



# AN DINEM WILLIGEN ARMŪTE<sup>e</sup>

Det apostoliske liv hos Hadewijch fra Brabant  
og Mechthild fra Magdeburg



**HIS-3900**

**Lena Karlstrøm**

Mastergradsoppgave i historie  
Institutt for historie og religionsvitenskap  
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning  
Universitetet i Tromsø  
Høsten 2010

Fotografiet på forsiden er tatt i Begijnhof De Wijngaard, Brugge, av meg august 2010.

## **Forord**

Jeg vil først og fremst takke Richard Holt for uvurderlig hjelp og veiledning.

I tillegg vil jeg takke familie, venner, og alle som med stadig fjernere blikk høflig har lyttet mens jeg har lagt ut om hva to noe obskure forfattere skrev for en god stund siden.



# Innhold

Kapittel 1: Innledning.....	1
1.1 Introduksjon .....	1
1.2 Problemstilling .....	2
1.3 Historiografi.....	2
1.4 Kilder.....	8
1.5 Metode.....	10
Kapittel 2: Vita apostolica og beginerne .....	13
2.1 Innledning.....	13
2.2 Om det apostoliske liv .....	13
2.2.1 Hva var vita apostolica? .....	15
2.2.2 Beginerne – en apostolisk bevegelse? .....	25
2.2.3 Kirkens forhold til vita apostolica og beginerne .....	31
2.3 Hadewijch og Mechthild, beginere?.....	36
2.3.1 Hvem var Hadewijch fra Brabant? .....	36
2.3.2 Hvem var Mechthild fra Magdeburg? .....	39
2.4 Konklusjon.....	44
Kapittel 3: Vita apostolica og kjærlighetsmystikken.....	47
3.1 Innledning.....	47
3.2 Om kristen mystikk .....	47
3.3 Hva var kjærlighetsmystikken? .....	50
3.3.1 Kjente kjærlighetsmystikere.....	53
3.4 Sammenhengen mellom vita apostolica og kjærlighetsmystikken .....	56
3.5 Hadewijch og Mechthild, kjærlighetsmystikere? .....	57
3.5.1 Hadewijchs mystikk .....	57
3.5.2 Mechthilds mystikk .....	61
3.6 Konklusjon.....	67
Kapittel 4: Vita apostolica og Hadewijch fra Brabant: <i>Brieven, Visioenen, Mengeldichten og Strofische Gedichten</i> .....	69
4.1 Innledning.....	69
4.2 Hadewijchs forfatterskap .....	69
4.3 Hadewijch om det apostoliske liv .....	71
4.3.1 Frivillig fattigdom .....	73

4.3.2 Veldedighet .....	78
4.3.3 Kyskheter .....	80
4.3.4 Apostlene .....	83
4.4 Konklusjon.....	83
Kapittel 5: Vita apostolica og Mechthild fra Magdeburg: <i>Das Fliessende Licht der Gottheit</i> .....	85
5.1 Innledning.....	85
5.2 Mechthilds forfatterskap.....	85
5.3 Mechthild om det apostoliske liv .....	88
5.3.1 Frivillig fattigdom .....	89
5.3.2 Veldedighet .....	92
5.3.3 Kyskheter .....	94
5.3.4 Apostlene .....	97
5.4 Konklusjon.....	105
Kapittel 6: Konklusjoner .....	107
6.1 Innledning.....	107
6.2 Hadewijch, Mechthild og det apostoliske liv.....	107
6.3 Hovedkonklusjon .....	111
Kapittel 7: Kilder og litteratur .....	113
7.1 Utrykte kilder.....	113
7.2 Trykte kilder .....	113
7.3 Litteratur .....	114

## Kapittel 1: Innledning

Wir loben dich an diner rúwe, and dinem gúten willen, an diner warheit, an diner wisheit, an dinem sússen jammer, **an dinem willigen armúte**, an diner starkheit, an diner gerehtekeit.<sup>1</sup>

(We praise you for your sorrow, For your good will, For your truth, For your wisdom, For your sweet grieving, **For your voluntary poverty**, For your strength, For your justice.<sup>2</sup>)

### 1.1 Introduksjon

Høymiddelalderen var for Europa en periode preget av religiøs uro og endring. Skepsis mot rådende kristne levesett, og ikke minst mot geistlighetens livsstil, var i skarp økning blant verdsligheten. For mange av disse fremsto *vita apostolica*, det apostoliske liv, som et fristende alternativ. Det apostoliske liv innebar en endring tilbake til kristendommen slik den var levd av Jesus og hans apostler. I en tid da kirken var en av Europas største og mektigste landeiere, mente mange at de geistlige hadde gått bort fra de kristne idealer, og ønsket om en endring innen kristendommen til et liv slik Jesu apostler levde, et liv preget av frivillig fattigdom, spredte seg. Dette ønsket var utbredt både blant verdslige og blant geistligheten selv, og skulle få så store innvirkning på det kristne liv at vi kan snakke om en apostolisk bevegelse. Jeg vil i min oppgave se på hvordan dette ønsket om en annen kristendom påvirket to av denne tidens skribenter, Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg. Disse forfatterne er unike fordi de begge tradisjonelt er regnet blant de fremste representantene både for kjærlighetsmystikken OG beginerbevegelsen. Beginerbevegelsen, som kom i kjølvannet av *vita apostolica* og tradisjonelt er regnet som del av denne, var en av høymiddelalderens store nyskapninger for kvinner. Beginerne representerte for kvinnene en ny måte å leve et kristent liv, et liv som var en drastisk endring fra de klassiske nonneordenene og som oppnådde stor popularitet i Europa i perioden 1100-1300. Et av særpregene ved denne bevegelsen var videre at den frembrakte flere av middelalderens kvinnelige mystikere, og den greinen av mystikken som beginerne syntes opptatt av, var

---

<sup>1</sup> Mechthild 1990:53.

<sup>2</sup> Mechthild 1998:85.

kjærlighetsmystikken. I tillegg til Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg var blant andre Marguerite Porete og Beatrijs fra Nazareth blant kvinnene som engasjerte seg i en mystikk hovedsakelig beskjeftiget med opplevelsen av *kjærligheten* innen religionen, som de kalte *Minne*.

Blant årsakene til at jeg har valgt å studere nettopp Hadewijch og Mechthilds tekster, er at begge disse to er blitt regnet blant de viktigste innen kjærlighetsmystikken og begge hadde innflytelse på senere mystikere. Begge skrev i tidsrommet da den apostoliske bevegelsen hadde sitt høydepunkt og begge er tradisjonelt regnet som medlemmer av beginerbevegelsen, som igjen tradisjonelt er blitt knyttet til den apostoliske bevegelsen. Jeg vil senere i oppgaven diskutere disse punktene, og hvorvidt jeg mener de medfører riktighet. Og sist, men ikke minst, valgte jeg disse to fordi deres tekster gir et sjeldent innblikk i tankegangen til høymiddelalderens verdslige religiøse kvinner.

## 1.2 Problemstilling

Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburgs forfatterskap representerer et sjeldent innblikk i høymiddelalderens verdslige religiøse kvinners mentalitet. Hadewijchs *Briefven*, *Visioenen*, *Mengeldichten* og *Strofische Gedichten* og Mechthilds *Das Fliessende Licht der Gottheit* er viktige kilder til hvordan slike kvinner levde det kristne liv, og ikke minst til deres tanker og meninger angående mystikk og religion. Jeg vil undersøke hva Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg i sine verk skriver om det apostoliske liv, for å forsøke å finne ut hvorvidt de var påvirket av de apostoliske idealene. Jeg håper også å kunne kaste lys over innvirkningen *vita apostolica* hadde på kjærlighetsmystikken og beginerbevegelsen, og jeg vil videre forsøke å finne ut mer om Hadewijch og Mechthilds historiske kontekst, hvem de var og hva som karakteriserer deres mystikk. Dette for forhåpentligvis å kunne avgjøre hvorvidt deres tradisjonelle plassering innenfor henholdsvis beginerbevegelsen og kjærlighetsmystikken faktisk stemmer.

## 1.3 Historiografi

Forskningsområder innenfor middelalderens religiøse bevegelser, kristne mystikk og ikke minst kvinners rolle innen disse, har vært gjenstand for voksende popularitet de siste tiårene. Forskingen på det apostoliske liv, kjærlighetsmystikk og beginerne er alle utslag av



denne nye interessen, selv om det ikke skal underslås at det også har foregått forskning på området tidligere. Som tilfellet ofte er innen nyere forskning på europeisk middelalderhistorie, er mye av forskningen utført av amerikanske forskere. I tillegg til de amerikanske forskernes arbeid på området, finner vi imidlertid viktige arbeid utført av forskere innenfor beginernes geografiske kjerneområder, men problemet for mye av denne forskningen er at den dessverre ikke oppnår like stor grad av synlighet på den internasjonale arena siden den ofte foregår på andre språk enn engelsk. For å illustrere dette vil jeg i min gjennomgang av de enkelte forskerne innen området også inkludere hvor disse har sitt arbeidssted. I Norge har det derimot så vidt meg bekjent vært gjort mindre forskning innen temaer som det apostoliske liv, kjærlighetsmystikk og beginere. Unntak finnes imidlertid, jeg har gjort bruk av to masteroppgaver hvis tema var interessante for min forskning. Først og fremst Yngve Hustofts hovedoppgave i historie ved Universitetet i Oslo: *Vita apostolica-idealet: eiendom og fattigdom som sentralt problem i høymiddelalderens politiske teori* fra 1994, som dreier seg om både de sosiale og religiøse aspektene ved vita apostolica. Hustoft redegjør for apostoliske bevegelsers forskjellige tolkninger, med spesielt fokus på kjetteri, og konkluderer med å kalle vita apostolicas innvirkning i høymiddelalderen en reformasjon.<sup>3</sup> Videre har Tone Skovly Freberg skrevet en masteroppgave ved Det Teologiske Menighetsfakultetet kalt *Rabia og Hadewijch – likhet i ulikhet? – I hvilken grad er mystikken hos sufisten Rabia al-Adawiyya og kristne Hadewijch av Antwerpen uttrykk for en fellesbetoning av kjærlighetens betydning i gudsforholdet?* fra 2009. Freberg presenterer her likheter og forskjeller mellom disse to mystikerne og argumenterer for at begge gjennomgikk sammenfallende prøvelser og stadier på veien mot det som var hovedpoenget for dem begge; å dvele i Guds kjærlighet.<sup>4</sup> Det er videre utgitt lite på norsk om disse temaene, med unntak av boken *Vestens mystikk* fra 2005 av Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.) hvor vi finner ett kapittel om Hadewijch og ett om Mechthild, hver bestående av en introduksjon og et oversatt utdrag fra deres verk.

Hva angår området vita apostolica er det også her gjort en del forskning. Jeg har hatt blant annet hatt nytte av Jean-Claude Schmitt, ved École des Hautes Études en Sciences Sociales, og hans bok *Mort d'une hérésie – L'Église et les clercs face aux beguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV au XV siècle*, hvor han blant annet argumenterer for at beginerne (og begarderne) representerte en mellomting mellom geistligheten og de verdslige,

---

<sup>3</sup> Hustoft 1994:133-138.

<sup>4</sup> Freberg 2009:56-57.

noe som ofte brakte dem i konflikt med kirken, og førte til anklager om kjetteri.<sup>5</sup> I mine undersøkelser har jeg også gjort bruk av tidligere nevnte hovedoppgave av Yngve Hustoft, og ikke minst Beverly Mayne Kienzle ved Harvard University, og hennes artikkel “Religious poverty and the search for perfection,” som inngår i Miri Rubin og Walter Simons *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c.1100 – c. 1500*. Kienzles artikkel presenterer en kronologisk gjennomgang av *vita apostolicas* utvikling, både blant geistlige og verdslige, og hvordan kirken søkte å kontrollere denne. Patricia Ranft ved Central Michigan University, og hennes artikkel “The appeal of the *Vita Apostolica*,” redegjør for hvordan *vita apostolica* fremkalte vekst innen uortodokse religiøse grupper, skapte økte muligheter for verdslige kvinner og førte til at kvinnene innenfor disse gruppene, spesielt fra 1200-tallet, kunne innta lederposisjoner som vanskelig ville vært oppnåelige i det tradisjonelle klostersystemet.<sup>6</sup> Ernest McDonnell ved Rutgers University, diskuterer i sin artikkel “*Vita apostolica: diversity or dissent*,” kirkens holdning til det apostoliske liv og hvordan kirken i høymiddelalderen på grunn av jakten på kjetteri tolererte svært lite annerledestenkning.<sup>7</sup> Denne artikkelen er i stor grad en bearbeidelse av kapittel 2.4 fra hans bok *Beguines and beguards in medieval culture: with special emphasis on the Belgian scene*. Også Jo Ann Kay McNamara ved City University of New Yorks *Sisters in Arms – Catholic Nuns through Two Millennia* har vært til stor hjelp. Hennes bok behandler to tusen års nonnehistorie, men hun har funnet plass til å inkludere en del materiale om *vita apostolica* og verdslige religiøse kvinnebevegelser. McNamara redegjør for utviklingen i høymiddelalderen, blant annet den økende kvinnelige religiøse deltakelsen, men hun påpeker samtidig at dette kan skyldes økende grad av dokumentasjon, og ikke nødvendigvis økende grad av deltakelse.<sup>8</sup>

Beginerne har de siste årtiene også vært gjenstand for økende interesse. Autoriteten på området var lenge den tidligere nevnte Ernest William McDonnell, som med sin *Beguines and Beguards in Medieval Culture – With Special Emphasis on the Low Countries* i 1954 utga standardverket alle forskerne refererte til, og mer interessant, som det fortsatt referes til. Det ble lenge regnet som det eneste virkelige forsøk på en komplett historie om beginerne på engelsk. McDonnells rolle som autoritet, lenge som den varte, synes nå på den internasjonale forskerarenaen å ha blitt overtatt av Walter Simons, ved Dartmouth University. Hans *Cities of Ladies – Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, fra 2001, har i

---

<sup>5</sup> Schmitt 1978:203-204.

<sup>6</sup> Ranft 1996:61-62.

<sup>7</sup> McDonnell 1955: 27-28.

<sup>8</sup> McNamara 1996:236.

stor grad overtatt rollen som oppslagsverk innen beginernes historie, og er referert til i mange av publikasjonene jeg har nevnt. Jeg har gjort bruk av begge verkene, for McDonnell har jeg brukt en ny utgave fra 1969. Også Penelope Galloway, ved University of Bristol og hennes artikler hovedsakelig om beginere i det nordlige Frankrike og sørlige Belgia og deres arbeid har vært nyttig, i tillegg til tidligere nevnte Jean-Claude Schmitt.

Kristen mystikk generelt er et område hvor det er gjort mye forskning, og også om kjærlighetsmystikk drives det en god del forskning. Kjærlighetsmystikk er også såpass viktig at denne, og med den som oftest Hadewijch og Mechthild, vanligvis er behørig inkludert i samlingsverk om middelalderens mystikk. Blant forskerne på dette tema er det for meg Bernard McGinn, ved University of Chicago med sin bok *The Flowering of Mysticism – Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350* som spesielt har vært til nytte. McGinn mener år 1200 markerte innledningen til en oppblomstringsperiode for mystikken, og han påpeker Hadewijch og Mechthilds betydning i denne perioden, når han, sammen med Angela av Foligno og Marguerite Porete, kaller dem “de fire kvinnelige evangelistene” av det trettende århundre.<sup>9</sup> Andre forskere hvis arbeid angående kjærlighetsmystikk har vært til hjelp er Andrea Janelle Dickens ved United Theological Seminary, hvis *The Female Mystic – Great Women Thinkers of the Middle Ages* inkluderer både Hadewijch og Mechthild blant store navn som Hildegard av Bingen, Katarina av Siena og Teresa av Avila. Dickens mener hovedtema for Hadewijch var gjennom sin mystikk å gi et eksempel på hvordan Gud elsket menneskene, og hvordan disse skulle gjengjelde denne kjærligheten. Mechthild mener hun var blant middelalderens viktigste mystikere, og hun skriver blant annet at vi kan spore hennes innflytelse hos Mester Eckhart.<sup>10</sup> Ursula King ved University of Bristol har i kapitlet “Medieval mystics” fra boka *Christian Mystics – Their Lives and Legacies throughout the Ages* et eget underkapittel kalt “The beguines” med Mechthild fra Magdeburg, Beatrijs fra Nazareth, Hadewijch fra Brabant og Marguerite Porete. King mener vi blant beginerne finner en spesielt rik, men lenge bortglemt mystikk og argumenterer for at disse skrev ned sine mystiske opplevelser siden de manglet muligheter for å forkynne den muntlig.<sup>11</sup> Saskia Murk-Jansen ved Cambridge University, konsentrerer seg i boka *Brides in the Desert – The Spirituality of the Beguine* om de samme fire kvinnelige mystikerne som Ursula King. Murk-Jansen mener at vi for å forstå beginernes mystikk er avhengige av å forstå deres bakgrunn, og argumenterer blant annet for at denne bakgrunnen bidro til at ydmykhet etter hennes

---

<sup>9</sup> McGinn 1998:199.

<sup>10</sup> Dickens 2009: 55-87.

<sup>11</sup> King 2001: 88-90.

mening var en av de viktigste karakteristikkene innen beginernes åndelighet.<sup>12</sup> Fiona Bowie ved University of Bristol og Oliver Davies ved King's College Londons bok *Beguine Spirituality: Mystical Writings of Mechthild of Magdeburg, Beatrice of Nazareth, and Hadewijch of Brabant* inkluderer en presentasjon av beginnerbevegelsen og dens mystikk og en lengre del med utdrag fra de tre i tittelen nevnte kvinnenens verk. Bowie og Davies argumenterer blant annet for at kvinnelig åndelighet skilte seg ut fra den mannlige og at førstnevnte kunne ta spesielle former grunnet publikums forventninger; for eksempel mener de at ekstrem asketisme kunne fungere som en forsikring overfor publikum for at mystikeren var spesielt utvalgt av Gud.<sup>13</sup>

Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg er blitt gjenstander for relativ stor interesse siden de, etter å ha vært glemt i århundrer, ble gjenfunnet i støvete bibliotek på 1800-tallet. Hadewijch fra Brabants skrifter ble gjenoppdaget i Brussels Bibliothèque Royale de Belgique av J. F. Willems, F.J. Mone og F.A. Snellaert i 1838, og studiene av hennes verker satte raskt i gang. Jeg har blant annet arbeidet med en relativt tidlig utgave av Hadewijchs verk, et trebindsverk utgitt mellom 1875 og 1905 av Jacob Frans Johan Heremans, C.J.K. Ledeganck og J. Vercoullie. Autoriteten på området ble imidlertid raskt Jozef van Mierlo. Ennå i dag er van Mierlo for mange autoriteten på området Hadewijch, hans arbeid med å transkribere Hadewijchs verk begynte tidlig på 1900-tallet og er fortsatt standarden de fleste forskere innen feltet forholder seg til. I tillegg til van Mierlo har jeg i stor grad hatt nytte av Mother Columba Hart av benediktinerordenen, og hennes oversettelse av van Mierlo til engelsk: *Hadewijch – The Complete Works* fra 1980. Forskning rundt Hadewijchs liv og ikke minst hennes tilknytning til kjærlighetsmystikken ser vi videre hos blant andre Paul Mommaers, professor i teologi ved Universiteit Antwerpens *Hadewijch: Writer – Beguine – Love Mystic*. Mommaers er en av de viktigste belgiske bidragsyterne på feltet Hadewijch, og han har ikke minst gjort seg bemerket internasjonalt siden mye av hans litteratur gis ut på engelsk. Videre har jeg gjort bruk av nevnte Bernard McGinns verk om forholdet mellom Mester Eckhart og beginnerne, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*.

Mechthild fra Magdeburgs verk *Das Fliessende Licht der Gottheit* ble gjenoppdaget ved klosteret i Einsiedeln i 1861 og Gall Morel, bibliotekar ved klosteret, kom raskt ut med den første transkripsjonen allerede i 1869. Gall Morels arbeid var svært lenge standardverket andre forskere forholdt seg til i videre forskning av Mechthilds tekst, noe som ble sett på som

---

<sup>12</sup> Murk-Jansen 1998:114-115.

<sup>13</sup> Bowie 1989:42.

problematisk siden Morels arbeid var kjent som unøyaktig, og han også manglet formelle kvalifikasjoner for å gjennomføre et slikt arbeid. Først i 1990 kom imidlertid verket som skulle bli den nye standarden innen forskningen på Mechthild; Hans Neumanns kritiske utgave av Mechthilds verk. Gisela Vollmann-Profe utgave av *Das Fliessende Licht der Gottheit* fra 2003 blir også ofte referert til, og jeg har gjort bruk av begge disse som kilder, selv om teksten i disse utgavene for det meste er identisk, ikke minst fordi Vollmann-Profe sto for mye av transkripsjonen i Neumanns utgave. Det var også Neumanns utgave som lå til grunn for tidligere nevnte Frank Tobin ved University of Nevadas oversettelse av Mechthilds verk til engelsk: *The Flowing Light of the Godhead* fra 1998, som for meg har vært til stor nytte.

Jeg begynte mitt arbeid med en stor interesse for beginerne som bevegelse, ikke minst på grunn av dens særpreg. Når jeg satte meg inn i forskningslitteraturen på området har det for meg til tider fremstått som om mange av forskerne innen beginerforskningen forbigår de religiøse aspektene ved bevegelsen for i stedet å sette fokus på dens sosiale aspekter, og mer spesifikt på dens funksjon som arbeidsfelleskap. Det har dermed vært en tendens til å fremheve arbeidet i stedet for religionen som hovedfokus for bevegelsen. Beginernes religion og mystikk har i liten grad blitt forsket på som helhet, og resultatet av dette er at de store mystikerne blant beginerne, Hadewijch, Mechthild, Marguerite Porete, av mange tilsynelatende vurderes som enestående enkelttilfeller i stedet for som naturlige produkt av en eksisterende mystisk felleskultur blant beginerne.

Jeg var derfor, når jeg startet mitt arbeid, sikker på at jeg ville arbeide med det religiøse aspektet ved beginerne, og mer spesifikt med deres kjærlighetsmystikk. I mine studier av beginerbevegelsen var jeg videre blitt fascinert av begrepet *vita apostolica* og hvilken innvirkning dette fenomenet hadde på beginerne og valgte derfor å studere hvordan dette konseptet påvirket to av de beginermystikerne hvis verk har overlevd til i dag, Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg. Min oppgave ser nærmere på forholdet mellom kjærlighetsmystikerne og *vita apostolica*, og forholdet mellom beginerne og *vita apostolica*, sett gjennom øynene til Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg, tradisjonelt kalt kjærlighetsmystikere OG beginere. Det er så vidt meg bekjent ingen som har sett på hvilken rolle *vita apostolica* spilte hos Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg, og dermed heller ingen som har sammenlignet disse tos meninger om temaet. Mitt bidrag til dette voksende historiske forskningsfeltet er altså å undersøke to forfatters verk som til sammen gir et sjeldent innblikk i høymiddelalderens verdslige religiøse kvinners

mentalitet, og dermed forsøke å frembringe ny kunnskap både om *vita apostolica*, Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg.

#### 1.4 Kilder

Felles for både Hadewijch og Mechthild er at deres originale håndskrifter fra middelalderen ikke er bevarte. Vi har imidlertid relativt tidlige kopier av verkene tilgjengelige for begge. Hadewijchs verk finnes i dag komplett i fire kopier fra middelalderen, hvorav to av disse, manuskript MS A (2879-80) og MS B (2877-78) finnes ved Bibliothèque Royale de Belgique i Brussel. Disse er datert til andre halvdel av 1300-tallet, skrevet på middelnederlandsk og har opprinnelig tilhørt augustinerkorherrene ved Rooklooster, av forsamlingen Windesheim.<sup>14</sup> MS B er en kopi av MS A og dermed noe yngre, MS B inneholder i tillegg *Mengeldichten* nummer 17 til 23, som i dag ikke lengre tilskrives Hadewijch. Det var gjenoppdagelsen av disse skriftene som førte til at verden igjen fikk anledning til å lese Hadewijch etter at hun hadde vært bortglemt siden middelalderen. Disse to håndskriftene har jeg sett på selv, da jeg under mitt besøk i Brussel i august 2010 fikk anledning til å se manuskriptene på mikrofilm. Brev 10 av Hadewijch finner vi også i preken 41 av *Limburgse Sermoenen*, kalt "Dit leert ons negenrehanden minne." Dette er en samling av hovedsakelig tyske prekener fra seint 1200-tall til tidlig 1300-tall, katalogisert som håndskrift MS KB 70 E 5 ved Koninklijke Bibliotheek den Haag, Nederland, som jeg har hatt tilgang til via internett.

Det komplette håndskrift MS C (941), som befinner seg ved Gents Universiteitsbibliotheek, er også fra andre halvdel av 1300-tallet, men antas være noe eldre enn MS B. Manuskriptet, som opprinnelig var eid av Augustinerkorherrene av Betlehem i Leuven,<sup>15</sup> har jeg ikke undersøkt selv, men jeg har gjort bruk av andre forfatteres transkripsjoner av denne kilden. Disse finnes det en del av, da det hovedsakelig er dette manuskriptet forskere innen området beskjeftiger seg med. Den tidligste av disse transkripsjonene er utgitt mellom 1875 og 1895 av Heremans, Ledeganck og Vercoullie, *Werken der Zuster Hadewijch*, del 1 og 2. De kanskje viktigste transkripsjonene er imidlertid gjort av Jozef van Mierlo: *Visioenen* 1924, *Strofische Gedichten* 1942, *Brieven* 1947 og *Mengeldichten* 1952. Jeg har også sett på en annen transkripsjon av Hadewijchs visjoner,

---

<sup>14</sup> Hart 1980:1-2.

<sup>15</sup> Hart 1980:2.

nemlig H. W. J. Vekemans *Visioenenboek van Hadewijch – Uitgeven naar haandschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent* fra 1980. I tillegg til transkripsjonene har jeg også benyttet meg av en engelsk oversettelse av van Mierlos transkripsjon, *Hadewijch – The Complete Works*, av Mother Columba Hart, O.S.B. fra 1980. Jeg har i min oppgave sammenlignet alle disse tekstene for forhåpentligvis å komme frem til den mest mulig korrekte tolkningen av Hadewijchs verk. I tillegg til disse nevnte middelalderkilder som jeg har gjort nytte av, finnes enda en, dog ufullstendig, utgave av Hadewijchs skrifter; MS D (385 II) fra rundt år 1500, i biblioteket til Ruusbroecgenootschap ved Universitetet i Antwerpen. Det finnes også flere fragmenter av Hadewijchs arbeid, hovedsakelig ved belgiske bibliotek.

Som nevnt er heller ikke Mechthilds originale manuskript eksisterende, og i hennes tilfelle har vi kun ett komplett eksemplar av *Das Fliessende Licht der Gottheit* bevart fra middelalderen; MS E, i Codex 277 (1014) ved Einsiedeln Stiftsbibliothek, i kantonen Schwyz, Sveits. Dette håndskriftet er oversatt fra Mechthilds middelnedertysk til middelhøytysk på 1300-tallet etter initiativ fra presten Heinrich av Nördlingen i Basel.<sup>16</sup> Dette manuskriptet har jeg hatt tilgang til takket være Einsiedeln Stiftsbiblioteks arbeid med å skanne inn codexen og gjøre hele manuskriptet tilgjengelig for publikum ved å legge det ut på nett. I tillegg til dette komplette manuskriptet finnes flere fragmenter av *Das Fliessende Licht der Gottheit*, så vidt meg bekjent finnes det totalt femten utdrag fra teksten rundt om i Europa. De fleste er kun på noen få sider, for eksempel finner vi ved Augsburg Universitätsbibliothek Codex III.1.4'8 og Codex III.1.4'34 med fem henholdsvis to sider av Mechthilds tekst, nedskrevet mellom 1464 og 1474. Større deler av teksten finnes i Colmar Stadtbibliotheks MS CPC 2137 med 64 sider fra midten av 1400-tallet og ikke minst Zentral- und Hochschulbibliothek i Luzerns Codex N175 med 219 sider fra 1516-1517. Jeg har ikke hatt anledning til å studere disse kildene, men har som de fleste andre forskere konsentrert meg om det ene, fullstendige manuskriptet av *Das Fliessende Licht der Gottheit*.

Også i arbeidet med Mechthilds tekst har jeg gjort bruk av andre forskeres transkripsjoner av hennes arbeid. Spesielt har Hans Neumanns *Mechthild von Magdeburg: Das Fliessende Licht der Gottheit – Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung* fra 1990 vært til stor nytte i mitt arbeid. Også Gisela Vollmann-Profes transkripsjon fra *Das Fliessende Licht der Gottheit* fra 2003 har jeg hatt god bruk for, ikke minst fordi denne boken har en moderne tysk oversettelse ved siden av

---

<sup>16</sup> Tobin 1998:7.

transkripsjonen av middelalderteksten. I tillegg til disse transkripsjonene har jeg også gjort mye bruk av Frank Tobins engelske oversettelse fra 1998, *The Flowing Light of the Godhead*.

### *1.5 Metode*

Min undersøkelse om hva Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg skrev om det apostoliske liv, har jeg gjennomført som en kvalitativ kildegransking. Da jeg spesielt har ønsket å finne ut hva de to middelalderforfatterne skrev om et gitt tema; det apostoliske liv, har jeg vært nødt til å oppsøke primærkildene til hver av forfatterens verk. Dette gjennomførte jeg delvis via nett, da primærkilden til Mechthilds verk var tilgjengelig online, grunnet benediktinerklosteret Einsiedelns arbeid med å skanne inn håndskriftet. Primærkilden til Hadewijch var ikke like lett tilgjengelig, og jeg reiste derfor til Brussel for å studere de to kildene til hennes verk som ligger der, en primærkilde, MS A, og en sekundærkilde, MS B, som er en kopi av A. I tillegg til disse finnes enda en primærkilde, MS C, som er uavhengig av A og B, og antagelig plasserer seg i tid mellom de andre to. Denne kilden har jeg studert kun via andre historikers transkripsjon av kilden.

Kildene til de to forfatterens verk som vi har tilgjengelige i dag er ikke førstehåndskilder, da ingen av de to forfatterens originale manuskripter som nevnt har overlevd til i dag, det vi dermed har å jobbe med er kopier av originalkildene, produsert etter forfatterens død. I tilfellet Mechthild har vi kun én komplett kilde til hele teksten. For Hadewijch har flere kilder overlevd og jeg har da også benyttet meg av komparativ metode ved å sammenligne de forskjellige kildene med hverandre. Jeg har også brukt komparativ metode ved at jeg har sammenlignet de to forfatterens arbeider med hverandre og diskutert forskjeller og likheter mellom disse to. Jeg har også sammenlignet andres transkripsjoner med håndskriftene, og da spesielt i tilfellet Mechthild.

Rent praktisk er min undersøkelse gjennomført ved at jeg først og fremst har sett på Hadewijchs og Mechthilds forfatterskap og lett etter spor av innflytelse fra idealene om det apostoliske liv. Definisjonene på hva disse idealene innebar, har jeg hentet fra litteraturen på området, noe jeg vil demonstrere i kapittel 2. Basert på disse definisjonene av *vita apostolica*, har jeg i Hadewijch og Mechthilds tekster lett etter hvilke meninger de legger for dagen angående apostoliske idealer; hovedsakelig hva de sier om frivillig fattigdom, kyskhets og veldedighet, i tillegg til spesifikke referanser til apostlene eller det apostoliske liv, da jeg mener deres meninger angående disse temaer vil kunne gjenspeile en mulig innflytelse fra den



apostoliske bevegelse. Jeg har undersøkt alle disse temaene hos de to forfatterne, men vil likevel hovedsakelig vektlegge det de skriver om frivillig fattigdom, siden dette var hovedpoenget i den apostoliske bevegelsen. I tillegg til hva Hadewijch og Mechthild skriver om det apostoliske liv, har jeg undersøkt deres tekster blant annet etter hva de skriver om seg selv, om beginere, og hva som karakteriserer deres mystikk, etter som jeg i kapitlene behandler disse temaene.

Oppgaven har jeg lagt opp slik at jeg i kapittel 2 vil undersøke hva *vita apostolica* innebar og hvilken effekt dette fikk på både geistligheten og den verdslige verden. Jeg vil også her se nærmere på beginerne og hvorvidt de var en apostolisk bevegelse, og undersøke om Hadewijch og Mechthild virkelig var beginere. Kapittel 3 dreier seg om mystikken og her vil jeg drøfte hva kjærlighetsmystikken innebar og hvorvidt denne var påvirket av *vita apostolica*. Ikke minst vil jeg her diskutere hvilken type mystikk Hadewijch og Mechthild skrev, og hvorvidt disse to var kjærlighetsmystikere. I kapittel 4 begynner jeg min undersøkelse om hva Hadewijch fra Brabant skrev angående de apostoliske idealer, og kapittel 5 følger opp med tilsvarende for Mechthild fra Magdeburg. I sistnevnte kapittel vil jeg også ha en sammenligning av disse to forfatterne, før jeg avrunder med konklusjoner i kapittel 6. På dette vis håper jeg i tillegg til å få vite mer om Hadewijch og Mechtilds tanker angående det apostoliske liv, å kaste lys over deres historiske kontekst, få større klarhet i hva som faktisk karakteriserer disse to, og hvorvidt deres tradisjonelle plassering innenfor henholdsvis beginerbevegelsen og kjærlighetsmystikken stemmer.

Til sist har jeg en kommentar angående navnebruk. Jeg har der det finnes etablerte norske navn på bevegelser og personer, brukt disse navnene, eksempelvis cistercienserne og Bernhard av Clairvaux. Om jeg ikke har funnet en slik fornorsking av navnene, har jeg brukt navnene slik de skrives i området personen eller bevegelsen opprinnelig kommer fra, for eksempel Jacques de Vitry og *humiliati*. Angående beginerne har jeg på norsk både sett navnene *beguiner*, *beginer* og *beginere* brukt. *Beginere* later imidlertid til å være det mest etablerte navnet, blant annet brukt av den katolske kirken i Norge, og jeg har dermed valgt å forholde meg til dette.



## Kapittel 2: Vita apostolica og beginerne

### 2.1 Innledning

Ernest McDonnell kaller *vita apostolica* fellesnevneren for mangfoldet av protester og reformer som inkluderte alt fra Aldebrandus (1119-1219) til Jan Hus (1369-1415). Han skriver at alle disse fant inspirasjon og veiledning i det apostoliske liv, og at dette derfor er “the common denominator of most of those multifarious movements and conflicting personalities of what may be conveniently called the Medieval Reformation.”<sup>17</sup> Det er liten tvil om at apostoliske idealer fikk stort gjennomslag i høymiddelalderen og førte til en mengde nyskapinger innen kirken, både gjennom kirkelige reformer, nye klosterordener og gjennom nye religiøse bevegelser skapt uten kirkens godkjennelse. I dette kapitlet har jeg satt meg fore å finne ut hva *vita apostolica* var, hvilken effekt denne fikk på klostersystemet og hvorvidt beginerne var del av den apostoliske bevegelse. Jeg har også undersøkt hvilken innstilling kirken hadde til *vita apostolica* og beginerne og vil forsøke å finne ut mer om hvem Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Brabant egentlig var, og hvorvidt disse to var beginere.

### 2.2 Om det apostoliske liv

Et punkt som er lett å glemme blant høymiddelalderens mangfold av nye sekter og bevegelser, er at idealet om et apostolisk liv ikke var nytt, og ikke oppsto spontant i høymiddelalderen, men i stedet var del av lange kirkelige tradisjoner. Disse strakte seg helt tilbake til Urkirken, på engelsk kalt *The Apostolic Age*, perioden etter Jesu død frem til rundt år 100 e. Kr, hvis hovedkilde er Bibelens Apostlenes Gjerninger. Allerede i tidlig middelalder hadde munker sett sitt levevis som et *vita apostolica*, noe de baserte på Apostlenes Gjerninger kapittel 4 vers 32-35, om de første kristne i Jerusalem:

Hele mengden av troende var ett i hjerte og sinn, og ingen regnet det de eide som sitt eget. Med stor kraft bar apostlene fram vitnesbyrdet om Herren Jesu oppstandelse, og stor nåde var over dem alle. Ingen av dem led nød, for de som

---

<sup>17</sup> McDonnell 1955:16.

eide jord eller hus, solgte det og kom med pengene og la dem for apostlenes føtter. Så fikk hver enkelt tildelt det han trengte.<sup>18</sup>

Disse munkene fant i denne bibelteksten eksemplet de mente den apostoliske kirken hadde satt for all kommende kristendom; et stabilt samfunn med felleseie, samlet i bønn.<sup>19</sup> Hele det monastiske systemet var i middelalderen basert på et liv i fellesskap, bønn og lydighet og etter år 800 fulgte praktisk talt alle vest-europeere innenfor dette systemet enten Sankt Benedikts klosterregler for munker eller Kannikreglene fra synoden i Aachen i 816, ment for kanniker.<sup>20</sup> Og det benediktinske klostersystemet fortsatte ifølge Yngve Hustoft å være omtrent enerådende i Europa frem til midten av 1000-tallet.<sup>21</sup> Benediktinermunkenes fattigdomsløfte innebar at de ga opp sine personlige eiendeler når de entret klosteret. Men klostrene i seg selv var imidlertid avhengig av inntekt for å overleve, og over tid hadde benediktinerklostrenes rikdommer ført til at de mektige innen klostersystemet ofte førte en livsstil kun overgått av aristokratiet. På samme vis var ofte lokale prester like fattige som sine sognebarn, mens biskoper og andre høytstående geistlige hadde stor personlig formue.<sup>22</sup> Dette dilemmaet ble kritisert av verdslige og også diskutert innad i kirken, og med pave Gregor VII (1073-85) og hans pontifikat ble en reformbevegelse iverksatt i kirken. Denne søkte å fornye det religiøse liv og de kirkelige institusjoner gjennom å fremme idealene fattigdom, kyskhets, lydighet og fysisk arbeid som idealet for alle kristne.<sup>23</sup> Dessverre inneholdt disse reformene formuleringer som definitivt plasserte de geistlige på toppen av samfunnet, med paven på toppen og alle kirkelige ledere under ham, noe som ble oppfattet provoserende av mange verdslige. Reformbevegelsen førte også til mer rikdom og makt for kirken, hvilket innebar enda mer kritikk fra øvrigheten, som mente at kirken beveget seg lenger og lenger bort fra nettopp de verdiane reformbevegelsen skulle beskytte; fattigdom, lydighet, kyskhets og arbeid. Kirken hevdet på sin side at rikdommene ikke tilhørte de enkelte geistlige, men ble samlet for å kunne sørge for de fattige og trengende. Det var videre spesielt benediktinerklostrene som ble ofre for kritikken, da disse ofte fungerte som føydalherrer og fikk sin rikdom fra avgifter fra livegne bønder.<sup>24</sup> Kirkelige praktbygg som katedraler, kirker og klostre, som fysisk annonserte kirkens rikdom ble ifølge Bruno Borchert med den nye utviklingen sett på som

---

<sup>18</sup> Apg 4: 32-35, Det Nye Testamente 2005.

<sup>19</sup> McDonnell 1955:5-6.

<sup>20</sup> McGuire 2009:54.

<sup>21</sup> Hustoft 1994:43.

<sup>22</sup> McGinn 1998:8.

