bijdrage over het *Hooglied* op de digitale versie van de *Encyclopedia Universalis* las ik in een artikel van emeritus professor Jean-Pierre Sandoz dat de oorspronkelijke Hebreeuwse naam van het boek *Shir-haShirim* ‘lied der liederen’ betekent (Sandoz, z.j.). In de vierde eeuw werd, aldus Sandoz, de tekst letterlijk vertaald en opgenomen in de Latijnse Vulgaat onder de naam *Canticum canticorum*. De auteur van *Hooglied* is volgens de titelregel Salomo: ‘Lied der liederen van Salomo’. De benaming ‘Hooglied’ werd, volgens Sandoz, voor het eerst gebruikt door de kerkhervormer Maarten Luther die in zijn Bijbelvertaling (1545) aan het geschrift de naam *Das Hohelied* gaf (*ibid.*). Via de Statenvertaling (1637) is ‘Hooglied’, aldus Sandoz, de gebruikelijke vertaling in het Nederlands geworden.

Inhoudelijk is *Hooglied* een tekst waarin de liefde tussen een bruidegom en zijn bruid op een lyrische manier beschreven wordt in de vorm van een reeks dialogen of zoals het in secundaire literatuur vaak vermeld staat: een tweespraak in dichtvorm tussen twee geliefden. Het boek speelt zich af in de lente: het jaargetijde bij uitstek om de zich ontwikkelende liefde

van een jong (bruids)paar metaforisch mee uit te drukken. Sandoz verklaart dat de vertelde liefde tussen de man (Salomo) en de vrouw (de ‘Sulammitische’) erin wordt verheerlijkt in de overtuiging dat echte liefde tussen mensen tegelijkertijd een deelnemen is aan de vruchtbare liefde en scheppende trouw van God. De gedichten vormen verder een dialoog waarin ‘Zij’ en ‘Hij’ naar elkaar verlangen en elkaar ontmoeten. In zinnelijke, beeldende taal bezingen ze elkaars wederzijdse liefde en schoonheid en maken in dit verband veel vergelijkingen met elementen uit de natuur: “Wat ben je mooi, mijn lief, wat ben je bekoorlijk. Het groen is ons bed, de balken van ons huis zijn ceders, de binten zijn cipressen” (*De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2007, Hl. 1:1). Het middelpunt van de lyrische dialoog is de bruid. Zij heeft het eerste en het laatste woord en de gebeurtenissen, gedachten en gevoelens worden vanuit haar perspectief beschreven (Sandoz, z.j.).

Het is interessant aan te geven dat volgens Sandoz sommige exegeten bepaalde tekstgedeeltes als erotisch van aard beschouwen: “[...] met mijn tong wil ik zijn zoete vruchten proeven” (*De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2007, Hl. 4:4) maar tegelijkertijd ook regelmatig de beschrijving van de kuisheid van de herderin waanemen: “Zusje, bruid, een besloten hof ben jij, een gesloten tuin, een verzegelde bron” (*ibid.*).

Over de bedoeling van het *Hooglied* vinden we in secundaire literatuur twee uiteenlopende standpunten. Fraeters en Willaert (2009) geven aan dat sommige critici een profaan spoor volgen waarbinnen ze het betreffende Bijbelboek als een verzameling pure liefdesliederen zien en dat andere onderzoekers het religieuze, mystieke spoor volgen en in de verzen een beeldende beschrijving van Gods liefde voor zijn volk zien (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 24.).

Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint-Thierry zagen, zo leggen Fraeters en Willaert uit, de “van sensualiteit zinderende liefdesdialoog” als een allegorie van het innerlijke gebed dat de mens tot God richt met de hoop hem te kunnen zien en te kunnen voelen (*ibid.*). De vurige openingswoorden van het meisje: “Laat hij mij kussen, laat zijn mond mij kussen !” (Bijbel online, 2007, *Hooglied* 1:1) symboliseerden voor de kerkvaders met andere woorden de begeerte waarmee de biddende monnik zich tot God richt. Dit moment, waarop Clairvaux en Saint-Thierry hun innerlijke gebedservaringen uitdrukten in de taal van de liefde gebaseerd op beelden uit het *Hooglied*, wordt volgens Fraeters en Willaert vaak de geboorte van de westerse liefdesmystiek genoemd (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 25).

Dezelfde Antwerpse literatuurwetenschappers en -historici geven verder aan dat de Hoogliedpreken en -commentaren van Bernardus en Willem snel verspreiding vonden. Met name voor de geletterde vrouwen van de dertiende-eeuwse *mulieres religiosas* vormden ze een grote inspiratiebron (*ibid.*, p. 23). Schrijvende, religieuze vrouwen (zoals Hadewijch) lieten

zich duidelijk door de teksten van de grondleggers van de minnemystiek inspireren (*ibid.*). Een interessante opmerking hierbij, aldus Fraeters en Willaert, is dat deze nieuwe spiritualiteit of liefdesmystiek niet alleen in landelijke abdijen bloeide maar ook wortel schoot bijvoorbeeld in Parijs waar op dat moment theologen als Abélard God met de rede wilden begrijpen (*ibid.*). De grote impact van deze teksten op religieuze vrouwen is verder, volgens Fraeters en Willaert (2009: 24), wellicht ook te verklaren doordat het centrale model voor de twaalfde-eeuwse contemplatie zelf een vrouw is. De godvruchtige vrouwen identificeerden zichzelf immers, of liever : hun eigen ziel, met het meisje uit het *Hooglied* dat brandt van verlangen naar haar geliefde. Verder associeerden zij God dan weer met de jongen die passioneel naar zijn geliefde uitkijkt (*ibid.*).

Om deze liefdesband met God beter te begrijpen, maken Fraeters en Willaert (2009) een omweg langs het middeleeuwse mensbeeld. Ze geven aan dat Aristoteles in de klassieke oudheid reeds aangaf dat alle levende substanties, zoals de mens, uit een lichaam en een ziel bestonden. De ziel was, volgens Aristoteles, ‘de beweging van het lichaam’: zonder ziel is het lichaam immers bewegingsloos (*ibid.*, p. 24). Verder, aldus Fraeters en Willaert, zou de menselijke ziel volgens Aristoteles samengesteld zijn uit drie zielen: de vegetatieve ziel die het menselijke lichaam ertoe aanzet om zich, net als planten, te voeden en voort te planten; de animale ziel, die het lichaam ertoe aanzet om zich in de ruimte voort te bewegen vanuit instinctieve behoeften als honger en angst en de rationele ziel, die de mens ertoe beweegt om de afhankelijkheid van het hier en nu te overstijgen door activiteiten als herinneren, vooruitdenken en redeneren (*ibid.*). Fraeters en Willaert voegen hieraan toe dat volgens deze klassiek-middeleeuwse natuurfilosofie de zielsstrevingen van de animale ziel, de vegetatieve ziel en de rationele ziel allemaal een aangeboren streefrichting hebben: ze streven op een natuurlijke manier hun oorsprong na. Zo streeft, aldus deze Aristotelianse filosofie geciteerd door Fraeters en Willaert, de steen, die voornamelijk uit het element aarde bestaat, op een natuurlijke wijze naar beneden want de aarde is zijn oorsprong. De vlam streeft op een natuurlijke wijze naar boven en de pasgeboren baby streeft op dezelfde wijze naar de moederborst (*ibid.*). Dit streven is, binnen dit door Fraeters en Willaert geciteerde denkkader, ook altijd wederzijds: de aarde trekt de steen naar zich toe en de moeder wil niets liever dan een thuis zijn voor haar pasgeboren kind. De oorsprong van deze natuurlijke aantrekking tussen verwante substanties of zielen, noemt Aristoteles, aldus Fraeters en Willaert, liefde.

Binnen deze natuurfilosofische visie is liefde, volgens dezelfde Antwerpse literatuurwetenschappers, dus niet zozeer een gevoel, maar in de eerste plaats een wezenlijke, zij het onzichtbare, kracht die de hele schepping beheerst en waaraan geen schepsel zich kan

onttrekken (*ibid.*, p. 26). Het is, binnen dit denkspoor, een magnetische aantrekking tussen twee verwante substanties waarbij de minder volmaakte ertoe gedreven wordt zich te transformeren in de meer volmaakte (*ibid.*). Volgens Fraeters en Willaert (2009) breidden laat-klassieke neoplatoonse denkers de aristotelische zielsleer uit door te stellen dat de menselijke, rationele ziel op haar beurt uit twee delen bestaat: naast de rede zou ze ook nog een ander vermogen bezitten dat ze deelt met geestelijke wezens zoals God: de ‘intellectus’ (*ibid.* p. 27).

Fraeters en Willaert (2009) geven verder aan dat de vroegere kerkvaders vaak in deze neoplatoonse traditie waren opgeleid en op hun beurt de voornoemde zielsleer verbonden met de Bijbelse antropologie: de mens die geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis (*De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2007, Gn. 1 : 26-31). Volgens deze vroeg-christelijke visie ligt met name in het hoogste aspect van de ziel: de ‘intellectus’, het beeld van God in de mens opgeslagen (*ibid.*) De kerkvader Augustinus gebruikte voor de term ‘intellectus’ de term ‘mens’, Latijn voor ‘geest’. De werkelijke bestemming van de mens (geest) zou volgens hem niet zozeer in zijn vermogen tot redeneren liggen maar wel in het verwerkelijken van zijn oorspronkelijke, puur geestelijke en godgelijke natuur (*ibid.*, p. 28.). Een kerngedachte in het christelijke verhaal is dan ook dat het beeld van God in de mens vertroebeld is geraakt na de zondeval maar dat de mens die dit werkelijk wil, in staat is om de gelijkenis met God te herstellen (cfr. *supra*). Dit streven naar een verbondenheid in liefde met God steunt, volgens Fraeters en Willaert, op de aangeboren dynamiek van het hoogste zielsvermogen, de *mens*, die onophoudelijk streeft naar zijn oorsprong, naar God, die zelf even onweerstaanbaar naar de mens verlangt (*ibid.*). Mystici zoals Bernardus en Hadewijch waren zich, volgens dezelfde literatuurwetenschappers, bewust van deze voortdurende aantrekking tussen (de mens van) hun ziel en God en kozen ervoor om een exclusieve liefdesverbintenis aan te gaan met de ‘hoge minne’ (*ibid.* p. 26). Om aan dit verbond te kunnen voldoen, dienen mystici de reflexen van hun lagere zielvermogens ondergeschikt te maken aan het streven van hun hoogste zielsvermogen (*ibid.*). Mystiek impliceert, volgens beide germanisten, daarom ook altijd ascese: mentale oefeningen om niet te worden meegesleurd door de overlevingsmechanismen van de vegetatieve ziel, de impulsiviteit van de animale ziel en de zoekende mentale activiteit van de rede (*ibid.*). Deze ascetische oefeningen – door Hadewijch ‘werken’ genoemd – hielden, aldus Fraeters en Willaert, echter geen afwijzing van de lagere zielsvermogens in. De affecten van de rede werden net vaak bewust ingezet in dienst van de contemplatie en de mystieke eenheid (*ibid.*, p. 27). Hiervan getuigt Hadewijch in haar eerste visioen:

‘O wijze, onderricht door de rede, ja, door de rede van de grote God zelf, lees en begrijp de wijze en verstandige les van de boom die door de andere boom heen groeit’. En ik begreep wat op elk blad te lezen stond : ‘Ik ben het onderscheidingsvermogen. Zonder mij kan men niets doen’” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 37).

Het vluchtpunt van de genoemde mentale oefeningen was, volgens Fraeters en Willaert (2009), Jezus Christus, het bewijs bij uitstek van Gods onvoorwaardelijke liefde voor de mens. Dit inzicht steunt, aldus Fraeters en Willaert, op een ander kernidee binnen het christelijke gedachtegoed namelijk op Gods enorm verlangen naar de mens. Het is met name dit verlangen dat God ertoe aanzette zich te incarneren in de menselijke gedaante van Jezus Christus. De Godszoon heeft de mensheid op aarde vervolgens een voorbeeldige levensweg voorgeleefd en hiermee aangetoond hoe de ‘intellectus’ die naar haar goddelijke oorsprong streeft, die oorsprong ook daadwerkelijk kan bereiken (Fraeters & Willaert, in Hadewijch, 2009: 30).

Binnen de mystieke leer stond de *imitatio Christi* of navolging van het leven en lijden van Christus centraal en Fraeters en Willaert (2009) geven aan dat dit ook voor Hadewijch dé weg bij uitstek bleek waarlangs ze haar eenwording met God trachtte te voltrekken (*ibid.*, p. 26). Net zoals het leven op aarde voor Christus een tijdelijke verbanning was uit de geestelijke dimensie van zijn ware thuis, ervaart de mens – die leeft in dienst van het goddelijke in zichzelf – het leven op aarde als een ballingschap (*ibid.*, p. 27). Fraeters en Willaert (2009) zoomen in dit verband in op de term ‘ellende’ die in het Middelnederlands, aldus Fraeters en Willaert, vooral ‘ballingschap’ denoteert en ook één van de centrale termen is binnen de geschriften van Hadewijch. Het hele streven van de mystica is er, volgens de Antwerpse Hadewijch-experten, op gericht om, net zoals Jezus na zijn kruisdood, te worden opgenomen in Gods liefde (*ibid.*, p. 28). Een belangrijke toevoeging die Fraeters en Willaert in dit verband maken is dat hoewel Hadewijch tijdens haar leven momenten van mystieke eenwording met God ervaarde, zij er zich tegelijkertijd heel goed van bewust was dat de blijvende deelname aan de eeuwige minne pas na de dood kon plaatsvinden (*ibid.*).

4.2.1.1.Bruidsmystiek : bruid van Christus

Om het stuk over minnemystiek af te ronden, wens ik kort nog in te gaan op de begrippen bruidsmystiek enerzijds en ‘sponse Christi’, bruid van Christus, anderzijds. Alhoewel deze twee noties in eerste instantie met elkaar in verband te brengen zijn, duiden ze niet altijd op dezelfde werkelijkheid. Hadewijch en Héloïse kunnen we immers beiden als bruiden van Christus beschouwen maar niet op dezelfde manier.

Zoals hierboven reeds aangegeven, wordt het ontstaan van de christelijke liefdesmystiek gekoppeld aan de (her)ontdekking van het *Hooglied* door Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint-Thierry. Zij zouden samen in de twaalfde eeuw aan het kraambed gestaan hebben van een nieuwe, christelijke spiritualiteit ook wel bruidsmystiek genaamd. De mystieke ervaring wordt binnen dit model gezien als een huwelijk tussen de Bruidegom: Christus en een individuele bruid, de naar God verlangende ziel (van Oostrom, 2006: 383). In het verlengde hiervan geeft van Oostrom aan dat naast een mystieke, spirituele interpretatie van het bruidschap met Christus in de middeleeuwen ook een andere historische invulling voor ‘sponse Christi’ bestond (ibid.). Het bruidschap met Christus circuleerde namelijk ook als titel waarbij de ‘bruid van Christus’, aldus van Oostrom, een synoniem was voor kloosterzuster. Afsluitend hoeft het geen betoog dat Hadewijch als bruid van Christus de mystieke eenwording met God beoogde terwijl Hëlöse als kloosterzuster de (gedwongen) titel van bruid van Christus aannam (cfr.infra).

