

MISCELLANEA NEERLANDICA

Gesticht door en onder hoofdredactie van
Drs. Frans Hendrickx

Ere-Academisch Bibliothecaris
Ruusbroecgenootschap
(Instituut voor de Geschiedenis van de
Spiritualiteit in de Nederlanden tot ca. 1750)
UNIVERSITEIT ANTWERPEN

XXXIX

DE LETTER LEVEND MAKEN

*Opstellen aangeboden aan Guido de Baere
bij zijn zeventigste verjaardag*

Onder redactie van
Kees SCHEPERS & Frans HENDRICKX

Met medewerking van
Rob FAESEN
Ineke CORNET

Inhoud

Woord vooraf	VII	
Leven en werken	1	
De totstandkoming van een Ruusbroec-uitgave: een persoonlijke geschiedenis. Rede uitgesproken door Guido de Baere s.J. bij de viering van zijn emeritaat, Antwerpen, UA, Hof van Liere, 23 september 2006	3	
Geschriften van Guido de Baere. <i>Conspectus bibliographicus</i>	17	
Een selectie van artikelen door Guido de Baere, opnieuw uitgegeven	35	
Het “ghemeine leven” bij Ruusbroec en Geert Grote	37	
Die neue Ruusbroec-Edition	47	
Ruusbroecs <i>Spiegel</i> in de Latijnse vertaling van Geert Grote	71	
“Cristus een ghiergh slockard” of de wansmaak van Ruusbroec	93	
De editie van Ruusbroecs <i>Opera Omnia</i> in wording. Bij het verschijnen van <i>Vanden XII beghinen</i>	105	
La letteratura mistica medioneerlandese e la <i>devotio moderna</i>	117	
Van Groenendaal anno 1359 naar Utrecht anno 2000. De tekstuitgever als bruggenbouwer	135	
Bijdragen van medewerkers	149	
Paul Begheyn	De meditatie over het evangelie van Jerónimo Nadal in een Nederlandse editie van 1629, met houtsneden van Christoffel van Sichem	151
Lieve Behiels	De Spaanse Ruusbroecvertaling van Blas López	167
Hein Blommestijn	De weg van het ongeweten weten – Bernard van Clairvaux	193
Christian de Borchgrave	Jozef Van Opdenbosch s.j. (1892-1944)	202
Marleen Cré	Take a Walk on the Safe Side: Reading the Fragments from Ruusbroec’s <i>Die geestelike brulocht</i> in <i>The Chastising of God’s Children</i>	233
Rudolf van Dijk	Innerlijke vertroosting. Het begrippenpaar <i>solacium/consoalicio</i> in <i>De imitacione Christi</i>	247
Daniël Ermens	<i>Een nuttelijc boec den kerstenen menschen</i> (ca. 1400). Heilsgeschiedenis voor beginners	265

Rob Faesen	<i>Dupliciter intelligi potest</i> . Jan van Ruusbroec in the First Century of the Society of Jesus (1540-1640)	285
Veerle Fraeters	Middeleeuwse visies op <i>visio spiritualis</i> . Ontwikkeling van theorieën en praktijken in mystieke middens, met Hadewijch als vluchtpunt	309
Imke de Gier	The Transforming Power of Words. Approaching Marguerite Porete's <i>Le Miroir des simples ames anienties</i> as a mystagogic text	329
Jos Huls	Eckhart: het Niets van de ontmoeting	353
Hans Kienhorst & Kees Schepers	Het hele plaatje zien. De toevoeging van tekeningen in de codex Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10	371
C.H. Kneepkens	Grammar and Religious Education Intertwined: Willem Zenders of Weert's <i>Opus minus</i>	401
Mikel M. Kors	Beeldend verhalen. Boekrol en rolschilderingen in middeleeuws Europa, vanuit een modern Indo-europees perspectief	435
Thom Mertens	De wetenschappelijke editie van Ruusbroecs werken in historisch perspectief	457
Hilde Noë	Het mysterie van de ring in <i>Vanden blinkenden steen</i>	479
Miguel Norbert Ubarri	De nieuwe drietalige <i>Opera Omnia</i> van Ruusbroec. Een belangrijke bijdrage tot het wetenschappelijke onderzoek van de Spaanse mystiek in de Gouden Eeuw	497
Helen Rolfson	Ruusbroec on Hell	513
Kees Schepers	Literary Style as Cultural Code. A Case Study of the Early Ruusbroec Translations by Willem Jordaens and Geert Grote	525
Patricia Stoop	Schrijven <i>pro pretio</i> in Jericho	559
Loet Swart	“Scouwen”, “ghebruken” en “smaken” in de <i>Brulocht</i>	579
Herman Vekeman	Het 19 ^{de} lied van Hadewijch: het lied van de <i>orewoed</i>	597
Paul Wackers	Een berijmde brief over het volmaakte leven	629
Frank Willaert	Hadewijchs laatste vers (Lied 45, vs. 40)	655
Registers		665

Een berijmde brief over het volmaakte leven*

Paul Wackers

Er zijn redelijk wat brieven bewaard gebleven in het Middelnederlands.¹ Originale brieven zijn daarbij tamelijk zeldzaam. De overlevering heeft meestal plaatsgevonden via afschriften. Wat geestelijke brieven betreft vinden we die afschriften vrijwel allemaal terug in verzamelhandschriften. Een van de meest opmerkelijke geestelijke brieven bevindt zich thans in een verzamelhandschrift met een vijftigtal geestelijke teksten en een dertigtal tekeningen dat bewaard wordt in het Hessisches Hauptstaatsarchiv te Wiesbaden onder signatuur 3004 B 10.² Zowel de wijze waarop de tekst in dit handschrift is terechtgekomen als de inhoud, een instructie door een geestelijk leidsman aan een vrouw over het mystieke leven, zijn uiterst opmerkelijk. Toch is aan deze bijzondere tekst tot nu toe nog maar weinig serieuze wetenschappelijke aandacht besteed.³ Het volgende zal proberen duidelijk te maken wat voor soort inzichten er gewonnen kunnen worden uit studie van deze brief. Achtereenvolgens zal ik aandacht besteden aan de inhoud, de vormgeving, teksten met vergelijkbare elementen en de rol van auteur en publiek. Ter introductie gaat daaraan vooraf een beschouwing over de wijze waarop deze tekst in het handschrift is terechtgekomen en ter afsluiting zal ik de tekst in het bredere verband van de Middelnederlandse geestelijke literatuur proberen te plaatsen.

De plaats van de brief in het handschrift

Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10 is een handschrift, dat in fasen tot stand gekomen is.⁴ Het bevat in totaal 153 folia die voor het overgrote deel van papier zijn. In dat papieren handschrift bevindt zich echter een perkamenten deel. Om precies te zijn: de folia 93-108 zijn van

* Dit artikel is geschreven in het kader van het NWO-programma 'Verzamelde vroomheid. Een handschrift als spiegel van lekendevoetie rond 1400' (360-30-050).

¹ Zie Kors 1993; Kors, 1997.

² Kienhorst & Schepers 2009. Zie over dit handschrift als geheel: Wackers 2002.

³ Bij mijn weten is er tot nu toe niet over gepubliceerd. De tekst wordt wel besproken in de doctoraalscriptie van Van der Vlist 2005. Het begeleiden van deze scriptie heeft mij zeer geholpen bij het bepalen van mijn eigen opvattingen over de berijmde brief.

⁴ Zie over de ingewikkelde ontstaansgeschiedenis van dit handschrift: Kienhorst 2002, 48-73.

perkament. Dit perkamenten deel bestaat zelf weer uit twee delen. De folia 93-104 vormen een eigen eenheid, die hoogstwaarschijnlijk commercieel vervaardigd is⁵ en waarschijnlijk in een ander deel van de Nederlanden tot stand gekomen is dan de rest van het handschrift.⁶ Deze eigen eenheid is de tekstdrager van de berijmde brief waarover deze bijdrage handelt. Op het eind was ongeveer anderhalve bladzijde over. Daarop werd een nieuwe tekst begonnen, namelijk *Dit sijn die questien van eenen goeden simpelen mensche*.⁷ Om deze tekst te kunnen voltooien werden twee dubbelbladen van perkament toegevoegd (fol. 105-108). Om de zo ontstane perkamenten eenheid heen werden twee papieren dubbelbladen bevestigd en dat geheel is ingevoegd in de codex.⁸ Op de samenhang tussen de brief en de *Questien* kom ik nog terug. Nu wil ik er alleen op wijzen, dat aan de voorzijde een deel van de papieren ‘omslag’ om het perkamenten geheel gebruikt is om de Brief – ook visueel – te introduceren.

Onder aan de verso zijde van het eerste papieren ‘schutblad’ aan de voorkant van de berijmde brief heeft de samensteller van het handschrift namelijk een korte aankondiging van de perkamenten eenheid en de twee teksten daarin genoteerd:

Bescouwens des levens volct / hier na ghescreven in frasine (sic) / Ende die questie van Eenene goede / simpele mensche. (fol. 91vb)

In de ‘Inhoudsopgave’ op fol. 2v wordt de tekst vrijwel op dezelfde manier aangekondigd, namelijk als: *Beschouwen des levens*. Voor de samensteller en de eerste gebruikers van het handschrift ging de tekst dus vooral over het schouwende leven (een standpunt dat genuanceerd kan worden, zoals verderop zal blijken, maar dat alleszins redelijk is). Om nu het thema van het schouwende leven alvast aan te kondigen, zijn op fol. 92 een viertal tekeningen geplakt en van bijpassende berijmde gebedjes voorzien. Op de verso zijde, dus in dezelfde opening als het begin van de tekst, zijn twee tekeningen geplakt die Maria Magdalena (thans verdwenen) en Martha weergeven als allegorieën van het schouwende en het werkende leven.⁹

⁵ Vgl. Kienhorst 2002, 61 en Biemans 1997, dl. 1, 193, 257; dl. 2, 355.