<sup>23</sup> Kienzle 2009:41-42.

<sup>24</sup> Hustoft 1994:43.

symboler for kirkens forfall.<sup>25</sup> Mistroen til spesielt de høyere geistlige førte til at mange verdslige i stedet vendte seg til omvandrende predikanter som forkynte dydene ved det apostoliske liv, og som de følte bedre eksemplifiserte det apostoliske ideal enn hva munkene og biskoper gjorde.<sup>26</sup> Predikantene fikk etter hvert mer og mer innflytelse, og det utviklet seg snart mangfoldige religiøse bevegelser i respons på kritikken mot det eksisterende kirkesystemet og ønsket om et *vita apostolica*.

### 2.2.1 Hva var *vita apostolica*?

Vi har etablert hva tilhengerne av *vita apostolica* gjorde opprør mot, men hva nøyaktig var det de ønsket som alternativ til kirkens vellevnet? Det apostoliske liv innebar som tidligere nevnt en retur til det man oppfattet som den opprinnelige kristendommen: livet slik Jesus og hans apostler hadde levd. Dette livet ble av middelalderens kristne tolket til å inneholde visse idealer, men disse er ikke klart definerte, og blir vektlagt forskjellig av forskjellige forskere. Årsaken til dette er ikke minst at begrepet *vita apostolica* også i middelalderen ble tolket forskjellig; innholdet i et apostolisk liv har alltid vært oppe til debatt. JoAnn McNamara definerer *vita apostolica* slik: “The apostolic life of charity, poverty, and chastity was an adventure principally associated with lay people who sought to return the church to its humble and ardent origins.”<sup>27</sup> Også Saskia Murk-Jansen støtter opp om fattigdom, kyskhets og det å tjene andre i veldedighet som de apostoliske idealene.<sup>28</sup> Patricia Ranft nevner fattigdom, faste, bønn og veldedige handlinger overfor fattige som normene innen *vita apostolica*.<sup>29</sup> Ernest McDonnell beskriver det apostoliske liv slik:

The concept *vita apostolica* embraced three basic principles: imitation of the primitive church, poor, simple, and penitential, with interests and activities restricted to the spiritual domain; a passionate love for souls at home and far afield; and evangelical poverty in common, either predicated on mendicancy or mitigated by the work of one's own hands.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Borchert 1994:186.

<sup>26</sup> Kienzle 2009:47-48.

<sup>27</sup> McNamara 1996:245.

<sup>28</sup> Murk-Jansen 2004:15.

<sup>29</sup> Ranft 1996:82.

<sup>30</sup> McDonnell 1955:15.

Hustoft nevner personlig fattigdom, et liv i felleskap med likesinnede og forkynnelse av dette budskapet, som hovedpunktene i det apostoliske liv på 1100- og 1200-tallet.<sup>31</sup> Bernard McGinn mener bot, fattigdom og forkynnelse var de essensielle bestanddelene i et *vita apostolica*.<sup>32</sup> Beverly Kienzle refererer til fattigdom, bot og, for noen, offentlig forkynnelse som de viktigste begrepene som karakteriserte *vita apostolica*.<sup>33</sup> Hun vektlegger dog også at enkelte så på lydighet som et av de apostoliske idealene, og hun gjengir Bernard av Clairvaux som sier: “Our order is abjection; it is humility; it is voluntary poverty, obedience, peace, joy in the Holy Spirit’.”<sup>34</sup> Og her er vi ved noe av poenget, tolkningene av det apostoliske liv varierte, ikke minst etter hvorvidt du tilhørte geistligheten eller øvrigheten. Det tradisjonelle monastiske systemet fortsatte mange steder å leve basert på Benedikts klosterregler, men inkorporerte ofte elementer fra *vita apostolica* i dette. Det apostoliske liv var nemlig et ideal både for geistlige og verdslige, munk og prest og mannen i gata, noe jeg vil komme tilbake til senere i kapitlet. Tross de mange forskjellige tolkningene av begrepet later det iallfall til å være en viss enighet om hva det apostoliske liv innebar blant historikerne jeg har nevnt hittil. Det utvilsomt viktigste punktet later til å være frivillig fattigdom, da dette er nevnt i alle definisjoner av *vita apostolica*, og fenomenet kalles også derfor ofte for apostolisk fattigdom. Andre begreper som ofte går igjen er kyskheter og veldedighet, og jeg har i mine undersøkelser av Hadewijch fra Brabants og Mechthild fra Magdeburgs meninger angående det apostoliske liv, valgt å hovedsakelig konsentrere meg om disse tre karakteristikkene, men vil også kommentere hva de to forfatterne skriver angående bot og forkynning.

Kienzle forteller hvordan hengivenhet til frivillig fattigdom engasjerte både verdslige og geistlige gjennom hele det tolvte århundre. Utenfor de etablerte ordenenes klostre, var det også svært mange verdslige som debatterte, og henga seg til, det apostoliske liv, både som enkeltpersoner og som del av religiøse bevegelser.<sup>35</sup> Hustoft påpeker ganske riktig at det kun var den *frivillige* fattigdommen som var et ideal. Blant de ufrivillig fattige mente man det fantes for stor grad av misunnelse til at også denne fattigdommen kunne være en vei til frelse.<sup>36</sup> Kienzle argumenterer for at fattigdom var selve kjernen i det tolvte århundrets søken etter religiøs perfektion, men understreker videre at denne fattigdommen ble tolket

---

<sup>31</sup> Hustoft 1994:37.

<sup>32</sup> McGinn 1998:5-6.

<sup>33</sup> Kienzle 2009:40-41.

<sup>34</sup> Kienzle 2009:39.

<sup>35</sup> Kienzle 2009:39.

<sup>36</sup> Hustoft 1994:37.

forskjellig. Enkelte tolket denne fattigdommen abstrakt, som en åndelig fattigdom, mens flere og flere tolket den bokstavelig; for å oppnå religiøs perfektjon måtte man oppgi rikdom. Alle sammen hevdet de fant basis for sin tolkning i Bibelen, som nå fikk en mer direkte betydning for folks tro enn tidligere. Leskyndigheten økte i samfunnet på denne tiden, og noe som preget den apostoliske bevegelsen var at religiøse grupper ofte fant grunnlaget for sitt felleskap i en felles tyding av Bibelen. Med andre ord var dette en type religiøst felleskap de kunne nå uavhengig av kirken, som folk tidligere hadde vært avhengige av for å tolke Bibelen.<sup>37</sup> Det fant videre sted en økende tendens til at Bibelen også fantes på lokale språk, og ikke lengre kun på latin, noe som gjorde teksten tilgjengelig for enda flere. Også Hustoft legger vekt på at tilhengerne av det apostoliske liv baserte seg direkte på Bibelen og forteller videre at de også forkynte på folkespråkene. Han nevner at det tidligere nevnte skriftsted 4:32-35 i Apostlenes gjerninger stadig ble brukt for å forsvare et apostolisk liv, i tillegg til et avsnitt fra Markusevangeliet 10:29-30, hvor apostlene forlater sin eiendom.<sup>38</sup> Dette skriftstedet lyder:

Jesus svarte: Sannelig jeg sier dere: Enhver som har forlatt hus eller brødre eller søstre eller mor eller far eller barn eller åkrer for min skyld og for evangeliets skyld, skal få hundre ganger så mye igjen: i den tiden som nå er, skal han få hus, brødre, søstre, mødre, barn og åkrer—men også forfølgelser—og i den kommende verden evig liv.<sup>39</sup>

Årsakene til *vita apostolicas* popularitet, i tillegg til dens iboende protest mot kirken, sammenfatter Kienzle for letthets skyld som; økonomisk vekst, befolkningsvekst, sosiale endringer, kirkelige reformbevegelser, fremvekst av skoler og klostre og en sterk økning i litteratur både på latin og lokale språk.<sup>40</sup> Flere av forskerne later dog til å sette fokus på urbaniseringen og nye økonomiske systemer som medvirkende årsaker til den apostoliske bevegelsens suksess. McNamara beskriver hvordan gamle fordømmelser av åger fikk nytt liv ved fremveksten av pengesystemet og voksende kommersiell aktivitet, og at predikanter i konsekvens fordømte handel som umoralsk og syndig. I en reaksjon på fremveksten av dette nye økonomiske systemet begynte en del på 1100-tallet i stedet å søke seg til fattigdommen, med Maria Magdalena og hennes påståtte bror Lazarus, som idealer. Disse to fremsto nå, forvandlet via lange tradisjoner, som henholdsvis angrende prostituert og helbredet

---

<sup>37</sup> Kienzle 2009:40-42.

<sup>38</sup> Hustoft 1994:38.

<sup>39</sup> Mark 10:29-30, Det Nye Testamente 2005.

<sup>40</sup> Kienzle 2009:41-42.

spedalsk.<sup>41</sup> Også McDonnell trekker frem samspillet mellom *vita apostolica* og urbaniseringen og beretter hvordan denne religiøsiteten egnet seg for det nye samfunn som urbaniteten skapte: “As an asceticism for urban society, the *vita apostolica* befitted a climate in which the silence and prayer envisaged by St. Jerome for monastic precincts was no longer at home.”<sup>42</sup> Det gamle klostersystemet var nemlig basert på en religion der de geistlige levde tilbaketrukket fra samfunnet. Med et samfunn i endring, der den fremvoksende urbaniteten vanskeliggjorde et liv vekk fra samfunnet, krevdes en ny måte å leve et religiøst liv på, i byen, blant folket. Kienzle beskriver hvordan religiøse grupper reagerte forskjellig på denne utviklingen; mange munk og eremitter reagerte ved å trekke seg enda lengre tilbake fra verden og dermed unngå utviklingen, mens for eksempel kannikene valgte å komme de nye omstendighetene i møte, noe som ifølge Kienzle resulterte i en “new spirituality for urban life”.<sup>43</sup> McDonnell kommer med et viktig poeng når han skriver hvordan idealene bak det apostoliske liv kunne, og ble, knyttet til politiske og økonomiske klager og kritikk og dermed kunne brukes i opposisjonen mot både verdslig og geistlig overmakt eller for eksempel i forsvar av byenes frihet. Han understreker at selve det apostoliske idealet bar i seg grunnlaget for kritikk og opposisjon mot overmakten, siden den apostoliske bevegelsen ikke innebar revidering av de eksisterende kirkelige regler, men til en retur til Skriften *før* kirken.<sup>44</sup> McDonnell har i mine øyne et klart poeng når han fremhever *vita apostolica*s systemkritiske side. Både en *årsak til* og en *effekt av* de apostoliske idealer var som nevnt en misnøye med den regjerende kirken, og det som ble oppfattet som umoral innen dens rekke.

Hustoft påpeker dog et interessant poeng når han argumenterer for at selve opphavet til denne nye religiøsiteten i høymiddelalderen ikke hadde sin opprinnelse i byene, og heller ikke blant de laveste sosiale lag. Han refererer til Grundmann når han sier at det i stedet ofte var munk og geistlige av god familie som var de som hadde startet fenomenet med de apostoliske idealer, ved å reise rundt som omvandrende predikanter som samlet tilhengere rundt seg.<sup>45</sup> I det hele tatt må vi ikke underdrive den store effekten det apostoliske ideal hadde innad i det etablerte klostersystemet, for her skjedde nesten like store endringer som det som var tilfelle i den verdslige verden. Som tidligere nevnt var klostersystemet frem til 1000-tallet fullstendig dominert av de benediktinske klosterregler. Fra midten av det ellefte århundre skjedde dog en endring, og nye tolkninger av det monastiske liv ble populære. De fleste

---

<sup>41</sup> McNamara 1996:234-235.

<sup>42</sup> McDonnell 1955:17.

<sup>43</sup> Kienzle 2009:41.

<sup>44</sup> McDonnell 1955:17.

<sup>45</sup> Hustoft 1994:49.



kanniker begynte for eksempel å følge de augustinske klosterreglene, som ikke tillot personlig eiendom.<sup>46</sup> Disse kom på banen i andre halvdel av 1000-tallet da Augustins (354-430) tekster om klosterliv, blant annet et brev til et nonnesamfunn, da ble klassifisert som et klosterreglement. McGuire kaller disse reglene svært generelle, men skriver at de fikk gjennomslag fordi de hadde Augustins navn knyttet til seg.<sup>47</sup> Betegnelsen augustinere inkluderer svært mange forskjellige bevegelser, blant annet augustinerkorherrene, tiggerordenen *Ordo Eremitarum Sancti Augustini*, og også dominikanerne. Det de har felles er at de alle fulgte augustinske klosterregler. Som nevnt fulgte etter hvert mange kanniker disse nye reglene, og allerede på 1000-tallet begynte samfunn som fulgte augustinske klosterregler å etablere seg. For eksempel oppsto de tidligere nevnte kannikene augustinerkorherrene, *Canonicorum Regularium Sancti Augustini Confederati*, i denne perioden. McGuire forteller at også disse var nært knyttet til det apostoliske liv, og at de levde i klostersonn, men arbeidet med verdslige gjennom veldedighet og ved å tilby disse de kirkelige handlinger. Han nevner også en annen orden som fulgte augustinske regler, nemlig premonstratenserne. Disse ble grunnlagt av Sankt Norbert av Xanten (1080-1134) da han viet seg til et liv etter augustinske klosterregler og grunnla moderklosteret Prémontré i 1120, ordenens pavelige godkjenning fulgte snart, allerede i 1126. I likhet med augustinerkorherrene kombinerte premonstratenserne opprinnelig et liv i fellesskap med pastorvirksomhet, men de ble fra andre halvdel av 1100-tallet stadig mer kontemplative og mindre preget av forkynning enn tidligere. Norbert av Xanten var videre venn av Bernhard av Clairvaux og hentet derfor en god del inspirasjon fra cistercienserne.<sup>48</sup>

Cistercienserne var en av de viktigste nyskapningene innenfor klostersonnet i høymiddelalderen, og representerte raskt et nytt teologisk maktsenter i Europa. Cistercienserne oppsto da Robert av Molesme (1028-1111) i 1098 ledet en gruppe munkar til et nytt kloster, Cîteaux, med forsettet om en reform av Benedikts klosterregler. Roberts innvirkning var dog begrenset og han forlot snart det nye klosteret. I stedet er det Bernhard av Clairvaux (1090-1153) som fremstår som den viktigste munken av cistercienserordenen, og den som gjorde det viktigste arbeidet i å utvikle dens innhold. Cistercienserordenen var perfekte representanter for reformbevegelsen takket være et fokus på arbeid, nøkternhet og

---

<sup>46</sup> McGuire 2009:54.

<sup>47</sup> McGuire 2009:62.

<sup>48</sup> McGuire 2009:63.

isolasjon fra verden, de oppnådde raskt stor popularitet og fikk ikke minst svært stor innflytelse innad i kirken, med flere cisterciensermunker i høye kirkelige maktposisjoner.<sup>49</sup>

Mer oppskakende for kirkens tidligere idealer var opprettelsen av tiggerordenene. McGuire slår fast at både den dominikanske og fransiskanske ordens dannelse på begynnelsen av 1200-tallet var en direkte respons på det apostoliske liv. Sankt Dominikus (1170-1221) startet sin bevegelse etter han fulgte biskopen Diego de Acebo til Sør-Frankrike og der så innflytelsen katarerne øvde. De eneste som forsøkte å stanse katarernes dominans var pavelig utsendte cistercienserabbeder med lite forkynnelseerfaring, som lyktes dårlig i sitt oppdrag. Dominikus hadde bedre forutsetninger for å lykkes, han hadde vært kannik under augustinerne og det var også på de augustinske klosterreglene han baserte sin nye orden. Dominikanerne blir, i likhet med fransiskanerne, kalt tiggerordener siden de ba om almisser for livets opphold, men selv kalte de seg prekerordenen, *Ordo Praedicatorum*, og dominikanermunkene fikk intensiv opplæring i forkynning for allmuen. McGuire konstaterer at dominikanerne både økte svært raskt i popularitet og fikk stor innflytelse innen det kirkelige hierarkiet, som han sier så dominikanerne ut til enhver tid å gjøre det riktige, og ble dermed, som han kaller det, “papal darlings.”<sup>50</sup> Dominikanerne ble blant annet satt til å lede den nye pavelige inkvisisjonen i områder hvor det var mistanker om kjetteri, noe som tidligere hadde vært lokale biskopers ansvar, men som med katarernes økende innflytelse fikk paven til å involvere seg mer direkte. Denne særstillingen dominikanerne nøt førte til konfrontasjoner med andre klosterordener, og ikke minst med lokale prester, som reagerte på at dominikanerne stjal medlemmer fra deres menighet når de forkynte fra torg eller etter hvert i egne dominikanske kirker.<sup>51</sup>

Fransiskanerne hadde et noe mer komplisert forhold til kirken enn dominikanerne. Hovedårsaken til dette var ifølge McGuire at deres grunnlegger var mer kontroversiell enn Dominikus, siden det meste av Sankt Frans av Assisi (1182-1226) ord var kritiske mot kirken slik den hittil hadde fungert. Han insisterte på at en imitasjon av Jesus innebar å gi opp alt verdslig gods, og å følge Frans innebar derfor å gi opp alt. Frans av Assisi ble født inn i en velstående italiensk familie, men fraskrev seg etterhvert rikdommen og begynte i årene etter 1200 som omvandrende predikant å forkynne bot og fattigdom. I 1209 fikk Frans pave Innocens III's godkjenning til å starte en ny orden, som fikk navnet de små brødres orden,

---

<sup>49</sup> Kienzle 2009:43-44.

<sup>50</sup> McGuire 2009:67.

<sup>51</sup> McGuire 2009:65-67.

*Ordo fratrum minorum*, noe som skulle avspeile ordenens ydmykhet. De fulgte ikke som dominikanerne, allerede etablerte klosterregler, men opprettet sine egne, Sankt Frans' klosterregler, som etter den første utgaven i 1209 gjennomgikk flere endringer. Også den fransiskanske orden ble svært populær og spredte seg raskt over Europa.<sup>52</sup> McGuire forteller at det blant dominikanerne og fransiskanerne antagelig fantes flere nonner enn munkes, Frans hadde sammen med Sankt Klara av Assisi skapt en egen kvinneorden innen fransiskanerne, klarissene, *Ordo Sanctae Clarae*. Frans hadde et ikke ukomplisert forhold til kvinnelige tilhengere, men Klara, en av hans første tilhengere, presset på ham til å danne kvinneordenen. Klarissene delte fransiskanermunkenes idealer, men i motsetning til dem var klausur, adskillelse fra verden, et absolutt krav. De ble derfor en kontemplativ orden, og ikke virksomme i verden slik som tiggermunkene.<sup>53</sup>

For verdslige var det imidlertid ikke like ukomplisert å skulle føre et apostolisk liv som det var for geistligheten. Ønsket om et slikt liv kunne i stedet bringe dem i konflikt med geistligheten, ved at de støttet uortodokse religiøse bevegelser. Det ble imidlertid gjort forsøk på å skape muligheter for verdslige innenfor klostersystemet, og herfra kom tankegangen om det tredelte klostersystemet. Ifølge denne tankegangen tilhørte munkene førsteordenen, nonnene andreordenen og de verdslige tredjeordenen, noe som sørget for at verdslige som ønsket å leve et religiøst liv, men ikke ville eller kunne leve som munk eller nonne, kunne slutte seg til tredjeordenen som tertiarer, *tertiarii*. McGuire mener at andre- og tredjeordenen var så viktige for fransiskanerne og dominikanerne at deres historie ikke vil være komplett uten å nevne disse.<sup>54</sup> Tredjeordenen kunne ta mange former, men en av de viktigste var utvilsomt legbrødrene. Legbrødre, eller *conversi*, kvinnelig *conversae*, var et slikt tidlig forsøk på å skape en mellomting mellom klosterlivet og det verdslige liv. Disse var knyttet til klostre hvor de hovedsakelig sørget for at klosterets nødvendige fysiske arbeid ble utført, slik at munkene kunne vie seg til studier og bønn i tilbaketrukkede liv. Legbrødre formet egne samfunn i klostrene ved siden av munkene med egne habitter og vaner. Walter Simons skriver at alle de nyformede eller reformerte ordenene hadde legbrødre, og av og til legsøstre, knyttet til seg. De reformerte benediktinerklostrene Vallombrosa og Hirsau var de første til å initiere

---

<sup>52</sup> McGuire 2009:68-69.

<sup>53</sup> McGuire 2009:70.

<sup>54</sup> McGuire 2009:70.

dette, men cistercienserne, dominikanerne og andre fulgte etter, slik at legbrødrene ofte var flere i antall enn de klassiske munkene, også kalt kormunker.<sup>55</sup>

En annen variasjon av tredjeordenen oppsto i Italia og var en verdslig religiøs bevegelse spesielt opptatt av botsgjørelse, kalt *penitenti* eller *penitentae*. Disse baserte seg på gamle tradisjoner om angrende syndere og viste bot ved å kle seg i nøkterne klær, faste, og overholde tidebønnene. Opprinnelig lå penitenti under de lokale biskoper, men de kom snart under fransiskanernes beskyttelse. Frans av Assisi hadde sendt disse to rådgivende brev som snart ble tolket som bevegelsens regler og tradisjonen om at det var Frans selv som hadde grunnlagt dem oppsto. Deres pavelige godkjenning fra 1289 kom med en oppfordring til å bruke fransiskanere som skriftebrødre, og slik ble de den fransiskanske ordenens tredjeorden.<sup>56</sup> Også dominikanernes tredjeorden fikk stor betydning, de oppsto som penitenti fra 1200-tallet og talte blant sine rekker blant annet Katarina av Siena (1347-1380). Pavelig godkjenning fikk de dominikanske tertiærer imidlertid senere enn de fransiskanske, og da først i 1405.

Problemet for kirken var dog de verdslige apostoliske bevegelsene som befant seg helt utenfor de tradisjonelle monastiske systemene, og som i varierende grad ble beskyldt for kjetteri. Blant disse var valdenserne en av de mest kjente sektene influert av *vita apostolica*, grunnlagt da kjøpmannen Petrus Valdes fra Lyon rundt 1177 frasa seg all sin rikdom og i stedet begynte å forkynne sin versjon av de apostoliske idealene. Valdenserne førte et liv preget av streng fattigdom, offentlig forkynning og lydighet kun overfor Gud.<sup>57</sup> De fikk godkjenning for sin frivillige fattigdom av pave Alexander III i 1179, men fikk da også et forbud mot forkynning, med mindre de var velkomne av lokale prester. Valdes brøt imidlertid dette forbudet og ble gjennom inkvisisjonen etter hvert ekskommunisert.<sup>58</sup>

En annen sekt som var problematisk for kirken var *humiliati*. Disse var utbredt i byene i Lombardia, Italia og siden de etterlevde et strengt nøysomhetsprinsipp, ga de bort alt som ikke var nødvendig for å overleve. Medlemmene av humiliati var ofte familier, mange arbeidet som håndverkere, og de nektet både å avlegge ed og å slutte med forkynning.

---

<sup>55</sup> Simons 2009:316.

<sup>56</sup> Simons 2009:317-318.

<sup>57</sup> Kienzle 2009:40.

<sup>58</sup> McGinn 1998:7.

Forholdet mellom kirken og humiliati svingte svært og gikk fra å bli anerkjent som rettroende av paven i 1179 til å bli fordømt som kjettere bare fem år senere, i 1184.<sup>59</sup>

En bevegelse som vanligvis ble knyttet til kjetteri var den hellige ånds sekt, på engelsk *Brethren of the Free Spirit*. Ved å holde seg unna begjær og havelyst, alt som kunne ødelegge kjærligheten, forsøkte disse å fremme sjelens frihet. Spesielt var det denne sektens mystiske oppfatning av seksualitet, som de mente var skyld i vold grunnet begjær og sjalusi, som kirken reagerte på. De anklagde den hellige ånds sekt for å opptre som hellige og synde i smug, og bevegelsen ble erklært kjettersk i 1312.<sup>60</sup> Det var spesielt denne bevegelsen beginnerne ble anklaget for å være assosiert med. Jean-Claude Schmitt poengterer at anklagene mot den hellige ånds sekt ofte var svært diffuse, og ikke minst at anklagene varierte svært fra inkvisitor til inkvisitor.<sup>61</sup>

Om den hellige ånds sekt var ille, var katarene utvilsomt den bevegelsen kirken fryktet mest. Katarene var en forkynnende sekt med dualistisk teologi som skilte mellom den rene ånd og onde materie; Gud var det lyse og gode og Djevelen det mørke og onde. Ifølge katarene var det sistnevnte som hadde skapt verden, og man måtte dermed fornekte både verden og kroppen, ved å avstå fra seksuell omgang, fersk mat, eiendom, og involvering i verdslige affærer. Deres ledere, *perfectii*, de perfekte, var de som oppfylte disse kravene best, og dermed var renest. Menn og kvinner levde i grupper, men separat og kyskt, noe som dog ikke hindret at katarene fikk voldsomme beskyldninger om umoral mot seg. De ble, som den hellige ånds sekt, beskyldt for å oppføre seg som helgener offentlig og for å synde i smug, og hatet mot dem var oppsiktsvekkende, de ble blant annet anklaget både for promiskuitet, pornografi og barneofringer for å skjule sine synder. Hildegard von Bingen (1098-1179) kalte dem for eksempel for ulv i fåreklær og advarte om at bevegelsen kunne velte hele kirken.<sup>62</sup>

Det kan synes som om kvinnelig religiøs deltagelse økte i høymiddelalderen, og at kvinner særlig ble tiltrukket av det apostoliske liv. McNamara maner imidlertid til forsiktighet om å trekke slike konklusjoner ved å minne om at økt mengde dokumentasjon ikke nødvendigvis betyr økt mengde av det som dokumenteres, og at religiøse kvinnesamfunn har en tendens til å være usynlige inntil de blir oppdaget av den mannlige verden og da begynner å dukke opp i dokumentasjonen. Trass i dette, slår McNamara fast at grunnet datidens store

---

<sup>59</sup> Hustoft 1994:70.

<sup>60</sup> Borchert 1994:212.

<sup>61</sup> Schmitt 1978:62.

<sup>62</sup> Borchert 1994:187-188.

befolkningsøkning og urbanisering, *må* det ha funnet sted en slik kvinnevekst, og at disse kvinnesamfunnene ofte begynte utenfor det tradisjonelle klostresystemet. Dette skjedde, ifølge henne, ofte ved at det rundt munkeklostre samlet seg grupper av kvinner, for eksempel slektninger av munkene. En periode var det heller ikke uvanlig med felles klostre for menn og kvinner, i England mellom 1130 og 1165 er det for eksempel funnet bevis for mer enn førti klostre som huset begge kjønn.<sup>63</sup> Kienzle sier at kvinners religiøsitet vanskeligere lar seg dokumentere enn menns, men også hun mener det fant sted vekst i mengden religiøse kvinner i høymiddelalderen, og at det i England og Frankrike fra 1080 til 1170 synes å ha funnet sted en økning fra rundt hundre til over fire hundre nonneklostre. Hun poengterer også effekten premonstratensernes utvikling fikk for kvinnene. Denne ordenen hadde nemlig opprinnelig en inkluderende innstilling til kvinner, men kvinnene ble likevel fullstendig ekskludert fra ordenen fra 1198, en utvikling initiert etter grunnleggeren Norbert av Xantens død i 1134.<sup>64</sup> Kienzle slår videre fast at denne utestengingen bidro til å sette fart i de religiøse kvinnebevegelsene ved at de ekskluderte kvinnesamfunnene besto, selv etter de hadde mistet sin tilknytning til premonstratenserne, og dermed var på utkikk etter nye religiøse tilknytninger. For å understreke dette skriver Kienzle at det neppe var tilfeldig at beginerne ble så mange akkurat i nordlige Frankrike og Belgia der det også var svært mange premonstratensere. Hun nevner videre at både dominikanerne, fransiskanerne og cistercienserne var svært motvillige til å ta opp kvinner blant sine egne.<sup>65</sup> Hustoft stemmer i, og nevner spesifikt cistercienserordenen som den ifølge ham mest kvinnefiendtlige ordenen. Bernhard av Clairvaux selv betraktet enhver kvinne som en trussel mot sin egen kyskhets og uttrykte at å leve i fellesskap med en kvinne uten å ha samleie med henne var vanskeligere enn å vekke opp døde.<sup>66</sup> Noe som understreker den største årsaken til at kvinnene ikke var velkomne i mange ordener; de representerte fristelser, og var derfor farlige for munkenes kyskhets.<sup>67</sup>

En annen viktig årsak til at kvinnene var lite populære i det klassiske klostervesenet, var et system kalt *cura mulierum*. Dette systemet baserte seg ifølge McNamara på at kvinner skulle isolere seg fra samfunnet og dermed unngå involvering med økonomiske transaksjoner. Cura mulierum innebar nemlig at kvinner ble vurdert ute av stand til å styre egen økonomi, og konsekvensen ble at kvinneklostre kom under økonomisk beskyttelse og kontroll av menn,

---

<sup>63</sup> McNamara 1996:236-238.

<sup>64</sup> Kienzle 2009:46.

<sup>65</sup> Kienzle 2009:51-52.

<sup>66</sup> Hustoft 1994:103-104.

<sup>67</sup> Bowie 1989:9-11.

ofte ledere av nærliggende mannsklostre. Og siden de fleste nonneklostre var langt fattigere enn munkeklostre ble de ofte utelukkende en kilde til irritasjon og utgifter.<sup>68</sup> Løsningen for å kunne drive nonneklostrene ble dermed at kvinnene måtte bringe med seg medgift inn i klosteret, et beløp stort nok til at det kunne forsørge hennes opphold. Klausulen om medgift for å slutte seg til klostre hindret i praksis alle bortsett fra kvinner fra de rikeste lag av samfunnet, og da særlig fra adelen, fra å slutte seg til klostrene. Mindre bemidlede kvinner søkte seg derfor gjerne til verdslige sekter som ikke krevde slik medgift, og cura mulierum ble slik indirekte en årsak til fremveksten av bevegelser som beginerne.<sup>69</sup>

### 2.2.2 Beginerne – en apostolisk bevegelse?

Beginere var verdslige kvinner som søkte et religiøst liv i fellesskap med andre kvinner. Beginerbevegelsen oppsto mot slutten av det tolvte århundre og nådde sitt høydepunkt rundt år 1300, før den i stor grad døde ut rundt år 1400. Kjerneområdet for beginerbevegelsen var dagens Nederland, Belgia og Nord-Frankrike der beginerne etter hvert ble så tallrike at det i mange byer oppsto egne beginerbydeler, med hus, skoler, sykehus og kirker, hvorav mange står ennå i dag.<sup>70</sup> Størrelsen på beginersamfunnene varierte, og i det største av alle, Sint-Catharina i Mechelen, forteller Simons at det på begynnelsen av 1500-tallet bodde mer enn 1500 beginere.<sup>71</sup> Det var også i dette området at bevegelsen holdt stand lengst, det var her bevegelsen fikk et oppsving på 1600-tallet, og her enkeltstående beginere overlevde helt til våre dager. Bevegelsen var også populær andre steder i Europa, særlig hadde Tyskland mange byer med egne beginersamfunn, og i tillegg fantes spredte samfunn i blant andre Italia, England og Sverige.<sup>72</sup>

Idealet for beginerne later til å ha vært *vita apostolica*, og McGinn kaller beginernes tolkning av begrepet “among the most creative innovations of the late medieval religion.”<sup>73</sup> Gilchrist slår fast at beginerne var en apostolisk bevegelse når hun sier at: “The voluntary poverty embraced by these women represent a female form of the *Vita Apostolica*”.<sup>74</sup> Ifølge Ranft innebar beginernes tolkning av dette begrepet et liv i kyskhets, fattigdom og med

---

<sup>68</sup> McNamara 1996:280.

<sup>69</sup> McNamara 1996:275.

<sup>70</sup> King 2001:89.

<sup>71</sup> Simons 2009: 320-321.

<sup>72</sup> Murk-Jansen 1998:31.

<sup>73</sup> McGinn 1998:32.

<sup>74</sup> Gilchrist 1994:170.

engasjement innen veldedighet.<sup>75</sup> Jeg er tilbøyelig til å være enig i McGinn og Gilchrists karakteristikk av beginerne som en apostolisk bevegelse. Både tatt i betraktning beginernes levesett og idealer mener jeg beginerlivet later til å være et apostolisk liv.

Livet som beginner kunne dog ha begrenset varighet, for i motsetning til konvensjonelle nonneklostre krevde ikke beginnersamfunn livslange medlemskap, hvilket var et særtrekk som deres samtid kritiserte. Det bidro også til sanksjoner mot beginerne, alt fra kirkelig fordømmelse til mer lettjent satire som en poet kalt Rutebeufs fremstilling av beginernes manglende religiøse seriøsitet, ”når de ene året gråt, andre året ba og tredje året giftet seg”.<sup>76</sup> Omverdenens respons på beginerne varierte selvfølgelig, men forenklet kan vi si at de fikk støtte fra folket på grunn av sitt engasjement innen veldedighet, fikk støtte fra lokale myndigheter kun i Nederlandene, og for det meste møtte fordømmelse fra kirken. Roms innstilling til beginerne svingte for øvrig fra det ene ytterpunktet til det andre ettersom pavene ble skiftet ut, fra muntlig godkjennelse til offisiell fordømmelse og anklager om kjetteri.<sup>77</sup> Kirken slo også generelt hardere ned på begarderne, regnet som beginernes mannlige motstykker. Begarderne levde etter samme apostoliske idealer som beginerne, men oppnådde aldri disses popularitet og later også til å ha oppstått senere enn beginerne.<sup>78</sup> Det fantes både omreisende begardere som drev forkynnelse, og begardersamfunn etter mønster fra beginerne, uten at disse later til å ha vokst til beginnersamfunnenes størrelse.<sup>79</sup>

Det fantes aldri en offisiell beginnerorden, hvert beginnerhus var i prinsippet selvstendig, og ifølge Simons sto få beginnersamfunn i nær kontakt med hverandre.<sup>80</sup> Det er derfor vanskelig å skulle si noe definitivt om hele bevegelsens religiøse særtrekk, men for de fleste later beginnerlivet til å ha innebært daglig messe, bønner og skriftemål en eller to ganger i måneden. Beginnerne fulgte videre kirkens høytider, og la stor vekt på betydningen av nattverd. Til å forrette de religiøse handlingene søkte beginnerne prester og munkere som sympatiserte med dem, og spesielt var det ofte dominikanermunker som fungerte som skriftebrødre for beginerne. Fiona Bowie forteller at enkelte dominikanermunker også ble offisielt utnevnt av kirken til å fungere som kapellan for beginnersamfunn.<sup>81</sup> McNamara påpeker imidlertid at dette forholdet ikke var uten konflikter, og at beginnerne ble anklaget for

---

<sup>75</sup> Ranft 1996:72.

<sup>76</sup> McNamara 1996:206.

<sup>77</sup> Bowie 1989:35.

<sup>78</sup> Schmitt 1978:41.

<sup>79</sup> McDonnell 1969:247-249.

<sup>80</sup> Simons 2009: 320-321.

<sup>81</sup> Bowie1989:24.



å stå på for intim fot med dominikanerne, som sjelden forsvarte beginerne. Munkene sluttet i stedet ofte opp om kritikken mot beginerne i et forsøk på å beskytte seg selv.<sup>82</sup> I tillegg til dominikanerne, sto beginerne ofte på god fot med cistercienserne, selv om disse offisielt skulle misbillige dannelsen av beginsersamfunn.<sup>83</sup> Det beste eksempelet på et slikt vennskap var kanskje Jacques de Vitry (ca 1160-1240), prest og etter hvert kardinal, og Marie d'Oignies (1177-1213) en av de mest kjente beginerne. Jacques argumenterte ofte på beginerbevegelsens vegne og forfattet også Maries *vita*, eller biografi.<sup>84</sup>

Det har blant en del forskere vært en tendens til å se på beginerne i hovedsak som et kvinnelig arbeidsfellesskap, noe også McNamara understreker: "Beguines have even been seen as primarily communities of women formed for economic reasons in a world where self-support was almost impossible."<sup>85</sup> Det er overhodet ikke feil å si at arbeidsfellesskapet var et viktig aspekt ved beginerbevegelsen, da det stemmer at beginerne måtte arbeide for føden, og at de ved å slå sammen sine ressurser og bo i fellesskap, hadde større sjanse for å overleve enn om de sto alene.<sup>86</sup> Jeg mener imidlertid det er problematisk å vektlegge arbeidsfellesskapet som *det viktigste* innen beginerbevegelsen, da religionen etter min mening alltid var hovedsaken for beginerne. Selve arbeidet hadde i tillegg en religiøs funksjon for beginerne, da de mente at de gjennom det harde arbeidet og asketiske livet de levde, oppfylte kravene til et *vita apostolica*.<sup>87</sup>

Beginerne var avhengige av å arbeide, da de kun i begrenset grad mottok økonomisk støtte utenfra. Denne støtten var overveiende sekulær og vi finner flest eksempler på privatpersoner som donerte summer til beginerhus, selv om beginerne i enkelte tilfeller også mottok støtte fra styresmaktene og andre politiske krefter. Mange beginere brakte også med seg egen formue når de startet sitt liv som beginer, men siden de hadde forpliktet seg til å leve nøkternt, forteller Bowie at beginerne en gang i året ble inspisert for å kontrollere at de verken levde for rikt eller for fattig.<sup>88</sup> Jean-Claude Schmitt presiserer dog at selv om beginerne levde nøkternt og ofte direkte fattig, drev de i hovedsak ikke med tigging. Han baserer dette både på at beginernes innsats på arbeidsmarkedet gjorde at de i hovedsak ikke behøvde å tigge, og

---

<sup>82</sup> McNamara 1996:361.

<sup>83</sup> Bowie 1989:24.

<sup>84</sup> Ranft 1996:72.

<sup>85</sup> McNamara 1996:241.

<sup>86</sup> McNamara 1996:241-242.

<sup>87</sup> Ranft 1996:72.

<sup>88</sup> Bowie 1989:24.

viktigere, på at flere beginersamfunn, for eksempel i Strasbourg, forbød tigging.<sup>89</sup> Spesielt tekstilindustrien var blant beginernes viktigste inntektskilder de fleste steder de etablerte seg, og siden beginerhus ofte befant seg i utkanten av byene, hadde de lett tilgang til både åkre og rennende vann. Beginere arbeidet innen alle deler av tekstilindustrien, og jobbet med både karding, spinning, bleking, veving, søm og med finere arbeid som blonder og broderi. Dette brakte dog beginerne flere steder i konflikt med andre innen bransjen, siden de lokale laug ofte forsøkte å hindre alle utenfor laugene å drive med tekstilproduksjon. Laugene reagerte spesielt på at beginerne stjal oppdrag fra dem og at de slapp unna det strengt regulerte lærlingsystemet. Dette problemet eskalerte etterhvert som årene gikk, og konsekvensen var ofte at beginernes arbeidsmuligheter ble innskrenket.<sup>90</sup>

Et trekk som reflekterer beginernes engasjement innen veldedighet, er deres fokus på pleie av syke og trengende. I mange beginersamfunn ble det bygget egne sykehus, der målgruppen både var utenforstående og beginerne selv, og disse institusjonene var det aspektet av beginerbevegelsen som overlevde lengst. Flere, spesielt i Belgia, står den dag i dag. Driften av disse sykehusene i en periode da få slike fantes, bidro til at beginerne ofte var svært populære blant lokalbefolkningen, og institusjonene mottok donasjoner både utenfra og innenfra, ikke minst i form av testamentariske gaver fra avdøde beginere i kompensasjon for pleie.<sup>91</sup> Også innen utdanning gjorde beginerne mange steder en stor innsats, spesielt i Nederlandene ble det fra det tolvte århundre mange steder startet sekulære utdanningsinstitusjoner, ofte med beginere som lærere. Initiativtakerne var handelsmenn og andre fra den voksende middelklassen, som opponerte mot kirkens utdanningsmonopol og tilbød basiskunnskaper innen lesing, skriving og aritmetikk; praktiske kunnskaper for et liv innen handel og håndverk. Det ble snart en selvfølge at alle byborgeres barn skulle inneha lese- og skrivekunnskaper og Simons beskriver hvordan Nederlandene på denne måten oppnådde et unikt nivå av leseferdigheter i Europa, blant begge kjønn.<sup>92</sup> Det hersket på den tiden generell enighet om at nonner innen etablerte ordener skulle utdannes, og også sekulære kvinner mottok utdanning i klostre, spesielt i perioden 1000-1200. Beginerne tok også inn elever som pensjonærer på samme måte som klostre og mange kvinnelige mystikere deltok i slik undervisning, for eksempel Beatrijs fra Nazareth og Ida fra Léau. Dette mønstret gjentok seg de fleste stedene beginerne etablerte seg, i Tyskland er det blant annet dokumentert slike

---

<sup>89</sup> Schmitt 1978:50.

