

bibliografie, een lijst van afbeeldingen en platen, een lijst van afgebeelde handschriften per bibliotheek, een register van bijbelplaatsen en een register van personen.

Helaas wordt de bundel ont sierd door een vrij groot aantal typografische slordigheden. Het meest betreuenswaardige is echter wel dat de verschillende bijdragen nauwelijks een samenhangend geheel vormen, en daardoor verwarring kunnen stichten bij de oningewijde lezer. Hiervan getuigen onder meer de inconsistente spelling van bepaalde namen en titels, de variabele aanduidingen van bepaalde handschriften of teksten, de herhaalde begripsverklaringen en de verschillende opvattingen van het begrip 'leek' die doorheen de bijdragen gehanteerd worden. Een en ander had gemakkelijk voorkomen kunnen worden door de gezamenlijke premissen duidelijk in de inleiding voor te stellen. Strakker redigeerwerk zou ook feitelijke dubbelzinnigheden hebben kunnen voorkomen: zo wordt bijvoorbeeld in een bijdrage de productie van het Brusselse handschrift 2905-09 aan Rooklooster toegeschreven, terwijl een van de redacteurs elders overtuigend heeft aangetoond dat het deels in Herne vervaardigd werd. Een bijkomend glossarium en een register op titels was bovendien wenselijk geweest om de rijkdom van het aangeboden materiaal beter te ontsluiten en het geheel bruikbaar te maken als inleidend naslagwerk.

Het zou zonde zijn dit boek vanwege de genoemde tekortkomingen ongelezen te laten, want het functioneert heel goed als inleiding op de wondere wereld van de Midde nederlandse bijbelvertalingen, zeker naast het eerder genoemde artikel van Mertens, wiens typologie hier overgenomen is.

Katty De Bundel  
Katholieke Universiteit Leuven

HANS WILBRINK, *Amplexio Dei – De omarming Gods. Vergelijkend onderzoek van de mysticologische en sociologische profielen van Hildegard van Bingen en Hadewijch van Brabant*. Aken / Maastricht: Shaker Publishing, 2006, xvi-382 blz. ISBN 978-90-423-0284-6. Prijs: € 36,00

Deze studie is de handelseditie van een doctoraal proefschrift in de theologie, dat de auteur in 2006 heeft verdedigd aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zoals de titel aangeeft, worden daarin twee grote geestelijke figuren uit de middeleeuwen, Hildegard van Bingen en Hadewijch, met elkaar vergeleken. Vertrekkend vanuit de vaststelling dat de twee schrijfsters allebei leefden in een tijd van religieuze vernieuwing en ook een vergelijkbaar mystiek oeuvre (brieven, poëzie en visionair proza) tot stand hebben gebracht, plaatst Wilbrink de vrouwen tweemaal naast elkaar: eerst als mystieke auteurs (hoofdstukken 1, 3, 5 en 7.1) en vervolgens op het vlak van hun maatschappelijke identiteit en hun communicatief handelen (hoofdstukken 2, 4, 6 en 7.2).

Met behulp van enkele klassieke tegenstellingen, zoals het onderscheid tussen negatieve (apofatische) en positieve (katafatische) Godskennis en de gelijklopende tegenstelling tussen de rede en de liefde, tekent Wilbrink in het eerste luik van zijn studie een eigenzinnig portret van de mystieke fysionomieën van Hildegard en Hadewijch. De twee blijken elkaars tegenpolen te zijn: terwijl Hildegard als 'rationaliste' het goddelijke levende licht passief ondergaat, niet echt geïnteresseerd in een persoonlijk contemplatief leven, maar wel in apostolaat, gaat een gepassioneerde Hadewijch heel actief naar de mystieke vereniging met de Drie-ene God op zoek. Wilbrink past tevens een speciale indeling, de *amplexio Dei* of 'omarming Gods' versus de *unio cum Deo*, op de twee auteurs toe. De begrippen *amplexus* en *unitas/unio* zijn uiteraard gemeengoed in de mystieke traditie (cf. de omhelzing van de Bruid uit het Hooglied, en de 'eenheid

van geest') maar in handen van Wilbrink worden het twee hiërarchische stadia, respectievelijk de voorlaatste en de ultieme fase, in het mystieke groeiproces. Vooral door deze (bijna neoscholastieke) distinctie wordt duidelijk dat Hans Wilbrink een originele interpretatie hoopt te bieden van de twee mysticae.