⁶ Deze uitspraak is gebaseerd op een analyse van de dialectvormen in het handschrift door prof. dr. A. Berteloot. Voor zijn bereidwillige hulp dank ik hem hartelijk.

⁷ Uitgegeven in: Lievens 1985.

⁸ Voor een precieze technische omschrijving, zie Kienhorst 2002, 61-62.

⁹ In heel de middeleeuwse traditie worden Martha en Maria, de twee zussen van Lazarus, gezien als symbolische representaties van het werkende en het schouwende leven – dit omdat Martha bediende en Maria aan Jezus’ voeten zat. Vgl. Joh. 11, 11-45 en 12, 1-11 maar vooral Luk. 10, 38-42. Maria Magdalena wordt in de middeleeuwse exegese gelijkgesteld met Maria, de zus van Lazarus. (In de moderne bijbeluitleg denkt men dat het om twee verschillende vrouwen gaat.) Het denkkader achter deze pagina is dus volstrekt traditioneel.

Boven de ruimte voor de eerste tekening staat *dbescouwende leven* en boven de tweede tekening staat *dwerkende leven*. Het gebed tot Maria Magdalena luidt:

O Maria Magdalene,
om uwe bernende minne reene
in Gode die u heeft te leene,
behoet ons vanden helschen weene
ende hout mijn herte in vreden
nu ende in allen steden. Amen.

Dat tot Martha gaat als volgt:

Sancta Martha, gods vriendinne,
ghi dienet Jhesum met allen sinnen
ende waert hem te dienste vroeck ende spade.
So bidt Jhesum dat hi mi berade
ende bescerme vor allen onvrede
hier ende in elke stede. Amen.

De teksten zijn inhoudelijk niet diepgaand, maar wijzen op de liefde van Maria tot God en de vrede die zij kan geven, en op de dienst die kenmerkend is voor het leven van Martha.

Op de rectozijde van fol. 92 vinden we tekeningen van twee heiligen, Stephanus en Blasius. De relatie van de afbeeldingen van deze heiligen met de inhoud van de brief is niet direct evident. Het verband wordt gelegd door de toegevoegde gebeden. Voor Stephanus luidt dat:

Ic, besondeghe creature,
om dat ic soe onlange dure,
heb ic ghedacht te deser ure
an uwen troest, sente Steven pure.
Eer dat mi die doot rure,
so helpt mi te worden u ghebure,
want ghi saecht inden hemel claer
onsen heren god al openbaer.

En voor Blasius:

Blasius, der armer stone,
Cristum, den gods zone,
recht voer uwen agone,
inden alder hoechsten trone,
eer u liet die erdsce hone,
consti scouwen in sine wone,
comt mi te hulpen, here scone,
dat mi die viant niet en hone.

Door het noemen van de open hemel en de schouwing is ook deze pagina verbonden met de thematiek van de hierop volgende Brief. Dat hiervoor

Stephanus benut wordt, sluit aan bij de traditie.¹⁰ Het gebruik van Blasius als voorbeeld van iemand die schouwt, is bij mijn weten eigen aan dit handschrift.¹¹ Mogelijk is hij eenvoudigweg gekozen omdat er nu eenmaal een tekening van hem beschikbaar was.¹²

De introducerende pagina's met tekeningen en versjes benaderen het thema van de schouwing wel op andere wijze dan de brief zelf. Tekeningen en versjes dienen de devotie en vergroting van de affectiviteit. De tekst van de Brief heeft ondanks zijn soms bijna 'dramatische' aard toch vooral een instructief doel. Ik kom in de afronding op dit verschil terug.

De inhoud van de Brief

Zoals verderop zal blijken zijn een aantal kenmerken van deze tekst niet erg gebruikelijk voor een brief. De opening van de tekst echter past zeer goed bij de middeleeuwse brieftraditie:¹³

Jhesus, der soeter zielen leven,
 die moet u, jonfrouwe, gheven
 u herte, u cracht, ende al u zinne
 4 so keren an sine minne,
 dat ghi van der ere doghet
 vorwaert in dander wandelen moghet,
 tot dat ghi in enen soete smaken
 8 van sijnre godheit moet geraken.
 Om dat ic dit sonderlinghe
 van u beghere boven alle dinghe,
 so hebbic desen brief, joncfrouwe,
 12 u ghesent op gerechter trouwe,
 daer een deel in gescreven staet
 hoe men in dogeden vorwaert gaet.

Brieven beginnen gewoonlijk met een groet en een aanspreking. Hier zijn die ineengevlochten. De groet is een wens of gebed dat Jezus de geadresseerde zal helpen zich geheel op Zijn liefde te richten en daardoor in deugden te groeien tot zij Hem in Zijn goddelijkheid ontmoet. De geadresseerde wordt in r. 2, als deel van de wens, als *joncfrouwe* aangesproken. (Deze aanduiding zal de hele brief door terugkomen.) De wens duidt ook het

¹⁰ Vgl. Hand. 7, 55-56.

¹¹ Ik ken geen legende over Blasius waarin hij de hemel open ziet. Hij is wel als martelaar gestorven, maar er lijkt geen enkele evidente verbinding te bestaan tussen zijn marteldood en dit versje.

¹² Zie de onuitgegeven dissertatie van Renger 1985, en Renger 1987 over de relaties tussen tekst en beeld in dit handschrift en de toevalligheden van die relaties.

¹³ Zie als inleiding op de middeleeuwse brieftraditie bijvoorbeeld Constable 1976 en Camargo 1991.

onderwerp van de brief (rr. 11, 19) aan. De auteur wil, dat de geadresseerde God ontmoet. Daartoe moet zij voortgaan in deugden en daarom stuurt hij haar de volgende brief, die handelt over die voortgang in deugden.¹⁴

De tekst die daarop volgt, kan op inhoudelijke gronden in drieën verdeeld worden. Een eerste deel handelt over deugdzaam leven en behandelt biecht, goede werken en de juiste houding ten opzichte van God. Een tweede deel handelt over de wens om God te ontmoeten en bestaat grotendeels uit een aantal dialogen waarin dat verlangen door een vrouwelijk personage wordt uitgedrukt, terwijl een mannelijk personage tot voorzichtigheid maant en een leven van eenvoudige vroomheid en dienst aan de naasten bepleit. Het derde deel tenslotte behandelt de mystieke opgang naar God aan de hand van het beeld van de boom der minne die in een ommuurde tuin staat. De tekst wordt afgesloten door een aansporing van de auteur aan de geadresseerde om zich geheel op het deugdenleven te richten en voor hem te bidden als zij het einddoel van de geestelijke weg bereikt heeft. De delen staan tamelijk los van elkaar, maar horen natuurlijk samen omdat zij een opgaande geestelijke ontwikkeling beschrijven. Bovendien komen bepaalde thema's, woorden en technieken terug.

Het eerste deel gaat uit van een vrees voor God die de vrees van knechten wordt genoemd. Deze vrees laat de mens zonden vermijden uit angst voor de hellestraf die daarop zal volgen. Deze vrees hoort niet bij volmaakte liefde, maar hij is nuttig, want hij kan het begin zijn van geestelijke opgang. Deze vrees wordt de *eerste graet* genoemd *daer men mede uten sonden gaet* (40-41). Er zijn vier *graden*. Elke *graet* wordt verder onderverdeeld, maar op zo'n manier dat de structuur soms onhelder is. Het lijkt er echter op dat de vier graden de volgende zijn:

1. De vrees des heren die leidt tot berouw, de wens om de zonden te versmaden en de wil om het leven te verbeteren.
2. Het spreken van een goede biecht, waarbij droefheid om de eigen zonden, volledigheid in het opbiechten van de zonden en het spreken van de waarheid noodzakelijke voorwaarden zijn.
3. Het doen van goede werken, in eerste instantie als penitentie en uit berouw, maar na een tijd uit de wens om niet in zonden terug te vallen en goed te leven.

¹⁴ Deze tekstinterne karakterisering van de inhoud geeft aan dat de tekst gaat over het gehele deugdenleven, dus de voortgang van deugd tot deugd tot men uiteindelijk bij God uitkomt. De samensteller van de codex kiest een iets ander perspectief als hij zegt dat de tekst over het schouwende leven gaat. Dat is immers het eindpunt, of in elk geval slechts een deel van de gehele deugdenweg.

4. Het goedmaken van de eigen fouten, het lichaam onder controle houden en aalmoezen geven.

Wie zo leeft, vreest niet langer als een knecht maar krijgt *een heilige vrese die comet van minnen* (486). Hij of zij wil dan graag deugden beoefenen en zet zich daar volledig voor in. Een dergelijk leven is als dat van Martha en het bevat veel zorgen en leed. Wat Martha's klachten echter het meest versterkt is dat Maria, haar zus, aan Jezus' voeten zit terwijl Martha zich inspant om iedereen van dienst te zijn.¹⁵ Deze opmerkingen zijn de overgang naar het tweede deel.