<sup>90</sup> Bowie 1989:25.

<sup>91</sup> Bowie 1989:25.

<sup>92</sup> Simons 2001:6-7.

beginnerskoler i byene Mainz, Lübeck og Köln. Beginerne gjorde også en stor innsats som privatlærere for velstående familier, der de samlet husholdets, eller nabolagets, barn av begge kjønn for undervisning.<sup>93</sup> I tillegg til disse hovedprofesjonene arbeidet mange beginere også som klesvaskere, hushjelper og var populære som tjenere for den voksende middelklassen.<sup>94</sup>

Beginere hadde generelt en enklere bakgrunn enn tilfellet var innen konvensjonelle nonneordener. Grunnen var at beginnersamfunn ikke hadde de samme kravene om medgift som nonneordener flest. Som nevnt skulle denne medgiften underholde nonnen når hun gikk inn i klosteret og var for det meste så kostbar at det forhindret alle andre enn de aller rikestes adgang til klosterlivet.<sup>95</sup> Det er imidlertid interessant å observere at beginerne de fleste steder ikke later til å ha blitt rekruttert blant de aller fattigste, selv om også disse i teorien skulle hatt råd og mulighet til å vie seg til et liv som beginere. Da det eneste opptakskrav til beginnersamfunn flere steder kun var at begineren måtte bringe med seg det nødvendige for å drive eget hushold. Svært ofte så man imidlertid at beginerne opprinnelig var medlemmer av borgerskapet og det lavere aristokratiet i byene beginnersamfunnene lå i, mens områdets eldre aristokrati fortsatte å støtte de konvensjonelle klostrene.<sup>96</sup> McNamara understreker samme tendens når hun forteller at svært mange tyske beginere var bemidlede patrisierdøtre.<sup>97</sup>

Beginerbevegelsens opprinnelse er preget av usikkerhet, og det samme er etymologien bak ordet. Begrepet *beghina* ble først registrert i Liège i Belgia, mot slutten av det tolvte århundre. Mange beginere hevdet selv at navnet på deres bevegelse stammet fra Sankt Begga (615-693), en hertuginne av Brabant som skulle ha grunnlagt bevegelsen og dermed ble regnet som dens spesielle beskytter. Dette var en teori også andre, spesielt på 1600-tallet, argumenterte for, men senere forskning har avvist denne teorien grunnet det lange tidsrom mellom Sankt Begga og de første forekomstene av beginnersamfunn på 1100-tallet.<sup>98</sup> Den mest sannsynlige opprinnelsen til begrepet beginer regnes nå som Lambert le Bègue (død 1187), kjetterianklaget prest i Liège. Det finnes både teorier som hevder at han organiserte selve beginerbevegelsen og om at beginerbevegelsen kun hentet inspirasjon fra en gruppe kvinner som flokket seg rundt ham og fulgte hans lære. Tilnavnet hans, le Bègue, (tolket enten som stammeren, eller fra gammelfransk *li Beges*, gråkledd) skulle dermed være den etymologiske

---

<sup>93</sup> Bowie 1989:7-8 og Galloway 2000: 154-155.

<sup>94</sup> Bowie 1989:26.

<sup>95</sup> Simons 2001:xi.

<sup>96</sup> Gilchrist 1994:171.

<sup>97</sup> McNamara 1996:281-282.

<sup>98</sup> McNamara 1996:206.

opprinnelsen til ordet *beginer*.<sup>99</sup> En annen opprinnelse, nå i hovedsak avvist, er *beginernes* påståtte forbindelse med *albigenserne* (som var et annet navn for *katarene*) hvorav ordet *beginer* skulle være avledet. Bowie avviser for eksempel denne teorien og *beginernes* påståtte forbindelse til *katarene* ved å påpeke at Marie d'Oignies ba Jacques de Vitry om å bidra i korstoget mot *albigenserne*.<sup>100</sup> Andre foreslåtte opprinnelser for ordet *beginer*, er at det skal være hentet fra engelsk *'to beg'*, og reflektere *beginernes* fattigdom og forhold til tiggerordenene. Andre igjen har foreslått at det stammet fra *beginernes* grå klær, på samme måte som Lamberts le Bègues tilnavn skulle vise til hans gråkledd tilhengere. Også middelnederlandsk *bagga* har vært foreslått som et mulig opphav, da med betydningen 'kledd i tykke klær'. Felles for alle disse teoriene er dog at de i dag generelt blir vurdert som mer eller mindre sannsynlige spekulasjoner.<sup>101</sup>

Tidlige forekomster av *beginersamfunn* finner vi blant annet i 1182 ved Mont Cornillon i Huy, i 1192 ved Williambroux nær Nivelles og i selve Nivelles samme år.<sup>102</sup> I begynnelsen av bevegelsen later *beginerne* til å ha bodd spredt, og kun samlet seg til messe, men det oppsto raskt en tendens til å samle seg rundt en institusjon, og mange *beginere* solgte og kjøpte eiendom for å bo med andre *beginere*.<sup>103</sup> I utviklingen av *beginerbevegelsen* legger mange særlig vekt på de tidligere nevnte Jacques de Vitry og Marie d'Oignies. Jacques var både en av de tidligste, og ikke minst en av de mest positive, samtidige kommentatorene av *beginerbevegelsen*. Marie, av enkelte kalt *beginerbevegelsens* mor, forlot i 1207 sitt gamle liv for å leve et religiøst liv ved augustinerklosteret Oignies sur Sambre. Der ble hun samlingspunktet for en gruppe verdslige religiøse kvinner etter hvert kalt *beginere*. Etter Maries død i 1213 fortsatte *beginersamfunnet* å utvikle seg, inntil vi finner dette samfunnet siste gang nevnt i 1352. Allerede tidlig på 1200-tallet kunne man dog ifølge Bowie finne kvinner som kalte seg *beginere* ikke bare over hele Nederlandene, men også i Tyskland, Frankrike, Sverige, Italia, Østerrike, Polen og Ungarn.<sup>104</sup> Og hun forteller videre at enkelte av de store *beginersamfunnene* i Nederlandene til og med fikk status om selvstendige kirkesogn og at *Groot Begijnhof* i Gent ved inngangen til 1300-tallet inkluderte to kirker, atten klostre, over hundre hus, et sykehus og et bryggeri.<sup>105</sup>

---

<sup>99</sup> Bowie 1989:12 og King 2001:89.

<sup>100</sup> Bowie 1989:13.

<sup>101</sup> King 2001:89.

<sup>102</sup> Bowie 1989:14.

<sup>103</sup> Bowie 1989:21-23.

<sup>104</sup> Bowie 1989:15-17.

<sup>105</sup> Bowie 1989:18-19.

Beginerne ble ofte utsatt for kritikk og anklaget for kjetteri, noe som førte til at veksten i antall beginere begynte å snu allerede mot slutten av det trettende århundre. Ranft forteller om løsningen mange beginere tydde til for å unngå mer kritikk og forfølgelse; de søkte seg til en kirkelig godkjent orden ved å bli tertiærer under fransiskanerne og ble dermed beskyttet mot kjetterianklager. De første som gjennomførte dette later til å ha vært beginerne i Strasbourg, men snart fulgte både Nederlandene og Tyskland etter, og ved inngangen til det femtende århundre synes de fleste beginerhus ifølge Ranft mer å ligne fattighus enn hus for religiøse. Mange tidligere beginerhus utviklet seg også senere til sykehus.<sup>106</sup> Ifølge McNamara er en medvirkende årsak til denne negative utviklingen det tøffere arbeidsmarkedet på 1400-tallet, og ikke minst de nevnte konfliktene med laugene innen beginernes bransjer. Det ble kort sagt vanskeligere for beginerne å tjene til livets opphold, og de gjenværende beginerne så seg ofte nødt til å ty til tigging for å overleve.<sup>107</sup> Beginerbevegelsens storhetsdager var over, og utenfor Nederlandene bukket de fullstendig under etter reformasjonen. I Belgia derimot fikk beginerklostrene en ny vind etter motreformasjonen på 1600-tallet. For å illustrere denne særstilte belgiske utviklingen viser Bowie til hvordan det store beginerklosteret i Leuven i 1597 inneholdt kun 90 personer, mens antallet hundre år senere hadde økt til hele 298 beginere og åtte noviser, og hvordan de i mellomtiden også hadde fått flere nye kirker og hus. Også andre små lommer av beginersamfunn overlevde, for eksempel fantes det beginere i Köln inntil det attende århundre. Også i Belgia fant det imidlertid sted en gradvis nedgang inntil det i dag bare gjenstår et fåtall beginere.<sup>108</sup>

### 2.2.3 Kirkens forhold til *vita apostolica* og beginerne

Kirkens forhold til det apostoliske liv var komplisert. Som nevnt i begynnelsen av kapitlet var idealene bak det apostoliske liv delt av både geistlige og verdslige. Problemene oppsto med de forskjellige tolkninger av begrepet, og ikke minst ved at kirken så tydelig skilte mellom verdslige og geistlige. Innad i kirken fantes forskjellige retninger, og McDonnell beskriver konfliktene mellom de tradisjonelle som ikke søkte store endringer, representert av benediktinerklosteret Cluny med Petrus Venerabilis i spissen og det mer progressive cistercienserklosteret Cîteaux med Bernhard av Clairvaux i front, som søkte en

---

<sup>106</sup> Ranft 1996:72-74.

<sup>107</sup> McNamara1996:454.

<sup>108</sup> Bowie 1989:20-21.

strengere tolkning av *vita apostolica*. Debatten om hvem av disse som best virkeliggjorde de apostoliske idealer, var intens, og begge sider produserte blant annet forfalskede teologiske dokumenter til støtte for sine teorier.<sup>109</sup>

Kirkens virkelige konflikt var imidlertid etter hvert med mengden av verdslige som søkte et apostolisk liv. Hustoft forteller at i første halvdel av 1100-tallet hadde ikke kirken en definert innstilling til den apostoliske bevegelse, men at kirkens politikk lenge hadde vært å styre avvikende bevegelser inn i den konforme kirke. En taktikk som endret seg fra 1160-årene da man ifølge Hustoft kan se et økt fokus på kjetteri innen kirken.<sup>110</sup> Denne endringen kom med pave Alexander III (pave mellom 1159-81) som med støtte i Augustin iverksatte retningslinjer i kampen mot kjetteri som fastslo at kirken kunne bruke tvangsmidler mot kjettere, men at disse imidlertid skulle få sin sak bedømt ved hjelp av grundige undersøkelser før dom ble avlagt av ”korrekt bemyndiget autoritet.”<sup>111</sup> Det var spesielt innenfor området forkynning kom kirken i konflikt med verdslige. Det var ikke forbudt for legfolk å forkynne, slik det var for dem å utføre sakramentene, men det lå likevel tradisjonelt innenfor geistlige oppgaver. Verdslige predikanter i denne perioden forkynte videre ofte ting som gikk imot kirkens lære, og et av aspektene ved Jesus som de verdslige søkte å etterligne var hans trass mot autoriteter. I 1184 utpekte pave Alexander IIIs etterfølger, Lucius III (pave 1181-1185) i bullen *ad abolendam* valdenserne og humiliati som kjettere fordi de forkynte uten tillatelse.<sup>112</sup> Hustoft fastlår at *ad abolendam* var første gang et kirkekonsil søkte å fortelle hvilke religiøse grupper som skulle forfølges, hvordan disse skulle straffes og hvordan en skulle gjenkjenne kjetteri. I tillegg fastslo denne bullen at både de som ikke fulgte den offisielle kirken og de som nektet å avlegge ed på at de fulgte denne, var kjettere. Disse ble etter ekskommunikasjon overlatt til verdslige myndigheter og fikk vanligvis beslaglagt sin eiendom. Enkelte ble også henrettet.<sup>113</sup>

Med pave Innocens III (pave mellom 1198-1216) ble fokus på *vita apostolica* igjen styrket, og under ham fant det sted en oppmykning blant annet i innstillingen til avvikende sekter. McDonnell mener Innocens var realist, som innså at populariteten til for eksempel tiggermunker som dominikanere og fransiskanere ikke kunne ignoreres. Dermed satte Innocens seg fore å utstede offisielle kirkelige godkjennelser for tiggerbrødrene og håpet på

---

<sup>109</sup> McDonnell 1955:21.

<sup>110</sup> Hustoft 1994:59.

<sup>111</sup> Hustoft 1994:60-62.

<sup>112</sup> McNamara 1996:249-250.

<sup>113</sup> Hustoft 1994:66-67.

denne måten å hindre at verdslige misfornøyde med kirken på dette området, sluttet seg til katarerne, som også for ham var den største fienden. Innocens oppnådde også noe suksess med denne fremgangsmåten, blant annet ved at enkelte forsamlinger av valdensere nå i stedet sluttet seg til de kirkelig godkjente ordener.<sup>114</sup>

Med det fjerde Laterankonsilet i 1215 ser vi imidlertid atter en oppstramming i forholdet til avvikende sekter. Dette konsilet søkte å sette stopper for nydannelsen av ordener, da den forbød alle nye menigheter utenom de som forekom innen de etablerte ordener og med pavelig autorisasjon. McDonnell understreker dog den lille effekten dette fikk, ikke minst tydelig i veksten av tiggerordenene. Han fremhever likevel at det fra 1215 kom et økt fokus på lydighet innen kirken, demonstrert ved at paven viste mindre rom for toleranse, og ved at anklager om kjetteri økte i antall. Det var blant annet i denne perioden den første av mange inkvisisjoner tok til, og denne opptrappingen i jakten på kjetterske sekter fikk store konsekvenser blant annet for katarerne, valdenserne og humiliati. Kirken så på kjetteri som den alvorligste forbrytelsen, til og med verre enn landsforræderi siden kjetteri førte til evig fordømmelse, et syn interessant nok delt også av keiser Fredrik II av det tysk-romerske riket.<sup>115</sup> Paradoksalt nok kom den første pavelige anerkjennelse av beginerklostre nettopp i dette tidsrommet, mye takket være Jacques de Vitry. Det var pave Honorius III (pave 1216-1227) som muntlig ga godkjennelse til denne nye bevegelsen, noe som, selv om denne godkjennelsen ikke hadde varig effekt, var en prestasjon tatt i betraktning det nye forbudet.<sup>116</sup>

Rundt år 1220 hadde tingenes tilstand utviklet seg slik at frivillig fattigdom utenfor etablerte ordener nå ble likestilt med kjetteri, og beginerne var dermed blant de som risikerte å få kjetterianklager mot seg. Kirken var spesielt bekymret for hvilken effekt tigging hadde på kvinnene, de mente at tiggingen var en potensiell trussel mot kvinnenens kyskhet, og forbød derfor dette.<sup>117</sup> Erkebiskopen av Mainz oppfordret i denne anledning til isolasjon ved å fordømme kvinner som kalte seg religiøse uten å leve i klausur, og beordret kvinner for fattige til å ha råd til medgiften i nonneklostre, til å isolere seg fra samfunnet i sine egne hjem.<sup>118</sup> Holdningene innen kirken endret seg derimot raskt etter som makthaverne ble utskiftet, og i 1233 utlyste Honorius IIIs etterfølger, pave Gregor IX (pave 1227-1241) bullen *glorium virginalem* som ga Roms godkjennelse til nettopp den type apostoliske grupper beginerne var

---

<sup>114</sup> McDonnell 1955:26.

<sup>115</sup> McDonnell 1955:24-25.

<sup>116</sup> Bowie 1989:17-18.

<sup>117</sup> McNamara 1996:250-251.

<sup>118</sup> McNamara 1996:250.

eksempler på. Ifølge Ranft fikk dette for beginerne både positive og negative konsekvenser: På den ene siden innebar bullen en indirekte godkjennelse av beginerne, også blant lokale biskoper, i tillegg til en teoretisk mindre sjanse for å bli dømt for kjetteri. På den andre siden innebar også offisiell kirkelig godkjennelse en langt høyere grad av kirkelig kontroll og dermed et inngrep i beginernes selvbestemmelsesrett.<sup>119</sup> *Glorium virginalem* renvasket heller ikke beginerne fullstendig i kirkens øyne. Forfølgelser av beginere var ikke ukjente, og i 1236 ble en beginer i Cambrai ved navn Aleydis brent til døde grunnet anklager om kjetteri. Denne saken fikk imidlertid massiv kritikk grunnet beginernes popularitet blant folk flest, noe som antagelig hindret kirken i å forfølge beginerne i like stor grad som mange andre uortodokse bevegelser. Mot slutten av 1200-tallet synes dog rettsaker mot beginere å øke i antall, og Bowie forteller at både beginere og begardere, deres tidligere nevnte mannlige motstykker, i 1290 ble arrestert for kjetteri i Colmar og Basel. Begineren Marguerite Porete ble i 1310 brent på bål i Paris, og andre kjente beginere som for eksempel Ida fra Nivelles fikk i denne perioden anklager rettet mot seg. Anklagene mot beginerne gikk vanligvis ut på at de skulle være assosiert med den tidligere nevnte hellige ånds sekt, en anklage som rammet begarderne hardere enn beginerne.<sup>120</sup>

Hustoft mener at det andre kirkekonsilet i Lyon i 1274 representerer vendepunktet for kirkens innstilling til beginerne og den apostoliske bevegelse generelt, og at dette videre var begynnelsen til slutten for beginerne. Dette konsilet gjentok og forsterket det tidligere forbudet mot opprettelsen av nye ordener og gjorde forbudt alle tiggerordener uten pavelig godkjennelse.<sup>121</sup> I 1298 kom flere komplikasjoner da pave Bonifatius VIII (pave 1294-1303) i bullen *periculoso* bestemte at alle kvinner som ville leve et kyskt religiøst liv, måtte innelukkes i klostre. Hovedargumentet var menns manglende evne til å motstå kvinner og kvinners manglende evne til å avstå fra å friste menn. McNamara forteller hvordan bullen offisielt ble føyd til i kirkelig lov gjennom Bonifatius VIIIs tillegg til denne, kalt *sext*, men at den i praksis fikk liten innvirkning på det daglige liv. Likevel ble denne loven vedtatt videre frem til 1800-tallet.<sup>122</sup>

Frykten for den hellige ånds sekt og deres mulige medspillere var mye av bakgrunnen for kirkemøtene i Vienne mellom 1311 og 1312, som resulterte i pave Klemens Vs (pave 1305-1314) utlysning av en ny bulle; *cum de quibusdam mulieribus*. Denne bullen oppfordret

---

<sup>119</sup> Ranft 1996:73.

<sup>120</sup> Bowie 1989:34.

<sup>121</sup> Hustoft 1994:110-111.

<sup>122</sup> McNamara 1996:317.



blant annet beginere til å oppgi sin livsstil og fordømte dem for å etterligne ekte nonner uten å avgi løfter om hverken lydighet, fattigdom eller kyskhet.<sup>123</sup> Ursula King understreker sammenhengen mellom beginernes mystikk og kirkens fordømmelse av beginerbevegelsen, og nevner spesifikt hvordan Marguerite Poretes mystiske verk ble brakt opp av kirkemøtet i Vienne som grunnlag for fordømmelse av beginerne.<sup>124</sup> Cum de quibusdam mulieribus inneholdt riktignok en klausul som sa at religiøse kvinner som levde som Gud inspirerte dem til, beskjedent og kyskt, uavhengig av kyskhetsløfte, ikke skulle fordømmes. Denne klausulen ble dog lett oversett i ettervirkningene av bullen, hvis konsekvenser ble ødeleggende. Etter denne bullen snudde den geistlige oppfatning av beginerne definitivt til det negative, og Bowie beskriver hvordan erkebiskopen av Köln i 1318 gikk så langt som å beordre oppløsning av alle beginersamfunn og å sørge for at de ble opptatt av pavelig godkjente ordener. Konsekvensen mange steder var at beginerne ble fratatt all eiendom og til og med tvunget til giftermål. Beginere ble idømt strenge straffer om de ikke oppga sine dystre habitter og ble de funnet utenfor klostre risikerte de å bli brent på bålet. Effekten av bullen var så omfattende at antall beginersamfunn i Europa ble drastisk redusert, så drastisk at de fleste aldri tok seg opp igjen.<sup>125</sup>

Som respons på forbønner og henstillinger fra beginere og deres støttespillere, kom det år 1318 en bulle som skulle forsvare de beginerne som levde upåklagelige liv uten involvering i kjetteri: *Ratio recta*, utgitt av pave Johannes XXII (pave 1316-1334) beordret kirkelige autoriteter til å levere tilbake konfiskert eiendom til beginerne og var dermed et forsøk på å rette opp igjen feilene begått etter 1312. *Ratio recta* kunne derimot ikke gjenopprette alle skadene påført begineordenen, og som tidligere nevnt ble bevegelsen sterkt redusert over hele Europa. Mot det femtende århundret svingte fordømmene igjen sterkt i beginernes disfavør, og i 1421 har vi et lysende eksempel, da pave Martin V (pave 1417-1431) beordret erkebiskopen av Köln "... to search out and destroy any small convents of persons living under the cloak of religion without a definite Rule."<sup>126</sup> Denne oppfordringen til forfølgelse av religiøse grupper utenfor det offisielle klostersystemet var myntet på Jan Hus og hans tilhengere, men beginerne ble med i dragsuget som mistenkte medløpere til husittene. Og ikke

---

<sup>123</sup> McNamara 1996:253.

<sup>124</sup> King 2001:102-104.

<sup>125</sup> Bowie 1989:36 og McNamara 1996:352.

<sup>126</sup> Bowie 1989:37.

minst: Som frittstående religiøs gruppe ble beginerne omfattet av selve definisjonen, og dermed suspekte i seg selv.<sup>127</sup>

Vita apostolica var altså i utgangspunktet en doktrine kirken støttet opp om. Det var imidlertid kun geistliges apostoliske liv kirken støttet, og konflikter oppsto når verdslige søkte det samme. Paradokset lå i at blant annet beginerne risikerte å bli dømt for kjetteri for å følge en doktrine kirken selv fulgte og hadde formulert. Kirkens syn på beginerne må oppsummert karakteriseres som splittet, siden holdningen til disse var forskjellig både innad blant geistlige, og ikke minst endret seg over tid. Kirkens innstilling fikk dog stor effekt på beginerne og påvirket i stor grad både utstrekning, oppgang og nedgang for beginerbevegelsen.

### 2.3 *Hadewijch og Mechthild, beginere?*

Når vi skal forsøke å finne ut hvorvidt Hadewijch og Mechthild var beginere, er det visse ting vi må være klar over. Det ene er problemet med å definere begrepet beginer. Som tidligere nevnt var ikke dette en enhetlig, offisiell orden, det var i stedet adskilte små samfunn med egne regler og lite kontakt med hverandre. I tillegg blir situasjonen enda mer komplisert ved at verken samtiden eller ettertiden differensierte mellom faktiske beginere og andre lignende religiøse grupper for kvinner. Beginere ble gjerne samlebegrepet for kvinner som i kirkens øyne etterlignet det apostoliske liv uten legitimt grunnlag, med andre ord, kvinner som søkte å leve et liv likt nonnens uten å tilhøre en av kirkens offisielle ordener. Problemet ligger dermed i å skille de ekte beginerne fra de mange andre kvinnene som ble kalt beginere uten å regne seg selv som en. Ranft påpeker også et annet problem, nemlig at beginerne spesielt i begynnelsen lignet svært på alle de andre bevegelsene som baserte sitt religiøse liv på vita apostolica.<sup>128</sup>

#### 2.3.1 *Hvem var Hadewijch fra Brabant?*

Hadewijch fra Brabant (1200-tallet) står trass i de mange etterlatte skrifter vi har tilgjengelige fra hennes hånd, fram som en uklar figur. Årsaken er at vi har få detaljer om hennes liv, vi mangler samtidige biografiske skrifter og all informasjonen om henne må vi dermed hente ut fra hennes forfatterskap. Det hersker likevel generell enighet om at

---

<sup>127</sup> Bowie 1989:35-37.

<sup>128</sup> Ranft 1996:71-72.

Hadewijch levde under den første halvdel av det trettende århundre og at hennes forfatterskap sannsynligvis fant sted omtrent mellom 1220 og 1240.<sup>129</sup> Enkelte har forsøkt seg på en mer bestemt datering ved å sitere en liste over perfekte som man finner i Hadewijchs manuskripter. Dette er en liste over helgener og andre personer Hadewijch spesielt beundret, og nummer 29 på denne listen beskrives som en “Een beghine die meester robbaert doedde om hare gherechte minne die .xxix.”<sup>130</sup> Altså en beginer Mester Robert (antagelig inkvisitor Robert le Bougre) drepte. Noe som både kunne indikert at Hadewijch hadde sympati for beginerbevegelsen og kanskje viktigere; datert Hadewijch etter 1236 da denne Robert le Bougre i Cambrai fikk den tidligere nevnte begineren Aleydis henrettet.<sup>131</sup> Problemet er bare at det er svært stor uenighet om hvorvidt denne listen skal tilskrives Hadewijch, basert hovedsakelig, som Mother Columba Hart skriver, på at kommentarene i denne listen skiller seg sterkt fra Hadewijchs språk ellers.<sup>132</sup> Vi kan dermed ut fra denne listen ikke si noe nærmere verken angående en datering av Hadewijch eller om hennes eventuelle tilhørighet med beginerbevegelsen.

Hadewijch skrev på dialekt, nærmere bestemt brabantisk middelnederlandsk, noe som forklarer hennes tilnavn og geografisk plasserer henne i Brabant, et område som omfatter deler av dagens nordlige Belgia og sørlige Nederland. En kilde fra 1400-tallet omtaler henne som *Beata Hadewigis de Antverpia*, så det er mulig hun levde i Antwerpen, men Ria Vanderauwera hevder heller sannsynligheten for at hun var fra Brussel, en påstand hun baserer på spredningen av Hadewijchs verker. I Brussel sirkulerte nemlig verkene hennes tidligere enn i Antwerpen, allerede på 1300-tallet ble hun sitert i Jan van Ruusbroecs *Groenendaal* og MS A og B ble produsert ved Rooklooster i Brussel. Hadewijch må ha fått en god utdanning da hun var godt kjent med spesielt mystisk litteratur, ifølge Vanderauwera kan man hos henne spore kjennskap til blant andre Augustin, Bernard av Clairvaux og Vilhelm av Saint-Thierry. I tillegg kunne hun antageligvis latin, siden deler av brevene hennes er hentet fra forfattere som på den tiden kun fantes på latin. Hun var også vel bevandret innen høvisk kjærlighetslyrikk og hadde kunnskaper om hoffvaner og -manerer så sannsynligheten er stor for at hun var av høy herkomst.<sup>133</sup> Andrea Dickens fremhever likevel at vi ikke kan se fullstendig bort fra at Hadewijch kan ha lært både høvisk kjærlighetslyrikk og høviske manerer ved å lese andres verk, og trengte ikke nødvendigvis være oppvokst i de forholdene

---

<sup>129</sup> Dickens 2009:55.

<sup>130</sup> Hadewijch 1980:205 (Vekeman).

<sup>131</sup> McGinn 1998:221.

<sup>132</sup> Hart 1980:2.

<sup>133</sup> Vanderauwera 1984:186.

hun beskrev. Dickens legger også vekt på at Hadewijch skrev for kvinner som også kjente til disse tradisjonene og normene, og at hun benyttet seg av dem for sitt publikum av legkvinner som hun visste satte pris på dette. Hadde hennes målgruppe vært lærde, ville hun ha benyttet seg av et annet språk.<sup>134</sup>

Hadewijchs identitet har lenge vært omstridt og mange mulige løsninger har vært lansert. Spesielt i Hadewijchs brev kan vi finne hint om livet hennes, der kan vi blant annet lese at hun bodde i et lite samfunn av religiøse kvinner (dog tilsynelatende uten å være nonne), og basert på denne informasjonen ble hun en stund identifisert som abbedisse ved et cistercienserkloster og senere som Heilwich Bloemarts/Heilwige Bloemardinne, en kvinne fra Brussel som på 1300-tallet ble anklaget for kjetteri på grunn av sin tilknytning til den hellige ånds sekt. Problemene med en sikker identifikasjon skyldes ikke minst at det er funnet 111 religiøse kvinner ved navn Hadewijch i Nederlandene bare på begynnelsen av 1200-tallet.<sup>135</sup> De fleste forskere har imidlertid vært enige om at Hadewijch antagelig var beginner. Dette er likevel ikke endelig fastslått og for eksempel Vanderauwera sier at det også finnes støtte for teorien om at Hadewijch i stedet var en *recluse*, en person som i religionens navn seg isolerte seg fra omverdenen.<sup>136</sup> Også King understreker usikkerheten rundt Hadewijchs identitet, og nøyer seg med å slå fast at Hadewijch *tilsynelatende* var leder for en gruppe beginner.<sup>137</sup> Ut fra Hadewijchs tekster kan vi nemlig antagelig fastslå at hun sto i en autoritetsposisjon overfor en gruppe kvinner, flere av dem navngitte, som viet seg til religionen og så opp til henne med respekt. Vi kan videre lese at dette forholdet fikk en ende da Hadewijch møtte opposisjon både innad og utenfra.<sup>138</sup> Det er særlig fra Hadewijchs brev vi kan tyde dette. Brevene ble sannsynligvis skrevet til en eller flere kvinner fra det religiøse miljøet Hadewijch tidligere hadde tilhørt, men på skrivetidspunktet grunnet motstand motvillig hadde forlatt. Det er ut fra tonen Hadewijch bruker i disse brevene vi kan slå fast at hun sto i en autoritetsposisjon overfor mottagerne, da hun fungerer både som rådgiver og lærer i et flertall av brevene.<sup>139</sup> Dette ser vi for eksempel i brev 16:

---

<sup>134</sup> Dickens 2009:63.

<sup>135</sup> Dickens 2009:55.

<sup>136</sup> Vanderauwera 1984:187.

<sup>137</sup> King 2001:99.

<sup>138</sup> Dickens 2009:55.

<sup>139</sup> Vanderauwera 1984:190.

Ghi sijt te weec van herten *ende* te kinsch in al uwen seden. Ghi sijt te saen droue ende onghe-tempert in al v doen: wat hulpet gherekent van allen dinghen? *Houdet v tameleke om die puerste werdicheit gods.*<sup>140</sup>

(You are too weak of heart and too childish in all your behavior. You are too quickly saddened and you lack moderation in all your activity. What is the use of taking everything to heart? Master yourself as you ought, for the sake of God's purest sublimity.<sup>141</sup>)

Dette sitatet, et av mange lignende, demonstrerer i mine øyne Hadewijchs autoritetsposisjon i måten hun irretsetter og gir råd i en nesten moderlig tone.

Det at Hadewijch kom fra kjerneområdet for beginerbevegelsen akkurat i perioden denne bevegelsen opplevde eksplosiv vekst gjør det svært fristende å trekke den konklusjonen at Hadewijch var beginer. Hadewijch nevner dog ikke ordet beginer en eneste gang i sine skrifter (om vi av grunnene nevnt tidligere, ser bort fra listen over perfekte) noe som er påfallende nettopp tatt i betraktning området og perioden hun kom fra. Særlig i brevene til de som synes å tilhøre hennes religiøse samfunn, mener jeg det ville vært naturlig om Hadewijch refererte til begrepet beginer, men dette skjer ikke. Imidlertid refererer hun heller ikke til at hun tilhører noen annen bevegelse, kun at hun har tilhørt et samfunn religiøse kvinner. Tatt i betraktning den lange tradisjonen som knytter Hadewijch til beginerbevegelsen, og det faktum at vi ikke finner noe som direkte motsier Hadewijchs deltagelse i beginerbevegelsen, velger jeg foreløpig å konkludere med at beginerbevegelsen var Hadewijchs mest sannsynlige tilhørighet, uten dermed kategorisk å slå fast at dette var tilfelle.

### 2.3.2 Hvem var Mechthild fra Magdeburg?

Heller ikke om Mechthild fra Magdeburg (ca.1210-ca.1282/1294) har vi en overflod av informasjon, trass i at vi har mer kunnskap om henne enn om Hadewijch. De opplysningene vi har tilgjengelige om hennes liv finner vi hovedsakelig i hennes eneste verk *Das Fliessende Licht der Gottheit*. Der bidro hun med enkelte selvbiografiske uttalelser, henviste til samtidige hendelser og der finnes det også en introduksjon av en annen forfatter med tilleggsopplysninger. I tillegg har den latinske oversettelsen av verket enkelte vedlegg

---

<sup>140</sup> Hadewijch 1947:133-134.

<sup>141</sup> Hadewijch 1980:81.

som forteller litt mer om hennes liv.<sup>142</sup> Det er spesielt i del 4.2 vi finner det meste av informasjonen om Mechthilds liv, her forteller hun blant annet om sine første religiøse visjoner i en alder av tolv år.<sup>143</sup> Og siden hun sier at hun fortsatte å ha daglige visjoner i trettien år fremover, og man ifølge John Howard vet at bok 4 ble skrevet mellom 1250 og 1255 kan man fastslå fødselsåret hennes ganske spesifikt, og han plasserer dette mellom 1207 og 1212.<sup>144</sup> Avsnittet det her er snakk om fra bok 4, kapittel 2, håndskrift MS E side 53r, lyder:

Ich unwirdigú súnderin wart gegrúset von dem heligen geiste in minem zwólften jare also vliessende sere, do ich was alleine, das ich das niemer mere móthe erliden, das ich mich zú einer grossen teglichen súde nie mohte erbietten. Der vil liebe grús was alle tage und machte mir minnenklich leit aller welte sússekeit und *er* wahset noch alle tage. Dis geschach úber *eins* und drissig jar.<sup>145</sup>

(I, unworthy sinner, was greeted by the Holy Spirit in my twelfth year, while I was alone, with such an outpouring that I could never, ever after that endure letting myself be led into a clear venial sin. This precious greeting occurred every day and lovingly spoiled me for all wordly sweetness, and it is still increasing day by day. This happened over thirty-one years.<sup>146</sup>)

De fleste historikere synes enige om at Mechthild sannsynligvis mellom 1207 og 1210 ble født inn i en velstående og muligens adelig familie i nærheten av Magdeburg i Sachsen. I likhet med Hadewijch fremgår det tydelig fra hennes forfatterskap at hun er velutdannet, vel kjent med vaner og manerer fra hoffet, og ikke minst har kjennskap til høvvisk kjærlighetslyrikk eller *Minnesang*. To vedlegg i den latinske oversettelsen av *Das Fliessende Licht der Gottheit*, forteller om hennes bror, en mann ved navn Baldwin, som sluttet seg til dominikanerne og fikk en ledende stilling som subprior ved klosteret i Halle, der han produserte en kopi av Bibelen ment å skulle brukes ved måltider.<sup>147</sup> I lys av hennes brors stilling og prestasjoner er det også lett å trekke konklusjonen om at Mechthild må ha vært en velutdannet kvinne fra en privilegert bakgrunn. Mechthilds eventuelle utdannelse ville

---

<sup>142</sup> Howard 1984:153.

<sup>143</sup> Dickens 2009:72.

<sup>144</sup> Howard 1984:153.

<sup>145</sup> Mechthild 1990:109-110.

<sup>146</sup> Mechthild 1998:139.

<sup>147</sup> Howard 1984:153.

imidlertid neppe foregått i offisielle former, og Mechthild selv forteller åpent hvordan hun ble anklaget for å være ulærd, uten at hun synes å finne dette faktum ydmykende.<sup>148</sup> Spesielt i forhold til de religiøse kvinnene ved klosteret i Helfta, innrømmer Mechthild at hun kommer til kort, men siden hun gjentatte ganger bruker denne påståtte mangelen på lærdom som et virkemiddel for å demonstrere sin tette tilknytning til Gud, som ifølge henne er hennes eneste kilde til visdom, er det vanskelig å si noe definitivt om Mechthilds utdanning. Mechthild forteller at hun lenge fornektet sine visjoner og åpenbaringer, og siden hun følte seg uverdigg en slik ære, var hun uvillig til å akseptere disse som en gave fra Gud.<sup>149</sup> Rundt år 1230, da Mechthild var cirka tjuetre år, flyttet hun alene til Magdeburg hvor kun kjente ett menneske ifølge bok 4, kapittel 2, håndskrift MS E side 53r: “Do fūr ich dur gottes liebi in ein stat, da nieman min frúnt was denne ein mensche alleine.”<sup>150</sup> (“Then for the sake of God’s love I moved to a town where no one was my friend except for one person.”<sup>151</sup>) Årsaken til flyttingen blir ikke fortalt, men Dickens legger frem en teori om at hun isolerte seg fra venner og familie for uforstyrret å kunne leve et spartansk, religiøst liv.<sup>152</sup>

I Magdeburg ble hun etter sigende medlem av et begynnersamfunn, og hun begynte her et liv preget av askese inntil sykdommens rand. Vi finner ordet beginner nevnt et par steder i *Das Flissende Licht der Gottheit*, og spesielt i bok 3, kapittel 15, håndskrift MS E side 44r, synes det som om Mechthild regner seg selv som beginner:

O *ir*<sup>153</sup> vil torehetigen beginen, wie sint ir also vrevele, das ir vor únserm almehtigen rihter nit bibenent, wenne ir gottes lichamen so dikke mit einer blinden gewonheit nemment! Nu ich bin die minste under úch, ich mûs mich schemmen, hitzen und bibem.<sup>154</sup>

(O you terribly foolish beguines, how can you be so insolent that you do not tremble before our almighty Judge, since you so frequently receive the Body of God out of blind habit. Though I am the least among you, I must feel shame, blush, and tremble.<sup>155</sup>)

---

<sup>148</sup> Mechthild 1998:292.

<sup>149</sup> King 2001:92.

<sup>150</sup> Mechthild 1990:110.

<sup>151</sup> Mechthild 1998:140.

<sup>152</sup> Dickens 2009:72.

<sup>153</sup> Jeg leser her *Die*, i stedet for *O ir*, håndskrift MS E, side 44r.

<sup>154</sup> Mechthild 1990:94.

<sup>155</sup> Mechthild 1998:121.