Wilbrinks sociaalwetenschappelijke invalshoek, het tweede luik van *Amplexio Dei – de Omarming Gods*, stelt zich evenmin tot doel enkele vrijblijvende vaststellingen te doen inzake de historische context waarin Hildegard en Hadewijch leefden (voor de historische Hadewijch wordt hierbij trouwens een even boeiende als sterk speculatieve hypothese uitgewerkt). In het spoor van de Vlaams-Nederlandse cultuurfilosoof Arnold Cornelis wil Wilbrink uiteindelijk een antwoord geven op de vraag in welke mate de twee schrijfsters ten opzichte van hun directe en ruimere omgevingen (de 'micro-', 'meso-' en 'macro-omgeving') vrij zijn geworden, d.i. tot zelfstandigheid ('communicatieve zelfsturing') zijn gekomen. Voor beide schrijfsters geldt dat zij die zelfsturing hebben verwezenlijkt. Maar waar Hildegard een echte communicatiestrategie blijkt en publieke erkenning krijgt, kan Hadewijch in haar kleine kring niet de gewenste navolging afdwingen, wat haar, aldus Wilbrink, innerlijk geen rust brengt en de *orewoet* tot gevolg heeft (als 'systeemreactie'). Ook die vraagstelling brengt ons tot het besef dat het boek van Hans Wilbrink veel meer wil zijn dan een beschrijvende studie.

Wat geeft dit boek te denken? Zonder afbreuk te doen aan Wilbrinks lovenswaardige ambitie om een originele totaalvisie te bieden op de twee middeleeuwse reuzinnen – op wier schouders wij al te vaak als dwergen moeten kruipen – wil ik toch twee kritische randbemerkingen plaatsen bij *Amplexio Dei – de Omarming Gods*, en dit met betrekking tot de Hadewijch-studie. Om te beginnen zal het boek de lezer verrassen door talrijke afwijkende standpunten. Deze standpunten leveren soms verfrissende gezichtspunten op, maar worden helaas nogal stellig geponeerd, zonder uitgebreide overwegingen pro en contra. Een illustratief voorbeeld: "Ik schat de communicatieve intentionaliteit van de *Strofische Gedichten*, in tegenstelling tot Van Mierlo, De Paepe en Willaert, laag in. Hadewijch heeft ze, mijns inziens, primair ten eigen bate geschreven, als de neerslag van wat haar innerlijk zozeer beroerde; het zijn individuele expressies van individuele emoties" (p. 212-213). Met één pennentrek worden de verworven inzichten betreffende de formele techniek (het hoofse register e.d.) en de spiegelende werking van Hadewijchs Liederen aan de kant geschoven. Gelet op de moeizame consensusvorming in de Hadewijch-studie waren dergelijke terloopse stellingnames, hoe interessant ze ook klinken, zeker gebaat met meer argumentatie.

Meer moeite heb ik met de voorstelling van de mystieke leer van Hadewijch. Al ruimt Wilbrink plaats in voor de rede bij Hadewijch (p. 197-198), zijn beeldvorming rond haar emotionele omarming van God doet iets te weinig recht aan de schrijfster die zich heeft ingezet om de noodzakelijke en complementaire rol van de rede in het mystieke leven te beklemtonen. En wanneer Wilbrink stelt dat Hadewijchs mystiek wordt bepaald door de Heilige Drie-eenheid, raakt hij zeker de essentie. Maar in zijn voorstelling dat de Heilige Geest en de Zoon 'mediëren' tussen God (de Vader) en de mens – een gedachte die als een rode draad door het boek loopt – wordt de betekenis van de Triniteit m.i. veel te statisch ingevuld en onderling uiteengetrokken. De drie goddelijke Personen lijken in zijn uiteenzetting ('De triniteitsopvatting van Hadewijch', p. 181-196) wel als zelfstandige entiteiten in de mystieke beleving een rol te spelen. Uiteraard zijn er enkele plaatsen in het werk van Hadewijch, zoals Brief XXII, waar de ziel zich tot elk van de drie Personen apart lijkt te verhouden. Men mag echter niet uit het oog verliezen dat de trinitaire analogieën die Hadewijch daar en elders ontwikkelt, steeds in het kader van de Minnebeleving moeten worden gezien. Ten tweede heeft die Gods- of Minne-ervaring de Drie-eenheid of de drie Personen niet rechtstreeks tot *voorwerp* van