De 'auteursmededeling' dat Martha van binnen ontevreden en ongelukkig is, leidt tot een soort monologue intérieur van Martha. Ze zegt, volgens de mannelijke sprekende instantie (zie verder), dat zij ook een *ledich* en godschouwend leven wil leiden. Op die wens wordt echter afhoudend gereageerd. Er zijn vele redenen om te blijven in het leven dat ze leidt. Het vrouwelijke ik-personage (dat zowel trekken van Martha als van de geadresseerde heeft, zie verder) houdt echter aan en maakt duidelijk dat ze echt naar de godsontmoeting wil streven.

Haar onverzettelijkheid heeft effect. De mannelijke spreker begint het leven uit te leggen dat ze begeert. Dat wordt met name gekenmerkt door verinnerlijking (812 e.v.) Die verinnerlijking wordt beargumenteerd met woorden van David en Job.¹⁶ Ze wordt uitgelegd aan de hand van Bijbelse elementen, vooral uit het Hooglied. Er volgt een allegorische uitleg over het verblijven in een vreemd land, over het bed van minne, en over het rondwalen van de bruid uit het Hooglied, op zoek naar haar geliefde.¹⁷ Als zij de wachters tegenkomt, vraagt zij meteen of die haar geliefde gezien hebben, zonder te groeten of uit te leggen wie hij is.¹⁸ Haar geest is namelijk volledig vervuld van slechts één ding: de geliefde.

In dit opzicht lijkt de bruid op Maria Magdalena die naar het graf ging om het lijk van Jezus te balsemen. Die opmerking introduceert een nieuwe dialoog waarin Maria Magdalena spreekt met Jezus in de gedaante van de tuinman.¹⁹ Opnieuw waarschuwt Jezus de vrouwelijke figuur niet te veel te willen en opnieuw hebben zijn woorden geen enkel effect. Na deze

¹⁵ Zie Luk. 10, 38-42.

¹⁶ Namelijk Ps. 44, 11-12 ('Audi filia') en Job 4, 12 ('verbum absconditum').

¹⁷ Het vreemde land wordt opgeroepen door Ps. 44,11 en verder uitgewerkt aan de hand van Gen. 12, 1. Het tevergeefs zoeken van de geliefde 's nachts in bed is gebaseerd op Hoogl. 3.1, het rondwalen van de Bruid op Hoogl. 3, 2.

¹⁸ Hoogl. 3,3.

¹⁹ Vgl. Joh. 20, 1-18.

uitweiding keert de tekst terug naar de bruid en de wachters. Een aantal elementen uit deze scène uit het Hooglied wordt geallegoriseerd en toegepast op de geadresseerde. Er treedt dus opnieuw een gelijkstelling op tussen een Bijbelse vrouw en de geadresseerde.

Er volgt nog één waarschuwing: het is het beste om in het ‘werkende’/elementaire leven te blijven (1198-1201). Maar na een hernieuwde weigering en een herhaald, dringend verzoek om raad, begint het derde deel, een beschrijving van de boom der minne (1212ev).

Deze boom staat in een omheinde tuin, waar een zoete wind waait en die goed bewaakt wordt. De wachter is de geest van de jonkvrouw. Deze tuin roept natuurlijk het beeld van het aards paradijs op. Dat wordt versterkt doordat de vier rivieren beschreven worden die er om heen lopen en die de tuin van voldoende water voorzien.²⁰ Het water van deze rivieren wordt gevormd door tranen en wel achtereenvolgens: het wenen om zelf begane zonden; het wenen om de zonden en fouten van medechristenen; het wenen om de erfzonde; en tenslotte het wenen uit verlangen naar de hemel. Deze vierde rivier is anders. De eerste drie zijn troebel en bitter (1495-96). De vierde echter is helder en geeft verlichting. Daarom verlangen velen naar dit water.

Wanneer de vier rivieren zo om de tuin vloeien, dan is alles zoet en kan de boom beklommen worden. In de boom is meer zoetheid te vinden dan iemand zou kunnen beschrijven. Maar weer volgt een waarschuwing. Velen willen wel in de boom klimmen maar brengen er niets van terecht. Sommigen rapen bovendien slechts de bladeren op die onder de boom liggen en maken daar een heleboel poeha over. Dat zijn valse mystici en huichelaars die zich laten voorstaan op hun mystieke begenadigingen en zich vroom voordoen maar het niet zijn. Daar moet de geadresseerde niet bij willen horen en ze moet zich ook niet door hen van de wijs laten brengen. Alleen ootmoed helpt om de boom te beklimmen, Trots is uit den boze.

De jonkvrouw herhaalt dat ze niet anders wil dan haar minnaar genieten (*ghebruken*, 1713) maar ze is niet volledig bij hem. Daardoor brandt ze van liefde. De auteur noemt dit eigen aan *der minnen spel* (1764). Opnieuw wordt naar het Hooglied verwezen. De jonkvrouw ervaart wel iets van haar minnaar, maar dat gebeurt indirect, namelijk via de Schrift, Zijn schepselen en de communie (1787-1801). Dat is de steun van de linkerarm van de Geliefde. Maar ze wil de omhelzing van zijn rechterarm, d.w.z. een directe

²⁰ Vgl. Gen. 2, 10-14.

ontmoeting met Hem.²¹ Iets verder zegt ze dat ze hem wil kussen op zijn mond.²² Dit stuk van de brief schetst de fase van het verlangen naar God.

De volgende fase²³ is dan de werkelijke Godsontmoeting. Dit is een proces waarin de mysticus volledig versmelt in de Godheid. Om dat aan te duiden worden drie beelden gebruikt: een druppel water is in een vat wijn niet terug te vinden (1930-37), het licht van de zon en de lucht waar dat doorheen schijnt, kunnen niet uit elkaar gehaald worden (1938-41), een stuk ijzer dat in het vuur gehouden wordt, gaat zo gloeien dat het niet meer van vuur te onderscheiden is (1942-45). Op dezelfde manier versmelt de minnende ziel met God. Dit leidt tot een beschouwing over de Drieëenheid. Waarom dit gebeurt, wordt niet expliciet uitgesproken, maar de achtergrond lijkt toch wel te zijn dat de versmelting tussen minnende ziel en God lijkt op de omgang van de Personen onder elkaar die eveneens verschillend zijn, maar toch niet van elkaar te onderscheiden. Over deze fase van Godsontmoeting zegt de auteur dat deze het menselijk verstand te boven gaat, en opmerkelijkerwijs ook dat hij er geen ervaringskennis over heeft en er dus maar beter kort over kan zijn (1983-93).

De Godsschouwing kan niet blijven duren, want het lichaam kan dat niet aan (2085-87). De terugkeer in aardse omstandigheden leidt tot verdriet en tot de wens aan het aardse ontrukkt te worden.²⁴ In deze fase van Godsverlatenheid is de mens het meest kwetsbaar voor de duivel. Men moet dan dus extra op zijn hoede zijn en God willen blijven dienen.

De inhoudelijke bespreking eindigt dus in mineur, maar in de hierop volgende afsluiting drukt de auteur zijn hoop uit dat de geadresseerde zal blijven streven naar het hoogste en dat ook zal bereiken. Als zij dan bij God is, laat zij dan voor hem bidden, al is hij niet in staat net als zij de boom te beklimmen.

Opmerkelijke aspecten van de inhoud

Zoals uit de bovenstaande inhoudsopgave blijkt, is de 'leerstellige' inhoud van de brief vrij traditioneel. Geen enkele van de uitgedrukte gedachten is werkelijk verrassend en de literaire middelen waarmee de boodschap wordt overgedragen zijn ook grotendeels van elders bekend. Toch is de Brief in een aantal opzichten uitzonderlijk.

²¹ Vgl. Hooglied 2.6: *Leva eius sub capite meo, et dextera illius amplexibatur me.*

²² Vgl. Hooglied 1:1: *Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino.*

²³ *Dat elfte rijs* genoemd (1908). Ik kom verderop terug op de onhandig of incompleet lijkende structurering van de opgang via de takken van de boom.

²⁴ rr. 2098-2103, Vgl. 1 Phil. 23.

Het meest opmerkelijke is naar alle waarschijnlijkheid de grote rol die dialogen spelen in de Brief. In de middeleeuwen werd een brief omschreven als *sermo absentium*, een gesprek tussen afwezigen,²⁵ maar in feite wordt de gespreksvorm in brieven vrijwel nooit gekozen. Een brief is meestal een spreekbeurt in een gesprek, geen volledig gesprek. De dialogen in deze Brief zijn echter tegelijkertijd een literaire inkleding van aspecten van de lering én een echt gesprek tussen de auteur en de geadresseerde (waarbij vanuit literair-analytisch perspectief natuurlijk gesteld moet worden dat de auteur de geadresseerde bepaalde reacties in de mond legt.)

Deze dialogen komen met name in het tweede deel voor en betreffen dus het verlangen naar een Godschouwend leven. Het is dan ook niet toevallig dat de eerste dialoog er een is tussen Jezus en Martha. Laten we de belangrijkste dialogen wat nader beschouwen, zowel wat betreft de rollen van de gesprekspartners als wat betreft de al aangewezen vermenging van Bijbelse figuren en auteur/geadresseerde.

De eerste dialoog, die tussen Jezus en Martha, ontstaat uit een betoog van de auteur. Wie deugden beoefent uit liefde tot God en niet uit vrees voor de hel, leeft een leven als dat van Martha (518-525). Dat wordt gekenmerkt door veel zorgen, inspanningen en verdriet. Hierom sprak Jezus tot Martha:

532 *Martha, Martha, sollicita es,
et turbaris erga pluriam.*²⁶

Ver Marte, u sorghe in menigen dingen
moet u menige droefheit inbringen;

536 dit moetstu nochtan verdraghen.