Selv om Mechthild ikke her definitivt konstaterer at hun er beginer, synes jeg dette i kombinasjon med hva hun ellers skriver, og det vi vet om livet hennes klart synes å peke i retning av at Mechthild faktisk tilhørte beginerbevegelsen. Trass i at jeg foreløpig nølende plasserer både Hadewijch og Mechthild innenfor beginerbevegelsen, vil jeg ikke påstå at det jeg eventuelt finner i deres tekster angående det apostoliske liv, dermed gjelder for hele beginerbevegelsen. Dette både fordi min konklusjon om hvorvidt Hadewijch og Mechthild tilhører denne, er langt fra definitiv, men også fordi beginerbevegelsen som vi har sett var en så lite ensartet bevegelse, uten felles regler, at vi vanskelig kan konkludere med at de idealer som rådet i en del av bevegelsen gjaldt i alle deler.

Mechthilds visjoner fortsatte de neste tjue årene, og med støtte fra en dominikansk skriftebror som oppmuntret henne til å skrive ned sine åpenbaringer, begynte hun på arbeidet med det som skulle bli *Das Fliessende Licht der Gottheit*. Mechthild var i begynnelsen svært uvillig til å skrive, noe hun referer til flere ganger i boken, og det var ikke før hennes skriftebror påla henne det, at forfatterskapet begynte, noe vi ser i bok 4, kapittel 2, håndskrift MS E side 55v:

Do gieng ich armú bibende in *diemútiger* schame zú minem bihter und seite ime dise rede und gerte òch siner lere... Do hies er mich das, des ich mich dikke weinende schemme, wan minú grossú unwirde-keit vor minem ògen offen stat, das was, das er eim snóden wibe hies us gottes herzen und munt dis búch schriben. Alsust ist dis búch minnenklich von gotte har komen und ist us menslichen sinnen nit genomen.<sup>156</sup>

(Then, a wretch trembling in humble confusion, I went to my confessor, told him the whole story, and begged for his advice... Then he gave me a command that often makes me ashamed and causes me to weep because my utter unworthiness is obvious to my eyes; that is, he commanded me, a frail woman, to write this book out of God's heart and mouth, and so this book has come lovingly from God and does not have its origins in human thought.<sup>157</sup>)

Hennes insistering på dette faktum, reelt eller ikke, har blitt sett på som et forsvar for at hun som kvinne våget å prøve seg som forfatter av religiøs litteratur. I kildene blir Mechthilds skriftebror kun kalt Heinrich, men han er ifølge Howard av de fleste historikere

---

<sup>156</sup> Mechthild 1990:114.

<sup>157</sup> Mechthild 1998:143-144.



identifisert som dominikaneren Heinrich av Halle, student av Albertus Magnus og senere lektor av Neuruppin.<sup>158</sup> Det var Heinrich som samlet og organiserte Mechthilds arbeid til et sammenhengende verk, siden boken ble til på løsrevne ark som hun senere overleverte ham. Denne fragmenterte skriveprosessen bidro til at arbeidet tok henne mange år å ferdigstille, og også til at deler av verket synes å ha sirkulert før resten var ferdig.<sup>159</sup> En skal imidlertid, ifølge Dickens, være forsiktig med å overdrive Heinrichs innflytelse på verket, da han ifølge henne foretok få redigeringer og for det meste lot Mechthilds arbeid stå slik det var skrevet.<sup>160</sup>

Mechthild levde tilsynelatende mange år i begynnelsen i Magdeburg, inntil hun rundt 1270 forlot byen til fordel for Helfta, et cistercienserkloster i Eisleben, Sachsen. Årsakene rundt flyttingen er uklare, Dickens foreslår for eksempel at Mechthild forlot Magdeburg på grunn av uenigheter mellom beginerne i byen.<sup>161</sup> King mener imidlertid at det var mer dramatiske årsaker til eksilet ved Helfta, når hun foreslår at Mechthild møtte motstand fra kirkelig hold som tvang henne til å søke seg til et respektert nonnekloster for å unnsnippe forfølgelse.<sup>162</sup> Helfta var et anerkjent kunnskapssenter i datidens Europa, og det var der, med abbedissen Gertrude av Hackeborn (1232-1292) i spissen, at Mechthild fikk fred til å skrive siste del av sitt verk. Gertrude av Hackeborn lyktes nemlig med sitt fokus på intense studier innen religiøse skrifter og de frie kunstene med å omskape Helfta til et innflytelsesrikt sentrum for tysk mystikk.<sup>163</sup> Mechthild ble venner med flere av Helftas store navn, som Mechthild fra Hackeborn (1241-1299) og Gertrude fra Helfta (1256-1302). Dickens tillegger til og med vår Mechthild stor del av æren for Helftas gode ry, som hun hevder oppsto etter hennes ankomst: "it was after Mechthild of Magdeburg's arrival at the monastery that the Helfta community became known as a place of writing; she collaborated with these two women in a number of writing projects."<sup>164</sup> Ifølge Mechthild selv ble hun høyt æret av nonnene ved Helfta, i så stor grad at hun fant det forlegent og distraherende for sitt arbeid. Den siste tiden før sin død var hun svært syk og antagelig blind, og hun døde ved Helfta, ifølge Howard enten i år 1282 eller år 1294.<sup>165</sup> Årsaken til denne uenigheten om Mechthilds dødsår, er basert på bok 7, kapittel 28, håndskrift MS E side 145v, og referer til stridigheter i Sachsen og Thüringen: "Mir wart beholhen mit eime heligen ernste, das ich bete vúr die not,

---

<sup>158</sup> Howard 1984:154.

<sup>159</sup> King 2001:93.

<sup>160</sup> Dickens 2009:74.

<sup>161</sup> Dickens 2009:72.

<sup>162</sup> King 2001:92.

<sup>163</sup> Howard 1984:155.

<sup>164</sup> Dickens 2009:72.

<sup>165</sup> Howard 1984:156.

die nu ist in Sachsen landen und in Dúringen landen.”<sup>166</sup> (“I was commanded with a holy seriousness to pray for the troubles now going on in Saxony and Thuringia.”<sup>167</sup>) Ut fra det vi vet om kriger i dette området, og at vi vet hun skrev bok 7 ikke lenge før sin død, er det beregnet at hennes dødsår enten må ha vært år 1282 eller 1294.

#### 2.4 Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet tatt for meg *vita apostolica*, livet slik Jesu apostler levde, og funnet ut at det viktigste punktet, som det hersker generell enighet om, er at det innebar frivillig fattigdom. Andre punkter som ofte knyttes til begrepet er spesielt veldedighet og kyskhet, i tillegg til forkynning og bot, selv om de nøyaktige definisjonene av begrepet ofte varierer. Disse karakteristikkene vil jeg benytte meg av i min undersøkelse av Hadewijch og Mechthilds meninger angående det apostoliske liv. Effekten de apostoliske idealer hadde på klostersistemet var omfattende, da den apostoliske bevegelse, etter benediktinernes lange enevelde, både forårsaket nye ordener som cistercienserne og tiggermunkene, og ikke minst, skapte nye muligheter for verdslige som søkte et religiøst liv. Med den apostoliske bevegelse hadde verdslige adskillig flere valgmuligheter enn før, og kunne velge både den ortodokse vei som tertiære, eller mer risikabelt, et liv innen en av de mange nye bevegelsene som oppsto. Blant disse nye bevegelsene har jeg spesielt undersøkt beginerne, og jeg har kommet til konklusjonen om at beginerne var en apostolisk bevegelse, basert på deres fokus på frivillig fattigdom, veldedighet, kyskhet og arbeid. Dette sett i tillegg til perioden og området de oppsto i, mener jeg taler sterkt for at beginerbevegelsen var en respons på apostoliske idealer.

Kirkens innstilling til det apostoliske liv var komplisert, da denne både skiftet gjennom høymiddelalderen, og ikke minst avhang kirkens godkjenning av hvorvidt det var geistlige eller verdslige som søkte et *vita apostolica*. Det viktigste punktet i det apostoliske livet, frivillig fattigdom, var nemlig for verdslige til tider grunn nok til å bli anklaget for kjetteri. Paradoksalt nok risikerte for eksempel beginerne dermed å bli dømt for kjetteri for å følge en doktrine kirken selv hadde formulert. Kirkens innstilling til beginerne var da også varierende, den endret seg fra pave til pave og vekslet mellom støtte og fordømmelse for kjetteri.

---

<sup>166</sup> Mechthild 1990:277.

<sup>167</sup> Mechthild 1998:298.

Spørsmålet om hvorvidt Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg var beginere, er vanskeligere å finne et definitivt svar på. Jeg har gått gjennom den tilgjengelige biografiske informasjonen om disse to, som for begge er svært begrenset. Begge levde etter egen beskrivelse på et vis som kunne samsvare med beginernes liv, i en periode og i områder hvor beginere hadde stor utbredelse. Oddsen er dermed stor for at de av sin samtid ville blitt kalt beginer, siden dette ofte var et samlebegrep for religiøse verdslige kvinner. Hos Mechthild finner vi ordet beginer brukt, i ett tilfelle synes hun også å referere til seg selv som beginer. Jeg føler meg derfor tryggere på å plassere Mechthild innenfor beginerbevegelsen enn Hadewijch, som overhodet ikke refererer til beginere. Hadewijch nevner dog heller ingen annen religiøs tilhørighet og basert på tradisjonen, livene de to kvinnene så ut til å leve, og temaene de to forfatterne tar opp, er jeg foreløpig tilbøyelig til å være enig med tradisjonen som kaller Hadewijch og Mechthild beginere.



## Kapittel 3: Vita apostolica og kjærlighetsmystikken

### 3.1 Innledning

Mystikk er et fenomen vi finner i de fleste religioner, men siden det kan være svært omfattende er det ikke det umiddelbart letteste begrepet å definere. Bruno Borchert gjør imidlertid et forsøk, og definerer begrepet slik: “it is the experimental knowledge that, in one way or another, everything is interconnected, that all things have a single source.”<sup>168</sup> Mitt fokus ligger likevel på den kristne mystikken, og da spesielt på den såkalte kjærlighetsmystikken. I dette kapitlet søker jeg å finne ut mer om hva kjærlighetsmystikk er og hvilken grad av påvirkning *vita apostolica* øvde på denne mystikken. Jeg vil også finne ut mer om Hadewijchs og Mechthilds mystikk, og hvorvidt det stemmer at disse to var kjærlighetsmystikere.

### 3.2 Om kristen mystikk

Mystikk har vært del av kristendommen helt fra dens tidligste tider. Og ifølge Bernard McGinn karakteriseres kristen mystikk av fokuset på mystikerens direkte møte med Gud, et møte som bringer en kunnskap som endrer mystikerens tankegang og liv.<sup>169</sup> Noe jeg mener kan være en god definisjon på den kristne mystikken. De tidligste kristne mystikerne var ifølge McGinn i all hovedsak en religiøs elite som rømte verden i håp om i klosteret å finne den jordisk versjonen av det himmelske Jerusalem. Både Ambrosius (ca 340-397) og Augustin forkynte imidlertid at *alle* kristne skulle forsøke å oppnå direkte, mystisk kontakt med Gud, men i praksis så ble disse bare lest av munkene. Dermed ble munkene, altså igjen den religiøse eliten, de eneste som fikk del i det mystiske budskapet. Bernhard av Clairvaux skrev sin mystikk for andre munkene, og tidlig middelaldermystikk hadde i det hele tatt i overveiende grad innstillingen om at tilbaketrekking og klausur fra verden var en forutsetning for mystikere. Dette begynte dog å endre seg tidlig på 1200-tallet, da oppfatningen om at *alle* kristne, slik Augustin opprinnelig hadde ment, kunne oppnå direkte kontakt med Gud. Mystikken ble dermed tilgjengelig for alle, og en tilbaketrekning fra verden var ikke nødvendig; Gud kunne finnes i hverdagen. Debatten mellom de med denne inkluderende oppfatningen og de som opprettholdt at klausur i en åndelig elite var forutsetning for mystiske

---

<sup>168</sup> Borchert 1994:3.

<sup>169</sup> McGinn 1998:26.

opplevelser, fortsatte ende inn i det tyvende århundre.<sup>170</sup> Et annet trekk som karakteriserte den kristne mystikken fra 1100-tallet, var som McGinn forteller, en tendens til en mer erfaringsbasert mystikk, en *Erlebnismystik* som tyske forskere har kalt det. Denne type mystikk var mindre basert på teologiske studier enn tidligere og vektla istedet mystikerens ofte visjonsbaserte, direkte personlige opplevelser, og eksploderte i popularitet med de kvinnelige mystikerne fra rundt år 1200. Denne erfaringsbaserte mystikken var imidlertid ofte kontroversiell blant de mystikerne som bagatelliserte paranormale fenomener.<sup>171</sup>

Denne nye innstillingen til mystikk fikk den effekten at mystikere økte sterkt i antall, og ikke minst at også verdslige nå engasjerte seg innen mystikken. Med det tidligere nevnte økende verdslige engasjementet innen religion og alle de nye religiøse bevegelsene, som diskutert i forrige kapittel, oppsto også mange nye muligheter for verdslige å fordype seg i mystikk. Nytt var også kvinnenens involvering i mystikken, og kvinnelige mystikere økte sterkt i antall i høymiddelalderen. Disse var, som Fiona Bowie skriver, lenge bortglemt, delvis fordi de som kvinner ofte var mindre synlige og delvis fordi kvinnelig mystikk ofte har blitt sett på som mindre verdt enn mannlige mystikers. Dette mener hun er fordi kvinnelig mystikk ofte karakteriseres av en mer personlig skrivestil basert på følelser og personlige opplevelser, hva Bowie kaller “a personal, affective style.”<sup>172</sup> Ursula King fremhever dog at det grunnet kvinnebevegelsen har funnet sted en ny bølge av interesse for kvinnelige mystikere. Men også King framhever den kvinnelige mystikkens emosjonelle stil, med mindre basis i teologiske studier enn mannlige mystikk.<sup>173</sup> Bowie gjengir tre karakteristikk hun mener spesielt definerer kvinnelige mystikers opplevelse i middelalderen; for det første la kvinnene mindre vekt på betydningen av formelle religiøse institusjoner enn menn. For det andre var de mindre preget av plutselige konverteringer enn menn, da svært mange religiøse kvinner allerede fra barndommen lot til å ha innstilt seg på et religiøst liv. Og for det tredje lot kvinnene til å ha større fascinasjon for paranormale fenomener som visjoner, stigmata og transe. Viktige tema kvinnelige mystikere skrev om var ifølge Bowie videre spesielt Kristi menneskelighet og lidelse på korset, nattverden, Jesu hjerte, moderlige visjoner, som for eksempel å amme Jesusbarnet, og union med Jesus som brudgom.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> McGinn 1998:12-13.

<sup>171</sup> McGinn 1998:24-25.

<sup>172</sup> Bowie 1989:3.

<sup>173</sup> King 2001:88-89.

<sup>174</sup> Bowie 1989:34.

Nattverden hadde i det hele tatt stor betydning for datidens religiøse kvinner, og Bowie beskriver hvordan denne ble: “regarded as the culmination of a mystical marriage between the soul and its heavenly bridegroom.”<sup>175</sup> Patricia Ranft gjengir Jacques de Vitrys beskrivelse av Marie d’Oignies fysiske opplevelse av nattverden; hvordan vinen beruset henne, hvordan brødet styrket hjertet hennes, og sendte livgivende blod rundt i kroppen. Det var ifølge Jacques smertefullt for Marie å gå lenge uten nattverden. Denne forkjærligheten for nattverden toppet seg etter hvert i etableringen av høytiden *Corpus Christi*, første gang feiret i 1246 i Liège, en høytid som ble feiret til ære for nattverden og Jesu legeme. Denne ble initiert av Juliana av Cornillon (1192-1258) av augustinerordenen som klarte å påvirke kirken slik at de fra 1264 innførte dette som en offisiell høytid.<sup>176</sup>

De kvinnelige mystikernes innlevelse i Jesu lidelse tok ofte form av ekstrem asketisme, lange fasteperioder, selvskading og ekstase, og Bowie nevner blant annet Marie d’Oignies og en nederlandsk beginer ved navn Gertrude van der Oosten (død 1358), som eksempler på dette. Interessant nok bemerker Bowie at en slik ekstremisme som mange av disse kvinnelige mystikerne representerte, ikke alltid ble godt mottatt i de religiøse samfunnene de levde i. Årsaken var at en mystiker som brukte for mye tid på slike tiltak, ikke kunne bidra i forsørgelsen av samfunnet; en som hele dagen befant seg i mystisk transe, kunne ikke arbeide. Ofte var det derfor i stedet mannlige skriftebrødre og beundrere utenfor den kvinnelige mystikerens samfunn som oppmuntret henne til å fortsette sine mystiske opplevelser.<sup>177</sup> Bowie spekulerer videre rundt motivasjonen kvinner hadde for å søke et liv innen mystikken, og hun mener en viktig årsak var at kvinnene der kunne få en ny og viktigere religiøs rolle ved å hevde direkte kontakt med Gud. Dette fungerte i følge henne til en viss grad, siden kvinnelige mystikere ofte oppnådde en viss respekt blant menn, og hun viser for eksempel til hyllede eksempler som de tidligere nevnte Hildegard av Bingen og Katarina av Siena.<sup>178</sup> King påpeker at en av årsakene til at kvinnelige mystikere skrev var at de ikke hadde mulighet til å bære fram sitt budskap ved å forkynne, slik mange menn kunne.<sup>179</sup> Også Ernest McDonnell understreker bidraget middelalderens religiøse kvinner ga til datidens mystikk, og han mener at spesielt Mester Eckharts mystikk var influert av

---

<sup>175</sup> Bowie 1989:27.

<sup>176</sup> Ranft 1996:73.

<sup>177</sup> Bowie 1989:27-28.

<sup>178</sup> Bowie 1989:28-29.

<sup>179</sup> King 2001:90.

kvinnelige mystikere fra Rhin-området og Brabant: “from Hildgarde and Elizabeth of Schonau through Hadewijch, Beatrice of Nazareth, to Christine of Stommeln.”<sup>180</sup>

### 3.3 Hva var kjærlighetsmystikken?

Et tema som preget mye av høymiddelalderens mystikk var kjærligheten innen religionen, noe som har en tendens til å føre til at mystikerne som behandler dette tema kalles kjærlighetsmystikere. Jeg mener imidlertid vi bør være litt forsiktig med å klassifisere mystikere som kjærlighetsmystikere, av flere årsaker. For det første mener jeg det forenkler bildet litt vel mye, siden de færreste såkalte kjærlighetsmystikere *utelukkende* skrev om kjærlighet. Kjærlighet var vanligvis ikke eneste tema hos kjærlighetsmystikerne, og for eksempel Mechthild fra Magdeburg kan like gjerne klassifiseres brudemystiker som kjærlighetsmystiker. Begge betegnelser vil være like riktige, siden vi finner flerfoldige tilfeller av begge tema hos Mechthild. Det er også litt komplisert å omtale kjærlighetsmystikken som en egen sjanger innen mystikken, siden kjærlighet innen religionen i middelalderen var et viktig tema for de aller fleste kristne mystikere. Så lenge man har disse forbehold i hu, mener jeg imidlertid at begrepet kjærlighetsmystikere kan være nyttig.

McGinn forteller at all teologi i middelalderen søkte å finne en dypere forståelse av troen, *intellectus fidei*, og inspirere til veldedighet, *experientia caritatis*, slik at den troende kunne oppnå en høyere forståelse av kjærligheten, *intelligentia amoris*.<sup>181</sup> Og ifølge Borchert var det særlig fra 1100-tallet i nyere ordener som cistercienserne, karteuserne og augustinerkorherrene at kjærligheten ble det sentrale tema i mystikken. Som nevnt var ikke kjærlighet som tema noe nytt innen mystikken, men det var først i det tolvte århundre at tanken virkelig slo igjennom at “God had become man and that He is Love: that is to say that He is both our Fellow and our Lover.”<sup>182</sup> To tekster fra Johannes’ første brev hadde stor betydning for denne mystikken, nemlig 1 Joh 4,7: “Mine kjære, la oss elske hverandre! For kjærligheten er fra Gud, og hver den som elsker er født av Gud og kjenner Gud” og 1 Joh 4,8: “Den som ikke elsker, har aldri kjent Gud, for Gud er kjærlighet.”<sup>183</sup> Ifølge denne mystikken var Gud kjærlighet og lengtet etter menneskenes kjærlighet i respons til hans, og når sjelen møtte Gud i kjærlighetens union oppnådde man ny kunnskap om Ham. Ved

---

<sup>180</sup> McDonnell 1955:19.

<sup>181</sup> McGinn 1998:19.

<sup>182</sup> Borchert 1994:200.

<sup>183</sup> 1 Joh 4:7-8, Det nye testamente 2005.



augustinerklosteret St. Viktor i Paris ble denne mystikken studert gjennom hele det tolvte århundret, og de fant mange bilder både fra Bibelen og Augustin, spesielt om Adam skapt i Guds bilde, som syntes å støtte opp om dette synet.<sup>184</sup>

Kjærlighetsmystikken ble etter hvert svært populær blant verdslige mystikere, og ikke minst blant kvinner. Borchert forteller hvordan både fransiskanske og dominikanske ledere advarte mot at kvinnenens søken etter union med Gud kunne føre til at "these women might identify their own spirit (or the spirit of another visionary nun) in an uncritical way with the Spirit of God."<sup>185</sup> Mange mystikere benyttet seg av begrepet *Minne* om kjærligheten innen religionen, hvilket er årsaken til at denne type mystikk ofte kalles *Minnemystik*. Mommaers karakteriserer dette som en hovedsakelig kvinnelig mystikk med sterkt fokus på forholdet mellom Gud og den troende som et kjærlighetsforhold: "and its essential hallmark, as shown by the term "love" (*minne*), is that union with God is lived here on earth as a love relationship: God lets himself be experienced as Love (*Minne*) by the person who goes out to meet him with love (*minne*)."<sup>186</sup> Minne kan oppfattes som forvirrende da det kan være vanskelig å påpeke nøyaktig hva det innebærer, men McGinn søker å forklare Minne slik det brukes av de kvinnelige mystikerne, og peker på at det aldri hadde *én* spesifikk definisjon. Minne hadde tvert imot mange roller, og kunne være både kjærligheten som en personifisering, en kraft, en person, både himmelsk og menneskelig eller alle på samme tid.<sup>187</sup>

*Minnemystik* hentet inspirasjon fra den høviske kjærlighetslyrikken, en sjanger som utviklet seg fra *troubadourene* og de kvinnelige *trobairitz* mellom 1150-1210 i Occitan i det sørlige Frankrike via de nordfranske *trouverès* mellom 1150-1300 og tilsist til den tyske versjonen *minnesang*. Begrepet høvisk kjærlighetslyrikk ble lansert i 1881 av Gaston Paris for å beskrive flere sekulære tradisjoner av kjærlighetsdiktning. Hovedmotivet i sjangeren var den uoppnåelige kjærligheten, ofte ridderens sådanne til den adelige kvinnen. Denne kjærligheten skulle være kysk og krevde et moralsk liv av den elskende i den elskedes tjeneste, og kom med en egen moralkodeks eller "chivalric code."<sup>188</sup> Borchert kaller minnesangerne "a male cult of the unattainable female, who may be desired but not possessed."<sup>189</sup> Han mener denne tradisjonens fokus på kjærligheten var en reaksjon på ekteskapets preg av et føydalt

---

<sup>184</sup> Borchert 1994:200-201.

<sup>185</sup> Borchert 1994:220.

<sup>186</sup> Mommaers 1980:xiii.

<sup>187</sup> McGinn 1998:171.

<sup>188</sup> Dickens 2009:64.

<sup>189</sup> Borchert 1994:211.

arrangement, med mannen som beskytter og eier av kvinnen, og ekteskapet som en arena for formering, ikke for kjærlighet. En kvinnelig respons på minnesangerne måtte ifølge Borchert oppstå, og mener denne tok form ved at kvinner forlot hjem og familie for å vie sitt liv til Minne, den elskede. Kvinnene viet seg altså til religionen, og følte de fikk oppfylt det høviske kjærlighetsidealet gjennom kjærligheten til Jesus.<sup>190</sup> Som King forteller er disse kvinnene treffende nok kalt “women troubadours of God.”<sup>191</sup> Den kvinnelige kjærlighetsmystikken var en intenst personlig mystikk, og var i stor grad basert på visjoner og andre paranormale fenomener. Denne mystikken dreide seg altså hovedsakelig om kjærlighetsforholdet til Gud, og opplevelsen av en union med Ham, noe som påvirket språket slik at kjærlighetsmystikerne ofte benyttet seg av et erotisk språk. Ord som vanligvis ville vært brukt til å beskrive menneskelige kjærlighetsforhold, ble nå brukt for å beskrive forholdet til Gud, og kjærlighetsmystikken ligger tett opp til, og glir ofte over i, brudemystikk. Begge bruker bilder fra ekteskapet for å beskrive gudsforholdet og kvinnene så på seg selv som Kristi brud. Også temaet moderlighet, spesielt ved identifisering med jomfru Maria da hun bar fram og ammet Jesus var ifølge Borchert ofte en del av kvinnelig kjærlighetsmystikk.<sup>192</sup>

Beginnerbevegelsen knyttes av mange til kjærlighetsmystikken, for eksempel av King da hun mener bevegelsen helt fra begynnelsen var karakterisert av den ekstatiske kjærlighetsopplevelse, noe som av Jacques de Vitry ble dokumentert som hysteriske anfall, gråt over så lange perioder at det etterlot merker i kinnene og andre ekstatiske opplevelser, ikke minst i tilknytning til sakramentene.<sup>193</sup> Det som karakteriserte beginermystikerne var ifølge King at de ofte skrev på eget språk fremfor latin, og anvendte seg av erotiske bilder for å beskrive forholdet mellom Jesus og sjelen. Fremfor alt søkte de kvinnelige kjærlighetsmystikerne å beskrive sitt visjonsbaserte forhold til Gud, hvilket gjorde at mystikeren mente hun sto i direkte kommunikasjon med Gud. Forsikringer om at det var Gud som fikk dem til å skrive, finner vi igjen i de fleste kvinnelige mystikers verk, noe King mener kvinnene brukte som kompensasjon for manglende teologiske studier; siden Gud hadde befalt dem å skrive, og gjennom visjoner dikterte hva de skulle skrive, kunne de uttale seg med større autoritet enn andre.<sup>194</sup> Saskia Murk-Jansen skriver at beginermystikerne benytter seg av bilder og metaforer for å prøve å innstille i sitt publikum samme følelse av Gud som de

---

<sup>190</sup> Borchert 1994:216.

<sup>191</sup> King 2001:90.

<sup>192</sup> Borchert 1994:220.

<sup>193</sup> Borchert 1994:209.

<sup>194</sup> King 2001:90.

selv har fått, og at de preges av “a sense of awe and even of horror at the enormity of the love that God has towards his creatures.”<sup>195</sup>

Ranft trekker også frem beginernes innflytelse som hun sier var svært stor i denne perioden, og spesielt innen området åndelighet. Hun påpeker videre at det spesielt var i Tyskland beginermystikerne fikk innflytelse, og forteller hvordan beginerne også påvirket *devotio moderna*, en kristen reformbevegelse i senmiddelalderen med fokus på mystikk. Som eksempel på dette nevner hun at Hadewijchs skrifter var å finne hos augustinerkorherrene ved Windesheim, et senter for bevegelsen *devotio moderna*.<sup>196</sup> Jo Ann McNamara utdyper begrepet *devotio moderna* ved å fortelle at denne satte fokus på indre følelser og en kommunisering med Gud inspirert av Skriften i stedet for formelle teologiske studier, men med monastiske idealer og respekt for sakramentene i behold.<sup>197</sup> Det finnes dog en risiko for å fokusere *for mye* på de verdslige kvinnemystikernes rolle, siden disse økte slik i antall i høymiddelalderen. Og blant andre Borchert minner om at vi ikke utelukkende finner kjærlighetsmystikere blant verdslige kvinner, men at vi finner denne mystikken også blant nonner i klausur, og da spesielt hos cistercienserne, noe han mener er naturlig tatt i betraktning Bernhard av Clairvauxs mystikk.<sup>198</sup> Også McGinn trekker frem cistercienserklostrene når han stemmer i at det ikke fantes noen egentlige forskjeller mellom cisterciensernonnes mystikk og beginernes.<sup>199</sup>

### 3.3.1 Kjente kjærlighetsmystikere

Jeg har her valgt kort å presentere noen av de fremste mystikerne som engasjerte seg i temaet kjærlighet i høymiddelalderen, både geistlige og verdslige. Først og fremst må nevnes Bernhard av Clairvaux. Han var en av middelalderens viktigste inspiratorer innen mystikk, og influerte etterfølgende mystikere i så stor grad at for eksempel Andrea Dickens mener det var med ham at kjærlighetsmystikken oppsto.<sup>200</sup> Bernhard ble i sine senere år også en fremstående figur innen kirken, med stor innflytelse ikke minst over verdsliges tolkning av religionen. Han var opptatt av mystisk kunnskap tilegnet gjennom erfaring slik *Erlebnismystik* foreskrev, og benyttet Salomos Høysang som en måte å gjenfortelle disse opplevelsene. Ria Vanderauwera

---

<sup>195</sup> Murk-Jansen 1994:13.

<sup>196</sup> Ranft 1996:73.

<sup>197</sup> McNamara 1996:391.

<sup>198</sup> Borchert 1994:216.

<sup>199</sup> McGinn 1998:160.

<sup>200</sup> Dickens 2009:60.

understreker at det var han som sørget for at fokuset i religionen endret seg fra *kjennskap* til Gud til *opplevelse* av Gud.<sup>201</sup> Bernhards mystikk var sterkt preget av kjærligheten, og han hadde en svært emosjonell måte å skrive på, i beskrivelser av kjærligheten mellom sjelen og Gud følte han seg for eksempel som en forelsket kvinne i et forhold med oppturer der de to var oppslukte av hverandre, og tilsvarende nedturen når den elskede var fraværende.<sup>202</sup>

Vilhelm av Saint-Thierry (1085-1148) ble født i Liège og begynte sin religiøse karriere som benediktinermunk, men endte som cisterciensermunk og venn av Bernard av Clairvaux. Han delte mange av Bernhards synspunkter og ble selv en stor inspirasjonskilde for senere mystikere. Vilhelm knyttet kjærligheten til fattigdomsidealet ved å hevde at det var denne kjærligheten som ga den troende kraft til å være fattig med Jesus og til å føye seg etter den guddommelige visdom.<sup>203</sup>

Beatrijs fra Nazareth (1200-1268) var en av de mest kjente flamske mystikerne og delte mange karakteristikk med andre kvinnelige mystikere; ekstrem askese i imitasjon av Jesu lidelser og en intens forkjærlighet for nattverden, som på samme måte som hos Marie d'Oignies forårsaket henne fysisk smerte om den ble fratatt henne. Ifølge hennes biograf kunne dette sågar innebære livstruende blødning og fysisk kollaps.<sup>204</sup> Beatrijs var priorinne av cistercienserklosteret Brecht i Lier, Flandern, fra en velstående familie og ble i ung alder sendt til beginerne i Lier for utdanning. Der ble hun til hun i 1215 ble novise hos cistercienserne. Beatrijs var som mystiker påvirket av Bernhard av Clairvaux og høvisk kjærlighetslyrikk, slik vi ser i hennes eneste verk, *Van seven manieren van heiliger minnen*. Verket beskriver hennes visjoner og mystiske opplevelser av en oppstigning fra de laveste formene av kjærlighet, Minne, til de høyeste, og er skrevet på middelnederlandsk.<sup>205</sup>

Marguerite Porete (død 1310) var en kjærlighetsmystiker mest kjent for den dramatiske måten hennes liv endte på; hun ble brent på bål i Paris for kjetteri. Marguerite var fra Hainaut, i nåværende Belgia, og later til å ha levd alene, men blir likevel assosiert med beginnerbevegelsen. For henne var Gud kjærlighet og kjærlighet var Gud, og Gud var videre en enhet som den nakne sjelen kunne forenes med, noe hun beskrev i sitt verk *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. Denne boken var årsak til hennes skjebne, etter den ble fordømt av Guy II, biskop av Cambrai og så brent

---

<sup>201</sup> Vanderauwera 1984:188.

<sup>202</sup> Borchert 1994:204-205.

<sup>203</sup> Borchert 1994:201-202.

<sup>204</sup> Bowie 1989:27-28.

<sup>205</sup> King 2001:95-98.

på torget i Valenciennes. Bruk av verket var ensbetydende med utvisning fra kirken, og Marguerite ble i 1307 arrestert av biskopen Philip av Marigny og satt fengslet atten måneder.<sup>206</sup> Marguerite fornektet aldri sin lære og ble derfor 1. juni 1310 brent som kjetter på *Place de Grève* i Paris. En stor folkemengde samlet seg for å se Marguerites avretting, og til de kirkelige og verdslige myndigheters sjokk tok folkemengden Marguerites side, i beundring av hennes modige opptreden og innstilling til døden. Rettergangsdokumentene er bevart, og det later til at Marguerite ble dømt til døden for sine meninger om den altopplukende kjærligheten til Gud og dennes evne til å frigjøre sjelen. Marguerites verk fortsatte imidlertid sin popularitet gjennom det fjortende og femtende århundre, selv om inkvisisjonen forsøkte å underslå boken, og spesielt i nonneklostre var boken populær.<sup>207</sup>

Mester Eckhart (ca. 1269-1327) var en dominikanermunk født i Thüringen som fikk sin tittel etter teologiske studier i Köln og Paris. Han drev omfattende undervisning, hadde en ledende rolle blant dominikanerne og øvde stor grad av innflytelse. Eckharts assosiasjon med kvinner fikk stor innvirkning på hans etterdømme, da han for disses skyld ofte forkynte på lokale språk, og det var dominikanermonner som bevarte hans prekener for ettertiden. For Eckhart innebar mystikken en ikke-verbal eller visuell union med Gud, forårsaket av at sjelen kommer fra Gud og derfor søker seg tilbake til Ham.<sup>208</sup> For å oppnå denne unionen mente Eckhart man måtte kvitte seg med all havepsyke og begjær, både materiell og åndelig, og at kun de som verken søkte ære, profitt eller belønning virkelig kunne møte Gud.<sup>209</sup>

Jan van Ruusbroec (1293-1381) var i mange år prest i Brussel, inntil han grunnla klosteret Groenendal utenfor byen. Ruusbroec var kjærlighetsmystiker og 12 av hans verk har overlevd til i dag, hvorav et av dem hovedsakelig består av utdrag fra Mester Eckhart. Som Eckhart var Ruusbroec svært emosjonell i sine skrifter, og han beskrev kjærlighetsforholdet der mystikeren søker å bli ett med Gud som et åndelig ekteskap. Borchert kaller Ruusbroec den siste av middelalderens store mystikere, og han beskriver hvordan Ruusbroec kom med råd for hvordan mennesket skal leve, men samtidig sikret seg mot kritikk ved å støtte seg til Bibelen og den mystiske tradisjonen.<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> Bowie 1989:37-39.

<sup>207</sup> King 2001:102-104.

<sup>208</sup> Borchert 1994:224-225.

<sup>209</sup> Borchert 1994:227.

<sup>210</sup> Borchert 1994:232-233.

### 3.4 Sammenhengen mellom *vita apostolica* og kjærlighetsmystikken

Som nevnt skjedde det store endringer innen den kristne mystikken fra det tolvte århundre. Det er derfor nærliggende å stille spørsmålet om hvordan disse endringene hang sammen med de andre endringene i høymiddelalderens kristendom, og mer spesifikt; hvordan de apostoliske idealer påvirket kjærlighetsmystikken. McGinn slår fast at det apostoliske liv var det absolutt viktigste idealet for middelalderens åndelighet når han skriver: “No ideal was more central to the spirituality of the later Middle Ages than that of the *vita apostolica*, that is, to live as Christ and the apostles had lived”<sup>211</sup> Dette ikke minst fordi han mener de apostoliske idealer endret mystikken fra et introspektivt åndelig samfunn til utadvendt å møte verden.<sup>212</sup> McGinn vektlegger videre betydningen av de apostoliske idealer når han mener disse var årsaken til den nevnte demokratiseringen av mystikken. Mens mystikk tidligere var kun for den åndelige eliten, var dette nå et område alle kunne delta i. Og McGinn gir de apostoliske idealer æren for dette: “*vita apostolica* made possible a growing conviction that God could be found anywhere and by anyone, if the proper dispositions were present and grace was given”.<sup>213</sup> Borchert poengterer hvilken rolle en annen viktig konsekvens av det apostoliske liv spilte, når han trekker frem tiggerordenenes rolle, og hvordan effekt deres popularitet fikk innen mystikken. Han utnevner Dominikus og Frans av Assisi blant de som i stor grad bidro til at Europas allmue igjen engasjerte seg i mystikk, etter at trenden som nevnt lenge hadde gått i motsatt retning: mystikerne hadde tilhørt kristendommens periferi.<sup>214</sup>

Et trekk mange av kjærlighetsmystikerne delte var en kritisk innstilling til kirken, noe vi i kapittel 2 så var en av de viktigste årsakene til den apostoliske bevegelsen. Bowie nevner i denne sammenhengen spesielt Marguerite Porete og Mechtild fra Magdeburg, og hun mener at det var overbevisningen om at de sto i direkte kontakt med Gud som ga disse mystikerne mot til å kritisere geistlige som ikke levde opp til den apostoliske standarden.<sup>215</sup> Som tidligere nevnt var det spesielt mange kvinner som skrev innenfor kjærlighetsmystikken og McGinn tilskriver *vita apostolica* æren for at dette fant sted. Han påpeker at en enda viktigere årsak til større grad av kvinnelig mystikere enn bedre utdannelsesmuligheter og større lesekyndighet, var at det apostoliske liv ga kvinnene muligheter de før hadde manglet.<sup>216</sup> McGinn mener altså at idealene bak *vita apostolica*, og de påfølgende sosiale endringer dette førte med seg,

---

<sup>211</sup> McGinn 1998:5.

<sup>212</sup> McGinn 1998:6.

<sup>213</sup> McGinn 1998:13.

<sup>214</sup> Borchert 1994:193-194.

<sup>215</sup> Bowie 1989:28-29.

<sup>216</sup> McGinn 1998:153.

var en forutsetning for de kvinnelige mystikerne, og dermed en forutsetning for kjærlighetsmystikken slik vi kjenner den. Jeg mener i likhet med de nevnte forfatterne, at de apostoliske idealene hadde en direkte innflytelse på kjærlighetsmystikken. Som vi har sett i kapittel 2 førte disse idealene til store endringer innen kirken og samfunnet i høymiddelalderen, og det er tvilsomt om mystikken uten disse idealene ville tatt samme retning. Ikke minst er kvinnenenes deltagelse innen mystikken, og spesielt innen kjærlighetsmystikken, noe vi etter min mening kan godskrive *vita apostolica*.

### 3.5 *Hadewijch og Mechthild, kjærlighetsmystikere?*

Som det har kommet frem tidligere, er altså både Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg tradisjonelt plassert innenfor kjærlighetsmystikken. Jeg vil imidlertid forsøke å finne ut mer om disse tos mystikk, og også hvorvidt jeg mener deres klassifisering som kjærlighetsmystikere er korrekt.

#### 3.5.1 *Hadewijchs mystikk*

All Hadewijchs litteratur var religiøs, og svært mye av hennes forfatterskap kan leses som råd om hvordan man best mulig skal leve et religiøst liv.<sup>217</sup> Hun har videre en fortjent plass blant de viktigste kvinnelige religiøse mystikerne fra middelalderen, sammen med for eksempel Mechthild fra Magdeburg, Julian av Norwich, Theresa av Avila og fremfor alt Hildegard von Bingen. Hadewijch er tradisjonelt blitt plassert blant kjærlighetsmystikerne, og ifølge Paul Mommaers er hun til og med den fremste representanten for denne typen mystikk.<sup>218</sup> Og det er ingen tvil om at Minne, som McGinn sier, var Hadewijchs absolutt viktigste tema; det er hele meningen med hennes eksistens.<sup>219</sup> Dette kan vi for eksempel se i brev 30, da hun sier : “Dat hoechste leuen *ende* dat seerste wassen es: dat *verderuen ende* dat *verdoyen* in smerten van *Minnen*.”<sup>220</sup> (“The most sublime life and the most rapid growth lie in dying away and wasting away in the pain of Love.”<sup>221</sup>) Begrepet Minne er imidlertid mystisk også for Hadewijch selv, enkelte steder identifiserer Hadewijch for eksempel Minne med

---

<sup>217</sup> King 2001:100.

<sup>218</sup> Mommaers 1980:xiii.

<sup>219</sup> McGinn 1998:202.

<sup>220</sup> Hadewijch 1947:253.

<sup>221</sup> Hadewijch 1980:116.

Gud.<sup>222</sup> Noe vi tydelig kan se blant annet i brev 7: “Ay ic gruete v, lieue, metter minnen / die god es.”<sup>223</sup> (“Oh, I greet you, dear, with the love that is God himself (1 John 4:16)”<sup>224</sup>) Også i brev 14 ser vi dette temaet gjentatt: “God si v grote ende ewelike Minne/, ende gheue v wijs leuen ende die egregie doghet<sup>225</sup>, daer ghi siere heilegher Minnen ghenoech mede doet.”<sup>226</sup> (“May God be to you vast and eternal Love, and may he give you the wise life and the excellent virtue through which you may content his holy love.”<sup>227</sup>) Basert på Hadewijchs overveiende interesse for kjærligheten ser jeg overhodet ingen problemer ved å kalle Hadewijch kjærlighetsmystiker; det finnes faktisk ikke en eneste side i hennes skrifter som ikke omhandler Minne.

Minne kunne for Hadewijch imidlertid også være den guddommelige makten som gjennomsyrrer universet, som dermed kan personifiseres og kalles “Lady and Queen.”<sup>228</sup> Ria Vanderauwera påpeker likeens at vi ennå ikke har full forståelse av Minne, men hun prøver seg også på en forklaring på hvordan Hadewijch oppfattet dette begrepet. Hun forteller hvordan forskere lenge har identifisert Hadewijchs Minne med Gud eller Kristus, noe som ville ha plassert Hadewijch innen brudemystikken, siden denne sammenlignet den troendes forhold til Jesus med ekteskapsmetaforer. Vanderauwera mener imidlertid at dette ikke kan stemme da Hadewijch ifølge henne sjelden henviser til Kristus og sjelden benytter seg av brudemetaforer, og Vanderauwera mener derfor at Minne heller bør ses på som en abstrakt tilstand enn en konkret person. Til sammenligning siterer Vanderauwera også hvordan N. de Paepe beskrev Minne som menneskets kjærlighet til Gud.<sup>229</sup> Uansett form kan vi i alle tilfelle utvilsomt slå fast at arbeidet til Hadewijch har et sterkt fokus på kjærligheten innenfor religionen, som King sier det:

Love is her spouse, her companion, her Lady Mistress, her God. Love is a person  
to whom one can speak, a lady, a queen whose strength and richness are praised.  
But love is above all Divine Love whose gifts inebriate and whose strength makes

---

<sup>222</sup> McGinn 1998:202.

<sup>223</sup> Hadewijch 1947:71.

<sup>224</sup> Hadewijch 1980:64.

<sup>225</sup> *God si u groete en ewelike minne, En gheue u wijs leuen en die egregie dogh*, håndskrift MS A (2879-80) side 16v.

<sup>226</sup> Hadewijch 1947:119.

<sup>227</sup> Hadewijch 1980:76.

<sup>228</sup> McGinn 1998:202.

<sup>229</sup> Vanderauwera 1984:188.



her experience all the rage and fury, the suffering of love when love becomes inaccessible.<sup>230</sup>

Hadewijchs lyrikk er videre fylt av metafysiske temaer og hun anvender seg av et dramatisk språk, med bilder av nakenhet og tomrom som hun kaster seg uti for å oppnå en union med Gud, som i stedet for å være fredfull, beskrives som en vill ørken. Hadewijch ser på seg selv som en rådgiver i denne prosessen, noe som spesielt blir uttrykt i hennes brev.<sup>231</sup> Vi finner hos Hadewijch mye inspirasjon fra Bernhard av Clairvaux, noe vi blant annet kan se ved at Hadewijch flere ganger henter temaer fra Salomos Høysang, blant annet i brev 19:

God si met v *ende* gheue u mede gherecht bekinnen van Minnen sede; Ende make v *condech* wat dat si: Jc *minen* lieue *ende* mijn lief mi; Alse de bruut seghet *inde* canteken. Die ghenoech der Minnen woude wiken, Hi soude noch Minne *verwinnen* al.<sup>232</sup>

(God be with you and give you / True knowledge of the methods of Love; / May he enable you to understand / What the Bride says in the Song of Songs: / *I to my Beloved, and my Beloved to me!* / If anyone allowed Love to conquer him, / He would then conquer Love completely.<sup>233</sup>)

Dickens nevner videre hvordan Hadewijchs forfatterskap i tillegg til Bernhard av Clairvaux refererer til spesifikke forfattere som Vilhelm av Saint-Thierry, Origen, Augustin, Hugo og Richard av St. Victor og Hildebert av Lavarandin.<sup>234</sup> Hadewijch benytter seg spesielt i flere av tekstene av Augustin i rollen som veilederen og rådgiveren som hjelper Hadewijch ved å overbringe henne budskap fra Gud. Generelt kan vi si at Hadewijch henter mye av sine temaer og bilder fra andre, og Dickens nevner for eksempel hvordan mye av hennes tekster hviler på Bibelens beskrivelser av apokalypsen når hun henter Det Nye Jerusalem fra Johannes Åpenbaring og stridsvogner, lam og ørner fra Ezekiel.<sup>235</sup> I tråd med kjærlighetsmystikere generelt, hentet også Hadewijch svært mye inspirasjon fra høvisk kjærlighetslitteratur. Borchert skriver at en forskjell mellom minnesangerne og Hadewijch dog var at de førstnevnte skrev om den ufullbyrdede kjærligheten, mens Hadewijch skrev om

---

<sup>230</sup> King 2001:100.

<sup>231</sup> King 2001:101.

<sup>232</sup> Hadewijch 1947:163.

<sup>233</sup> Hadewijch 1980:88-89.

<sup>234</sup> Dickens 2009:65.

<sup>235</sup> Dickens 2009:58.

den fullbyrdede kjærligheten; hun hadde oppnådd kjærlighetsunionen med sin Gud. Imidlertid finner vi også mye fortvilelse hos Hadewijch, når denne unionen uteblir.<sup>236</sup> Både Hadewijchs emner og språk skylder mye til den høviske kjærlighetslyrikken, noe jeg vil diskutere videre i kapittel 4. Her kan vi imidlertid ta med et av mange eksempler på at Hadewijch hentet bilder fra hoffet, fra *Strofische Gedichten* 9, vers 4: “Scone ghelaet ende scone cleder / Ende scone redene scieren den man: / Al doghen om minne Ende niet te wreder.”<sup>237</sup> (“A fine exterior, fine garments, / And fine language adorn the knight: / To suffer everything for Love without turning hostile.”<sup>238</sup>) Hadewijchs språk når hun beskriver unionen med Gud er, som det var vanlig innenfor kjærlighetslyrikken, hentet fra menneskelige relasjoner. For det meste er språket ganske kyskt, i hvertfall sett i forhold til Mechthilds, men også hos Hadewijch finner vi tilfeller av språk som er klart erotisk i uttrykket, her fra *Strofische Gedichten* 25, vers 6:

“Begherte en mach niet swighen stille, / Ende redenne ghevet hare clare den raet, / Want sise verlicht met haren wille, / Ende toent hare dat werc der hoechster daet. / Ghenoechte name gherne toeverlaet / Te pleghenne haers liefs in sueter rasten.”<sup>239</sup>

(Desire cannot keep silence, / And Reason counsels her clearly, / For she enlightens her with her will / And holds before her the performance of the noblest / Pleasure would gladly have a safe place / Where she may consort with her Beloved in sweet repose.<sup>240</sup>)

Som nevnt var det et særtrekk ved kjærlighetsmystikken at den ofte kritiserte geistligheten og McGinn spekulerer om hvorvidt Hadewijch møtte motstand på grunn av sine teologiske standpunkter, noe han ikke mener er usannsynlig om man tar i betraktning hennes antatte status som beginer. Han påpeker imidlertid, korrekt nok, at Hadewijch i motsetning til for eksempel Mechthild fra Magdeburg og Marguerite Porete kommer med lite kritikk mot kirken og de geistlige. Vi har heller ikke bevis for at hun hadde kjetterimistanker rettet mot seg, og McGinn mener Hadewijchs problemer og påfølgende eksil, blant annet referert til i brev 29, heller har personlige enn inkvisitoriske årsaker.<sup>241</sup> Dette brev 29 synes å referere til at Hadewijch er blitt bortvist fra samfunnet hvor hun hittil har levd, og er usikker på sin videre

---

<sup>236</sup> Borchert 1994:216-217.

<sup>237</sup> Hadewijch 1942:56.

<sup>238</sup> Hadewijch 1980:150.

<sup>239</sup> Hadewijch 1942:162.

<sup>240</sup> Hadewijch 1980:198.

<sup>241</sup> McGinn 1998:221-222.

skjebne: “Hoe soet met mi gaet, Eest *in* doelne achter lande, Eest *in* gheuancnessen / Want hoet sijn sal, het es der *Minnen* werc.”<sup>242</sup> (“What happens to me, whether I am wandering in the country or put in prison—however it turns out, it is the work of Love.”<sup>243</sup>)

Et svært viktig poeng i Hadewijchs mystikk er ifølge McGinn at ingen kan ta del i perfektjonen med mindre de er villige til å leve likt både Gud og mennesket. Dette peker mot de apostoliske idealer, og innebar for Hadewijch at man måtte følge Jesu eksempel, spesielt hans lidelse, og at denne lidelse var en uunnværlig del av den mystiske opplevelse. Videre mener Hadewijch at det er oppfyllelse av dyder, og ikke varme følelser som karakteriserer veien til Minne, noe vi finner mange spor av i hennes tekster.<sup>244</sup> Hadewijch gjentar dette poenget ofte og King mener at dette er et av elementene hos Hadewijch, og også hos Mechthild og Beatrijs fra Nazareth, som må ses i lys av forventningene til deres mente publikum; at både ekstrem askese og gjennomføring av dyder fungerte som en forsikring overfor publikum om at disse forfatterne var utvalgte av Gud.<sup>245</sup>

### 3.5.2 Mechthilds mystikk

Mechthilds mystikk var sterkt influert av hennes mangeårige religiøse visjoner, og hun var blant annet den første til å beskrive en selvopplevd visjon av Det Hellige Hjerter, en kult som senere blomstret ved Helfta under Gertrude av Helfta og Mechthild fra Hackeborn.<sup>246</sup> Mechthild var i likhet med de fleste mystikere fra denne perioden influert av Bernhard av Clairvaux og hans arbeid over Salomos Høysang, i tillegg til av arbeidet til Richard av St. Victor og Joachim av Fiore. Det var antagelig fra de to førstnevnte hun hentet det gjennomgående temaet i boka om at menneskene skulle returnere til vår opprinnelige natur i Gud. Augustin og ikke minst Høysangen i seg selv er to andre klare innflytelser på Mechthild, sistnevnte har ikke minst influert det sterkt erotiske språket Mechthild benytter seg av når hun beskriver forholdet mellom Gud og den menneskelige sjel.<sup>247</sup> Borchert forteller videre at tittelen på hennes verk *Das Fliessende Licht der Gottheit* innebærer et gudsbilde basert på evangeliet etter Johannes 1.3-4: “Alt er blitt til ved ham, uten ham er ikke noe blitt til. Det

---

<sup>242</sup> Hadewijch 1947:242.

<sup>243</sup> Hadewijch 1980:114.

<sup>244</sup> McGinn 1998:219-220.

<sup>245</sup> King 2001:91-94.

<sup>246</sup> Howard 1984:159.

<sup>247</sup> Dickens 2009:77.

som ble til i ham, var liv, og livet var menneskenes lys.”<sup>248</sup> Vi finner dette samme bildet også hos Vilhelm av Saint-Thierry og Hadewijch, og ifølge Borchert innebærer dette en flom av liv fra kilden til alt liv, og denne kilden er hva Hadewijch kaller Minne og Mechthild kaller lys.<sup>249</sup>

Mechthild regnes tradisjonelt blant kjærlighetsmystikerne, og McGinn skriver at Mechthild til og med regnes blant de fremste av disse. Han påpeker at selv om Mechthild ikke bruker begrepet Minne like ofte som Hadewijch, finner vi begrepet brukt gjennom hele *Das Fliessende Licht der Gottheit*. Heller ikke Mechthild har et ukomplisert forhold til betydningen av begrepet, og det kan både referere til Gud selv, til personifiseringen *Lady Love* og til å beskrive hvordan kjærlighet er kraften som gjør at vi kan finne veien til Gud.<sup>250</sup> Selv om Mechthild ikke er fullt så preget av jakten på Minne som Hadewijch er, er det likevel ingen tvil om at det er kjærligheten som er det viktigste for Mechthild, noe vi kan se tydelig i de to følgende avsnittene hentet fra hennes verk. Fra bok 1, kapittel 23, håndskrift MS E side 9v:

Eya here, minne mich sere und minne mich dike und *minne mich* lange! Wande ie du mich *serer* minnest ie ich reiner wirde, ie du mich *dicker* minnest ie ich schöner wirde,<sup>251</sup> ie du mich langer minnest ie ich heliger wirde hie in ertrich.<sup>252</sup>

(Ah, Lord, love me passionately, love me often, and love me long. For the more passionately you love me, the purer I shall become. The more often you love me, the more beautiful I shall become, the longer you love me, the holier I shall become here on earth.<sup>253</sup>)

Og fra bok 5, kapittel 30, håndskrift MS E side 96v:

Eya liebú gottes minne, behalse ie die sele min, wan es múrdete mich ob allem we, solte ich wesen von dir vri! Eia minne, nu la mich nit erkúlen, minú werk

---

<sup>248</sup> Joh 1.3-4, Det nye testamente 2005.

<sup>249</sup> Borchert 1994:218-219.

<sup>250</sup> McGinn 1998:235.

<sup>251</sup> *Uñ miñe mich dike uñ lange. Wande ie du mich dicker miñest ie ich rein wirde ie du mich serer miñest ie ich schöner wirde*, håndskrift MS E side 9v.

<sup>252</sup> Mechthild 1990:20.

<sup>253</sup> Mechthild 1998:52.

sint allú tot, so ich dich nit *vu̅le*. O minne, du machest sússe pine und not, du gibest ʳden waren gottes kinden lere und trost<sup>254</sup>,<sup>255</sup>.

(Ah, dear divine Love, ever embrace my soul, / For it would murder me beyond all pain / If I were to be separated from you! / Ah, Love let me now not grow cold, / My actions are all dead / When I do not feel you. / O Love, you cause sweet pain and distress; / You give the true children of God instruction and consolation.<sup>256</sup>)

Basert på Mechthilds vektlegging av kjærligheten, mener jeg definitivt at også hun må karakteriseres som kjærlighetsmystiker. Hadewijch er nok et mer innlysende eksempel på kjærlighetsmystikken, men summen av Mechthilds temaer taler i mine øyne overveiende i favør for at også Mechthild tilhørte kjærlighetsmystikken.

Det som kanskje er mest slående i en gjennomlesning av Mechthilds tekst, er hennes erotiske språkbruk. Frances Beer mener Mechthilds bilder i all hovedsak er erotiske, sett bort fra hennes tidligste visjoner, der hun ser Gud gjennom et barns øyne. Senere fremstiller Mechthild unionen mellom sjelen og Gud som to elskendes sammensmelting, der sjelen i ekstase fraktes til det hemmelige sted, hvorfra returen er grusom. Uten denne elskede er livet for Mechthild tomt og meningsløst. Beer minner dog samtidig på at Mechthilds erotiske språk slett ikke var unikt, og at erotiske bilder lenge hadde vært brukt for å beskrive sjelens forhold til Gud. Salomos Høysang ble tolket som å representere forholdet mellom Jesus og kirken, Sankt Paulus beskrev kirken som brud og Jesus som brudgom og Tertullianus (ca. 160-220) kalte jomfruer for Jesu bruder. Det er imidlertid spesielt Bernhard av Clairvaux Beer trekker frem som den som gjorde Salomos Høysang aktuell for å beskrive den mystiske unionen. Bernhard var likevel forsiktig i sine beskrivelser, han advarte mot å tolke de elskende i Høysangen som mann og kvinne, men i stedet å se dem som Guds ord og sjelen, og hans erotiske språkbruk er svært forsiktig sammenlignet med Mechthilds.<sup>257</sup> Der Bernhard av Clairvaux og Vilhelm av Saint-Thierry brukte kyssing som bilde på den mystiske union, synes Mechthild å mene at samleie er det beste bilde på dette.<sup>258</sup> Mechthild følte altså ikke behov for å sensurere sin språkbruk, men samtidig var også hun klar på at det er en *åndelig* erotisk union hun beskriver, kroppen blir liggende igjen, det er kun sjelen som er involvert.<sup>259</sup> Dette

---

<sup>254</sup> *Du gibest lere un̅ trost den war en gottes kinden*, håndskrift MS E side 96v.

<sup>255</sup> Mechthild 1990:189.

<sup>256</sup> Mechthild 1998:210-211.

<sup>257</sup> Beer 1992:91-92.

<sup>258</sup> McGinn 1998:238.

<sup>259</sup> Beer 1992:91-92.

kan vi se tydelig i bok 1, kapittel 44, håndskrift MS E side 14v, der språket er utpreget erotisk, men vi samtidig leser at unionen skjer mellom *sjelen* og Gud :

“Herre, nu bin ich ein nakent sele und du in dir selben ein wolgezieret got. Únser zweiger gemeinschaft ist das ewige *lip*<sup>260</sup> ane tot.” So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und sig it sich ime. Was ir nu geschehe, das weis si, und des getröste ich mich. Nu dis mag nit lange stan; wa zwõi geliebe verholen zesamen koment, si müssent dike ungescheiden von einander gan.<sup>261</sup>

(Lord, now I am a naked soul / And you in yourself are a well-adorned God. / Our shared lot is eternal life / Without death.” / Then a blessed stillness / That both desire comes over them. / He surrenders himself to her, / And she surrenders herself to him. / What happens to her then—she knows—/ And that is fine with me. / But this cannot last long. / When two lovers meet secretly, / They must often part from one another inseparably.<sup>262</sup>)

Mechthild fokuserer dog ikke utelukkende på den ekstatiske unionen, også Jesu lidelse er en viktig del av *Das Fliessende Licht der Gottheit* og McGinn trekker spesielt frem bok 7, da Mechthild selv var gammel og syk, som stedet hvor vi virkelig finner fokuset på Jesu lidelseshistorie. McGinn mener videre at Mechthild her forteller at identifiseringen med den lidende Kristus var den ultimate union, mindre behagelig, men mye viktigere enn de tidligere beskrevne erotiske møtene.<sup>263</sup>

Mechthild inspireres, som Hadewijch, av høvisk kjærlighetslyrikk, men vi finner også hos henne trekk som skiller hennes kjærlighetsbilde fra minnesangernes. Der høvisk kjærlighetslyrikk karakteriseres av ulik grad av begjær hos de elskende, med ridderen som den vansmektende, og hans dame som den ofte likegyldige, finner vi hos Mechthild en likestilling mellom de to elskende. I Mechthilds beskrivelser av kjærligheten mellom sjelen og Gud er begjæret gjensidig, Gud lengter etter sjelen, og sjelen lengter etter Gud fordi den er skapt av ham.<sup>264</sup> Et av mange eksempler på inspirasjon fra minnesangerne finner vi i bok 2, kapittel 19, håndskrift MS E side 23v: “Du bist ein menlich man an dinem strite, du bist ein

---

<sup>260</sup> Jeg leser her *liev* eller *lieb*, håndskrift MS E side 14v.

<sup>261</sup> Mechthild 1990:32.

<sup>262</sup> Mechthild 1998:62.

<sup>263</sup> McGinn 1998:243.

<sup>264</sup> Beer 1992:95-97.

wolgezieret juncfröwe in dem palast vor dinem herren, du bist ein lustlichú btur in dinem minnebette gottes!”<sup>265</sup> (“You are a virile vassal in battle, / You are a finely attired maiden in your Lord’s presence in the Palace / You are an eager bride in your bed of love with God.”<sup>266</sup>) Trass i denne beviselige påvirkningen fra den høviske kjærlighetslyrikken påpeker Beer at det paradoksalt nok i boken finnes flere negative referanser til hoffet og dets sangere. I bok 5, kapittel 34 forteller Mechthild om hvordan Elisabeth av Thüringen ble sendt for å redde hoffdamer fra den høviske kjærlighetens dekadanse.<sup>267</sup> Og i helvete finner Mechthild i bok 3, kapittel 21, håndskrift MS E side 48v; trubaduren: “Der vil arme spilman, der mit hohem müte súntliche italkheit machen kan, der weinet in der helle me trehnen, denne alles wassers si in dem mer.”<sup>268</sup> (“The bitterly poor minstrel who with high spirit can excite to sinful frivolity weeps in hell more tears than all the water contained in the sea.”<sup>269</sup>)

Mechthild benytter seg i adskillig større grad enn Hadewijch av bilder hentet fra ekteskap og bryllup. Dette er så gjennomgående i verket at vi må slå fast at Mechthild i tillegg til å være kjærlighetsmystiker også er en representant for brudemystikken. Eksempler finner vi blant annet i bok 2, kapittel 9, håndskrift MS E side 22v: “Du bist ein lieht der welte, du bist ein kron der megde, du bist ein salbe der verserten, du bist ein trúwe der valschen, du bist ein brut der heligen drivaltekeit.”<sup>270</sup> (“You are a light of the world. You are a crown of virgins. You are a salve of the wounded. You are a pledge among the false. You are a bride of the Holy Trinity.”<sup>271</sup>) Og i bok 1, kapittel 29, håndskrift MS E side 10 v og 11r, ser vi at Mechthild tydelig snakker om Kristi brud:

Vide me, sponsa... Du solt gemartert werden mit mir, verraten in der *abegunst*... ze Herode gesant mit dem spote... gecrúzegot in verzihunge aller dingen nach dinem willen, genegelt an das crúze mit den heligen tugenden... begraben in der unahtberkeit, uferstan von dem tode in einem heligen ende, ze himel gevarn in einem zuge gottes atemes.<sup>272</sup>

(Look at me my bride... You shall be martyred with me, betrayed in jealousy... sent to Herod in derision... crucified in voluntary withdrawal from all things,

---

<sup>265</sup> Mechthild 1990:49.

<sup>266</sup> Mechthild 1998:81.

<sup>267</sup> Beer 1992:93.

<sup>268</sup> Mechthild 1990:102.

<sup>269</sup> Mechthild 1998:130.

<sup>270</sup> Mechthild 1990:47.

<sup>271</sup> Mechthild 1998:78.

<sup>272</sup> Mechthild 1990:22-23.

nailed to the cross by the holy virtues... buried in oblivion, arisen from the dead in a holy end, and drawn up into heaven in God's breath.<sup>273</sup>)

McGinn fremhever betydningen av at Mechthild så på seg selv som Guds eget instrument, da det var han som befalte henne å skrive. Sitatet McGinn refererer spesielt til er hentet fra bok 5, kapittel 34, håndskrift MS E side 100r: "Dis sprach ouch únsere here: "Dis bûch sende ich nu ze botten allen geistlichen lúten."<sup>274</sup> ("Our Lord said this as well: "I hereby send this book as a messenger to all religious people."<sup>275</sup>) Selv om dette på Mechthilds tid var en ofte forekommende påstand blant *kvinnelige* mystikere, var det ifølge McGinn såpass uvanlig at han ikke vet om noen mannlige mystikere som hevdet det samme. Årsaken var ifølge ham at kvinnene måtte finne en måte å forsvare sine uttalelser på, da disse jo i praksis var forkynnende kvinner, noe kirken som vi har sett var svært negative til.<sup>276</sup> Mechthild hevder selv i boken at hun og hennes verk ble utsatt for kritikk, og muligens ble hun også anklaget for kjetteri, noe vi for eksempel kan se i bok 2, kapittel 26, håndskrift MS E side 31r: "Ich wart *vor*<sup>277</sup> disem bûche gewarnet und wart von menschen also gesaget: *Wólte* man es nit bewaren, da móhte ein brant úber varen."<sup>278</sup> ("I was warned against writing this book. / People said: / If one did not watch out, / It could be burned."<sup>279</sup>) Dette var en skjebne mange "kjetterske" verk delte, som nevnt ble for eksempel Marguerite Poretes bok brent før hun selv led samme skjebne. John Howard konstaterer videre at det ikke er rart om Mechthild ble kritisert siden hun i boka går hardt ut mot kritikkverdige forhold innen kirken, og særlig er det uverdige og ulærde prester hun angriper.<sup>280</sup> Et eksempel på dette finner vi i bok 6, kapittel 21, håndskrift MS E side 118r og 118v.:

Owe crone der heligen pfafheit, wie bistu verswunden! Joch hastu nicht mere denne das umbeval din selbes, das ist pfáffeliche gewalt, da mitte vihtestu uf got und sine userwelten vrúnde... Swer den helleweg nit weis, der *sehe*<sup>281</sup> an die

---

<sup>273</sup> Mechthild 1998:54.

<sup>274</sup> Mechthild 1990:195.

<sup>275</sup> Mechthild 1998:217.

<sup>276</sup> McGinn 1998:225-226.

<sup>277</sup> Jeg leser her *vō*, altså *von*, håndskrift MS E side 31r.

<sup>278</sup> Mechthild 1990:68.

<sup>279</sup> Mechthild 1998:96.

<sup>280</sup> Howard 1984:154.

<sup>281</sup> Jeg leser her *sihet*, håndskrift MS E side 118v.



verbösete pfafheit, wie rehte ir leben zú der helle gat mit wiben und mit kinden und mit andern offenbaren sünden.<sup>282</sup>

(Woe, Crown of the holy priesthood, how utterly have you disappeared. You have nothing left but your trappings; that is, ecclesiastical authority with which you war against God and his chosen intimates... He who does not know the path to hell, let him look at the corrupt clergy, how their lives go straight to hell with women, children, and other public sins.<sup>283</sup>)

Dickens moderer dog denne tankegange da hun mener at kritikk mot kirken var såpass vanlig i Mechthilds levetid at dette ikke automatisk ble møtt med anklager om kjetteri.<sup>284</sup>

### 3.6 Konklusjon

I dette kapitlet søkte jeg altså å finne ut mer om hva kjærlighetsmystikk var, og jeg har funnet ut at mystikere flest i denne perioden fordypet seg i temaet kjærlighet innen religionen, at dette inkluderte både geistlige og verdslige mystikere og at fenomenet virkelig tok fart på 1100-tallet. Kjærlighetsmystikken var preget av personlige opplevelser, var visjonsbasert og dreide seg overordnet om kjærlighetsunionen med Gud. Mange av høymiddelalderens kjærlighetsmystikere kalte denne kjærligheten Minne, noe som understreker denne sjangerens inspirasjon fra minnesangerne og er grunnen til at den ofte kalles Minnemystik. Det var videre svært mange kvinner som skrev kjærlighetsmystikk, og spesielt er verdslige kvinnebevegelser som beginnerne knyttet nært opp mot kjærlighetsmystikken.

Jeg mener videre at *vita apostolica* hadde stor innvirkning på middelalderens mystikk, da jeg tror mystikken vanskelig ville tatt samme retning uten disse idealene. Spesielt de mange kvinnelige kjærlighetsmystikerne mener jeg står i takknemlighetsgjeld til de apostoliske idealer, siden de uten de bevegelsene som var resultatet av *vita apostolica*, ikke ville hatt samme anledning til å vie seg til mystikken. De apostoliske idealene innebar videre en demokratisering av religionen og mystikken generelt. Gud og mystiske opplevelser hadde tidligere vært forbeholdt en religiøs elite, men ble nå tilgjengelig for alle, og både Gud og mystiske opplevelser kunne finnes i hverdagen.

---

<sup>282</sup> Mechthild 1990:231-232.

<sup>283</sup> Mechthild 1998:250.

<sup>284</sup> Dickens 2009:82.

Jeg har også konkludert med at både Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg skriver innenfor kjærlighetsmystikken. Hadewijch er av disse to den mest åpenbare representanten for kjærlighetsmystikken, siden hun nesten utelukkende diskuterer mysteriene rundt Minne. Jeg mener likevel at også Mechthild er så opptatt av Minne, om enn ikke eksklusivt som Hadewijch er, at hun kvalifiserer til å kalles kjærlighetsmystiker.

## Kapittel 4: Vita apostolica og Hadewijch fra Brabant: *Brieven, Visioenen, Mengeldichten og Strofische Gedichten*

### 4.1 Innledning

I kapittel 2 og 3 drøftet jeg hvorvidt Hadewijch var henholdsvis beginner og kjærlighetsmystiker. I dette kapitlet vil jeg gå mer i dybden i Hadewijchs forfatterskap og undersøke hva hun i sine skrifter sier om det apostoliske liv, og hvilke meninger som kommer frem i Hadewijchs forfatterskap spesielt angående apostlene, frivillig fattigdom, kyskhets og veldedighet.

### 4.2 Hadewijchs forfatterskap

Hadewijchs forfatterskap besto av en rekke dikt, visjoner og brev. Mer nøyaktig er det bevart trettien brev, *Brieven*, førtifem dikt i stanza, *Strofische Gedichten*, fjorten visjoner, *Visioenen*, og seksten dikt i par, *Mengeldichten*. Disse er som tidligere nevnt skrevet på brabantisk middelnederlandsk, som ikke er ulikt dagens nederlandsk. Hadewijchs forfatterskap er videre noe av det eldste bevarte på dette språket, da Hadewijch var en av de første til å skrive på eget språk istedetfor latin. Kvaliteten på Hadewijchs verk regnes generelt som svært høy og hun blir i dag regnet blant skaperne av nederlandsk lyrikk.<sup>285</sup> Saskia Murk-Jansen hyller henne slik: “The quality of the writing is also exceptional: the poetry of Hadewijch, for example, is among the best in the Dutch language of any century”.<sup>286</sup>

Hadewijch var sterkt inspirert av den tidligere nevnte høviske kjærlighetslyrikken, denne sjangeren var meget populær i høymiddelalderen og inspirerte forfattere fra Chaucer til Dante, og alle Hadewijchs førtifem *Strofische Gedichten* er for eksempel bygd opp etter formelen fra høvisk kjærlighetslyrikk ved at hun bruker samme verseformer og språklige begrep.<sup>287</sup> Et annet særpreg ved denne tradisjonen som Hadewijch benyttet seg av var at diktenes åpningsstrofer inneholdt naturskildringer, også et trekk som er til stede i alle førtifem *Strofische Gedichten*. Andre trekk fra denne type lyrikk som vi finner igjen hos Hadewijch er

---

<sup>285</sup> King 2001:99.

<sup>286</sup> Murk-Jansen 2004:11.

<sup>287</sup> Dickens 2009:64.

anvendelsen av bilder av den uoppnåelige elskede, håp og fortvilelse i kampen om dennes kjærlighet og den altoverskyggende kjærligheten.<sup>288</sup>

Spørsmålet om hvilken innflytelse Hadewijch fikk på samtid og ettertid er ikke umiddelbart lett å svare på. I all hovedsak kan vi si at hun og hennes forfatterskap ble glemte relativt raskt etter hennes død og først gjenoppdaget av middelalderhistorikere på 1800-tallet, og det er denne bakgrunnen som får Ursula King til å erklære at det dermed ikke er rart at Hadewijch til og med i dag utelates i mange bøker om kristne mystikere.<sup>289</sup> Bildet er dog noe mer nyansert, og Ria Vanderauwera forteller i dybden hvordan vi finner spor etter Hadewijch opp gjennom årene. Hun vektlegger blant annet betydningen at vi finner utdrag fra Hadewijch i tidligere nevnte *Limburgse Sermoenen*. Videre forteller Vanderauwera at Hadewijch var godt kjent og mye kopiert i området rundt Brussel i det minste i det fjortende århundre, at alle dagens komplette kopier av Hadewijch ble produsert i denne perioden, og at hennes tekster ifølge innholdsfortegnelser fantes i mange brabantiske klostre. I Tyskland var Hadewijch kjent ved navnet Sankt Adelwip fra Brabant, og man finner tre tyske oversettelser av deler av hennes arbeid, hvorav to av dem er oversettelser av brev 10. Videre finnes utdrag fra Hadewijch utover 1300- og 1400-tallet i idésamlinger kalt *rapiaria*, i tillegg til at hennes navn ofte er nevnt “in margins and annotations”.<sup>290</sup> Fra det femtende århundre finnes også *Bloemlezing*, som er en samling av Hadewijchs brev, vi finner på dette tidspunkt også en latinsk oversettelse av hennes visjoner og videre en codex fra rundt år 1500 som inneholder deler fra Hadewijch. Etter dette ser det derimot ut som om Hadewijch forsvant, og hun ble ifølge Vanderauwera ikke lengre inkludert i den mystiske tradisjonen. Vi finner likevel spredte forekomster av hennes arbeid også senere, blant annet finnes navnet Hadewijch og to utdrag fra en del av *Mengeldichten* som ikke lenger tillegges henne, i en capucinermunks *Schala Anagogica* fra det sekstende århundre.<sup>291</sup>

Innflytelsen Hadewijchs verk fikk på andre mystikere er et tema forskere har vært uenige om, og spesielt har det vært diskusjon rundt forholdet mellom Hadewijch, Jan van Ruusbroec og Mester Eckhart. King er blant de som hevder at Ruusbroec fant inspirasjon hos Hadewijch og at vi vet han antageligvis kjente til hennes verk på 1300-tallet. King påpeker for eksempel at Ruusbroec delte Hadewijchs fokus på den stormende kjærligheten innen

---

<sup>288</sup> Vanderauwera 1984:188.

<sup>289</sup> King 2001:99.

<sup>290</sup> Vanderauwera 1984:191-192.

<sup>291</sup> Vanderauwera 1984:191.

religionen.<sup>292</sup> Dickens nøyer seg med å slå fast at Hadewijchs verk fantes i Ruusbroecs Groenendaal, i tillegg til i bibliotekene til augustinerkorherrene i Windesheim og hos karteuserne i Dienst. Men om Dickens er konservativ i sine uttalelser angående Hadewijchs innflytelse på Ruusbroec, fastslår hun likevel at Hadewijch øvde direkte innflytelse på Mester Eckhart.<sup>293</sup>

Vanderauwera og Murk-Jansen representerer motpunktet til de to tidligere nevnte forskerne. Vanderauwera slår fast at Hadewijch tilhørte en bevegelse innen mystikken og at det derfor er vanskelig å demonstrere hvordan hun direkte har inspirert andre innen samme bevegelse. Hun sier dermed videre kun at Gheraert Appelmans (tidlig 1300-tall) og Jan van Ruusbroec *fortsatte tradisjonen* og filosoferte rundt tanker lik Hadewijchs.<sup>294</sup> Murk-Jansen fokuserer i sin artikkel på forholdet mellom Hadewijch og Mester Eckhart og slår fast at det ikke er umulig at Mester Eckhart *kan* ha hentet inspirasjon direkte fra Hadewijch, siden Eckhart var dominikanermunk og dominikanerne som nevnt hadde et spesielt nært forhold til beginerne. I tillegg mener Murk-Jansen at språket ikke var noen barriere mellom disse to, siden Eckhart som dominikaner reiste og arbeidet mye utenfor sitt fødeland Tyskland, og Hadewijchs middelnederlandsk og Eckharts middelhøytysk sto hverandre mye nærmere enn hva nederlandsk og tysk gjør i dag.<sup>295</sup> Likevel er hovedpoenget hennes det samme som Vanderauweras, nemlig at eventuelle likheter hos disse to forfatterne skyldes at de begge skrev innenfor samme mystiske tradisjon: “and that the ideas and expressions which they share formed a part of a common heritage of theological thought which they have helped both to shape and to define.”<sup>296</sup> Med andre ord jobber de alle ut fra noenlunde samme forutsetninger og benytter seg av kjente bilder og metaforer fra Bibelen, Augustin og Bernard av Clairvaux.

#### 4.3 Hadewijch om det apostoliske liv

Som nevnt finnes Hadewijchs skrifter komplett i flere utgaver. De fleste nye utgaver og oversettelser er basert på MS C, dette ikke minst fordi det var dette håndskriftet Jozef van Mierlo mente var det optimale, og det som lå nærmest hva Hadewijchs dialekt skulle vært. Min eneste mulige innvending mot bruk av håndskriftene MS A og B er at de iallfall på

---

<sup>292</sup> King 2001:101.

<sup>293</sup> Dickens 2009:58.

<sup>294</sup> Vanderauwera 1984:191.

<sup>295</sup> Murk-Jansen 1994:18.

<sup>296</sup> Murk-Jansen 1994:17.

mikrofilm kan være vanskelige å tyde, både på grunn av skader i håndskriftene og svært uklare film, noe som bidrar til at disse håndskriftene er adskillig vanskeligere å lese enn både MS KB 70 E 5 *Limburgse Sermoenen* og MS E i Codex 277 (1014) *Das Fliessende Licht der Gottheit*. Transkripsjonene jeg gjengir i dette kapitlet er hovedsakelig utført av van Mierlo og H.W.J. Vekeman (fra *Visioenen*), begge forfattere har i all hovedsak basert sine arbeid på MS C. Van Mierlo har imidlertid inkludert kommentarer i teksten der MS C differensierer fra MS A og B, noe også Heremans, Ledeganck og Vercoulie har gjort. De sistnevnte satte seg fore å lage hva de kalte en “diplomatisk” utgivelse; en kombinasjon av MS A, B og C, med kommentarer om de forskjellige manuskriptenes variasjoner etter som de kom opp i teksten. Om jeg skal bedømme de nevnte forfatterens transkripsjon ut fra hva jeg har sett i manuskript A og B, later de til å ha gjort et solid arbeid, og jeg har derfor i stor grad valgt å bruke deres transkripsjoner i min gjennomgang av Hadewijchs verker. Jeg vil dermed sitere van Mierlo eller Vekemans transkripsjoner av MS C, og så, der MS A eller MS B i sitatene avviker fra C, vil jeg kommentere dette. Jeg har dog valgt ikke å legge fokus på stavingsforskjeller mellom manuskriptene, da vi finner generelt utallige skrivemåter av samme ord, men heller på tilfeller der setningslyden varierer eller der det er benyttet andre ord enn i sitatene fra MS C. Ord eller bokstaver forfatterne i transkripsjonene har satt i kursiv, er hvor de har gjort endringer i forhold til middelalderteksten, noen steder ved tvil, men hovedsakelig ved å skrive ordet fullt ut i stedet for å benytte seg av forkortelser. Der det i håndskriftet står *n̄*, som i *miñe*, har forfatterne i stedet brukt dobbelkonsonant, *nn*, som i *minne*. Tilsvarende tegn over en vokal innebærer en følgende *n*, for eksempel vil det opprinnelige ordet *caritatē* dermed bli skrevet *caritaten*. Videre vil for eksempel ordet *ʋstolen* i håndskriftene bli transkribert til *verstolen* da symbolet -ʋ- transkriberes *er*. Etter hvert sitat vil jeg for enkelhets skyld ha en oversettelse til engelsk, utført av Mother Columba Hart, OSB.