4.3.Wereldlijke, echtelijke liefde bij Hëlöise

“Ik was nog maar een jong meisje toen ik koos voor het harde kloosterleven. Ik deed dat niet uit roeping, maar alleen omdat jij me dat beval [...]. Ik hoef daarvoor van God geen enkele beloning te verwachten, want het staat wel vast dat ik nog niets gedaan heb uit liefde voor hem” (Abélard en Hëlöise, vert. C. Tazelaar 1998: 63). Ondermeer uit dit citaat waaruit de stem van Hëlöise spreekt, kunnen we afleiden dat haar liefdesverlangen een exclusief profaan karakter had. Ze verwierp elke vorm van liefde of toewijding aan God en richtte haar idolate genegenheid volledig op Abélard. Hierbovenop kenschetst ze laatstgenoemde ook als een aards equivalent van God wat – zeker in haar tijd – een provocerende, blasfemische stellingname was (cfr.infra). Hoewel in het geheim voltrokken, onderhielden Abélard en Hëlöise ook een echtelijke band maar in tegenstelling tot het hierboven geschetste echtelijke leven, leefde het koppel niet in de echt samen.

In 2017 onderzocht Julie Jadouille in haar masterscriptie het huwelijksconcept en de liefdesopvattingen van Hëlöise en Abélard zoals ze in de correspondentie voorkomen. Dit onderzoek sluit aan bij wat ondermeer professor Paul-Augustin Deproost, promotor van de masterscriptie van Jadouille, hierover al heeft geschreven. In wat hieronder volgt, vat ik een aantal inzichten van Jadouille samen die volgens mij nieuw licht werpen op het bestaand onderzoek en die, wat deze scriptie betreft, sleutels aanreiken om de liefdesbeleving van Hëlöise beter in het vizier te krijgen. Vooral haar overwegingen in verband met het

ciceroniaanse begrip *amicitia* werpen m.i. een vernieuwend licht op de manier waarop Héloïse zich tot Abélard wenst te verhouden. Ik zal hierop, in wat hieronder volgt, dan ook uitvoerig ingaan.

4.3.1. Het ciceroniaanse liederesverlangen van Héloïse

“Al lijkt de aanduiding ‘echtgenote’ eerbaarder en duurzamer, voor mij klonk het woord ‘vriendin’ altijd zoeter [...]”(Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 60). Gerenommeerde onderzoekers onder wie Gilson, Dronke en Duby⁹ brengen de liefdesrelatie waarnaar Héloïse op zoek is in verband met *De Amicitia* van Cicero, een lofzang over de ideale vriendschap die de Romeinse filosoof in 44 v. Chr. in dialoogvorm neerschreef. Héloïses invulling van het woord ‘vriendin’ en de positie die ze tegenover Abélard wil innemen, zou er immers, volgens deze literatuurwetenschappers, op gebaseerd zijn. In *De amicitia* stelt Cicero een relatiemodel voor dat gebaseerd is op deugd en wederzijdse genegenheid en waarbinnen geen andere (economische) belangen een rol spelen (Cicero, vert. Laurand, 1957: 14). De Romeinse redenaar definieert zijn begrip ‘amicitia’ als een belangeloze verhouding gegrondvest in de deugd (*ibid.*). Volgens dr. Laurand (1952) baseert Cicero zich voor deze definitie op het begrip *caritas* namelijk op een genegenheid jegens een persoon die heel in het bijzonder gewaardeerd wordt : “un être d’exception” (*ibid.*). Héloïse beschouwt Abélard in dit verband als een uitzonderlijk wezen vanwege zijn poëtische en muzikale talenten, zijn wijsheid en creatieve kwaliteiten die hem dicht bij God brengen. “Ik moet daarbij toegeven dat je twee bijzondere kwaliteiten bezat waardoor iedere willekeurige vrouw meteen op je viel: je begaafdheid als dichter en als voordrager [...]”¹⁰ (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 62)

Het hoeft geen betoog dat de ciceroniaanse, profane *caritas* in de loop van de geschiedenis werd getransponeerd naar een geestelijke, christelijke *caritas* of naastenliefde (cfr. supra). In dit spoor is het opmerkelijk en provocerend hoe Héloïse uitdrukking geeft aan het uitzonderlijke statuut dat ze aan Abélard toekent. In haar eerste brief lezen we namelijk dat ze hem beschrijft als tussenpersoon van God op aarde, want ze duidt hem aan als de aardse schepper van het Paraclete-klooster naar analogie van God als hemelse schepper van de Tuin van Eden: “Na God ben jij immers de enige stichter van deze plaats, de enige bouwer van deze bidkapel [...] Wat hier staat, is volledig jouw schepping” (*ibid.*, p. 58). Dit is op zijn minst

⁹ Gilson, E. (1964). *Héloïse et Abélard*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; Dronke, P. (1984). *Woman Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*. New-York: Cambridge University Press; Duby, G. (1995). *Dames du XIIe siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*. Paris: Gallimard.

¹⁰ Het valt hier op dat in dit discours van Héloïse ook hoofse idealen worden aangesproken.

provocerend te noemen omdat het in het betreffende tijdperk niet denkbaar is dat een mens uit het niets zou kunnen scheppen.

Alle overeenkomsten tussen de invullingen van Cicero en Héloïse rond het begrip *amicitia* in acht genomen, ziet Jadouille (2017) desalniettemin twee fundamentele verschillen. Ten eerste verbindt Cicero aan de *amicitia* tussen twee mensen een ultiem en gemeenschappelijk doel: samen hun deugdzzaamheid vergroten (Jadouille, 2017). Dit komt niet overeen met wat er in de brieven naar boven komt. Het bereiken van een hogere graad van deugd betreft hier enkel, aldus Jadouille, Abélard. Bovendien bereikt Abélard zijn hogere staat van glorie niet zonder de integriteit van Héloïse aan te tasten. Zelf lijkt ze daar overigens geen problemen mee te hebben: “Hoe meer ik me voor jou vernederde, des te meer hoopte ik jouw genegenheid te winnen zonder daarmee aan de glorie van jouw buitengewone persoonlijkheid afbreuk te doen” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 60). Uit dit citaat kunnen we afleiden dat zelfvernedering, voor Héloïse, blijkbaar hoort bij haar positie als ‘vriendin’ van Abélard.

Dit maakt ze des te meer duidelijk door een analogie te zien tussen haar status van ‘vriendin’ en de status van ‘maîtresse’ of ‘hoer’: [...] voor mij klonk het woord ‘vriendin’ altijd zoeter, of zelfs, als je je daardoor niet gekwetst voelt, ‘maîtresse’ of ‘hoer’”¹¹(*ibid.*).

Jadouille (2017) merkt terecht een tweede verschil op tussen de *amicitia* van Cicero en de positie die Héloïse opeist in haar relatie met Abélard. Jadouille geeft aan dat de antieke denker in zijn dialoog immers benadrukt dat er geen enkele daad in de naam van vriendschap te rechtvaardigen valt. Hiervan wijkt Héloïse, aldus Jadouille, ook heel duidelijk af aangezien ze vriendschap als een totale toewijding aan de ander ziet, wat haar ‘gedwongen’ intrede in het klooster duidelijk illustreert.

4.3.2. De afwijzing van het huwelijk met Abélard

“God weet dat ik in jou nooit iets anders gezocht heb dan jou alleen: ik koesterde een zuivere begeerte naar jouw persoon, niet naar jouw bezit. Ik zag niet uit naar een huwelijksbelofte of naar bruidsgeschenken [...]” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 60). Het staat buiten kijf dat Héloïse zich in de correspondentie heel afkeurend uitlaat over haar huwelijk met Abélard. Een eerste argument dat vooral in haar eerste brief aan Abélard naar

¹¹ Professor Deproost bevestigt in dit verband in zijn college *Auteurs latins du Moyen Âge et de la Renaissance* dat Héloïse de titel van *meretrix* duidelijk verkiest boven de titel van echtgenote van Abélard. De Latijnse term *meretrix* kunnen we, aldus Deproost, in verband brengen met wat we vandaag bedoelen met ‘prostituee’ of ‘hoer’ (Deproost, 2019).

voren komt, situeert zich op het raakvlak tussen de hierboven beschreven ciceronaanse *amicitia* en Héloïses invulling ervan. Cicero en Héloïse wijzen namelijk beiden elke relatie af die gebaseerd is op persoonlijke belangen en niet voortspringt uit gedeelde deugd. Zoals ik aan het begin van dit hoofdstuk vermeldde, trouwden mensen in de twaalfde eeuw meestal niet uit wederzijdse liefde maar was een huwelijk vooral een feodale aangelegenheid tussen de ouders van het echtpaar en betrof die vaak een louter politieke en/of economische overeenkomst. In dit opzicht kunnen we stellen dat Héloïses huwelijk met Abélard niet verenigbaar was met haar eigen overtuigingen en opvattingen.

Informatie over Heloïses weigerachtigheid tegenover een huwelijk vinden we ook in de *Historia Calamitatum*. Abélard rapporteert er immers over de redenen waarom Héloïse een huwelijk met hem weigert. Ten eerste vindt Héloïse het onzin dat Abélard dit huwelijk voorstelt in een poging om de geschonden eer van Fulbert recht te zetten en om zo mogelijke vergeldingsacties van deze laatste te omzeilen: “Ze bezwoer me dat haar oom nooit en te nimmer vrede zou hebben met welke vorm van genoegdoening ook” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 23). Een ander tweevoudig argument in het licht van Héloïses pleidooi tegen haar huwelijk met Abélard betreft enerzijds zijn geestelijke status en anderzijds zijn statuut als filosoof. Het huwelijk impliceert namelijk plichten en vermindert aanzienlijk de vrijheid van de echtgenoten. Doordat de aandacht van Abélard binnen hun huwelijk met andere woorden gericht is op wereldse en alledaagse dingen en niet op God of de wijsheid, kan hij de zogenaamde *autarkeia* of innerlijke vrijheid van de wijze christen of filosoof niet ontwikkelen (Hadot, 1995: 334). Om de onverenigbaarheid tussen het huwelijk en de status van wijze christen kracht bij te zetten, steunt Héloïse op een citaat van de apostel Paulus:

Heb je geen vrouw meer? Zoek er geen. Als je een vrouw getrouwd hebt, heb je daarmee geen zonde bedreven en als een maagd zal huwen, zal zij daarom niet zondig zijn. Wel zullen zulke mensen te maken krijgen met nood naar het vlees en dat wil ik u besparen. (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 24).

Via de stem van Héloïse wordt hier aangegeven dat Paulus het huwelijk enerzijds niet als een zonde ziet maar dat hij anderzijds wijst op de inferieure staat van het huwelijk wegens het verlangen naar de seksuele daad die de echtgenoten naar de passies van het vlees leiden. Uit bovenstaand citaat kunnen we tevens afleiden dat Paulus hiertegenover een ideale staat van kuisheid en maagdelijkheid plaatst die in tegenstelling tot de huwelijksstaat het bereiken van de geestelijke ataraxie niet in de weg staat.

Verder zou een huwelijk, volgens Héloïse, ook verhinderen dat Abélard als filosoof zijn volledige aandacht op de filosofie kan richten. Om dit idee uit te werken, steunt Héloïse op twee citaten respectievelijk van Cicero en Seneca. Volgens Héloïses lectuur van Seneca benadrukt deze laatste dat de filosofie een discipline is die geen enkele afleiding verdraagt en de filosoof er al zijn tijd moet aan besteden als hij de atarxie van de wijze wenst te bereiken: “Filosofie is geen bezigheid voor momenten dat je niets te doen hebt... Van alles moeten wij afzien teneinde ons daarop te kunnen concentreren, want altijd is de tijd ervoor te kort...” (*ibid.*, p. 25). Volgens Héloïse voegt Cicero in dit verband toe dat jezelf aan de één wijden, inhoudt dat je de ander verwaarwaarloost: “zorgen voor je vrouw is je daarom ontegensprekelijk afkeren van de filosofie die geen enkele verstrooiing toestaat” (*ibid.*, p. 24). Concluderend zegt Héloïse hierover: “Om die reden hebben bekende filosofen van vroeger de wereld volledig verzaakt en hebben zij zich van het aardse losgemaakt, of beter: zijn zij voor het aardse gevlucht. Zij hebben zich alle genoegens onttrokken om slechts in de armen van vrouwe Filosofie rust te kunnen vinden” (*ibid.*, p. 25).

4.3.3. De eis van Abélard : een geheim huwelijk

Abélard komt in eerste instantie tegemoet aan wat Héloïse vooropstelt door een voorwaarde te koppelen aan hun huwelijk dat voor hem in het geheim moest plaatsvinden. Door Fulbert een geheim huwelijk aan te bieden, hoopt hij immers zijn reputatie alsnog veilig te stellen : [...] “Ik bood aan hem genoegdoening te geven door het meisje, dat ik had onteerd, door het huwelijk aan mij te binden, mits dat in het geheim zou gebeuren, opdat mijn reputatie er niet onder zou lijden” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 23). In dit laatste ziet Gilson (1997), m.i. terecht, een dubbele paradox: ten eerste draagt Abélard, volgens Gilson, een geheime schadevergoeding aan voor een openbaar misdrijf waardoor er wel sprake was van een soort moreel eerherstel maar waarmee in geen geval de geschonden eer van Fulbert werd rechtgezet:

En offrant à Fulbert un mariage secret pour réparer l’offense qu’il avait commise contre lui, Abélard offrait une réparation secrète pour une offense publique. Tout le monde des clercs savait qu’Abélard avait séduit Héloïse dans la maison même de son oncle et qu’il l’en avait ensuite enlevée; un mariage secret était donc une réparation faite à la morale, mais non point à l’honneur de Fulbert (Gilson, 1997: 56).

De enige manier waarop de nonkel van Héloïse, volgens Gilson, enig eerherstel kon bewerkstelligen, lag net in het openbaar maken van het huwelijk van zijn nicht. Fulbert

verspreidde dan ook het nieuws van het huwelijk maar Héloïse bleef, aldus Gilson, loyaal aan Abélard en altijd de woorden van haar oom ontkennen (*ibid.*). Een tweede element dat Gilson in het licht van voornoemde paradox naar voren brengt, is dat Abélard schijnbaar meer gevaar voor zijn reputatie zag in het openbaar maken van zijn huwelijk dan in zijn buitenechtelijke relatie met Héloïse die bovendien voor veel publieke ruchtbaarheid zorgde. Te meer omdat het voor Abélard in die tijd perfect toegelaten was om als geestelijke éénmalig met een maagd te trouwen (cfr. supra). Abélards eis van geheimhouding kunnen we, volgens Gilson, begrijpen door die te linken aan de argumenten die Héloïse aandraagt ter afkeuring van hun huwelijk (*ibid.*). Door het huwelijk geheim te houden, wil Abélard zichzelf wellicht behoeden voor de oneer die hem als echtgenoot te beurt zou vallen en zijn wijsgerige ambities op de helling zou zetten. Binnen deze logica belemmert de echtelijke relatie dus meer het verkrijgen van de status van wijze man dan de buitenechtelijke liefdesrelatie die geen huwelijksplichten inhoudt. Vanuit dit inzicht begrijpt Jadoulle (2017) terecht beter waarom Héloïse zich de status van ‘maîtresse’ of ‘hoer’ (cfr. supra) wil toeëigenen. Ze doelt met andere woorden, aldus Jadoulle, geenszins op de betekenis die we vandaag met die begrippen in verband brengen. Het is voor haar eerder een middel dat ze gebruikt om haar ciceroniaanse positie van ‘vriendin’ mee te verduidelijken: door een vrije verbintenis de pure liefde vrijwaren, onaangetast door verplichtingen en materiële verwachtingen (cfr. supra). Deze belangeloze relatie houdt met andere woorden geen enkele vrijheidsbeperking in voor de echtgenoten en staat, in tegenstelling tot het huwelijk, op geen enkele manier het bereiken van de geestelijke, ideale zielsrust van de echtgenoot in de weg.