contemplatie (in het *gebruken* zijn er tenslotte geen voorstellingen). Hadewijchs Drie-eenhedsmystiek, hierin beïnvloed door Willem van Saint-Thierry, heeft op de eerste plaats te maken met de dialectische dynamiek van het mystieke leven. Zo is het onderscheid tussen de activiteit van de Personen en de afgrondelijke goddelijke natuur (met de Vader als bron) een uitgelezen schema voor het spanningsveld tussen de wisselende intieme aan- en afwezigheid van de Minne, tussen het *werken* en het *gebruken*, en tussen gradaties in de mystieke contemplatie, zoals de oppervlakkige vormen van het *gherinen* en het wezenlijke *gebruken*. Heel deze dialectiek ontbreekt nagenoeg in Wilbrinks uitwerking van de rol van de Drie-eenheid. In zijn optiek zijn de goddelijke Personen eerder kennisobjecten. Waar hij anderzijds wel in slaagt, is een verband leggen tussen de navolging van Christus en de Triniteit (p. 183-184). In Jezus' voetsporen treden is deelnemen aan het (binnen)goddelijke altruïsme. Die gedachte is zeker fundamenteel.

Wilbrinks trinitaire atomisme – zoals ik het zou durven noemen – komt ook tot uiting wanneer hij de bekende passus uit Brief xxii aangrijpt (op p. 231-232 en 299-300) om Hadewijch een licht afwijkende zielsleer tegenover Augustinus toe te schrijven: *Hi gaf sine nature inder zielen met .iij. crachten, sine drie persone met te minnen: met verlichter redenen den vader; metter memorien den wisen gods sone; met hoghen berrenden wille den heyleghen gheest*. Wilbrink legt het zo uit alsof de rede volgens Hadewijch bij de Vader hoort, en de 'memorie' (of *memoria*) bij de Zoon. Deze verklaring klinkt inderdaad plausibel vanuit een statische kijk op de Triniteit, waardoor de passus een gesloten, haast afgezonderd verband tussen de drie Personen en de betrokken vermogens lijkt te suggereren. Toch is deze interpretatie onjuist. En ze bevreemdt ook, omdat Wilbrink elders wel de onderlinge samenhang (p. 232: "Geklusterd, omdat zij onderling sterk samenhangen en afhankelijkheid vertonen") en "vervlechting" (p. 234, de psychologische *perichorese*) van de zielsvermogens beaamt. Dit relationele karakter geldt uiteraard ook voor de drie Personen zelf. Het cruciale tekstfragment dient daarom volledig vanuit de trinitaire perichorese te worden gelezen, waarbij elke Persoon en elk corresponderend vermogen in eenheid met en *vanuit de andere* wordt bekeken: "Met (vanuit) de verlichte rede (de Zoon) wordt de Vader bemind; met de memorie (de Vader) de wijze Zoon van God; en met de hoge brandende wil de Heilige Geest (als de eenheid van de Vader en de Zoon = de eenheid van memorie en verstand)." Meteen geeft deze verklaring te kennen dat Hadewijch op dit punt helemaal niet van het klassieke augustijnisme afwijkt. In dit verband moet er, naast Augustinus, m.i. overigens ook sterk met de invloed van Willem van Saint-Thierry rekening worden gehouden. Vanuit zijn achtergrond wordt nog duidelijker dat de vereniging van de hogere geestesvermogens in de mystieke ziel uitdrukking geeft aan de goddelijke liefdesactiviteit (cf. *met te minnen*, in het aangehaalde fragment). De *memoria* vormt de basis, als reservoir van allerlei geestelijke en mystieke gewaarwordingen, herinneringen en beelden, en past dan ook het best bij de Vader, de bron van de goddelijkheid. Vanuit de traditionele rol die het Woord in de verlichting van de menselijke geest speelt (cf. *scientia-sapientia*) – in tegenstelling tot wat Wilbrink beweert, die de verlichting doorgaans specifiek aan de Heilige Geest toeschrijft – kan de Zoon aan het verstand worden gekoppeld, wat ook logisch lijkt, want de in de *memoria* opgeslagen beelden worden enkel intelligibel als ze langs het verstand passeren. Tegelijkertijd moet ook de wil (cf. de H. Geest; de liefde) met die beelden (of ervaringen) instemmen, om (vanuit diezelfde wilsakt) te ontvlammen in een intens geestelijk verlangen en, onder verdere inwerking van de H. Geest, in liefde open te bloeien. In die unieke liefdeservaring zijn met andere woorden alle vermogens operationeel. Enkel in hun unificerende samenwerking komen ze als trinitaire analogie tot leven (zo ook trouwens in Augustinus' *De Trinitate*).