Hos Hadewijch har jeg hentet mye materiale særlig fra hennes brev. Dette er delvis bevisst, fordi det etter min mening vil være mindre risiko for mistolkning av en prosatekst enn av poesi. Også prosa må tolkes, og enhver tolkning vil nødvendigvis være subjektiv, men en forfatters opprinnelige mening er gjerne lettere tilgjengelig i et brev enn i et dikt. Det er også i sin prosa at Hadewijch tydeligst inntar en belærende holdning og kommer med klart definerte råd fra det som tilsynelatende er en autoritetsposisjon. Selv om jeg har hentet materiale hovedsakelig fra hennes brev, har jeg likevel, med forbehold om tolkningsfeil, valgt å inkludere enkelte utdrag fra alle sjangre innen Hadewijchs forfatterskap.

### 4.3.1 Frivillig fattigdom

Hadewijch uttaler seg flere steder om økonomiske forhold og nevner fattigdom i sine skrifter ved gjentatte anledninger. Et problem er imidlertid at mange av formuleringene er uklare og vi dermed ofte må tolke oss frem til hva hun forsøker å formidle. Det er dermed en risiko for at eventuelle konklusjoner vi trekker her kan være noe usikre. I brev 24 kommer Hadewijch likevel med klar beskjed: “*Ende al dies ghe ontberen moghet, dies ontbeert, ende uwe noot nempt nauwe van alleen dinghen.*”<sup>297,298</sup> (“Do without whatever you can dispense with; and in all things take what you need with a frugal hand.”<sup>299</sup>) Dette er interessant fordi selv om hun ikke her kommer med direkte oppfordring til frivillig fattigdom, later hun utvilsomt til å oppfordre til måtehold fremfor overdådighet. Denne tendensen fortsetter i dikt 11, vers 4, der Hadewijch advarer om at for mye av verdens goder, for mye rikdom og luksus, kan hindre en i ens søken etter Minne, som for henne er selve poenget med religionen: “*Ende si soeken hare ghelach / Ende nemen vrent bejach / Dat hen scaden mach, / Dier sueter minnen verstolen.*”<sup>300,301</sup> (“But they seek their own satisfaction / And hunt worldly spoils / That can harm them; / So they remain out of sweet Love’s ken.”<sup>302</sup>) Hadewijchs første visjon synes derimot å vitne om en mer radikal holdning til konseptet frivillig fattigdom. Der beskriver hun et møte med Jesus hvor han skal ha fortalt henne hvilke ideal hun skulle leve etter, slik at hun, som hun skriver, kunne bli lik Jesus i hans menneskelighet:

Wiltu mi gheliken inder menscheit / also du beghers inder gotheit als te ghebrukene van mi / Soe saltu begheren arm ellendech arm ellendech *ende versmaedt* te sine onder alle *menschen*.<sup>303</sup>

(If you wish to be like me in my Humanity, as you desire to possess me wholly in my Divinity and Humanity, you shall desire to be poor, miserable, and despised by all men.<sup>304</sup>)

Om man kan tolke Hadewijch bokstavelig her, sier hun altså at et liv i fattigdom og armod er nødvendig for å leve opp til Jesu ideal. Dette sitatet er etter min mening den klareste indikasjonen på at Hadewijch var influert av den apostoliske bevegelse, siden hun her

---

<sup>297</sup> MS B: *Van uwen dinghen*, Hadewijch 1895:92.

<sup>298</sup> Hadewijch 1947:211.

<sup>299</sup> Hadewijch 1980:104.

<sup>300</sup> MS A og B: *Ende dat hem scaden mach / Dier sueter minnen verscolen*, Hadewijch 1895:39.

<sup>301</sup> Hadewijch 1942:69.

<sup>302</sup> Hadewijch 1980:155.

<sup>303</sup> Hadewijch 1980:43 (Vekeman).

<sup>304</sup> Hadewijch 1980:268.

refererer til frivillig fattigdom for å leve et liv likt Jesus, med andre ord et *vita apostolica*. Også *Mengeldichten* nummer 4, beskriver tilsynelatende en mer ekstrem anti-materialisme enn de foregående oppfordringene til måtehold skulle foreskrive:

Ghie selt nie allene sijn milde / Maer als die nie en hadde noch hebben wilde. /  
Op alle dinc siet alse op dorne,<sup>305</sup> / Ende en keert v te siene no te horne / Ghene  
sake van vremen dinghe.<sup>306</sup>

(You shall not only be generous, / But as one who neither possessed nor wished to  
possess. / Look upon all thing as thorns, / And do not see or hear, / Whatever has  
to do with alien things.<sup>307</sup>)

Når Hadewijch skriver at man skal “look upon all things as thorns” fremstår det for meg som ikke usannsynlig at hun oppfordrer til frivillig fattigdom uten å si det rett ut. Sikkert er det derimot overhodet ikke, dette forblir et tolkningsspørsmål, og vi kan derfor ikke trekke noen definitive konklusjoner. På samme vis som Hadewijch over advarer mot materialisme, advarer hun også mot alle typer fråtsing, her fra brev 15:

Dat vierde es: ghi selt v hoeden van ouerate; dat es van vreemder rasten,<sup>308</sup> Ende  
dat v ghene sake bhuten gode nummermeer en ghenoege noch en smake vore  
dien male dat ghi gods ghesmaket hoe wonderlike suete hi es. Ay, ghedinct ende  
wet altoes: al dat yemanne yet el ghenoeghet dan gode allene, dat es al oueraet.<sup>309</sup>

(The Fourth point is: You must keep yourself from gluttony, that is, from any  
worldly self-satisfaction; let nothing outside of God ever suffice you or have any  
taste for you, before you have tasted how wonderfully sweet he is (Ps. 33:9). Oh,  
remember this, and bear it always in mind: Whatever anyone takes pleasure in,  
other than God alone, is all gluttony.<sup>310</sup>)

Fråtsing synes altså ifølge dette sitatet å være et vidt begrep hos Hadewijch, som hun sier inkluderer det “any worldly self-satisfaction” og hennes holdninger her synes å gi gjengklang i hennes advarsler mot manglende måtehold. Hadewijch later derimot ikke til å

---

<sup>305</sup> MS A og B: *Ghine zeelt niet allene sijn melde / Maer alse die nye en hadde noch hebben en wilde / Op alle dinc alse op doerne*, Hadewijch 1875:198.

<sup>306</sup> Hadewijch 1952:70.

<sup>307</sup> Hadewijch 1980:327.

<sup>308</sup> MS A og B: *Dat es van aller vreemder rasten*, Hadewijch 1895:50.

<sup>309</sup> Hadewijch 1947:127.

<sup>310</sup> Hadewijch 1980:79.



ønske at noen skal hengi seg til overdriven askese, og understreker for blant annet i brev 24 at en ikke skal leve uten nødvendigheter:

Bi houerden en laet ghene dinc te eyschene dies ghe behoueuuet Ende niet wel ontberen en moghet. Bi houerden en scaemt v *niet* dat v honghert ocht dorst, Ocht vaket, Ocht vriest, Ochte siecheit die niet scone en es, Ochte *onsen*, ochte onseden/: want dats grote ere *ende* hoef- scheid van buten Dattie liede hare *confusen* lien.<sup>311</sup>

(Do not, through pride, fail to ask for anything you need and cannot do well without. Do not, through pride, be ashamed that you are hungry, thirsty, drowsy, or cold, or be ashamed of a repulsive illness, or of having shown a lack of good understanding or courtliness. For it is great honor and the finest courtly behavior if one acknowledges outwardly what one is ashamed of.<sup>312</sup>)

Dikt 42, vers 6 forteller om det samme, og her er hun videre nokså krass i sin formulering:

Hine vecht niet die *hem* niene wert. / Die volwassen wilt, hine spare *hem* niet. / Die sonder voeden wert *verteert*, / Het es seldom dat *hem* ere ghesciet.<sup>313</sup>

(He does not fight who never parries a blow. / He wishing to grow up must exert himself. / If anyone wastes away through neglecting to eat, / He seldom happens to receive honor.<sup>314</sup>)

Budskapet er klart; det ligger ingen ære i det å, for eksempel gjennom askese, sulte seg selv til døde. Sitatene jeg har gjengitt over er i all hovedsak hva Hadewijch skriver om konseptet fattigdom, hun uttaler seg med andre ord ikke i veldig stor grad om temaet. Mye av det hun faktisk skriver, er videre så vagt at det kan tolkes alle veier og dermed vil forhindre definitive konklusjoner. Enkelte uttalelser må likevel etter min mening tolkes som at Hadewijch muligens støtter frivillig fattigdom, og da særlig sitatet om å leve et fattig liv likt Jesus. Bare ut fra det skriftlige materialet vi har tilgjengelig er det imidlertid problematisk å slå definitivt fast hvorvidt Hadewijch støttet frivillig fattigdom og om hun var del av den apostoliske bevegelse. Det vi kan slå fast er imidlertid at hennes idealer angående fattigdom

---

<sup>311</sup> Hadewijch 1947:210.

<sup>312</sup> Hadewijch 1980:104.

<sup>313</sup> Hadewijch 1942:268.

<sup>314</sup> Hadewijch 1980:249.

ikke noen steder er i konflikt med idealene fra den apostoliske bevegelsen, siden Hadewijch oppfordret til måtehold og et nøysomt liv, og ikke minst skriver at et fattig liv var et liv slik Jesus levde.

Det er også interessant å merke seg at om Hadewijch ikke uttaler seg veldig mye om temaet fattigdom, velger hun derimot å sette fokus på temaet *arbeid*, og særlig i brevene sine kommer hun med anbefalinger i arbeidets favør. Hadewijch advarer for eksempel på det sterkeste mot lediggang, som hun mener er et hinder for opplevelsen av Minne, her i dikt 32, vers 9: “Traghe herten ende nedere sinnen / Hen blijft *verborghen* tgrote goet, / Dat die ghenen wel bekinnen, / Die leven in minnen orewoet.”<sup>315</sup> (“From slothful and ignoble minds, / Remains hidden the great good, / Which those well understand, / Who live in the madness of love.”<sup>316</sup>) I brev 16 siterer hun videre bibelen på at lediggang er roten til alt ondt:

*Ende pijnt v te laboerne: Ledicheit es herde sorchleec den ghenen die gotleec werden wilt/: Want ledicheit es meesterse alre quaetheit. Altoes beedet ocht mint,*<sup>317</sup> *ocht werct doghet, ocht dient den sieken.*<sup>318</sup>

(And see to it that you have work to do; idleness is very risky for one who wishes to become like to God. *For idleness is the teacher of all evil* (Ecclus. 33:29). *Pray without ceasing* (1 Thess. 5:17), or do a charitable deed, or perform an act of some other virtue, or serve the sick.<sup>319</sup>)

Videre, i *Mengeldichten* nummer 3 understreker Hadewijch ytterligere arbeidets betydning, så viktig er det for henne, at etter hennes oppfatning kan man uten arbeid ikke oppnå den rette forståelsen av Gud:

*Die gode hen seluen willen gemicken / Ende ghenochte soeken in allen stucken, / Ende laten hare regele ledich bliuen / Ende soeken sonder werc gherinen, / Die en selen gode sien noch van hem verstaen.*<sup>320</sup>

(They who wish to adapt God to themselves, / And seek contentment in everything, / And neglect their rule of life, / And seek to be touched without work, / Shall not see God or understand concerning him.<sup>321</sup>)

---

<sup>315</sup> Hadewijch 1942:209.

<sup>316</sup> Hadewijch 1980:220.

<sup>317</sup> MS B: *Altoes bedet ende mint*, Hadewijch 1895:54.

<sup>318</sup> Hadewijch 1947:134.

<sup>319</sup> Hadewijch 1980:81.

<sup>320</sup> Hadewijch 1952:65-66.

Spørsmålet om hvorvidt hun her snakker om faktisk fysisk arbeid eller om hun omtaler temaet arbeid som metafor, om hun for eksempel sier at det kreves *åndelig* innsats for å oppnå den ønskede kontakt med Gud blir derimot stående ubesvart. Dette er igjen noe vi må tolke oss frem til. Hadewijch er derimot i de fleste tilfeller svært klar i sin beskjed om at den kristne må arbeide hardt og unngå lediggang og latskap, og derfor overrasker det når hun i brev 17 advarer mot å utføre ett spesifikt arbeide:

En ghebrecht in ghenen dinghen / En werct te ghenen sonderlinghen<sup>322</sup> / Te alre  
noet hebbet onste *ende* ontfermen, / Ende en nemt niet in v beschermen<sup>323</sup>

(Fail not with regard to a multitude of things, / But perform no particular work. /  
Have good will and compassion for every need, / But take nothing under your  
protection.<sup>324</sup>)

Dette budskapet er spesielt interessant om vi regner Hadewijch som beginner og tar i betraktning beginernes særskilte livsstil: Det var blant beginere i Nederlandene som nevnt svært vanlig å inneha ikke bare arbeid utenfor beginnerhusene, men ofte også arbeid som krevde særskilte kvalifikasjoner, hovedsakelig innen sykepleie, undervisning og tekstilindustri. En slik livsstil synes å stå i konflikt med Hadewijchs budskap i det ovenstående sitatet. Ikke minst synes det besynderlig at dette punktet skulle være såpass viktig for Hadewijch at hun lenger nede i avsnittet forsikrer mottaker om at det er Guds vilje hun forkynner: “Dese dinghen waren mi van gode verboden, die ic v in desen worden *verbiede*.”<sup>325</sup> (“The things I order you in these verses were ordered me by God.”<sup>326</sup>) En mulig forklaring til denne uttalelsen som, om jeg tolker den rett, tilsynelatende står i konflikt med beginernes livsstil, kan være at Hadewijch levde og skrev på et så tidlig tidspunkt at det vi karakteriserer som den klassiske beginnerlivsstil, ennå ikke hadde tatt form. En annen mulig forklaring er selvfølgelig at tradisjonen tar feil; Hadewijch var ikke beginner.

Vi har altså sett at fattigdom for det første ikke er et emne Hadewijch bruker veldig mye tid på, og for det andre ser det ut til at *måtehold* og *nøysomhet* er budskapet hun ønsker å spre, og ikke nødvendigvis idealet om frivillig fattigdom. Unntaket er det nevnte sitatet om et liv likt Jesus, som etter min mening utmerket illustrerer idealet om *vita apostolica*. En mulig

---

<sup>321</sup> Hadewijch 1980:324.

<sup>322</sup> *Ende ghebrecht in ghenen dinghen, Ende werct te ghenen sonderlinghen*, MS A (2879-80) side 19v.

<sup>323</sup> Hadewijch 1947:139-140.

<sup>324</sup> Hadewijch 1980:82.

<sup>325</sup> Hadewijch 1947:140.

<sup>326</sup> Hadewijch 1980:82.

årsak til at Hadewijch er lite meddelsom på dette området kan være av taktiske hensyn, som vi har sett i kapittel 2 var ikke kirken begeistret for verdsliges engasjement i frivillig fattigdom, og Hadewijch kan ha søkt å beskytte seg selv ved ikke å gjøre for tydelig sine meninger angående de apostoliske idealer.

#### 4.3.2 Veldedighet

Om Hadewijch angående fattigdom viser begrenset engasjement, legger hun til gjengjeld enorm vekt på betydningen av veldedighet. Det er utvilsomt dette temaet i min undersøkelse av mulig apostolisk påvirkning, som hun nevner oftest. Fra brev 2 henter vi denne klare og detaljerte befalingen:

Sijt bekeersam ende ghereet<sup>327</sup> alden ghenen die uwes behoeuen Ende elken mensche doet sinen vrede daer ghijt gheleisten moghet sonder uwe nederheit. Sijt blide metten bliden, Ende weent metten wee- neenden, Ende verdraechleec den ghenen die uwes behouenen, Ende ernstich den sieken, Ende milde den behouenden, Ende enich inden gheeste buten alle creaturen.<sup>328</sup>

(Be docile and prompt toward all who have need of you, and satisfy everyone as far as you can manage it without debasing yourself. Be joyful with those who rejoice, and weep with those who weep (Rom. 12:13). Be good toward those who have need of you, devoted toward the sick, generous with the poor, and recollected in spirit beyond the reach of all creatures.<sup>329</sup>)

For Hadewijch er veldedigheten så viktig at den for henne er essensiell for å kunne oppleve Minne, noe hun slår klart fast i brev 10:

Dje gode mint hi mint sine werken. Sine werken sijn edel doghede. Daer omme die gode mint, hi mint doechde. Dese minne es ghewarich ende vol van troeste. Doghende prouen de Minne ende niet soeticheit/. Want het gesciet selke wiele datte minsche die min mint, meer suetischeiden gheuoelt.<sup>330</sup> Na dat elc gheuoelt,

---

<sup>327</sup> MS A og B: *Sijt bekeersam ende beret*, Hadewijch 1895:4.

<sup>328</sup> Hadewijch 1947:25.

<sup>329</sup> Hadewijch 1980:49.

<sup>330</sup> *Di gode mint S sant, hi sal m sine werke dat sine dogede. Bidien die heme mint hi mint dogede. Dogede die prouen m, nit sutecheit, want het geschit sulke wile dat der gene die men mint mere sutecheit gevult*, håndskrift MS KB 70 E 5 side 190 v.

daer na en es *Minne in* hem niet; Mer na dien dat hi ghefundeert es *in* doechden  
*Ende* ghewortelt in caritaten.<sup>331</sup>

(He who loves God loves his works. His works are noble virtues; therefore he who loves God loves virtues. This love is genuine and full of consolation. Virtues and not sweetness are the proof of love, for it sometimes happens that he who loves less feels more sweetness. Love is not in each person according to what he feels, but according as he is *grounded* in virtue *and rooted in charity* (Eph. 3:17).<sup>332</sup>)

Hadewijch gjentar i det hele tatt gjennom alle sine skrifter at oppfyllelsen av dyder generelt er en forutsetning for å kunne oppleve Minne, sagt rett ut i brev 24: “Dus oefent v in al dat ic v gheseghet hebbe/. Want menne mach nieman *Minnen* leren<sup>333</sup>, Mer dese dogheden<sup>334</sup> volleiden den mensche ter *Minnen*.”<sup>335</sup> (“Apply yourself thus to all I have told you. For no one can teach a person love; but these virtues lead one fully to love.”<sup>336</sup>) Vi har talløse eksempler på betydningen av veldedighet for Hadewijch, her et fra brev 14:

Dat moer *emmer* sijn, suldi gode leuen/: Want watmen *dade* buten caritaten, dat ware al niet. Hier *omme* haest v te veruolghene karitate met chrachte van vieregheer begherten der gherechter *minnen*. Te derre caritate sijt wacker *ende* ernst inder *peregrinacien* des leuens, dit te veldoene *Ende* dan te comene in dat ghebruken inder *minnen* lant Daer karitate ewe-like dueren sal.<sup>337</sup>

(This you must always do, if you wish to live for God; for anything we did without charity would be simply nothing. Make haste therefore to pursue charity with the strength of burning desire for veritable love. Be fervent in this charity and persistent in the pilgrimage of life, in order to carry the pursuit of Love into effect and then to attain fruition in the land of Love where charity shall abide eternally.<sup>338</sup>)

---

<sup>331</sup> Hadewijch 1947:85-86.

<sup>332</sup> Hadewijch 1980:66.

<sup>333</sup> MS B: *Want men mach niemene Minnen leren*, Hadewijch 1895:93.

<sup>334</sup> MS A: *Doechte*, Hadewijch 1895:93.

<sup>335</sup> Hadewijch 1947:213.

<sup>336</sup> Hadewijch 1980:105.

<sup>337</sup> Hadewijch 1947:120.

<sup>338</sup> Hadewijch 1980:76.

Hadewijch er derimot ofte litt vag i sine uttalelser om hva denne veldedigheten skal innebære, vanligvis begrenser hun seg til å anbefale at man skal gi til de som har lite og generelt vise velvilje, som i *Mengeldichten* 12: “Voert ane suldi gods *werc* besien<sup>339</sup> / Ende alle noet *werken* in alle dien / Die ws behoeuen, al so hise wrachte, / Jn wille, in *werken*, in ghedachte.”<sup>340</sup> (“First you shall contemplate God’s work / And supply the wants of all of those / Who are in need of you, just as he did, / In will, in works, and in thought.”<sup>341</sup>) Et unntak fra denne regelen er hennes enkelte referanser til temaet sykepleie, som i brev 24:

Ghi en sult v niet laten *vernoyen* eneghe wile te dienne *cleynen* ochte *groten*,  
Sieken ochte *ghesonden*<sup>342</sup>: Ende soe siekere *waren* ende *min* vrienden hadden,  
soe ghi *hen* eer *dienen* soudet.<sup>343</sup>

(Never must any difficulty hinder you from serving people, be they insignificant or important, sick or healthy. And the sicker they are, and the fewer friends they have, the more willingly must you serve them.<sup>344</sup>)

Blant temaene jeg har undersøkt er det altså hittil kun veldedighet som Hadewijch ser ut til virkelig å engasjere seg i, da hun kommer med utallige oppfordringer om dette til sitt publikum.

#### 4.3.3 Kyskheth

Hadewijch skriver lite om kyskheth, dette er noe overraskende både ut fra antagelsen om at hun var preget av den apostoliske bevegelsen og fordi det grunnet de andre tema hun skriver om, synes innlysende at hun tilhørte et miljø som ville verdsatt kyskheth som en av de viktigste dyder. Når Hadewijch i det hele tatt skriver om temaet kyskheth, er det heller aldri i form av direkte råd, hvilket også er overraskende fra en person som så ofte kommer med både råd og formaninger til sitt publikum om måter å oppnå det korrekte kristne liv. Et unntak fra dette finner vi i brev 15 som er stilet som tips til pilegrimer på jakt etter Minne. Ingenting blir her sagt rett ut, men man kan likevel relativt lett tolke seg frem til Hadewijchs mening, etter min oppfatning en oppfordring til kyskheth:

---

<sup>339</sup> MS A og B: *Vort ane seldi gods besien*, Hadewijch 1875:223.

<sup>340</sup> Hadewijch 1952:97-98.

<sup>341</sup> Hadewijch 1980:341.

<sup>342</sup> MS B: *Sieken ende ghesonden*, Hadewijch 1895:89-90.

<sup>343</sup> Hadewijch 1947:208-209.

<sup>344</sup> Hadewijch 1980:103.

Dat vijfte es: ghi sult v hoeghe scursen *Ende* vaste gorden; dat es van alre ertscher vleckten *ende* van alre nederheit behoedet te sine, *Ende* soe vaste ghegordet<sup>345</sup> te sine metter *Minnen* bande die god es, dat ghi v seluen yewerint el *inne* sinken laet.<sup>346</sup>

(The fifth point is: You must don short dress and tight belt; that is, you must be preserved from all earthly stain and from all baseness, and be so tightly girded with the chain of Love that is God (cf. 1 John 4:16) that you never let yourself sink into something else.<sup>347</sup>)

Dette sitatet fremstår ved første gjennomlesning noe mystisk, da en ikke forventer at en religiøs middelalderforfatter skal oppfordre til korte skjørt. Jeg mener imidlertid at dette kan være et utslag av en litt unøyaktig oversettelse. Da vi ser at originalteksten er *hoeghe scursen*, burde antagelig den engelske oversettelsen benyttet andre ord enn *short dress*. *Hoeghe*, moderne nederlandsk *hoog*, *hoge* kan direkte oversettes til norsk *høy*. Dette kan for eksempel innebære at Hadewijch her sier at en skal ikle seg *høy kjole*, med andre ord en lite utringet kjole, og ikke nødvendigvis kommenterer skjørtelengde overhodet. Når det gjelder ordet *scursen* mener jeg dette antagelig er det samme ordet som moderne nederlandsk *schort* og tysk *Schürze*, som betyr *forkle*, et vanlig plagg blant middelalderens byborgere. En engelsk oversettelse som for eksempel hadde benyttet seg av ordene *high apron* i stedet for *short dress*, ville i mine øyne bidratt til mindre forvirring og bedre fremstilt kyskhetsbudskapet Hadewijch synes å anbefale.

I Brev 19 fortsetter Hadewijch sin tankegang, og her er hun tydeligere i sitt budskap, da hun sier rett ut at det er de urørte, altså jomfruene, som står nærmest Gud:

Die ziele die ongerijnlcst es die es gode alre ghelijcst. *Ongherijnleec*<sup>348</sup> houdet v van allen menschen inden hemel *ende* inder erden tote dien daghe dat god verheuen es vander erden, *Ende* dat hi v alle dinc met hem mach trecken.<sup>349</sup>

(The soul who is most untouched is the most like to God. Keep yourself untouched by all men in heaven and on earth, until the day when God is lifted up above the earth and draws you and all things to himself (John 12:32).<sup>350</sup>)

---

<sup>345</sup> MS A: *Ghegradet*, Hadewijch 1895:50-51.

<sup>346</sup> Hadewijch 1947:128.

<sup>347</sup> Hadewijch 1980:79.

<sup>348</sup> MS A og B: *Ongerijnlecst*, Hadewijch 1895:68.

<sup>349</sup> Hadewijch 1947:164-165.

I Hadewijchs første visjon behandler hun også temaet, når hun beskriver hvordan en engel roser henne for at hun har holdt seg urørt:

*Ende die Inghel seide noch te mi<sup>351</sup> / Reyne columne in die kerke der heyleghen die dinen lichamen pure ghehouden heues van allen dien saken / die niet ne ghetamen inden heyleghen tempel gods / O / onnosele ende troestersse elker nosen / dar de reyne wille ons groets gods / bi ghesterct sal wesen ende es / O bekinnende met bekinnessen / die edele nature ons suets gods / daer du soe vroech bi vercoers pure reynecheit/ bouen al dat was ende es / ende bi en ghere aenturen nye en ghebrakes vre.<sup>352</sup>*

(And the Angel said to me again: “O pure pillar (Apoc. 3:12) in the church of the saints (Ps. 88:6), you have kept your body undefiled by all things unbefitting the holy temple of God (1 Cor. 3:17)! O sinless soul, consoler for every sin, through you the pure will of our great God shall be and is strengthened! O soul perceiving with perception the noble Nature of our sweet God, for which reason you so early chose pure chastity above all that was and is, and have never fallen short in any situation!<sup>353</sup>)

Det er likevel tankevekkende at Hadewijch i hva som fremstår som en autoritetsposisjon ikke kommer med flere råd og formaninger om kyskhets, noe vi allerede har sett henne gjøre angående temaer som måtehold og veldedighet. Ikke minst er det iøynefallende at hun ikke uttaler seg mer om temaet i tilknytning til Jomfru Maria. En mulig forklaring til dette kan være bluferdighet, en annen, og kanskje mer sannsynlig forklaring kan være at kyskhets var så selvfølgelig for alle som ønsket å leve et religiøst liv på den tiden, at det ikke trengte å kommenteres. Et religiøst liv, og også et verdslig religiøst liv, *forutsatte* ofte kyskhets og sølibat, og særlig for kvinner var dette et ufravikelig krav. Hadewijch kan dermed ha vært av den oppfatning at emnet kyskhets ikke trengte å debatteres; konklusjonen var allerede satt.

---

<sup>350</sup> Hadewijch 1980:90.

<sup>351</sup> MS A og B: *Seide echt te mi*, Hadewijch 1895:122.

<sup>352</sup> Hadewijch 1980:29-31 (Vekeman).

<sup>353</sup> Hadewijch 1980:265.



#### 4.3.4 Apostlene

I min undersøkelse har jeg også undersøkt hva Hadewijch og Mechthild skriver om apostlene, siden disses liv var forbildet for den apostoliske bevegelsen. Hadewijch anvender seg ofte av bibelsitater og henviser ofte til bibelvers, og da kanskje spesielt til Johannesevangeliet og Salomos høysang. Hun siterer også direkte fra sistnevnte, for eksempel i dikt 34, vers 6: “Du mi al lief *ende* ic al di”<sup>354</sup> (“You are all mine, Beloved, and I am all yours.”<sup>355</sup>) Fellesbetegnelsen apostlene nevner Hadewijch ikke, og når disses gjerninger refererer til, er det som enkeltpersoner. Dette kan muligens tale *mot* en innflytelse fra den apostoliske bevegelsen, siden Hadewijch overhodet ikke roser apostlene som fellesskap, kun enkeltpersonenes dyder. For eksempel nevnes enkeltpersonen Paulus i brev 16: “Sijt altoes blide onder v gheselschap, *ende* al hare pine si die uwe, Also sinte Paulus seghet<sup>356</sup>: *Wie es siec ende ic niet?*”<sup>357</sup> (“Always be joyous among your companions, and let all their sufferings be yours, as Saint Paul says: *Who is weak, and I am not weak?* (2 Cor. 11:29).”<sup>358</sup>) I brev 18 nevnes også Johannes, Hadewijch forteller om ham at han var den som sto så nær Jesus at han sov på hans bryst: “Dan alre eerst moechdi rusten met sente ianne die op *jhesus* borst sliiep.”<sup>359</sup> (“Then for the first time you can rest with Saint John, who slept on Jesus’ breast (John 13:23-25).”<sup>360</sup>) Vi finner dog ikke mange slike tilfeller og det er heller ikke mye Hadewijch meddeler når disse nevnes. Hadewijch later imidlertid til å ha stor respekt for de nevnte apostlene, men da dette var å forvente fra enhver kristen på denne tiden, kan vi ikke automatisk tolke disse henvisningene som tegn på hengivelse til et apostolisk liv.

#### 4.4 Konklusjon

Jeg begynte mitt arbeid med forventning om å finne mange spor av påvirkning fra den apostoliske bevegelse hos Hadewijch, og det var derfor overraskende at hun uttaler seg relativt lite om temaet. Som tidligere nevnt var jeg også før jeg begynte klar over at det apostoliske liv på ingen måte var et hovedtema i Hadewijchs tekster, men i betraktning det vi fra hennes tekster vet om hennes liv, fant jeg det interessant at temaet nevnes så lite som det gjør. Dog er det ikke helt fraværende i Hadewijchs skrifter, og hun berører alle emnene jeg

---

<sup>354</sup> Hadewijch 1942:219.

<sup>355</sup> Hadewijch 1980:225.

<sup>356</sup> MS A og B: *Alsoe sente pauwels seghet*, Hadewijch 1895:54.

<sup>357</sup> Hadewijch 1947:134.

<sup>358</sup> Hadewijch 1980:81.

<sup>359</sup> Hadewijch 1947:159.

<sup>360</sup> Hadewijch 1980:88.

undersøkte; frivillig fattigdom, kyskhets, veltedighet og apostlene. Det som uten tvil engasjerer Hadewijch mest, er imidlertid veltedighet, dette er et gjennomgående tema både i prosaen og diktene hennes, og noe hun både oppfordrer sterkt til og fremsetter som en forutsetning for å oppnå Minne. Apostlene nevnes videre ikke som fellesskap, Hadewijch refererer kun til enkeltpersoner som apostelen Paulus og evangelisten Johannes. Disse later Hadewijch til å ha stor respekt for, men jeg mener likevel det er tankevekkende at Hadewijch ikke sier noe om apostlene og deres dyder som fellesskap. Dette mener jeg derfor kan være en indikasjon på at den apostoliske bevegelses innflytelse på Hadewijch var mindre enn tradisjonelt antatt.

Kyskhets er videre et tema Hadewijch uttaler seg lite om, og når det nevnes, er det gjerne indirekte. En mulig årsak til dette kan være at kyskhets var et så innarbeidet krav for de som ønsket å leve et religiøst liv at det ikke var noe å diskutere; kravet var absolutt. Frivillig fattigdom, det udiskutabelt viktigste emnet innen *vita apostolica*, skriver Hadewijch også relativt lite om. Og det hun sier, later til å fokusere på måtehold og nøysomhet fremfor frivillig fattigdom, med sitatet om fattigdom i imitasjon av Jesu liv som unntaket som kan indikere en påvirkning fra de apostoliske idealer. Vi kan vanskelig slå definitivt fast bare ut fra hennes tekster, hvorvidt Hadewijch var del av den apostoliske bevegelse. "Problemet" med Hadewijch er at hun bruker lite tid på temaer en kunne vente fra en verdslig religiøs kvinnelig forfatter på denne tiden ville fordypet seg i, og da spesifikt frivillig fattigdom og apostlenes dyder. Hun later imidlertid til å komme med modererte uttalelser som kan tolkes i retning av støtte for de apostoliske idealer. Jeg mener derfor at selv om vi ikke kan plassere henne definitivt innenfor den apostoliske bevegelse, kan vi slå fast at hennes synspunkter ikke var i konflikt med idealene bak det apostoliske liv.

## **Kapittel 5: Vita apostolica og Mechthild fra Magdeburg: *Das Fliessende Licht der Gottheit***

### *5.1 Innledning*

I dette kapitlet søker jeg på tilsvarende måte som i forrige kapittel om Hadewijch, å finne ut hva Mechthild fra Magdeburg skriver om det apostoliske liv. Og spesielt hvilke meninger som kommer frem i *Das Fliessende Licht der Gottheit* angående apostlene, frivillig fattigdom, kyskheter og veldedighet.

### *5.2 Mechthilds forfatterskap*

*Das Fliessende Licht der Gottheit* var Mechthilds eneste verk. Oversatt til engelsk blir tittelen på boka vanligvis kalt *The Flowing Light of the Godhead*, men for eksempel Patricia Ranft kaller den *The Flowing Light of the Divinity*, muligens en bedre tittel siden den ikke benytter seg av det sjeldent brukte ordet *godhead*. Det finnes så vidt meg bekjent ikke en fullstendig oversettelse til norsk, men Sverre Dahl kaller i 2003 boka for *Guddommens flytende lys*. Etter min mening vil en tittel som *Guddommens flommende* eller *strømmende lys* være mer i samsvar med både den opprinnelige tyske tittelen og den engelske oversettelsen, siden adjektivet “Fliessende” på tysk beskriver flommende vann som i en elv, og på svensk kalles boka til sammenligning *Gudomens strömmande ljus*. Jeg har imidlertid valgt å bruke den opprinnelige tittelen på verket.

Mechthild skrev i likhet med Hadewijch på eget språk, hvilket for hennes tilfelle innebar middelnedertysk. Denne opprinnelige utgaven er som tidligere nevnt ikke bevart, og det vi har er middelhøytyske og latinske oversettelser. *Das Fliessende Licht der Gottheit* er ikke et enhetlig verk, John Howard hevder Mechthild skrev ned det som kom til henne etter hvert som det kom, uten opprinnelige planer om en bok. Verket er dermed ifølge ham en samling av “mystical visions, letters, parables, reflections, allegories, prayers, criticism, and advice”.<sup>361</sup> Howard mener likevel at Mechthild antagelig var innforstått med at hennes skriftebror Heinrich sammenstilte hennes skrifter til et samlet verk, siden hun i skriftene ofte refererer til “sin bok”. Mechthild anvender seg altså flittig av sjangermiksing, hun bruker både poesi og prosa, ofte tilsynelatende vilkårlig blandet, og som Howard sier, vil hun ofte

---

<sup>361</sup> Howard 1984:156.

midt i en prosaisk monolog brått skifte over til lyrikk. Bilder og metaforer er flittig brukt, og spesielt bok tre har mange av de samme bildene og beskrivelser av hoffet fra høvisk kjærlighetslyrikk som også Hadewijch benyttet seg av.<sup>362</sup> Andrea Dickens vektlegger dog det faktum at selv om Mechthild og Hadewijch begge kombinerer høvisk kjærlighetslyrikk med religiøs innsikt, går ikke denne tendensen like dypt hos Mechthild som hos Hadewijch, noe jeg må si meg enig i. Ifølge Dickens bruker Mechthild sjangertrekkene fra høvisk kjærlighetslyrikk utelukkende som dekorasjon, og som en av mange kilder hun henter bilder fra uten at den dominerer i forhold til forekomsten av bilder fra Bibelen og andre teologiske kilder.<sup>363</sup> Dette kontrasterer altså med Hadewijch, siden hun som nevnt i kapittel 4 var så influert av konvensjonene fra høvisk kjærlighetslyrikk at hun begynner hver eneste *Strofische Gedichten* slik tradisjonen dikterer.

Kvaliteten på Mechthilds arbeid er gjennomgående høyt, selv om flere understreker at hun ikke når opp til Hadewijchs nivå. Howard kommer med et utsagn det er lett å slutte opp om når han sier at Mechthild rett og slett er interessant å lese, ikke minst på grunn av hennes originale, noe naive skrivestil.<sup>364</sup> *Das Fliessende Licht der Gottheit* ble som tidligere nevnt skrevet over en lang periode, skriveprosessen strakk seg over det meste av Mechthilds liv. De fire første delene var skrevet innen 1250, da Mechthild forteller at hennes tidligere nevnte visjoner opphørte. De to neste bøkene, bok fem og seks, ble skrevet over de neste nitten årene, og bok syv ble skrevet etter at Mechthild flyttet til Helfta i en alder av 63 år.<sup>365</sup> Verket bærer også preg av å ha blitt skrevet gjennom tjue til tretti år, siden de åndelige stadiene forfatteren gjennomgår reflekterer hennes fysiske alder, noe som er spesielt tydelig i siste del av verket der hun reflekterer over egen barndom og sørger over sin alderdom.<sup>366</sup>

Mechthild forteller som nevnt selv at hun og hennes verk ble utsatt for kritikk, muligens ble hun også anklaget for kjetteri, men som vi som fastslo i kapittel 3 ble Mechthilds verk verken brent eller forbudt, og boken fikk i stedet en viss innflytelse innen religiøse kretser. I perioden rundt Mechthilds død ble *Das Fliessende Licht der Gottheit* oversatt til latin, og i 1344 eller 1345 ble hun oversatt til middelhøytysk etter initiativ fra Heinrich av Nördingen. Spesielt oversettelsen til latin bidro ifølge Howard til å gjøre verket

---

<sup>362</sup> Howard 1984:158.

<sup>363</sup> Dickens 2009:71.

<sup>364</sup> Howard 1984:159.

<sup>365</sup> Dickens 2009:74.

<sup>366</sup> King 2001:93.

tilgjengelig for et mer internasjonalt publikum enn tidligere.<sup>367</sup> Hun nådde dermed også ut til et mer lærd publikum som nå kunne lese henne på det felleseuropeiske skriftspråket. Spørsmålet om hvor langt Mechthilds publikum strakte seg er vanskelig å svare på, lenge ble det hevdet at verkets popularitet nådde så langt sør som til Italia og like inn i Dante Alighieris *Divina Commedia*. Denne teorien var en periode svært populær, og hevdet at Mechthild var inspirasjonen til karakteren Matelda i Skjærsilden.<sup>368</sup> Ursula King nøyter seg med å innrømme muligheten for at Dante kan ha lest Mechthild siden det ifølge henne er deler av *Divina Commedia* som er svært like enkelte scener hos Mechthild.<sup>369</sup> De fleste har likevel gått bort fra denne teorien, og for eksempel Howard er blant dem som regner teorien som fullstendig motbevist.<sup>370</sup>

Når det gjelder innflytelsen av Mechthilds mystikk har blant andre Frank Tobin sett nærmere på sammenhengen mellom Mechthild og Mester Eckhart, og stiller spørsmålet om hvorvidt Mester Eckhart kjente til Mechthild. Han refererer til Oliver Davies som ifølge Tobin har gitt troverdige argumenter for at dette var tilfelle, blant annet basert på at Dietrich av Apolda (død 1302), som var medlem av dominikanersamfunnet ved Erfurt da Eckhart var prior der, skrev rosende om Mechthild og også føyde henne til i sin historie om dominikanerordenen. Videre satte den foregående generasjonen dominikanere ved Halle (kun 90 km fra Erfurt) Mechthild svært høyt, noe som understreker hennes store lokale innflytelse. Ikke minst ligger Erfurt bare 80 km fra Helfta der Mechthild endte sitt liv, så det er med andre ord ikke snakk om store avstander. Tobin er imidlertid forsiktig med å uttale seg om noen direkte innflytelse, og han refererer til at Davies kun nevner enkelte *likheter* hos de to forfatterne. Som vi så når det gjaldt Hadewijch, synes tilfellet oftere å være at to mystikere skriver innenfor samme tradisjon og med samme referanseramme enn at den ene støtter seg til den andre.<sup>371</sup> Tobin henviser også til Wilhelm Preger som allerede for hundre år siden fant spor av Mechthilds språk hos Mester Eckhart, men da sa at grunnen til dette var at de begge benyttet seg av samme tyske lingvistiske tradisjon, og ikke det at Mester Eckhart hentet språket sitt fra Mechthild..<sup>372</sup> Det finnes imidlertid alltid meningsforskjeller, og Dickens er blant dem som mer kategorisk slår fast Mechthilds innflytelse. Hun beskriver Mechthild som et “second apex” innen middelalderens karismatiske teologi, med Hildegard von Bingen som

---

<sup>367</sup> Howard 1984:156.

<sup>368</sup> Howard 1984:157.

<sup>369</sup> King 2001:92.

<sup>370</sup> Howard 1984:157.

<sup>371</sup> Tobin 1994:46.

<sup>372</sup> Tobin 1994:47.

den første og Mester Eckhart som den tredje. Dette baserer hun på det hun mener er Mechthilds etablerte innflytelse på Mester Eckhart: “This adulation and praise is due in part to her known influence on Meister Eckhart.”<sup>373</sup>

### 5.3 Mechthild om det apostoliske liv

I dette kapitlet har jeg benyttet meg av Hans Neumann og Gisela Vollmann-Profes transkripsjoner av håndskriftet fra Eidsiedeln, heretter kalt MS E, og det er disse jeg vil gjengi i min gjennomgang av Mechthilds verk. Jeg har sjekket alle oppgitte sitater i forhold til håndskriftet og disse forfatterens arbeid er i mine øyne svært godt gjennomført, for det meste foregår transkriberingen ordrett, men forfatterne har som vi også så med Hadewijch, modernisert språket noe ved å skrive ordene fullt ut i stedet for å bruke forkortelser. Vi ser som hos Hadewijch at forfatterne skriver *n̄* som dobbelkonsonant, *nn*, og vi finner også tilfeller hvor *n̄* transkriberes som *nd*, slik at *un̄* blir til *und*. Samme tegn over en vokal, for eksempel *ō* eller *ē*, innebærer oftest en følgende *n*, men av og til i stedet en *m*, for eksempel leser forfatterne *vō* som *von* og *dē* som *dem*. Der man i håndskriftet finner symbolet - ' - over en bokstav, for eksempel *ṁ* eller *ḣ*, settes det i transkripsjonen inn *er*, *ieṁ* *me* leses dermed som *iemer mer*, *ḣzen* leses *herzen*. Dette medfører naturlig nok at språket varierer noe fra det opprinnelige manuskriptet, for eksempel ville sitatet gjengitt i kapittel 2 om Mechthilds alder når hun fikk sine første visjoner, sett noe annerledes ut gjengitt nøyaktig slik det står i håndskriftet:

Neumann og Vollman-Profe: Ich unwirdigú súnderin wart gegrúset von dem heligen geiste in minem zwólften jare also vliessende sere, do ich was alleine, das ich das niemer mere móthe erliden, das ich mich zú einer grossen teglichen súde nie mohte erbieten.<sup>374</sup>

Min transkripsjon: Ich unwirdigú súndin wart gegrúset vō dē heligē geiste in minē zwólften iare also vliessende sere do ich was alleine ds ich ds nieṁ me móhte erlidē, das ich mich zú eiṅ grossen teglichē súde nie mohte erbietē.<sup>375</sup>

Enkelte steder har Neumann og Vollmann-Profe endret på ordstilling i forhold til det opprinnelige, denne teksten er da merket med ' ' og jeg har da kommentert den opprinnelige

---

<sup>373</sup> Dickens 2009:84.

<sup>374</sup> Mechthild 1990:109-110.

<sup>375</sup> Min transkripsjon, håndskrift MS E side 53r.

ordstillingen. Ord Neumann og Vollmann-Profe har satt i kursiv er ord de ikke har en definitiv tolkning på, og jeg har kommentert i de tilfellene der jeg leser et annet ord enn hva forfatterne er kommet frem til. Dette har jeg også gjort med ord som ikke står i kursiv, som jeg tolker annerledes enn forfatterne. Som i forrige kapittel vil jeg etter hvert sitat ha en oversettelse til engelsk, denne er utført av Frank Tobin.

### 5.3.1 Frivillig fattigdom

Jeg legger som nevnt mest vekt på hva disse to forfatterne skriver om fattigdom, og i forhold til Hadewijchs moderate uttalelser om temaet, er Mechthild svært meddelsom og åpenhjertig. Mechthild oppfordrer fremfor alt til at en ikke skal knytte seg for mye til verdslige ting, i bok 2, kapittel 13, MS E side 22v, gir hun det klare rådet: “Zwúschent got und dir sol iemer mere dú minne sin, zwúschent irdenschen dingen und dir sol angst und vorhte sin.”<sup>376</sup> “Between God and you there should always be love. Between earthly things and you there should be dread and fear.”<sup>377</sup> Det samme temaet finner vi gjentatt i bok 2, kapittel 19, MS E side 24v:

Si hört och eine stimme von etlichen dingen, die si doch gerne wil, wan *si* ist noch gemenget mit irdenschen sinnen. Ist denne die tieffi aller diemútekeit da nit, so *bringet*<sup>378</sup> der túfel dar sin lieht.<sup>379</sup>

(She hears as well a voice speaking of certain things That she really wants, For she is still joined to her earthly senses. If she at this stage has not attained profound humility, The Devil brings his light there.<sup>380</sup>)

En tilsvarende advarsel mot å la seg lokke av materielle goder på bekostning av åndelig vekst fant vi også i Hadewijchs skrifter. Mer radikalt er det dog at Mechthild kommer med konkrete anbefalinger til fordel for frivillig fattigdom. Som tidligere nevnt var dette et betent tema i forholdet mellom paven og flere av datidens “kjetterske” bevegelser, og det var også en av de definitive karakteristikene for den apostoliske bevegelsen. I sitatet som også ble brukt i innledninga til oppgaven, hentet fra bok 2, kapittel 20, MS E side 25r, beskriver Mechthild hvordan søster Hildegund ble mottatt av Gud for sine gjerninger:

---

<sup>376</sup> Mechthild 1990:48.

<sup>377</sup> Mechthild 1998:79.

<sup>378</sup> Jeg leser her *butet*, MS E side 24v.

<sup>379</sup> Mechthild 1990:51-52.

<sup>380</sup> Mechthild 1998:83.

Wir loben dich an diner rúwe, and dinem gúten willen, an diner warheit, an diner wisheit, an dinem sússen jammer, an dinem willigen armúte, an diner starkheit, an diner gerehtekeit.<sup>381</sup>

(We praise you for your sorrow, For your good will, For your truth, For your wisdom, For your sweet grieving, For your voluntary poverty, For your strength, For your justice.<sup>382</sup>)

Det at Mechthild her tok til orde for at frivillig fattigdom var en dyd på linje med tro, styrke og rettferdighet kunne av samtiden tolkes svært provoserende, og Mechthild gjentar budskapet boken igjennom. I bok 4, kapittel 22 gjengir hun hvordan Gud skal ha belønnet munken Heinrich, MS E side 69v: “Únser herre sas in siner almehtekeit und krónte disen brúder mit drier hande wirdekeit, das was: einvaltígú gehorsami, willígú armút, stetú unahtiberkeit.”<sup>383</sup> (“Our Lord sat in his omnipotence and crowned his brother with three kinds of honors. They were: simple obedience, voluntary poverty, constant humiliation.”<sup>384</sup>) Bok 4, kapittel 4, MS E side 57v, understreker poenget ytterligere: “Die rícheit zergenglicher dingen ist ein ungetrúwe gast, das heilige armúte bringet vor gotte túren last.”<sup>385</sup> (“Abundance of transitory things is a capricious guest; Holy poverty offers before God a precious burden.”<sup>386</sup>) Frivillig fattigdom fremstiller Mechthild her som en av de ypperste måtene å tjene Gud og poenget blir gjentatt i diktform i bok 5, kapittel 30, MS E side 97v:

Minne, din helig barmherzekeit dú tút den túfelen manig leit. *Minne*, din vil sússe vride bringet senfte gemúte und *reine* sitten. Minne, din heligú genúgunge machet vri gemúte in willemlíchen aremúte.<sup>387</sup>

(Love, your holy mercy / Causes the devils much suffering. / Love, sweet peace / Fosters calm minds and a pure life. / Love, your holy fulfillment / Makes spirits free / In voluntary poverty.<sup>388</sup>)

Fordelen med Mechthild fremfor Hadewijch er at hun krever mindre tolking for å nå frem til budskapet. Det er ingen tvil om hva Mechthild oppfordrer til i bok 7, kapittel 37, MS

---

<sup>381</sup> Mechthild 1990:53.

<sup>382</sup> Mechthild 1998:85.

<sup>383</sup> Mechthild 1990:139.

<sup>384</sup> Mechthild 1998:167.

<sup>385</sup> Mechthild 1990:117.

<sup>386</sup> Mechthild 1998:147.

<sup>387</sup> Mechthild 1990:190.

<sup>388</sup> Mechthild 1998:212.



E side 150r, når hun gir den geistlige råd om hvordan han skal forberede seg til treenighetssøndag:

Swer in warer minne sich bereiten wil zû der ewigen hochgezit der heligen drivaltekeit, der mûs es *hie* beginnen. Er sol dem himelschen vatter volgen und dienen ane underlas mit heligen vorhten und mit diemûtiger diemûtekeit an allen dingen. Er sol sime sune volgen un dienen mit pine und mit gedult, mit willigem armûte in heligen arbeiten.<sup>389</sup>

(Whoever in sincere love wishes to prepare himself for the eternal feast of the Holy Trinity has to begin it here. He should obey and serve the heavenly Father constantly in all things with holy fear and humble humility. He should obey and serve his Son in suffering and in patience, with voluntary poverty in holy toil.<sup>390</sup>)

Vi ser her at frivillig fattigdom for Mechthild er en essensiell del av det å leve et optimalt kristent liv. Og dette poenget blir i det hele tatt gjentatt så mange ganger i løpet av boken at jeg mener det ikke finnes tvil om Mechthilds mening rundt temaet, og videre, at dette tyder på påvirkning fra om ikke den apostoliske bevegelsen, så ihvertfall av en tilsvarende tankegang med fokus på frivillig fattigdom. Det synes videre som om det spesielt er de geistlige Mechthild oppfordrer til et mer spartansk liv, for eksempel i bok 2, kapittel 23, MS E side 26v, i en samtale mellom Minne og Sjelen, der Minne instruerer og kritiserer Sjelen for ikke å gjøre nok:

“Ich bin in einem heligen orden, ich vaste, wachen, ich bin ane hõbtsûnde, ich bin gnûg gebunden.” “Was hilfet, das man ein ital vas vil bindet und das der win doch us rinnet? So mûs man es *fûllen* mit steinen der uswendigen arbeit und mit eschen der vergenglicheit.”<sup>391</sup>

(“I am a member of a religious order. I fast, I keep vigils, am free of serious sin: I am bound enough.” “What good does it do to bind an empty vessel if the wine still runs out? One has to fill it with the stones of external hardship and the ashes of transitoriness.”<sup>392</sup>)

---

<sup>389</sup> Mechthild 1990:285-286.

<sup>390</sup> Mechthild 1998:308.

<sup>391</sup> Mechthild 1990:56.

<sup>392</sup> Mechthild 1998:87.

Mechthilds synes med andre ord å stille spesielt høye krav til den geistlige delen av befolkningen, igjen illustrert i bok 4, kapittel 2, MS E side 54v:

Swenne ein mensche in einem heiligen leben gemach sines fleisches ane rechte notdürftekeit und an allen sinen fünf sinnen sūchet, so werdent si unkūsche, das ist: grob und las; und wirt verkaltet dú ware gottes minne.<sup>393</sup>

(Whenever a person in religious life seeks the comfort of the flesh without real necessity and in all his five senses, they become impure; that is crass and lazy; and true love of God grows cold.<sup>394</sup>)

Jeg registrerer derimot at Mechthild i likhet med Hadewijch ikke ønsker å oppmuntre til overdreven eller skadelig askese, noe hun tydeliggjør i sine råd i bok 6, kapittel 1, MS E side 103v, til en prior, priorinne eller andre religiøse ledere:

Du solt òch in die kuchine gan und besehen, das die notdurft *der* brüder̄n des conventes also güt si, das dinú kargheit und des koches tragheit únserm herren nút verstelen den süssen sang in dem kore, wan ein verhungertes pfaffe *der singet* niemer schone; dar zú ein hungerig man mag nit tieffe studieren.<sup>395</sup>

(You should also go into the kitchen and see to it that the needs of the brethren of the community are well taken care of, that your own stinginess and the laziness of the cook do not steal from our Lord sweet song in the choir. For a starving cleric does not sing well. Also, a hungry man cannot study with concentration.<sup>396</sup>)

Vi kan altså her lese at selv om årsaken til den eventuelle askesen i dette tilfellet ikke ville være selvpålagt, er budskapet det samme: En sultende munk synger ikke pent.

### 5.3.2 Veldedighet

Veldedighet synes å være det eneste temaet Mechthild interesserer seg mindre for enn hva Hadewijch gjør. Men selv om dette emnet synes å være av sekundær interesse for Mechthild i forhold til emnet fattigdom, blir temaet slett ikke forbigått, og hennes idealer virker klart å tale for en utpreget veldedighetsvirksomhet, slik vi ser det i i bok 7, kapittel 5,

---

<sup>393</sup> Mechthild 1990:112.

<sup>394</sup> Mechthild 1998:142.

<sup>395</sup> Mechthild 1990:202.

<sup>396</sup> Mechthild 1998:224.

MS E side 135r: “Das ein iegelicher von sinem ambahte barmherzeklich *denen* gūt tūt, die er weis nothaftig sin.”<sup>397</sup> (“Each one according to his office should in mercy do good to those he knows to be in need.”<sup>398</sup>) Under veldedighet er det videre særlig sykepleie Mechthild oppfordrer til, og en direkte oppfordring til aktiv sykepleie finnes i bok 5, kapittel 22, MS E side 87r:

Das vierde ist: nothelfig in der heimlicheit. Glosa: das man sūche und vrage, wa die ellenden siech sien und die gevangenen, und trōste si mit Worten und bitte si, das si dir dagen ir heimliche not, dur das du inen mōgest ze helfe komen. Owe, das man ane sūfzen und ane trehene und allerleie erbarmeherzekeit vor den ellenden siechen hine *gat*<sup>399</sup> „<sup>400</sup>

(The fourth is: to be ready to help in secret. Explanation: that one search out and inquire where the lonely, sick, and prisoners are; and that one soothe them with words and bid them tell you their secret distress so that you might be able to come to their aid. Woe to those who pass by those who are sick and alone without groans, tears, of any sign of compassion.<sup>401</sup>)

Også når det gjelder veldedighet stiller Mechthild ekstra krav til samfunnets Geistlige, og ikke minst til de religiøse ledere, i tidligere nevnte bok 6, kapittel 1, MS E side 103r og 103v, kan vi lese denne oppfordringen som blant annet er stilet til ledere av klostre:

Du solt alle tage in das siechhus gan und salben si mit den trōstlichen gottes Worten und laben si mit irdenischen dingen miltekliche, wand got ist úber alle koste rich. Du solt ie reine bi den siechen machen und solt in gotte sūseklich mit in lachen. Ir heimlichen notdurft die solt du selber von in tragen und si getrúwelich minnenklich vragen, wielich ir heimliche sūche si, und stan in denne werlichen bi. So vlússet dú gottes sūssekeit wunderlich in dich.<sup>402</sup>

(You should visit the infirmary every day and comfort the sick with the consoling words of God and refresh them generously with earthly things, for God is rich beyond all accounting. You should clean for the sick and in God cheerfully laugh

---

<sup>397</sup> Mechthild 1990:261.

<sup>398</sup> Mechthild 1998:279.

<sup>399</sup> *Gāt*, altså *gant*, MS E side 87r.

<sup>400</sup> Mechthild 1990:172-173.

<sup>401</sup> Mechthild 1998:196.

<sup>402</sup> Mechthild 1990:202.

with them. You should yourself carry their personal waste, lovingly ask them in confidence what their private infirmity is, and truly stand by them. Then God's sweetness shall flow into you in marvelous ways.<sup>403</sup>)

Mechthilds meninger angående veldedighet er med andre ord klart etablerte, veldedighet er utvilsomt viktig for henne, selv om hun ikke bevilger like mye tid på dette temaet som på frivillig fattigdom.

### 5.3.3 Kyskhets

Også temaet kyskhets synes Mechthild adskillig mer engasjert i enn hva tilfellet er med Hadewijch. Kyskhets er i det hele tatt et av emnene Mechthild fokuserer mest på gjennom hele verket, noe som muligens både kan være *årsak til* eller *produkt av* at hennes mystikk er mer preget av brudemystikk enn Hadewijchs. Mechthild synes i det hele tatt å regne kyskhets, eller ideelt, jomfrudom, som et av de aller viktigste kriteriene for et kristent liv, noe vi ser i bok 2, kapittel 20, MS E side 25r.

Dis waren die siben cronen: crone der stetekeit, crone des heligen glöben, crone der *trúwe*, crone der milten barmherzekeit, crone der heligen vernúnftekeit, crone der minne, crone des magtumes... Dise siben cronen sint alle gezieret sunderlich mit dem schapel der edelkeit der luterem *heren kúscheit*.<sup>404</sup>

(There were the seven crowns: the crown of constancy, the crown of holy faith, the crown of fidelity, the crown of generous mercy, the crown of holy understanding, the crown of love, and the crown of virginity... These seven crowns are all specially adorned with a garland of the dignity of pure noble chastity.<sup>405</sup>)

Videre i bok 5, kapittel 4, MS E side 78v, forteller Mechthild at kyskhets også er en *nødvendighet* for opplevelsen av Minne, som dermed vil være utilgjengelig for de som lever et ukyskt liv:

Dir sint alle tugende undertan. Aber die sinkende diemútekeit, die nit ist undersnitten mit hohem múte in der geistlicheit, und dú angebornú kúscheit

---

<sup>403</sup> Mechthild 1998:224.

<sup>404</sup> Mechthild 1990: 53.

<sup>405</sup> Mechthild 1998:84-85.

oder angenomen, die gliche luter vollestan, dise zwû tugende müssent mit der minne gan; doch sint si ir undertan.<sup>406</sup>

(All virtues are your subjects. But sinking humility that has not been fouled with arrogance in spirituality, and chastity – innate or acquired, that are both completely pure – these two virtues must accompany love, though they are subject to her.<sup>407</sup>)

Generelt er begge de to oversettelsene til engelsk jeg har brukt i mitt arbeid, Mother Columba Harts fra 1980 og Frank Tobins fra 1998, bra utført. For det meste er tekstene oversatt ordrett, og oversetterne har vanligvis bevart både opprinnelige setningsstillinger og ordlyder. Jeg har imidlertid enkelte innvendinger, hovedsakelig angående ordkarakteren som er brukt, da både Tobin og Hart til tider har en tendens til å forvanske språket. Mens middelalderhåndskriftene ofte anvender seg av relativt enkelt språk, er oversettelsene preget av flerstavelsesord og forvanskede fraser. Det blir ikke dermed sagt en dårligere tekst som resultat, og betydningen av de forvanskede ordene er vanligvis korrekte, men dette kan likevel resultere i unøyaktigheter. Et eksempel på dette observerte jeg i setning to av det ovenstående sitatet av Tobin: “But sinking humility that has not been fouled with arrogance in spirituality”. Vi ser her at tilsvarende setning i det opprinnelige manuskriptet var “Aber die sinkende diemûtekeit, die nit ist undersnitten mit hohem müte in der geistlicheit”, noe som jeg reagerte på, da det synes som originaltekstens *geistlicheit* mer direkte innebærer et *geistlig liv*, enn oversettelsens mer abstrakte begrep, *spirituality*. Vollman-Profe oversetter i 2003 denne setningen fra høymiddeltysk til dagens tysk slik: “die nicht untermischt ist mit Hochmut in einem geistlichen Leben”<sup>408</sup> noe som synes å understreke min innvending til den engelske oversettelsen. I dette tilfellet mener jeg altså at å bruke det engelske ordet *spirituality* i denne sammenhengen ikke er feilaktig, men unøyaktig, da det både er et mye videre og mer intetsigende begrep enn det tyske *geistlicheit/geistlichen Leben*. En gunstigere oversettelse av denne setningen ville dermed i mine øyne kanskje vært: *But sinking humility that has not been fouled with arrogance in spiritual life*.

Mechthild knytter ved flere anledninger både kyskhets og jomfrustatus til Jomfru Maria, og henviser flere ganger til henne som det ypperste forbildet, kanskje mest inngående i bok 4, kapittel 1, MS E side 52v:

---

<sup>406</sup> Mechthild 1990: 156.

<sup>407</sup> Mechthild 1998:182.

<sup>408</sup> Mechthild 2003:327.

Wilt du den maget<sup>o</sup>m zieren, den got also sere geheret hat, das er dur dine liebi einer megde sun wart – eya, gedēke was ‘das sprichet’!<sup>409</sup> –, so solt du diem<sup>e</sup>teclich swigen und minneclich kumber liden und in alle stetten alle dine tage megdlicher schemede pflegen; so math du an der k<sup>u</sup>scheit genesen. O maget, was dir denne got wil geben! Er wil dir eine sch<sup>o</sup>ne jungling wesen und wil den himmelreigen mit dir tretten. O ich unselig lammer hunt, ich h<sup>u</sup>lze <sup>v</sup>och mit dir. Pr<sup>u</sup>ve, wie ich dis meine: Der luterer megde *zal* ist cleine.<sup>410</sup>

(If you want to enhance virginity, which God has so glorified that for love of you he became the Son of a virgin – just think what that means! – then you should be humbly silent and lovingly suffer distress and throughout all your days and in all situations practice virginal modesty. This will make your chastity thrive. O virgin, what God wants to give you then! He wants to be your handsome young man and wants to lead you in the heavenly dance. O wretched lame dog that I am, I would also shuffle along with you. Consider how I mean that: The number of pure virgins is small.<sup>411</sup>)

Viktigheten av at Jesu mor selv var jomfru, gjentas flere steder i boken, for eksempel i bok 5, kapittel 23, MS E side 88r: “Herre got, ich vr<sup>o</sup>we mich des, das du k<sup>o</sup>men wilt in also edeler wise, das ein magt din m<sup>u</sup>ter wesen sol.<sup>412</sup> Herre, da wil ich z<sup>u</sup> dienen mit miner k<sup>u</sup>scheit und mit allem dem, das ich von dir habe.”<sup>413</sup> (“Lord God, I am happy that you intend to come in such a noble manner that a maiden shall be your mother. Lord, I want to serve in this with my chasteness and with all that I have from you.”<sup>414</sup>) Dette fokuset på kyskheter er spesielt slående sett i kontrast til det sterkt erotiske språket Mechthild som nevnt ofte anvender seg av når hun beskriver sjelens møte med Gud. Interessant nok er mennesket ifølge Mechthild heller ikke evig fortapt om de ikke lengre innehar sin jomfrudom, noe som blir omtalt i bok 4, kapittel 24, MS E side 70r og 70v.

Got kr<sup>o</sup>net drier hande l<sup>u</sup>te mit sinen vetterlichen henden: megde, wittewan und el<sup>u</sup>te. Als er si hat mit allem lob enpfangen, so kr<sup>o</sup>net er si denne. Die wittewen

---

<sup>409</sup> *Eya, gedēke was sprechs das*, MS E side 52v.

<sup>410</sup> Mechthild 1990:109.

<sup>411</sup> Mechthild 1998:139.

<sup>412</sup> *Das ein magt din m<sup>u</sup>t wesen sol* var ikke opprinnelig med i teksten, men er føyd til senere i margen, MS E side 88r.

<sup>413</sup> Mechthild 1990:174.

<sup>414</sup> Mechthild 1998:198.

und die an der e krōnet únsere herre sitzende an siner almehtigen ere. Aber gegen den megden stat *er* uf und krōnet si stende als ein keyserlich juncherre.<sup>415</sup>

(God crowns three kinds of people with his fatherly hands: virgins, widows, and married people. Just as he receives them with all praise, so does he then crown them. Widows and married people are crowned by our Lord as he sits in almighty glory. But for the virgins he rises and crowns them, standing like the son of an emperor.<sup>416</sup>)

Også senere tar Mechthild opp dette temaet, og holdningen hennes ser ut til å være at avhold, om ikke like prisverdig som jomfrudom, likevel utgjør en vellykket metode for å leve et religiøst liv slik vi ser det i bok 7, kapittel 17, MS E side 140r og 140v, i en samtale mellom *Knowledge* og *Conscience* eller *bekantnisse* og *gewissede*: “Wellen wir gottes gebruchen in der hōhin, so müssen wir haben die crone der diemūtekeit und ‘der *luterer*’ kūscheit, angeborn oder angenomener, und die hōhi der minne ob allen dingen.”<sup>417</sup> (“If we want to enjoy God in the heights, we must have the crown of humility and pure chastity, from birth or chosen later, and the pinnacle of love before all else.”<sup>418</sup>) Straffen for ukysk oppførsel er derimot streng også hos Mechthild når hun i bok 3, kapittel 21, MS E side 48v, advarer: “Die hie zesamen sint unkūsche gewesen, die müssen vor Lutzifer in solicher ahte gebunden ligen; kumt er aber alleine dar, so ist der tūfel sin gumpan.”<sup>419</sup> (“Those who were unchaste together on earth have to lie bound in like manner before Lucifer; but if such a one comes there alone, the devil is his partner.”<sup>420</sup>)

#### 5.3.4 *Apostlene*

Siden *vita apostolica* som nevnt hentet sine idealer fra apostlenes liv har jeg også lett i tekstene etter referanser til apostlene selv. Mechthild skiller seg fra Hadewijch ved at hun ofte uttaler seg ikke bare om de enkelte apostler, men også om apostlene som gruppe, en gruppe hun setter høyere enn de fleste. I bok 1, kapittel 22, MS E side 9r og 9v, lovpriser Mechthild apostlene når hun i en allegori beskriver hvordan Jomfru Maria overførte sin visdom til

---

<sup>415</sup> Mechthild 1990:141.

<sup>416</sup> Mechthild 1998:168.

<sup>417</sup> Mechthild 1990:269.

<sup>418</sup> Mechthild 1998:289.

<sup>419</sup> Mechthild 1990:101.

<sup>420</sup> Mechthild 1998:129.

apostlene: “Vrōwe, in dinem alter sōgetost du die heligen aposteln mit diner mūterlicher lere und mit dinem creftigen gebette, also das *got* sin ere und *dinen* willen<sup>421</sup> an inen tete.”<sup>422</sup> (“Lady, in your old age you suckled the holy apostles with your motherly instruction and with your powerful prayer, that God might reveal his honor and your will through them.”<sup>423</sup>) Også i bok 6, kapittel 32, MS E side 124r, vektlegger Mechthild apostlenes visdom: “Also vil als wir wisheit lernen und ander lūte da mitte bekeren und mit gotte bestan in aller not, also vil glichen wir den heligen aposteln, die sich verlassen *hant*<sup>424</sup> bis in den tot.”<sup>425</sup> (“To the extent that we learn wisdom and through it change other people and stand true to God in all trials we resemble the holy apostles, who went out of themselves even to death.”<sup>426</sup>) I bok 3, kapittel 1, MS E side 34v, setter Mechthild apostlene så høyt at hun forteller hvordan de innehar æresplasser ved Guds trone:

Die apostelen wonent allernaheste got in dem throne und hant das ellende *in* Seraphin ze lone, nach *deme* das si reine sint. Johannes Baptista<sup>427</sup> ist öch in dem throne ein fūrste.<sup>428</sup>

(The apostles dwell closest of all to God on the throne and have the empty places among the Seraphim as their reward according to how pure they are. John the Baptist is also a prince at the throne.<sup>429</sup>)

I bok 5, kapittel 24 går Mechthild enda lengre og proklamerer her at apostlene er Guds andre sønn, etter Jesus som den første, men før martyrene, skriftebrødrene, de hellige jomfruene og tiggermunkene av dominikaner- og fransiskanerordenen, totalt seks sønner av Gud ifølge Mechthild: “Der ander sun des himelschen vatters das waren die heligen apostelen.”<sup>430</sup> (“The second son of the havenly Father were the holy apostles.”)<sup>431</sup> Mechthild refererer også tankevekkende nok direkte til apostolisk fattigdom når hun i bok 6, kapittel 1, MS E side 104r, sier at: “So sitzen wir an dem jungesten tage bi dem armen Jhesu,<sup>432</sup> den

---

<sup>421</sup> *Also das sin ere uñ sinen willen an inen tete. Got er tilfōyd, og sinen willen skiftet ut med dinen willen.* MS E side 9r og 9v.

<sup>422</sup> Mechthild 1990:19.

<sup>423</sup> Mechthild 1998:51.

<sup>424</sup> *Hatten*, MS E side 124r.

<sup>425</sup> Mechthild 1990:241.

<sup>426</sup> Mechthild 1998:258.

<sup>427</sup> *Johēs Baptista*, MS E side 34v.

<sup>428</sup> Mechthild 1990:75.

<sup>429</sup> Mechthild 1998:103.

<sup>430</sup> Mechthild 1990:181.

<sup>431</sup> Mechthild 1998:204.

<sup>432</sup> *Ihu*, MS E side 104r.



herren apostelen gelich.”<sup>433</sup> (“Then, on the last day, we shall sit by Jesus, who will still be poor, just like his holy apostles.”<sup>434</sup>) Her stiller jeg likevel et spørsmål ved oversettelsen da det for meg ser ut som om den opprinnelige setningen og den tyske oversettelsen av denne inneholder en mer moderat uttalelse: “so werden wir am Jüngsten Tage be idem armen Jesus sitzen wie die erhabenen Apostel.”<sup>435</sup> Det synes for meg her som at fokus kanskje heller skulle være på Jesus som den fattige, mens apostlenes fattigdom bør bagatelliseres. Mechthild understreker videre i bok 7, kapittel 1, MS E side 130r, at også de som *følger* apostlene er velsignet: “Da bi *sint* Sant Peter<sup>436</sup> und alle gottes aposteln mit ime v̄ och gebildet; da bi alle die seligen, die der apostelen lere gevolget habent.”<sup>437</sup> (“Next to this, St. Peter and all God’s apostles with him are also depicted; then come all the blessed who followed the teachings of the apostles.”<sup>438</sup>) Dette er for meg en indikasjon på at Mechthild kan ha vært gjenstand for påvirkning fra den apostoliske bevegelsen. Dette er ikke nødvendigvis tilfelle, men i kombinasjon med de andre hintene vi finner hos henne, og i hovedsak i kombinasjon med hennes uttalelser om frivillig fattigdom, synes ikke dette å være en søkt slutning å trekke.

Vi finner i det hele tatt svært mange referanser til apostlene hos Mechthild, denne referansen fra bok 5, kapittel 12, MS E side 84r, der hennes skriftebror Mester Heinrich spør Mechthild hvordan hun fant mot til å skrive sitt verk skiller seg derimot ut i mine øyne:

Vrage in, wie das geschach, das die aposteln kamen in also grosse künheit nach also grosser blödekeit, do si enpfiegen den heligen geist. Vrage me, wa Moyses do was, do er niht wan got ansach.<sup>439</sup>

(Ask him how it happened that the apostles, after having been so timid, became so bold when they received that Holy Spirit. Ask also where Moses was when he saw nothing but God.<sup>440</sup>)

Det oppsiktsvekkende med dette avsnittet er at hun her ikke bare demonstrerer apostlenes betydning, men også understreker *sin egen* betydning når hun tilsynelatende sammenligner seg selv og sin motivasjon for å skrive verket, med motivasjonen funnet hos

---

<sup>433</sup> Mechthild 1990:203.

<sup>434</sup> Mechthild 1998:225.

<sup>435</sup> Mechthild 2003:425.

<sup>436</sup> *Da bi sant Peter*, MS E side 130r. *Sint* er tilføyd.

<sup>437</sup> Mechthild 1990:254.

<sup>438</sup> Mechthild 1998:271.

<sup>439</sup> Mechthild 1990:166.

<sup>440</sup> Mechthild 1998:190.

apostlene og Moses. I tillegg til referansene til apostlene synes Mechthild å ha en forkjærlighet for Johannes Døperen, blant annet nevnt i bok 2, kapittel 4, MS E side 19r og 19v, da Mechthild ser både Johannes Døperen og Sankt Peter i sin visjon av en kirke:

Das was Johannes Baptista,<sup>441</sup> der solte singen die messe. Do kam ein jungeling, der was rehte verzartet mit sinem gelasse, der trüg einen adlar vor siner Brust; das was Johannes Ewangelista.<sup>442</sup> Do kam ein einvaltig man, Sant Peter.<sup>443</sup>

(This was John the Baptist, who was going to sing the mass. Then a young man entered, quite delicate in his bearing, carrying an eagle on his breast. That was John the Evangelist. Then a simple man, St. Peter, entered.<sup>444</sup>)

De siste to karakteristikkene som vi i kapittel 2 så inkludert i fleres definisjon av *vita apostolica*; bot og forkynnelse, er ikke veldig mye brukt av Hadewijch og Mechthild. Vi kan imidlertid gjenkjenne samme mønster her som i undersøkelsene av de andre apostoliske temaene, nemlig at Mechthild er mer pratsom om temaet og Hadewijch i større grad taus. Mechthild uttaler seg ikke i overveiende grad om bot, men nevner det blant annet i bok 5, kapittel 1, MS E side 76v: “Das ander ist rúwe der bússe, dú hat öch drú ding an ir: vlissig arbeit und stetú sicherheit und lutern sig úber alle bekorunge. Disú rúwe löset den sunder von allem vegfúr.”<sup>445</sup> (“The second is sorrow of penance, which also has three qualities: intense striving and constant aspiration and pure victory over all temptations. This sorrow completely frees the sinner from purgatory.”<sup>446</sup>) Mechthild mener altså som vi ser i sitatet over at bot er så viktig at det til og med kan hjelpe synderen ut fra skjærsilden, og vi ser samme tema gjentatt i bok 4, kapittel 6, MS E side 59r:

Sus antwúrt got: “Das were unmúgliche. Dem sin súde leit sint, dem vergibe ich si. Den si aber mit jamer rúwent, dem gib ich min gnade; und den si also rúwent, das er sinen lip gebe, eb er es me tetet, und blibet als ostete, der wirt nach disem libe dur die schulde ze keiner pine me *gezigen*,<sup>447</sup> er entú grosse tegliche súde und *der ungewandelt* wirt gevunden.”<sup>448</sup>

---

<sup>441</sup> *Johs Bāp*, MS E side 19r.

<sup>442</sup> *Johs Ew*, MS E side 19v.

<sup>443</sup> Mechthild 1990: 41.

<sup>444</sup> Mechthild 1998:73.

<sup>445</sup> Mechthild 1990:152.

<sup>446</sup> Mechthild 1998:179.

<sup>447</sup> *Gezihet*, MS E side 59r.

<sup>448</sup> Mechthild 1990:121.

(Thus did God reply: “That would be impossible. Whoever is sorry for his sins I forgive. Those who repent with deep compunction I grant my grace; and whoever so repents them that he would sacrifice his life before he would ever do it again and remains constant in this shall not be condemned to any punishment after this life because of his guilt, unless he commits real venial sins and is found unrepentant of them.”<sup>449</sup>)

Når Mechthild uttaler seg om forkynnelse, er det i hovedsak i sammenheng med dominikanerne, som hun kaller *die predier* etter ordenens egentlige navn, *Ordo Praedicatorum*. Disse setter hun svært høyt, og hun regner blant annet ordenens grunnlegger Dominikus blant de høyeste helgener. Kapittel 1, bok 3, MS E side 35r er spesielt interessant: “Alsust singent die predier: “O userwelter herre, wir han gevolget diner milten gûtin in willeklichem armûte und haben dinú wiselosen schaf in getriben, die dine gemieteten hirten liessen gan usser dem rechten wege.”<sup>450</sup> (“The preachers sing thus: O chosen Lord, we have followed your generous kindness in voluntary poverty and have gathered together your straying sheep whom your hired shepherds let go off the right path.”<sup>451</sup>) Dette sitatet innebærer altså både ros til dominikanerne og kritikk til kirken, siden Mechthild her berømmer predikantene for å ha reddet de som kirkens prester lot vandre fra den rette vei. Forkynnelse kommer også opp hos Mechthild i sammenheng med Johannes Døperen, eksempelvis i bok 6, kapittel 36, MS E side 125v:

Johannes Baptista<sup>452</sup> prediete ðch offenbar allen lúten den heligen christanen gelöben und bewisete mit *sinem vingere*<sup>453</sup> den lúten uf den waren gottes sun, der da gegenwertig was: “Ecce agnus dei.” Das Johannes Baptista gottes wort sprach, alsus verre mag es niemer babest noch bischof noch priester vollebringen denne alleine mit *únsrem* unsinnelichem cristanem gelöben. Was dis ein leie? Berihtent mich, ir blinden; úwer luginen und úwer has wirt úch niemer vergeben ane pine!<sup>454</sup>

(John the Baptist also preached the holy Christian faith openly to all the people and pinted out for the people who was there present: “Behold the Lamb of God.”

---

<sup>449</sup> Mechthild 1998:150.

<sup>450</sup> Mechthild 1990:76.

<sup>451</sup> Mechthild 1998:105.

<sup>452</sup> *Johes baptista*, MS E side 125v.

<sup>453</sup> *Sinen vingern*, MS E side 125v.

<sup>454</sup> Mechthild 1990:245.