4.3.4. Het voorstel van Abélard: *sponse Christi*

Zoals hierboven uitvoerig beschreven, weigert Héloïse haar huwelijk met Abélard gezien de contractuele, op belangen gerichte aard ervan. Hiertegenover pleit ze voor een relatie vanuit een wederkerige, belangeloze en profane *caritas* gebaseerd op de ciceroniaanse *amicitia* die, volgens haar, niet verenigbaar is met een verbintenis in de echt (cfr. supra). In wat hieronder volgt, bekijk ik van dichterbij de positie die Abélard inneemt tegenover dit standpunt van Héloïse. Hij stelt binnen deze context, volgens Jadoulle (2017) een *amicitia spiritualis* voorop die volgens hem verenigbaar is met het huwelijk en die tegelijkertijd een plaats van verlossing voor beide echtgenoten voorstaat. Hij vult deze spirituele liefdesband in door twee huwelijken voorop te stellen: het geestelijke huwelijk van Héloïse met Christus enerzijds en het geestelijke huwelijk tussen Héloïse en hemzelf anderzijds. Met deze stellingname schrijft Abélard zich

duidelijk in in de christelijke interpretatie van het ciceronniaanse concept *caritas*. Follon en McEvoy (2003) geven in dit verband in hun filosofische bloemlezing aan dat de christelijke religie aan de eerste christenen gepresenteerd werd als een gebod van liefde: liefde tot God, liefde voor de naaste en liefde voor de vijanden (Follon & McEvoy, 2003). Om deze drieledige religieuze genegenheid aan te duiden, hanteerden de eerste christenen, aldus McEvoy en Follon, een terminologie die ze overnamen van Latijnse auteurs zoals Cicero. Uit de cicerioniaanse *amicitia*, gebaseerd op een profane *caritas*, ontwikkelde zich met andere woorden een spirituele *amicitia* gebaseerd op christelijke liefde voor God en de naaste.

Zoals in de inleiding vermeld, spreekt Abélard Héloïse in zijn derde brief op de volgende manier aan: “Aan Christus’bruid, van diens dienaar” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 82). Daarna antwoordt hij op het verwijt van Héloïse dat hij in de aanspreking van zijn vorige brief: “Aan Héloïse, zijn innige geliefde zuster in Christus, van Abélard, haar broeder in Christus” (*ibid.*, p. 65) de epistolaire voorschriften niet respecteerde door haar naam voor de zijne te plaatsen (cfr.infra). Hijzelf beweert dat hij met de antepositie van Héloïses naam in de betreffende aanspreking wel de voornoemde principes respecteerde aangezien zij aan hem superieur is wegens haar status van bruid van Christus:

Wat betreft de volgens jou verkeerde volgorde van namen in de aanhef van mijn brief : als je daar zorgvuldig over nadenkt, zul je erkennen dat dat juist in overeenstemming met jouw eigen ervaring is gedaan. Het is namelijk algemeen gebruikelijk -je hebt er zelf op gewezen- om, wanneer men aan hogergeplaatsten schijft, hun namen het eerst te noemen. Wel, je moet je realiseren dat je mijn superieure bent geworden toe je de bruid van mijn Heer werd en daardoor mijn meesteres” (*ibid.*, p. 83).

De titel van ‘sponse Christi’ valt voor hem met andere woorden samen met haar religieuze status als non. Hasuenoph (2009) geeft in dit verband aan dat maagden die besloten zich aan God te wijden toen immers beschouwd werden als bruiden van Christus (Hasuenoph, 2009: 98). Het is in dit verband interessant mee te geven dat de religieuze inwijding van een non toen volgens Hasuenoph gelijkenissen vertoonde met een profane huwelijksceremonie: de maagdelijke non ontving eerst een sluier die haar onderwerping aan de kerk symboliseerde zoals de bruid zich binnen een profane huwelijksplechtigheid onderwierp aan haar man. Daarna kreeg de toekomstige zuster een trouwring die haar voortaan aan Christus bond en sprak de bisschop ten slotte de volgende woorden uit “Ik trouw je met Jezus Christus, de zoon van de allerhoogste Vader, zodat Hij je intact zal bewaren en verdedigen tegen alle kwaad” (*ibid.*, p. 99).

In zijn pleidooi voor een spirituele verbintenis brengt Abélard vervolgens zijn wereldlijke huwelijk met Héloïse naar voren als tegenmodel van het hierboven beschreven geestelijke huwelijk, zo zegt hij in zijn tweede brief gericht aan Héloïse : “Op die veranderde huwelijksverbintenis rust zegen, daar je na eerst de echtgenote van een armzalig mannetje te zijn geweest nu verheven bent tot het bruidsvertrek van de hoogste koning” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 83). Hij benadrukt in dezelfde brief dat zijn liefde voor haar in geen enkel opzicht belangeloos was aangezien die enkel gebaseerd was op het bevredigen van zijn lichamelijke verlangens: “Mijn liefde, die ons beiden in zonden verstrikte, was begeerte en verdient de aanduiding ‘liefde’ niet. Ik zocht bij jou bevrediging van mijn onzalige lusten: dat was de totale inhoud van mijn liefde” (*ibid.*, p. 97). Hij voegt hieraan toe dat hij vooral door zijn lusten te bevredigen binnen hun huwelijk haar in de zonde dreef. Volgens Duby (1978) werd het huwelijk in de twaalfde eeuw immers gepresenteerd als een ruimte waarin een koppel wettig geslachtsgemeenschap mocht hebben op voorwaarde dat die plaatsvond met het oog op voortplanting en niet uit het bevredigen van lichamelijke verlangens (Duby, 1978: 96). Doordat ze met andere woorden ook binnen hun huwelijk hun lusten op elkaar lieten botvieren, begingen ze een grotere zonde dan toen ze zich hieraan overgaven buiten hun echtelijke verbintenis. Ze beoedelden immers de zuiverheid van de huwelijksinstelling of zoals Duby het zegt: “Il est en effet bien plus grave de souiller le mariage, chose sacrée, que de copuler ici et là” (*ibid.*, p. 97). Abélard versterkt zijn pleidooi voor een geestelijk huwelijk nog door aan te geven dat als hun aardse huwelijk voor hen beiden impliceert te vervallen in de zonde van de begeerte, Héloïses huwelijk met Christus haar toelaat zich spiritueel te verheffen : “[...], terwijl je nu zelfs mannen overtreft en de vervloeking van Eva hebt doen verkeren in de zegening van Maria” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 95). Door in te stemmen met een spiritueel huwelijk zou Héloïse dus volgens Abélard haar status van zondige echtgenote kunnen ombuigen naar die van deugdzame maagd en zou ze haar figuur als vertegenwoordigster van Eva in haar aardse huwelijk inwisselen voor de figuur van Maria. Met dit hele betoog wil Abélard uiteindelijk bewijzen dat als een huwelijk voor Héloïse onverenigbaar is met haar ciceroniaanse verlangen zijn ‘vriendin’ te blijven, deze twee relationele modellen wel kunnen convergeren in een spiritueel, religieus kader (Jadoulle, 2017). Hij wil er Héloïse met andere woorden, aldus Jadoulle, van overtuigen haar visie op het huwelijk te herzien in het licht van een spirituele verbintenis gebaseerd op een *amicitia spiritualis* waarbinnen plaats is voor gemeenschappelijke genegenheid die niet leidt tot de zonde van het vlees maar wel tot een gemeenschappelijke verlossing van beide zielen (*ibid.*).

4.4. Overlapping van extremen

Hierboven ging ik reeds uitvoerig in op het liefdesverlangen van Héloïse enerzijds en de minnemystiek van Hadewijch anderzijds maar ben ik nog niet dieper ingegaan op wat mij werkelijk in hun geschriften aantrekt en het centrale onderzoeksonderwerp van deze masterscriptie vormt: hun respectievelijke extreme liefdesuitingen. In dit verband komt bij mij het beeld van een lijnstuk op met aan het ene uiteinde de begeerte of het hartstochtelijk verlangen van Hadewijch naar God en van Héloïse naar Abélard en aan het andere uiteinde het beklemmende gemis door de afwezigheid van die (A)(a)nder en de boosheid of het verdriet dat bij deze leegte komen kijken. Dit laatste stel ik dan ook als hypothese bij de aan hen toegeschreven werken die voor deze studie weerhouden werden.

Als Héloïse enerzijds op zoek was naar de verwerkelijking van de ciceroniaanse *amicitia* (cfr. supra), lijkt ze in haar brieven toch ook erg onderworpen aan haar eigen begeerte en verlangen naar seksuele omgang met Abélard:

Tijdens de plechtige mis, wanneer het gebed heel zuiver zou moeten zijn, leggen wellustige fantasieën zo volledig beslag op mijn gekwelde innerlijk dat ik me meer overgeef aan die geile gevoelens dan aan de gebeden. Terwijl ik zou moeten treuren omdat ik mij door zonde heb laten bekoren, zucht ik omdat ik de gelegenheid tot die zonde heb verloren” (Abélard en Héloïse, vert. C. Tazelaar 1998: 19)

Tijdens het lezen van Hadewijchs *Visioenen*, kreeg ik vaak de indruk dat ik in een erotisch of zelfs pornografisch werk beland was, in haar vijfde visioen lezen we bijvoorbeeld : “Daar smolt ik in verrukking met hem samen zoals ik dat eeuwig doen zal” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 71).

Naast het onverbloemd uitdrukken van hun respectievelijke lichamelijke verlangens en -belevingen bevatten de geschriften van Hadewijch en Héloïse ook sporen van het grote leed dat diezelfde – ergens onmogelijke – liefde met zich meebrengt. Zo getuigen ze over hun wanhoop, pijn en gemis op dezelfde indringende manier als over hun respectievelijke lust en extase. In de tweede brief van Héloïse lezen we bijvoorbeeld:

Maar wat valt er voor mij nog te hopen als ik jou verloren heb? Welke reden is er nog voor mij om deze pelgrimstocht te vervolgen, waarbij ik geen enkel houvast heb behalve de wetenschap dat je leeft, omdat alle andere vreugden die je mij kut geven mij ontzegd zijn? Het is mij zelfs niet vergund van jouw aanwezigheid te geniten, zodat ik de gelegenheid zou hebben mijn innerlijke kracht voor een korte poos te hervinden. [...] Van alle ongelukkige

vrouwen ben ik de ongelukkigste, van alle beklagenswaardige vrouwen ben ik het meest te beklagen! Ik was hoog gestegen doordat ik in jou was uitverkoren onder alle vrouwen, maar peilloos was daardoor mijn val die voor jou en voor mij even rampzalig was: want hoe hoger men stijgt, des te dieper valt men” (*ibid.*, 1998: 74).

Ook Hadewijch getuigt in alle openheid over haar somberheid, over het gemis van haar ziel die zo hard naar de minne verlangt, zo schrijft ze in lied vijfenveertig:

Ach minne, in hoop op je trouw, want bij bent heel
de blijdschap van mijn ziel, de lust van mijn hart:
heb meelij met mijn nood, aanzie mijn strijd,
hoor mijn hartekreet.
Ach, hoe ik mijn pijn ook uitschreeuw en beklaag,
de minne mag doen met mij wat ze wil.
Ik wil haar al mijn dagen geven

(Hadewijch, vert. Fraeters en Willaert, 2009: 321)

Op sommige momenten gaat ze zelfs erg ver in het uitdrukken van haar smart, zo schrijft ze in haar zestiende lied: “Het gruwet me dat ik leef” (*ibid.*, p. 153)

In wat hieronder volgt, zal ik in ten eerste een blik werpen op hoe lust, seks en erotiek in het algemeen beleefd en beschreven werden in de hoge middeleeuwen, in het bijzonder in de twaalfde en dertiende eeuw. Ik volg hiervoor voornamelijk inzichten uit *Oefeningen in genot. Liefde en lust in de late Middeleeuwen* van professor en nederlandicus Herman Pleij (2020). Ten tweede zal ik stilstaan bij het hartstochtelijk verlangen bij Hadewijch en zoom ik, om dit toe te lichten, kort opnieuw in op de seksuele en erotische liefde die voorkomt in het *Hooglied*. Daarna ga ik dieper in op het passionele verlangen dat voorkomt in de brieven die aan Héloïse toegeschreven worden om ten slotte de respectievelijke pijnbelevingen van beide religieuze vrouwen onder de loep te nemen.

4.4.1. Erotiek en lust in de hoge middeleeuwen

In een interview voor *De Morgen* (25 januari 2020), geeft professor Herman Pleij aan dat erotiek al hoogtij vierde in de middeleeuwen en dat er in de 15^{de} eeuw zelfs sprake was van een echte seksuele revolutie onder invloed van de Rederrijkers die geen omwegen meer maakten om over seks te schrijven (Pleij, geciteerd door Truijens, *De Morgen*, 25 januari 2020).

Volgens de mediëvist werd vóór de veertiende eeuw wél elke vorm van seksueel genot, ook binnen het huwelijk, als zondig beschouwd. Seks diende toen enkel als voortplanting: “de

genotsbeleving was des duivels en de kerk dempte de menselijke lusten door te verkondigen dat lijden door onthouding een grote deugd was” (*ibid.*). Het huwelijk moest met andere woorden zuiver en kuis beleefd worden. Voortplantingsseks moest beperkt blijven tot genitaal contact waarbij, volgens Pleij, enkel de missionarishouding was toegestaan waarbij de vrouw op haar rug ligt en de man op zijn buik bovenop haar (*ibid.*). Pleij voegt toe dat het koppel elkaar mocht aankijken tijdens het voortplantingsritueel maar zo weinig mogelijk mocht aanraken.