De tekst blijft tot Martha gericht. Wat *dijn claghen* (537) het meest vergroot is dat *dijn suster* (544) aan Jezus' voeten zit. Jij wil die vreugde ook en daarom denk je bij jezelf: ik wil ook aan Zijn voeten gaan zitten en drinken uit dezelfde nap *die god haer* (= Maria) *scenket sonder tappe* (565).²⁷ Ik heb zo vaak anderen te drinken gegeven, dat ik hoop dat Jezus me nu te drinken wil geven als Hij ziet hoe dorstig ik ben. Dan zal ik even gelukkig zijn als mijn zuster (562-573).

De focalisatie in dit stuk tekst is nogal complex. De auteur is aan het woord en hij citeert woorden die Jezus tot Martha sprak. Na dat citaat gaat iemand door Martha toe te spreken. Die iemand kan gezien worden als

²⁵ Constable 1976, 13-14.

²⁶ Vgl. Luk. 10, 41 (De tekst luidt overigens niet *pluriam* maar *plurima*). – De rr. 534-35 geven een parafrase van dit Latijnse citaat.

²⁷ De mededeling wordt verder niet toegelicht maar ik denk dat de strekking is dat de goddelijke drank 'om niet' gegeven wordt en dat de uitdrukking het passieve (of inspanningsloze) karakter van de godservaring uitdrukt.

Jezus. De auteur legt Hem dan woorden in de mond. De lezer kan echter ook aannemen dat de sprekende instantie na het Bijbelcitaat opnieuw de auteur is. Die schetst dan het innerlijk van Martha, voortbouwend op de woorden van Jezus zelf. Dat innerlijk krijgt nog meer nadruk, omdat het mannelijk personage de gedachten van Martha als een monologue intérieur weergeeft (553-573). De verplaatsing in het vrouwelijk personage is dus 100%, maar eigenlijk is nog steeds de man aan het woord.

De door de man weergegeven gedachten van Martha leiden tot een reactie. Op de 'fictieve' monologue intérieur van Martha volgt een expliciet antwoord van de mannelijke gesprekspartner. In eerste instantie lijkt dat het begin van een gesprek tussen de auteur en de geadresseerde te zijn. De vrouwelijke figuur wordt namelijk aangesproken als *lieve joncfrouwe mijn* (574). Maar het antwoord van de mannelijke figuur reageert rechtstreeks op de wens van Martha en als de vrouwelijke figuur reageert, heeft ze het opnieuw over haar zuster. Het is dus tegelijkertijd ook een gesprek tussen Jezus en Martha.

Op basis van een aantal bijbelse voorbeelden (Jacob die diende om Rachel, Mozes die rondzwierf in de woestijn, Josue die moest vechten voor Israel) wordt de vrouw aangeraden haar leven niet te veranderen. Er moet lang gediend en gezwoged worden voor de beloning bereikt kan worden. Bovendien valt het leven van Maria misschien wel tegen voor wie zo lang een werkend leven geleid heeft. Tenslotte is de dienst aan de naasten God aangenaam. Neem dus geen risico en ga voort op dezelfde weg. De vrouw protesteert, geeft de voorbeelden een andere strekking door andere elementen te benadrukken en herhaalt haar wens. Opnieuw reageert de mannelijke gesprekspartner afwerend. Zo makkelijk gaat dat echt niet en bovendien onderschat ze de waarde van een werkend en dienend leven. De vrouwelijke figuur houdt aan en haar slotwoorden maken haar volledig tot een 'dubbelfiguur':

- 804 Ic en sal daer liever om gheven
 hert, sin, lijf ende leven
 of ic sal in I sueten smaken
 mitter suster mijn geraken,
 808 daer ic mede gegruetet was,
 doen ic den brief al over las.

Het ik-personage wil alles op het spel zetten om de schouwing te bereiken. Omdat ze over haar zuster spreekt, is ze Martha. Omdat ze verwijst naar de opening van de brief (vgl. rr. 7-8) is ze de geadresseerde. Er wordt dus bewust zo geschreven dat de lezer de geadresseerde en Martha gelijkstelt. De identificatie tussen de auteur en Jezus is veel minder sterk. Voor de lezer is wel duidelijk, dat beide mannelijke figuren een zelfde waarschuwend

houding aannemen, maar er is geen enkel moment dat voor de lezer Jezus en de auteur onontkoombaar dezelfde persoon zijn.²⁸

De dialoog tussen Jezus en Maria Magdalena wordt ingevoegd als de tekst spreekt over de woorden van de Bruid uit het Hooglied tegen de wachter: *Sagedi yet die mine ziele mint?* (934)²⁹ De tekst legt deze woorden uit als een teken van de volstrekt exclusieve gerichtheid van de Bruid op haar geliefde. Ze vergeet immers te groeten en doet alsof de wachter met niets anders bezig is dan zij (938-962). Dezelfde geesteshouding vertoonde ook Maria Magdalena toen zij naar het graf ging om het lichaam van Jezus te balsemen (963-966). Deze opmerking leidt tot een korte weergave van de inhoud van het betreffende hoofdstuk uit het Johannesevangelie. Die samenvatting leidt dan tot een weergave van het gesprek tussen Jezus als tuinman en Maria Magdalena. Jezus waarschuwt haar niet te ver te gaan (981 e.v.). Petrus en Johannes zijn immers vertrokken. Waarom blijft zij dan? Maria antwoordt dat zij aan niets anders kan denken of over niets anders kan spreken dan over haar heer, nu zij zijn lichaam niet heeft om te verzorgen (994 e.v.). Jezus antwoordt dat ze wel dronken lijkt (1008 e.v.). Ze heeft hem toch zien sterven? Laat ze toch troost zoeken bij de levenden.

Ghi sout u aen die levende houden.

Hoe dorsti dus verbouden?

Ghi hebt voer enen doden man

1028 twe levende engele³⁰ ende nochtan

en laeti u genoegen niet.

Maria is niet onder de indruk. Als ze dronken is, dan is dat van *der minnen wijn* (1034). Ze kan van binnen niet anders dan *dol* (1040) zijn, tenzij ze verwerft wat ze zoekt. De troost van de engelen interesseert haar niet, *want ic soeke der engelen here* (1049). Het zou niet passen om op enige moment te vergeten dat Hij voor onze zonden gestorven is en ons verzoend heeft met Zijn Vader.³¹ Maria noemt de wijsheid van de 'tuinman' dwaasheid

²⁸ Zie voor plaatsen met volgens mij duidelijke auteursuitspraken r. 716 e.v. en 810 e.v.

²⁹ Vgl. Hoogl. 3, 2.

³⁰ Vgl. Joh. 20, 12.

³¹ In dit deel van Maria's claus staat een merkwaardige zin, nl. r. 1052: *Bij sijre doot bin ic verresen*. Strikt gesproken kan dit nog niet gelden voor Maria en ook niet voor de geadresseerde. Ze leven immers nog. Waarschijnlijk is bedoeld dat door Jezus' dood de mogelijkheid om uit de dood te verrijzen en in de hemel te komen voor alle mensen gegeven is. Een heel scherp (of pietluttig) lezer kan menen dat in deze zin de geadresseerde even de rol van Maria Magdalena overneemt, omdat die tijdens haar gesprek met de 'tuinman' nog geen weet heeft van de Verrijzenis. Ik denk echter niet dat de auteur vanuit zo'n sterk historisch bewustzijn schrijft. Hij wil vooral laten zien, dat de minnende geen moment de beminde uit haar gedachten verliest.

(1062). Ze adviseert hem om net te doen zoals zijzelf, want *Bliscap, ruste, wijsheit ende sin,/ ghenade, vrede, sulc gewin,/ des mogedi in hem genieten* (1073-75).

De dialoog breekt abrupt af. De auteur vervolgt namelijk direct met: *Nu comen wi weder daer wijt lieten/ ende segghen voort van der jonfrouwen,/ die soude haer lief so gherne scouwen* (1076-78). Deze dialoog is dus eenvoudiger te volgen dan die tussen Martha en Jezus. Er is geen gelijkstelling van twee personages en de woorden van de mannelijke spreker bevatten veel minder uitleg. De dialoog is veel stillender, van beide kanten. Compositorisch is dit begrijpelijk. Dit is een uitweiding binnen een andere thematiek en het enige dat moet worden geïllustreerd is hoezeer Maria Magdalena toen geconcentreerd was op slechts één ding: haar beminde. De wijze waarop Maria reageert op het verwijt dat zij dronken zou zijn en met name op de suggestie dat ze tevreden zou moeten zijn met twee levende engelen en niet langer zou moeten verlangen naar een dode man, hebben voor mij iets heel geestigs, maar ik durf niet te beweren dat dat ook de bedoeling van de auteur is geweest. Wel lijkt mij zeker dat hier opnieuw een vastbesloten vrouw moest worden getypeerd.

De tekst gaat verder met een beschrijving van de ontmoeting van de Bruid met de wachters. Die antwoorden niet op haar vraag of ze weten waar haar geliefde is, maar slaan haar en nemen haar haar mantel af.³² Er komt dus geen dialoog, maar de auteur deelt mee, dat de Bruid dit graag wil verdragen om haar geliefde te vinden. En ze weet zeker dat hij leed dat omwille van hem wordt verdragen, met goed zal vergelden (1115-22). Dan volgt opnieuw een opmerkelijke wending. De auteur vraagt de geadresseerde (*joncfrou*, 1123) om deze scène allegorisch uit te leggen, maar op zo'n manier dat hij haar in zijn aanspreking gelijk stelt aan de Bruid:

Maer, jonfrou, siet nu dat,
 1124 welc sijn die wachtren, welc is die stat,
 welc die slagen, welc die wonden,
 welc die mantel, daer ghi ghewonden
 mede waert, die si u namen
 1128 die wachtre doe si aen u quamen?