Neither pope nor bishop nor priest can ever speak so perfectly the word of God as did John the Baptist, except through our Christian faith which is above human understanding. Was this man really a layman? Prove me wrong, you who are blind! Your lies and your hate shall never be forgiven you without punishment!<sup>455</sup>)

Mechthild synes i mine øyne her klart å indikere at ikke bare kirkens menn kan tale Guds ord; også legmenn kan forkynne, av og til også bedre enn prestene. Hadewijch skriver som nevnt lite om både forkynnelse og bot, vi finner det imidlertid så vidt nevnt i brev 6: “Doen *Christus mensche leuede*, aen alle sine werke was tijt; Ende also de vre *quam*, so<sup>456</sup> wrachte hi/: *Jn woerden Jn werken Jn predickenne Jn learne Jn berespene Jn troestene Jn miraculen Jn penitentien.*”<sup>457</sup> (“When Christ lived on earth as Man, all his works had their time (John 7:6). When the hour came (John 2:4), he acted; in words, in deeds, in preaching, in doctrine, in reprimands, in consolation, in miracles, and in penance.”<sup>458</sup>) Et avsnitt med klart positive meninger angående bot finner vi derimot i brev 24:

Alsoe segghe ic v: al dat v vore gode allene messchiet, dies seldi v vore *hem confuus gheuen*, Alsoe dat ghijt soe lieflijc vore *hem kint ende* met wetenheiden vore hem beclaghet, Dat hi de claghe ghehoert hebbe *ende* de mesdaet *vergheuen*, ende gratie toe ghegheuen, eer ghijs vore den priestere toe *cont comen te belieene.*<sup>459</sup>

(For all you do amiss before God alone, you should humble yourself before him; and also avow it lovingly and lament it before him with consciousness of your guilt, until he has heard the lament, forgiven the misdeed, and moreover granted you grace before you can come to confess it in the priest’s presence.<sup>460</sup>)

Om forkynnelse finner jeg dog hos Hadewijch kun en mulig referanse, uten at denne indikerer direkte forkynning, fra Hadewijchs råd til pilegrimer i brev 15: “Dat neghende es: ghi selt gerne om gode spreken... Het es ouer suete *omme* lief te sprekene, *ende het* beruert de *Minne* ouer sere, *Ende* vlietecht de *werke.*”<sup>461</sup> (“The ninth point is: You must speak gladly of

---

<sup>455</sup> Mechthild 1998:262.

<sup>456</sup> MS B: *So mangler*, Hadewijch 1895:18.

<sup>457</sup> Hadewijch 1947:58.

<sup>458</sup> Hadewijch 1980:58.

<sup>459</sup> Hadewijch 1947:210.

<sup>460</sup> Hadewijch 1980:104.

<sup>461</sup> Hadewijch 1947:129.

God... To speak of the Beloved is exceedingly sweet; it awakens Love immeasurably, and it lends ardor to works.”<sup>462</sup>) Jeg mener at både Hadewijch og Mechthilds meninger angående bot later til å være tydelig positive, selv om de skriver relativt lite om det. Angående forkynnelse mener jeg Mechthild indikerer at hun støtter legforkynning, mens vi ikke kan fastslå noe angående Hadewijchs mening om temaet, siden hun ikke nevner dette. Er vi derimot enige med Ursula Kings teori om at kvinnelige mystikere skrev siden de ikke hadde mulighet til å forkynne, som nevnt i kapittel 3.2, kan vi jo på den andre siden påstå at hele Hadewijch og Mechthilds forfatterskap består nettopp av legforkynnelse.

Både Hadewijch og Mechthild benytter seg relativt flittig av et begrep som i de engelske oversettelsene av verkene oversettes som *humility*, noe som er et vidt begrep som for eksempel kunne indikere et ydmykt eller fattig liv, og dermed ville være relevant for mine undersøkelser angående frivillig fattigdom. Som Mechthild selv sier i bok 5, kapittel 4, MS E side 79r:

Dú erste demútekeit lit uswendig an den kleidern und an der wonunge, das die messig und geistlich gesnitten und genejet sin und doch reine. Die ander demútekeit lit an *den* sitten in der geselleschaft, das die minnesam sin in allen nóten und zú allen dingen.<sup>463</sup>

(First humility is external, having to do with one’s dwelling place and clothes – that they are proper, are tailored to a religious cut, and yet are clean. Second humility has to do with conduct in the company of others – that it is lovingly attuned to all needs and in all things.<sup>464</sup>)

Hadewijch benytter seg av begrepet for eksempel i brev 6: “Ende altoes suldi diepe vallen inden afgront der omoedicheit van allen dien dat gheleisten moghet. Dat wilt God van v, dat ghi alle wren wandelt *in* oetmoedcheden van uwen *sedn* met allen menschen daer ghi mede wandelt.”<sup>465</sup> (“And whatever works you are able to accomplish, always fall back into the abyss of humility. That is what God wishes of you: that you walk at all times in humility of behavior with all the people with whom you associate on your way.”<sup>466</sup>) I begynnelsen av visjon 11, har H.V.J. Vekeman oversatt den oprinnelige setningen “Daer saghic *ende* hoerde

---

<sup>462</sup> Hadewijch 1980:79.

<sup>463</sup> Mechthild 1990:157.

<sup>464</sup> Mechthild 1998:183.

<sup>465</sup> Hadewijch 1947:61.

<sup>466</sup> Hadewijch 1980:60.

wie die loue luudden die comen van stilre minnen / die oetmoedecheit berghet” til moderne nederlandsk, “Daar zag en hoorde ik hoe de lofbetuigingen zijn van de bescheiden liefde die op ootmoedigheid gebouwd is.”<sup>467</sup> Både det opprinnelige ordet *oetmodecheit* og det moderne *ootmoedigheid* kommer fra stammen *ootmoed* som er synonymt med det i dag mer utbredte *nederigheid*, på norsk *ydmynhet*. Man kan også tydelig se på selve ordene at disse later til å være beslektet med det norske ordet *ydmynhet*. Det kan dermed i mine øyne være lite tvil om at de bør tolkes likt. Mechthilds bruk av ordet finner også sted relativt hyppig gjennom verket, og Vollmann-Profe oversetter ordet *demuteikeit*, fra setningen “Dú erste demuteikeit lit uswendig an der kleidern und an der wonunge”<sup>468</sup> med ordet *Demut*, som i “Die erste (Form der) Demut zeigt sich in Äusserlichkeiten – an der Wohnung und an der Kleidern.”<sup>469</sup> Dette ordet, *Demut* kan vi igjen oversette direkte til det norske *ydmynhet*, noe som igjen synes å tale mot en mer omfattende tolkning av begrepet *humility*. Gjennom de moderne oversettelsene til henholdsvis nederlandsk og tysk har jeg dermed fått konstatert at begrepet *humility* i denne sammenheng i utgangspunktet kun må forstås som det norske *ydmynhet*; en abstrakt dyd og ikke et ydmynkt eller fattig levesett.

I en sammenligning mellom Mechthild og Hadewijch er det interessant å merke seg forskjellene mellom de to forfatterne. Mechthild uttaler seg ofte og villig om alle emnene jeg har undersøkt i mine undersøkelser angående de apostoliske idealer, mens Hadewijch i hovedsak nevner disse emnene sjeldnere. Der Mechthild er entusiastisk forkjemper for frivillig fattigdom, oppfordrer Hadewijch i stedet til måtehold. Når Mechthild refererer til apostlenes dyder, nevner Hadewijch bare enkelte av apostlene, og ikke deres kvaliteter som gruppe. Og mens Mechthild lovpriser jomfruer og deres kyskhets, har Hadewijch bevilget emnet kun få ord. Bare når det gjelder emnet veldedighet er rollene omvendt, da er Hadewijch den mest meddelsomme, selv om Mechthild også her har en god del å si. For meg synes det likevel som om Hadewijch og Mechthild deler mange av de samme idealene, nemlig de apostoliske, men at Hadewijch på alle vis representerer en mer moderat utgave av disse. Med forbehold om at dette ikke nødvendigvis tyder på en direkte innflytelse, vil jeg derfor påstå at Mechthild i det hele tatt bærer større preg av den apostoliske bevegelsen enn Hadewijch. Hadewijch uttaler seg riktignok om mange av de samme temaene som Mechthild gjør, men hennes, sett i forhold til Mechthilds, konservative uttalelser om frivillig fattigdom og om apostlene generelt gjør at man ikke definitivt kan fastslå at hun bærer preg av den apostoliske

---

<sup>467</sup> Hadewijch 1980:158-159 (Vekeman).

<sup>468</sup> Mechthild 2003:328.

<sup>469</sup> Mechthild 2003:329.

bevegelsen. Når det gjelder Mechthild mener jeg derimot at summen av hennes uttalelser tyder på at hun var influert av idealene om det apostoliske liv.

Mechthild og Hadewijchs likheter vil naturlig kunne forklares om det stemmer at de tilhørte samme, om enn løst sammenknyttede, religiøse bevegelse; beginerne. Dette er likevel ikke en forutsetning for å forklare likhetstrekkene mellom forfatterne, da vi ikke skal underslå at mange av idealene som karakteriserte både den apostoliske bevegelsen og beginerordenen, på denne tiden var om ikke felles for alle kristne, så iallfall karakteriserte svært manges tolkning av kristendommen i Europa på dette tidspunktet. Forskjeller mellom de to forfatterne kan også relativt enkelt forklares, uten at det nødvendigvis trenger å indikere at kun en av dem faktisk var beginer. De levde for det første sannsynligvis til forskjellig tid, Mechthild senere enn Hadewijch. De levde også i forskjellige land, Hadewijchs Brabant i de sørlige Nederlandene mot Mechthilds bystat Magdeburg i dagens midtre Tyskland. Også vilkårene for beginere var svært forskjellige i disse to landene, så om det stemmer at disse to tilhørte denne bevegelsen hadde de antagelig svært forskjellige levekår og levesett. På den andre siden kan man innvende at beginerne som bevegelse var såpass lite utviklet under Hadewijchs sannsynlige levetid at foruttagelsene om at en brabantisk beginer ville hatt et større religiøst nettverk, bedre organiserte boforhold gjennom beginerbydelene og større grad av politisk beskyttelse enn en senere tysk beginer, kan være feilaktige. Det kan tvert imot hende at disse tos forutsetninger ikke var så forskjellige. Ikke minst ser dette ut til å være tilfelle når de drøfter hva de risikerer ved å skrive og engasjere seg i det religiøse liv på vis de mer konservative religiøse var motstandere av. En annen mulig forklaring til forskjeller, og ikke minst, til de færre spor etter innflytelse fra det apostoliske liv hos Hadewijch kan delvis bunne i format; Hadewijch skrev mest poesi, mens Mechthild nesten utelukkende skrev prosa. En ikke umulig årsak til Hadewijchs relative taushet om apostoliske temaer kontra Mechthilds pratsomhet, kan være at prosa som medium mer naturlig egner seg til å ta opp temaer som for eksempel fattigdom.

#### *5.4 Konklusjon*

Mechthild kommer med uttalelser en kunne forvente av en verdslig kvinne innenfor den apostoliske bevegelsen. Hun uttaler seg først og fremst svært entusiastisk om apostlene og hevder blant annet at de besitter noen av de høyeste æresplasser i himmelen og refererer ikke minst til apostlene som et fellesskap, i kontrast til Hadewijch. Når det gjelder veldedighet

synes Mechthild å mene at dette er en svært viktig dyd, og vi finner hos henne flere referanser til emnet, men likevel på langt nær så mange som hos Hadewijch. Kyskhets derimot uttaler Mechthild seg mye om, både i beundring av de hellige jomfruer og som konkrete råd, igjen i kontrast til Hadewijch. Også angående bot og forkynnelse skriver Mechthild mer enn Hadewijch, og spesielt avsnittet fra bok 6, kapittel 36 om legmannen Johannes Døperen synes å indikere en støtte for legforkynnelse. Sist, og kanskje aller viktigst, er Mechthilds uttalelser om frivillig fattigdom, hovedpoenget for et *vita apostolica*, svært hyppige og helt i tråd med de apostoliske idealer. Frivillig fattigdom er for Mechthild en av de viktigste dyder og en forutsetning for å kunne oppleve Minne. Dette representerer en radikaliserings av fattigdomsidealet sett i forhold til Hadewijchs oppfordring til måtehold og nøysomhet.

Jeg begynte som tidligere nevnt arbeidet med forventningen om å finne trekk fra den apostoliske bevegelsen både hos Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg, og etter min mening finner man i begge disse forfatternes verk trekk som korresponderer med trekk fra de apostoliske idealer. Om årsaken til dette er en direkte påvirkning er derimot usikkert, og vi kan vanskelig trekke en definitiv konklusjon kun ut fra deres forfatterskap om hvorvidt Hadewijch og Mechthild var direkte influert av den apostoliske bevegelsen. Ut fra det jeg har funnet i verkene mener jeg imidlertid at mens vi med Hadewijch kun kan slå fast at hennes synspunkter ikke var i konflikt med idealene bak det apostoliske liv, kan vi trekke konklusjonen at Mechthild antagelig var påvirket av den apostoliske bevegelsen.



## Kapittel 6: Konklusjoner

### 6.1 Innledning

Etter mange århundrer i glemsel har Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg i dag med rette en selvskreven plass blant middelalderens viktige mystikere. De er også blitt berømmet for sine litterære kvaliteter, noe jeg selv helhjertet kunne støtte opp om først etter å ha lest middelalderhåndskriftene. Hadewijch og Mechthild er interessante å lese, og står gjennom sine skrifter frem som adskillig mer levende enn de åtte hundre år som skiller oss skulle tilsi. Viktigere i denne sammenheng er imidlertid det unike innblikket deres forfatterskap kan gi oss i tankegangen til høymiddelalderens verdslige religiøse kvinner. For uavhengig av om de var beginere og kjærlighetsmystikere eller ikke, var de utvilsomt kvinner hovedsakelig engasjert i religion som ikke levde innelukket, men ute i verden.

### 6.2 Hadewijch, Mechthild og det apostoliske liv

I oppgaven har jeg altså undersøkt Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburgs forfatterskap, hovedsakelig etter hva de sa om det apostoliske liv, men også etter personlig informasjon og hva som karakteriserte deres mystikk. Disse forfatterens tekster har jeg, i tillegg til annen litteratur, brukt som basis til å si noe om hvorvidt Hadewijch og Mechthild var påvirket av de apostoliske idealer, hva *vita apostolicas* idealer gikk ut på og hvilken innflytelse denne øvde på beginerbevegelsen og kjærlighetsmystikken, og om Hadewijch og Mechthild var beginere og kjærlighetsmystikere. Det er så vidt meg bekjent ingen som har foretatt en slik studie av disse tekstene, og i tilfellene der Hadewijch og Mechthild tidligere er blitt sammenlignet, later dette utelukkende til å ha vært sammenligninger av deres mystikk. Jeg mener dermed at jeg med mine undersøkelser innen disse emnene hos Hadewijch og Mechthild har fått brakt frem informasjon angående deres forfatterskap som vi tidligere hadde mindre visshet om.

Jeg undersøkte i kapittel 2 hva begrepet *vita apostolica* innebar og hvilken effekt dette fikk på både geistligheten og den verdslige verden. Jeg så også nærmere på beginerne og hvorvidt de var en apostolisk bevegelse, og undersøkte om Hadewijch og Mechthild egentlig var beginere. Det jeg i første rekke fant ut var at definisjonene på begrepet *vita apostolica* varierer, men at hovedpunktet som det hersker generell enighet om, er frivillig fattigdom. De andre punktene som gikk igjen i definisjonene er veldedighet og kyskhets, i tillegg til

forkynnelse og bot. Disse definisjonenes karakteristikk utgjorde basisen for at jeg i min undersøkelse av Hadewijch og Mechthilds meninger om det apostoliske liv, hovedsakelig fokuserte på hva de skrev angående frivillig fattigdom, veldedighet og kyskhets. Vita apostolicas effekt på klostersistemet var videre omfattende; den apostoliske bevegelse endte benediktinernes lange enevelde, forårsaket nye ordener som cistercienserne og tiggermunkene, og skapte nye muligheter for verdslige på søken etter et religiøst liv, både ortodokse muligheter som tertiærene, og uortodokse som for eksempel et liv innen de mange nye verdslige religiøse bevegelsene. Blant de nye bevegelsene har jeg spesielt lagt fokus på beginerne, og konkludert med at også disse var en apostolisk bevegelse. Dette er basert på beginernes fokus på frivillig fattigdom, veldedighet, kyskhets og arbeid, noe jeg, sett i tillegg til perioden og området de oppsto i, mener taler sterkt for at beginerbevegelsen var en respons på apostoliske idealer.

Kirkens innstilling til vita apostolica, og med det beginerne, varierte etter hvorvidt det var geistlige eller verdslige som fulgte de apostoliske idealer. Kirken støttet nemlig frivillig fattigdom blant geistlige fullt ut, men for verdslige var frivillig fattigdom til tider grunn nok til å bli anklaget for kjetteri. Dette innebar paradoksalt nok at verdslige risikerte kjetteridom for å følge en doktrine kirken selv i stor grad hadde formulert. Spørsmålet om hvorvidt Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg var beginere, er vanskeligere å svare definitivt på. Ifølge deres egen beskrivelse levde begge disse to på et vis som kunne samsvare med beginerne, i en periode og i områder hvor beginere hadde stor utbredelse. Siden begrepet beginer ofte var et samlebegrep for religiøse verdslige kvinner, er det dermed ikke usannsynlig at de av sin samtid ble kalt beginere, uavhengig av hvordan de definerte seg selv. I Mechthilds bok finner vi ordet beginer brukt, og i kapittel 15 av bok 3 synes hun også å referere til seg selv som beginer. Jeg føler meg derfor tryggere på å plassere Mechthild innenfor beginerbevegelsen enn Hadewijch, som overhodet ikke refererer til beginere. Hadewijch nevner dog heller ingen annen religiøs tilhørighet, bortsett fra at hun har tilhørt et religiøst kvinnesamfunn. Basert på livet de to kvinnene etter egen beskrivelse later til å ha levd og temaene de tar opp, valgte jeg likevel foreløpig å plassere dem begge to innenfor beginerbevegelsen, siden jeg mente dette var deres mest sannsynlige religiøse tilhørighet.

Jeg har i oppgaven videre behandlet mystikken, og da spesielt kjærlighetsmystikken og hva denne innebar. Jeg har også undersøkt Hadewijch og Mechthilds mystikk, og diskutert hvorvidt disse to var kjærlighetsmystikere. Kjærlighet innen religionen var noe de fleste mystikere i middelalderen engasjerte seg i, men fra 1100-tallet ble det enda større fokus på

dette, blant både geistlige og verdslige mystikere. Kjærlighetsmystikken var en erfaringsbasert mystikk, preget av personlige opplevelser og dens hovedtema var kjærlighetsunionen med Gud. Mange kjærlighetsmystikere i høymiddelalderen refererte til denne kjærligheten som Minne, noe som reflekterer at denne sjangeren hentet inspirasjon fra minnesangerne og derfor ofte kalles Minnemystik. Svært mange av kjærlighetsmystikerne var kvinner, og spesielt er verdslige kvinnebevegelser som beginnerne knyttet nært opp mot kjærlighetsmystikken. Jeg mener kjærlighetsmystikken slik den artet seg i høymiddelalderen sto i et nært avhengighetsforhold til *vita apostolica*. Dette fordi mange kjærlighetsmystikere, og da spesielt de kvinnelige, vanskelig hadde kunnet vie seg til mystikken uten muligheten de apostoliske bevegelsene ga dem. De apostoliske idealene innebar også en demokratisering av religionen generelt, og dermed også mystikken, slik at det som tidligere hadde vært forbeholdt en religiøs elite, nå ble oppnåelig for alle; både Gud og mystiske opplevelser kunne finnes i hverdagen. Jeg har videre konkludert med at både Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburg skriver innenfor kjærlighetsmystikken. Hadewijch er en åpenbar representant for kjærlighetsmystikken, siden hun nesten utelukkende geskjeftiger seg med Minne og mysteriene rundt dette begrepet. Jeg mener dog at også Mechthild, selv om hun ikke utelukkende skriver om dette tema, er så opptatt av Minne at hun kvalifiserer til tittelen kjærlighetsmystiker.

Jeg foretok som nevnt en undersøkelse om hva Hadewijch fra Brabant skrev angående de apostoliske idealer, og begynte dette arbeidet med forventningen om å finne mange spor av påvirkning fra den apostoliske bevegelse hos Hadewijch. Selv om jeg på forhånd var innforstått med at det apostoliske liv ikke var hovedpoenget i Hadewijchs forfatterskap var det likevel overraskende at de apostoliske idealene, slik vi fant dem definert i kapittel 2, ikke kommer tydeligere frem. Hadewijch kommenterer alle emnene jeg undersøkte, hovedsakelig frivillig fattigdom, kyskheter, veldedighet og apostlene, men det er begrenset hva hun sier om hvert emne. Veldedighet er hva Hadewijch synes mest engasjert i, og vi finner dette temaet ved gjentatte tilfeller både i hennes prosa og lyrikk. Hadewijch oppfordrer sterkt til veldedighet, noe som spesielt demonstreres ved at hun i brev 10 fastslår at det er en forutsetning for å oppnå Minne. Når det gjelder apostlene refererer ikke Hadewijch til disse som et fellesskap, hun nevner enkeltpersoner som apostelen Paulus og evangelisten Johannes, som hun later til å ha stor respekt for. Det er i mine øyne påfallende at Hadewijch ikke sier noe om apostlene som gruppe eller om deres felles dyder, da dette er noe man antagelig ville kunne forvente hos en som levde et apostolisk liv. Dette mener jeg derfor kan være en

indikasjon på at den apostoliske bevegelses innflytelse på Hadewijch var mindre enn tradisjonelt antatt.

Kyskhetsuttaler Hadewijch seg lite om, og det nevnes da gjerne indirekte, og ikke som konkrete råd, noe hun ofte gir om andre tema. En mulig årsak til dette kan være at kyskhetskravet var absolutt. Temaet frivillig fattigdom, som i kapittel 2 ble definert som den definitivt viktigste karakteristikken innen *vita apostolica*, skriver Hadewijch også relativt lite om. Hun later til å fokusere på måtehold og nøysomhet fremfor frivillig fattigdom, med sitatet om fattigdom i imitasjon av Jesu liv som unntaket som kan indikere en påvirkning fra de apostoliske idealer. Jeg mener derfor at vi vanskelig kan slå definitivt fast, bare ut fra hva hun skriver om disse temaene, hvorvidt Hadewijch var del av den apostoliske bevegelsen. Hadewijch bruker lite tid på temaer en kunne forvente av en som var dypt engasjert i de apostoliske idealer, og i mine øyne da spesifikt frivillig fattigdom og apostlenes dyder. Hun later imidlertid til å komme med modererte uttalelser som kan tolkes i retning av støtte for et *vita apostolica*, for eksempel i møtet med Jesus fra hennes første visjon. Jeg mener derfor at selv om vi ikke kan plassere henne definitivt innenfor den apostoliske bevegelse, kan vi slå fast at hennes synspunkter ikke var i konflikt med idealene bak det apostoliske liv.

I kapittel 5 foretok jeg en tilsvarende undersøkelse for Mechthild fra Magdeburg som jeg gjorde med Hadewijch, og her inkluderte jeg også en drøfting av forskjellene mellom disse to forfatterne. Mechthild presenterte i dette studiet et mindre komplisert tilfelle enn Hadewijch, da hun kommer med de uttalelser man etter min mening kunne forvente av en verdslig kvinne innenfor den apostoliske bevegelsen. Mechthild uttaler seg mye og gjerne om kyskhets og avhold, både i beundrende beskrivelser av hellige jomfruer og som konkrete råd til andre, noe vi ser står i klar kontrast til Hadewijchs relative taushet om temaet. Om emnet veldedighet synes Mechthild dog noe mindre engasjert enn Hadewijch; vi finner hos Mechthild flere referanser til emnet, utelukkende positive, men vi finner langt fra så mange som hos Hadewijch. Det er imidlertid på temaene Hadewijch uttalte seg lite om, apostlene og frivillig fattigdom, at vi virkelig ser forskjellen mellom disse to forfatterne. Mechthild har en svært entusiastisk og beundrende innstilling til apostlene, blant annet hevder hun i bok 3, kapittel 1 at de i himmelen har hedersplasser ved Guds trone. Et annet viktig punkt er etter min mening at Mechthild refererer til apostlene og deres dyder som et fellesskap, og ikke kun til enkeltpersoner blant dem, slik Hadewijch gjør. Også om emnene forkynnelse og bot er Mechthild mer i samsvar med de apostoliske idealene enn Hadewijch, siden Mechthild etter

min mening uttaler seg positivt om legforkynning, mens Hadewijch ikke nevner dette temaet. Det som imidlertid er utslagsgivende for undersøkelsen av Mechthilds meninger angående de apostoliske idealer, er måten hun vektlegger frivillig fattigdom. Som vi tidligere har etablert var jo dette den avgjørende karakteristikken for *vita apostolica*, og Mechthilds referanser til temaet er svært hyppige og ikke minst; referansene korresponderer med de apostoliske idealene. Frivillig fattigdom er for Mechthild en av de absolutt viktigste dyder og enn videre en *forutsetning* for å kunne oppleve Minne. Dette mener jeg representerer en avgjort radikaliserings av fattigdomsidealet sett i forhold til Hadewijchs oppfordring til måtehold og nøysomhet, og at dette videre indikerer en tilknytning til den apostoliske bevegelse.

### 6.3 Hovedkonklusjon

Etter å ha funnet ut hva det apostoliske liv innebar, både begrepsmessig og for andre geistlige og verdslige, mener jeg ut fra Hadewijch fra Brabant og Mechthild fra Magdeburgs forfatterskap å ha belegg for å si noe om deres forhold til de apostoliske idealer. Fra hva jeg har funnet i forfatternes verk mener jeg at vi angående Hadewijch kun kan konkludere at hennes synspunkter ikke var i konflikt med idealene bak det apostoliske liv. Med Mechthild kan vi være litt sikrere, siden hun gjennom hele sitt verk i utallige tilfeller støtter idealene vi har definert som karakteristiske for den apostoliske bevegelsen. Basert på dette mener jeg å være på trygg grunn når jeg trekker konklusjonen om at Mechthild sannsynligvis var påvirket av de apostoliske idealene.

Spørsmålet om hvorvidt Hadewijch og Mechthild var beginere står imidlertid fortsatt ubesvart. De konklusjonene jeg trakk i kapittel 2 om at beginerbevegelsen var en apostolisk bevegelse og at jeg, ut fra hva de fortalte om eget liv, foreløpig plasserte Hadewijch og Mechthild innenfor beginerbevegelsen, synes imidlertid styrket av konklusjonene fra kapittel 4 og 5 om de mange apostoliske temaene Hadewijch og Mechthild behandler. Jeg mener derfor vi ved å ta i betraktning hva Hadewijch og Mechthild skriver om de apostoliske idealer, muligens kan være enda et steg nærmere til å fastslå at de tilhørte beginerbevegelsen. Mechthild er dog fortsatt en sikrere kandidat enn Hadewijch, siden hun både synes å referere til seg selv som beginer og behandler apostoliske tema i større grad. Jeg mener imidlertid at vi antagelig ikke kan komme med en absolutt sikker konklusjon angående Mechthilds, og særlig Hadewijchs, medlemskap i beginerbevegelsen med den informasjonen vi har tilgjengelig i dag.

Angående forholdet mellom *vita apostolica* og kjærlighetsmystikken, har jeg konkludert med at *vita apostolica* utøvde en stor grad av påvirkning på sistnevnte. Jeg konkluderte videre med at både Hadewijch og Mechthild kunne karakteriseres som kjærlighetsmystikere. I dette tilfellet kan vi trekke konklusjonen sikrere for Hadewijch enn for Mechthild, siden Hadewijchs mystikk nesten utelukkende engasjerer seg med kjærlighet. Kjærligheten er imidlertid absolutt et av hovedtemaene også i Mechthilds mystikk, så jeg konkluderer med at også hennes mystikk har så mange av karakteristikkene fra kjærlighetsmystikken at hun utvilsomt må regnes til denne.

Trass i de til tider usikre konklusjonene vi nødvendigvis må trekke ut fra den tilgjengelige informasjonen i disse forfatternes verk, er verkene etter min mening likevel svært viktige og opplysende som gjenstand for et historisk studie. Innen et historisk forskningsområde ofte preget av kildemangel, står Hadewijch fra Brabant med sine *Brieven*, *Visioenen*, *Mengeldichten* og *Strofische Gedichten*, og Mechthild fra Magdeburgs med *Das Fliessende Licht der Gottheit* frem som uvurderlige kilder til informasjon angående verdslige religiøse kvinners tankegang i høymiddelalderen.

## Kapittel 7: Kilder og litteratur

### 7.1 Utrykte kilder

Hadewijch fra Brabant (u.å.). *Brieven, Visioenen, Mengeldichten og Strofische Gedichten* i Anonym: Håndskrift MS A (2879-80) og MS B (2877-78) ved Bibliothèque Royale de Belgique, Brussel, Belgia.

Hadewijch fra Brabant (u.å.). Brev 10 i Anonym: "Dit leert ons negenrehanden minne" i *Limburgse Sermoenen*, håndskrift MS KB 70 E 5 ved Koninklijke Bibliotheek den Haag, Nederland. <http://www.kb.nl/dichters/hadewijch/hadewijch-10.html> sist sjekket 13.11.10.

Mechthild fra Magdeburg (u.å.). *Das Fliessende Licht der Gottheit* i Anonym: Håndskrift MS E i Codex 277 (1014) ved Einsiedeln Stiftsbibliothek, Schwyz, Sveits. E-codices, Einsiedeln Stiftsbibliothek. <http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/sbe/0277> sist sjekket 13.11.10.

### 7.2 Trykte kilder

Hadewijch fra Brabant 1875. *Werken der Zuster Hadewijch. Deel 1: Gedichten* redigert av Jacob Frans Johan Heremans og C.J.K. Ledeganck. C. Annoot-Braeckman, Gent.

Hadewijch fra Brabant 1895. *Werken der Zuster Hadewijch. Deel 2: Proza* redigert av J. Vercoullie. C. Annoot-Braeckman, Gent.

Hadewijch fra Brabant 1924. *Visioenen* redigert av Jozef van Mierlo. De Vlaamsche Boekenhalle, Antwerpen, Gent og Mechelen.

Hadewijch fra Brabant 1942. *Strofische Gedichten* redigert av Jozef van Mierlo. N.V. Standard Boekhandel, Antwerpen, Brussel, Gent og Leuven.

Hadewijch fra Brabant 1947. *Brieven* redigert av Jozef van Mierlo. N.V. Standard Boekhandel, Antwerpen, Brussel, Gent og Leuven.

Hadewijch fra Brabant 1952. *Mengeldichten* redigert av Jozef van Mierlo. N.V. Standard Boekhandel, Antwerpen, Brussel, Gent og Leuven.

Hadewijch fra Brabant 1980. *Het Visioenenboek van Hadewijch – Uitgeven naar haandschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent*, redigert og oversatt av Prof. Dr. H. W. J. Vekeman. Dekker & van de Vegt, Nijmegen.

Hadewijch fra Brabant 1980. *Hadewijch – The Complete Works* redigert og oversatt av Mother Columba Hart O.S.B. Paulist Press, Mahwah.

Mechthild fra Magdeburg 1976. *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das Fliessende Licht der Gottheit* redigert av Gall Morel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Mechthild fra Magdeburg 1990. *Mechthild von Magdeburg: Das Fliessende Licht der Gottheit – Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung* redigert av Hans Neumann og Gisela Vollmann-Profe. Artemis Verlag, München og Zürich.

Mechthild fra Magdeburg 1998. *The Flowing Light of the Godhead* redigert og oversatt av Frank Tobin. Paulist Press, Mahwah.

Mechthild fra Magdeburg 2003. *Das Fliessende Licht der Gottheit* redigert og oversatt av Gisela Vollmann-Profe. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.

### 7.3 Litteratur

Babinsky, Ellen L. 1993. “Development of beguine communities” i Marguerite Porete: *The Mirror of Simple Souls*. Paulist Press, Mahwah.

Beer, Frances 1992. “Introduction” og “Mechthild of Magdeburg” i *Women and The Mystical Experience in the Middle Ages*. The Boydell Press, Woodbridge.

Borchert, Bruno 1994. “Mystical experience”, “A struggle for a spiritual city”, “God – lover and beloved”, “A feminine worldview”, “Female and male mystics” og “The journey inward” i *Mysticism – Its History and Challenges*. Samuel Weiser, York Beach.

Bowie, Fiona og Oliver Davies 1989. *Beguine Spirituality: Mystical Writings of Mechthild of Magdeburg, Beatrice of Nazareth, and Hadewijch of Brabant*. Crossroad Publishing, New York.



Brunn, Emilie Zum og Georgette Epiney-Burgard 1989. *Women Mystics in Medieval Europe*, oversatt av Sheila Hughes. Paragon House, New York.

Dahl, Sverre 2005. "Mechthild fra Magdeburg: Utdrag fra guddommens flytende lys" i Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.): *Vestens mystikk*. De norske bokklubbene, Oslo.

Det Nye Testamente 2005. Det Norske Bibelselskap, [www.bibel.no](http://www.bibel.no), sist sjekket 13.11.10.

Dickens, Andrea Janelle 2009. "Jouster for love: Hadewijch of Brabant" og "Divine lover: Mechtild of Magdeburg" i *The Female Mystic – Great Women Thinkers of the Middle Ages*. I. B. Tauris, London og New York.

Freberg, Tone Skovly 2009. *Rabia og Hadewijch - likhet i ulikhet? I hvilken grad er mystikken hos sufisten Rabia al-Adawiyya og kristne Hadewijch av Antwerpen uttrykk for en fellesbetoning av kjærlighetens betydning i gudsforholdet?* Masteroppgave ved Det Teologiske Menighetsfakultetet, Oslo.

Galloway, Penelope 1997. "'Discreet and devout maidens': Women's involvement in beguine communities in Northern France, 1200-1500" i Diane Watt: *Medieval Women in their Communities*. University of Wales Press, Cardiff.

Galloway, Penny 1999. "Neither miraculous nor astonishing. The devotional practice of beguine communities in French Flanders" i Juliette Dor, Lesley Johnson og Jocelyn Wogan-Browne (red.): *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and their Impact*. Brepols, Turnhout.

Galloway, Penelope 2000. "Life, learning and wisdom: the forms and functions of beguine education" i George Ferzoco og Carolyn Muessig (red.): *Medieval Monastic Education* Leicester University Press, London og New York.

Gilchrist, Roberta 1994. "An archaeology of alternatives" i *Gender and Material Culture – the Archaeology of Religious Women*. Routledge, London og New York.

Hart, Mother Columba O.S.B. 1980. "Introduction" i Mother Columba Hart O.S.B. (red.): *Hadewijch – The Complete Works*. Paulist Press, Mahwah.

Howard, John 1984. "The German mystic: Mechthild of Magdeburg" i Katharina M. Wilson (red.): *Medieval Women Writers*. University of Georgia Press, Athens.

Hustoft Yngve 1994. *Vita apostolica-idealet : eiendom og fattigdom som sentralt problem i høymiddelalderens politiske teori*. Hovedoppgave ved Universitetet i Oslo.

Kienzle, Beverly Mayne 2009. "Religious poverty and the search for perfection" i Miri Rubin og Walter Simons (red.): *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c.1100 – c. 1500*. Cambridge University Press, Cambridge.

King, Ursula 2001. "Medieval mystics" i *Christian Mystics – Their Lives and Legacies throughout the Ages*. Routledge, London og New York.

Langvik-Johannessen, Kåre 2005. "Hadewijch fra Antwerpen: Fra Visjoner" i Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.): *Vestens mystikk* . Verdens hellige skrifter, De norske bokklubbene.

Leff, Gordon 2002. "Heresy and the decline of the medieval church" og "The apostolic ideal in later medieval ecclesiology" i *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*. Variorum Collected Studies Series, Ashgate Publishing, Aldershot.

McDonnell, Ernest William 1955. "Vita apostolica: diversity or dissent" i *Church History* vol. 24, no.1, March 1955, pp. 15-31. Cambridge University Press, Cambridge.

McDonnell, Ernest William 1969. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture – With Special Emphasis on the Belgian Scene*. Octagon Books, New York.

McGinn, Bernard 1998. *The Flowering of Mysticism – Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350*. The Crossroad Publishing Company, New York.

McGuire, Brian Patrick 2009. "Monastic and religious orders, c. 1100–c. 1350" i Miri Rubin og Walter Simons (red.): *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c.1100 – c. 1500*. Cambridge University Press, Cambridge.

McNamara, Jo Ann Kay 1996. "The world, the flesh and the devil", "The imitation of Christ", "Cura Mulierum", "Disordered women", "The tears of the Magdalene", "Defenders of the

faith” og “Martha’s part” i *Sisters in Arms – Catholic Nuns through Two Millennia*. Harvard University Press, Cambridge og London.

Mommaers, Paul 1980. “Preface” i Mother Columba Hart O.S.B. (red.): *Hadewijch – The Complete Works* av Hadewijch fra Brabant. Paulist Press, Mahwah.

Murk-Jansen, Saskia 1994. “Hadewijch and Eckhart: Amor intellegere est” i Bernard McGinn: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics – Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Continuum, New York.

Murk-Jansen, Saskia 1998. *Brides in the Desert – The Spirituality of the Beguines*. Wipf and Stock Publishers, Eugene.

Porete, Marguerite 1993. *The Mirror of Simple Souls*. Paulist Press, Mahwah.

Ranft, Patricia 1996. “The appeal of the *Vita Apostolica*” i *Women and the Religious Life in Premodern Europe* av Patricia Ranft. Macmillan Press, Houndsmills, Basingstoke og London.

Schmitt, Jean-Claude 1978. *Mort d’une hérésie – L’Église et les clercs face aux beguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV au XV siècle*. Mouton Éditeur, Paris.

Simons, Walter 2001. *Cities of Ladies – Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200-1565*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Simons, Walter 2009. “On the margins of religious life: hermits and recluses, penitents and tertiaries, beguines and beghards” i Miri Rubin og Walter Simons (red.): *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c.1100 – c. 1500*. Cambridge University Press, Cambridge.

Suydam, Mary A. 2004. “Visionaries in the public eye: Beguine literature as performance” i Ellen E. Kittell og Mary A. Suydam (red.): *The Texture of Society – Medieval Women in the Southern Low Countries*. Palgrave Macmillan, New York.

Tobin, Frank 1994. “Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart: Points of Comparison” i Bernard McGinn (red.): *Meister Eckhart and the Beguine Mystics – Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Continuum, New York.

Tobin, Frank 1998. "Introduction" i Frank Tobin (red.): *The Flowing Light of the Godhead* av Mechthild of Magdeburg,. Paulist Press, Mahwah, New Jersey.

Vanderauwera, Ria 1984. "The Brabant Mystic - Hadewijch" i Katharina M. Wilson (red.): *Medieval Women Writers*. University of Georgia Press, Athens.

Vercoullie, J. 1905. *Werken der Zuster Hadewijch. Deel 3: Innleiding, varianten, errata*. C. Annoot-Braeckman, Gent.

Vollmann-Profe, Gisela 1990. "Prolegomena" i Hans Neumann og Gisela Vollmann-Profe (red.): *Mechthild von Magdeburg: Das Fliessende Licht der Gottheit – Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung* av Mechthild fra Magdeburg. Artemis Verlag, München og Zürich.