In een interview voor *Knack* (4 februari 2020) geeft Pleij aan dat de opvattingen over en de beschrijvingen van seks en erotiek ruim vijf eeuwen later weinig veranderd zijn. Zo herkent hij in *Le Roman de la Rose*, een liefdesgedicht geschreven in de 13^e eeuw door De Loris en De Meung, de bijna letterlijke proloog van de in 2016 uitgelekte uitspraak van de Amerikaanse president D.Trump: “Grab’em by the pussy” (Pleij, geciteerd door Stevens, in *Knack*, 4 februari 2020). In *Le Roman de la Rose* was dat, volgens Pleij, “Grabbel naar haar spleet”: een instructie voor middeleeuwse macho’s die niet meteen hun zin kregen (*ibid.*). Professor Pleij geeft aan dat in het middeleeuwse werk *Le Roman de la Rose* de vrije liefde werd gepromoot. Hij zegt hierover: “Hoewel het in eerste instantie een moeilijke, filosofische tekst betreft, gaan de auteurs tegelijkertijd heel ver in de beschrijving van de vrije liefde” (*ibid.*). Dat het middeleeuwse liefdesgedicht door de kerk bijna meteen verketterd werd, verbaast Pleij niet. De tekst eindigt namelijk met een ellenlange passage waarin de paring aanschouwelijk wordt gemaakt, tot aan het orgasme toe. Op de vraag of deze middeleeuwse tekst als pure porno kan beschouwd worden, antwoordt de professor in het interview voor *De Morgen* (25 januari 2020) afwijkend. Hij zegt: “de techniek van het paren wordt er heel secuur en in mooie bewoordingen in beschreven” (Pleij, geciteerd door Truijens, *De Morgen*, 2020). Hij voegt toe dat De Loris en De Meung een metafoor over een staf en een roos gebruiken die heel doorzichtig is: de lezer snapt meteen waarover het gaat. Pleij legt uit dat in *Le Roman de la rose* de pelgrim met zijn ‘staf’ aankomt bij de roos na onderweg veel geoefend te hebben om ‘de bodem te bereiken’ (*ibid.*). Wanneer de pelgrim uiteindelijk bij de roos aankomt wordt hetgeen erna gebeurt, aldus Pleij, in geuren en kleuren beschreven.

Volgens professor Pleij werd literatuur in de middeleeuwen vaak praktisch gebruikt bijvoorbeeld om seksuele voorlichting te geven (Pleij in *Knack*, 2020). *Le Roman de la Rose* zouden we volgens hem dan ook kunnen opvatten als een seksuele handleiding op rijm (*ibid.*). Hij geeft verder aan dat vrouwen het in de middeleeuwen hard te verduren kregen. Alhoewel de clerus het huwelijk als het perfecte instrument zag om de mannelijke lusten te kanaliseren, groeiden de verhoudingen, volgens Herman Pleij, vanaf de twaalfde eeuw totaal scheef:

Vrouwen moesten zich laten gebruiken door hun echtgenoten zodat deze laatsten hun driften onder controle konden houden. Binnen de christelijke huwelijksmoraal is er immers sprake van een ‘huwelijksschuld’ voor beiden : zowel de man als de vrouw hebben recht op elkaars lichaam. In de praktijk eist de vrouw dat recht echter veel minder vaak op dan haar eega voor wie het een vrijbrief voor aanranding en verkrachting werd (*ibid.*).

4.4.2. Hartstochtelijk verlangen bij Hadewijch

Vooraf tijdens mijn lectuur van Hadewijchs *Visioenen* en voornamelijk bij het lezen van bepaalde fragmenten waarin Hadewijch haar mystieke eenwording met God beschrijft, voelde ik me met momenten wat ongemakkelijk. De heel beeldende en suggestieve beschrijvingen van haar mystieke eenwording met God vond ik – Hadewijchs religieuze status in acht genomen – op z’n minst vreemd en grensoverschrijdend. Voorbeelden van zulke fragmenten zijn legio, ik citeer er hier enkele uit de vertaling van Imme Dros en Frank Willaert (1996): “Op die machtige plaats zat degene die ik zocht en met wie ik in opperste verrukking verenigd had willen worden” (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 45). “Met mij verenigd ontving jij mij en ik heb jou ontvangen” (*ibid.*, p. 59). “Daar smolt ik in verrukking met hem samen zoals ik dat eeuwig doen zal” (*ibid.*, p. 71).

Ook in haar brieven en liederen laat de mystica het echter niet na om heel suggestieve taal te hanteren, zo lezen we in haar tiende brief: “ [...] en door al de tekens die ik in mijn nauwe toewijding aan de minne tussen Hem en mij ondervond, [...], wat het meest gebeurt door elkaar nauw te voelen en door en door te proeven en op te eten en op te drinken en te verzwelgen” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 85).

In het spoor van de erotische ondertoon die in bepaalde teksten van Hadewijch aanwezig is, is het verder interessant aan te geven dat ze in de visioenen zes en zeven de beschrijving van haar mystieke eenheid met God tot een hoogtepunt drijft:

Maar toen kwam er vervoering in me op over alle rijkdom die ik in hem had gezien. En door die vervoering raakte ik buiten de geest [...] en ik viel volslagen verloren in de zaligmakende borst van zijn wezen dat liefde is. Daarin bleef ik verzwolgen, verstoken van elk besef van wat er valt te weten of te zien of te begrijpen, mij alleen bewust van de eenheid met hem en de verrukking van deze eenheid (Hadewijch, vert. Dros & Willaert, 1996: 77).

Daarna kwam hij zelf bij me en 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 (*ibid.*, p. 83).

Ik vind het persoonlijk moeilijk om in bovenstaande citaten niet de beschrijving van een orgasme, zij het van spirituele aard, te lezen. In de Van Dale wordt het 'orgasme' gedefinieerd als 'volle seksuele bevrediging'. Alhoewel Hadewijch de liefde niet substantieel met God bedrijft, spat, m.i., de seksuele energie van haar beeldende taalgebruik af.

In *Oefeningen in genot. Liefde en lust in de late Middeleeuwen* spreekt Herman Pleij over het "extatisch 'orgasmetheater' van Hadewijch" (Pleij, 2020: 235). Hij voegt toe:

Haar vurige verzen over 'orewoet' (hartstochtelijke liefdeswoede) en de gepassioneerde vereniging van haar ziel met God kan door de lezer of luisteraar gemakkelijk als een orgasme herkend worden. Haar onverbloemde erotiek, die ze net zoals Bernardus van Clairvaux uit het Hooglied putte, bood de mystica een emotionele opstap naar een spirituele ervaring van de hoogste orde (*ibid.*, p. 236).

Het *Hooglied* speelde in de hoge middeleeuwen, aldus Pleij, inderdaad een sleutelrol in het dooreenlopen van geestelijke liefde en wereldlijke lustbeleving. De zinnelijke liefde tussen man en vrouw wordt er immers in sterk beeldende gezangen in verwoord (cfr. supra). Pleij zegt hierover dat het erotische vertoon in het *Hooglied* de kerk er meteen toe bracht om elke letterlijke lezing ervan af te wijzen (*ibid.*, p. 237). Hij geeft aan dat al sinds 200 na Christus, bij monde van kerkvader Origenes, de tekst opgevat moest worden als beeldspraak voor de liefde tussen Christus en de kerk en Christus en de ziel (*ibid.*). Uit dit laatste sproot volgens Pleij ook de bruidsmystiek van Bernardus van Clairvaux voort (cfr. supra). Clairvaux vond in het *Hooglied* een manier om de liefde tussen Maria en haar zoon te beschrijven en in dit spoor, aldus Pleij, ontwikkelde zich bij de orde van de Cisterciënzers een speciale verering van Maria. Een monnik mag binnen dit model zijn hemelse bruid vereren als een 'besloten tuin' (*ibid.*). Deze zinnelijke spiritualiteit werd verder, volgens professor Pleij, tastbaar gemaakt in de bruids- en bruidegomsmystiek waarin de mogelijkheid opdoemde om fysieke hartstocht te projecteren op de hemelse bruidegom (*ibid.*, p. 238). Pleij geeft verder aan dat het ook op grond van deze traditie is dat de roos uit het meesterwerk van De Lorrain en De Meung zich in zo'n tuin bevindt. Het beeld van de roos in het midden van de liefdestuin leende zich uiteraard tot talrijke verbeeldingen (*ibid.*). Hieruit stamde dan weer, aldus Pleij, een cultus van lichamelijkeheid rond de minnende figuren van Maria en Jezus waarbinnen leken 'verantwoord'

seksueel geprikkeld werden door Jezus en Maria die zich bij hen neervlieden in bed om alle echtelijke genoegens in daden om te zetten (*ibid.*). Dergelijke denkbelden wekten volgens de emeritus hoogleraar uiteraard al snel weerzin op bij de conservatieve clerus en reeds bij de eerste vertaling van het *Hooglied* in het Middelnederlands (1360) wil de auteur, een kartuizer monnik uit Herne, elk misverstand op voorhand uitschakelen (*ibid.*, p. 239). Hij doet dit, volgens professor Pleij, meteen door de verzen om te zetten in proza : geen liefdespoëzie meer dus. In de proloog kondigt de monnik ook meteen aan dat het een verschrikkelijke zonde is om de tekst letterlijk op te vatten (*ibid.*). De waarschuwingen van de vertaler geven a contrario, volgens Pleij, impliciet wel aan dat er kennelijk een verontrustende traditie bestaat om de dorst naar erotische kennis en prikkeling te laven aan het *Hooglied* (*ibid.*). Volgens professor Pleij waren godsvrucht en seksualiteit op gezag van de hoogste autoriteit voor velen met elkaar verweven. Hiervan getuigen, volgens hem, de zeer lijfelijke huwelijkservaringen die geestelijken binnen de bruidsmystiek konden ervaren (*ibid.*, p. 241). Pleij voegt toe dat deze spirituele, erotische ervaringen ook deuren openden voor leken naar erotische opwinding. Er ontstond in dit spoor bijvoorbeeld, aldus Pleij, een nogal erotische cultus rond de perfecte schoonheid van Jezus en Maria (*ibid.*). Onder leken was het volgens de professor wel allerm minst duidelijk hoe die gesublimeerde liefde – van zogenaamd spirituele aard – op het hoogste niveau moest begrepen worden. De feitelijke ‘consumptie’ ervan werd dan ook door velen niet alleen bestreden, maar eveneens gewoon als optie ontkend (*ibid.*). Deze poging om vroomheid en seks uit elkaars vaarwater te houden, moest het, volgens professor Pleij, later dan weer afleggen tegen het extatische orgasmetheater van dichtersessen als Hadewijch en tweeënhalve eeuw later nog Anna Bijns (*ibid.*).

Vooraleer ik inga op de het hartstochtelijke liefdesverlangen van Héloïse, wens ik nog even stil te staan bij een wezenlijk aspect van Hadewijchs minnebeleving, namelijk de begeerte, het verlangen naar de minne dat haar steeds naar de eenwording met de minne beweegt. Een sleutelwoord dat Hadewijch in dit verband gebruikt is het geheimzinnige, Middelnederlandse ‘orewoet’. Volgens hadewijch-experten Fraeters en Willaert betreft het een “gloed, hitte, vurigheid, drift; geestelijke gloed; extase” (Hadewijch, vert. Fraeters & Willaert, 2009: 51). Van Oostrom (2009) gaat dieper in op de etymologie van het woord en geeft in dit verband aan dat het tweede lid van de samenstelling duidelijk overeenkomt met het Middelnederlandse *woet* ‘waanzin, razernij, drift’ en dat het in mystieke geschriften de betekenis van vurige onrust of brandende begeerte in zich draagt (van Oostrom, 2009: 425). Hij geeft verder aan dat we er bij het eerste lid het raden naar hebben en dat het volgens het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* (WNT) onwaarschijnlijk is dat het gaat om het voorvoegsel *oor-*, zoals in woorden als

oorsprong, oorlog, oorkonde. Dit voorvoegsel luidde in het Middelnederlands immers *or-* en slechts sporadisch *ore-*. Een andere mogelijkheid die het WNT oppert, aldus van Oostrom, is dat het zou kunnen gaan om een waanzinnige gedrevenheid die bij een dier wordt waargenomen als die door een of ander insect wordt gestoken, bijvoorbeeld door een paardenvlieg (*ibid.*, p. 425). Het blijkt in ieder geval dat het geheimzinnige ‘orewoet’ naar vorm niet transparant is hetgeen dan weer past bij de mistige mystieke wereld waarin het gebruikt wordt. Wat voor mij in ieder geval heel duidelijk is, is dat het alles te maken heeft met een hevig en hartstochtelijk liefdesverlangen.

In zijn artikel “Strelend wonden helen. Over Hadewijch, erotiek en esthetiek”, uitgebracht in het tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte *De uil van Minerva*, brengt Bart Vandenabeele (1996) een ander sleutelwoord naar voren in het licht van Hadewijchs allesverterende godsverlangen. Een woord dat de mystica in haar geschriften ook vaak gebruikt is namelijk het Middelnederlandse ‘ghebruken’: een woord dat volgens Vandenabeele zowel het Latijnse *frui* dat ‘genieten’ betekent als het Nederlandse ‘gebrek’ in zich draagt. De Latijnse wortels van dit woord lijken dus te verwijzen naar een genotservaring terwijl het Nederlandse ‘gebrek’ veeleer wijst op een bepaalde vorm van afwezigheid, een soort tekort of een vorm van uitstel van bevrediging. Volgens Vandenabeele maakt deze ambiguïteit die we terugvinden in het woord ‘ghebruken’ de kern uit van de mystieke beleving van Hadewijch. Het doel van de mysticus is, aldus Vandenabeele, immers om via de liefde (de minne) één te worden met God. Maar God als object van het verlangen vertegenwoordigt het onmogelijke. Het einddoel van de mystieke opdracht lijkt dus a priori onbereikbaar. De onmogelijkheid van het verlangde einddoel blijkt met andere woorden op voorhand het genot van de eenwording te bezoedelen. Vandenabeele verwoordt in dit verband dat men zou kunnen denken dat het mystieke verlangen tot in het oneindige wordt uitgesteld omdat de mysticus met de last van het lichaam opgescheept zit, maar niet is volgens hem minder waar. Als het de mysticus enkel te doen zou zijn om het te verzaken van de lichamelijkeheid, dan zou de ‘mogelijkheidsvoorwaarde’ zelf van de genotsbeleving volgens hem verdwijnen (Vandenabeele, 1996). Het is namelijk precies door de lichamelijkeheid van de mysticus dat er, aldus Vandenabeele *ghebruken* of ‘genotsbeleving’ kan plaatsvinden. Over dit ‘ghebruken’, de ziel die tijdens de mystieke eenheid God kan genieten, zegt Veerle Fraeters (2019) dat dit eigenlijk verwijst naar “het vruchtgebruik gebruiken: het vruchtgebruik kunnen genieten van God” (Fraeters, 2019).