Tot slot een algemene bedenking, los van mijn vorige kritiek. Men kan zich afvragen of de hele comparatieve onderneming van *Amplexio Dei – de Omarming Gods* niet staat of valt met de vraag of Hildegard wel als een mystica mag worden beschouwd. Ook Wilbrink raakt de problematiek rond Hildegards identiteit als mystica aan (p. 51). Nadat hij heeft gesteld dat het een kwestie van definiëring is – waarmee hij eigenlijk zijn initiële opzet ondermijnt om het verschijnsel mystiek in het eerste hoofdstuk via tal van onderscheidingen te vatten – erkent hij dat Hildegard geen echte mystica kan worden genoemd in de klassieke betekenis van het woord (namelijk iemand voor wie de vereniging met God centraal staat). Persoonlijk denk ik dat dit element in belangrijke mate de tegenstelling tussen de twee middeleeuwse schrijfsters verklaart. Precies omdat Hildegard geen echte mystica is, maar eerder iemand die wij vandaag paranormaal begaafd kunnen noemen, is Wilbrink in staat een tegenovergesteld geestelijk én sociaal profiel te schetsen. Een paragnost getuigt doorgaans niet van de unio mystica maar wel van een – mediamiek ondersteunde – goddelijke boodschap aan de hele mensheid. Klassieke mystieke auteurs zoals Hadewijch hebben daarentegen nauwelijks voor iets anders oog dan voor de vereniging met God en schrijven meestal voor een beperkte kring van lezers. Inzover de visionaire profetes Hildegard onder de eerste categorie kan vallen, zou dit zelfs een bijkomende vraagstelling openen. Want dan lijken Hildegard en Hadewijch heel geschikt om die twee verschillende vormen van bovennatuurlijke ‘waarneming’ (de mystieke en de paranormale) scherper tegenover elkaar af te lijnen. Vanuit het belang van het levende licht (meer bepaald de *umbra viventis lucis*) voor Hildegard (besproken onder haar visiodefinitie, p. 45-49) zou een vergelijkend onderzoek naar de thematiek van het licht bij Hadewijch (en alle afgeleiden: de *claeurheit*, het *anschijn*, het vuur, de verlichte rede) – niet enkel als religieuze metafoor voor waarheid e.d. (cf. J. Reynaert in *Ons Geestelijk Erf* 48 (1974), p. 3-45) maar ook als voorwerp of medium van de mystieke ervaring – bijvoorbeeld veel interessante verschilpunten aan het licht kunnen brengen. Dat aspect – de distinctieve kenmerken die de mystieke ervaring als gewaarwording van andere ervaringen onderscheiden – mis ik nu een beetje in de bespreking van de visiodefinitie (p. 198-200) en de ervaringskernen (p. 200-207) bij Hadewijch. Er lijkt dus nog voldoende stof voor verder vergelijkend onderzoek voorhanden te zijn.

Kris Van Put  
De Pinte

ULRIKE HASCHER-BURGER, *Singen für die Seligkeit. Studien zu einer Liedersammlung der Devotio moderna: Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, coll. Emmanuelshuizen, cat. VI. Mit einer Edition und Faksimile*. Leiden: Brill, 2007 (Brill's Series in Church History, 28). x-342 blz. ISBN 978-90-04-16151-1. Prijs: € 99,00.

Op 28 september 2007 werd het boek *Singen für die Seligkeit* gepresenteerd in het Historisch Centrum Overijssel te Zwolle. Niet alleen lichtten enkele sprekers tijdens deze bijeenkomst de historische context van de studie toe, ook bracht het koor Cerca-mon enkele liederen ten gehore uit het uitgegeven handschrift. Dat gaf aan de presentatie een feestelijk tintje. De Middeleeuwse verzamelband die Hascher-Burger bestudeerd heeft, coll. Emmanuelshuizen cat. VI, bestaat uit twee delen: een handschriftelijk deel met 25 liederen, een uittreksel uit een preek van Gueric d'Igny en een uittreksel uit *De imitatione Christi* van Thomas a Kempis, en een gedrukt deel met twee teksten, namelijk *De spiritualibus ascensionibus* van Gerard Zerbolt van Zutphen en *De exterioris et interioris hominis compositione* van David van Augsburg. Het middeleeuwse