In haar antwoord neemt de geadresseerde die identificatie over en ze beschrijft haar eigen situatie: ze is door de leer van geestelijken (de slagen van de wachters) van haar slechte levenswandel afgeraakt en ze is ook haar *zielen donckerheit* (1157) – dat is de mantel – kwijtgeraakt. Ze gaat niet langer de brede straten, zoals de gewone gelovigen, maar zoekt God op

³² Vgl. Hoogl. 5,7.

smalle paden. Maar hoe ze ook zoekt, ze vindt Hem niet. Hoe hoog ze ook klimt, God is altijd hoger. Dit leidt tot de laatste oproep van de auteur aan de geadresseerde om tevreden te zijn met een leven van deugdbeoefening, maar na een hernieuwde weigering gaat hij over op de bespreking van de boom der minne.

De drie dialogen hebben dus gemeenschappelijke kenmerken maar ook ieder hun eigen accent. Gemeenschappelijk is dat in alle drie de mannelijke gesprekspartner waarschuwt en terughoudend is, terwijl de vrouwelijke partner haar exclusieve en sterke verlangen naar de Godschouwing uitdrukt. Op steeds andere wijze wordt een relatie gelegd tussen de geadresseerde en een Bijbelse vrouwenfiguur. Zo'n soort relatie wordt niet gecreëerd tussen de auteur en Christus (dat zou waarschijnlijk te hoogmoedig zijn overgekomen), maar wel is duidelijk dat de waarschuwingen van de auteur naar zijn eigen idee gesteund worden door de lering van Christus (of van de kerk).³³

Dat is meteen een tweede heel opmerkelijke aspect van deze brief. De geadresseerde wenst geïnstrueerd te worden in het mystieke leven en de auteur geeft die instructie ook, maar met grote terughoudendheid.

Zowel aan het begin als aan het eind maakt de auteur duidelijk dat hij de hele mystieke weg wil beschrijven en dat hij er van uitgaat dat de geadresseerde in staat is die – met Gods hulp uiteraard – af te leggen. Met name in de opening benoemt hij ook het positieve van de Godservaring door te spreken over de *soete smaken/ van sijnre godheit* (7-8). En als hij de Godschouwing behandelt, geeft hij natuurlijk aan dat deze onuitsprekelijk *soet* is. Gedurende zijn vertoog echter legt hij veel meer nadruk op de moeilijkheden en de gevaren dan op de positieve aspecten van de mystieke weg. Dat blijkt heel duidelijk uit het middendeel, waar Christus zowel Martha als Maria Magdalena van hun voornemen probeert af te houden. De boodschap is daar een hele tijd: wees tevreden met wat je hebt. Je loopt dan geen 'geestelijke risico's', het is Gode welgevallig en helpt je medemensen. Waarom dan meer willen? Het blijkt echter ook in het derde deel. Daar wordt heel veel aandacht gegeven aan het bittere van de eerste drie rivieren. Dat is natuurlijk noodzakelijk, want zonden moeten volstrekt verworpen worden wil men God nabij kunnen komen, maar het effect er van is dat de hoogste fase van het geestelijk leven sterk

³³ De kerkelijke hiërarchie speelt nauwelijks een rol in de brief. Alleen bij de allegorisering van de ontmoeting Bruid en de wachters wordt zij genoemd en daar op positieve wijze (zie boven en vgl. rr. 1131, 1151-52).

verbonden wordt met verdriet en lijden. De vierde rivier biedt even tegenwicht, maar zodra de boom van minne in beeld komt, wordt de boodschap weer waarschuwend. Er wordt namelijk begonnen met een uitgebreide beschrijving van dwaalwegen in de mystiek en van valse mystici (1647-1712). De beschrijving van de mystieke weg tenslotte, eindigt met de ervaring van verlatenheid na de Godsschouwing (2088-2179). Al deze elementen zijn zinvol en komen ook bij ander auteurs voor. De nadruk die ze krijgen, suggereert echter dat de auteur met enige tegenzin over dit onderwerp schrijft (hoewel hij dat niet expliciet formuleert), of dat hij iemand is die het streven naar contemplatie met grote voorzichtigheid benadert. Het is natuurlijk de hoogste vorm van leven, maar wie er naar streeft, kan makkelijk van het rechte pad af raken en dan is het maar beter om bescheiden te zijn en op een minder volmaakt niveau God op een wel adequate manier te dienen.

Wellicht is een van de redenen dat de auteur zo terughoudend is, dat hij mystieke ervaring niet zelf kent. Hij spreekt niet vanuit zijn eigen ervaringen, zoals Hadewijch en Ruusbroec, maar uit de behoefte om iemand in wie hij een grotere mystieke aanleg herkent dan hijzelf heeft (2180-2208), zicht te geven op het innerlijke proces dat zij doormaakt. Hij baseert zich daarbij op de leer van de Kerk en op eerdere traktaten over de Godsontmoeting. Met een zekere regelmaat maakt hij dan ook een zeker voorbehoud (*ic wane*) en het is zeker niet toevallig dat hij zoveel nadruk legt op het onuitsprekelijke van de mystieke beleving.³⁴ Wellicht hangt zijn duidelijke verzet tegen dwaalleraren (1659-1712 en 2040-49) ook samen met zijn eigen onzekerheid.

Spiegelbeeldig met de ‘relativering’ van de gezagspositie van de auteur is waarschijnlijk de expressieve manier waarop de geadresseerde in de loop van de tekst haar verlangen naar het hoogste blijft uitdrukken. Deze presentatie van terughouding en aandrang moet natuurlijk op het conto van de auteur geschreven worden. Waarom hij deze spanning op deze manier in zijn tekst verwerkt, is niet geheel duidelijk. Het is mogelijk dat hij deze vorm geschikt vond om het belang van de volledige toewijding uit te drukken. Het is ook mogelijk, dat hij voor deze vorm koos als een soort ‘verzekering’. Mocht er iemand kritiek hebben dan kon hij altijd zeggen dat hij onder sterke aandrang geschreven had (en voor iemand van wie hij verwachtte dat zij deze – erkend uitzonderlijke – stof aankon).

³⁴ Zie 1616, 1984 en 1994 voor gevallen van voorbehoud. Het onuitsprekelijke en het ontbreken van eigen ervaring wordt uitgedrukt in 1621-22, 1983-2039, 2070-77, 2202-2203.

Een laatste aspect van de inhoud dat ik wil aanstippen is de intensieve omgang met Bijbelse gegevens in de tekst. Heel opmerkelijk voor de presentatietechniek door de hele tekst heen is het gebruik van Bijbelcitatens ter ondersteuning van het betoog. Dit komt natuurlijk in heel veel middeleeuwse teksten voor, ook in de volkstaal. Het is dus niet vreemd dat deze auteur dat ook doet. De citaten worden zowel in het Latijn gegeven als in een Middelnederlandse parafrase. Meestal wordt eerst het Latijn gegeven en volgt dan de omschrijving, hoewel de omgekeerde volgorde ook wel voorkomt.³⁵ De auteur maakt heel expressief gebruik van deze citaten. Hij gebruikt ze niet alleen om zijn betoog te ondersteunen, maar ook om spanning te wekken en verbanden te construeren. Een voorbeeld van spanning wekken via een citaat is het gebruik van Jezus' woorden tegen Martha uit Luk. 10, 41 die leiden tot de eerste dialoog (zie boven). Een voorbeeld van verbanden construeren is de inleiding op de bespreking van de verinnerlijking die kenmerkend is voor het Godbegerend leven (810 e.v.). De noodzaak tot verinnerlijking wordt aangegeven door het citeren van Job 4, 12 en Ps. 44, 11-23. In die citaten komen ook de elementen van heimelijkheid en in den vreemde ronddwalen voor en die worden gebruikt om de ontmoeting van de Bruid met de wachters te introduceren (zie boven).

Dat in de dialogen drie Bijbelse vrouwen een hoofdrol spelen is hierboven al uitgebreid besproken. Ook andere Bijbelse figuren worden gebruikt. Soms zijn ze 'eenvoudig' voorbeelden voor een bepaald gedrag. Zo zijn Petrus en Maria Magdalena voorbeelden van mensen die wenen om hun eigen zonden en David van iemand die weent om de zonden van anderen (1341-58 en 1403-22). Soms wordt een mix van 'voorbeeldig gedrag' en allegorisering gebruikt. Zo wordt het lange rondzwerven van Mozes in de woestijn voor hij het brandende braambos aanschouwde, gebruikt als argument dat de mens lang moet dienen en deugden moet beoefenen voor hij er aan mag denken om God te zien,³⁶ maar in hetzelfde stuk worden Mozes' schapen geallegoriseerd als de vijf zintuigen die de geadresseerde haar innerlijk in moet trekken (zoals de schapen zich diep in de woestijn bevonden).³⁷ Tenslotte zijn er ook passages die geheel allegorisch worden geduid, zoals de ontmoeting van de Bruid met de wachters.

³⁵ Zie bijv. 1863—68; 1869-74; 1876-80. Ik weet niet of het toeval is dat dit groepje bijeen staat of niet. Ik weet ook niet of het belangrijk is dat is de overgrote meerderheid van de gevallen het rijmpaar voltooid wordt voor een citaat begint. Een rijmpaar 'om het citaat heen' is te vinden in 600+603 en 1382+1386. Wellicht is dat een indicatie dat de combinatie Latijn-volkstaal vanaf het begin gepland is geweest.