Bart Vandenabeele legt verder uit dat het mystieke genieten een extatische beleving betreft waarbij net de onmogelijkheid of het uitstel van de volledige eenwording met God door en door wordt gevoeld. Hij zegt: “Slechts in de beleving van het uitstel van de bevrediging openbaart

zich de mystieke extase: de mysticus wordt ten diepste geaffecteerd door de onbereikbaarheid van het goddelijke. En deze ervaring is precies de ervaring van het goddelijke zelf” (Vandenabeele, 1996.). De mystieke beleving lijkt dus geen louter geestelijke aangelegenheid. Het lichaam is met andere woorden geen overbodige hindernis voor de mysticus maar net onontbeerlijk voor zijn genotsbeleving. Op die manier wordt het genot inderdaad een *ghebruken*: een overweldigend genieten door en in de eigen ontoereikendheid. Dit is volgens Vandenabeele ook precies hetgeen de mystieke opdracht zo zwaar maakt en de mysticus regelmatig aanzet om het op te geven. Hadewijch verwoordt dit gevecht in het reeds geciteerde zestiende lied : “Het gruwet me dat ik leef” (Hadewijch, vert. Fraeters & Willaert, 2009: 153)

Om deze paradoxale spanning in de genotsbeleving van Hadewijch zoals ze die in haar mystieke poëzie beschrijft beter te begrijpen, maakt Vandenabeele ten slotte een omweg langs het onderscheid tussen erotiek en pornografie. Hij geeft in dit verband aan dat de hierboven geschetste spanningsverhouding van genot en verlangen een grote rol speelt in het tot stand komen van het erotische genotsgevoel. Dit hangt immers in grote mate af , aldus Vandenabeele, van de manier waarop aan het subtiele spel tussen verhulling en onhulling vorm gegeven wordt. In erotische films of literatuur lijkt de vormgeving, de inkleding iets te verbergen waartoe het publiek zich voelt aangetrokken maar dat de kijker, lezer of luisteraar nooit te zien zal krijgen. Het verlangen naar iets achter de uiterlijke schijn wordt met andere woorden opgewekt maar uiteindelijk nooit ontsluit. Volgens Vandenabeele (1996) ligt het genot dat hiermee gepaard gaat juist in het feit dat we ons aangetrokken voelen door wat ‘achter’ de sluier steekt zonder dit verlangen op te geven en zonder het begeerde uiteindelijk te zien te krijgen. Het is volgens hem deze ingewikkelde betekenisdynamiek die ons betovert en ons tot een genotsbeleving brengt. Hiertegenover staat de fascinatie van velen voor pornografische prenten die, volgens Vandenabeele, een heel andere betekenisstructuur vertonen. In pornografische films of literatuur is het hierboven beschreven mechanisme van verbergen en ontbergen, aldus Vandenabeele, afwezig. Integendeel, ze geven alles (vaak de geslachtsorganen) zo onverhuld mogelijk en vaak uitvergroot weer. Vandenabeele (1996) geeft in dit verband aan dat zich hier iets merkwaardigs afspeelt : het uitvergroten van wat niet zichtbaar was, zorgt voor een nog moeilijkere identificatie waardoor datgene waartoe we ons aangetrokken voelen uiteindelijk weinig fascinerend blijkt te zijn. In pornografische werken wordt er inderdaad niets meer gesuggereerd, we krijgen alles direct en rauw voorgeschoteld en dit zorgt op een paradoxale manier voor verveling. Zo grijpt hier een interessante omslagbeweging plaats: door het presenteren van het object van ons verlangen houdt het genot op en verzandt het verlangen in verveling. Met de woorden van Vandenabeele: “Het exhibitionisme van de pornografie remt

de opgang naar het schone of het sublieme, en produceert onverschilligheid of puur voyeuristisch plezier” (Vandenabeele, 1996.). Hij voegt nog toe dat wie esthetisch door een boek of een film verleid wordt, niet op zoek gaat naar het ‘ultieme’ object om zijn verlangen te bevredigen maar juist geniet van het uithouden van de spanning van het uistel en zonder dat de onthulling van het object van zijn verlangen ooit zal worden verwezenlijkt. Dit laatste linkt Vandenabeele ten slotte aan het verschil tussen het esthetische verlangen en het mystieke verlangen. De mysticus geeft zich namelijk over aan de drang om met de objectpool te versmelten terwijl de estheet, aldus Vandenabeele, geen direct contact ambieert met wat er zich ‘achter’ de sluier bevindt. Hij geeft zich eerder dag in dag uit over aan de talrijke, eindige verschijnselen van het menselijke verlangen: objecten of gebeurtenissen die de zinnen en de verbeelding prikkelen juist omdat ze de menselijke eindigheid manifesteren (*ibid.*).

4.4.3. Hartstochtelijk verlangen bij Héloïse

Zoals in de onstaans-en editiegeschiedenis van de correspondentie aangegeven, neemt Héloïse in de aan haar toegeschreven derde brief aan Abélard het woord als abdis van het Paraclete-klooster. Ze houdt er met andere woorden mee op Abélard te overstelpen met haar nostalgische verlangens en frustraties. Het is een feit dat in deze brief een rationelere, volgzamere Héloïse optreedt. Ze laat uitschijnen dat ze zich (nog maar eens) neerlegt bij de wil van Abélard om hun verbintenis enkel in de Geest te laten bestaan: “Omdat ik niet wil dat je mij op de een of andere manier van ongehoorzaamheid kunt betichten, heb ik de uiting van mijn mateloos verdriet ingetoomd met de teugel van jouw bevel” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 101). Haar lichamelijke hunkering is m.i. echter nooit voorbijgegaan. Integendeel, tot op het einde blijft ze naar hem verlangen en ze getuigt hiervan ook in dezelfde brief:

Ik zal me bij het schrijven beheersen en afzien van woorden die ik in een gesprek moeilijk, zo niet onmogelijk, voor me zou kunnen houden. Niets immers hebben wij minder in bedwang dan ons hart: eerder worden wij gedwongen aan zijn wil te gehoorzamen dan dat we het onze wil kunnen opleggen. Omdat wij door onze innerlijke emoties gedreven worden, kan niemand derhalve hun spontane opwellingen zo volledig onderdrukken dat ze zich niet snel kenbaar willen maken door daden en niet onbelemmerd een uitweg willen zoeken door woorden (*ibid.*).

Verder vind ik het interessant aan te geven dat me, net zoals bij Hadewijch, eenzelfde ongemakkelijk gevoel overviel bij het lezen van de eerste en tweede brief van Héloïse aan

Abélard. Ik denk dat ik dit gevoel kan samenvatten met de paradox die erin naar bovenkomt tussen haar status als abdis van het Paraclete-klooster enerzijds en haar eeuwige lichamelijke hunkering naar Abélard anderzijds:

De vervoering van de liefdeservaringen die wij beiden in elkaars armen genoten hebben, leeft nog altijd in mij als een zoete herinnering. Ik kan over die emoties geen enkele onvrede voelen en kan ze ook amper uit mijn gedachten bannen. Waarheen ik me ook begeef, ze zweven me altijd voor ogen in al hun aantrekkelijkheid. Zelfs in mijn slaap besparen ze mij hun suggestieve droombeelden niet. Tijdens de plechtige mis, wanneer het gebed heel zuiver zou moeten zijn, leggen wellustige fantasieën zo volledig beslag op mijn gekwelde innerlijk dat ik me meer overgeef aan die geile gevoelens dan aan de gebeden (Abélard en Héloïse, Tazelaar, 1998: 78).

Maar ook haar weigerachtigheid, boosheid tegenover God speelt een rol in de hierboven genoemde paradox:

Als ik evenwel eerlijk voor de zwakheid van mijn ongelukkige hart zou uitkomen, dan vind ik geen berouw waardoor ik me met God zou kunnen verzoenen. Altijd beschuldig ik hem van vanwege dit onrecht van grenzeloze wreedheid, en omdat ik me verzet tegen zijn beschikking kwets ik hem meer door mijn verontwaardiging dan dat ik hem mild stem door mijn boetvaardigheid (*ibid.*, p. 77)

Het eerste citaat in acht genomen, hoeft het geen betoog dat Héloïse net zoals Hadewijch weet wat extatische genotsbelevingen zijn. Als Hadewijch in haar vijfde visioen getuigt in verrukking met God samen te smelten (cfr. supra) en Héloïse in haar tweede brief aan Abélard aangeeft niet anders te kunnen dan zich over te geven aan haar ‘geile’ gevoelens (cfr. supra), lijkt ook de intensiteit waarmee hun genotsverlangens en -ervaringen zich manifesteren, overeen te stemmen. Toch – en hoewel hun respectievelijke genotsbelevingen door hun extreemheid met elkaar overeenkomen – staat het fundamentele onderscheid tussen beide ervaringen als een paal boven water. Héloïses genotsbeleving is immers gericht op een wereldlijke liefde terwijl die van Hadewijch een geestelijke liefde betreft. Aan Hadewijchs mystiek genieten van haar samenzijn met God kleeft ook een erg esoterische, mysterieuze dimensie die bij Héloïse volledig afwezig lijkt.

Verder is het een feit dat lust en seksuele verlangens zijn inherent aan de menselijke natuur net zoals de rede en de vrije wil dat zijn. Professor Pleij maakt in dit verband een voor mij nogal opmerkelijk statement in het hierboven reeds vermelde interview voor *De Morgen* (25

januari 2020): "Telkens weer zien we seks als een allesverslindende kracht die de rede en de wil te boven gaat. Waarom? Wat is dat dan voor kracht? Deze archetypen bevalen me niet. Ik wijs ze aan maar ik heb de antwoorden niet" (*De Morgen*, 25 januari 2020).

Lust in de brede zin van het woord maar ook seksuele lust zijn thema's waar filosofen sinds Plato en Aristoteles al over nadenken. In het psychoanalytisch geïnspireerde artikel "Wat is er beangstigend aan seksuele lust? Heen en weer tussen Freud en Lacan via Plato en Aristoteles" in het geschiedkundige en filosofische tijdschrift *De uil van Minerva*, stelt Paul Moyaert (2008), hoogleraar wijsgerige antropologie aan de Katholieke Universiteit Leuven, dat lust volgens Plato de opvulling van een gemis of de bevrediging van een behoefte is en voor Aristoteles de ongehinderde ontplooiing van een activiteit (Moyaert, 2008). Aan het einde van de negentiende eeuw krijgt 'lust' ook een fundamentele plaats in de persoonlijkheidsstructuur van Freud, de grondlegger van de psychoanalyse. Volgens hem wordt de volwassen menselijke geest, aldus Moyaert, gestuurd door drie instanties: het 'Es', het 'Ich' en het 'Über-ich'. Moyaert geeft aan dat Freud het lustprincipe naar voren bracht als één van de grondbeginselen die het psychisch gebeuren stuurt: "de totale psychische activiteit heeft volgens hem ten doel onlust te vermijden en lust te verschaffen"¹². In de theorieën van Freud functioneert het 'Es', het oudste deel van de persoonlijkheid, vanuit dit principe. Het 'Es' valt samen te vatten als een reservoir van primaire driften die streven naar onmiddellijke bevrediging: primitieve instincten zoals honger, dorst en de drang naar seks maken hier deel van uit. Deze driften zijn aanvankelijk ongeremd en ongestuurd maar de mens leert deze driften te beheersen met zijn rede of ratio die hij ontwikkelt met het 'Ich'. Het 'Über-ich' definieert Freud ten slotte als een soort overkoepelend moreel geweten. Het 'Ich' moet dan ook constant bemiddelen tussen het 'Es' en het 'Über-ich'. Het lustprincipe in balans houden of brengen met het realiteitsprincipe (motor van het 'Ich') is heel ruwweg waar het vaak in de psychoanalyse over gaat. In het geval van Héloïse valt het op dat ze weinig greep lijkt te krijgen op haar driften – op haar 'Es', psychoanalytisch verwoord, en kunnen we ons afvragen waarom. Hieraan zou, m.i., een interessante psychoanalytische studie gewijd kunnen worden in het kader van een vervolgonderzoek op deze masterproef.

Later werd er, volgens Moyaert, in de psychoanalyse ook nagedacht over de morele waarde van lust: is lust zonder meer goed? Het staat buiten kijf dat de psychoanalyse heeft bijgedragen tot een algemeen menselijke herwaardering van het (seksuele) genot maar voor

¹² Stroeken, H. (2013). Lustprincipe. In *Psychoanalytisch Woordenboek*. Geraadpleegd 14 augustus 2021 via <https://www.pschoanalytischwoordenboek.nl/lemmas/lustprincipe/>

belangrijke psychoanalytici zoals Lacan is de morele waard van genot, aldus Moyaert, helemaal geen uitgemaakte zaak. Moyaert reflecteert respectievelijk over de inzichten die Freud en Lacan in deze context aanbrachten. Freud volgt in dit verband het denkspoor van Plato, terwijl de visie van Lacan volgens Moyaert beter in het denkkader van Aristoteles past. Ik vind het interessant om kort stil te staan bij een aantal punten uit dit artikel die ik passend vind om een beter zicht te krijgen op Héroïses genotsverlangen. Voornamelijk het onderscheid dat Lacan maakt in één van zijn seminars in de jaren '70 tussen 'jouissance' en 'plaisir' en waarover Paul Moyaert (2008) in zijn artikel reflecteert, lijkt mij heel gepast in dit verband (cfr.infra).

Moyaert gaat ondermeer in op de opvattingen over lust van Plato en Freud. Lust staat bij beide denkers, aldus Moyaert, gelijk met bevrediging. Eerst is er de nood, bijvoorbeeld de gespannen onrust van de seksuele organen, en vervolgens, na enkele doeltreffende handelingen, treedt de bevrediging op en keert de rust terug (Moyaert, 2008). De invulling van die bevrediging is bij voornoemde geleerden wel verschillend. Freud ziet lust, volgens Moyaert, als evacuatie van spanning en Plato eerder als opvulling van een gemis, een leegte of tekort (*ibid*). In beide gevallen is lust in wezen dus een herstel van een verstoord evenwicht, een terugkeer naar een natuurlijkere toestand.

De definitie van lust die we vandaag in de Van Dale vinden en die wij er ook spontaan aan geven is 'begeerte, verlangen' zonder hieraan de notie van vervulling te koppelen, maar als een op zichzelf staand verschijnsel beschouwen. Samenvattend beschrijft Freud, aldus Moyaert, lust eerder vanuit de rust na de lustbevrediging, door hem ook eindlust genoemd (*ibid.*). De lust die aan de bevrediging vooraf gaat, en die wij vandaag wel gelijkstellen met die term, noemt Freud voorlust of auto-erotisme (*ibid*). Lust heeft volgens deze opvatting niet de stabiliteit van een substantiële werkelijkheid en is met andere woorden niet bestand tegen de tijd (*ibid*). Het is een werkelijkheid die verdwijnt op het ogenblik dat ze verschijnt. Een interessante toevoeging las ik in dit verband in het boek van *Liefde in tijden van eenzaamheid. Over drift en verlangen* van de bekende psychoanalyticus Paul Verhaeghe. Hij geeft in deze publicatie aan dat pulsie of drift in essentie auto-erotisch van aard is (Verhaeghe, 1998: 39). Dit is, volgens Verhaeghe, een wezenlijk en blijvend kenmerk van drift dat niet verdwijnt met de intrede van datgene waarop of diegene op wie we onze drift laten botvieren (*ibid*). De ander, het andere, is met andere woorden nooit een doel op zich maar wel een middel tot zelfvervulling. Hij zegt: "Het oermodel daarvan is het kindermondje dat zich sluit rond de eigen duim, en vergenoegd in slaap valt, weg van de wereld" (*ibid.*).

Een ander element dat ik in het bovengenoemde artikel van Moyaert oppikte, betreft een overweging van Plato die nadenkt over hoe een leven eruit zou zien dat alleen maar uit

zinnelijke genietingen zou bestaan. Een persoon voor wie lust het allerbelangrijkste is, waarvan we Héloïse op sommige momenten kunnen verdenken¹³, kan in de visie van Plato, aldus Moyaert, eigenlijk niets anders willen dan de onophoudelijke herhaling van de vluchtige overgang van leeg naar vol of van teveel naar minder (*ibid.*). Plato beschrijft het organisme dat lust wil als een organisme dat constant twee tegengestelde dingen wil: én het gemis én de opvulling, én de spanning, én de evacuatie ervan (*ibid.*). Een begrip dat in dit verband naar voren kan gebracht worden is ‘hedonisme’: kunnen we Héloïse van hedonisme betichten? In de Van Dale lezen we bij de definitie ervan: ‘opvatting dat genot het belangrijkste in het leven is’. Aan het genotsverlangen van Héloïse lijkt in ieder geval geen einde te komen en de schreeuw van haar lichamelijke begeerte domineert zelfs op de meest onbewuste of ongepaste momenten, zoals in deze reeds aangehaalde passage:

Zelfs in mijn slaap besparen ze mij hun suggestieve droombeelden niet. Tijdens de plechtige mis, wanneer het gebed heel zuiver zou moeten zijn, leggen wellustige fantasieën zo volledig beslag op mijn gekwelde innerlijk dat ik me meer overgeef aan die geile gevoelens dan aan de gebeden (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 78).

Ze wil ook zelf van geen ophouden weten en is dus niet geneigd zichzelf te matigen. De matiging van haar genotsverlangen komt van buitenaf, van Abélard. Overigens, de enige manier waarop zij zelf denkt dat aan haar grenzeloze begeerte een halt kan worden toegeroepen, is via een tussenkomst van God zoals Hij met de ontmanning van Abélard is tussengekomen. Het lijkt zelfs alsof ze jaloers is op deze daad:

Deze genade is jou, innige geliefde, al te hulp gekomen: door met één wond van je lichaam jou van deze driften te genezen, heeft zij vele wonden van jouw ziel geheeld. [...] Bij mij echter worden deze vleselijke driften en hete opwellingen van wellust aangewakkerd door de passies van mijn jeugdige lichaam, en vooral door mijn ervaring met die onvergelijkbaar zoete verrukkingen (*ibid.*, p. 78-79).

Verder is het volgens Paul Moyaert duidelijk dat clinici vandaag weten dat lust en bevrediging helemaal niet identiek zijn en dat lust juist daarom iets onrustwekkends heeft. ‘Zuchtigheid’ is volgens hem namelijk het hoofdkenmerk van genot dat niet bepaald wordt door

¹³ Bij deze uitspraak is het passend op te merken dat bij Héloïse vooral de herinnering aan lust dominant is, de herinnering aan het samenzijn in het verleden met Abélard. Zo bekeken is het genotsverlangen of de begeerte van Héloïse eerder te herleiden tot een uitdrukking van verdriet.

bevrediging (Moyaert, 2008). Prominente psychoanalytici als Lacan gaan dan ook, volgens Moyaert, sterk in tegen de begripsformulering en zienswijze van Freud. Lust heeft volgens Lacan, aldus Moyaert, niets geruststellends maar houdt net een zelfdestructief genot in, destructief omdat het zich niet houdt aan de grenzen van het eigen welzijn (*ibid.*). In de woorden van Lacan geciteerd door Moyaert (2018): “Lust die samenvalt met bevrediging is een trieste, schrale bedoening die aan haar eigen eindigheid ten onder gaat, maar lust die de band met bevrediging verliest, opent de deur voor een slechte oneinidigheid”. Deze Lacaniaanse visie toepassen op Héloïse lijkt me opnieuw niet moeilijk. Haar genotsverlangen kent geen grenzen en tast op die manier ontegensprekelijk haar persoonlijk welzijn aan, zo zegt ze in haar tweede brief aan Abélard: “Al die hartstochtelijke gevoelens overvallen en overheersen me steeds weer; steeds weer ben ik het reddeloze slachtoffer daar mijn natuur tegen hun aanvallen niet opgewassen is” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 79). Het genotsverlangen van Héloïse heeft voor mij overigens iets heel beangstigends: ze idoliseert Abélard dermate, ze gaat dermate in zijn persoon op dat ze zichzelf volledig lijkt te verliezen. Ze verdwijnt als het ware als begrensd individu in de aanschijn van haar goddelijke Abélard. Zonder er uitgebreid op in te gaan valt hier m.i. een parallel te trekken met Hadewijch. De mystica gaat op in haar liefde voor God terwijl Héloïse opgaat in haar liefde voor Abélard die ze echter ook met God gelijkstelt. Hierdoor rijst bij mij de vraag naar de eerlijkheid van haar liefdesverlangen. Kan je liefde voelen voor iemand die je aan het goddelijke gelijkstelt? Is er geen wezenlijk verschil tussen enerzijds adoratie en idolatrie en anderzijds liefde, echt van iemand houden met behoud van het eigen zelfrespect?

Een ander element dat Moyaert in zijn artikel aankaart is het fenomeen van ‘klagen’ dat hij linkt met genotsbeleving. Hij schrijft:

“De overgave waarmee sommige mensen klagen en erin opgaan laat zien dat het klagen net zoals andere autoerotische klachten niet zonder genot is. Het doel van het klagen ligt voor een deel in het klagen zelf, al is dat alleen maar mogelijk doordat de klachten het klagen blijven stimuleren” (Moyaert, 2018).

Het hoeft geen betoog dat we zeker de eerste brieven die Héloïse naar Abélard schrijft gelijk kunnen stellen met klaagzangen. Ze klaagt in geuren en kleuren zijn stilzwijgen aan enerzijds vanuit haar persoonlijke frustratie en anderzijds ook in naam van het collectief waarvoor ze verantwoordelijk is.

Om het stuk rond het genotsverlangen van Héloïse af te sluiten, wil ik terugkomen op wat ik hierboven reeds vermeldde : de vraag naar de morele waarde van genot. Vooral Lacan, geciteerd door Moyaert (2018) geeft hier een opmerkelijk antwoord op in zijn dichotomie tussen wat hij enerzijds *plaisir* en anderzijds *jouissance* noemt. Het onderscheid tussen *plaisir* en *jouissance* definieert de psychoanalyst, aldus Moyaert, vanuit hun respectievelijke verhouding tot het goede (Moyaert, 2018). De lust die door Lacan *plaisir* wordt genoemd, houdt zich aan de grenzen van wat goed is voor het eigen zelf; het eigen welbevinden is binnen deze visie de invariante kern van het goede (*ibid.*). Deze lustbeoefening is volgens Lacan, aldus Moyaert, bedachtzaam, behoudt het overzicht over het geheel en respecteert de verhoudingen die nodig zijn voor een optimale bloei van het eigen zelf (*ibid.*). Daarnaast is er de *jouissance* die zich niet noodzakelijk aan de grenzen van wat goed is voor het zelf houdt. *Jouissance* kent de spontane matiging niet die de lust in de zin van *plaisir* in goede banen leidt en is hierdoor onbetwistbaar van grensoverschrijdende aard (*ibid.*). Wanneer we dit model toepassen op de lust, de begeerte van Héloïse, lijkt het mij duidelijk dat haar beleving ervan dichterbij Lacans *jouissance* staat dan bij zijn opvatting over *plaisir*. Hierboven gaf ik aan dat Héloïses genotsbeleving een angstaanjagende bijklank heeft. Lacan, geciteerd door Moyaert, geeft in dit verband aan dat *jouissance* verantwoordelijk is voor de angst in de lust. Volgens hem is de kracht, de *jouissance*, die vrijkomt in de lust en die ongevoelig is voor de grens van het goede, verantwoordelijk voor het angstaanjagende in de genotsbeleving (*ibid.*).

In het bovenstaande ging ik uitgebreid in op de begeerte, extase en drift in de liefdesbelevingen van Hadewijch en Héloïse. Toch wil ik graag benadrukken dat liefde ook voor Hadewijch en Héloïse uiteraard meer was dan enkel hartstochtelijk verlangen. Hier ben ik m.i. eerder in deze masterproef uitvoerig op ingegaan.

4.4.4. De pijn- en afwezigheidservaring bij Hadewijch: “mi gruwelt dat ic leve”¹⁴

Net zoals we een opmerkelijk liefdesgenot uit de geschriften van Hadewijch kunnen afleiden, vinden we er ook een weergave van haar intense verlatenheid, boosheid en gemis in terug. Bijvoorbeeld in haar vijfendertigste lied getuigt ze op een heel indringende manier van haar eigen somberheid en eenzaamheid: “Al te zwaar is mij die last, die nooit ophoudt te wegen, hoe hoog ook de nood. [...] die weet dat hij nooit door minne wordt bemind en dat hem alles geweigerd wordt-wie zij verder ook in genade ontvangt: hulp en troost en steun” (Hadewijch, vert. Fraeters en Willaert, 2009: 265).

¹⁴ Hadewijch, 2009: 152

Naast haar eigen smart komt in het bovenstaande citaat ook een ander motief uit het werk van de mystica naar voren: “die weet dat hij nooit door minne wordt bemind en dat hem alles geweigerd wordt”. Hadewijch voert hier namelijk tevens een aanklacht tegen de minne; een persoonlijke, welgemeende klacht tegen God. Deze wrevel, namelijk de spanning tussen de liefde van God enerzijds opzoeken maar hem anderzijds Zijn afwezigheid verwijten, vinden we ook in het discours van Héloïse terug en staat ook vrij dicht bij de hedendaagse geloofsbeleving. Rob Faesen (2000), hoogleraar aan de faculteit Religie en Religiewetenschappen van de Katholieke Universiteit Leuven, brengt in het kader van Hadewijchs smart een opmerkelijk inzicht naar voren. In zijn boek *Begeerte in het werk van Hadewijch* geeft hij aan dat het lijden van Hadewijch in nauw verband staat met haar verlangen of begeerte. Hiermee bedoelt hij niet alleen dat Hadewijchs liefdesverlangen met pijn gepaard gaat omdat de minne afwezig blijkt te zijn maar ook en vooral demonstreert Hadewijch, volgens Faesen, een veel diepere verbinding tussen verlangen en lijden (Faesen, 2000). De begeerte is in dit verband, aldus Faesen, geen stadium dat overwonnen moet worden maar is en blijft wezenlijk verbonden met het lijden (*ibid.*). In het verlengde hiervan is de begeerte bij Hadewijch, volgens Faesen, ook bijna altijd verbonden met haar beleving van Jezus Christus en diens lijdensweg. Dit inzicht is volgens de hoogleraar ook één van haar belangrijkste bijdragen aan de christelijke mystiek (*ibid.*). Als Hadewijch verenigd wil zijn met Christus moet ook zij immers volharden in het lijden en de pijn van het kruis geduldig dragen. Vloeberghs (2018) voegt hieraan toe dat voor de mystica men het lijden niet kan omzeilen, dit zou de Liefde afzwakken of zelfs vernietigen (Vloeberghs, 2018). Ook Christus kreeg, aldus Vloeberghs, immers te maken met de ervaring van Godsverlatenheid, een ervaring van existentiële pijn en godsafwezigheid die hij uitdrukt met de woorden: “God, mijn god, waarom hebt gij mij verlaten” (*De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2007, Mc 15:34). Ook bij Hadewijch galmt deze angstkreet, deze pijn van existentiële verlatenheid doorheen haar verschillende geschriften: “Ik roep, ik klaag: de minne bezit de dagen en ik de nachten en razende hartstocht” (Hadewijch, vert. Fraeters & Willaert, 2009: 167).

Volgens Vloeberghs staan het lijden en de minne voor Hadewijch niet alleen in nauw verband met elkaar maar is het lijden zelfs een voorwaarde of een noodzakelijkheid om de ware minne te kunnen beleven (Vloeberghs, 2018). In haar veertiende lied zegt Hadewijch hierover het volgende: “Dit is een smart die totaal onbekend is. Door vreemden wordt er nooit goed gemind. Voor geneugte is het te zwaar, want zij streeft er voortdurend naar zich aan het genieten te hechten, vrij en zonder vrees” (Hadewijch, vert. Fraeters & Willaert: 141). Binnen het model van de liefde dat Hadewijch vooropstelt, lijken pijn, verdriet en gemis met andere woorden evengoed een plaats te krijgen als genot, extase en vervulling. Met deze interessante vaststelling

ging Sander Vloeberghs aan de slag in het reeds geciteerde artikel “Aan-en afwezigheid van de liefdeservaring in de mystiek van Hadewijch”. Hij gaat in zijn bijdrage na of de liefdesbeleving van de dertiende eeuwse mystica een antwoord kan bieden op hedendaagse liefdesproblemen die psychoanalyst Dirk De Wachter formuleert in zijn boek *Liefde, een onmogelijk verlangen*. Volgens deze laatste hebben wij, moderne mensen, een moeizame verhouding tot de liefde. We beschouwen haar vanuit een soort Hollywood-ideaal waardoor we aan de essentie voorbijgaan, namelijk aan het onvoorwaardelijke gedragen worden in de alledaagsheid van de liefde (De Wachter, 2014: 15). Hij pleit er in dit verband voor om in het leven in het algemeen en in de liefde in het bijzonder een beetje ongelukkig te leren zijn (*ibid.*, p. 19). De Wachter identificeert de hedendaagse opvattingen over liefde met de algemene ‘maakbaarheidscultuur’ waarop onze moderne samenleving is gebouwd. Hij geeft aan heel kritisch en sceptisch te staan tegenover de tendens om “zelfs van iets mystieks als de liefde” een maakbaar product te maken (*ibid.*, p. 22). De psychiater voegt in dit verband toe dat velen zich zodanig prestatiegericht inspannen om de perfecte, duurzame, intense liefde met hun partner te behouden, dat het bijna een evidentie is dat die zogenaamde ‘perfecte bel’ uiteenspat en we in een heel diep gat vallen (*ibid.*). Hij stelt verder vast dat mensen vandaag hun persoonlijke zoektocht naar geluk boven het uitbouwen van een duurzame relatie plaatsen hetgeen mede het veelvoudige stuklopen van onze liefdesrelaties verklaart (*ibid.*). De liefde vandaag laat met andere woorden geen pijn meer toe. We willen haar zo graag kneden naar onze eigen “narcistische verwachtingen en verlangens”, maar zijn in dit verband gedoemd om te mislukken, want de liefde ontsnapt ons immers steeds (*ibid.*). De Wachter pleit ervoor dat mensen leren omgaan met de afwezigheid van liefdeshoogtepunten, van “liefdeskicks” en opnieuw de banaliteit van het leven en de liefde leren aanvaarden en appreciëren (*ibid.*, p. 23). Het is, volgens de psychiater, immers daar, “in de alledaagsheid van het leven en van de liefde, dat de liefde zich het duidelijkst toont” (*ibid.*, p. 24). De liefde wordt volgens hem verder nog zelden in al haar complexiteit benaderd maar functioneert mee in de oppervlakkigheid van onze naar geluk strevende samenleving (*ibid.*). De liefde opnieuw in haar paradoxale natuur ontdekken en waarderen kunnen we volgens de psychoanalyst leren. Sander Vloeberghs vult in dit verband terecht aan dat niemand ons hier beter mee op weg mee kan zetten dan de dertiende eeuwse Hadewijch met haar verhaal over de mystieke minne en de pijn die ze noodzakelijkerwijs met zich meebrengt (Vloeberghs, 2018)