³⁶ Vgl. 584 e.v. en 674 e.v. en zie Ex. 2, 21-23, m.n. 23.

³⁷ Vgl. 592-595.

De omgang met de Bijbel in de Brief is dus niet echt verrassend, maar de auteur gebruikt zijn materiaal met speels gemak, goede kennis van zaken en op gevarieerde wijze.

Formele aspecten

De tekst is tot nu toe een brief genoemd. Dat is een goede benaming omdat de auteur dat woord zelf ook gebruikt³⁸ en de opening en het slot overeen komen met wat men van een brief kan verwachten. De opening is hierboven al besproken. Het slot bestaat uit een verzoek van de auteur aan de geadresseerde om voor hem te bidden als haar de mystieke begenadiging ten deel valt en de wens dat Jezus hen beiden een plaats in de hemel zal gunnen. Dat past als *conclusio* van een brief, al zijn er ook andere teksttypen die een dergelijk eind kunnen vertonen.

Er zijn echter ook elementen die minder gebruikelijk zijn in een brief. Op de eerste plaats is dat het rijm. Geestelijke brieven zijn (zoals de meerderheid van Middelnederlandse teksten) normaal gesproken in proza. Bij mijn weten zijn alleen de *Rijmbrieven* van Hadewijch ook in verzen geschreven.³⁹ Wellicht is deze bijzonderheid te verklaren door het feit dat wereldlijke liefdesbrieven vaak wel op rijm waren, als tenminste de voorbeelden daarvan die nog over zijn de traditie adequaat representeren.⁴⁰

Verder vertoont de tekst in grote delen traktaatchtige trekken, bijvoorbeeld in het begin als de opgang van de vrees des heren naar de heilige vrees van liefde wordt beschreven (21-525) of bij de beschrijving van de boom der minne en de tuin waar die in staat (1212-2179). Het is dus ook niet gek, dat een tekst die verwantschap vertoont met dit stuk over de boom der minne, het *Palmboomtraktaat* genoemd is.⁴¹ Van de andere kant tonen veel algemeen getinte brieven trekken van traktaten⁴² dus in dit opzicht is er niet echt iets vreemds aan de hand.

Dat geldt wel voor de dialogen die vooral in het middendeel voorkomen. Dat de auteur van een brief ingaat op de opvattingen en de wensen van de geadresseerde, is natuurlijk niet vreemd. Dat dit via de vorm van een verwoord gesprek gebeurt, dus in de directe rede, is dat wel. Zeker omdat er

³⁸ De term 'brief' komt voor in rr. 11, 19, 809. De tekst noemt zichzelf 'boec' in r. 2180.

³⁹ Van Mierlo 1952.

⁴⁰ Vgl. Kors 1993, 68; Schulz-Grobert 1993; Geirnaert 1994; Brinkman & Schenkel 1999, tekst 11 (p. 221-223), 29 (p. 276-278), 74 (p. 408-409) 77 en 78 (p. 415-417).

⁴¹ Reynaert 1978.

⁴² Kors 1993, 61-62.

bij sommige dialogen ook een verteller optreedt, lijkt de tekst hier soms een verhaal, of zelfs een toneelstuk. Hierboven is daar uitgebreid op ingegaan.

Als we daarbij betrekken, dat de tekst commercieel vervaardigd is, dan kan men zich afvragen of we hier met een echte brief te maken hebben. Ik wil daar hier niet verder op ingaan. Mijn persoonlijke standpunt is, dat het totaal aan gegevens het meest recht gedaan wordt als de tekst gezien wordt als een uitzonderlijke brief, die buiten zijn directe ontstaanssituatie is terechtgekomen omdat de inhoud voldoende algemene zeggingskracht had.

De verstechtniek is weinig opmerkelijk. De auteur schrijft gewoon paarsgewijs rijmende verzen, maar gebruikt met een zekere regelmaat vierrijmen.⁴³ Het is opmerkelijk dat al deze vierrijmen de minne betreffen en dat ze aangeven dat de liefde en het streven er naar zich in het innerlijk afspeelen. Een heel grote inhoudelijke waarde moeten we aan deze combinatie waarschijnlijk niet hechten, omdat het aantal rijmwoorden op *-inne(n)* natuurlijk beperkt is en de auteur daardoor gestuurd wordt in wat hij kan uitdrukken. Van de andere kant lijkt hij rondom minne toch echt een voorkeur te hebben voor het gebruik van de *-i-* klank.⁴⁴ Een ander aspect van zijn stijl is dat hij soms hele reeksen versregels identiek of zeer verwant laat beginnen.⁴⁵ De reden voor beide stilistische bijzonderheden is mij niet geheel duidelijk. Waarschijnlijk zijn ze bedoeld om extra nadruk aan inhoudelijke zaken te geven. Soms is dat helder, zoals bij de vierrijmen die hoe dan ook het hoofdthema van de tekst benadrukken, of bij de *Haer*-opsomming in 1740-53 die aandacht vestigt op de slechtheid van het gedrag van valse mystici. Op de andere plaatsen vind ik het moeilijker om een reden te noemen.

⁴³ In rr. 17-20: *winnen/minnen/beghinnen/bekinnen*; in rr. 29-32: *minne/inne/zinne/inne*; 1549-52: *ghewinnen/kinnen/kinnen/minnen*; 1689-92: *winnen/minnen/binnen/kinnen*; en in 2052-55: *binnen/zinnen/minnen/ghewinnen*.

⁴⁴ Hij laat namelijk de rr. 17-20 voorafgaan door het rijmpaar *inne/zinne* en volgen door *beghin/sin*. Op 1549-52 volgen: *schincken/drinken + ongeminget/dwinget*.

Terzijde: in de toegevoegde berijmde gebeden, voorafgaand aan de Brief (zie boven) is een duidelijke neiging tot het gebruik van een minimaal aantal rijmklanken. Het gebed tot Blasius heeft er zelfs maar een. Wellicht is er een relatie met dit aspect van de vormgeving van de Brief. Dwingend is dit niet, want kleine rijmende teksten hebben vaak een complexer rijmschema dan puur gepaard zijn.

⁴⁵ De rr. 1098-1100 beginnen alle met *Nu* en de vier volgende regels met *So(e)*; 1321, + 1323-25 beginnen alle met *Sonde*; 1542, 1545, 1547, 1549, 1551, 1553 en 1559 alle met *Wanneer*; 1663-1674 op twee na alle met *Haer*; in 1740-1753 achtereenvolgens tweemaal *Som wile*, tweemaal *Als nu*, driemaal *Nu* en viermaal *Als nu*; in 1787-99 op dertien regels tienmaal *Ende*; 2170-73 viermaal *Ende*.

Er is al op gewezen dat de tekst uit drie vrij losstaande delen bestaat. Verbindingen tussen die delen worden gelegd door het laten terugkomen van een aantal rode draden. Een daarvan is het gebruik van Bijbelcitaties (zie boven). Een andere is het gebruik van de tegenstelling *soet – suer/bitter*.⁴⁶ De tekst maakt bij herhaling duidelijk, dat de Godsontmoeting het aangenaamste is dat een mens kan overkomen, maar dat de weg daarheen (en de fase daarna) zeer smartelijk is.

Tenslotte wordt er zowel in het eerste als in het laatste deel met een opsomming gewerkt die opstijging impliceert. In het eerste deel worden vier *graden* aangekondigd (dus treden van een trap of sporten van een ladder), in het laatste deel takken van een boom (*rijs*).⁴⁷ In beide delen is de opsomming niet geheel logisch. De derde *graet* lijkt te worden overgeslagen. De tweede *graet* begint namelijk in r. 184, maar in 352 wordt de vierde *graet* aangekondigd, zonder dat er ergens expliciet een derde is genoemd.⁴⁸ De beklimming van de boom der minne begint op het tiende *geloc* (1734).⁴⁹ Daarna volgen nog *dat elfte rijs* (1908) en des booms *leste rijs* (2061). Het is mogelijk dat deze twee takken dezelfde zijn, omdat dat *leste rijs* in een context wordt gebruikt die eerder afrondend dan aankondigend is. Waarschijnlijker vind ik echter, dat er sprake is van de tiende, elfde en twaalfde tak. De boom zou dan een symbolisch aantal takken hebben. Men zou kunnen stellen, dat er in de overgeleverde tekst iets fout is gegaan omdat niet de hele boom van minne wordt beschreven. Ik denk echter, dat de auteur zich bewust beperkt tot de drie hoogste takken. Datgene wat vooraf zou moeten gaan, heeft hij immers al in een ander kader behandeld.

Hoewel het gebruik van de opsommingen dus iets slordigs heeft, draagt het toch bij aan de structurering van de tekst als geheel.

Parallellen

De tekst verdeelt het geestelijk leven impliciet in drie fasen: een eerste die bepaald wordt door een streven om op basis van biecht en goede werken

⁴⁶ *Soet*: 1, 7, 59, 522, 560, 619, 622, 634, 666, 684, 811, 1035, (1261), 1512, 1514, 1530, 1620, 1626, 1627, 1713, 1761, 1950, 2206. *Suer*: 623, 634, 2172. *Bitter*: 52, 55, 56, 59, 70, 74, 106, 131, 1497, 1498, 1506, 1512, 1519, 1524, 1530.

⁴⁷ De terminologie is niet volledig consistent. De eerste *graet* wordt ook *rijs* genoemd (183). Wellicht kondigt dit het laatste deel al aan (of is het een vergissing van de auteur die al weet hoe zijn laatste deel er zal gaan uitzien).

⁴⁸ De vier graden die ik in de bespreking van de inhoud gaf, zijn dus een interpretatie. Men kan de onderverdeling van de tekst ook anders maken.

⁴⁹ Ik weet niet wat *geloc* betekent. Wellicht is het een vreemde spelling van *geluc*, maar in het *MNW* (zie: *gelucke*) komt deze spellingsvariant niet voor.

God te dienen; een tweede die gekenmerkt wordt door een allesoverheersend verlangen naar de Godsontmoeting en een derde waarin de mens inderdaad God ervaart. Veel moderne onderzoekers zullen deze driedeling vrijwel automatisch met Ruusbroecs termen, namelijk werkende, innige en Godschouwende leven benoemen, maar voor zover ik kan overzien is er geen invloed van Ruusbroec op deze brief. Er zijn wel een aantal andere parallellen aan te wijzen.

Wat de hoofddelen betreft: het eerste deel vertoont grote overeenkomst met andere teksten over biecht en deugdbeoefening. Het patroon: berouw, biecht, streven naar een goede geestelijke houding om niet terug te vallen en het doen van goede werken – niet alleen als penitentie maar ook als Gode welgevallige levenswijze – lijkt standaard te zijn.⁵⁰ Het tweede deel lijkt uniek. Het derde deel vertoont overeenkomsten met teksten als het *Palmboomtraktaat*⁵¹ en de *Bogaert die ene clare maecte*,⁵² teksten die Schmidtke als ‘Gartenallegorie’ gekarakteriseerd heeft.⁵³

Ook bij kleinere elementen zijn parallellen aan te wijzen. Zo wordt bij de tiende tak van de boom van minne de invloed van de minne op de mens in paradoxen beschreven (1735- 1762). Hier een deel van die passage:

- 1740 Som wile bedroeven u die zinne,
som wile maect si u oec blide;
haer werken en houden geen getide.
Als nu so doet si bliscap hopen,
1744 daer na so moet ict al becopen.
Als nu so verberndi al van minnen,
nu maect u danxt te hant cout van binnen.
Nu werdi bloede ende al verteert,
1748 Nu werdi coenene ende onverveert.

Die paradoxen worden gebruikt om de overweldigende kracht van de minne aan te duiden. Dezelfde techniek, en voor een deel dezelfde paradoxen vinden we ook in het vijfde Strofische lied van Hadewijch en in haar Rijmbrief 13.⁵⁴

Tenslotte komen een aantal gebruikte Bijbelse figuren en Bijbelplaatsen ook elders voor. Opmerkelijk daarbij is het grote aantal overeenkomsten met de Rijmbrieven van Hadewijch. Daarin wordt ook Maria Magdalena als voorbeeldfiguur gebruikt en wordt gebruik gemaakt van het verborgen

⁵⁰ Vgl. Troelstra 1903, 277-287.

⁵¹ Reynaert 1978.

⁵² De Baere e.a. 1992.

⁵³ Schmidtke 1982.

⁵⁴ Zie Van Mierlo 1942, dl. 1, 32-34. Van Mierlo 1952, 61-62.

woord dat tot Job gesproken werd, en het psalmvers *Audi filia*.⁵⁵ Opmerkelijk, maar wat kleinschaliger is ook het gemeenschappelijke gebruik van Phil. 1, 23-24 (*Cupio dissolvi...*) in de brief en in de *Seven manieren van minnen* van Beatrijs van Nazareth.⁵⁶ In beide teksten wordt dit vers van Paulus aangehaald om aan te geven dat een effect van de Godservaring is dat de mens niet langer op aarde wil leven.

Het al genoemde *Audi filia* lijkt een uitgesproken favoriet te zijn in teksten over het volmaakte leven voor vrouwen. Ruusbroec gebruikt het in zijn *Van seven sloten*, dat hij voor de claris Margriet van Meerbeke schreef, en er is zelfs een anoniem Middelnederlands (brief?) traktaat over de juiste manier van leven voor een religieuze dat naar de beginwoorden *Hore dochter* genoemd wordt.⁵⁷ Ook in de Duitse preektraditie lijkt het citaat geliefd te zijn.⁵⁸

De genoemde teksten zijn opmerkelijk samenhangend. Het gaat steeds om teksten voor vrouwen over de volmaakte manier van leven en veel ervan zijn brieven of hebben een briefachtig (in elk geval persoonlijk getint) karakter.

Auteur en publiek

De auteur van de brief wordt door Jan Deschamps⁵⁹ en door andere beschrijvers van de inhoud van het handschrift aangeduid als een geestelijk leidsman. Feitelijk echter is uit de tekst vrijwel niets over hem af te leiden. Hij wordt in heel de tekst door de geadresseerde met *here* aangesproken wat op een adellijk persoon zou kunnen wijzen maar even goed een teken van beleefdheid zou kunnen zijn van de vrouw voor iemand die zij (intellectueel?) hoger acht dan zichzelf. In r. 2199 noemt de auteur zichzelf een *armen broeder*, maar of hij hiermee aangeeft dat hij een kloosterling is of dat hij zich omschrijft als nederig medemens, is evenmin uit te maken. Wel kan zijn geestelijk profiel in grove trekken geschetst worden. Hij kent de catechetische en mystieke (mystiek getinte) literatuur goed, hij zit nooit verlegen om een Bijbelcitaat⁶⁰ en hij is in staat levendige dialogen te schrijven.

⁵⁵ De betreffende plaatsen in de brief zijn hierboven besproken. Vgl. Van Mierlo 1952. Voor Maria Magdalena: rijmbrief 3, rr. 550-582 (p. 22-23); voor Jobs verborgen woord: rijmbrief 3, rr. 115-128 (p. 24-25); voor *Audi filia*: rijmbrief 12, m.n. rr. 33-71 (p. 56-58).

⁵⁶ Vekeman & Tersteeg 1970, 53.

⁵⁷ Zie over beide teksten Warnar 2003, 235.

⁵⁸ Vgl. Hamburger 1998, 19-21.

⁵⁹ Deschamps 1970, 245.

⁶⁰ De Latijnse citaten in de Brief bevatten veel schrijffouten. Die zijn volgens mij te wijten aan de kopiist en niet aan de auteur zelf.

Hij is zelf echter geen mysticus. Hij treedt op als geestelijk leidsman op basis van studie (zie boven).

De geadresseerde wordt systematisch *joncfrouwe* genoemd. Ook dit is ambigu. Het zou op adellijke of gegoede afkomst kunnen wijzen, maar kan evengoed jonge of ongehuwde vrouw betekenen.⁶¹ Ook over haar geeft de tekst geen ondubbelzinnige extra informatie. Er zijn een paar plaatsen die op een adellijke afkomst zouden kunnen wijzen. Zo wordt de geadresseerde aangeraden om te doen *alsmen te hove doet* (718), is er regelmatig sprake van eer⁶² en lijken de paradoxen waarmee de kracht van de minne wordt omschreven mede beïnvloed te zijn door de hoofse liefdeslyriek (vgl. rr. 1740-48). Anderzijds is er sprake van *coop* en *copen* (721 en 906). Nu zou *coop* nog geïnterpreteerd kunnen worden als ‘het verkrijgen van een leen’⁶³ maar de mededeling over kopen duidt toch echt op de moderne betekenis. Er komt dus geen helder sociaal profiel naar voren van de geadresseerde. Haar geestelijke profiel is opnieuw veel helderder. Zij is vastbesloten de mystieke weg geheel te gaan, weigert in dit opzicht om naar de stem der voorzichtigheid te luisteren en volgens opening en slot van de brief verwacht de auteur ook dat zij die zal voltooien (zie boven).

De geadresseerde is het primaire publiek van de tekst. De versie die wij hebben is echter bedoeld voor en gebruikt door een secundair publiek. Deze versie is immers commercieel geproduceerd en later geïncorporeerd in een verzamelhandschrift met andere teksten. Door de context is het mogelijk ook iets te zeggen over de omgang van dat secundaire publiek met de tekst. Een eerste observatie is, dat dit secundaire publiek geen puur intellectuele interesse in de tekst had, maar deze wou naleven. Anders was de tekst niet voorafgegaan door de ingeplakte tekeningen en de daaraan toegevoegde berijmde gebedjes. Die tonen dat de nieuwe lezers niet alleen kennis willen nemen van de tekst, maar de boodschap er van ook in hun eigen leven willen realiseren. Een tweede observatie is, dat de groep achter het handschrift dat streven naar een volmaakt leven niet baseerde op één tekst. De *Questien van eenen goeden simpelen mensche*,⁶⁴ die direct na de Brief begonnen is en het perkamenten stuk van de verder papieren codex vult (zie boven), gaat ook over de vraag naar de beste manier van leven en benadrukt dat die gelegen is in een mix van het leven van Martha en dat van Maria. Deze boodschap sluit uitstekend aan bij de strekking van de Brief. De eerstvolgende

⁶¹ Vgl. *MNW*, lemma ‘joncfrouwe’.

⁶² Vgl. 514 (?), 842, 845, 1050, 1204, 1693 (?).

⁶³ Vgl. *MNW*, lemma ‘coop’.

⁶⁴ Lievens 1985.

grote tekst in het papieren vervolg, door Lievens een anti-hiërarchische disputatie genoemd,⁶⁵ sluit inhoudelijk ook bij de teksten in het perkamenten deel aan. Er is wel een accentverschil. De vraag naar wat het beste leven is, wordt ditmaal namelijk uitgewerkt door het leven van priesters te contrasteren met dat van leken en mystiek speelt in deze tekst nauwelijks een rol. Alle drie deze teksten echter geven leken die niet tevreden zijn met standaardvroomheid en streven naar een volmaakt geestelijk leven steun bij dat streven. De Brief wijkt enigszins af omdat hij het diepst ingaat op de mystieke aspecten van een volmaakt leven en omdat hij geen kritische toon aanslaat ten opzichte van geestelijken (wat de andere twee wel doen), maar de drie teksten passen goed samen, al was het alleen maar omdat in alle drie de dialoog een dominante rol speelt.⁶⁶

Besluit

Wat valt er nu af te leiden uit bovenstaande analyse? Vier elementen lijken mij van bijzonder belang.

Het eerste is de combinatie van traditionaliteit en eigenheid van de tekst. We weten al lang dat middeleeuwse cultuur bepaald wordt door het variëren binnen voorgegeven kaders. Voor wereldlijke literatuur is daar heel veel onderzoek naar gedaan maar voor geestelijke literatuur geldt dat veel minder. Daar is de aandacht óf gericht op de uniciteit van teksten óf op datgene dat een grote groep teksten gemeenschappelijk heeft. Mijns inziens blijkt hier dat er nog winst te behalen valt als we ook geestelijke teksten als variaties op bekende patronen analyseren.⁶⁷

Het tweede is dat zich hier de contouren aftekenen van een groep teksten die samenhangen omdat ze speciaal voor vrouwen uiteenzetten wat de volmaakte wijze van leven is. In deze teksten komen bepaalde Bijbelpassages en bepaalde Bijbelse figuren steeds terug en ook formeel lijken ze graag op een beperkt aantal patronen terug te grijpen. Rijm is geliefd, dialogen zijn geliefd, beelden en allegorie worden gebruikt om de boodschap levendig en beeldend over te dragen. En steeds wordt er van uitgegaan dat de beoogde lezeressen tot het uiterste willen gaan. Dit zijn geen teksten voor watjes.

Ten derde hebben we hier een voorbeeld gezien van de manier waarop uit de combinatie van teksten en de wijze waarop ze in een verzamelhandschrift zijn opgenomen, conclusies te trekken zijn over de geestelijke

⁶⁵ Lievens 1982.

⁶⁶ Vgl. over de plaats van deze teksten in het geheel van het handschrift: Wackers 2002, 10-14. Vgl ook de doctoraalscriptie van Van der Vlist 2005.

⁶⁷ M.a.w. als we hun 'register' onderzoeken. Voor de betekenis van deze term zie het werk over de Lieder van Hadewijch door Willaert 1984.

achtergrond van de gebruikers van dat handschrift. Er is aan dit aspect de laatste jaren vaak en veelvoudig aandacht besteed, maar op dit terrein is nog steeds veel te ontdekken.

En tenslotte toont dit betoog dat McGinns mooie stelling met betrekking tot de dertiende eeuw voor het begin van de vijftiende nog steeds geldt, namelijk dat het volkstalige mystieke discours vorm krijgt in een dialoog van mannen en vrouwen.⁶⁸

⁶⁸ McGinn 1998, 17, 319.

Bibliografische verwijzingen

- Biemans 1997:** Jos A.A.M. Biemans, *Onsen Spегhele Ystoriale in Vlaemsche: codicologisch onderzoek naar de overlevering van de Spiegel historiael van Jacob van Maerlant, Philip Utenbroeke en Lodewijk van Velthem, met een beschrijving van de handschriften en fragmenten*. 2 dln. Leuven, 1997 (= Schrift en schriftdragers in de Nederlanden in de Middeleeuwen, 2).
- Brinkman & Schenkel 1999:** H. Brinkman & J. Schenkel (eds.), *Het handschrift van Hulthem. Hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek van België, 15.589-623. Diplomatische editie*. 2 dln. Hilversum, 1999 (= Middeleeuwse verzamelhandschriften uit de Nederlanden, 7).
- Camargo 1991:** M. Camargo, *Ars dictaminis. Ars dictandi*. Turnhout, 1991 (= Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 60).
- Constable 1976:** G. Constable, *Letters and Letter-collections*. Turnhout, 1976 (= Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17).
- De Baere e.a. 1992:** G. de Baere, V. Fraeters & F. Willaert, 'Vanden bogaert die ene clare maecte', in: H. van Dijk e.a., *Klein kapitaal uit het handschrift-Van Hulthem. Zeventien teksten uit Hs. Brussel, K.B., 15.589-623*. Uitgegeven en ingeleid door neerlandici, verbonden aan tien universiteiten in Nederland en België, Hilversum, 1992, 77-85 (= Middeleeuwse studies en bronnen, 33).
- Deschamps 1970:** J. Deschamps, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*. Tentoonstellingscatalogus. Brussel, 1970.
- Geirnaert 1994:** D. Geirnaert, 'Maarten aan Tanneke. Een liefdesbrief uit de late middeleeuwen', in: *Biekorf*, 94 (1994), 248-260.
- Hamburger 1998:** J.F. Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York, 1998.
- Kienhorst 2002:** H. Kienhorst, 'Nach der Lektüre bitte umgehend zurückbringen. Über die merkwürdige Entstehungsgeschichte der mittelniederländischen Sammelhandschrift Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, Hss.-Abt. 3004 B 10', in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*, 7 (2002), 48-73.
- Kienhorst & Schepers 2009:** *Het Wiesbadense handschrift. Hs. Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10*. Kritische editie ingeleid en bezorgd door Hans Kienhorst & Kees Schepers. Met bijdragen aan de inleiding van Amand Berteloot & Paul Wackers. Hilversum, 2009 (= Middeleeuwse verzamelhandschriften uit de Nederlanden, 11).
- Kors 1993:** M.M. Kors, 'Epistolaire aspecten van de geestelijke brief (ca. 1350-1550)', in: Th. Mertens (red.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, 1993, 52-69, 386-388 (= Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen, 8).
- Kors 1997:** M.M. Kors, 'Een gesprek met afwezig: een eerste verkenning en inventarisatie van de Middelnederlandse privé-brief', in: *Queeste*, 4 (1997), 127-141.
- Lievens 1982:** R. Lievens, 'Een antihiërarchische disputatie uit de veertiende eeuw' in: *Sacris Erudiri*, 25 (1982) [= *Album amicorum Nicolas-N. Huyghebaert O.S.B.*, 1], 167-201.

- Lievens 1985:** R. Lievens, 'Questien van eenen goeden simplen mensche', in: Th. Coun e.a. (red.), *Hulde-album Dr. F. van Vinckenroye*, Hasselt, 1985, 187-208.
- McGinn 1998:** B. McGinn, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. New York, 1998 (= *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, 3).
- Renger 1985:** M.O. Renger, *The Wiesbaden Codex B 10 and Netherlandish Art around 1400*. Onuitgegeven dissertatie. Cambridge (Mass.), Harvard University, 1985.
- Renger 1987:** M.O. Renger, 'The Wiesbaden Drawings', in: *Master Drawings*, 25:4 (1987), 390-410.
- Reynaert 1978:** J. Reynaert, 'Het vroegste Middelnederlandse Palmboomtraktaat', in: *Ons Geestelijk Erf*, 52 (1978), 3-32, 195-228, 296-310.
- Schmidtke 1982:** D. Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie*. Tübingen, 1982 (= *Hermaea: Germanistische Forschungen*, N.F. 43).
- Schulz-Grobert 1993:** J. Schulz-Grobert, *Deutsche Liebesbriefe in spätmittelalterliche Handschriften. Untersuchungen zur Überlieferung einer anonymen Kleinform der Reimpaardichtung*. Tübingen, 1993.
- Troelstra 1903:** A. Troelstra, *Stof en methode der catechese in Nederland vóór de Reformatie*. Groningen, 1903.
- Van der Vlist 2005:** Marian van der Vlist, *Pittige portretten. De presentatie van leken in drie teksten uit de codex Wiesbaden HH 3004 B 10*. Doctoraalscriptie. Utrecht, 2005. – <http://www.ethesis.net/portretten/portretten.pdf>.
- Van Mierlo 1942:** J. van Mierlo (ed.), Hadewijch, *Strophische Gedichten*. Dl. 1: *Tekst en commentaar*. Dl. 2: *Inleiding*. Antwerpen [etc.], 1942 (= *Leuvense studiën en tekstuitgaven*, 13).
- Van Mierlo 1952:** J. van Mierlo (ed.), Hadewijch, *Mengeldichten [+ Tweevormich Tracktaetken]*. Antwerpen [etc.], 1952 (= *Leuvense studiën en tekstuitgaven*, 15).
- Vekeman & Tersteeg 1970:** H. Vekeman & J. Tersteeg (eds.), Beatrijs van Nazareth, *Van seuen manieren van heileger minnen. Uitgegeven naar het Brusselse handschrift, ingeleid en van aantekeningen voorzien*. Zutphen, 1970 (= *Klassiek letterkundig pantheon*, 188).
- Wackers 2002:** P. Wackers, *Terug naar de bron*. Oratie, Universiteit Utrecht: Faculteit Letteren, 2002. – http://www2.let.uu.nl/Solis/homelet/publicaties/lezingenreeks/pdf/Wackers_Paul_oratie.pdf.
- Warnar 2003:** G. Warnar, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw*. Amsterdam, 2003.
- Willaert 1984:** F. Willaert, *De poëtica van Hadwijch in de Strofische Gedichten*. Utrecht, 1984.

Adres van de auteur: Faculteit Geesteswetenschappen: Departement Nederlands, Universiteit Utrecht, Trans 10, NL-3512 JK Utrecht.