Sander Vloeberghs zegt in zijn artikel dat de mystiek van Hadewijch, zoals bij de meeste mystici, een ervaringsmystiek is: “de geloofswaarheden moeten niet in de eerste plaats bestudeerd worden maar wel ervaren worden” (Vloeberghs, 2018). Hij voegt in dit verband toe

dat Hadewijchs ervaring van de Liefde (van God) heel complex is en verschilt zowel van de ervaring van haar tijdsgenoten, als van de interpretatie van de gemiddelde moderne lezer (*ibid.*). De mystieke ervaring intrigeert in de dertiende eeuw namelijk niet enkel geestelijken, aldus Vloeberghs, maar ook leken, ook zij willen God ontmoeten en gaan op zoek naar een mystieke ervaring met Hem (*ibid.*). Hadewijch stelde bij haar tijdgenoten vast dat ze voornamelijk gebrand waren op het beleven van een bepaald aspect van de mystieke ervaring, namelijk de vervullende ervaring van Gods aanwezigheid (*ibid.*). Vloeberghs geeft in dit verband aan dat ook wij in een cultuur leven die heel ervaringsgericht is. We zijn continu op zoek naar nieuwe ervaringen en beperken ons ook tot de zoektocht naar ervaringen die geluk en vervulling met zich meebrengen. Hadewijch bood haar tijdgenoten eertijds en ons vandaag in dit verband een ander, nieuw perspectief (*ibid.*). De ervaring van Gods liefde gaat volgens de mystica immers niet enkel over vreugde en genot. Integendeel, pijn en lijden zijn inherent aan de minne. De minnaar moet het lijden juist geduldig dragen en tegelijkertijd trouw blijven aan de minne (*ibid.*): “Ook al voelt ge u van tijd tot tijd zo ellendig van hart alsof ge door Hem in de steek gelaten waart, verval daarom niet tot mistroostigheid. [...] al de ellende die men draagt met gewilligheid jegens God maakt ons welgevallig ten aanzien van de gehele natuur van God” (Hadewijch, vert. Mommaers, 1990: 19). Zij die enkel genotsvolle ervaringen nastreven, begaan volgens de mystica immers een grote vergissing, zoals ze in het hierboven geciteerde veertiende brief aangeeft. Ze missen immers een cruciaal element van de liefdeservaring, namelijk dat de liefde ook pijn doet. Wie de liefde authentiek wil beleven, moet zich volgens haar laten verwonden en zich overgeven aan de minne die groter is dan het menselijke geluk: “Zij is geheel en al gelukzaligheid. Minne is het levend brood en haar smaak gaat alle geneugten te boven” (Hadewijch, vert. Fraeters & Willaert, 2009: 75). Velen willen volgens Hadewijch leven in de goddelijke aanwezigheid maar weinigen zijn geroepen om ook de keerzijde van de medaille ten volle te beleven, namelijk de goddelijke afwezigheid en de pijn van het kruis. Ook vandaag kiest men er volgens De Wachter (2014) om binnen een liefdesrelatie zoveel mogelijk te streven naar geluk en pijn zo veel mogelijk uit te sluiten. Hadewijch zegt over deze mensen dat ze vaak lichtgeraakt en wispelturig zijn en dat ze na de minste tegenslag afhaken: “Door vreemden wordt er nooit goed gemind. Voor geneugte is het te zwaar, want zij streeft er voortdurend naar zich aan het genieten te hechten” (Hadewijch, vert. Fraeters en Willaert: 141).

Vloeberghs merkt terecht in zijn artikel op dat men ‘vroegtijdig’ zou kunnen concluderen dat Hadewijchs mystiek vertrekt vanuit een masochistische neiging, in zijn woorden “vanuit een verlangen naar de pijn op zich die overblijft als een nostalgische herinnering aan de eertijds beleden ervaring van de goddelijke aanwezigheid” (Vloeberghs,

2018). Dit denkspoor is volgens Vloeberghs echter vanuit theologisch oogpunt niet denkbaar: God kan immers voor de middeleeuwse geest – in tegenstelling tot het moderne godsbeeld – niet volledig afwezig zijn. Als God als Schepper van de mens afwezig zou zijn, zouden we immers ophouden te bestaan (*ibid.*). God is met andere woorden steeds fundamenteel aanwezig al wordt hij psychologisch niet altijd als aanwezig ervaren. Vloeberghs sluit zijn artikel af met een interessante slotopmerking over Hadewijchs bijdrage aan het hedendaagse liefdesverhaal dat door Dirk De Wachter wordt beschreven als narcistisch en op het eigen geluk gericht. Vloeberghs duidt in dit verband op Hadewijchs virtuoos, creatief spel met de aan- en afwezigheid van de minne waarmee ze duidelijk maakt dat Liefde niet enkel gaat over gelukkige momenten maar dat Liefde zo complex is dat ook pijn en verdriet wezenlijke kenmerken ervan zijn (Vloeberghs, 2018). Ze leert ons met andere woorden om ongelukkig te zijn en in de pijnervaring een diepere laag te vinden waarin liefde fundamenteel aanwezig blijft.

4.4.5. Melancholie en *frustration-attraction* bij Héloïse

Aangekomen bij de bespreking van Héloïses liefdespijn, bevind ik me weer op wat bekender terrein. Net zoals haar mateloze liefdesverlangen naar Abélard voor de meesten onder ons herkenbaarder is dan het erotische element in de liefdesmystiek van Hadewijch, geldt hetzelfde voor haar gevoelens van pijn, wanhoop en verlatenheid. In eerste instantie, en ter verduidelijking van deze pijn, lijkt het me pertinent om kort in te gaan op de vage grenzen tussen verliefdheid en liefdesverdriet. Een eerste negatieve bijwerking van de liefde lijkt immers al in de verliefdheid zelf vervat te zitten: verliefdheid is per slot van rekening gebaseerd op een verlangen naar emotionele vereniging waarbij alle klemtoon op de ander komt te liggen en bijgevolg een zeker zelfverlies optreedt. Het verliefde ik verdwijnt in een soort schemerzone terwijl de ander ergens op een voetstuk terecht komt. Héloïse illustreert dit mechanisme ondermeer in haar eerste brief aan Abélard: “Mijn hart behoorde immers niet meer mezelf toe, maar jou [...]. Als het niet bij jou is, is het nergens want zonder jou kan ik onmogelijk leven” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 64).

Een ander element dat me van toepassing lijkt op de figuur van Héloïse las ik in een boek van de Amerikaanse antropologe Helen Fisher. In *Why we love. The nature and Chemistry of Romantic Love* heeft Fisher het over *frustration-attraction* of het ‘Romeo en Juliet-effect’. Ze bedoelt hiermee dat de onbereikbaarheid, de onmogelijkheid van de liefde paradoxaalwijs de liefde voedt (Fisher, 2004: 16). Ze schrijft dit toe aan een neurologisch, biochemisch proces waarin stress op korte termijn voor de productie van dopamine en norepinefrine zorgt: twee hormonen die de serotonine-activiteit in de hersenen onderdrukken (*ibid.*, p. 163). Wanneer we

door onze geliefde in de steek worden gelaten, treedt met andere woorden een ironisch proces op aangezien er op dat moment in ons lichaam chemische stoffen worden geproduceerd die passionele gevoelens en angsten net doen toenemen. Dit zorgt er dan weer voor dat we de verloren geliefde niet kunnen loslaten maar ons er net extra gaan aan vastklemmen. In het geval van Héloïse kunnen we de ruimtelijke en psychologische afstand tussen haar en Abélard aanduiden als katalysator die het liefdesverlangen van Héloïse net vuur bijzet in plaats van het te temperen. Abélards afwijzing van Héloïses liefdesverlangen hierbij in acht genomen, hoeft het geen betoog dat ook het liefdesverdriet van Héloïse hierdoor in kracht toeneemt.

De meesten onder ons maakten in meer of mindere mate de wanhoop van een gebroken hart mee, de afschuwelijke werkelijkheid van afgewezen en verlaten worden door iemand van wie je hield/houdt. In een interview voor *Knack* (15 november 2017) geeft liefdesfilosoof Jan Drost tekst en uitleg bij zijn ‘zelfhulpboek’ *Als de liefde voorbij is*. Hij vergelijkt er ondermeer het verwerken van een overleden dierbare met het afgewezen worden door een geliefde in: “Iemand die sterft verlaat ons op een gruwelijke manier, maar hij wijst ons tenminste niet af” (Drost, geciteerd door Stevens, in *Knack*, 2017). Drost associeert verder liefdesverdriet met een rouwproces. Hij zegt dat wanneer we liefdesverdriet hebben, we het “zonder de helwitte duidelijkheid van de rouw moeten stellen en in het reine moeten komen met de dood van iemand die nog in leven is” (*ibid.*). Het is volgens hem dan ook niet overdreven om te zeggen dat we rouwen om de dood van onze geliefde aangezien de ander, zoals hij of zij toen was, er niet meer is. Net zoals voor de mens die rouwt voor een overleden dierbare, is het proces van rouwverwerking volgens Drost ook van toepassing op de liefdesverdrietige. Drost verwijst in dit verband naar een ‘rouwmodel’ opgesteld door de De Zwitsers-Amerikaanse psychiater Elisabeth Kübler-Ross (1926-2004) die rouw in een aantal fasen opdeelt. Volgens Drost kunnen deze fasen ook in het kader van liefdesverdriet behulpzaam zijn. Volgens het Kübler-Rossmodel voltrekt, aldus Drost, het rouwen zich in vijf fases die we kunnen plaatsen op een soort curve (*ibid.*). Een rouwverwerkingscurve ziet er volgens dit model uit als een diepe kuil waarin we steeds verder wegzakken tot we de bodem hebben bereikt om ons daarna opnieuw naar boven te werken (*ibid.*). De vijf fasen die Kübler-Ross onderscheidt en die Drost (2017) aanhaalt in zijn zelfhulpboek, zijn : ontkenning, woede, onderhandelen, depressie en acceptatie.

Als we dit model zouden toepassen op het rouwverwerkingsproces van Héloïse, blijft ze, m.i., steken in de vijfde fase van de acceptatie. De citaten die haar woede, haar pogingen tot onderhandelen om hun relatie te herstellen en haar depressie illustreren, zijn in haar eerste twee brieven legio: “Weeg daarom de onredelijkheid van jouw handelswijze af, nu je aan iemand die meer verdient zo weinig teruggeeft [...]” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 64). Het

lijkt erop dat ze hem op sommige momenten zelfs chanteert: “Je moet je realiseren dat je mij meer verplicht bent dan wie dan ook, want je kunt nooit tegenspreken dat je je door het sacrament van het huwelijk aan mij verbonden hebt” (*ibid.*, p. 60).

Aangezien de aan Héloïse toegeschreven brieven aan Abélard ongeveer twintig jaar na haar intrede in het klooster gedateerd worden, blijkt de tijd – als helende instantie van liefdesverdriet – weinig vat op haar gehad te hebben. De enige reden waarom ze haar hartstochtelijke uitlatingen afremt komt van buitenaf, opgelegd door Abélard. Hij wil dat ze stopt met klagen en jammeren en haar verantwoordelijkheid als abdis van het Paraclete-klooster opneemt. Zoals ze Abélard voordien in alles gevolgd is, volgde ze hem hierin opnieuw.

In haar onderzoek rond de liefde somt Fisher verder een aantal emoties op die meestal gepaard gaan met liefdesverdriet: leegheid, hopeloosheid, melancholie, wanhoop, angst en woede (Fisher, 2004: 153). Ook het liefdesverdriet van Héloïse wordt door deze emoties gekenmerkt. Volgens mij zijn er bij Héloïse twee basisemoties aan te duiden van waaruit haar andere liefdesverdrietige gevoelens voortvloeien: nostalgie en melancholie. Volgens Van Dale betekent nostalgie ‘heimwee naar de goede oude tijd’ en melancholie ‘zwaarmoedigheid’ of ‘droefgeestigheid’. Beide termen worden vaak onterecht door elkaar gebruikt maar houden, blijkens voornoemde definities, een groot verschil in. Melancholie verwijst immers naar een sombere gemoedstoestand terwijl nostalgie verwijst naar het verlangen of het herinneren van het verleden zonder dat daar noodzakelijkerwijs verdriet bij komt kijken. Dat nostalgie ook in de gevoelswereld van Héloïse een grote rol speelt is wel duidelijk: “De vervoering van de liefdeservaringen die wij beiden in elkaars armen genoten hebben, leeft nog altijd in mij als een zoete herinnering” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 78). Geert Komrij schrijft in *Humeuren en temperamenten. Een encyclopedie van het gevoel* een pessimistische overweging bij de herinnering: “Al die beelden [...] die maar brutaalweg ruimte in beslag blijven nemen om je plotseling, terwijl je juist in een stralende bui verkeert, dof en landerig maken [...]” (Komrij, 1989: 74). Het zeemzoeterige nostalgische gevoel van Héloïse in combinatie met Abélards koele houding en negatie van haar hartstocht drijven haar in een zwaarmoedige, melancholische toestand, vaak grenzend aan de wanhoop: “O, ik voel me zo vreselijk ongelukkig, dat ik denk dat die klacht van de wanhopige ziel uit mijn mond had kunnen komen: *ik ellendig mens, wie zal mij verlossen uit het lichaam van deze dood?*” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 78). Abélard weigert in te gaan op Héloïses toenaderingspogingen, op haar smeekbede opnieuw meer deel van haar leven uit te maken. Fisher (2004) erkent in dit verband twee fases die optreden bij dergelijke weigeringen: een protestfase en een fase van gelaten berusting (Fisher, 2004: 160). De eerste fase kenmerkt zich door een verlaten geliefde die alles

in het werk stelt om de verloren liefde of het verloren liefdesobject terug te winnen (*ibid.*). In die fase is de liefdesverdrietige, aldus Fisher, zodanig begeesterd door een nostalgisch verlangen waardoor al zijn of haar tijd en energie opgaat in het proberen bewerkstelligen van een hereniging met de verloren geliefde. Dit gedrag is ook duidelijk terug te vinden in de eerste brieven van Héloïse aan Abélard. Ze stelt alles in het werk om de gebroken band met hem te herstellen: “Lees alsjeblief aandachtig wat ik je vraag. Je zult zien dat mijn verzoek bescheiden is en dat je er gemakkelijk aan kunt voldoen. Stel me, zolang als jouw aanwezigheid mij niet gegund is, tenminste door het geschenk van je woorden [...] het zoete beeld van je persoon voor ogen” (Abélard en Héloïse, vert. Tazelaar, 1998: 63). Volgens Fisher treedt in deze eerste fase ook het merkwaardige fenomeen op van intense liefde die te pas en te onpas omslaat in woede (Fisher, 2004: 157). Ze verduidelijkt dat het slechts lijkt alsof liefde en haat elkaars tegenpolen zijn maar ze in werkelijkheid direct met elkaar verbonden zijn in de hersenen. Haat en liefde kunnen we immers beiden associëren met een lichamelijke en mentale opwindings, met de woorden van Fisher: “met een excessieve, doelgerichte energie gericht op de geliefde en het verlangen op een hereniging met hem of haar” (*ibid.*). Heftige emoties als woede en haat gaan volgens de antropologe uiteindelijk wel liggen maar worden vervangen door de pijn van de wanhoop. Komrij zegt hierover: “Je hebt geen verdriet, je bent verdriet” (Komrij, 1989: 195).

De tweede fase die Fisher vervolgens in het kader van liefdesverdriet onderscheidt, is een stadium waarbij de ontgoochelde verliefde het opgeeft en zich neerlegt bij de gedachte dat de ander nu wel voorgoed verdwenen is (Fisher, 2004: 170). Het is met andere woorden in deze periode dat de liefdesverdrietige ophoudt te geloven in de hereniging met de eertijdse geliefde. Uit de brieven die Héloïse aan Abélard opdraagt, durf ik afleiden dat zij eigenlijk van meet af aan in beide fases tegelijkertijd verkeert. Zij weet (zeker na al die jaren) dat er van een werkelijke hereniging met Abélard geen sprake meer zal zijn maar toch blijft ze zich ook verzetten tegen deze werkelijkheid. Haar woede, wanhoop en liefdesverlangen blijven bestaan en worden uiteindelijk beheersbaarder door de aanhoudende koelte en beredenering van Abélard. Het is enkel hierdoor, door de dwang die Abélard op haar uitoefent, dat Héloïse besluit zich te focussen op haar functie als kloosteroverste en hiermee ook oppervlakkig in te stemmen met de spirituele verbintenis die Abélard vooropstelt als enige, mogelijke liefdesband tussen hen (cfr. *infra*). Tot slot nog de vraag: Wat doet nu juist zo lijden bij liefdesverdriet? Volgens Fisher zou de drijvende kracht hierachter voornamelijk jaloezie zijn. Een vorm van bezitsdrang die zich voornamelijk richt op de rivaal of – in haar woorden – “mate guarding” (Fisher, 2004: 173). Abélard heeft natuurlijk geen andere liefdespartner op wie Héloïse haar frustraties kan laten botvieren maar hij heeft haar ergens wel ingeruild voor Christus en God. Hierdoor rijst bij

mij de vraag of Héloïses boosheid en weigerachtigheid tegenover Christus en God (cfr.infra) ook voor een deel verklaard kan worden vanuit haar jaloezie tegenover hen door de positie die Abélard verkiest.

5 Conclusie

In deze masterscriptie werden twee middeleeuwse, religieuze vrouwen met elkaar vergeleken: Hadewijch en Héloïse. Ik presenteerde eerst uitgebreid de corpora die in het kader van dit werk werden geraadpleegd. Daarna schetste ik een historisch-religieus kader van de achtereenvolgens dertiende-eeuwse Vlaamse mystica en de twaalfde-eeuwse, Franse abdis. Voorts stond ik stil bij hun respectievelijke plaats in de literatuurgeschiedenis om dan tot de kern van deze scriptie te komen, namelijk het grondig uitspitten van hun liefdesbelevingen. In dit verband toonde ik aan dat hoewel beide vrouwen aan de oppervlakte over een heel verschillende geliefde getuigen, hun meest intieme, meest extreme liefdesbelevingen met elkaar overlappen. Steunend op hun gemeenschappelijke gevoelens van begeerte en lust maar ook van wanhoop en gemis kunnen we ze immers op dit meest intieme niveau van de liefde met elkaar verbinden.

Ik wens deze scriptie af te sluiten met een citaat van Veerle Fraeters (2019). Ze schrijft dat ze in 2017 betrokken was bij de creatie van *Revelations*, een experimenteel muziektheater gebaseerd op de *Visioenen* van Hadewijch. Toen ze samen met de regisseur zocht naar een actuele figuur waar Hadewijch op een zinvolle manier mee kon verbonden worden, kwamen ze uit bij Mohamed el Bachiri: een Brusselse buschauffeur die zijn vrouw verloor bij de aanslagen in Brussel op 22 maart 2016. Zeven maanden later lanceerde deze man op Youtube een boodschap getiteld *Jihad van de liefde*: “Vraag me niet om te haten, ik zou nog liever sterven. Ik ben een jihadist van de liefde”. In deze *Jihad* van de liefde zouden zeker Hadewijch maar ook Héloïse zich helemaal kunnen vinden.¹⁵

¹⁵ De term geïnterpreteerd als ‘liefde in het niet-haten’ is wellicht meer van toepassing op Hadewijch dan op Héloïse. Bij Hadewijche speelt de collectieve draagwijde, die het persoonlijke moet overstijgen, immers een grotere rol in het uitdrukken van haar liefdesbelevingen dan bij Héloïse het geval is.

6 Literatuurlijst

Primaire teksten

Abélard & Héloïse. (1998). *Abélard : De briefwisseling met Héloïse*. (C. Tazelaar, Vert.). Amsterdam : Ambo-Klassiek.

Hadewijch. (1990). *Brieven* (P. Mommaers, Vert.). Averbode: Altiora-Averbode.

Hadewijch. (1996). *Visioenen*. (I. Dros & F. Willaert, Vert.). Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.

Hadewijch. (2009). *Liederen*. (V. Fraeters, F. Willaert, Vert.). Groningen: Historische Uitgeverij.

Secundaire teksten - vakliteratuur

Monografieën

Cicero. (1957). *Laelius, ou de l'amitié*. (L. Laurand, Vert.). Paris: Les Belles-Lettres.

Bümke, J. (1986). *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Butler, C. (1957) in R.C. Petry (ed.). *Late Medieval Mysticism*. Philadelphia: The Westminster Press.

De Rougement, D. (1939). *L'amour et l'Occident*. Princeton: Princeton University Press.

De Wachter, D. (2014). *Liefde : een onmogelijk verlangen*. Leuven: LannooCampus.

Drost, J. (2017). *Als de liefde voorbij is*. Antwerpen: De Bezige Bij.

Duby, G. (1978). *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-century France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Faesen, R.(2000). *Begeerte in het werk van Hadewijch*. Leuven: Peeters Publishers.

Fisher, H. (2004). *Why we love. The nature and Chemistry of Romantic Love*. New York: Henry Holt and company.

Furlong, M. (1997). *Visions and Longings: Medieval Women mystics*. Boston: Shambhala.

Gilson, E. (1997). *Héloïse et Abélard*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Hadewijch (1947). *Brieven* (ed. J. van Mierlo). Antwerpen/Brussel/Gent/Leuven: Standaard-Boekhandel.

- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- Huizinga, J. (1949). *Herfsttij der middeleeuwen*. Leiden: Leiden University Press.
- Komrij, G. (1989). *Humeuren en temperamenten. Een encyclopedie van het gevoel*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Könsgen, E. (1974). "*Epistolae duorum amantium*". *Briefe Abaelards und Héloïses?*. Leiden: Brill.
- Lloyd-Jones, D.M. (1994). *In God verbonden*. Kampen: De Groot Goudriaan.
- Mews, C., & Chiavaroli, N. (1999). *The lost love letters of Héloïse and Abélard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France (The New Middle Ages)*. New-York: St. Martins's Press.
- Follon, J., & McEvoy, J. (2003). *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*. Fribourg: Editions universitaires de Fribourg.
- Hasuenoph, S. (2009). *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du moyen âge à nos jours*. Seyssel: Champ Vallon.
- Pernoud, R. (1984). *Héloïse et Abélard*. Paris: Le Livre de Poche.
- Pleij, H. (2020). *Oefeningen in genot. Liefde en lust in de late Middeleeuwen*. Amsterdam: Prometheus.
- Schilling, R. (1994). *Vrouwen aan het venster. Voorbeelden van vrouwelijke spiritualiteit in de late middeleeuwen*. Zoetermeer: Meinema.
- Van Amersfoort, J., van Beek, P., & Schutte, G. (2014). *ORA ET LABORA. Twaalf opstellen over christelijke spiritualiteit in de praktijk*. Hilversum: Verloren.
- Van Oostrom, F. (2006). *Stemmen op Schrift : Geschiedenis van de Nederlandse literatuur van het begin tot 1300*. Amsterdam : Bert Bakker.
- Verhaeghe, P. (1998). *Liefde in tijden van eenzaamheid. Over drift en verlangen*. Antwerpen: De Bezige Bij
- Walsh, P.G. (1993). *Andreas Capellanus on love*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Zwaan, T. (1993). *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van Middeleeuwen tot Moderne tijd*. Amsterdam: Boom uitgevers.

Artikels

- Bardyn, A. (2015). De traditie van het huwelijk. *cultuurgeschiedenis.be* (mentaliteiten en gevoelens). Geraadpleegd op 2 juni 2021 via <https://cultuurgeschiedenis.be/de-traditie-van-het-huwelijk/>

Bourgain, P. (2012). Héloïse, vie et oeuvres. *Cahiers de recherche médiévales et humanistes*, 23. Geraadpleegd op 12 juli 2021 via <https://journals.openedition.org/crm/12833>

Dekker, R. (1993). Wat zijn egodocumenten? *Indische Letteren*, jaargang 8, p. 103. Geraadpleegd op 14 augustus 2021 via https://www.dbnl.org/tekst/_ind004199301_01/_ind004199301_01_0017.php

Fraeters, V. (1999). Visioenen als literaire mystagogie. Stand van zaken en nieuwe inzichten over intentie en functie van Hadewijchs Visioenen. *Ons geestelijk erf*, 73, pp. 111-130.

Fraeters, V. (2019). Inleidende tekst over Hadewijch. *Kerknet. Online school spirituele meesters*. Geraadpleegd op 20 juli 2021 via <https://www.kerknet.be/sites/default/files/Inleidende%20tekst%20van%20professor%20Veerle%20Fraeters%20over%20Hadewijch.pdf>

Kors, M. (1993). Epistolaire aspecten van de geestelijke liefde. *Th. Mertens et al., Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, pp. 52-69. Geraadpleegd op 13 juli via https://www.dbnl.org/tekst/kors005epis01_01/kors005epis01_01_0001.php

Montenot, J. (2007, 1 juli). Ce que révèle la correspondance des écrivains. *L'Express*. Geraadpleegd 3 augustus 2021 via https://www.lexpress.fr/culture/livre/ce-que-revele-la-correspondance-des-ecrivains_812403.html

Moyaert, P. (2008). Wat is er beangstigend aan seksuele lust? Heen en weer tussen Freud en Lacan via Plato en Aristoteles. *De uil van Minerva: tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur*, vol. 22, pp.3-22. Geraadpleegd op 7 juli 2021 via <file:///Users/anselagaisse/Downloads/1709-Artikel%20Tekst-6698-1-10-20151215.pdf>

Pranger, M.P. (2000). Recensies. Abélards brieven aan Héloïse. *Madoc*, jaargang 2000, p.110. Geraadpleegd 29 juli via https://www.dbnl.org/tekst/_mad001200001_01/_mad001200001_01_0023.php

Sandoz, J.P. (z.j.). Cantique des cantiques. *Encyclopedia Universalis* [Online]. Geraadpleegd 14 augustus via <https://www.universalis.fr/encyclopedie/cantique-des-cantiques/>

Santing, C. (2006). O wat een wonderlijke zaak is de liefde. Middeleeuwse liefdesidealen en praktijken. *Groniek, 173: Liefde in de middeleeuwen. Lichaam en geest*, pp. 393-405.

Savelkouls, J. (2021). De status van het huwelijk in de late middeleeuwen. Geldig, maar niet wettig. *Historiek. Online geschiedenismagazine*. Geraadpleegd op 30 mei 2021 via <https://historiek.net/de-status-van-het-huwelijk-in-de-late-middeleeuwen/140794/>

Stevens, J. (2017, 15 november). Liefdesfilosoof Jan Drost lijmt gebroken harten: 'Niet alles moet de prullenbak in'. *Knack*. Geraadpleegd 25 juli via <https://www.knack.be/nieuws/belgie/liefdesfilosoof-jan-drost-lijmt-gebroken-harten-niet-alles-moet-de-prullenbak-in/article-longread-925593.html>

Stevens, J. (2020, 5 februari). Liefde en lust in de late middeleeuwen: ‘Ze gingen enorm tekeer’. *Knack*. Geraadpleegd 7 juli via <https://www.knack.be/nieuws/geschiedenis/liefde-en-lust-in-de-late-middeleeuwen-ze-gingen-enorm-tekeer/article-longread-1561057.html>

Timmerbeil-Snel, E. (1998). Spiritualiteit en mystiek, mystiek als kern van spiritualiteit. *George Whitefield Bulletin*, 4^e jaargang, nummer 2, p.37. Geraadpleegd 3 juni 2021 via <https://whitefield.nl/literatuur/artikelen/166-spiritualiteit-en-mystiek-mystiek-als-kern-van-spiritualiteit-2-drs-e-timmerbeil-snel>

Truijens, A. (2020, 25 januari). Erotiek vierde al in de middeleeuwen hoogtij: ‘Aan het einde van de 15^{de} eeuw was er sprake van een echte seksuele revolutie’. *De Morgen*. Geraadpleegd 5 juli 2021 via <https://www.demorgen.be/nieuws/erotiek-vierde-al-in-de-middeleeuwen-hoogtij-aan-het-einde-van-de-15de-eeuw-was-er-sprake-van-een-echte-seksuele-revolutie~b972127e/>

Vandenabeele, B. (1996). Strelend wonden helen. *De uil van Minerva*, 13, 89-95. Geraadpleegd op 27 mei 2021 via <file:///Users/anselagaisse/Downloads/1516-Artikel%20Tekst-5932-1-10-20151206.pdf>

Verwey, A. (1922). De Vizioenen van Hadewijch van Jozef van Mirlo in hedendaagsch Nederlandsch overgebracht. *Leuvense bijdragen*, 14, p. 92-94.

Vloeberghs, S. (2018). Aan-en afwezigheid van de liefdeservaring in de mystiek van Hadewijch. *De Bezieling. Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, nr. 2018/5. Geraadpleegd op 7 juni 2021 via <https://www.debezieling.nl/aan-en-afwezigheid-van-de-liefdeservaring-in-de-mystiek-van-hadewijch/>

Willaert, F. (1986). Hadewijch und ihr Kreis in den Visionen. *Abenländische Mystiek im Mittelalter*, pp. 368-387.

Willaert, F. (2001). Hadewijch en Augustinus. *Literatuur*, 18, pp. 299-305.

Scripties

De Gussem, J. (2019). *Twelfth-Century Latin Literature: a stylometric Approach to Gender, Synergy and Authority* [doctoraatscriptie]. Gent/Antwerpen : Universiteit van Gent/Universiteit van Antwerpen. Promotor: prof. Jeroen Deploige (Universiteit Gent), co-promotoren: prof. Wim Verbaal en prof. Mike Kestemont (Universiteit Antwerpen).

Jadoulle, J. (2017). *Héloïse et Abélard : un mariage entre terre et ciel : une analyse de la conception du mariage dans la Correspondance d'Héloïse et d'Abélard* [masterscriptie]. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain la Neuve. Promotoren: prof. Mattia Cavagna en prof. Paul-Augustin Deproost.

Websites

Bijbel Online. (2007). Geraadpleegd op 14 augustus via <https://bijbel.eo.nl/bijbel/>

Lint, A. (2019). *Website over Hadewijch*. Geraadpleegd op 5 juni via <http://hadewijch.net/visioenen-inleiding/>

Syllabi

Deproost, P. (2013). *La Correspondance d'Héloïse et Abélard (deuxième lettre d'Héloïse) dans Auteurs latins du Moyen Âge et de la Renaissance*. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain-la-Neuve. Geraadpleegd op 29 juli via <https://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/itineraires/Enseignement/Glor2330/Héloïse/accueil.htm>

Lens, P. (2008). *Christelijke mystiek en charismatische theologie*. Amsterdam: Vrije Universiteit.

Vanasten, S. (2017). *Nederlandse literatuur I: van de Middeleeuwen tot de 18de eeuw*. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain-la-Neuve.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial