



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Het Amsterdams Perikopenboek. Volkstalige vroomheid in veertiende-eeuws Vlaanderen

Jonker, E.

Citation

Jonker, E. (2010, December 1). *Het Amsterdams Perikopenboek. Volkstalige vroomheid in veertiende-eeuws Vlaanderen*. LUP Dissertations. Leiden University Press, Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/16192>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/16192>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Het Amsterdams Perikopenboek



Leiden University Press

Deze publicatie is mede mogelijk gemaakt dankzij financiële bijdragen van:
J.E. Jurriaanse Stichting
Stichting Fonds voor de Geld- en Effectenhandel
Stichting Sormani Fonds

Op het omslag:
Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties I G 41, f. 1r

Ontwerp omslag: Marnix Paul, Delft
Ontwerp binnenwerk: Esther Jonker

ISBN 978 90 8728 103 8
NUR 610 / 700

© E. Jonker / Leiden University Press 2010

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j^o het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Het Amsterdams Perikopenboek
Volkstalige vroomheid in veertiende-eeuws
Vlaanderen

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. P.F. van der Heijden,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op woensdag 1 december 2010
klokke 16.15 uur

door

ESTHER JONKER

geboren te Alblasterdam
in 1980

Promotiecommissie

Promotor: Prof. dr. W. van Anrooij

Copromotores: Dr. W.F. Scheepsma

Dr. G. Warnar

Overige leden: Prof. dr. R.H. Bremmer

Prof. dr. A.A. den Hollander (Vrije Universiteit
Amsterdam)

Prof. dr. Th. Mertens (Universiteit Antwerpen)

Prof. dr. J.B. Oosterman (Radboud Universiteit)

Voor Herman

Inhoud

Verantwoording		9
Woord vooraf		11
Hoofdstuk 1	Inleiding tot het onderzoek	13
1.1	De teksten in het Amsterdams Perikopenboek	15
1.2	Oud en nieuw onderzoek	17
Hoofdstuk 2	Het Amsterdams Perikopenboek Codicologie, paleografie en liturgie in het handschrift	21
2.1	Codicologie en paleografie	21
2.1.1	Eén geheel	21
2.1.2	Interpunctie in het Amsterdams Perikopenboek	23
2.1.3	Onderstrepingen in de perikopen	26
2.2	Liturgische context	27
2.2.1	Ontwikkeling van de mis: een korte introductie	27
2.2.2	Perikopenboeken	30
2.3	Grote lijnen	32
Hoofdstuk 3	Het Woord vertaald De perikopen in het Amsterdams Perikopenboek	33
3.1	Middel nederlandse Bijbelteksten tot 1350	33
3.1.1	Overwegingen rond Bijbelvertaling en vertaaltheorie	36
3.1.2	De perikopen in nieuw perspectief	39
3.2	Verre verwanten	42
3.2.1	De gewogen-supportmethode van Wattel en Van Mulken	43
3.2.2	Het verwerkte materiaal	45
3.2.3	Conclusies	48
3.3	Liturgische ordening en selectie	49
3.3.1	Vergelijking lezingenbestand	50
3.3.2	Omvang lezingenbestand	54
3.3.3	Het <i>sanctorale</i>	55
3.3.4	Conclusies	56
3.4	Glossen in de perikopen	57
3.5	Grote lijnen	60
Hoofdstuk 4	Het Woord verklaard De exposities in het Amsterdams Perikopenboek	61
4.1	Eerste indruk van de exposities	62
4.2	Genre en naamgeving van de exposities	64
4.3	Overlevering van de exposities	67
4.4	Reconstructie van de oorspronkelijke cyclus	69
4.5	Cyclus met een eigen karakter	74
4.6	Bronnen achter de exposities	78
4.6.1	Hugo van St. Cher	79
4.6.2	Homilieën	83
4.7	Grote lijnen	86

Hoofdstuk 5	Het Woord verwerkt	
	De overige teksten in het Amsterdams Perikopenboek	87
5.1	'Dit es broeder Heinrijcs van Cleven sermoen'	88
5.2	<i>Sequere me</i>	90
5.3	Ootmoed en zwijgen	98
5.4	Drie excerpten uit de Middelnederlandse evangeliën-harmonie	99
5.5	Middelnederlandse vertaling van de <i>Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione domini</i>	102
5.6	Christus lijdend aan het kruis	105
5.7	Afsluitend vermaan	106
5.8	Onderlinge samenhang van de teksten	108
Hoofdstuk 6	Het Amsterdams Perikopenboek	
	Balans en perspectief	111
6.1	Handschrift voor gevorderden	111
6.2	Dominicaanse elementen	113
6.3	Aanwijzingen met betrekking tot het Duitse taalgebied	115
6.4	Een mogelijke ontstaansomgeving voor het Amsterdams Perikopenboek	116
Bijlagen		
Bijlage A	Beschrijving van handschrift Amsterdam, UB, I G 41	125
Bijlage B	Verwantschapsanalyse van de <i>Zuid-Nederlandse epistelperikopen</i> en de <i>Zuid-Nederlandse evangeliëperikopen</i>	128
Bijlage C	Overzicht expositiecyclus	139
Summary		147
Afkortingen		151
Handschriften waarvoor een siglum is gebruikt		152
Bibliografie		153
Curriculum vitae		166

Verantwoording

Het handschrift dat centraal staat in deze studie – handschrift Amsterdam, UB, I G 41 – wordt veelal kortweg aangeduid als het Amsterdams Lectionarium. Het eerste gedeelte van die naam verwijst naar de huidige verblijfplaats van het handschrift. Het tweede gedeelte benoemt het Middelnederlandse handschrift overeenkomstig de boeken met Latijnse liturgische lezingen. De benaming *lectionarium* verwijst echter naar de functie van dergelijke handschriften: het boek waaruit men de Bijbelwoorden las tijdens de mis. Aangezien de mis gedurende de middeleeuwen consequent in het Latijn werd gevierd, betekent dit, dat de term louter voor boeken met Latijnse Bijbellezingen geschikt is. De volkstalige variant zoals het Amsterdamse handschrift die levert, benoem ik dan ook liever als ‘perikopenboek’ en het handschrift als geheel duid ik aan als het Amsterdams Perikopenboek.¹ Het geheel aan perikopen, waarmee het grootste deel van het handschrift is gevuld, zal ik aanduiden als de ‘perikopenyclus’.

Op pragmatische gronden heb ik gekozen om te spreken over de ‘auteur’ van de teksten in het Amsterdams Perikopenboek. Met deze term spreek ik mij niet uit over het aandeel van de betreffende persoon aan de tekst, bijvoorbeeld of hij die zelf schreef, letterlijk vertaalde dan wel bewerkte en/of aanvulde. Ook heb ik ervoor gekozen om over collectieven als de ‘gebruikers’, ‘lezers’ en het ‘publiek’ van het Amsterdams Perikopenboek te schrijven. Het ontbreken van de continue nuancering dat het zowel om een als meerdere personen kan handelen, neemt niet weg dat ik die nuancering wel degelijk telkens bedoel. Tevens stel ik de ‘gebruikers’, ‘lezers’ en het ‘publiek’ van het handschrift gelijk aan die van de teksten in het handschrift. Het spreekt, ten slotte, voor zich dat we in dit onderzoek slechts over beoogde doelgroepen kunnen spreken – van daadwerkelijk gebruik is in het handschrift niets terug te vinden. We kunnen dus hooguit uit de vormgeving en samenstelling afleiden wat voor ideeën de kopiist-samensteller ogenschijnlijk in zijn hoofd had over de perso(o)n(en) voor wie hij schreef.

De citaten uit handschriften in deze studie zijn kritisch, waarbij een modern gebruik van i/j, u/v/w, hoofdletters en leestekens is toegepast. Emendaties zijn tussen <vishaken> geplaatst. Het proza in het Amsterdams Perikopenboek is vaak moeilijk en lastig te vertalen. Daarom heb ik besloten passages in het Middelnederlands slechts met woordverklaring weer te geven. Citaten uit het Amsterdams Perikopenboek worden verantwoord met de folionummering, zonder vermelding van het handschrift. Alle Bijbelcitaten zijn afkomstig uit de *Nieuwe Bijbelvertaling*. Voor het aangeven van de liturgische dagtelling gebruik ik de sigla uit Schneyers *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*.² Uitgezonderd het Amsterdams Perikopenboek, worden handschriften die meer dan eens in de hoofdtekst voorkomen verkort aangeduid; een uitgebreide beschrijving is achterin dit boek opgenomen. In dit boek is geen register opgenomen; het is elektronisch doorzoekbaar in het Institutioneel Repository van de Universiteit Leiden.

¹ Binnen de germanistiek hanteert men de vergelijkbare termen ‘Perikopenbuch’ of ‘Perikopenhandschrift’ (Palmer 2007; Kottmann 2009). Zie voor de liturgische achtergrond van de Bijbellezingen paragraaf 2.2.

² Schneyer 1990.

Woord vooraf

Nog altijd zweeft er een lichte kriebel door mijn buik zodra ik het Amsterdams Perikopenboek in handen krijg. De sensatie van het min of meer directe contact met de middeleeuwen blijft. Ik zie een kopiist aan het werk, nauwgezet, met zorg en liefde voor zijn boek. En ik droom even weg naar die mensen, van wie ik zoveel zou willen weten, maar met wie ik slechts kan communiceren door dit boek.

Het voelt als verliefd zijn, maar dan anders. Deze 'verliefdheid' op mijn onderzoeksobject zorgde ervoor dat ik in de afgelopen vier jaar telkens opnieuw voldoende energie en uitdaging vond om de geschiedenis erachter te ontrafelen. Maar natuurlijk niet alleen. Veel heb ik te danken aan mensen die om mij heen stonden en die meer of minder direct op mijn onderzoek betrokken waren. Sommigen van hen wil ik hier bij name noemen – zonder de illusie te hebben daarin uitputtend te kunnen zijn.

Allereerst zijn dat mijn promotor en copromotores. Wim, Geert en Wybren: jullie permanente beschikbaarheid en nauwgezette begeleiding zijn bewonderenswaard. Daarnaast de leescommissie, met een bijzondere vermelding voor Thom Mertens en August den Hollander. Beide hebben jullie me veel en vaak vooruit geholpen met jullie deskundige commentaar en verwijzingen. Tijdens mijn onderzoek heb ik van nog veel andere specialisten bereidwillige hulp gekregen. Zij staan per geval in de voetnoten genoemd. In het bijzonder noem ik Evert Wattel, Elisabeth Meyer, Erik Kwakkel, Jos Biemans en Bart Veldhoen. Ook de mensen die mijn verblijf in Freiburg tot een succes maakten ben ik dankbaar: Hajo Schiewer en het Graduiertenkolleg, maar in het bijzonder ook Nigel Palmer. Ik denk ook aan de mensen van het prekenrepertorium, uit Amsterdam en Antwerpen, en aan mijn kamergenotes Anneke en Sanne.

Naast al die vakspecialistische hulp was de steun vanuit mijn directe persoonlijke omgeving vaak van doorslaggevende waarde voor mijn functioneren. Ik noemde hen al eens het 'continuüm van mijn bestaan'. Daartoe behoren zonder twijfel mijn lieve vrienden. Lydeke en Willemien, jullie vermeld ik in het bijzonder. Wat een feest om vier jaar lang collega's, huisgenotes en vriendinnen te kunnen zijn. Hoewel de eerste twee banden zijn verbroken, zal onze vriendschap hopelijk voor altijd blijven. Een nog belangrijker rol speelde mijn familie. Lieve ouders, lieve zus en zwager, nichtje, neefjes, lieve schoonouders, lieve schoonzussen en zwagers – dank voor jullie meeleven en onaflatende support! Marnix, nog afzonderlijk bedankt voor het prachtige omslag. En uiteindelijk: Herman, mijn liefste. Je haakte pas aan toen het traject lastig werd. Ik kan me niet voorstellen hoe ik zonder jou de eindstreep had moeten halen. Für immer Dein.

Soli Deo Gloria

HOOFDSTUK 1

Inleiding tot het onderzoek

We schrijven 21 mei 1348. Wellicht met enige opluchting pende een Vlaamse kopiist de volgende woorden op perkament:

In meye up den XXI dach,
was dese bouc gheent. Doe ic was
int jaer ons Heren over waer,
doe men screef XIII^c ende XLVIII <jaer>¹
[f. 309v]

Het jaar 1348, waarin de kopiist zijn handschrift voltooide, zou de geschiedenis ingaan als een rampjaar. Vanuit het oosten drong een gruwelijke pestepidemie steeds verder Europa binnen en vernietigde als Zwarte Dood een derde van de Europese bevolking. De Lage Landen zouden echter nog tot 1349 gespaard blijven.² Voor het graafschap Vlaanderen nam de geschiedenis in 1348 wel een andere opmerkelijke wending. Tijdens het bewind van graaf Lodewijk van Nevers (1322-46) hadden de drie grootste Vlaamse steden (Brugge, Gent en Ieper) zich onafhankelijk van de graaf verklaard, verbolgen als zij waren over zijn buitenlandpolitiek. De graaf stelde naar de zin van de steden te weinig belang in goede betrekkingen met Engeland en dit verstoorde de lakenhandel, die van die goede betrekkingen sterk afhankelijk was. De steden hadden in de jaren twintig en dertig van de veertiende eeuw langzamerhand het bewind in het graafschap overgenomen, terwijl de graaf als balling in Frankrijk leefde. Toen na Lodewijks dood in 1346 zijn zoon de scepter overnam, waren kleinere Vlaamse steden er snel bij om zijn gezag te erkennen. Zij waren het moe om geregeerd te worden door de drie reuzen, die slechts handelden vanuit eigenbelang. Hoewel niet zonder slag of stoot, gaven in 1348 ook de grote drie zich uiteindelijk gewonnen aan de nieuwe Lodewijk.³

In dat roerige jaar 1348 legde de kopiist de laatste hand aan zijn schrijfwerk. 309 folia had hij zorgvuldig gevuld met passages uit de Bijbel en andere geestelijke teksten.⁴ In een tijd waarin elk boek nog met de hand werd geschreven en dus een unicum vormde, zal het afronden van dit schrijfwerk de kopiist voldoening hebben geschonken. Hij had nu een fraai handschrift in handen (van circa 200 bij 150 millimeter), waar hij waarschijnlijk ongeveer een half jaar aan had gewerkt.⁵ Hij had er dan ook zijn best op gedaan. Hij had het hele boek in kwalitatief hoogstaand schrift geschreven (er is sprake van één hand), de teksten door rubricatie overzichtelijk gestructureerd en enkele initialen met penwerk versierd of door iemand anders laten versieren.

¹ Het laatste woord is vrijwel onleesbaar.

² Tuchman 2004, 121-2. Zie ook: Jansen-Sieben 1999 over de pest in de Lage Landen.

³ *AGN*, 409-43.

⁴ Het lijkt het meest aannemelijk dat we met een mannelijke kopiist van doen hebben, maar een vrouwelijke kopiist is niet uitgesloten. Uit pragmatische overwegingen zal ik in deze studie consequent van een mannelijke kopiist uitgaan. Zie ook paragraaf 1.3.

⁵ Het handschrift is geschreven in een textualis, waarvan het schrijven zeer langzaam ging. Het tempo lag bij een middelmatige kwaliteit textualis rond twee tot drie folia per dag en bij een hoge kwaliteit zelfs rond een folium per dag (Kwakkel 2003, 243). Bij dit handschrift van 309 folia in een redelijke kwaliteit textualis zal het tempo dus rond twee folia per dag gelegen hebben, wat neerkomt op 154 dagen werk.

Wie hij precies was, weten we niet, maar naar zijn dialect te oordelen was hij afkomstig uit het westen van het graafschap Vlaanderen. In de teksten staan typisch West-Vlaamse schrijfvormen als *bouc* [= boek] en *bem* [= ben].⁶ Aan het schrift te zien was hij een geoeffende kopiist, die bijvoorbeeld bekend was met het geleerde schrijfbedrijf van de wetenschap.⁷ Dat geleerde profiel wordt bevestigd door het proza dat hij in het handschrift bij elkaar bracht: het gaat soms om ronduit geleerde lectuur.

Zijn boek heeft de eeuwen goed doorstaan. Sinds het einde van de negentiende eeuw beheert de Universiteit van Amsterdam het in de bijzondere collecties van zijn bibliotheek, waar het de signatuur I G 41 kreeg. In die bijzondere collecties behoort het tot de topstukken. Het kan slechts worden ingezien na speciale toestemming van de conservator.⁸ Die status dankt het handschrift niet aan een opvallend uiterlijk, maar aan de opmerkelijke combinatie van zijn ouderdom en inhoud: een handschrift van vóór 1350 met Middelnederlands proza.

De precieze datering die de kopiist in zijn colofon aanbracht, 21 mei 1348, maakt het Amsterdams Perikopenboek tot een intrigerend object. Slechts enkele van de Middelnederlandse prozahandschriften vóór 1350 zijn van zo'n datering voorzien.⁹ De datering maakt het mogelijk om de teksten in het handschrift op een welbepaald moment (1348) in de literatuurgeschiedenis te plaatsen.¹⁰

Het Amsterdams Perikopenboek behoort tot de dertien Middelnederlandse handschriften en fragmenten van vóór 1350 met daarin vertaald Bijbelmateriaal.¹¹ Het bevat voornamelijk Middelnederlandse perikopenlezingen zoals die (in het Latijn) in de mis werden gebruikt. Het is opvallend dat er juist onder die vroege Bijbelhandschriften ook enkele in het Vlaams zijn.¹² Opvallend, omdat literatuurhistorici voor (vroeg) religieus proza in de volkstaal eerder in de richting van Brabant dan van Vlaanderen kijken. Uit Brabant kennen we namen van grote auteurs als Beatrijs van Nazareth, Hadewijch, Gheraert Appelmans en Jan van Ruusbroec. Uit Vlaanderen noemt de literatuurgeschiedenis voornamelijk didactische verstekten van auteurs als Jacob van Maerlant, Jan Praet en Jan de Weert.¹³ Joost van Driel veronderstelt in dit verband zelfs 'dat de Vlaamse literaire cultuur zich [...] heeft gekenmerkt door een voorkeur voor vers en rijm'.¹⁴

⁶ Het Amsterdams Perikopenboek is altijd zonder enige twijfel Vlaams genoemd. De Vooy's 1921, 301 meldde reeds dat het om een Vlaams handschrift gaat en dat de taalvormen hem zelfs aan Jacob van Maerlant deden denken (en dus op een vroegere taalfase zouden wijzen). De Bruin bevestigde deze hypothese in zijn dissertatie door middel van een uitvoerige analyse van de taal in het handschrift (De Bruin 1935, 71-84).

⁷ Zie voor een uitgebreide argumentatie paragraaf 2.1.

⁸ Ik dank Jos Biemans (Amsterdam) dan ook voor zijn medewerking gedurende het onderzoek.

⁹ Kwakkel 1999, 171 spreekt van 25 prozahandschriften en -fragmenten vóór 1350. Dat er daarvan slechts enkele een precieze datering in het colofon bevatten, meldde Erik Kwakkel (Leiden) mij persoonlijk – waarvoor dank.

¹⁰ In paragraaf 2.1 bespreek ik de mogelijkheid dat beide blokken waaruit het handschrift bestaat niet direct na elkaar (of tegelijkertijd) tot stand zijn gekomen. Strikt genomen geldt de datering (uit het laatste blok) dan ook niet per se voor het gehele handschrift.

¹¹ Kwakkel 1999, 171.

¹² Het gaat, naast het Amsterdams Perikopenboek, om het oudste handschrift met de S-redactie van de Middelnederlandse evangeliënharmonie, Stuttgart 140 (in het colofon gedateerd 1332), en het oudste handschrift met Middelnederlandse epistelperikopen, Sint-Petersburg 257 (gedateerd in het tweede kwart van de veertiende eeuw (Kwakkel 1999, 186)).

¹³ Zie o.a.: Te Winkel 1908; Van Mierlo 1950; Knuvelder 1970; Van Oostrom 2006. De Vooy's toont zich in zijn artikel uit 1921 dan ook verheugd over het vroege Vlaamse *proza* in het Amsterdams Perikopenboek (De Vooy's 1921, 301).

¹⁴ Van Driel 2010; deze spreekt met name over de periode tot ca. 1300. Het is overigens wellicht niet zonder betekenis dat in Vlaanderen al vroeg twee belangrijke religieuze werken in de

We beschikken met het Amsterdams Perikopenboek dus over een groep teksten door één hand in één band. Dat maakt een integrale interpretatie van de tekstverzameling mogelijk.¹⁵ In deze studie zal ik me richten op die integrale duiding van het handschrift en een antwoord zoeken op de vraag hoe we de tekstverzameling binnen de geschiedenis van de Middelnederlandse letterkunde kunnen plaatsen.¹⁶ Het vervolg van dit hoofdstuk dient ter verdere kennismaking met het Amsterdams Perikopenboek en ter inleiding op het onderzoek. Allereerst zal ik kort de teksten introduceren; zij vormen tenslotte de kern van het onderzoek. Daarna komen de onderzoeksgeschiedenis rond het handschrift en de nieuwe aspecten van het in deze studie gepresenteerde onderzoek aan de orde. Daarbij is ook aandacht voor de in deze studie gehanteerde methode(n), waarbij onder andere de materiële aspecten van het handschrift een rol spelen.

1.1 De teksten in het Amsterdams Perikopenboek

Het Amsterdams Perikopenboek is voor het grootste deel (267 van de 309 folia) gevuld met 538 vertaalde passages uit het Oude en Nieuwe Testament. Het zijn perikopen, geordend volgens het kerkelijk jaar, waarvan de Latijnse tekst als Bijbellesing tijdens de mis werd voorgedragen.¹⁷ De in het Middelnederlands vertaalde perikopen dateren waarschijnlijk uit de dertiende eeuw en het Amsterdams Perikopenboek is een van de oudste handschriften met deze perikopenlezingen.¹⁸ De codex bevat een cyclus waarin gedurende het gehele kerkelijk jaar alle zondagen, woensdagen, vrijdagen alsook belangrijke feest- en heiligendagen van perikopenlezingen zijn voorzien. De lezingen zijn verdeeld in twee soorten: evangeliëlezingen uit de vier evangeliën en epistellezingen uit de overige Bijbelboeken (min de Psalmen). Op de vrijdagen en enkele heiligendagen na, is voor elke liturgische dag in het handschrift een epistel- en een evangeliëlezing uitgeschreven.

De perikopenlezingen zijn echter niet de enige teksten die het Amsterdams Perikopenboek bevat. Zo zijn er aan 26 evangeliëperikopen zogeheten 'exposities' toegevoegd, teksten die de voorafgaande evangeliëlezing verklaren; bij de epistellezingen komen ze niet voor.¹⁹ De exposities variëren van diepgaande exposés over een gehele perikoop tot losse notities over enkele frases en verschillen in lengte. Na de perikopencyclus, met de tussengevoegde exposities, zijn nog 42 folia gevuld met tien aanvullende teksten. In deze teksten staat het lijdensverhaal van Christus centraal en het mee-lijden van zijn moeder Maria. Ook het komen tot een volmaakt christelijk leven vormt een belangrijk thema in de teksten. Een overzicht van de totale inhoud van het handschrift staat hieronder in figuur 1.

volkstaal werden overgebracht: Jacob van Maerlant schreef er zijn *Scolastica* (beter bekend als de *Rijmbijbel*), een bewerking van Petrus Comestors *Historia scholastica*, en een onbekende auteur bewerkte er Willem Peraldus' *Summa vitiorum et virtutum* tot een *Spiegel der sonden* op rijm. Een editie van de *Scolastica* geeft David 1858; een editie van de berijmde *Spiegel der sonden* geeft Verdam 1900. Zie voor de *Spiegel der sonden* ook Warnar 1995, 80-5.

¹⁵ Hierbij is het van belang dat het handschrift een codicologische eenheid vormt. Dat dit zo is, beargumenteer ik in paragraaf 2.1.

¹⁶ Verderop kom ik nog uitgebreider te spreken over mijn onderzoeksvraag en de gehanteerde methode.

¹⁷ Het woord 'perikoop' is pas vanaf de zestiende eeuw gangbaar. In de middeleeuwen gebruikte men de benaming 'evangelie'. Een goede inleiding op de geschiedenis van het begrip is te vinden bij Schumacher 2003.

¹⁸ Zie hoofdstuk 3.

¹⁹ Het gaat om 27 exposities die op 26 plaatsen zijn toegevoegd: bij één evangeliëlezing zijn er twee geschreven.

Figuur 1: Inhoudsopgave hs. Amsterdam, UB, I G 41²⁰

f. 1r – f. 205v	<i>Die epistelen entie ewangelien van alden jare</i> + 14 exposities
f. 206r – f. 249r	<i>Tsanctorum van sinten die proper hebben</i> + 7 exposities
f. 249v – f. 267v	<i>Tsanctorum van sancten die gheen proper hebben</i> + 6 exposities
f. 267v – f. 270v	<i>Broeder Heinrichs van Cleven sermoen</i>
f. 270v – f. 273v	<i>Sequere me</i> , mystiek traktaat over navolging
f. 273v – f. 274v	'Overmits dien lieve kint...', traktaat over ootmoed
f. 274v – f. 275r	'Swighen es ene geestelike duecht...', traktaat over zwijgen
f. 275r – f. 281v	'Hier beghint dat sermoen up den berch' (excerpt uit de S- redactie van de evangeliënharmonie, kap. 37-55)
f. 281v – f. 288r	'Hier beghint tsermoen van wit donredaghe' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 205-226 (begin))
f. 288r – f. 296v	'Dit is de concordanse der IIII ewangelisten passie' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 226 (vervolg))
f. 296v – f. 308v	Middel nederlandse prozavertaling van de <i>Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini</i>
f. 308v – f. 309r	'Die hemelse coninc onse Here Jhesus Christus...', tekst tot Christus aan het kruis
f. 309r – f. 309v	'Nu moete God hem beden gheven...', tekst over het nut van lijdensoverdenking met Maria-exempel

Er staat dus een rijke variëteit aan teksten in het Amsterdams Perikopenboek. De vraag komt dan op of de kopiïst de tekstverzameling voor eigen gebruik aanlegde, en dus zelf de geïntendeerde gebruiker van het handschrift vormde, of dat hij in opdracht schreef. Het is lastig deze vraag te beantwoorden, maar in deze studie ga ik ervan uit dat de kopiïst het handschrift niet voor eigen gebruik had bestemd. Het begin van de laatste tekst ('Nu moete God hem beden gheven, die desen bouc screef ende scriven dede [...]') wekt op zijn minst de indruk dat er een opdrachtgever in het spel is geweest en dat het handschrift dus voor (een) ander(en) was bestemd. Bij een handschrift voor eigen gebruik ligt ook een soberder vormgeving meer voor de hand, zonder penwerk en van mindere kwaliteit perkament bijvoorbeeld.²¹

Als er daadwerkelijk sprake was van een opdrachtgever, is het mogelijk dat deze (en niet de kopiïst) de samenstelling en vormgeving van het handschrift heeft bepaald. In het geval van het Amsterdams Perikopenboek lijkt mij dit niet noodzakelijk. De kopiïst van het handschrift lijkt mij een persoon te zijn geweest met een gedegen religieuze achtergrond. Ook brengt hij in het handschrift heel specifieke elementen aan, zoals onderstrepingen en een consequent systeem van interpunctietekens (zie voor beide veronderstellingen hoofdstuk 2). Hoewel ik het niet bewezen acht dat kopiïst en samensteller van het Amsterdams Perikopenboek samenvielen, kies ik ervoor ze in deze studie als één persoon te benoemen.²²

²⁰ De inhoudsbeschrijving is gebaseerd op autopsie en wijkt soms af van gangbare inhoudsbeschrijvingen.

²¹ Zie hiervoor bijvoorbeeld: Biemans 1999.

²² De vraag of de opdrachtgever mogelijk wel samenviel met het beoogde publiek, laat ik in deze studie in het midden.

1.2 Oud en nieuw onderzoek

Over de geschiedenis van het Amsterdams Perikopenboek is tot de negentiende eeuw vrijwel niets bekend. We weten dat de Amsterdamse kerkhistoricus Willem Moll het in 1858 op een veiling verwierf voor zijn bibliotheek, die na zijn dood in 1879 door de Universiteit van Amsterdam werd aangekocht.²³

Sommige van de teksten in het Amsterdams Perikopenboek zijn in de loop der tijd wel bestudeerd, maar de relevantie van onderzoek naar de tekstverzameling als een samenhangend geheel is nog niet eerder onderkend. Hoewel het handschrift al vanaf de vroege twintigste eeuw in de belangstelling staat, hadden onderzoekers slechts aandacht voor de afzonderlijke teksten.

Voor zover bekend heeft Moll zelf niet over het handschrift geschreven, maar nadat het handschrift in de bibliotheek van de Amsterdamse universiteit was beland, toonden enkele onderzoekers interesse. In 1921 schreef de taal- en letterkundige C.G.N. de Vooyo bijvoorbeeld een artikel over *Sequere me* en de daarop volgende tekst over ootmoed.²⁴ Hij noemde het handschrift daar 'de bekende Westvlaamse codex van 1348', wat erop wijst dat het Amsterdams Perikopenboek al bekend was binnen de neerlandistiek. Toch waren er volgens De Vooyo tot dat moment slechts weinigen geweest die het handschrift voor onderzoek hadden gebruikt. Hij noemde J. Verdam die het handschrift benutte voor zijn *Middelnederlandsch woordenboek* en twee auteurs die Middelnederlandse Bijbelteksten onderzochten: H. van Druuten en C.H. Ebbinge Wubben.²⁵

In 1934 promoveerde de befaamde Bijbelonderzoeker C.C. de Bruin op een onderzoek naar de Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament.²⁶ In De Bruin's proefschrift kreeg het Amsterdams Perikopenboek ruim 85 pagina's toebedeeld. Hij onderkende dan ook ruimschoots de bijzonderheid en het belang van het handschrift:

Het Amsterdamse handschrift I G 41 bevat een vertaling van de Epistelen en Evangelien, die om meer dan een reden een belangrijke plaats behoort te verkrijgen in de geschiedenis der middelnederlandse bijbelvertalingen. De ouderdom, de verbreiding, die deze tekst binnen het Dietse taalgebied en die de Epistellen zelfs ver daarbuiten gehad hebben, de samenhang met andere vertalingen, en tenslotte het rijke materiaal dat dit handschrift de taalonderzoeker biedt, wettigen een enigszins uitvoerige bespreking.²⁷

Binnen de context van zijn dissertatie hield De Bruin die aandacht beperkt tot de Bijbelteksten in het Amsterdams Perikopenboek. Aan de exposities en de toegevoegde teksten wijdde hij beduidend minder woorden.²⁸ Ook in zijn editie van het handschrift (1970) beperkte hij zich tot de perikopen, met de volgende reden:

²³ Willeumier-Schalij 1983.

²⁴ De Vooyo 1921.

²⁵ Van Druuten 1895; Ebbinge Wubben 1903.

²⁶ Een beschrijving van De Bruin's wetenschappelijke werk is te vinden in Van Oostrom 2006, met name p. 358-9 en 367-8.

²⁷ De Bruin 1935, 69.

²⁸ De Bruin 1935, 70 en 119.

Van hoeveel gewicht de niet-bijbelse elementen van het manuscript ook mogen zijn voor de kennis van de kring waarin het boek in gebruik was, in een uitgave van bijbelteksten moeten zij achterwege blijven.²⁹

Na De Bruins werk bleef het gedurende enige tijd stil rond de exposities en het handschrift als geheel. Het was G.C. Zieleman die de stilte in 1978 verbrak in zijn uitvoerige studie naar Middelnederlandse epistel- en evangeliepreken.³⁰ Zieleman rekende, in navolging van De Bruin, de exposities tot het genre van de volkstalige leespreek en bood een overzicht van de hem bekende overlevering van de teksten.³¹ Uit die overlevering bleek dat de exposities tot een veel grotere cyclus behoorden met exposities voor het gehele liturgische jaar.

In het onderzoek naar Middelnederlandse religieuze letterkunde speelde het Amsterdams Perikopenboek verder slechts een marginale rol. Th. Coun gebruikte de perikopentekst in zijn toonaangevende artikel uit 1993 over de samenhang van de oudste Middelnederlandse evangelieteksten, maar veel uitgebreider werd het handschrift niet ter sprake gebracht.³²

De precieze datering, de relatieve ouderdom, het Vlaamse proza, de dertiende-eeuwse teksten: al deze aspecten onderstrepen de wenselijkheid van voortgezet onderzoek naar het Amsterdams Perikopenboek. In deze studie staat dit handschrift centraal. Nog altijd domineert in het onderzoek naar Middelnederlandse Bijbelvertalingen voornamelijk de ontwikkelingsgang van afzonderlijke Bijbelteksten. Dit diachrone aspect zal ook in deze studie een plaats krijgen, maar met het gedateerde handschrift als uitgangspunt overheerst het synchrone perspectief. Hierdoor komen nieuwe vragen aan de orde, zoals: wat bewoog de veertiende-eeuwse Vlaamse kopiïst-samensteller ertoe om de tekstverzameling zó vorm te geven, als wij hem kennen? Voor wie had hij deze tekstverzameling bestemd? En wat leert die verzameling ons over de religieuze literatuur (in Vlaanderen) rond het midden van de veertiende eeuw?³³

Het onderzoek heeft als doel beter te bepalen welke positie de tekstverzameling in het handschrift binnen de geschiedenis van de Middelnederlandse letterkunde inneemt. De codex herbergt een intrigerende combinatie van Bijbel- en andere religieuze teksten, elk met een eigen voorgeschiedenis, die soms terugreikt tot in de dertiende eeuw. Deze tradities kruisen elkaar in 1348 in dit specifieke handschrift. Het karakter van het Amsterdams Perikopenboek komt het beste aan het licht door de geschiedenis van de teksten die erin verzameld zijn tot aan hun verschijning in 1348 in dit handschrift na te gaan. Daarbij levert ook de handschriftelijke overlevering soms zinnige informatie op.³⁴ Waar relevant wordt het

²⁹ De Bruin 1970a, viii.

³⁰ Zieleman 1978.

³¹ De term 'leespreek' wordt gebruikt voor preken die als lectuur dienden en niet waren bedoeld om voorgedragen te worden (Mertens 2009a, 20-1).

³² Coun 1993.

³³ Ik ga in deze studie niet uitvoerig in op het beoogde gebruik van het Amsterdams Perikopenboek. Vanwege de summiere aanwijzingen en talrijke mogelijkheden zag ik geen kans dit aspect voldoende onderbouwd ter sprake te brengen. Gaandeweg het onderzoek zal ik enkele keren dit onderwerp aanstippen, zonder tot een conclusie over te gaan. Ik houd mij om dezelfde redenen eveneens op de vlakke wat betreft de precieze gebruikers en probeer slechts op een iets abstracter niveau mogelijke publiekssferen/-groepen te identificeren.

³⁴ In mijn werkwijze oriënteer ik mij voornamelijk op de *überlieferungsgeschichtliche Methode* en *New Philology*. Bij deze benaderingen is plaats voor zowel het filologische vakwerk van tekstanalyse en -interpretatie als voor informatie over (de materiële aspecten van) het

handschrift tevens met andere (bijvoorbeeld liturgische) tradities vergeleken. De inhoudelijke bevindingen worden op elkaar betrokken en gebruikt om de samenstelling van het handschrift als geheel beter te begrijpen.

In deze studie is dit kort gezegd mijn overkoepelende methodiek. In hoofdstuk 2 plaats ik het handschrift eerst in het perspectief van de Latijnse liturgie en liturgische boeken; in hoofdstuk 3 komt het handschrift als volkstalig perikopenboek aan de orde; in hoofdstuk 4 zoek ik naar de teksttradities rond de exposities, in hoofdstuk 5 naar de teksttradities rond de overige teksten. Dit levert niet een lineair betoog op dat stapsgewijs naar een conclusie toewerkt, maar eerder verschillende stukjes van een puzzel, die ik uiteindelijk in hoofdstuk 6 als geheel probeer te passen in de geschiedenis van de Middelnederlandse letterkunde rond 1350.³⁵

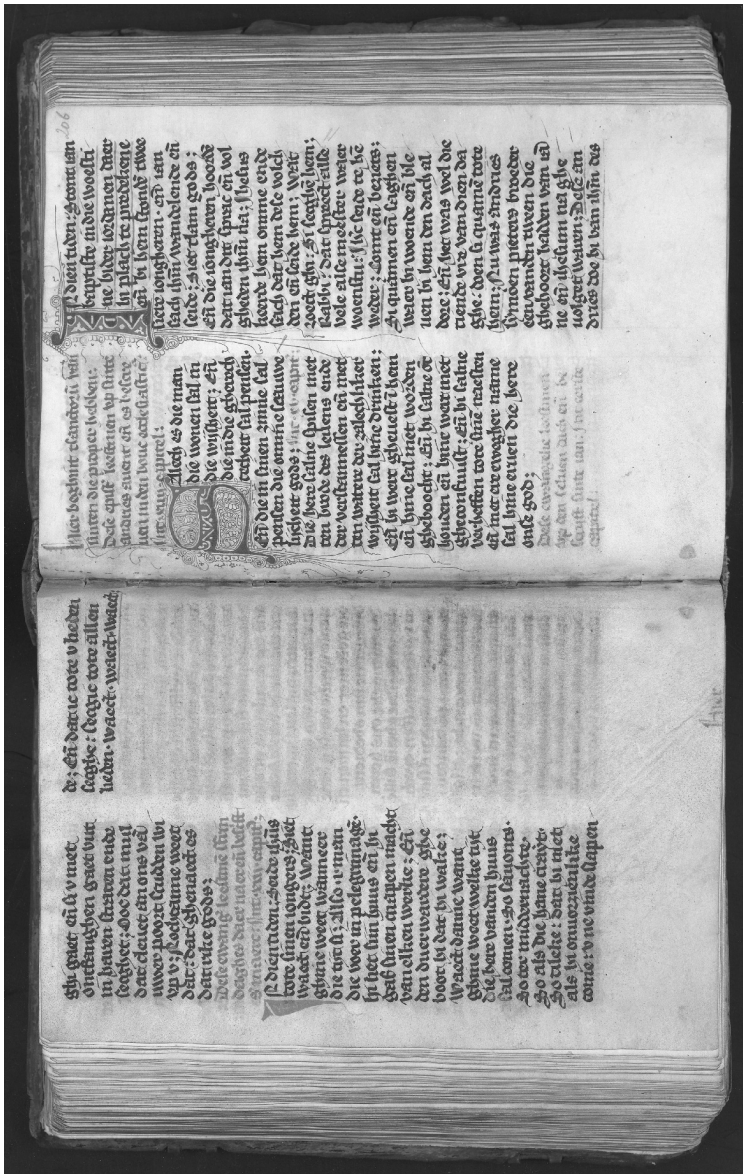
Daarnaast vragen enkele afzonderlijke aspecten om een specifieke aanpak. Voor de analyse van de perikopencyclus heb ik een database ontworpen waarin verschillende perikopencycli met elkaar vergeleken kunnen worden. Ik heb de verwantschapsmethode van Wattel en Van Mulken gebruikt voor de vraag op welke wijze de teksten van de Bijbellezingen in het Amsterdams Perikopenboek samenhangen met die in andere perikopenboeken. En voor de reconstructie van de expositiecyclus heb ik eveneens een database opgezet, waarmee ik de overlevering kan analyseren en ordenen.³⁶

De keuze om het Amsterdams Perikopenboek als handschrift centraal te stellen betekent dat we allereerst de codicologische en paleografische aspecten nauwkeurig moeten analyseren. Die bepalen namelijk welke vragen in het onderzoek naar de tekstverzameling gesteld kunnen worden; bijvoorbeeld of teksten uit verschillende delen van het handschrift al dan niet op elkaar betrokken kunnen worden. Zo'n analyse van het handschrift als materieel object is een noodzakelijke eerste stap op weg naar de studie van de tekstverzameling. Die studie kan evenmin zonder enige kennis van de liturgische achtergronden van het handschrift. Beide aspecten zullen daarom in het volgende hoofdstuk, voorafgaand aan het onderzoek naar de teksten, aan bod komen.

handschrift waarin de teksten zijn overgeleverd. Ik pas de benaderingen niet volledig toe (de *überlieferungsgeschichtliche Methode* is bijvoorbeeld met name gericht op teksten met een extensieve overlevering), maar haal uit beide de (hernieuwde) aandacht voor het handschrift als tekstdrager. In zijn onderzoek naar de *Limburgse sermoenen* heeft Wybren Scheepsma een enigszins vergelijkbare benadering gekozen (Scheepsma 2005). Zie voor *New Philology* het themanummer van *Speculum* uit 1990. Voor de *überlieferungsgeschichtliche Methode* is onder andere de volgende literatuur relevant: Ruh 1985; Williams-Krapp 2000. In Bein 1990 is een uitvoerige bibliografie te vinden over tekstkritische en overleveringsgerichte methoden.

³⁵ Deze totaalaanpak kent ook zijn beperkingen. Het heeft tot gevolg dat niet alle aspecten van het Amsterdams Perikopenboek en de besproken aspecten veelal niet uitputtend geanalyseerd kunnen worden. Het gaat hier dan ook om een eerste, globale situering van het handschrift binnen de Middelnederlandse letterkunde. Ik hoop echter dat de lezer gaandeweg overtuigd zal raken van het voordeel dat deze totaalaanpak brengt: het in beeld krijgen van grotere verbanden binnen het handschrift.

³⁶ In de betreffende paragrafen (3.3, 3.4 en 4.3) ga ik dieper in op de gevolgde aanpak.



Universiteitsbibliotheek van Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties I G 41, f. 205v-206r

HOOFDSTUK 2

Het Amsterdams Perikopenboek Codicologie, paleografie en liturgie in het handschrift

De eerste vraag die gesteld moet worden in het onderzoek naar een tekstverzameling in één handschrift, is of die verzameling daadwerkelijk als één geheel is bedoeld. Wanneer delen van het handschrift in uiteenlopende fasen tot stand kwamen, kan het zijn dat de teksten niet van het begin af aan bij elkaar stonden. Het heeft dan geen zin om bij het onderzoek naar het handschrift gegevens over de achtergronden en overlevering van deze teksten met elkaar te combineren in een poging de ratio achter de verzameling te bepalen. Daarom is het van belang allereerst na te gaan of uit de opbouw en productie van het handschrift valt af te leiden dat het handschrift met de daarin verzamelde teksten als een geheel ontworpen is.

2.1 Codicologie en paleografie

2.1.1 Eén geheel

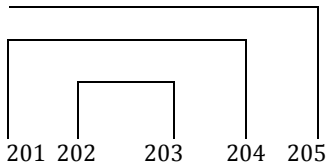
Als het handschrift in één gang is afgeschreven, vormt het een codicologische eenheid en is het van meet af aan als eenheid bedoeld.¹ Maar als het handschrift codicologische cesuren vertoont – en dus uit meerdere blokken bestaat – is het niet zeker dat de huidige tekstverzameling ook oorspronkelijk als eenheid is opgezet. De blokken kunnen bijvoorbeeld pas lang na hun productie bij elkaar in één band zijn geplaatst. Waar in een handschrift cesuren zijn aan te wijzen, kunnen de blokken overigens wel reeds in de productiefase bestemd zijn geweest om bij elkaar te worden gezet. Voor een dergelijke situatie gebruikt J.P. Gumbert de term ‘gelede codicologische eenheid’. In het Amsterdams Perikopenboek is sprake van zo’n situatie. Het handschrift bestaat uit twee blokken (f. 1-205 en f. 206-309), maar is, zo zal verderop blijken, zonder twijfel een eenheid waarvan de blokvolgorde vooraf vaststond. Gumbert stelt echter dat het zinnig is, de geleiding van een dergelijk handschrift niet uit het oog te verliezen, want het is goed mogelijk dat de schrijver de blokken wel in een andere volgorde heeft afgeschreven.

De katernopbouw van het Amsterdams Perikopenboek vertoont, op één uitzondering na, van f. 1 tot f. 309 een mooie regelmatigheid. Telkens voegde de kopiist – er is sprake van één hand – katernen van vier dubbelbladen, zogeheten ‘quaternionen’, aan de reeds beschreven bladen toe. Behalve op één plek: bij f. 201-5, aan het eind van *Die epistelen entie ewangelien van alden jare*, het *temporale* van de perikopencyclus.² Nadat hij vijftienvintig quaternionen had beschreven, zag de kopiist dat de afronding van dit gedeelte van de perikopencyclus nog slechts vijf bladen behoeft. Hij besloot daarom om twee dubbelbladen en een enkelblad bij elkaar te voegen, zodat hij de tekst precies op het laatste blad van dit katern kon beëindigen. De laatste kolom van f. 205v liet hij gedeeltelijk blank en het andere gedeelte van de perikopencyclus, het *sanctorale*, begon hij of was hij eens begonnen op een nieuw blad. Vanaf f. 206 gebruikte hij toen weer slechts quaternionen tot aan

¹ Ik maak gebruik van de terminologie zoals die is ontwikkeld door Gumbert 2004, 12-6.

² De liturgische terminologie komt verderop in paragraaf 2.2 ter sprake.

het einde van het handschrift toe.³ Het onregelmatige katern ziet er schematisch als volgt uit:



Het ene afwijkende katern en het overeenkomen van een teksteinde met het einde van dit afwijkende katern wijzen op een cesuur in het handschrift tussen f. 205 en f. 206. Toch is het handschrift zonder twijfel samengesteld om als eenheid te functioneren (hoewel mogelijk niet van meet af aan). Daarvoor zie ik de volgende argumenten.

Allereerst is er het regelmatige schrift. Het geheel is door één hand geschreven, zowel de tekst als de rubricatie: de *ductus* is nagenoeg gelijk en de inkt (zowel zwart als rubriek) vertoont weinig kleurverschil. Alle teksten in de twee delen van het handschrift zijn dus door één en dezelfde persoon afgeschreven. Daarnaast is de mise en page van het gehele handschrift uniform. Alle bladen tellen twee tekstkolommen van 32 regels, die ongeveer eenzelfde breedte hebben. De rubricatie van de teksten is in beide blokken gelijk. Voor de perikopencyclus geldt dat wel in het bijzonder. Alle lezingen zijn aangegeven door koptitels in rubriek en bij belangrijke lezingen (de christelijke feestdagen en het begin van het *temporale* en het *sanctorale*) zijn de initialen telkens identiek met penwerk versierd. Als derde zijn de custoden een aanwijzing dat de twee blokken door de kopiïst bij elkaar zijn gezet. De custoden zijn namelijk van dezelfde hand als de tekst en ook op de overgang van blok één naar blok twee staat een custode. De twee blokken waren dus door de kopiïst bestemd om samen en in deze volgorde te functioneren. Als laatste argument vestig ik de aandacht op een verwijzing die staat op f. 189r bij de lezing voor de vrijdag in de achttiende week na Pinksteren. Hier staat, in de lopende tekst, in plaats van de uitgeschreven lezing: 'Dese ewangelie souct hierachter int sanctorum up Sinte Marie Magdalenen dach'. Dit duidt erop dat de kopiïst het tweede blok voorzag bij het schrijven van het eerste.

Het is niet meer uit te maken of het handschrift van meet af aan in twee blokken geconcipeerd is, waarbij er mogelijk tijd verstreek tussen het vervaardigen van de twee blokken, of dat de kopiïst pas later besloot één van de twee blokken aan het al bestaande toe te voegen. Het is ook niet precies duidelijk waarom de kopiïst de twee afzonderlijk schreef. Dat hoeft echter geen invloed te hebben op het onderzoek naar de tekstverzameling, want er bestaat geen twijfel over de vraag of de perikopen en exposities met de tien afsluitende teksten bij elkaar horen. Deze teksten komen namelijk alle voor in blok twee, inclusief de datering. Aangezien dit tweede blok ongeleed is, kan de informatie over alle teksten uit beide blokken van het handschrift zonder twijfel met elkaar in verband worden gebracht. Zodoende is het voor het onderzoek minder van belang of het eerste blok al bestond vóór of juist pas vervaardigd werd ná het tweede blok.

³ Deze vrijwel integrale regelmatigheid in de katernopbouw en het feit dat wanneer de kopiïst ervan afweek, hij dat heel nauwkeurig berekende, wijzen erop dat we te maken hebben met een vakman, die wist waar hij mee bezig was.

Het belangrijkste wat we uit het bovenstaande kunnen afleiden, is dat we de achtergrondgegevens van alle teksten in het onderzoek met elkaar kunnen combineren. Het is bij een verzamelhandschrift overigens de vraag op welk moment de beslissing om de teksten bij elkaar te zetten genomen is: teksten kunnen pas in het huidige handschrift bij elkaar zijn gezet, maar kunnen ook al in een of meerdere leggers samenhangende groepjes hebben gevormd en als zodanig in het huidige handschrift zijn samengevoegd of zelfs een volledige kopie zijn van een ander handschrift.⁴ Deze gedachten nemen niet weg dat de kopiist van het Amsterdams Perikopenboek het besluit moet hebben genomen de teksten zo bij elkaar te zetten als ze in het handschrift staan.

Aan de materiële aspecten van het handschrift valt overigens nog meer af te lezen, bijvoorbeeld over de mogelijke ontstaanscontext en het geïntendeerde publiek van het handschrift.

2.1.2 *Interpunctie in het Amsterdams Perikopenboek*

Een aanwijzing voor de omgeving waarin we zowel de kopiist als de door hem beoogde gebruikers zouden kunnen plaatsen, vormen schijnbaar marginale puntjes en streepjes die je snel over het hoofd zou zien: de interpunctie in het handschrift. In het Amsterdams Perikopenboek is namelijk een interpunctiesysteem gebruikt, dat we vaak in liturgische handschriften tegenkomen. Dit interpunctiesysteem was vrijwel alleen bekend bij personen met een klerikale achtergrond (zie afbeelding 1).⁵

Het handschrift is het enig bekende Middelnederlandse prozahandschrift dat dit interpunctiesysteem bevat. Deze uitzonderingspositie is al bekend sinds de studie van J. Greidanus uit 1926.⁶ Bij Greidanus maakt het Amsterdams Perikopenboek echter slechts deel uit van haar uitvoerige beschrijving van alle mogelijke interpunctie in Middelnederlandse handschriften. Hier wil ik haar bevindingen gebruiken om aan te tonen dat het interpunctiesysteem een sleutel kan vormen bij het bepalen van de omgeving waarin het Amsterdamse handschrift ontstond en bedoeld was te functioneren. Wat houdt deze bijzondere interpunctie precies in?

De Bijbellezingen tijdens de eredienst waren voor velen in de middeleeuwen de enige mogelijkheid om in contact te komen met het Woord van God.⁷ Om die reden – en vanwege de plechtigheid van een eredienst – werd de voordracht uit de Bijbel met de nodige zorg omringd en voorbereid. Foute pauzes in de teksten bijvoorbeeld konden tot verschillende interpretaties leiden. Vanaf de zevende eeuw bevatten liturgische teksten daarom meer interpunctie dan andere.

De toenemende behoefte aan adequate interpunctie in liturgische boeken leidde tot een belangrijke ontwikkeling op het terrein van de interpunctie. In de loop van de zevende eeuw kwam er namelijk een nieuw systeem van zogenoemde *positurae* in omloop. Dit systeem koppelde het antieke systeem van lettergreepaccenten met het pauzesysteem uit de muziek.⁸ Het voegde de tekens ervan bij elkaar en er ontstonden nieuwe tekens, die achter de zin of een gedeelte daarvan werden geplaatst en zowel de intonatie als de pauzes in een zin konden aangeven. Een viertal

⁴ In het geval van een volledige kopie gelden alle observaties in deze studie die de specificiteit van het Amsterdams Perikopenboek benoemen vanzelfsprekend voor het gekopieerde handschrift.

⁵ Parkes 1992; Palmer 2005.

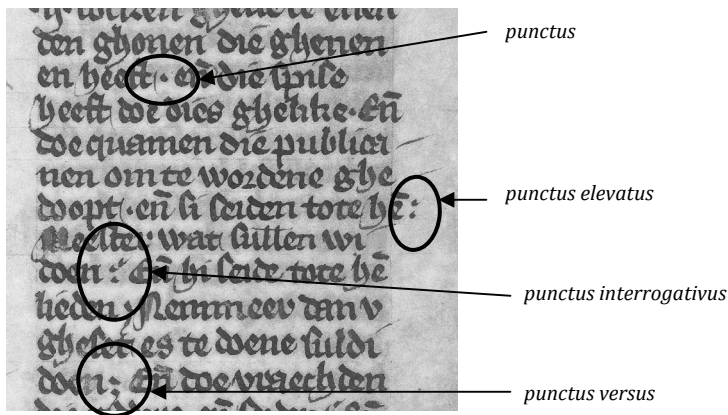
⁶ Greidanus 1926.

⁷ Parkes 1992, 35; ook voor wat volgt.

⁸ Greidanus 1926, 113-4; Parkes 1992, 35-9; ook voor wat volgt.

symbolen vormt de belangrijkste *positurae* (zie afbeelding 1).⁹ Allereerst de *punctus versus*, vergelijkbaar met de huidige puntkomma, waarvan de ‘komma’ een wat langere haal naar anderen heeft. Deze *punctus versus* stond gewoonlijk achter een zin(snedede) die een bewering of een feit bevatte. Vervolgens de *punctus interrogativus*, die gevormd werd door een punt met daarboven een soort ‘w’ in rechtsdiagonale richting. De *punctus interrogativus* plaatste men na een zin met daarin een vraag. Een ander symbool was de *punctus elevatus*, een punt met daarboven een soort v’tje. Dit teken gaf aan dat er een betrekkelijk grote pauze in de zin genomen kon worden, maar dat die zin nog niet helemaal af was. Het laatste en meest kenmerkende teken van de *positurae* was de *punctus flexus*. De *punctus flexus* bestond uit een punt met daarboven een soort 7’tje. De *punctus flexus* werd echter lang niet altijd gebruikt en eigenlijk vinden we hem in de middeleeuwen vrijwel alleen in handschriften afkomstig uit kartuizer of cisterciënzer kloosters.¹⁰ Aangezien de *punctus interrogativus* en de *punctus versus* voor dezelfde plek in de zin gebruikt worden (en dus niet samen in een zin voorkomen), spreekt men van een drieledig interpunctiesysteem. Van deze vier tekens vinden we er drie terug in het Amsterdams Perikopenboek. Het zijn de *punctus versus*, de *punctus interrogativus* en de *punctus elevatus*. De *punctus flexus* is niet gebruikt, maar wel zien we een gewone *punctus* (= punt).

Afbeelding 1: Interpunctie op f. 4ra



Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties I G 41

Een korte analyse van enkele Bijbellezingen uit het Amsterdams Perikopenboek wijst uit, dat het systeem volgens de hierboven beschreven functies van de tekens redelijk adequaat lijkt toegepast. Dat betekent dat de kopiïst het systeem goed in zijn vingers moet hebben gehad: hij kon de tekens tenslotte niet direct uit een Latijns voorbeeld overnemen, gezien de syntactische verschillen tussen het Latijn en het Nederlands.¹¹

⁹ Alle informatie over de *positurae*: Parkes 1992, 36. Zie over interpunctie ook Derolez 2003, 185-7.

¹⁰ Kwakkel 2002, 93, die in noot 18 onder andere verwijst naar Parkes 1992, 40.

¹¹ De mogelijkheid bestaat dat de kopiïst de interpunctie uit zijn Middelnederlandse legger overnam. Die interpunctie zou dan wel in alle eventuele leggers aanwezig moeten zijn geweest,

M.B. Parkes stelt in zijn studie over de geschiedenis van de interpunctie, dat het precieze gebruik van de *positurae* in Latijnse teksten onder andere voor kloosterlingen van belang was. Dat waren mensen die zich dag in dag uit toelegden op het *Opus Dei* en zich met hart en ziel wijdden aan de liturgie en zij hadden daarom veel baat bij dit systeem.¹² Het interpunctiesysteem van de *positurae* beleefde dan ook zijn hoogtepunt tijdens de grote kloosterhervormingen en de opkomst van vele nieuwe orden in de elfde en twaalfde eeuw. Vooral de kartuizers en de cisterciënzers pasten het interpunctiesysteem nauwgezet toe in hun handschriften.¹³

Het invoegen van interpunctie was aanvankelijk bedoeld voor het juist voordragen van teksten. Later is het systeem ook te vinden in niet-liturgische teksten, die men stil voor zich las; de kloosterlingen gingen de tekens ook gebruiken in teksten die niet per se hardop werden voorgedragen.¹⁴ Het voorkomen van het systeem in het Amsterdams Perikopenboek betekent dus niet direct dat de teksten waren bedoeld om te worden voorgelezen. Voor het Middelnederlands is er slechts één ander handschrift bekend met dergelijke interpunctietekens, maar voor het Duits ligt dat anders.¹⁵ Nigel Palmer schrijft in zijn artikel over interpunctie in Middelhoogduitse verstekten dat deze *positurae* tamelijk frequent in volkstalige (Duitse) handschriften zijn te vinden.¹⁶ Het betreft daar voornamelijk handschriften met niet-liturgische teksten. Waar *positurae* in Duitse teksten werden ingevoegd, dienden ze meestal als betekenishulp, door de syntactische en retorische structuur van de tekst voor de lezer duidelijk te maken.¹⁷ Palmer veronderstelt voor de Duitse verstekten echter wel dat de interpunctietekens daar ook ten behoeve van een juiste voordracht zijn ingevoegd.¹⁸ Voor de Bijbellezingen in proza die het Amsterdams Perikopenboek bevat, blijft het lastig uit te maken. Waren de interpunctietekens dermate gebruikelijk voor de kopiist, dat hij ze haast als vanzelfsprekend in dergelijke op de liturgie geënte teksten toevoegde? Of had hij er een specifieke functie als voordrachtshulp mee voor ogen?

Hoe dan ook, uit het bovenstaande kunnen we afleiden dat zowel de kopiist als de gebruikers die hij voor ogen had voor zijn handschrift bekend moeten zijn geweest met het interpunctiesysteem. Palmer verbindt kopiïsten die het systeem van *positurae* in volkstalige teksten gebruiken zonder aarzeling met het klerikale milieu, waar kennis van dit systeem op basis van de Latijnse traditie voor de hand lag. Wat betreft de geëntende gebruikers van de teksten stelt hij echter, dat die zich ook daarbuiten konden bevinden.¹⁹

aangezien alle teksten de interpunctie (hoewel gedifferentieerd) bevatten. Dit veronderstelt een aantal systematisch geïnterpungeerde Middelnederlandse leggers, wat blijkens de overlevering niet waarschijnlijk lijkt.

¹² Parkes 1992, 38. Hij schrijft hier: 'The system of *positurae* was essentially a part of monastic culture. The *positurae* and their significance would have been especially well known to those who were familiar with their use in the liturgy, the *opus dei* which is the core of monastic life.'

¹³ Parkes 1992, 38.

¹⁴ Parkes 1992, 38 en 40.

¹⁵ Greidanus 1926, 116. Het enige andere handschrift dat Greidanus noemt, is Kopenhagen, KB, Ny Kongelige Samling, Hs. 168 4^o. Het handschrift wordt gedateerd ca. 1270 en de inhoud staat bekend als het Kopenhaagse *Leven van Lutgard*; een verstekst, in tegenstelling tot het Amsterdams Perikopenboek (zie ook: Mantingh 2000).

¹⁶ Hij onderzocht een corpus van 78 handschriften met Duitse verstekten uit het tijdvak 1100-1200/20 (Palmer 2005, 75).

¹⁷ Palmer 2005, 84-5.

¹⁸ Palmer 2005, 81 en 86.

¹⁹ Palmer 2005, 81.

Nu schrijft Palmer over verstekten en de door hem onderzochte groep volkstalige handschriften met het *positurae*-systeem is aanzienlijk groter dan het unieke geval, dat het Amsterdams Perikopenboek binnen de Middelnederlandse prozahandschriften vormt. Ik neig ertoe zowel de kopiïst van het Amsterdams Perikopenboek als het door hem beoogde publiek van het handschrift in kringen te zoeken, waar men vertrouwd was met het systeem. Aangezien we geen andere Middelnederlandse prozahandschriften kennen waarin het systeem is gebruikt, moeten we ervan uitgaan, dat de kopiïst en het geïntendeerde publiek het systeem uit de Latijnse (liturgische) traditie kenden. Ook Gumbert stelt, dat interpunctie en andere visuele hulpmiddelen in teksten bedoeld waren om aan de verwachtingen van geoefende lezers te voldoen.²⁰ Het handschrift was dus bedoeld voor geoefende en geschoolde lezers, want de normale man had zo'n moeilijke techniek niet in de vingers.

Het gebruik van dergelijke interpunctie zou bijvoorbeeld bij een religieuze gemeenschap passen. Daar kunnen we ervaren lezers verwachten, die vertrouwd waren met het *positurae*-systeem uit de liturgische boeken. Deze veronderstelling sluit mooi aan bij een andere paleografische bijzonderheid van het Amsterdams Perikopenboek.

2.1.3 Onderstrepingen in de perikopen

Wie de perikopenteksten in het Amsterdams Perikopenboek leest, bemerkt al snel de talrijke onderstrepingen in rubriek, die door de gehele perikopencyclus voorkomen. Ze komen alleen in de Bijbellezingen voor en lijken uiterst willekeurig aangebracht. De ene perikoop staat er vol mee, in een andere perikoop ontbreken ze. Deze onderstrepingen vormen echter een functioneel systeem. Ze markeren tekstgedeelten – woorden of zelfs hele zinnen – die uitleg geven bij de Bijbeltekst (en dus zelf geen Bijbeltekst zijn). In het volgende hoofdstuk bespreek ik het karakter van de onderstreepte tekstgedeelten uitgebreider en zal ik laten zien dat het hoogstwaarschijnlijk om een eigen initiatief van de kopiïst gaat. Hier belicht ik alleen het paleografische aspect van de onderstrepingen.

Hoewel een middeleeuwse kopiïst nog lang niet alle tekststructurende mogelijkheden van tegenwoordig tot zijn beschikking had, was ook hij in staat om de neergeschreven tekst voor het oog overzichtelijk te maken. Tegenwoordig verdeelt de typografie een bladzijde in allerlei kleinere sectoren. Een middeleeuwse kopiïst kon zijn tekst structureren door de indeling op het blad, door de toevoeging van allerlei tekens die structuur aanbrengen of door letters te laten verschillen in grootte, kleur of vorm.²¹

Om in een tekst bepaalde gedeelten te onderscheiden van de rest, had een kopiïst verschillende middelen. De meest gebruikte methode was het weergeven van die onderscheiden gedeelten in rubriek of het onderstrepen ervan. Een combinatie daarvan kwam ook voor: de onderstrepingen waren dan in rubriek. Deze variant treffen we aan in het Amsterdams Perikopenboek. De methode van onderstreping werd als eerste systematisch gebruikt in de Bijbelcommentaren van Petrus Lombardus. De uitleg en de Bijbeltekst kwamen daar op het laatst bij elkaar in één zin te staan. De Bijbeltekst moest echter wel van de rest onderscheiden blijven en daarom onderstreepte men die. Het was een optisch middel om voor de lezer het onderscheid duidelijk te maken.²² Deze tamelijk geavanceerde hulpmiddelen waren echter lang niet bij elke kopiïst en lezer bekend. Ze werden gebruikt door degenen die

²⁰ Gumbert 1997, 152-3.

²¹ Gumbert 1992, 283-5.

²² Gumbert 1992, 289.

gevorderd waren in het schrijven (en lezen), stelt Gumbert.²³ Evenals bij interpunctie waren geoefende leken volgens hem in het geheel niet op de hoogte van dergelijke (wetenschappelijke) tekstmarkeringen. Deze markeringen waren alleen bekend bij goed geschoolde, zelfs professionele kopiisten (en geoefende lezers).²⁴

De kopiist van het Amsterdams Perikopenboek was dus vertrouwd met het interpunctiesysteem van (bijvoorbeeld) liturgische teksten en de schrijftechnieken uit wetenschappelijke kringen. Door die in het handschrift te gebruiken geeft hij tevens iets prijs over het publiek dat hij op het oog had voor de codex. Want zowel de interpunctietekens als de onderstrepingen doen vermoeden dat de kopiist bij het maken van het handschrift rekening hield met geoefende lezers. Mensen die vertrouwd waren met de *positurae* en begrepen wat onderstrepingen in een tekst precies inhielden (hoewel dit laatste niet moeilijk lijkt aan te leren). Een aannemelijke optie zou zijn, dat het Amsterdams Perikopenboek bedoeld was om binnen een religieuze gemeenschap gebruikt te worden.

2.2 Liturgische context

Nu we langzamerhand iets meer weten over het Amsterdams Perikopenboek, rest nog één stap, voor we in de volgende hoofdstukken per tekst de diepte in kunnen gaan. Bij de paleografische ontdekkingen kwam al even ter sprake dat de kopiist en de beoogde gebruikers van het Amsterdams Perikopenboek vertrouwd moeten zijn geweest met de Latijnse traditie. Ook de vorm van het handschrift is door de Latijnse traditie bepaald: het is een perikopenboek, in het Latijn een *lectionarium* geheten. In deze paragraaf schets ik daarom tot slot de (Latijnse) liturgische achtergrond waartegen we het Amsterdams Perikopenboek moeten plaatsen. In de liturgie wordt immers een geheel eigen terminologie gehanteerd, die niet gemist kan worden bij een grondige analyse van (de teksten uit) het handschrift.

2.2.1 Ontwikkeling van de mis: een korte introductie

De perikopencyclus in het Amsterdams Perikopenboek is gebaseerd op een liturgisch gebruik. De Bijbelgedeelten, die ruim tachtig procent van het handschrift beslaan, waren in hun Latijnse vorm bestemd om tijdens de mis te worden voorgelezen. Aangezien de officiële taal in de middeleeuwse liturgie het Latijn was en bleef, kan de Middelnederlandse variant in het Amsterdams Perikopenboek die functie niet hebben vervuld.²⁵

De liturgie van de christelijke kerk is geworteld in het jodendom. De vroegste, christelijke gemeenten zetten dan ook de joodse traditie van samenkomsten rond Bijbellezing en gebed voort. Vanaf het begin waren die erediensten van de christenen gecentreerd rond de viering van het Avondmaal of de Eucharistie – een nieuw element – en het uitspreken van de lofgebeden.²⁶ De precieze invulling van de liturgie verschilde in de vroege kerk sterk van streek tot streek. Zo ontstonden

²³ Gumbert 1992, 291.

²⁴ Gumbert 1997, 152.

²⁵ Coun 2004 brengt de mogelijkheid naar voren dat het Amsterdams Perikopenboek een paraliturgische functie zal kunnen hebben gehad, tijdens de volkstalige predicatie. Hoewel hij voor Luik 437 zinnige argumenten aandraagt dat daar rond 1350 mogelijk sprake van kan zijn geweest, vind ik zijn stap naar het Amsterdams Perikopenboek, zonder verdere argumentatie, te snel gaan.

²⁶ Lampe 1969, 220.

bijvoorbeeld de Egyptische, de Byzantijnse en de Armeense liturgie en groeiden Oost en West op dit gebied uit elkaar. In de liturgie van de westerse kerk veroverde het Latijn meer en meer een officiële status. Die taal uit het antieke Rome verdrong in de vroege eeuwen van het christendom langzaamaan het koinè-Grieks, de *lingua franca* van die tijd. En eenmaal officiële voertaal van de kerk, raakte het Latijn verspreid naar alle delen van Europa waar het Evangelie werd verkondigd.²⁷ Toch bracht één taal het niet tot één liturgie. Tot diep in de middeleeuwen bleven er verschillende liturgieën bestaan, zoals de Milanese, de Spaanse (of Mozarabische) en de Gallische liturgie, elk genoemd naar de plaats van ontstaan en viering.²⁸

Het dagelijks patroon van erediensten in de middeleeuwse, westerse kerk omvatte twee elementen: de mis en het officie. Het officie bestond uit het voortdurende korgebed van de geestelijkheid en kloosterlingen op de daarvoor vastgestelde tijden: metten, lauden, priem, terts, sext, noon, vespers en completen. Tijdens het officie lag de nadruk op het lezen van de psalmen, zodat per week het hele psalter aan de beurt kwam. De mis werd sinds de elfde eeuw elke dag gevierd en viel uiteen in twee delen: de voormis, waarin Bijbellezing, gebed en gezang centraal stonden en het eigenlijke misoffer, waarin het lijden van Christus herdacht werd.²⁹ Aangezien de perikopen uit het Amsterdams Perikopenboek aan de misviering ontleend zijn, zal ik me in de verdere bespreking van de liturgie beperken tot de mis.

Het lezen van de mis was voorbehouden aan een priester of een bisschop, de twee hoogste wijdingen van de geestelijkheid.³⁰ De mis vierde men – op een enkele uitzondering na – in de kerk. Dat konden kerken met verschillende functies zijn: de imposante kathedraal, van waaruit de bisschop zijn bisdom bestuurde; de kapittelkerk, waar het college van kanunniken de dagelijkse viering verzorgde; of de eenvoudige parochiekerk, waar de lokale priester met zijn dienaar de mis opdroeg. Ook in kloosterkerken werd dagelijks de mis opgedragen. In de missen uit de vroegste tijden was de viering nog duidelijk een gezamenlijk gebeuren, waarin elk lid van de gemeente op de een of andere manier actief participeerde.³¹ Maar vanaf de zesde eeuw werd de viering meer en meer rond de celebrerende priester gecentreerd. Slechts enkele assistenten stonden hem tijdens de viering nog terzijde en langzaam maar zeker werd de mis tot de privaاتمیس, een door één persoon zacht voor zich uit gepevelde mis.

De misviering bestond over het algemeen uit een aantal vaste onderdelen (formules) en een aantal wisselende onderdelen (lezingen, gebeden en gezangen). De vaste onderdelen vormen samen het *ordinarium*, of 'het gewone'; het zijn vaste teksten en gebruiken die elke dag hetzelfde zijn. De wisselende onderdelen vormen samen het *proprium* of 'het eigen'; zij zijn eigen aan een speciale dag of viering. Een korte weergave van een middeleeuwse misviering is te zien in figuur 2, de wisselende onderdelen – *proprium* – zijn cursief weergegeven en de gezongen onderdelen van de mis zijn vet weergegeven.

²⁷ Vogel 1986, 297.

²⁸ Jungmann 1949, 57-63.

²⁹ Harper 1991, 45; Van Dijk en Mertens 1993, 341-59.

³⁰ Harper 1991, 24-6; ook voor wat volgt.

³¹ Harper 1991, 113; Driscoll 2006, 192; ook voor wat volgt.

Figuur 2: De onderdelen van de misviering

Elementen uit het *proprium* zijn *cursief* weergegeven,
Gezongen onderdelen zijn **vet** weergegeven.

Voormis

Introitus

Kyrie Eleison

Gloria in Excelsis

Collecta

Epistellezing

Graduale

Alleluia (Tractus)

Sequensen

Evangelielezing

Credo

Het eigenlijke misoffer

Offertorium

Secreta

Prefatie

Sanctus

Benedictus

Canongebed

Pater noster

Agnus Dei

Communio

Ite, missa est

Naar: Harper 1991, 122-124; Hughes 1982, 81-99.

Het *proprium* van de liturgie werd ingevuld aan de hand van het kerkelijk jaar, waarin alle christelijke feesten een plaats hadden.³² Dat kerkelijk jaar is circulair: het begint op de eerste adventszondag en eindigt op de laatste zondag voor advent. Dit herhaalt zich ieder jaar in dezelfde, vaste volgorde. Deze vaste indeling van het jaar op basis van Christus' leven noemt men het *temporale* en is identiek voor de hele westerse, christelijke kerk: overal viert men op dezelfde datum Pasen en overal valt de eerste adventszondag op de vierde zondag voor 25 december.

Naast het *temporale*, de vaste indeling van de liturgie volgens het kerkelijk jaar, kenden bisdommen, kloosterorden, regio's en zelfs afzonderlijke parochies hun eigen *sanctorale*. Op deze heiligenkalender hield de kerk alle 'algemene' en lokale heiligen bij en aan de hand hiervan vierde ze deze heiligen op speciale dagen. Het *sanctorale* voorzag dan in de liturgie voor deze heilenvieringen. In de loop van de middeleeuwen dijde het *sanctorale* van de meeste kerken enorm uit en vonden nieuwe vieringen een plek in de kalender. Aangezien het *temporale* en het *sanctorale* gelijk op liepen, bleven er nog maar weinig dagen over waarop niets bijzonders te vieren viel. Soms zelfs viel een feest uit het *temporale* samen met het *sanctorale*, omdat het *sanctorale* altijd een vaste datum heeft en de christelijke feestdagen niet

³² Harper 1991, 45-54; ook voor wat volgt. Een korte, inzichtelijke uitleg over het kerkelijk jaar geeft Korteweg 1983, 10.

allemaal elk jaar op dezelfde datum vallen. De viering uit het *sanctorale* kon dan soms doorschuiven naar de volgende week.

De structuur van de mis was sinds de elfde eeuw tamelijk stabiel gebleven.³³ Hoewel vooral de variatie in het *proprium* sterk was en de keuze van de lezingen of de inhoud van de gezangen vaak per regio verschilden, hielden de meeste kerken (seculier of regulier) zich veelal aan dezelfde basisstructuur.

Tijdens de mis waren er twee soorten Bijbellezingen: een epistellezing, die uit alle Bijbelboeken behalve uit de evangeliën en Psalmen kon komen (meestal ging het om een lezing uit de brieven of de oudtestamentische profeten) en een evangelielezing, die altijd uit één van de vier evangeliën was genomen. De epistellezing werd van minder belang geacht dan de evangelielezing en volgde als eerste direct op de *collecta*. De evangelielezing was uiteindelijk de lezing waar het in de middeleeuwse mis om draaide.³⁴ Beide lezingen waren zoveel mogelijk afgestemd op het kerkelijk jaar en soms ook op elkaar.³⁵ De epistellezing gold in dat laatste geval als aanvullend – ‘uitleg’ of ‘voorbode’ – op de evangelielezing.³⁶ De epistellezingen werden niet door de priester zelf, maar door een van zijn assistenten gelezen. Tussen de epistellezing en de evangelielezing werd een aantal beurtzangen gezongen, die per dag en plaats konden verschillen. Volgend op de epistellezing en de tussenzangen werd het gedeelte uit het evangelie gelezen. Soms volgde op de evangelielezing dan een preek voor de parochianen (in de volkstaal). Voorafgaand aan de preek werd het evangelie van de dag vertaald voorgelezen en vervolgens in de preek uitgelegd en toegepast op de huidige situatie van de hoorders. Veelal zag men de preek echter niet als een volwaardig onderdeel van de liturgie.³⁷

Omdat veel lezingen, gebeden en gezangen per dag verschilden, konden de priester en zijn assistenten deze moeilijk uit hun hoofd reciteren. Daarom maakten ze tijdens de mis gebruik van boeken waaruit ze de teksten konden voordragen, zoals boeken met de Bijbellezingen.

2.2.2 Perikopenboeken

De Bijbellezingen tijdens de mis zijn, evenals de basisstructuur van de liturgie, van joodse oorsprong.³⁸ Het lezen uit de Bijbel werd door de christenen tijdens hun samenkomsten overgenomen en bleef een vast onderdeel van de christelijke eredienst. De christelijke kerk voegde echter aan de oudtestamentische lezingen ook een lezing uit de evangeliën toe. Vaak verviel zo één van de twee oudtestamentische lezingen.³⁹ Soms echter verviel zelfs de lezing uit het Oude Testament geheel en waren beide lezingen uit het Nieuwe Testament: één uit de zendbrieven, de Handelingen der Apostelen of Openbaringen en één uit de evangeliën.

Wat betreft het aantal lezingen en de keuze van de lezingen tijdens de mis zijn lange tijd verschillen blijven bestaan.⁴⁰ Er is wel in zoverre overeenstemming, dat men zich tot lezingen uit de Bijbel beperkt en verder meestal twee of meer lezingen

³³ Harper 1991, 114-6; ook voor wat volgt.

³⁴ Martimort 1992, 33.

³⁵ Jungmann 1949, 490; Wegman 1977, 128.

³⁶ Jungmann 1949, 496 en 562-5; ook voor wat volgt.

³⁷ Een zeer handzame bespreking van de predicaliiturgie biedt Mertens 2009b; voor prediking in de volkstaal met name p. 184-7. Zie ook: noot 25.

³⁸ Jungmann 1949, 483-6; ook voor wat volgt.

³⁹ Martimort 1992, 15.

⁴⁰ Jungmann 1949, 488-9; ook voor wat volgt.

heeft, waarvan de laatste uit de evangeliën komt. De Romeinse liturgie beperkte zich veelal tot twee lezingen, maar op speciale dagen – zoals de woensdagen en zaterdag tijdens vastenperiodes – telde de mis drie of zelfs meer lezingen. Wel was er altijd maar één evangelielezing en werden de extra lezingen uit andere Bijbelboeken genomen en als epistellezing gelezen.

Vanaf de tweede eeuw leidde de jaarlijkse terugkeer van christelijke feestdagen en van de feestdagen die met de ter plaatse vereerde heilige en andere heiligen te maken hadden tot speciale lezingen. Zo ontstond een perikopensysteem: de korte lezingen uit de Bijbel (perikopen) werden aangepast aan de liturgische viering van de dag.⁴¹ Aanvankelijk bepaalde de bisschop ter plaatse de lezingen en werden ze op speciale lijsten aangegeven, zogeheten *capitularia*.⁴² Deze lijsten veranderden in de loop der tijd nogal eens en verschilden van plaats tot plaats. Maar langzamerhand kreeg elk bisdom en elke kloosterorde zijn vaste set lezingen. Wel bleef er zo per regio een enorme verscheidenheid aan lezingen bestaan en waren de boeken die de lezingen bevatten qua inhoud verre van homogeen.

Het bezit van alleen een Bijbel was niet voldoende om de lezingen in de mis te kunnen voordragen. Men had een hulpmiddel nodig om de lezing van de dag aan te geven.⁴³ Allereerst gebeurde dat door in de marges van Bijbelhandschriften de lezing te markeren. Deze markeringen varieerden van zeer uitgebreide aanwijzingen voor het begin en eind van de perikoop én de vermelding van de dag waarop die gelezen moest worden, tot een summier kruisje of ander teken bij alleen het begin van de perikoop. Deze marginale aanwijzingen zijn vooral te vinden in handschriften met de vier evangeliën erin – de zogeheten *evangelitaria* – en soms ook in handschriften met daarin de Bijbelboeken voor de epistellezingen. Een volgende stap was het vervaardigen van lijsten, waarop de te lezen perikopen stonden vermeld. Deze lijsten waren in de eerste fase nog niet goed mogelijk, omdat de Bijbelboeken nog niet in hoofdstukken en verzen waren verdeeld, later was dit wel het geval.⁴⁴ In het begin stonden de lezingen voor het *temporale* en *sanctorale* op één lijst, maar vanaf de negende eeuw kwamen ze overwegend gescheiden voor.⁴⁵

Een derde en laatste ontwikkeling in de mogelijkheden om tijdens de mis de juiste schriftelezing op te slaan was het vervaardigen van boeken waarin alle lezingen achter elkaar stonden uitgeschreven, volgens de gang van het kerkelijk jaar. Deze boeken betekenden een aangename verlichting voor de geestelijken die belast waren met het Bijbellezende tijdens de mis.⁴⁶ De nieuwe perikopenboeken kwamen op zijn laatst in de tweede helft van de achtste eeuw op, maar het idee was waarschijnlijk al eerder ontstaan.⁴⁷ Er waren drie (zojuist reeds genoemde) soorten boeken waarin men de lezingen op volgorde kon terugvinden:

- een *epistolarium*: hierin stonden alle epistellezingen uitgeschreven,
- een *evangelistarium*: hierin stonden alle evangelielezingen opgetekend,

⁴¹ Vogel 1986, 300.

⁴² Klauser 1935, xiii-xiv; ook voor wat volgt.

⁴³ Martimort 1992, 22-5; ook voor wat volgt.

⁴⁴ Klauser 1935, xiv. Bij de evangeliën was dit al snel wel het geval door de indeling van Eusebius (Martimort 1992, 28).

⁴⁵ Klauser 1935, xviii.

⁴⁶ Martimort 1992, 33.

⁴⁷ Klauser 1935, xix; ook voor wat volgt. Bij een *lectionarium* waarin de gedeelten voor de epistellezingen en de evangelielezingen gescheiden zijn, komt het nogal eens voor dat een afzonderlijk epistolarium en evangelistarium (in een later stadium?) in één band samengebonden zijn.

- een *lectionarium*: hierin stonden zowel de epistel- als de evangeliëlezingen; soms ineengeschoven, soms in twee aparte delen.

Veelal bleven de epistellezingen en de evangeliëlezingen in twee gescheiden boeken bestaan.⁴⁸ De oorzaak hiervoor is waarschijnlijk de hoge achting die men voor het Evangelie had. Het boek met daarin de evangeliëtekst was vaak prachtig vormgegeven en zorgvuldig verlucht en werd tijdens de dienst met eerbied behandeld. De diaken verzorgde (wanneer mogelijk) altijd de evangeliëlezing. Het evangeliëboek werd daarvoor plechtig naar het kathedraal gedragen en na de lezing door de geestelijken gekust.⁴⁹ De epistellezingen stonden duidelijk een trede lager, werden door de subdiaken of lector gelezen en waren waarschijnlijk daarom in een apart boek ondergebracht. *Lectionaria* waren dus geen boeken die zeer frequent voorkwamen. In zijn studie naar Latijnse perikopenboeken doet A.G. Martimort de suggestie, dat ze vooral in kleinere kerken werden gebruikt, waar men niet in staat was om de mis met veel vertoon te vieren.⁵⁰ In de loop van de middeleeuwen ontstonden uiteindelijk boeken waar tussen de lezingen ook de andere teksten van het *proprium* geschreven werden. Op deze manier was één boek voor de misviering voldoende.⁵¹

In deze liturgische setting vindt de wijze waarop het grootste deel van het Amsterdams Perikopenboek is ingericht dus zijn oorsprong. Maar, zoals gezegd, het handschrift kan met zijn Middelnederlandse teksten niet voor de officiële Bijbellezingen in de liturgie zijn gebruikt.

2.3 Grote lijnen

De materiële vorm van het Amsterdams Perikopenboek blijkt ons interessante inzichten te verschaffen over de kopiïst en het geïntendeerde publiek van het handschrift. De codex bevat een voor Middelnederlandse prozahandschriften ongewoon interpunctiesysteem, dat voornamelijk werd toegepast in Latijnse liturgische boeken. Daarnaast bracht de kopiïst onderstrepingen aan om niet-Bijbelse tekst te markeren. Die gegevens suggereren dat hij vertrouwd was met de Latijnse traditie van liturgie en geleerdheid. Op basis van Gumberts overtuiging dat dergelijke schrijftechnieken slechts begrijpelijk waren voor geoefende lezers, neem ik aan dat de kopiïst het handschrift bestemd had voor een gevorderd lezerspubliek. Ik veronderstel tevens dat dit geïntendeerde publiek vertrouwd zal zijn geweest met de liturgie, gezien het gebruik van de *positurae*. Een dergelijk geoefend en met liturgische boeken vertrouwd publiek laat zich bijvoorbeeld goed voorstellen in een religieuze gemeenschap. Maar ondanks zijn affiniteit met de Latijnse traditie had dit publiek wel behoefte aan de volkstaal.

Door de structurering van het handschrift als perikopenboek zorgde de samensteller van het handschrift voor een verbinding met de eeuwenoude, eveneens Latijnse, liturgische traditie. Het handschrift is dan ook niet goed te duiden zonder kennis van liturgische boeken en gebruiken. In het volgende hoofdstuk zal echter duidelijk blijken dat de samensteller op uiteenlopende manieren ook weer afstand nam van deze zelfde Latijnse traditie. Hij heeft het Amsterdams Perikopenboek daarmee een tamelijk zelfstandige positie ten opzichte van die traditie gegeven.

⁴⁸ Martimort 1992, 33; ook voor wat volgt.

⁴⁹ Jungmann 1949, 554.

⁵⁰ Martimort 1992, 33.

⁵¹ Martimort 1992, 42-3.

HOOFDSTUK 3

Het Woord vertaald

De perikopen in het Amsterdams Perikopenboek

Het Amsterdams Perikopenboek is een van de oudste handschriften met Middelnederlandse Bijbelteksten. Perikoop voor perikoop ontvouwt het Woord van God zich aan de lezer in 'die epistelen entie ewangelien van alden jare'. Wie na een (kerkelijk) jaar de cyclus had doorgewerkt, had grote delen van de Bijbel gelezen, maar ook nog veel gemist.¹ Dat was in de middeleeuwen geen vreemd fenomeen. Kenmerkend voor middeleeuwse Bijbelvertaling is dat men alleen die Bijbelgedeelten vertaalde waaraan behoefte bestond.² Het Amsterdams Perikopenboek voorzag in de behoefte de Latijnse mislezingen voor een Middelnederlands publiek toegankelijk te maken. Het is het oudst overgeleverde perikopenboek met vertaalde epistel- en evangelieleringen in het Middelnederlands. Maar zeker niet het enige. Dit hoofdstuk richt zich op de vraag hoe de Amsterdamse codex zich verhoudt tot andere (Middelnederlandse) perikopenhandschriften. Deze verhouding wordt onderzocht op twee niveaus: dat van de tekst en dat van de perikopenordering. Om het perikopenboek vanuit het juiste perspectief te bezien en te interpreteren is het van belang om eerst de huidige kennis van het geheel van vroege Middelnederlandse Bijbelteksten in grote lijnen te schetsen. Daarbij is ook een korte uitweiding over Bijbelvertaling en vertaaltheorie van belang.

3.1 Middelnederlandse Bijbelteksten tot 1350

De belangrijkste onderzoeker die geprobeerd heeft om de vroegste Middelnederlandse Bijbelvertalingen in kaart te brengen is C.C. de Bruin.³ Vrijwel zijn gehele leven wijdde hij aan het nauwgezet bestuderen van de overgeleverde teksten en handschriften, wat leidde tot de indrukwekkende editiereeks *Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi* (kortweg CSSN). Aan het begin van dat onderzoek stond zijn dissertatie uit 1935 over de vroegste Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament. Het proefschrift van De Bruin vormde de eerste poging zicht te krijgen op de vertalingen van het Nieuwe Testament. Lang bleef zijn dissertatie de leidraad bij het schrijven en spreken over deze Middelnederlandse Bijbelteksten en tot op heden is het het standaardwerk. Het proefschrift kent echter tekortkomingen die door latere onderzoekers zijn blootgelegd. Na tientallen jaren verschenen er artikelen die details van De Bruins werk nuanceerden, zoals die van Theo Coun, August den Hollander & Ulrich Schmid en Erik Kwakkel.⁴ Door hun werk is bijvoorbeeld De Bruins chronologie van de respectievelijke Middelnederlandse Bijbelteksten inmiddels grotendeels gewijzigd, waardoor ook zijn uitspraken over onderlinge verhoudingen van teksten twijfelachtig zijn geworden. Op het gebied van

¹ Ik gebruik hier het woord 'cyclus' zoals dat in literatuur over middeleeuwse liturgie gebruikelijk is voor teksten die de gang van het kerkelijk jaar volgen. In hoofdstuk 4 zal ik het woord, volgens de omschrijving van Mertens 2009a, in specifiekere zin toepassen op de expositiecyclus.

² Een duidelijk beeld daarvan geeft bijvoorbeeld Den Hollander, Kwakkel & Scheepsma 2007, in het bijzonder p. 9-11.

³ Hier moet overigens ook C.H. Ebbinghe Wubben worden genoemd, die in 1903 een studie schreef over Middelnederlandse vertalingen van het Oude Testament.

⁴ Coun 1993; Den Hollander & Schmid 1999; Kwakkel 1999.

taalgebruik en woordenschat bevat het proefschrift nog waardevolle informatie en ook blijken inschattingen van De Bruin soms opvallend goed overeen te stemmen met de uitkomsten van later onderzoek.⁵

Figuur 3: Middelnederlandse Bijbelteksten van ca. 1250-1300⁶

<i>Zuid-Nederlandse evangelievertaling</i>	1250-1275
Evangelieënharmonie:	
S-redactie	1250-1275
L-redactie	1275-1300
<i>Zuid-Nederlandse evangelieperikopen</i>	voor of rond 1300
<i>Zuid-Nederlandse epistelperikopen</i>	voor of rond 1300
Apocalyps	voor of rond 1300

Met uitzondering van de geglosseerde *Wachtendonckse Psalmen* en de Oud-Nederlandse Hoogliedparafrase die de Leidse *Williram* bevat, zijn er geen Nederlandse Bijbelteksten van vóór 1200 bewaard gebleven.⁷ Het is daarom moeilijk in te schatten of er vóór die tijd sprake was van Bijbelvertalingen in de Lage Landen. Sinds enige tijd wordt de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* gedateerd in het derde kwart van de dertiende eeuw en lijkt het de eerste vertaling in Middelnederlands proza.⁸ De datering berust op Couns stelling dat de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* de vroegste evangelievertaling moet zijn geweest en zodoende wordt hij in ieder geval gedateerd vóór het oudst overgeleverde handschrift met Middelnederlandse evangelietekst (Luik 437, 1275-1300).⁹ Snel na de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* volgde een Middelnederlandse versie van de Latijnse evangelieënharmonie, waarin de vier evangeliën tot één verhaal van Jezus' leven zijn verwerkt. Voor deze Middelnederlandse evangelieënharmonie is gebruik gemaakt van de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling*.¹⁰ De oudste redactie van deze evangelieënharmonie, de S-redactie genoemd, sluit evenals de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* dicht aan

⁵ Voorbeelden daarvan zijn de inschatting dat het Amsterdams Perikopenboek een eigen positie inneemt binnen de perikopenhandschriften en het feit dat de handschriften Brussel 1268-69 en Brussel, KB, 1678 hun perikopen uit verschillende tekstfamilies kiezen (zie paragraaf 3.3). Een recent overzicht van de Middelnederlandse Bijbelteksten tot 1350 bieden Van Oostrom 2006, Kwakkel 1999 en Den Hollander 2004.

⁶ Deze tabel is gebaseerd op: Van Oostrom 2006 (naamgeving *Zuid-Nederlandse evangelievertaling*), Coun 1993 en Kwakkel 1999 (datering *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* en harmoniereadacties), persoonlijke mededelingen van Erik Kwakkel (Leiden) (datering perikopen), en eigen onderzoek (naamgeving perikopen, datering Apocalyps; zie paragraaf 3.1 en 3.2).

⁷ Van Oostrom 2006, 13-5 en 29-33. Over de *Wachtendonckse psalmen*: De Grauwe 1979. Over de *Williram*: Sanders 1974.

⁸ De benaming *Zuid-Nederlandse evangelievertaling*, zoals Van Oostrom die munt, vind ik praktischer dan Couns *Zuid-Nederlandse vertaling van de vier evangeliën* (Van Oostrom 2006, 360; Coun 2007).

⁹ Coun 1993. Voor de datering van Luik 437: Kwakkel 1999, 183.

¹⁰ Coun 2007, 118; Den Hollander 2007, 182.

bij de Latijnse Bijbeltekst.¹¹ In de loop der tijd ontstonden vervolgens redacties van de harmonie waarin de Latijnse commentaartraditie op de evangeliënharmonie meer en meer werd verwerkt.¹² De meest uitgewerkte daarvan staat in het zojuist genoemde oudste handschrift met Middelnederlandse evangeliëtekst in proza (Luik 437), dat bekend staat als het Luiks Diatessaron of de L-redactie.¹³ Teksten die in mindere mate dan de L-redactie glossen en toegevoegde tekstovergangen bevatten, schaarst men onder de mengredacties, bekend onder de naam L/S-redacties. In de dertiende eeuw ontstonden ook nog andere evangeliëteksten dan de integrale evangeliëvertaling en de beide redacties van de evangeliënharmonie. De oudste fragmenten met de evangeliëperikopen die in het Amsterdams Perikopenboek voorkomen (Antwerpen, RA, Verzameling Handschriften nr. 2) worden door Kwakkel inmiddels 'rond 1300' gedateerd en dat is eveneens het geval voor de vroegste fragmenten met de exposities, die vergezeld gaan van (andere) vertaalde evangeliëperikopen.¹⁴

Er waren in de dertiende eeuw ook andere Bijbelteksten dan de evangeliën in het Middelnederlands beschikbaar. De Antwerpse fragmenten met de oudste perikopenresten bevatten namelijk ook (gedeelten uit) epistelperikopen. Daaruit valt af te leiden dat er tevens een vertaling bestond van de epistelperikopen. De vroegste vindplaats voor de volledige vertaling van de epistelperikopen is handschrift Sint-Petersburg 257 (tweede kwart veertiende eeuw).¹⁵ In dit handschrift vinden we daarnaast ook nog een vertaling van de Apocalyps, waarvan ik in paragraaf 3.2 zal betogen dat die waarschijnlijk ook vóór 1300 ontstond.¹⁶ De Apocalypslezingen in de epistelperikopen stemmen namelijk grotendeels overeen met de integrale vertaling van het Bijbelboek.¹⁷

De epistelperikopen vormen waarschijnlijk een afzonderlijke tekstfamilie ten opzichte van de evangeliëperikopen, zo heeft Coun betoegd.¹⁸ Volgens J. Deschamps hebben de epistelperikopen bijvoorbeeld een overlevering gekend in het Ripuarische taalgebied, afzonderlijk van de evangeliëperikopen, en verderop in dit hoofdstuk zal blijken dat de beide perikopencycli ook in andere aspecten afzonderlijke wegen lijken te gaan.¹⁹ De Bruin rekende de epistel- en evangeliëperikopen nog tot één tekstfamilie, die hij voor het eerst gerepresenteerd zag in het Amsterdams Perikopenboek. Hij gaf daaraan één overkoepelende benaming: *Westvlaamse epistelen en evangeliën*. Het beeld dat Coun en Deschamps schetsen lijkt mij beter te kloppen. De benaming die De Bruin in zijn proefschrift aan de perikopen

¹¹ Den Hollander 2004, 93; Coun 1993, 107. Beide teksten zijn overigens pas in veertiende-eeuwse handschriften overgeleverd. Voor de *Zuid-Nederlandse evangeliëvertaling* is dat Sint-Petersburg, BAN, O 256 (tweede kwart veertiende eeuw). Voor de S-redactie is dat Stuttgart 140 (1332). De excerpten uit de evangeliënharmonie komen in hoofdstuk 5 uitgebreider ter sprake.

¹² Den Hollander 2007, 182.

¹³ Zie ook: Den Hollander 1999.

¹⁴ De vroegste fragmenten met de exposities zijn Brussel 469. Zie ook: Kwakkel 1999, waar overigens nog wordt uitgegaan van een latere datering. Inmiddels heeft Erik Kwakkel (Leiden) de datering bijgesteld (persoonlijke mededeling).

¹⁵ Voor de datering: Kwakkel 1999, 186. Voor een uitgebreider overzicht van de inhoud van het handschrift zie Desplenter 2006, 198. Op basis van de sterk op de liturgie gerichte, maar wel volkstalige inhoud vermoedt hij vrouwelijke religieuzen (begijnen dan wel kloosterlingen) als mogelijke gebruikers. Ook Scheepsma 2007 bespreekt het handschrift.

¹⁶ Dit onderstreept de veronderstelling van De Hommel-Steenbakkers 2001, 51 noot 99.

¹⁷ Zie ook: Coun 2007, 127-8.

¹⁸ Coun 1993, 101.

¹⁹ Deschamps 1975. Beckers 1987 antwoordt daarop dat de Ripuarische epistelperikopen in sommige gevallen een mengbestand vormden van de vroegste epistelperikopen en Johan Scutkens latere vertaling.

heeft gegeven voldoet dan niet meer. Er is behoefte aan een nieuwe naam, die de gescheiden overlevering van de epistelen en de evangeliën wel verdisconteert.

Maar ik zie nog meer problemen in de hierboven geschetste stand van onderzoek naar de vroegste Middelnederlandse Bijbelvertalingen.²⁰ In enkele alinea's achter elkaar gezet lijkt het namelijk alsof de grote lijnen zo'n beetje in kaart zijn gebracht. Maar een wat uitvoeriger bezinning over de verhoudingen tussen de vroegste Middelnederlandse Bijbelteksten ontbreekt nog altijd. Dit terwijl er na het werk van De Bruin nog genoeg (belangrijke) vragen open bleven liggen. Men kan zich bijvoorbeeld afvragen of we daadwerkelijk het woord 'vertalingen' moeten gebruiken voor de verschillende evangelieteksten die ik hierboven noemde, of dat we misschien moeten spreken van één vertaling die zich in verschillende vormen van tekstorganisatie aandient. Een vraag van andere orde is bijvoorbeeld of kwalitatieve uitspraken over Bijbelvertalingen wel op de juiste gronden worden gedaan. Veelal wordt daarbij gekeken naar de kwaliteit van het Nederlands in de vertaling. Een recent voorbeeld hiervan is bijvoorbeeld te vinden bij Frits van Oostrom, waar hij over de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* schrijft: 'Zo dobert deze vertaling reddeloos tussen wal en schip. De tekst is geen Latijn meer, maar ook nog lang geen leesbaar Nederlands.'²¹ Het is echter maar de vraag of dergelijke uitspraken wel recht doen aan de tekst.

Het lijkt me daarom nuttig om de discussie niet alleen op het niveau van de details, maar ook op het niveau van de grote(re) lijnen te blijven voeren; om alert te blijven op nieuwe perspectieven om het materiaal te duiden en met elkaar in verband te brengen. Als eerste aanzet tot zo'n uitvoeriger bezinning volgt hier daarom een intermezzo met enkele overwegingen over Bijbelvertaling en vertaaltheorie, waarin ik onder andere de twee bovenstaande vragen uitvoeriger behandel. Eén van de vragen werk ik vervolgens verder uit voor het Amsterdams Perikopenboek, waarna ik terugkeer naar de plaatsing van het handschrift binnen de traditie van perikopenboeken.

3.1.1 Overwegingen rond Bijbelvertaling en vertaaltheorie

Het eerste punt dat ik in het discours over Middelnederlandse Bijbelvertalingen zou willen introduceren betreft de kwalificatie van Bijbelvertalingen. In de middeleeuwen (en ook nu nog) was het vertalen van Bijbeltekst een onderneming waarbij de hoogste zorgvuldigheid werd betracht. Hiëronymus staat bekend als de eerste christelijke auteur die uitdrukkelijk de problematiek rond het vertalen van de Bijbel aan de orde stelde. Sinds de Oudheid waren er twee vertaalprincipes gangbaar: betekenisgericht vertalen en woord-voor-woord vertalen.²² Beide principes werden door Hiëronymus omarmd bij het vertalen van de Bijbel. In zijn proloog op het boek Job stelt Hiëronymus dat hij 'vel verbum ex verbo, vel sensum de sensu, vel ex

²⁰ Het moge duidelijk zijn dat hier voornamelijk de vertalingen uit de dertiende eeuw zijn besproken.

²¹ Van Oostrom 2006, 361. Dergelijke kwalitatieve uitspraken vinden we overigens al in de middeleeuwen. In een van de handschriften met de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* (Wenen 12857) merkt de kopiist (uit het kartuizerklooster te Herne) namelijk in de ondermarge op: 'Dese evangeliën sijn alte matelec ghedietscht, diet dede verstont se qualec.' (Coun 2007, 120).

²² Onder 'vertaling' versta ik hier een interlinguale vertaling, waarvan Van Gorp, Delabastista & Ghesquiere 1998 de volgende definitie geven: 'een interpretatie van verbale teksten door middel van tekens van een andere taal'.

utroque commixtum' vertaalde, al naar gelang de tekst dat verlangde.²³ Zijn voorkeur lag echter bij het woordgetrouw vertalen, aangezien volgens Hiëronymus niet alleen de woordinhoud, maar ook de syntaxis de Bijbeltekst heiligde. Wanneer de vertaler grammaticale structuren in de doeltaal zou aanpassen, zou dit de mogelijkheid blokkeren om de diepere betekenis uit de tekst te halen.²⁴ Sinds de zesde eeuw werd de woordgetrouwe vertaalmethode, onder invloed van de filosoof Boëthius, het leidende principe voor zowel sacrale als profane teksten.²⁵ Dat de esthetische waarde van de teksten daarmee vaak verloren ging, was van minder belang.

Voornamelijk binnen de germanistiek is er onderzoek gedaan naar en zijn er ideeën gevormd over dit soort theorievorming in de middeleeuwen. Vanuit diezelfde hoek klinken inmiddels ook tegengeluiden. Er heerst onder andere verzet tegen de neiging van onderzoekers om, aan de hand van de theorie, kwalitatieve labels als 'goed' of 'slecht' aan middeleeuwse Bijbelvertalingen te hangen. Andreas Bieberstedt vraagt zich bijvoorbeeld af in hoeverre vertaalmethodische overwegingen nu echt een rol speelden bij het tot stand komen van volkstalige Bijbelvertalingen.²⁶ Veel middeleeuwse vertalingen voldoen volgens hem helemaal niet aan het woordgetrouwe principe. Het lijkt dan ook zinnig om te bedenken dat Bijbelvertalingen niet zozeer het product zijn van methodische overwegingen, maar van een bepaalde behoefte aan vertaalde Bijbeltekst. De aard van die behoefte kon sterk variëren. Voor een publiek zonder enige kennis van het Latijn kon een vertaler bijvoorbeeld een soepele en ten opzichte van het Latijn heel zelfstandige Bijbeltekst in het Middelnederlands nodig achten, eventueel zelfs nog begrijpelijker gemaakt door ingevoegde verklaring in de tekst. Voor mensen die het Latijn deels machtig waren, kon een (theoretisch gezien zelfs dezelfde) vertaler een tekst maken, die de woordvolgorde van het Latijn veel dichter volgde en waarin hij veel Latinismen verwerkte. Dit betreft dan dus geen kwalitatief maar een functioneel verschil.

Bieberstedt brengt naar voren dat de ideeën binnen de moderne linguïstiek een beter kader bieden om de middeleeuwse vertaalarbeid te bestuderen.²⁷ Daar wordt het vertaalproces benaderd vanuit een communicatief-pragmatische invalshoek en wordt vertalen gezien als één aspect binnen een complex communicatieproces, waarin niet de brontekst het primaat heeft. Binnen zo'n communicatieproces is dan het doel een zo goed mogelijk functionerende vertaling af te leveren. Daarbij staan bron en vertaling op gelijke hoogte: ze proberen dezelfde boodschap te communiceren, of in ieder geval hetzelfde effect te bereiken.²⁸ Bepalend voor een geslaagde vertaling was of die binnen een specifieke context kon functioneren. Pas als de vertaling aan zijn beoogde functie kon voldoen, was het een goede vertaling. De aandacht verschuift dus van de eerste schakel in het vertaalproces, de bron, naar de laatste schakel, de vertaling in zijn beoogde context.²⁹

Deze zienswijze impliceert wel dat alleen de daadwerkelijke gebruikers van een tekst een juist oordeel kunnen geven over de vraag of de tekst voldoet aan het beoogde doel. Juist daarom is het voor onderzoekers moeilijk om kwalitatieve uitspraken over de teksten te doen, want veelal zijn doel en publiek van

²³ 'Het zij woord voor woord, hetzij betekenis naar betekenis, hetzij beide onder elkaar vermengd.' (Hiëronymus: *Prologus in libro Iob de hebraeo translato*, geraadpleegd via de Library of Latin Texts). Zie hierover ook: De Bundel 2008.

²⁴ Bieberstedt 2004, 43. Het is verwonderlijk dat men in de middeleeuwen deze argumentatie op de Vulgaat overbracht, aangezien dit zelf een vertaling is.

²⁵ Schwarz 1985a, 11; Schwarz 1985b, 43 en 47. Schwarz 1985c, 54-6; ook voor wat volgt.

²⁶ Bieberstedt 2004, 46.

²⁷ Bieberstedt 2004, 48; ook voor wat volgt.

²⁸ Bieberstedt 2004, 51.

²⁹ Bieberstedt 2004, 49.

middeleeuwse teksten niet bekend.³⁰ Het lijkt dan ook waardevol om vertaalde Bijbelteksten, net als overigens elke andere middeleeuwse tekst, te zien als het product van een doelgericht communicatieproces en niet dat van een aantal theoretische overwegingen. Achter elke volkstalige Bijbeltekst schuilt een vertaler of kopiïst die besliste hoe hij zijn tekst vorm ging geven, al naar gelang zijn eigen capaciteiten, de bron(nen) die hij tot zijn beschikking had en het beoogde gebruik van de tekst. Dit uitgangspunt maakt kwalitatieve uitspraken over vertalingen op grond van de Nederlandse tekst overbodig en heeft oog voor de eigenheid van elke afzonderlijke Bijbeltekst in de volkstaal.

Het tweede thema dat ik aan de orde wil stellen, is de vraag naar het indelen en benoemen van de vroegste evangelieteksten. In de literatuur worden de vroegste Middelnederlandse evangelieteksten soms benoemd als verschillende 'vertalingen'.³¹ Maar zouden we in plaats van over verschillende vertalingen niet beter kunnen spreken over één vertaling die zich in verschillende vormen aandient? Dat voorstel berust niet op nieuwe filologische inzichten, maar is een nieuwe interpretatie van de beginsituatie op grond van het hierboven beschreven bestaande onderzoek. Het lijkt erop dat de overstap vanuit het Latijn naar het Middelnederlands één keer is gemaakt.³² Mijns inziens is de Middelnederlandse tekst vervolgens in verschillende vormen gegoten om aan uiteenlopende doelstellingen te voldoen.³³ Uitgaande van de hierboven beschreven functionele benadering, ontstond elk afschrift van een vertaling in een andere context, diende het voor een ander publiek en nam het een eigen vorm aan. De kopiïst kon op basis van een Latijnse bron sommige delen opnieuw verwoorden, hij kon in sommige gedeelten Bijbelcommentaar verwerken of een integrale vertaling in perikopen opdelen. Op die manier kunnen de tekstorganisatie van een vertaling in afzonderlijke handschriften en de daarmee samenhangende functie onderling aanmerkelijk verschillen, maar dat maakt deze afschriften vanzelfsprekend niet tot nieuwe vertalingen.³⁴ Dit fenomeen doet zich ook in Duitse Bijbelvertaling voor. Carola Redzich hanteert hiervoor de term 'productieve receptie', waarmee ze onder andere bedoelt dat een vertaling op allerlei manieren

³⁰ Hoewel Bieberstedt dit zelf ook benoemt, stelt hij dat aanvullende gegevens uit secundaire bronnen, uit wetenschappelijke studies over literaire, culturele en sociale geschiedenis en uit analogieën met wel bekende vertalers informatie kunnen bieden om uitspraken over doel en functie van een vertaling te doen (Bieberstedt 2004, 50). Het is wellicht ook mogelijk om de bruikbaarheid en het succes van een vertaling af te leiden uit zijn verspreiding, hoewel ook die niet altijd een representatief beeld geeft (suggestie Thom Mertens (Antwerpen)).

³¹ Ten eerste in de oudste literatuur, maar ook in later werk. In Coun 1993, 101 spreekt hij in ieder geval voor de evangeliënharmonie nog van een 'vertaling'. Coun 2007, 118 formuleert het als volgt: '... dat een anonieme auteur met behulp van de reeds bestaande *Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën* een Middelnederlandse harmonie heeft samengesteld.' Den Hollander 2007, 182 spreekt van een 'vertaling/bewerking van de evangeliënharmonie'. Over de perikopen is Coun in 1993 al voorzichtiger als hij de formulering hanteert, dat de perikopen 'uit de *Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën* zijn gelicht'. Kwakkel 1999, 166 heeft het echter over 'verschillende Middelnederlandse evangeliënvertalingen'. Van Oostrom 2006 hanteert in zijn literatuurgeschiedenis stelselmatig het woord 'vertaling' voor de verschillende soorten evangelieteksten (een goed voorbeeld daarvan op p. 378).

³² Het huidige onderzoek (o.a. Coun 1993, Coun 2007, Den Hollander 2007) gaat ervan uit dat de vroegste evangelieteksten teruggaan op één startmoment: de *Zuid-Nederlandse evangeliëvertaling*.

³³ Zowel Bieberstedt 2004 als Redzich 2004 wijzen erop, dat het bij de uiteenlopende vormen waarin vertaalde Bijbelteksten in handschriften staan lang niet altijd om verschillende vertalingen hoeft te gaan.

³⁴ Vergelijk Bieberstedt 2004, 61. In ieder geval niet tot interlinguale vertaling, zoals gedefinieerd in hoofdstuk 3, noot 22.

georganiseerd kan zijn: als doorlopende Bijbeltekst, als perikopenboek, al dan niet geglosseerd, etc.³⁵ Deze zienswijze lijkt mij een welkome nuancering van het huidige perspectief op de vroegste Middelnederlandse evangelieteksten (waarover in de volgende paragraaf meer).

Omdat de chronologie van deze receptievormen en de onderlinge vermenging van de vertalingen niet zijn te achterhalen, pleit Redzich ervoor om volkstalige Bijbelteksten niet zozeer op basis van tekstverwantschap, maar op basis van tekstorganisatie te ordenen.³⁶ Ik denk daarentegen dat beide aspecten, de verwantschap tussen de teksten onderling (tekstfamilie) en de vorm waarin een tekst in een handschrift staat (tekstorganisatie), waardevolle inzichten opleveren over Bijbelvertalingen en dat kiezen tussen een ordening volgens één van beide ons zicht op de veelkleurige werkelijkheid vertroebelt. Ondanks dat verwantschap tussen redacties van Bijbelteksten moeilijk in kaart is te brengen – door de meest uiteenlopende vormen van tekstorganisatie waarin ze zich voordoen en door de continue invloed van de Latijnse traditie – is het voor de filoloog veelal evident dat er sprake is van relaties tussen de teksten.³⁷ De onmogelijkheid om te achterhalen hoe die relaties precies liggen hoeft niet direct te betekenen dat we niets over verwantschap kunnen zeggen. In paragraaf 3.2 zal bijvoorbeeld blijken dat Bijbelteksten in handschriften door middel van variantenonderzoek toch globaal zijn in te delen naar ‘meer’ en ‘minder’ verwant. Ook blijkt daar dat er hypothesen zijn op te stellen over de vraag of teksten tot dezelfde dan wel tot verschillende tekstfamilies behoren.³⁸

Door nu zowel oog te hebben voor de vertaling waartoe de tekst behoort als voor de manier waarop de tekst in het handschrift staat, dus voor tekstfamilie én tekstorganisatie, kunnen de vele mogelijke combinaties van die twee aspecten ten volle aan het licht komen. Concreet komt dat erop neer dat men van een Bijbeltekst zowel de vertaling als de manier van tekstorganisatie vermeldt. Dan komen vragen aan de orde als: waarom komt een bepaalde vertaling in een bepaalde vorm voor? Dan blijkt dat sommige vertalingen werden benut voor uiteenlopende manieren van tekstorganisatie en dat vergelijkbare manieren van tekstorganisatie werden benut voor uiteenlopende vertalingen. Pas als dit duidelijk is, lijkt het mij zinvol om te gaan zoeken naar relaties en verklaringen die orde kunnen scheppen in deze complexiteit.

3.1.2 De perikopen in nieuw perspectief

Met deze overwegingen in het achterhoofd keren we terug naar het Amsterdams Perikopenboek en zijn plaats te midden van de Middelnederlandse Bijbelvertalingen tot 1350. Recent schetste Van Oostrom het beeld, dat in de dertiende eeuw het evangelie op drieërlei wijze werd vertaald: als integrale vertaling van de vier evangeliën, als evangeliënharmonie en als (cyclus van) evangeliëperikopen.³⁹

³⁵ Redzich 2004, 155-6 en 171-2.

³⁶ Redzich 2004, 172.

³⁷ Voorbeelden van een continue beïnvloeding van de Latijnse traditie zijn bijvoorbeeld te vinden in Saint-Jacques 1989.

³⁸ Een indeling naar tekstorganisatie is tevens problematisch vanwege de mate aan variatie binnen de verschillende vormen van tekstorganisatie. Die is te groot om vaste groepen samen te stellen, wat eenduidige ordening onmogelijk maakt. Zoals verderop zal blijken, konden er bijvoorbeeld twee manieren om een evangeliëvertaling te organiseren, als evangeliënharmonie en als perikopen, tot één nieuwe gecombineerd worden: een perikopenboek met evangeliëlezingen uit de harmonie. Ook kan voor een specifiek gebruik één vorm van tekstorganisatie populair zijn geweest: Bijbelteksten over de passie die ter meditatie dienden, komen vaak uit de evangeliënharmonie.

³⁹ Van Oostrom 2006, 378.

Hierboven stelde ik voor beter niet te spreken van verschillende vertalingen, maar van productieve receptie van één vertaling die als uitgangspunt diende voor verschillende vormen van tekstorganisatie.

Hier vind ik Coun, althans gedeeltelijk, aan mijn zijde, die in zijn artikel uit 1993 veronderstelde dat de perikopen niet apart werden vertaald (zoals De Bruin had geschreven), maar uit de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* werden genomen.⁴⁰ De vondst van de Antwerpse fragmenten met epistel- en evangelieperikopen wees uit dat Coun waarschijnlijk op het goede spoor zat. Hoewel het bij deze oudste fragmenten van rond 1300 slechts om zeer weinig tekstmateriaal gaat, stelt Kwakkel vast dat de overeenkomst van de evangelieteksten met de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* opvallend is: ze staan dichter bij de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* dan dezelfde teksten in het Amsterdams Perikopenboek.⁴¹ Coun benoemt in zijn artikel de perikopen dan ook niet meer als een afzonderlijke vertaling, hoewel hij dit niet expliciteert. Ik wil echter nog een stap verder gaan dan Coun en ook voor de evangeliënharmonie voorstellen niet over een afzonderlijke vertaling te spreken.

In zijn artikel betoogde Coun, dat ook de evangeliënharmonie onder gebruikmaking van de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* zou zijn ontstaan.⁴² In het voorwoord van beide redacties van de evangeliënharmonie vermeldt de auteur ervan dat hij zelf de evangeliën vertaalde en er vervolgens een harmonie van componeerde:

Ens tijds so bat mi een mijn lieve vrint, dat ic dewangelie trokke uten Latine in Didscher talen ende ic uten texte van den vire ewangelisten makde ene schone historie van den wesene ende van den levene ons Heren Jhesu Christi.⁴³

Inmiddels hebben Den Hollander & Schmid overtuigend aangetoond dat de Middelnederlandse tekst gebaseerd is op de Latijnse harmonie.⁴⁴ Maar op basis van Couns resultaten kunnen we constateren, dat de auteur daarbij bovendien gebruik maakte van de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling*. Wellicht kunnen we de auteur zelfs op zijn woord geloven, wanneer hij zegt dat hij de evangeliën vertaald heeft, en kunnen we *beide* teksten op zijn conto schrijven? In dat geval vertaalde hij de vier evangeliën en organiseerde die vervolgens aan de hand van de Latijnse harmonie tot een Middelnederlandse evangeliënharmonie. Ook in dat geval zouden we dus niet van een afzonderlijke 'vertaling' hoeven te spreken, maar zou er sprake zijn van één vertaling die een variabele tekstorganisatie kent: als integrale evangeliën, als geharmoniseerde evangelietekst en ook nog als perikopenlezingen.⁴⁵

Spreken van één vertaling heeft mijns inziens een aanzienlijk voordeel: het benoemt de vroegste Middelnederlandse evangelieteksten als één geheel. Zo'n benaming sluit aan bij de aanname dat die evangelieteksten slechts in beperkte kring verspreid waren en gelezen werden.⁴⁶ Het heeft nog een voordeel, want het zou

⁴⁰ Coun 1993, 90.

⁴¹ Kwakkel 1999, n. 36 en 37.

⁴² Coun 1993.

⁴³ De Bruin 1970b, 2.

⁴⁴ Den Hollander & Schmid 1999.

⁴⁵ Goed beschouwd zou de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* dan een abstractum zijn, dat zich op drie manieren manifesteert: als integrale vertaling van de vier evangeliën, als evangeliënharmonie en als perikopencyclus. In het voorwoord bij de editie van het Amsterdams Perikopenboek kiest De Bruin al enigszins deze richting (De Bruin 1970a, vii-viii).

⁴⁶ Deze aanname is voornamelijk gebaseerd op de spaarzame vroege overlevering van de oudste evangelieteksten. In paragraaf 6.2 zal ik betogen dat voor de oudste perikopenboeken

enkele probleemgevallen in het perikopenonderzoek kunnen oplossen. Zo'n lastig geval is bijvoorbeeld handschrift Londen 2188. Dit perikopenboek (gedateerd 1353, oostelijk dialect (Brabant/Limburg)⁴⁷) bevat twee afzonderlijke lezingenbestanden: een cyclus epistelperikopen en een cyclus evangelieperikopen. Met de evangelieperikopen is echter iets merkwaardigs aan de hand. De lezingen zijn deels 'gewone' evangelieperikopen, maar deels ook perikopen op basis van de evangeliënharmonie. Een lastige vraag is nu tot welke tekstfamilie de evangelieperikopen behoren: de harmonie of de perikopen? Wanneer we echter de evangeliënharmonie en de perikopen benoemen als één vertaling in een andere vorm van tekstorganisatie (of zelfs een gecombineerde vorm van tekstorganisatie), is die vraag snel opgelost.

Het bovenstaande heeft ook consequenties voor de nieuwe naam van de perikopen in het Amsterdams Perikopenboek. Zoals ik reeds betoogde, wil ik in het benoemen van vertaalde Bijbelteksten graag de twee bepalende elementen, tekstfamilie en tekstorganisatie, verdisconteren; zo ook in de nieuwe naam voor de evangelieperikopen. Daarom noem ik de vroegste Middelnederlandse evangelieperikopen vanaf hier *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen*. Deze naam duidt én de tekstfamilie aan (die van de *Zuid-Nederlandse evangeliëvertaling*) én de tekstorganisatie als perikopen, terwijl de term 'vertaling' zorgvuldig wordt vermeden.⁴⁸ Omdat sommige evangelieperikopen ook een meer zelfstandige positie ten opzichte van de tekstfamilie lijken in te nemen (zoals de evangelieperikopen in de vroegste fragmenten met de exposities) of uit de evangeliënharmonie zijn genomen, voeg ik daarvoor de onderscheidingen 'zelfstandig' en 'op basis van de harmonie' toe.⁴⁹

Een voorbehoud is hierbij op zijn plaats. De benaming zou kunnen suggereren dat we met een homogene groep vertaalde evangelieperikopen van doen hebben, die met elkaar een stabiel corpus aan evangeliëlezingen vormen. Maar hoewel er tussen de handschriften onderling wel kleine clusters zijn te bespeuren die meer met elkaar verwant zijn dan met andere, biedt vrijwel elk perikopenboek een min of meer eigen lezing van de evangelieperikopen. Dit zal nog duidelijker blijken uit de verwantschapsanalyse in paragraaf 3.2.⁵⁰ De Bruin bracht in zijn onderzoek zelfs twee late handschriften naar voren, waarvan de lezingen uit een keur van tekstfamilies zijn verzameld.⁵¹ Carsten Kottmann merkt naar aanleiding van hetzelfde verschijnsel in Duitse handschriften op, dat in principe elke perikopen een afzonderlijke teksteenheid vormde, waarvoor een kopiist zijn verwoordingstrategie kon bepalen.⁵²

bijvoorbeeld een lezerspubliek waarschijnlijk is, dat sterke overeenkomsten in interessegebieden vertoonde.

⁴⁷ Scheepsma 2008, 22.

⁴⁸ Het moge duidelijk zijn dat ik hier nog niet de definitieve keuze maak tussen de twee mogelijkheden: een vertaling in verschillende vormen van tekstorganisatie of afzonderlijke vertalingen. Anders zou de naamgeving *Zuid-Nederlandse evangeliëvertaling in perikopen* dan wel *Zuid-Nederlandse vertaling van de evangelieperikopen* of iets dergelijks moeten zijn.

⁴⁹ Hoewel ook de term 'Zuid-Nederlandse' nog enig gevaar in zich draagt, lijkt het zeer onwaarschijnlijk dat de perikopen zijn ontstaan in de Noordelijke Nederlanden.

⁵⁰ Deze variabiliteit binnen de tekstfamilie van de perikopen sluit tevens aan bij de observaties rond de ordening van de cycli. Vrijwel elk volkstalig handschrift blijkt er een eigen ordening op na te houden en van een standaard is bij de liturgische ordening evenmin sprake als bij de tekstverwantschap.

⁵¹ De Bruin 1935, 207-8. Het gaat om de handschriften Brussel, KB, 1678 (ca. 1480) en Brussel 1268-69 (ca. 1540).

⁵² Kottmann 2009, 214-5.

Per perikoop is dus een afzonderlijke verwantschapsstructuur mogelijk om de verhouding met verwante perikopenhandschriften te bepalen. Dat maakt het netwerk aan mogelijke relaties en verbanden tussen perikopenhandschriften erg ingewikkeld. Om toch in de praktijk teksten te kunnen benoemen, is de benaming *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* een hulpmiddel en brede paraplu, tot de tijd dat betere inzichten de naam kunnen specificeren. De epistelperikopen leveren in dit opzicht geen problemen op en vormen een tamelijk consistente eenheid. Naar analogie met de evangelieperikopen benoem ik ze vanaf hier als *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* (vergelijk figuur 3).⁵³

Nu het Amsterdams Perikopenboek globaal gesitueerd is temidden van de vroegste Middelnederlandse Bijbelteksten (figuur 3), kunnen we ingaan op zijn preciezere verhoudingen tot andere Middelnederlandse perikopenboeken. Hierboven verwoordde ik die verhoudingen al als een ingewikkeld netwerk aan mogelijke relaties en verbanden tot andere teksten en handschriften. Relaties gebaseerd op de vormgeving als lezingencyclus, maar ook relaties gebaseerd op de teksten. Hoewel het onmogelijk lijkt, wil ik desondanks een poging ondernemen een klein gedeelte van dat netwerk bloot te leggen. Als eerste invalshoek gebruik ik daarvoor een verwantschapsanalyse van de teksten en als tweede een analyse van de perikopen-ordering.

3.2 Verre verwanten

Vanouds is een stemma een gebruikelijke methode om de verwantschap tussen teksten in verschillende handschriften weer te geven. De variatie die er tussen de teksten te vinden is, geldt daarbij als het uitgangspunt van zo'n tekststamboom. Voorheen was dit stemmatologisch onderzoek met name gericht op het bepalen of reconstrueren van de oerversie van een bepaalde tekst, zoals A.M. Duinhoven heeft gedaan bij *Karel ende Elegast*.⁵⁴ Inmiddels is het idee dat zo'n reconstructie haalbaar is grotendeels verlaten en zoekt men meer naar onderlinge verwantschap van de afschriften, hoewel een stemma over het algemeen nog wel is georiënteerd op één startmoment waarvan de rest van de tekstoverlevering een aftakking is.⁵⁵ Een groot verschil tussen oude en moderne stemmatologische methodes is dat moderne methodes eerder kwantitatief dan kwalitatief van aard zijn.⁵⁶ In de oudere methodes bepaalde men van tevoren welke varianten in het onderzoek betrokken werden, door deze te kwalificeren als 'goed' (behorend tot de originele tekst) of 'fout' (latere vervorming van de tekst). In de modernere methodes acht men vóór de inventarisatie alle variatie van mogelijk belang voor de verwantschapsanalyse en beslist men pas achteraf (na de inventarisatie) welke varianten iets zeggen over de onderlinge verwantschap van afschriften.

⁵³ Vanzelfsprekend geeft 'Zuid-Nederlandse' hier niet een verwantschap met de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* aan, maar slechts de nauwe relatie met de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen*. Wel kan het zijn dat een enkele epistelperikoop een representant is van de vroegste Middelnederlandse vertaling van de Apocalyps. In paragraaf 3.2 kom ik op deze mogelijkheid terug.

⁵⁴ Duinhoven 1975. Een belangrijke methode hierbij is die van Lachmann (Van Mulken 1993, 11-3).

⁵⁵ Een recent voorbeeld daarvan is bijvoorbeeld het stemma van de *Sankt Georgener Predigten* in Scheepsma 2005, 52.

⁵⁶ Een goede inleiding in de moderne stemmatologische methodes biedt Van Mulken 1993. Voor het verschil kwalitatief/kwantitief zie: Van Mulken 1993, 13-5.

3.2.1 De gewogen-supportmethode van Wattel en Van Mulken

Een heel voorzichtige benadering is de gewogen-supportmethode van Evert Wattel en Margot van Mulken, die door middel van ongeoriënteerde grafische verwantschapsstructuren (die ik zal afkorten tot 'verwantschapsstructuren' of eenvoudigweg 'structuren') slechts de relatieve afstand tussen de verschillende afschriften met behulp van een computerprogramma in kaart brengt. In deze methode stelt men niet het startmoment van de tekstoverlevering centraal, maar draait het om de onderlinge verhoudingen tussen de overgeleverde afschriften. Die verhouding wordt uitgedrukt in relatieve afstanden tussen knooppunten en/of afschriften: hoe hoger het getal, hoe verder een afschrift afstaat van een ander afschrift of knooppunt (zie figuur 4 voor een voorbeeldstructuur). Deze benadering lijkt mij vanwege de voorzichtige insteek en het afzien van een startmoment goed geschikt voor de ingewikkelde relaties tussen de perikopenboeken.⁵⁷

De methode van Wattel en Van Mulken werkt met een computerprogramma dat uit een steekproef verkregen tekstvarianten omzet naar een grafische verwantschapsstructuur. Het is de filoloog die de teksten uit de steekproef nauwkeurig analyseert en de varianten in kaart brengt in verschilformules. Deze varianten worden tevens gegroepeerd naar variantentypen. In mijn analyse heb ik de volgende variantentypen onderscheiden: zware variatie (betekenisverschuiving), lichte variatie (synoniemen e.d.), inversie, constructie (verandering in wijs, getal, e.d.), evidente weglating/toevoeging, getallen, glos, latinisme en eigenaam, met daarbij als extra kwalificatie voor sommige varianten 'mogelijk identificerend'.⁵⁸

De filoloog houdt dus, ondanks het aandeel van de computer, bij Wattel en Van Mulken een grote rol in het proces; het inventariseren en categoriseren blijft een zaak van wetenschappelijke expertise. Dat geldt ook voor de beoordeling van de varianten. De filoloog beoordeelt de varianten na de inventarisatie op het inzicht dat ze bieden in de onderlinge verhoudingen en merkt ze aan als 'lichte' en 'zware' varianten.⁵⁹ Al naar gelang hun gewicht krijgen de verschilformules een meer of minder grote stem bij het opstellen van de verwantschapsstructuur.

Als eerste stap bij het opstellen van de verwantschapsstructuur zoekt het computerprogramma naar paren van handschriften.⁶⁰ Met behulp van vijf verschillende vergelijkingsmethodes bepaalt het programma welke paren consequent bij elkaar worden gezet. Deze paren vormen de basis van de structuur. Vervolgens worden de paren 'vervangen' door het knooppunt dat hen verbindt, waarna het programma met de overgebleven 'handschriften' (waarvan er enkele dus in feite al knooppunten zijn) dezelfde stap onderneemt en nieuwe paren aanwijst. Op deze wijze wordt stap voor stap een structuur van onderaf opgebouwd.

De aard van de variatie tussen de afschriften bepaalt de afstandsgrootte ten opzichte van de afschriften onderling. Hoe sterker de onderlinge variatie in de teksten, hoe groter de afstand tussen twee afschriften en andersom. De getallen

⁵⁷ Een heldere uitleg van deze methode is te vinden bij De Hommel-Steenbakkers 2001, 51-6. Meer gedetailleerde informatie in: Wattel & Van Mulken 1996a/b; Wattel 2003; Van Haften 2003.

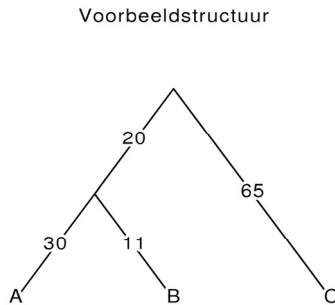
⁵⁸ Deze typen heb ik grotendeels ontleend aan Den Hollander 1997 en De Hommel-Steenbakkers 2001, aangezien ook zij Bijbelteksten onderzochten. Verder gebruikte ik Van Mulken 1993.

⁵⁹ Een goed overzicht van de werkwijze bij het traceren, benoemen en wegen van de varianten staat in De Hommel-Steenbakkers 2001, 51-6. Ik heb mij aan deze werkwijze gehouden. De weging van de varianten en het benoemen van de varianten als al dan niet verwantschaps-onthullend is gebaseerd op de werkwijze van Den Hollander 1997, De Hommel-Steenbakkers 2001 en expertise van Evert Wattel.

⁶⁰ Zie voor een uitvoerige beschrijving van dit procedé: Wattel 2003.

tussen de knooppunten drukken dus als het ware de moeite uit die het computer-programma moet doen om twee afschriften met elkaar in verband te brengen. Is er weinig variatie en gaat het gemakkelijk, dan geeft het programma een laag getal tussen het knooppunt en het afschrift, is er veel variatie en gaat het moeilijk, dan is het getal hoger.⁶¹ Tussen elk knooppunt wordt op basis van de variatie de afstand opnieuw bepaald op een vastgestelde schaal, die in dit onderzoek loopt van 0 tot 100. De maximale afstand tussen twee knooppunten is dus 100. De afstanden tussen de verschillende afschriften kunnen echter bij elkaar worden opgeteld en de totale afstand kan dus meer dan 100 bedragen. Wanneer de afstand tussen één afschrift en één knooppunt boven de 60 uitkomt, is het steeds onwaarschijnlijker dat de tekst in het afschrift nog tot eenzelfde tekstfamilie behoort. Hoe lager de getallen, hoe sterker de waarschijnlijkheid dat de teksten in de handschriften verwant zijn.⁶²

Figuur 4: Voorbeeldstructuur gewogen-supportmethode Wattel en Van Mulken



Wanneer de resultaten uiteindelijk uit de computer rollen, moeten ze echter met een kritische blik bekeken worden. Wattel laat niet na keer op keer te benadrukken dat het slechts om een benadering van de werkelijkheid gaat.⁶³ Door de gebrekkige overlevering van teksten kan de huidige stand van zaken nu eenmaal een vertekend beeld van de vroegere situatie geven en elke nieuwe vondst van een fragment of handschrift kan de verhoudingen weer danig veranderen. Met de verwantschapsstructuren in dit onderzoek heb ik dan ook allerminst de pretentie om het laatste

⁶¹ De getallen hebben dan ook geen exact uit te drukken waarde, maar krijgen louter betekenis in verhouding tot de overige getallen in de verwantschapsstructuren als 'groter' of 'kleiner dan' (persoonlijke mededeling Evert Wattel).

⁶² De interpretatie van de getallen dank ik aan Evert Wattel (persoonlijke mededeling).

⁶³ Vergelijk Wattel 2003, 146 en 157-8. Hier moet tevens het voorbehoud worden gemaakt, dat het beeld van verwantschap tussen Bijbelteksten door de continue invloed van de Latijnse traditie (zowel van Bijbeltekst als -commentaar) veelal complexer ligt dan bij andere teksten. In de stemmatologie is deze problematiek bekend als parallelie (Van Mulken 1993, 29-36). Toch zijn er mijns inziens tussen de vroegste evangelieteksten dermate overtuigende overeenkomsten te zien, dat ik ze aan elkaar verwant acht (Coun 1993 en Coun 2007 leveren relevant tekstmateriaal). Bij vergelijking met teksten van later datum is de variatie sterker en lijkt het waarschijnlijker dat dit daadwerkelijk andere vertalingen zijn (zie bijvoorbeeld bijlage B, figuur 1, waarin de epistelperikopen van Scutken buiten de tekstfamilie vallen). De relatief lage getallen in de verwantschapsstructuren van de afzonderlijke perikopen ondersteunen deze overtuiging.

woord te spreken over de onderlinge verhoudingen tussen de Middelnederlandse perikopenboeken. De methode van Wattel van Van Mulken is inmiddels echter bij verschillende onderzoeken bruikbaar gebleken om aan de hand van steekproeven een inschatting te geven van de verhoudingen tussen verschillende handschriften.⁶⁴ Het lijkt mij daarom mogelijk om aan de steekproef uit het Amsterdams Perikopenboek aanwijzingen te ontleen die de betrekkingen tussen het handschrift en de overige perikopenboeken in ruwe contouren schetsen.

3.2.2 *Het verwerkte materiaal*

In de steekproef is de tekst van vijf epistelperikopen en dertien evangelieperikopen verwerkt. Een drietal factoren bepaalde de eerste keuze van de te verwerken perikopen. Ten eerste moest de steekproef het tekstbestand uit het Amsterdams Perikopenboek in zijn totaliteit representeren. Daarom zijn er perikopen gekozen uit het begin, het midden en het einde van het lezingenbestand. Daarnaast wilde ik ook een plek geven aan de drie tekstfragmenten die tot de traditie van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* worden gerekend.⁶⁵ De tekst op de fragmenten dicteerde zo vanzelfsprekend de keuze van de overige perikopen. Omdat zich in de loop van het onderzoek bij de evangelieperikopen een zekere inconsistentie in de verhouding tussen de handschriften aftekende, zijn er tevens twee clusters van drie perikopen geselecteerd om deze indruk te toetsen. Deze clusters van drie zijn gekozen uit de liturgisch stabiele vastenperiode, waarin vrijwel alle perikopenboeken eenzelfde lezingencyclus bieden, en de instabielere periode na Pinksteren. De leidende gedachte achter deze keuze was het uitgebreider toetsen van de inconsistentie (die bleef bestaan) met daarbij de vraag of die wellicht gedurende het kerkelijk jaar zou variëren (dat bleek niet het geval).

Twee perikopen heb ik op andere gronden toegevoegd. In de twee vroegste handschriften met een afzonderlijke cyclus epistelperikopen (Sint-Petersburg 257 en Wenen 12905) staat ook de volledige Middelnederlandse vertaling van de Apocalyps. Gezien de nauwe relatie waarin de tekstfamilies van de epistelen en de Apocalyps in deze vroege handschriften staan, leek het mij zinvol om een Apocalypsperikoop uit de epistelen te vergelijken met de volledige vertaling. Ten slotte heb ik ook een lezing uit Lucas 7 die tweemaal in het Amsterdams Perikopenboek voorkomt in het onderzoek betrokken. De beide lezingen verschillen namelijk van elkaar en de vraag was of beide binnen de tekstfamilie pasten.⁶⁶ Uiteindelijk zijn de volgende perikopen in het variantenonderzoek betrokken:⁶⁷

⁶⁴ Van Mulken 1993; De Visser-van Terwisga 1998; Den Hollander 1997 en De Hommel-Steenbakkers 2001 gebruiken de methode ook voor Bijbelteksten.

⁶⁵ De fragmenten zijn Brussel 469; Brugge, SA, Oud Archief 538; Leiden, UB, Ltk 1897.

⁶⁶ Deze dubbellezing vond ik op basis van De Bruin 1935, 143. Zie bijlage B voor een bespreking van overige dubbellezingen.

⁶⁷ Voor de perikopen uit het middendeel van het lezingenbestand zijn twee verschillende gelegenheden gekozen: T28 (evangelieperikoop) en T40 (epistelperikoop). Hierbij bepaalde het Bijbelboek waaruit de lezingen afkomstig zijn de keuze: de lezing uit Marcus zorgt ervoor dat alle evangeliën vertegenwoordigd zijn in de steekproef, de lezing uit Apocalyps bood de mogelijkheid om de tekst naast de integrale Apocalypsvertaling te leggen. De twee clusters van drie perikopen zijn achtereenvolgens de lezingen voor T20, T20/2 en T20/3 en voor T54/6, T55, T55/4 – dit waren de clusters uit beide periodes waarvoor de meeste handschriften beschikbaar waren. De lezingen van T7, T24, S80a/b en T60/6 zijn bepaald door de fragmenten en de dubbellezing uit Lc 7. De Antwerpse fragmenten zijn vanwege het minieme tekstmateriaal niet in het onderzoek betrokken. Kwakkel 1999 gaat wel in op de plaats van de fragmenten

<i>epistelperikopen</i>	<i>liturgische gelegenheid</i>	<i>evangelieperikopen</i>	<i>liturgische gelegenheid</i>
Phil 4,4-7	T4	Io 1, 19-28	T4
Gal 4,1-7	T7	Lc 2,33-40	T7
		Mt 15,21-28	T20
		Io 8,21-29	T20/2
		Mt 23,1-12	T20/3
		Mt 26,67-27,1-4,16-20	T24
Apc 4,1-10	T40	Mc 16,1-7	T28
		Lc 13,22-30	T54/6
		Lc 17,11-19	T55
		Mc 1,40-45	T55/4
		Lc 7,36-50	T60/6 en C
Sir 24,17-22	S21	Lc 2,22-32	S24
2 Mcc 12,43-46	S80a/b	Io 6,37-40a	S80a/b

De afschriften die in de steekproef zijn verwerkt, zijn bij elkaar gebracht op basis van de gegevens uit Biemans' catalogus bij het CSSN en die van later onderzoek.⁶⁸ Hiermee heb ik alle afschriften verwerkt die op dit moment tot de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* gerekend worden.⁶⁹

Bij de handschriften bestaat een verschil tussen perikopenboeken met een volledige cyclus en perikopenboeken die alleen een cyclus epistel- of evangelieperikopen bevatten. Perikopenboeken met een volledige cyclus bevatten epistel- en/of evangelieperikopen voor alle liturgische gelegenheden van het kerkelijk jaar en de heiligendagen. Naast het Amsterdams Perikopenboek zijn er vier perikopenhandschriften in het onderzoek betrokken, die van zowel de epistel- als de evangelieperikopen een volledige cyclus bieden.

Het dichtst in de tijd bij het Amsterdams Perikopenboek staat het al eerder genoemde Londen 2188 (gedateerd 1353), waarvan de herkomst niet zeker is. De Bruin spreekt van Brabantse dialectkenmerken in het handschrift, maar het *MNW* noemt de taal in het handschrift Westmiddelnederlands met Limburgse kleuring.⁷⁰ Scheepsma suggereert dat het handschrift mogelijk al snel bij de tertiariissen in Aken, de latere bezitters van het handschrift, terecht kan zijn gekomen, maar over de plaats van vervaardiging zegt dit weinig.⁷¹

Het tweede handschrift (Brussel 15054) wordt rond 1400 gedateerd en was getuige een bezitterswapen tegen het eind van de vijftiende eeuw eigendom van de

binnen de traditie. Ik had me hier ook kunnen laten leiden door de keuze die Kottmann 2009 heeft gemaakt in zijn studie naar de Zuid-Duitse perikopenboeken. Het te onderzoeken tekstbestand zou dan echter te omvangrijk worden voor deze studie.

⁶⁸ Biemans 1984, nrs. 22 t/m 28; Geirnaert en Geirnaert 1987; Beckers 1987; Kwakkel 1999.

⁶⁹ Vanzelfsprekend geldt dit alleen voor de perikopenafschriften en niet voor de in het onderzoek betrokken teksten van de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling*, de Middelnederlandse Apocalypsvertaling en de S-redactie van de evangeliënharmonie. De vroege datering van de helft van de handschriften en de fragmenten springt overigens in het oog. Afgelezen aan de overlevering lijkt de veertiende eeuw, en dan vooral de eerste helft en het midden daarvan, de bloeitijd te zijn geweest van de Zuid-Nederlandse perikopen, zowel epistelen als evangeliën. Vier handschriften (Sint-Petersburg 257, het Amsterdams Perikopenboek, Londen 2188 en Wenen 12905) en alle vier de fragmenten dateren uit de veertiende eeuw, tegenover vier handschriften van later datum (Brussel 15054, Brugge 4.001, Berlijn 1026 en Darmstadt 464).

⁷⁰ Scheepsma 2008, 22.

⁷¹ Scheepsma 2008, 22-3. Het handschrift bevat een eigendomsmerk van de tertiariissen.

voornamen Brugse patriciër Lodewijk van Gruuthuse.⁷² Waarschijnlijk kwam het handschrift niet ver uit de buurt, want tot op heden wordt het dialect van de teksten als West-Vlaams omschreven. Voor welke kringen het handschrift aanvankelijk is vervaardigd, is echter onbekend.

Daarover kunnen we iets meer zeggen bij het handschrift Brugge 4.001. De Bruin vertelt dat hij het handschrift aantroef in een kist bij de Brugse Hospitaalzusters en oppert vervolgens het idee dat het waarschijnlijk altijd bij de zusters heeft gefunctioneerd.⁷³ De evangeliëperikopen in het handschrift gaan gepaard met preken uit de tekstgroep-Zwolle, zoals Zielemans deze teksttraditie heeft benoemd.⁷⁴ De codex is met het Amsterdams Perikopenboek één van de weinige handschriften waarin een volledig perikopenbestand van epistel- én evangeliëperikopen is gekoppeld aan teksten die de evangeliëperikopen verklaren.

Het laatste perikopenhandschrift met een volledige cyclus is één van de handschriften die H. Beckers noemt als Ripuarische verwanten van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen*: Darmstadt 464.⁷⁵ De evangeliëperikopen in het vijftiende-eeuwse handschrift zijn een Ripuarische variant van de *Zuid-Nederlandse evangeliëperikopen* op basis van de harmonie. Dit handschrift is in het onderzoek opgenomen om een eerste idee te krijgen over de vraag of en hoe de teksten uit de groep Ripuarische handschriften verwant zijn met het Middelnederlandse materiaal.

In de verwantschapsanalyse van de epistelperikopen zijn verder nog twee andere handschriften betrokken: Sint-Petersburg 257 en Wenen 12905.⁷⁶ Ze zijn beide vrijwel contemporain aan het Amsterdams Perikopenboek en bieden een volledige epistelcyclus. In de structuur van de evangeliëperikopen is ook Berlijn 1026 opgenomen, het belangrijkste handschrift voor de expositiecyclus, dat ook een volledige cyclus evangeliëlezingen bevat.⁷⁷ De perikopen in dit handschrift lijken in een interessante, maar moeilijk te duiden wisselwerking met die uit het Amsterdams Perikopenboek te staan.⁷⁸

De besproken handschriften vormen met elkaar de basis van elke verwantschapsstructuur en komen (waar mogelijk) in iedere structuur terug. De fragmenten, de Apocalypsvertaling en de dubbellezing zijn in de structuren aan dit basisset toegevoegd. De uitkomsten van het onderzoek bespreek ik uitvoerig in bijlage B, waar ik alle grafische verwantschapsstructuren afzonderlijk behandel. Daar komen ook de fragmenten uitvoeriger aan de orde. In de volgende paragraaf noem ik slechts de conclusies die dit onderzoek ons oplevert.

⁷² De Bruin 1973; ook voor wat volgt.

⁷³ De Bruin 1935, 203.

⁷⁴ Zielemans 1978, 76. Handschrift Brussel 1268-69 bevat eveneens epistel- én evangeliëperikopen, met daarbij gevoegd preken op beide perikopensoorten.

⁷⁵ Beckers 1987. De Vreese dateert in de mappen van de BNM (UB Leiden) het handschrift ca. 1470.

⁷⁶ Kwakkel 1999 (Sint Petersburg 257) en Kwakkel 2002 (Wenen 12905).

⁷⁷ Zielemans 1978. In hoofdstuk 4 zal ik betogen dat Berlijn 1026 mogelijk ouder tekstmateriaal bevat dan zijn datering (in de vijftiende eeuw) doet vermoeden.

⁷⁸ Het volgt soms tot in de details de tekst van het Amsterdams Perikopenboek, maar voor Lc 2,33-40 (T7) maakt het gebruik van de zelfstandige evangeliëperikopen op het oudste expositiefragment. Of impliceert dit dat de perikopentekst bij de vroegste exposities nauwere banden onderhoudt met de teksten uit het Amsterdams Perikopenboek dan de huidige overlevering suggereert?

3.2.3 Conclusies

Zoals gezegd moeten we voorzichtig zijn met het trekken van conclusies uit de verwantschapsanalyse. Alleen de informatie die door (vrijwel) alle structuren ondersteund wordt, kunnen we op de gehele perikopencyclus betrekken. De afzonderlijke structuren geven verder slechts globale informatie, bijvoorbeeld alleen óf er sprake van verwantschap is en niet zozeer hóe de verwantschap precies ligt. Met deze beperkingen kunnen we toch enkele interessante grote lijnen trekken.

Ten eerste duidt de analyse erop, dat het Amsterdams Perikopenboek verwant is aan het geheel aan afschriften van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen*. Alle afschriften van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* vertonen in het onderzoek verder voldoende verwantschap om één tekstfamilie te vormen.⁷⁹ Datzelfde geldt voor de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen*. Deze verwantschap ligt echter uitermate complex en gevarieerd per perikoop. Voor bijna elke perikoop geldt een eigen verwantschapsstructuur. Kottmanns overweging dat in principe elke perikoop een afzonderlijke teksteenheid is, lijkt hiermee door de structuren bevestigd te worden.⁸⁰ De grote mate van uitwisseling, aanpassing en inpassing van teksten binnen een lezingencyclus lijkt een wezenlijk kenmerk van de volkstalige perikopenboeken te zijn. Dit compilerische karakter komt verderop nogmaals naar voren in de analyse van de perikopenordering.

De analyse laat ook zien dat de verhoudingen tussen de handschriften bij de epistelperikopen en de evangelieperikopen niet overeenkomen. Hiermee ondersteunen de verwantschapsstructuren de aanname, dat de epistelperikopen en de evangelieperikopen twee afzonderlijke tekstfamilies vormen, die wel vaak in combinatie voorkomen, maar die waarschijnlijk een onderscheiden ontstaans- en overleveringsgeschiedenis kennen. Het Amsterdams Perikopenboek blijkt bij de epistelperikopen dan ook een andere positie in de structuren in te nemen dan bij de evangelieperikopen. De epistelcyclus is in de overzichtsstructuur (bijlage B) het meest verwant met die in Brussel 15054. Bij de evangelieperikopen staat Berlijn 1026 het dichtst bij het Amsterdams Perikopenboek.

De verwantschapsanalyse brengt ten slotte nog een ander aspect naar voren. De vroegste Apocalypsvertaling komt dermate overeen met de Apocalypslezingen in de epistelcycli dat we ook hier mogelijk kunnen spreken van één Apocalypsvertaling, die in de epistelperikopen louter in een andere vorm bestaat. Op grond van de datering van de epistelperikopen zou die vertaling waarschijnlijk nog vóór 1300 zijn ontstaan (zoals reeds in figuur 3 vermeld).⁸¹

Met deze uitkomsten hebben we een eerste indruk gekregen van de uiterst complexe verhoudingen tussen het Amsterdams Perikopenboek en andere perikopenboeken. Die zijn echter niet alleen gebaseerd op de teksten; ook op basis van de samenstelling van de lezingencyclus kan het handschrift met andere perikopenboeken vergeleken worden. Na de tekstfamilie wil ik nu de manier van tekstorganisatie analyseren. In zijn manier van tekstorganisatie (als perikopenboek) staat het Amsterdams

⁷⁹ De handschriften Darmstadt 464 en Brugge 4.001 bevatten echter (waarschijnlijk) ook epistelperikopen uit een andere tekstfamilie.

⁸⁰ Kottmann 2009, 214-5.

⁸¹ Ook Coun 2007, 128 veronderstelt deze relatie en De Hommel-Steenbakkers 2007, 160 dateert de tekst (zonder verdere argumenten te noemen) in de tweede helft van de dertiende eeuw.

Perikopenboek namelijk weer op een andere wijze in relatie tot handschriften met perikopencycli.

3.3 Liturgische ordening en selectie

Met de uniformerende acties van paus Gregorius VII (1073-1085) en later de opkomst van de franciscanen verdwenen lokale liturgische gebruiken meer en meer en werd de Romeinse liturgie vrijwel overal in West-Europa doorgevoerd.⁸² Maar hierdoor was de lokale variatie in de liturgie nog niet geheel verdwenen. Weliswaar had men een vaste basisstructuur volgens welke de mis verliep, maar de teksten van het tijdeigen, het *proprium*, en de vereerde heiligen bleven per plaats en kloosterorde verschillen. Tegelijk met het doorvoeren van de voorschriften die tot meer uniformiteit moesten leiden, pasten bisdommen en kloosterorden deze voorschriften – en zo dus de Romeinse liturgie – weer aan eigen inzichten en gebruiken aan.⁸³ Hierdoor blijft het zinnig om liturgische handschriften te onderzoeken op 'lokale elementen'. Bij die (Latijnse) handschriften kan bijvoorbeeld het volgen van de specifieke lezingencyclus van een bisdom of kloosterorde tot een lokalisering leiden.

Met de uitgebreide cyclus van zowel epistel- als evangelielezingen gaf de samensteller van het Amsterdams Perikopenboek het handschrift het aanzien van een *lectionarium*. De zorgvuldigheid waarmee hij de opschriften en indeling van het handschrift verzorgde, laat zien dat hij deze vorm van tekstorganisatie vermoedelijk bewust nastreefde, maar hij schreef de lezingen wel in het Middelnederlands. In zijn keuze voor de volkstaal is de samensteller van het Amsterdams Perikopenboek niet uniek. In Angelsaksisch Engeland circuleerden al in de elfde eeuw boeken met volkstalige perikopen.⁸⁴ En de overlevering van Duitstalige perikopenboeken startte vermoedelijk ook al in de twaalfde eeuw.⁸⁵ De Antwerpse fragmenten tonen aan dat volkstalige lezingencycli in de zuidelijke Nederlanden vermoedelijk vanaf het eind van de dertiende eeuw bekend waren.⁸⁶

De vormgeving van het handschrift als perikopenboek leidt allerm minst tot eenduidige conclusies over het beoogde gebruik van de codex. Kottmann wijst er in zijn dissertatie over Zuid-Duitse perikopenhandschriften op, dat de structuur van perikopenboeken weliswaar wortelt in de Latijnse misviering, maar dat de handschriften daar niet direct verband mee hoeven te houden.⁸⁷ Hij ontdekt in de volkstalige perikopenboeken een zelfstandige houding ten opzichte van de Latijnse lezingen, die zich uit in het compilerische karakter van de perikopencycli.⁸⁸ Elk

⁸² Klauser 1965, 97-8.

⁸³ Martimort 1992, 44.

⁸⁴ Lenker 1999, 141.

⁸⁵ Kottmann 2009, 51.

⁸⁶ Zie paragraaf 3.1. Het valt overigens op dat het overgrote deel van de oudste handschriften met Middelnederlands Bijbelmateriaal binnen de sfeer van liturgische viering te plaatsen valt, door (later) bijgevoegde perikopenlijsten of hun tekstordening naar het kerkelijk jaar. Kennelijk vormde de liturgie een inhoudelijk kader waarbinnen Bijbelvertalingen als eerste tot stand kwamen, bijvoorbeeld ten bate van Bijbeluitleg in de prediking. Of was de liturgie zo'n bepalende factor bij de tijdsbeleving van de middeleeuwse mens, dat het eenvoudigweg de meest voor de hand liggende vorm van tekstorganisatie was? Zie ook: Dauven-van Knippenberg & Meyer 2010.

⁸⁷ Kottmann 2009, 21-4. Over de functie van volkstalige perikopenhandschriften laat hij zich maar weinig concreet uit. Hij schetst slechts de meest waarschijnlijke receptiekringen van enkele handschriften.

⁸⁸ Kottmann 2009, 46.

handschrift heeft een unieke set aan lezingen, die al dan niet is samengesteld uit de perikopencycli van verschillende regio's of kloosterorden.

Dergelijke samengestelde cycli komen ook voor in de Middelnederlandse perikopenboeken (paragraaf 3.3.1). De perikopen in deze handschriften lijken eveneens naar believen uit verschillende cycli te zijn gekozen. Dit compilerische karakter zagen we ook al bij de keuze voor de tekstfamilie in de evangeliëperikopen. Een wat losse houding ten opzichte van standaard en gevestigde gebruiken blijkt derhalve niet alleen de tekstverwantschap, maar tevens de tekstorganisatie van de volkstalige handschriften te karakteriseren.

Volkstalige handschriften laten zich door hun samengestelde cycli minder eenduidig lokaliseren. Een vergelijking van de perikopencycli uit deze handschriften met (tamelijk) gestandaardiseerde cycli uit bisdommen en kloosterorden kan echter wel degelijk bruikbare inzichten in de samenstelling van de lezingencycli bieden en enig verband met een bepaald bisdom of een bepaalde kloosterorde suggeren.⁸⁹ Een vergelijking van de perikopencycli uit volkstalige handschriften onderling geeft verder meer inzicht in hun onderlinge verhoudingen. Zo'n vergelijking laat bijvoorbeeld zien of een bepaalde samenstelling van de lezingencyclus uitzonderlijk was of vaker voorkwam.

Door het lezingenbestand in het Amsterdams Perikopenboek te vergelijken met de cycli uit enkele relevante bisdommen, kloosterorden en andere Middelnederlandse perikopenboeken komt dus mogelijk de samenhang met andere handschriften en rituelen en de plek van het handschrift daarbinnen aan het licht. Voor het Amsterdams Perikopenboek blijken vooral de ordening van de lezingen, de omvang van het perikopenbestand en de genoemde heiligen in het *sanctorale* daarbij als richtingwijzers te kunnen fungeren.

3.3.1 Vergelijking lezingenbestand

De meest aangewezen manier om het lezingenbestand in het Amsterdams Perikopenboek te analyseren vormt een vergelijking met de perikopencycli in andere handschriften. Zoals ik hierboven reeds aanhaalde, stelde Kottmann bij de Zuid-Duitse perikopenhandschriften een eigenzinnige omgang met bestaande Latijnse cycli vast; de volkstalige perikopenboeken lopen niet gelijk op met een gestandaardiseerde perikopencyclus uit een bisdom of een kloosterorde.⁹⁰ Om te ontdekken in hoeverre het Amsterdams Perikopenboek aansluit bij Latijnse cycli en hoe het zich verhoudt tot andere Middelnederlandse perikopenboeken heb ik het lezingenbestand vergeleken met een beperkt corpus perikopenboeken en *lectionaria*. De resultaten van de vergelijking bieden dus geen definitieve inzichten. De leidraad bij de keuze van de te analyseren cycli vormden vier criteria, die de representativiteit van het corpus zo goed mogelijk moesten waarborgen (zie figuur 5.a). Allereerst heb ik geprobeerd met bronnen te werken die zo contemporain mogelijk aan het Amsterdams Perikopenboek zijn (criterium 'tijd' in figuur 5.a). De lezingencycli maakten in de loop der eeuwen een sterke ontwikkeling door en in de (weg naar de) fixatie van de perikopenbestanden deden zich nogal wat veranderingen binnen de lezingen voor. Bronnen van rond het midden van de veertiende eeuw leken mij daarom het beste vergelijkingsmateriaal, hoewel een oriëntatie van het Amsterdams

⁸⁹ Een min of meer vergelijkbare aanpak hebben Kottmann 2009 en Lenker 1997 gehanteerd bij hun onderzoek naar de (volkstalige) perikopenboeken in respectievelijk Zuid-Duitsland en Angelsaksisch Engeland. Palmer 2004 weet op basis van een dergelijke vergelijking het Einsiedeln-Zürcher Lektionar te verbinden met een cisterciënzerinnenklooster.

⁹⁰ Kottmann 2009, 46.

Perikopenboek op oudere cycli niet valt uit te sluiten. Als tweede zijn bronnen opgenomen die de belangrijkste bisdommen in de Zuidelijke Nederlanden vertegenwoordigen (criterium 'plaats' in figuur 5.a).⁹¹ Aangezien Kottmann een verband vermoedt tussen de Middelnederlandse perikopen en die in het oudste Zuid-Duitse perikopenhandschrift (1390-1400) heb ik ook de cyclus van dit oudste handschrift en die uit het bisdom Konstanz opgenomen in het corpus.⁹² Niet alleen op lokaal niveau konden perikopenbestanden verschillen, maar ook per kloosterorde (criterium 'orde' in figuur 5.a). Vanuit het centraal gezag van de orde werd in de loop der tijd veelal een uniforme liturgie doorgevoerd. In het door mij samengestelde corpus zijn drie grote orderites verwerkt.⁹³ Ten slotte zijn ook de belangrijkste volkstalige perikopenboeken uit de tekstfamilies van het Amsterdams Perikopenboek in de vergelijking opgenomen (criterium 'tekst' in figuur 5.a). Dit om te onderzoeken of de volkstalige cycli, wellicht door een gebrek aan variatie in de vertaalde perikopen, stelselmatig overeenkomen. In figuur 5.a staan alle bronnen vermeld, met daarachter aangekruist op basis van welk criterium/welke criteria ze in de analyse zijn betrokken. Om de figuren met de uitkomsten van het onderzoek (5.b en 5.c) overzichtelijk te houden, heb ik tevens aan de bronnen een siglum toegekend.

Figuur 5.a: Sigla van betrokken cycli in analyse lezingenbestand

siglum	bron	tijd	plaats	orde	tekst
SP (alleen ep.)	Sint-Petersburg 257	x			x
L	Londen 2188	x			x
B1	Brussel 15054				x
LD (alleen ev.)	Luik 437	x			x
Be (alleen ev.)	Berlijn 1026				x
Rom (Romeinse rite)	<i>Missale Romanum</i> (ep.); Lenker 1997 (type 3; ev.) ⁹⁴			X	
Do (Dominicaanse rite)	's-Gravenhage, RMW, 10 D 26	x		X	
F (Franciscaanse rite)	O'Carroll 1979			X	
C (Cisterciënzer rite)	Brugge, SB, 311			X	
Kr (rite bisdom Kamerijk)	Brussel, KB, 233		x		
B2 (rite bisdom Doornik; alleen zomerstuk)	Brussel, KB, IV 1131 ⁹⁵	x	x		
Lu (rite bisdom Luik; vanaf vastentijd)	Amsterdam, VU, XV 05005		x		

⁹¹ Voor zowel het criterium 'plaats' als 'orde' heb ik Latijnse missalen verwerkt. Volkstalige handschriften achtte ik niet voldoende representatief voor de officiële rites van bisdommen en kloosterorden.

⁹² Kottmann 2009, 118 en 215. Het gaat om hs. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod.bibl. 2^o 33.

⁹³ Van deze kloosterorden was het haalbaar een representatief missaal te verwerken. De kloosterorden zijn mede gekozen op grond van hun mogelijke contact met de volkstal in de Zuidelijke Nederlanden.

⁹⁴ Lenker 1997, 159 vermeldt van dit type: 'Die römisch-fränkische Ordnung der Familie 3B wird (...) zum Endpunkt der Entwicklung des Perikopensystems: Diese Ordnung der Sonntage bleibt (...) für das Mittelalter und die Neuzeit bis zum *Missale Romanum* unverändert.'

⁹⁵ Dit missaal (tweede helft dertiende eeuw) heeft behoord tot de Benedictijnen van Sint Martinus in Doornik (Bron: digitale BNM, maart 2010). Het bleek mij binnen het bestek van deze studie niet mogelijk om een compleet en representatief missaal uit het bisdom Doornik onder ogen te krijgen, dat niet aan een orde heeft toebehoord.

K (rite bisdom Keulen)	Nijmegen, Museum 't Valkhof, IA 2		x		
Ko (rite bisdom Konstanz)	Kottmann 2009		x		
StP	Kottmann 2009	x			

De analyse van het corpus is gebaseerd op een steekproef van drie periodes uit het lezingenbestand, te weten de periode na Epifanie tot aan de Vastentijd, de donderdagen in de Vastentijd en de periode na Pinksteren tot aan het eind van het kerkelijk jaar. De wekdagen (woensdagen en vrijdagen) na Epifanie en na Pinksteren en de donderdagen binnen de Vastentijd bleven de gehele middeleeuwen door het sterkst gevoelig voor variatie. In deze periode bleven uiteenlopende lezingen bestaan, terwijl op andere gelegenheden de lezingen zich langzamerhand vastzetten.⁹⁶ Overeenkomende lezingen in een variabele periode werpen het meeste licht op verwantschap tussen cycli.⁹⁷ Vanuit dat idee gedacht leken deze variabele liturgische perioden mij het meest vruchtbaar voor een vergelijking van het Amsterdams Perikopenboek met de verschillende perikopenbestanden. Bij de vergelijking diende het Amsterdams Perikopenboek als uitgangspunt: voor elke lezing uit het Amsterdams Perikopenboek heb ik de lezingen in de andere bronnen geïnventariseerd. De resultaten van de vergelijking zijn verwerkt in figuur 5.b en 5.c. In de figuren wordt voor elk handschrift of rite de score van overeenkomst ten opzichte van het Amsterdams Perikopenboek vermeld in procenten. Dit gebeurt in drie kolommen voor de afzonderlijk onderzochte periodes en de laatste kolom vermeldt de (gewogen) totaalscore. De percentages vertellen alleen welke lezingen uit het Amsterdams Perikopenboek ook in de bronnen voorkomen – niet andersom.⁹⁸

⁹⁶ Palmer 2007, 31 beargumenteert dat dit juist een reden zou zijn om de wekdagen niet als uitgangspunt voor een vergelijking te nemen. In sommige handschriften ontbreken de lezingen voor wekdagen en men herhaalde dan de zondagslezingen een week lang. Dit zou volgens Palmer betekenen dat de weeklezingen minder significant zijn dan de zondagslezingen. Załuska 2004, 134 stelt daarentegen dat het ontbreken van weekdaglezingen slechts typerend is voor de dominicaanse en cisterciënzer rite. De keuze om al dan niet weeklezingen op te nemen en de precieze invulling van de weeklezingen lijken mij daarom niet minder een indicatie voor mogelijke samenhang tussen verschillende perikopencycli dan de zondagslezingen. Ik zal beide dan ook als gelijkwaardig behandelen. Het totaalbeeld dat uit de vergelijking van zowel zondagslezingen als weeklezingen naar voren komt, lijkt mij het meest representatief.

⁹⁷ De analyses van Palmer 2004 en 2007 is bijvoorbeeld op dit idee gebaseerd.

⁹⁸ Deze werkwijze heb ik gekozen om het onderzoek binnen het kader van deze studie beheersbaar te houden. Het geeft eens te meer aan dat het hier gaat om een eerste indruk van de verhoudingen.

Figuur 5.b: Percentage epistellezingen Amsterdams Perikopenboek overeenkomend met andere bronnen

perikopencycli	na Epifanie	donderdagdagen in vasten	na Pinksteren	totaal
SP	73%	100%	95%	92%
L	82%	100%	94%	92%
K	82%	100%	94%	92%
Kr	91%	80%	92%	91%
Lu	geen lezingen	100%	89%	90%
Ko	91%	60%	83%	82%
StP	82%	100%	81%	82%
B1	73%	100%	56%	61%
C	45%	40%	48%	47%
Do	55%	100%	8%	20%
Rom	45%	0%	5%	10%
B2	geen lezingen	geen lezingen	10%	10%
F	45%	0%	2%	8%

Figuur 5.c: Percentage evangeliëlezingen Amsterdams Perikopenboek overeenkomend met andere bronnen

perikopencycli	na Epifanie	donderdagdagen in vasten	na Pinksteren	totaal
Rom	56%	100%	86%	82%
Kr	69%	100%	84%	82%
K	69%	0%	84%	78%
L	56%	100%	78%	78%
Ko	62%	100%	74%	73%
LD	13%	100%	80%	71%
Lu	geen lezingen	100%	77%	67%
B1	63%	80%	64%	65%
StP	38%	100%	56%	56%
Be	38%	20%	39%	38%
C	31%	0%	34%	32%
Do	38%	20%	10%	15%
B2	geen lezingen	geen lezingen	9%	9%
F	31%	0%	0%	6%

De belangrijkste conclusie uit de vergelijking met het door mij samengestelde corpus is, dat de lezingen in het Amsterdams Perikopenboek een zelfstandige cyclus vormen. Geen van de in het corpus betrokken perikopencycli komt direct overeen met de ordening in het Amsterdams Perikopenboek. Daarnaast blijken de epistel- en de evangeliencyclus zich op verschillende liturgische tradities te oriënteren, want de scores in beide figuren lopen uiteen. Dit vormt weer een aanwijzing dat ze waarschijnlijk afzonderlijke tekstfamilies vormen.

Bij de epistellezingen zijn er vijf cycli die met afstand het hoogst scoren in hun overeenkomst met het Amsterdams Perikopenboek. De meeste cycli zijn van Nederlandse bodem, maar het is opvallend dat er één cyclus (K) uit het Ripuarische grensgebied bij zit. Dat gegeven is interessant in het licht van de Ripuarische overlevering van de epistelen, die mogelijk al vroeg begon.⁹⁹ Bij de evangeliellezingen scoren de Romeinse rite en die van het bisdom Kamerijk het hoogst, alhoewel K ook weer hoog eindigt.

Er vallen uit de vergelijking van het Amsterdams Perikopenboek met het corpus dus geen duidelijke aanwijzingen af te leiden met betrekking tot de lokaliserings van de perikopencyclus in het handschrift. Het is wel opmerkelijk dat het Amsterdams Perikopenboek, een naar het dialect te oordelen West-Vlaams handschrift, het minst scoort op de lezingen uit het bisdom Doornik.¹⁰⁰ De Bruin situeerde het handschrift bijvoorbeeld in dit bisdom (paragraaf 3.3.3).

3.3.2 *Omvang lezingenbestand*

Het Amsterdams Perikopenboek biedt meer lezingen dan strikt genomen nodig zijn voor een volledige cyclus van het kerkelijk jaar. Vanwege de variabele paasdatum kan het aantal zondagen tussen Kerst en de Vastentijd en tussen Pinksteren en Advent verschillen. Wanneer een cyclus voor een bepaald jaar was samengesteld, werd het aantal zondagen in deze periodes nauwkeurig uitgeteld. In totaal waren tenminste 29 zondagen nodig voor een complete cyclus.¹⁰¹ Het Amsterdams Perikopenboek telt vijf zondagen na Kerst en 26 zondagen na Pinksteren, wat betekent dat er met een totaal van 31 zondagen ruimte is om de variërende samenstelling van het kerkelijk jaar op te vangen en de cyclus in verschillende jaren te gebruiken.¹⁰² Hierdoor is de cyclus jammer genoeg niet te dateren, maar dat geldt voor de meeste perikopenhandschriften.¹⁰³

Het Amsterdams Perikopenboek bevat een van de uitgebreidste vormen die een lezingencyclus in het algemeen kon aannemen. Het perikopenbestand bestaat uit

⁹⁹ Beckers 1987, 303 bespreekt de Ripuarische overlevering van de epistelperikopen, die als eerste door Deschamps is signaleerd. De datering van het vroegste handschrift in deze groep (Köln, Stadtarchiv, Best. 7020, 19) is door Menne 1937, 151 rond 1350 gesteld, maar het is de vraag of die datering betrouwbaar is (persoonlijke mededeling Nigel Palmer (Oxford), waarvoor ik hem dank). Zo'n vroege datering zou overigens wel een (interessant) vroege overlevering in het Ripuarische taalgebied veronderstellen.

¹⁰⁰ Handschrift B2 is overigens alleen veelzeggend voor de periode na Pinksteren, maar ook daar blijkt het opvallend laag te scoren.

¹⁰¹ Lenker 1997, 505 geeft een overzicht van de mogelijke verhoudingen.

¹⁰² Deze combinatie biedt echter niet voor de meest extreme gevallen (erg laat of erg vroeg Pasen) uitkomst. Wellicht greep men dan tussen Kerst en Vasten vooruit op lezingen na Pinksteren en andersom.

¹⁰³ Alleen Sint-Petersburg 257 en Berlijn 1026 bieden een uitgetelde cyclus, met respectievelijk Pasen op 8/9 april en 17-20 april (berekend op basis van Lenker 1997, 505). De (vrijwel) onbeperkte bruikbaarheid van handschriften met een uitgebreide cyclus lijkt mij overigens logisch vanuit praktisch oogpunt.

epistellezingen voor alle zon- en feestdagen, alle woensdagen, de weekdays tijdens de Vastentijd en de zaterdagen in de algemene vastenweken en uit evangeliëlezingen voor deze gelegenheden én alle vrijdagen. Na de lezingen voor dit *temporale* volgen epistel- en evangeliëlezingen voor verschillende heiligenfeesten en enkele algemene vieringen in het *sanctorale*. De epistel- en evangeliëlezingen staan per gelegenheid na elkaar uitgeschreven.¹⁰⁴ Dit in tegenstelling tot sommige andere handschriften die de cycli afzonderlijk, na elkaar volgend, aanbieden of slechts één van beide cycli bevatten.¹⁰⁵

Lange tijd bleven zondag, woensdag en vrijdag de belangrijkste religieuze dagen in de week.¹⁰⁶ Daaraan werden vervolgens de zaterdagen in de algemene vastenweken (quateremperweken) toegevoegd, samen met de weekdays uit de Vastentijd voorafgaand aan Pasen. Binnen de liturgische, Latijnse handschriften bleef echter een grote variëteit bestaan in het aantal dagen en lezingen dat in een cyclus werd verwerkt.¹⁰⁷ Ook binnen de volkstalige perikopenboeken verschilt het bestand van aangeboden perikopen van eenvoudig (alleen de zon- en feestdagen) tot zeer uitgebreid (op iedere mogelijke liturgische gelegenheid). Het Amsterdams Perikopenboek biedt zoals gezegd een zeer uitgebreide lezingencyclus, net als de meeste Middelnederlandse perikopenboeken die de structuur van een *lectionarium* of *epistolarium* volgen. De samensteller van het handschrift vond het blijkbaar van belang voor zijn beoogde publiek om zoveel mogelijk liturgische dagen van een passende lezing te voorzien.

3.3.3 Het sanctorale

Door het noemen van lokale heiligen kan het *sanctorale* van een perikopenboek informatie prijsgeven over de geografische herkomst van de cyclus. De Bruins situering van het Amsterdams Perikopenboek in het bisdom Doornik deed hij bijvoorbeeld op basis van het *sanctorale*.¹⁰⁸

In vergelijking met de uitvoerige cyclus van het *temporale* is het *sanctorale* in het handschrift bescheiden. De heiligen die genoemd worden, vallen vrijwel zonder uitzondering onder de gemeenschappelijke heiligen in Strubbe & Voets overzicht van middeleeuwse kalenders.¹⁰⁹ Slechts bij één heilige komt het handschrift niet met hun lijst van in de Nederlanden vereerde heiligen overeen: de lezing op 'Sinte Theodoris dach' (f. 233r-234r) tussen de lezingen voor Simon en Judas en de vigilie van

¹⁰⁴ Opvallend is dat het Amsterdams Perikopenboek tevens vrijwel alle dubbellezingen voluit schrijft, waar de meeste andere handschriften naar de lezing terug of vooruit verwijzen. In het Amsterdams Perikopenboek gebeurt dat slechts bij drie van de zesentwintig gelegenheden (zie ook: bijlage B, noot 26).

¹⁰⁵ Bij afzonderlijke epistellezingen betreft dit veelal een perikopenboek analoog aan een epistolarium, bij afzonderlijke evangeliëlezingen echter veelal een integrale vertaling van de vier evangeliën met daarbij een perikopenlijst gevoegd.

¹⁰⁶ Lenker 1997, 62.

¹⁰⁷ Lenker 1997, 72-81.

¹⁰⁸ De Bruin 1935, 70.

¹⁰⁹ Strubbe & Voet 1960, 158-97. Het Amsterdams Perikopenboek heeft aan het begin van het *sanctorale* een interessante verwijzing: 'Sinte Matheus, Sinte Lucie, Sinte Thomaes, Sinte Steven, Sinte Jan. Dit vindi int ghemene sanctorum. Also alse dmesbouc in heeft, also vindise hier in ende daer naer soecse mee.' De uitspraak lijkt erop te wijzen dat een Latijns missaal de wegwijzer kon vormen bij het gebruik van het *sanctorale*: de ordening is identiek met die in een missaal ('also alse dmesbouc in heeft'), dus kan er op dezelfde wijze gezocht worden in het bestand.

Allerheiligen.¹¹⁰ De Bruins toeschrijving aan het bisdom Doornik op basis van het *sanctorale* lijkt dus ongegrond, omdat specifieke heiligen uit dit bisdom niet voorkomen.¹¹¹ Wellicht is het De Bruins werkwijze die hem tot de foutieve inschatting bracht. Hij schrijft: 'een missale als dat van het diocees "dornike" bevat ongeveer dezelfde heiligennamen als ons handschrift' en leidt daaruit de lokalisering af.¹¹² Blijkbaar ging het om een missaal zonder specifiek lokale heiligen dat niet voor een dergelijke conclusie kon dienen.

Op f. 219r maakt het Amsterdams Perikopenboek nog wel melding van het 'ewangelie op Sinte Dominicus dach'. Kottmann stelt dat het voorkomen van ordegebonden heiligen altijd een aanwijzing vormt voor de herkomst of de bestemming van een handschrift.¹¹³ Dominicus valt echter onder de gemeenschappelijke heiligen en hoeft dus niet specifiek met zijn eigen orde verbonden te zijn geweest.¹¹⁴ Het is ook opvallend dat er alleen een evangelielezing op deze dag in het Amsterdams Perikopenboek staat vermeld. Dit komt nog bij enkele andere heiligendagen voor. Het lijkt erop dat aan deze dagen minder belang werd gehecht. Hier valt tegenin te brengen dat Dominicus überhaupt de enige ordestichter is, die het *sanctorale* noemt, hoewel ook Bernardus en Franciscus bijvoorbeeld onder de gemeenschappelijke heiligen vallen. In het *sanctorale* van de overige handschriften binnen de tekstfamilie van het Amsterdams Perikopenboek ontbreekt Dominicus. Hij lijkt dus bewust een plekje te hebben gekregen in het *sanctorale* van het Amsterdams Perikopenboek, hoewel het lastig is te bepalen of op grond hiervan iets over de situering van het handschrift (bijvoorbeeld in een milieu van dominicanen) te zeggen valt.

3.3.4 Conclusies

Een vergelijking van het lezingenbestand in het Amsterdams Perikopenboek met die in andere volkstalige en Latijnse perikopenhandschriften brengt een aantal interessante eigenschappen aan het licht. Het handschrift biedt een zeer uitgebreide cyclus en was daardoor bruikbaar in opeenvolgende jaren. Het was dus voor de lange termijn ingericht en waarschijnlijk bedoeld voor gebruikers die zich intensief met

¹¹⁰ Er bestaan twee mogelijkheden om deze mysterieuze Theodoor te identificeren: als de 'gemeenschappelijke' heilige Theodoor van Euchaïta of als Theodoor van Vienne. De dag van de 'gemeenschappelijke' Theodoor viel op 9 november, net na Allerheiligen en Allerzielen. Het kan zijn dat er in de kalender van het Amsterdams Perikopenboek wat geschoven is. Het was niet ongebruikelijk dat er in de heiligenkalender enige aanpassingen plaatsvonden, bijvoorbeeld doordat een kopiist pas op een later moment de beschikking had over een tekst, of dat de uiteindelijke plaats in het handschrift beter paste (Philippart 1977, 81-4). Theodoor van Viennes viering valt op 29 oktober en zou daarmee netjes op de plaats in het Amsterdams Perikopenboek passen. Waarom deze zesde-eeuwse abt en latere kluizenaar uit Vienne zou kunnen zijn opgenomen, blijft echter een raadsel. Naast het Amsterdams Perikopenboek zijn er mij geen handschriften bekend die de heilige Theodoor in hun cyclus opnemen. (Tjamke Sniijders (Universiteit Gent) kent vanuit haar onderzoek naar Latijnse *legendaria* uit de Zuidelijke Nederlanden (tiende tot twaalfde eeuw) evenmin handschriften die Theodoor noemen. Ik dank haar hartelijk voor deze informatie.)

¹¹¹ Hierbij valt bijvoorbeeld te denken aan de heiligen Donaes, Gielis en Bavo (Brugge), Amand, Arnoud, Lievin en Amelberghe (Gent) (Strubbe & Voet 1960, 158-97).

¹¹² De Bruin 1935, 70.

¹¹³ Kottmann 2009, 47. In handschrift Berlijn 1026 staat ook een lezing voor Dominicus, hoewel het voor een regularissenklooster werd vervaardigd. Het is mogelijk dat die uit een legger werd overgenomen. Kottmanns opvatting is dus te stellig. Gedacht kan worden aan invloed uit een legger.

¹¹⁴ Strubbe & Voet 1960, 180.

Bijbellezing bezighielden. In het *sanctorale* van het handschrift zijn vrijwel geen heiligen te vinden die ons iets zeggen over een mogelijke lokalisering, behalve Dominicus. Hoewel hij tot de gemeenschappelijke heiligen behoort, valt het op dat hij als enige ordestichter is opgenomen in het heiligenbestand. De Bruins toeschrijving van het Amsterdams Perikopenboek aan het bisdom Doornik op basis van het *sanctorale* blijkt dus ongegrond.¹¹⁵

In de ordening van het lezingenbestand overheerst het compilerische karakter, een fenomeen dat we ook al zagen bij de teksten van de lezingen. In dat opzicht is het opvallend om te zien dat geen enkel ander volkstalig handschrift precies de cyclus van een bisdom of kloosterorde volgt.¹¹⁶ Het lijkt erop dat de handschriften tamelijk onafhankelijk ten opzichte van de Latijnse mis functioneerden. Die overweging helpt ook bij de vraag hoe we het gebruik van een lezingenbestand moeten voorstellen, waarvan de epistel- en evangelieperikopen zich op verschillende cycli lijken te oriënteren.

We hebben de epistel- en evangelieperikopen in het Amsterdams Perikopenboek nu onderzocht op hun relatie tot de cycli in andere perikopenhandschriften wat betreft de tekstfamilies en tekstorganisatie. Eén belangrijk inhoudelijk aspect van de perikopen kwam daarmee echter nog niet aan de orde: de onderstreepte toevoegingen (glossen) in de teksten. Met deze onderstrepingen besluit dit hoofdstuk over de perikopen in het Amsterdams Perikopenboek.

3.4 Glossen in de perikopen

In hoofdstuk 2 kwamen de glossen die de perikopen in het Amsterdams Perikopenboek op sommige plekken vergezellen al even aan bod. Ze staan vooral aan het begin en het eind van de lezingencyclus, in het midden zijn ze vrijwel afwezig. De glossen zijn vormgegeven volgens een procedé in middeleeuwse wetenschappelijke teksten, waar commentaar ook in rubriek onderstreept kon voorkomen. Ze duiden erop, dat zowel de kopiist als zijn geïntendeerd publiek met deze techniek bekend moeten zijn geweest. Een verschil met de glossen in wetenschappelijke teksten is echter hun inhoud. De glossen in het Amsterdams Perikopenboek geven niet zozeer inhoudelijk commentaar op de tekst, maar maken hem veelal slechts beter leesbaar.¹¹⁷ Om het karakter van de glossen in het Amsterdams Perikopenboek duidelijker voor het voetlicht te brengen volgt hieronder een vergelijking met een ander geglosseerd Middelnederlands Bijbelhandschrift: Luik 437.¹¹⁸ Voor de vergelijking zou een perikoop moeten dienen die zowel in het Amsterdams Perikopenboek als in Luik 437 ongeveer in gelijke mate geglosseerd is, maar die is niet te vinden. Daarom nemen we hier een rijk geglosseerde perikoop in het Amsterdams Perikopenboek (Lc 10,1-7), die ook in Luik 437 enige glossen bevat. De beide tekstgedeelten citeer ik hieronder uit de edities van De Bruin; de glossen heb ik in de tekst onderstreept.¹¹⁹

¹¹⁵ In de figuren 5.b en 5.c blijkt Doornik zelfs de minste overeenkomst te vertonen.

¹¹⁶ Het valt, gezien de beperkte schaal van de steekproef, niet uit te sluiten dat bij grootschaliger onderzoek wel degelijk één-op-één-relaties tussen Latijnse en volkstalige perikopenboeken te vinden zullen zijn.

¹¹⁷ De Bruin 1935, 140 veronderstelt eenzelfde functie.

¹¹⁸ Het Amsterdams Perikopenboek is het enige mij bekende perikopenhandschrift met een dergelijke systematische glossering. Een enkele glos is te bespeuren in Sint Petersburg 257 (bijv. op f. 153r), maar daar is geen sprake van een consequent procedé.

¹¹⁹ De Bruin 1970a, 294 en De Bruin 1970b, 53-5.

Lc 10,1-7

In dien tiden, na dat Ihesus Cristus sine XII apostelen vercoren hadde, die hi sende te predekene sine name in al erdrike, tekendi uut ooc LXXII andere jongheren uut alle den volke, dat hem na quam ghevolget, ende tekende buten die alle dandere, ende sende die twee ende ii te samene vor hem in alle die stede ende dorpe, daer hi comen soude ende seide desen aldus toe: Die oest es vele, ende der wercliede lettel. Bidt den Here soests dat hi wercliede sende in sinen oest. Gaet ghi, sprac hem Ihesus toe, siet, ic sende u also scaep oft lammere onder wulve. Ne wilt danne niet draghen no sac, no scarpe, no scoisel, no nieman en suldi groeten up den wech, daer ghi gaet oft wandelt. In so wat huse so ghi comt, spreect alre eerst: vreede si in dit huus. Ende es in dat huus die zone des vreeden, so sal u vrede daer bliven, ende es daer ooc niemen die des werdech es, so sal de vrede weder comen tote u. In dat selve huus blivet etende ende drinct des ghi daer vint, want die wercman es werdech siins loons, dat hi met sinen aerbeide ghewonnen heeft. [f. 227v-228r]

Cap. 51-52 (begin)

Ende also Ihesus dese wart hadde gesproken, so wonderde den volke van sire leeringen, want sine <leeringe> was mechtech also des gheens die almechtech was, ende si en gheleec nit der leeringen der Fariseuse ende der mestre van der wet. Doe isch Ihesus sine tvelef ijongren te hem ende gaf hen macht ende sendese prediken dat Gods rike ende seide aldus: En dragt nit met u ende en gaet nit onder dat heidene volc want de tijt van harre bekirnessen en quam noch nit noch in den steden Samarien, mar gaet tirst ten verlornen schapen van Israhel. MATHEUS Gaet ende predekt ende segt: Dat hemelrike nakende es. Ghanst die sik sijn, suvert die lazars sijn, verledegt die van den evelen gheest beseten sijn. Sonder loen hebdi ontfaen, sonder loen gheft weder ut. En dragt met u noch gout noch seluer noch en hebt ghelt in bigordele dits gesegt, om dat degene die dat Gods wart predeken, nin moten sijn becummert noch beladen met werelleken dingen, noch en dragt noch scherpe op den wege Lucas: noch dragt sac ende scerpe, noch groet nimene op den wege noch broet, noch twee rokke, noch geschoite, noch en dragt roede in uwe hant Designavit Ihesus, want de werkman es wert sire spisen. MATHEUS MARCUS LUCAS In wat stade ende in wat poerte dat gi comt, wragt wie daer werdech si gracie tontfane, ende mettin blijft daer toter wilen dat gi wech wilt gaen, LUCAS daer ett ende drinkt dis dat men u vore brengt; daer blijft ende en gaet nit van huse te huse. MATHEUS MARCUS LUCAS Ende also gi comt in en hus, so benediet ende segt: Vrede si in dit hus. Ende es dat hus ende dire in sijn, werdech us pajss, so sal u pais op hen bliven, ende en es dis nit, so sal u pais weder tu kiren. Ende so waer dat men u nit ontfaen en welt, noch daer men uwe leeringhe nit horen en welt, daer gaet uten hus ochte uter stat, ende schudt dat ghestubbe van uwen uoeten op hen MARCUS in getugnesse dat si u nit ontfaen wouden. MATHEUS LUCAS Mar ic seggt u over waer dat gemakleker sal sijn den volke van Sodom en Gomorren in den dage des ordeels dan dire stat die u nin welt ontfaen. MATHEUS LUCAS Ic sendu also lammer onder wolve, ende daer omme so sijt wijs also serpente ende simpel also duven.

De perikoop uit Lucas 10 gaat over het moment waarop Jezus tweeënzeventig van zijn volgelingen op pad stuurt om in tweetallen door het land te gaan en zijn naam te verkondigen. Hij geeft hen de opdracht zonder enige bezittingen op weg te gaan en

van het gegevene te leven. De beschrijving van deze uitzending in Matteüs (Mt 10,5-16) beperkt zich tot de twaalf discipelen, terwijl Lucas er nog tweeënzestig aan toevoegt. Dat is dan ook de achtergrond van de eerste glos in de perikoop: '[In dien tiden] na dat Jhesus Cristus sine XII apostelen vercoren hadde die hi sende te predekene sine name in al erdrike...' Met deze informatie probeert de glos de incongruentie tussen Matteüs en Lucas op te lossen. Hij verklaart dat eerst de discipelen en vervolgens de tweeënzestig anderen in dienst van de Heer traden. Over die tweeënzestig lezen we direct daarna in een volgende glos, dat zij 'jongheren uut alle den volke, dat hem na quam ghevolget' waren en dat Jezus hen 'tekende buten die alle dandere'. Nadat de verhaallijn van de perikoop zo in perspectief is gezet, gaat de Bijbeltekst zonder grote toevoegingen verder. Een enkel woord maakt de tekst makkelijker te lezen en te begrijpen, hoewel de meeste glossen tamelijk overbodig lijken om de tekst goed te volgen.¹²⁰

De vijf plaatsen waar in Luik 437 opmerkingen zijn gezet bij de tekst van het Bijbelgedeelte, betreft in twee gevallen een vermelding van een overeenstemmend evangelie (Lucas en Marcus), eenmaal de Latijnse toevoeging *designavit Jhesus* en twee meer verklarende toevoegingen. De twee laatste leggen overigens frases uit die niet uit Lucas, maar uit het overeenkomende gedeelte in Matteüs komen.

Geen van de vijf glossen in Luik 437 komt woordelijk overeen met die in het Amsterdams Perikopenboek, maar één ervan is wel terug te vinden in de expositie die in het Amsterdams Perikopenboek op de perikoop volgt. Bij 'noch en hebt ghelt in bigordele' (een element uit de tekst in Matteüs) staat: 'dits geseght om dat degene die dat Gods wart predeken nin moten sijn becummert noch beladen met werelleken dingen'. De expositie zegt niet letterlijk hetzelfde, maar verwoordt wel in dezelfde geest: 'biden zacke niet te draghene, no scarpe, no scoisel verstaet men geestelike dat dieghene die twoort gods predeken sullen alle zorechterechede van vergangheliken goede ute hem doen.'¹²¹

De vergelijking laat zien dat het glosseringsprocedé in het Amsterdams Perikopenboek deels afwijkt van dat in Luik 437. In het Amsterdamse handschrift hebben de kleine stilistische glossen van een of enkele woorden de overhand.¹²² Hoewel er ook wat langere en meer verklarende glossen in het Amsterdams Perikopenboek staan die meer overeenkomen met de glossen in het Luikse handschrift, steken die evenmin af naar de diepte. Hooguit worden enkele persoonsnamen of plaatsaanduidingen toegelicht. Het verklaren van de Bijbeltekst is voorbehouden aan de exposities die op de perikopen volgen.¹²³ Deze voornamelijk stilistische functie van de glossen, waardoor ze inhoudelijk niet van een Latijnse bron afhankelijk zijn, lijkt erop te wijzen dat ze een eigen initiatief van de kopiist vormen.¹²⁴

¹²⁰ Vergelijk De Bruin 1935, 140. Wellicht dat bij een auditieve receptie van de tekst dit soort toevoegingen het tekstbegrip wel ondersteunden? In dat geval zou het de vraag zijn waarom de glossen zo visueel gemarkeerd zijn en onderscheiden van de rest van de tekst.

¹²¹ Amsterdam, UB, I G 41, f. 228v.

¹²² Enkele voorbeelden uit een andere perikoop (Mt 21,1-9, f. 1r-v): 'sprac Jhesus', 'dat was Jherusalem', 'ende moetse oorboren'. Een andere rijk geglosseerde perikoop is bijvoorbeeld ook Lc 2,22-32 (f. 210r-v).

¹²³ Tussen de wat langere glossen en de exposities heb ik geen wisselwerking kunnen vaststellen.

¹²⁴ Een vergelijking van de iets uitgebreidere glossen met de *Glossa ordinaria* (het middeleeuwse 'standaardcommentaar' op de Bijbel) wijst uit dat ze hiermee niet in verband staan. Het ontbreken van dergelijke systematische stilistische glossering in andere perikopenboeken maakt het overnemen van de glossen uit een legger ook minder waarschijnlijk.

3.5 Grote lijnen

Het vertalen van Bijbelgedeelten in het Nederlands kreeg in de dertiende eeuw een belangrijke impuls. In het Amsterdams Perikopenboek vinden we een afschrift van Middelnederlandse perikopen die waarschijnlijk aan het einde van die eeuw ontstaan zijn. In het onderzoek naar het oudste evangeliemateriaal heerst al sinds Couns artikel uit 1993 de overtuiging dat de *Zuid-Nederlandse evangelierversaling*, de evangeliënharmonie en de evangeliëperikopen nauw met elkaar verbonden zijn. Ook de verwantschapsstructuren in dit hoofdstuk suggereren dat ze tot één tekstfamilie behoren. Voor een eenduidige verklaring van de oorsprong van en de precieze samenhang tussen de teksten ontbreekt echter het bewijsmateriaal. Coun stelt dat de perikopen uit de *Zuid-Nederlandse evangelierversaling* zijn genomen en dat in de harmonie eveneens gebruik is gemaakt van de *Zuid-Nederlandse evangelierversaling*.¹²⁵ Ik vraag me af of we niet beter kunnen spreken van één vertaling, die in handschriften op verschillende manieren is georganiseerd: als integrale vertaling, als harmonie en als perikopen.

Tevens wil ik ervoor pleiten om bij de benaming van Bijbelteksten zowel de tekstfamilie als de tekstorganisatie te benoemen. Zo ook in een nieuwe naam voor de perikopen. Al langere tijd is namelijk duidelijk dat de Bruins eenheidsnaam *Westvlaamse epistelen en evangeliën* niet meer voldoet. Ik stel daarom voor de teksten de namen *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en *Zuid-Nederlandse evangeliëperikopen* voor. In deze naam komt niet alleen de onderscheiden overlevering naar voren, maar ook benoemt hij zowel de tekstfamilie als tekstorganisatie van de teksten. Overigens zijn de epistelen en evangeliën, ondanks hun afzonderlijke oorsprong, al wel zeer vroeg en vaak in elkaars nabijheid te vinden. Vanaf het oudste fragment en in de meeste perikopenhandschriften trekken ze samen op.

In dit hoofdstuk is één ding herhaaldelijk naar voren gekomen: de perikopenencyclus in het Amsterdams Perikopenboek draagt een compilerisch karakter. Dit geldt voor de teksten van de perikopen als ook voor de ordening van het lezingenbestand. Waarschijnlijk is compilatie eigen aan volkstalige cycli; Kottmann beschrijft dit fenomeen bijvoorbeeld eveneens voor de Zuid-Duitse perikopenboeken.¹²⁶ In een functionele benadering is dit verschijnsel vanuit de gedachte van maatwerk te verklaren: de teksten zijn toegesneden op de beoogde functie en de specifieke behoeften van de beoogde gebruikers.¹²⁷ Die beoogde gebruikers moeten waarschijnlijk worden gezocht in een context waar de liturgie het leven bepaalde, gezien de uitgebreide variant van de lezingencyclus die we in het Amsterdams Perikopenboek aantreffen. Deze conclusie sluit aan bij de bevindingen in hoofdstuk 2.

De samensteller van het Amsterdams Perikopenboek laat het handschrift in zijn wijze van tekstpresentatie en -organisatie dus aansluiten bij Latijnse liturgische boeken, maar verder blijft de Latijnse traditie op afstand. Een dubbele houding ten opzichte van de Latijnse traditie komen we ook tegen bij de exposities in het volgende hoofdstuk.

¹²⁵ Coun 1993, 90.

¹²⁶ Kottmann 2009, 214-5.

¹²⁷ Daarbij gelden vanzelfsprekend ook mogelijk beperkende factoren als afhankelijkheid van het beschikbare materiaal en de competenties van de vertaler.

HOOFDSTUK 4

Het Woord verklaard

De exposities in het Amsterdams Perikopenboek

Met de vertaalde perikopen in het Amsterdams Perikopenboek werden een groot deel van de evangeliën en vele passages uit de overige oud- en nieuwtestamentische boeken ontsloten voor een publiek dat alleen de volkstaal kon verstaan en/of lezen. Bij zesentwintig evangeliëperikopen voegde de samensteller zogeheten 'exposities' toe.¹ Deze exposities verklaren de eraan voorafgaande evangeliëperikoop.

De exposities maken integraal deel uit van de perikopencyclus in het Amsterdams Perikopenboek. In de eerste zin van een expositie staat bijvoorbeeld vaak een korte verwijzing naar het evangelie waarop die expositie betrekking heeft. De exposities konden dus moeilijk zonder de perikopen functioneren. Blijkbaar konden sommige evangeliëperikopen volgens de samensteller evenmin functioneren zonder een expositie. Want hoewel de exposities sterk variëren in lengte en niveau, zijn ze alle slechts op één doel gericht: uitleg geven bij de betreffende evangelielezing.

Dit hoofdstuk is gewijd aan de exposities en de vraag naar hun plaats binnen de tekstverzameling van het Amsterdams Perikopenboek. Allereerst zal ik één expositie ter illustratie van de teksten bespreken (paragraaf 4.1). Daarna ga ik in op de vraag tot welk(e) genre(s) de exposities behoren en op de overlevering van de exposities (paragraaf 4.2 en 4.3). Uit het onderzoek naar de overlevering blijkt dat de 27 exposities (bij 26 perikopen) in het Amsterdams Perikopenboek behoren tot een cyclus van 125, met exposities voor de zondagen van het kerkelijk jaar en enkele heiligendagen.² In paragraaf 4.4 volgt daarom een reconstructie van de cyclus. Na deze reconstructie van het volledige corpus teksten vervolgt het hoofdstuk met een korte karakterisering van de selectie daaruit in het Amsterdams Perikopenboek en van de cyclus als geheel (paragraaf 4.5). Als laatste aspect onderzoek ik de bronnen achter enkele exposities uit het Amsterdams Perikopenboek (paragraaf 4.6). Het hoofdstuk sluit af met een paragraaf waarin weer enkele grote lijnen getrokken worden tussen de bevindingen tot dusver (paragraaf 4.7).

Het Amsterdams Perikopenboek zal in dit hoofdstuk wat op de achtergrond blijven en het onderzoek naar de volledige expositiecyclus zal meer op de voorgrond treden. Pas bij het bronnenonderzoek zal de aandacht weer geheel op het Amsterdams Perikopenboek gericht zijn. Zonder een goed zicht op de volledige cyclus is het echter onmogelijk om zinnige uitspraken over de exposities in het Amsterdams Perikopenboek te doen.

¹ Aan één evangeliëperikoop zijn twee exposities toegevoegd, dus in totaal staan er 27 exposities in het Amsterdams Perikopenboek.

² Ik gebruik met opzet de benaming 'cyclus' voor de exposities in het Amsterdams Perikopenboek. Mertens 2009a, 33 stelt voor om een preekverzameling 'die volgens een vooropgezet plan is samengesteld' een cyclus te noemen en voor andere vormen van bij elkaar gegroepede preken de naam 'verzameling' te gebruiken. Hieronder zal blijken dat de exposities waarschijnlijk vanuit een vooropgezet plan zijn samengesteld en dus als cyclus kunnen worden benoemd. Deze benaming sluit beter aan bij het taalgebruik in het onderzoek naar op de liturgie geënte teksten dan het door Zieleman 1978 gehanteerde 'tekstgroep'.

4.1 Eerste indruk van de exposities

Om een indruk te krijgen met wat voor teksten we van doen hebben, zal ik eerst één expositie uitvoeriger bespreken. Ik heb daarvoor expositie 118 (f. 236r-246r, zie bijlage C) gekozen. In de tekst komen de geleerde toon en de structurering volgens de Bijbeltekst, die de meeste exposities in het Amsterdams Perikopenboek kenmerken, duidelijk naar voren. Hij is door zijn uitzonderlijke lengte en soms ingewikkelde uitleg niet geheel representatief, maar gezien de grote verschillen tussen de exposities onderling is het moeilijk één tekst als zodanig aan te wijzen.

De (onbekende) auteur van de expositie begint met een inleidend gedeelte van anderhalf folium (f.236r-237r), waarin alle acht zaligspreekingen kort worden toegelicht. Een kernwoord in het inleidende gedeelte is 'vulcomenheit'. Door een vijftal zaken kan de ziel tot het volmaakte leven komen, zoals de zaligspreekingen dat beschrijven:

Voort es te wetene dat v dinghen sijn die vulcomen maken de ziele. Dat es: gracie der sacramente, duechden, die gave Gods, vruchte der gaven ende zalecheit. [...] Dese IIII reineghen de zielen, maer zalecheit, de vichte es, vulbringhet al in die ghewerke [= (goede) werken].³ [f. 236r]

Vervolgens worden de zaligspreekingen in verband gebracht met de 'cracht der zielen': 'Ende dese VII zalecheden nemen die leerres [= (religieuze) leermeesters] I toevoeghen [= het toewijden aan God] der cracht der zielen'. De auteur noemt als zodanig 'ervachtecheden', 'begherlijcheit' en 'verstannesse of kennesse' en betreft ze stuk voor stuk op de zaligspreekingen: elke zielenkracht wordt vervolmaakt door één of meer aspecten van het heilige leven dat uit de zaligspreekingen is af te leiden.⁴ Met een reflectie op de beloning voor de zaliggesprokenen sluit de inleiding af.

Die loon daer I mensce toe komen sal overmids dese zalecheden antwoordet hem utermaten wel [= past heel goed bij die zaligspreekingen]. [f. 236v-237r]

Tegenover elke 'deugd' die wordt zaliggesproken (armoede, zachtmoedigheid, verdriet, verlangen naar gerechtigheid, etc.), staat een beloning die hiermee in overeenstemming is: bezit van het hemelrijk, bezit van de aarde, vertroosting, verzadiging, etc.:

Ende want si dan overcomen sijn die pine des quaets dat se hier crucierde⁵ armoede, so es hem ghelovet hemelrike. Vor quaet dat den mensche hier storet, wert hem belovet bezittinghe der erden of des lants. Vor dat si ontfaen hebben zonde die dat herte bedrouft, so es hem belovet hemelscen troost. Van vercrighinghen alles goets sal in den mensce sijn bliscap, want also verre also

³ Deze betekenis is niet geheel zeker; 'ghewerke' kan ook 'werkingen' betekenen.

⁴ Het eerste woord, 'ervachtecheden', levert een probleem op. Het betekent volgens het *MNW* zoiets als erfdeel. In de context van de expositie geeft deze betekenis echter weinig zinnige lezingen en het lijkt mij waarschijnlijk dat er 'erachtecheden', deugdzaamheid/-heden, zou moeten staan. Dat zou passen in een passage als: 'Ervachtecheit heeft anevachten van ghenoechten van Gode in eren ende in weeldecheden. Boven dese overhant te ghecrighene es vulmaect ervachtecheit' (f. 236r-v). Het handschrift biedt echter consequent 'ervachtecheden'. In het enige handschrift dat de expositie ook heeft (Brussel 1268-69, f. 171r) staat 'ghedinckenisse'.

⁵ De betekenis van dit woord is onbekend; ik heb het niet (in enige vorm) kunnen terugvinden in het *MNW*.

roert [= betreft/aangaat] zalecheit die ghescepen es, sal inden mensce sijn vor
honger der gherechteteit sadinghe der gerechteheden. Loon der
ontfarmchede sal hi vercrighen der met. Maer van der zalecheit weghe die
onghescepen es, so es den mensce gheloof vor reiniteit van herten tanscijn
Gods, vor versmaethede staet hem tkint Gods te sine. Alsoe dat overmids
tanscijn Gods in den mensce scinen sal dat eweghe beelde Gods in die
verstannesse, ende overmids kintscap Gods eenparlike minne in die begherte
bliven sal. [f. 237r]

Na de inleiding komen alle zaligsprekingen nogmaals, maar dan uitvoeriger en tamelijk diepgaand aan bod. De verklaring is veelal puntsgewijs geordend (bijvoorbeeld: 'wie vinden drierhande aermoede' (f. 237r)) en in de meeste gevallen wordt de zaligspreking verbonden met een reeks Bijbelgedeelten en autoriteitscitatoren die op de zaligspreking worden betrokken. Bij de vijfde zaligspreking bijvoorbeeld - 'Salech sijn die ontfarmherstege [= barmhartigen]...' - rijgt de auteur als het ware steeds andere verklaringen van het woord 'ontfarmhersteheit' aan elkaar aan de hand van een citaat op naam van Augustinus en twee Bijbelgedeelten (Ps. 85,14 en Lc 6,36):

Weet dat wi overmits ontfarmhersteheit vanden viant die overhant ghecrighen. Want Sinte Augustijn spreect: En ghene dinc ontziet die viant meer in ons dan ontfarmhersteheit. Ende met neghere [= geen enkele] doghet wert hi meer verwonnen. Ontfarmhersteheit bereet ons den wech te hemelrike waert. Davit spreect: Ontfarmhersteheit ende waerheit sullen gaen vor dijn anscin. Dat es: Mensce dinen wech bereide. Ende ooc maecsi ons alregelijcst den Vader van hemelrike. Daeromme leerde onse Here sinen jongren ende in hem ons allen ende sprac: Sijt ontfarmherstecheit alsoe u Vader ontfarmherstecheit es. [f. 242r-v]

Op enkele plaatsen is de middeleeuwse exegesetechniek van de *distinctio* te zien, zoals op f. 243r bij de verklaring van de zesde zaligspreking: 'Salech sijn die reine sijn van herten, want si sullen Gode sien.'⁶ Na enkele openingswoorden borduurt de auteur met een *distinctio* voort op één woord ('rein'), waarin hij een telkens wisselend beeld aandraagt om de zuiverheid te illustreren:

Ende aldus wert der zielen oghe reine ghemaect, recht alsoe een huus sonder caf⁷ der gherechteteit. Ende alsoe i spiegel sonder vleckes der oncuussceit. Ende alsoe die lucht sonder vaken⁸ der hovardeciteit. Ende alsoe een bat [= bad] sonder storem der onverduldeteit. Ende alsoe i oghe sonder eerle [= pijl] der

⁶ Mertens 2009a, 64 omschrijft de *distinctio* als volgt: 'De *distinctio* (lett.: "onderscheid") onderscheidt verschillende figuurlijke, symbolische betekenissen van een woord, begrip of zaak op grond van de eigenschappen ervan. De verschillende betekenissen worden ook wel met de term *distinctiones* aangeduid.' Dahan 1999, 135-8 omschrijft het zo, dat één element in een vers (a) wordt gekoppeld aan andere Bijbelverzen die ook dat element bevatten (ab, ac, ad, ae, etc.), waarbij het geheel aan gekoppelde verzen dient ter verklaring van het beginvers.

⁷ De betekenis van dit woord is zeer onzeker. Volgens het *MNW* betekent 'caf' het kaf van koren of stro. De zin krijgt daarmee geen zinnige betekenis. Is mogelijk 'cave' bedoeld, wat volgens het *MNW* ook 'schoorsteen' of 'kelder' kan betekenen?

⁸ Ook dit woord is lastig te vertalen. Het betekent volgens het *MNW* 'slaperig worden' of een afgeleide van het woord 'vake', dat 'slaap' betekent.

nidecheit. Ende als ı zelver sonder rustecheit [= roest] der traecheden. Ende
alse ene huut sonder smeer der onvercellecheit⁹. [f. 243r]

De nogal associatieve wijze van verklaren en het zich baseren op autoriteiten zijn kenmerkend voor middeleeuwse Bijbelexegese. De expositie geeft goed weer hoe de meeste exposities in het Amsterdams Perikopenboek beide elementen verwerken.¹⁰ Ze bevatten geregeld citaten van autoriteiten als Augustinus, Hiëronymus, Johannes Chrysostomus en Bernardus van Clairvaux. Daarnaast onderbouwen allerlei Bijbelpassages de exegese veelvuldig.¹¹ De exposities bevatten over het algemeen ingewikkelder materie dan bijvoorbeeld catechetisch materiaal voor leken. Ze gaan meestal niet zozeer in op algemene geloofszaken als het credo, de sacramenten en het Onze Vader, maar behandelen diepere waarheden rond de menswording van Christus, vriendschap met God en het volmaakte christelijke leven.¹²

4.2 Genre en naamgeving van de exposities

Nu we een eerste indruk van de teksten hebben, zullen in het vervolg van dit hoofdstuk enkele aspecten uitgebreider aan de orde komen. Daarbij staan we allereerst stil bij het genre.

Vooralsnog zijn de exposities altijd onder de Middelnederlandse preken geschaard.¹³ De Bruin was de eerste die ze, in zijn dissertatie, besprak. In het begin van zijn dissertatie typeerde hij de exposities als volgt:

De langere doen denken aan uitvoerige stichtelijke traktaten, de kortere lijken meer exegetiese kanttekeningen, terwijl andere ongeveer de omvang hebben van de 'sermoenen' in de latere, gedrukte perikopenverzamelingen.¹⁴

Aan het eind van zijn onderzoek ging hij wat uitvoeriger op de teksten in.¹⁵ Daar noemde hij ze 'grotendeels sermoenen, die vervaardigd zijn volgens de bekende procédés' en 'bewerkingen naar het Latijn'. Op grond van de exposities en de onderstreepte toevoegingen in de perikopen stelde De Bruin zelfs vast, dat de perikopen zonder twijfel 'onderdeel van de prediking moeten hebben uitgemaakt'.

Pas in Zielemans onderzoek naar Middelnederlandse perikopenpreken kwamen de exposities uit het Amsterdams Perikopenboek wat uitgebreider aan bod.¹⁶ Hij traceerde een achterliggende (expositie)cycclus, bracht de overlevering van

⁹ De betekenis van dit woord is onbekend; ik heb het niet (in enige vorm) kunnen terugvinden in het *MNW*.

¹⁰ Over middeleeuwse Bijbelexegese bestaat veel literatuur. Specifiek over de twaalfde tot de veertiende eeuw, zie: Dahan 1999. Meer in het bijzonder over de exegese van Hugo van St. Cher, zie: Dahan 2004. Over de geestelijke betekenis van woorden, zie bijv.: Ohly 1966.

¹¹ De daarbij gebruikte Bijbelcitaten lopen overigens niet parallel aan een bekende Middelnederlandse evangelietekst.

¹² Over de menswording onder andere: expositie 8, 13, 22, 43, 101; over de vriendschap met God: expositie 112; over het volmaakte christelijke leven: expositie 103, 112 en 118.

¹³ De meest uitgebreide inleidingen tot de Middelnederlandse preek bieden Mertens 2009a, Mertens 2009b en Zieleman 1978, naar wie ik in dit hoofdstuk veelvuldig verwijs. Het recente artikel van Zieleman (2009) biedt mijns inziens weinig nieuwe relevante informatie voor dit hoofdstuk.

¹⁴ De Bruin 1935, 70.

¹⁵ De Bruin 1935, 231-2.

¹⁶ Zieleman 1978, 51-4.

die cyclus in kaart en benoemde die als ‘tekstgroep-Berlijn’.¹⁷ Zieleman rekende, in tegenstelling tot De Bruin, alle exposities uit de cyclus zonder discussie tot het genre van de Middelnederlandse perikopenpreek.¹⁸

In een recent artikel beschrijft Thom Mertens de Middelnederlandse preek als volgt: ‘een geschreven tekst die op een of andere manier verwant is met een predicatie, hetzij door vormverwantschap [...], hetzij doordat hij zijn oorsprong vindt in een predicatie, hetzij doordat hij bedoeld is om uitgesproken te worden als predicatie.’¹⁹ Op basis van deze beschrijving zouden de exposities (vanwege hun vormverwantschap) inderdaad binnen het genre van de Middelnederlandse preek kunnen vallen. Nog specifiekier zouden ze passen onder de noemer perikopenpreek, een ‘preek op basis van een perikoop.’ ‘De perikopenpreek is meestal becoming-tariërend, exegetisch van aard. Hij is verwant aan de vroegmiddeleeuwse homilie,’ aldus Mertens.²⁰ Hij pleit ervoor de grenzen van de Middelnederlandse preek niet al te scherp af te bakenen, mede omdat middeleeuwers zelf vaak weinig blijk geven van een strikt genrebesef.²¹

Afgaand op Mertens’ overwegingen kunnen we stellen dat de exposities terecht tot het genre van de Middelnederlandse preek zijn gerekend. Maar daarmee is niet alles gezegd. De exposities dragen namelijk in vrijwel alle handschriften consequent het opschrift *exposicio* en niet *sermoen* of iets dergelijks.²² Die benaming benadrukt vooral één aspect van de exposities: hun exegetisch karakter. Het Latinisme is gebaseerd op *expositio* [= uitleg/verklaring], een term afkomstig uit het academisch leerbedrijf, waar Bijbelverklaring een belangrijk onderdeel van de theologische opleiding vormde. De exposities lijken mij dan ook net zozeer bij het genre van de Bijbelverklaring als dat van de preek te horen.²³

De basis van het middeleeuwse onderwijs vormde de *lectio*.²⁴ De magister las met zijn studenten een tekst, waarbij hij tegelijkertijd de tekst verklaarde. Ook in het Bijbelonderwijs was de *lectio* de gangbare methode. De magister nam een Bijbelboek naar keuze en liet in zijn *lectiones* achtereenvolgens de *divisio textus* (tekstindeling/-opbouw), de *expositio* (verklaring op woord- en zinsniveau) en de *explicatio textus* (tekstuitleg/toepassing) passeren. In het middendeel, de *expositio*, kwam de werkelijke exegese van de tekst aan bod. Een belangrijk detail hierbij is dat de gehele *lectio*, en dus ook de *expositio*, voornamelijk in het teken stond van de prediking.²⁵

De nauwe band tussen Bijbelonderwijs en prediking blijkt eveneens uit het feit dat de *lectio* de eerste stap vormde in een andere trits. Petrus Cantor (ca. 1130-

¹⁷ Zieleman 1978, 52-3 noemt de volgende handschriften: het Amsterdams Perikopenboek, Berlijn 1026, Berlijn 1087, Brussel 469, Leuven 4 en Utrecht 15.

¹⁸ Zieleman 1978, 46-7 en 52.

¹⁹ Mertens 2009a, 65. Het woord predicatie staat bij Mertens voor de liturgische verkondiging, zoals ook bij Zieleman het geval is (Zieleman 1978, 9).

²⁰ Mertens 2009a, 65.

²¹ Mertens 2009a, 35-8.

²² In enkele andere handschriften worden perikopenpreken ook als ‘exposicio’ aangeduid, zoals bijv. Antwerpen, Museum Plantijn-Moretus, O.B. 5.8 (Zieleman 1978, 59) en Brussel 1268-69 (eigen observatie). De teksten waar het daar om gaat, staan echter (voor zover mij bekend) niet consequent onder deze naam bekend en worden onder deze naam ook niet als zelfstandige teksten (dus zonder gecombineerd te zijn met een perikopenpreek) overgeleverd. Ik beschouw daarom de naamgeving van de exposities uit het Amsterdams Perikopenboek als afzonderlijk geval.

²³ Vgl. ook: Zieleman 1978, 24-9.

²⁴ Weijers 1987, 299-325; Weijers 2005, 555-83; Glorieux 1980, 108-16; ook voor wat volgt.

²⁵ Mulchahey 1998, 3-13; Bériou 1998, 1-11. Dit geldt met name voor de bedelorden.

1197) beschrijft in zijn *Verbum abbreviatum* (na 1187) als de drie belangrijkste onderwijsgebieden van een magister: *lectio, disputacio, praedicatio*.²⁶ Deze drie zijn echter niet strikt van elkaar te scheiden, waardoor Bijbel-exegese en prediking als het ware in elkaar overlopen. L.J. Bataillon spreekt in dit kader dan ook van een continuüm aan teksten die zich tussen de beide uiteinden, de *lectio* en de *praedicatio*, bevinden en die niet strikt aan verschillende genres zijn toe te wijzen.²⁷ Al vanaf de vijfde eeuw zijn er bijvoorbeeld ook Latijnse preken die de naam *expositio* dragen.²⁸ Een van de oudste Latijnse prekenbundels bij de evangeliëlezingen draagt de naam *Expositiones in evangelia*.²⁹

Ook de exposities in het Amsterdams Perikopenboek horen thuis in het door Bataillon voorgestelde continuüm tussen preek en Bijbelverklaring. Daarom is het waardevol om de middeleeuwse benaming *expositio* te behouden en niet louter over preken te spreken. Er zijn namelijk niet veel Middelnederlandse teksten die als *expositio* te boek staan en de term lijkt bewust bij de teksten te zijn gekozen. In het Luiks Diatessaron (Luik 437) worden bijvoorbeeld sommige glossen met *expositio* aangeduid, die zinsdelen of een hele zin verklaren.³⁰ In de proloog van de tekst zegt de auteur zelfs dat hij bij moeilijke passages uitleg geeft door glossen en exposities: 'Ende hir omme, alsic te din steden come, so salic ochte met glosen ochte met expositien die donkerheit vercleren, so ic best ende cortelect mach.'³¹ Twee andere teksten die in de overlevering ook als 'exposicie' te boek staan, zijn bijvoorbeeld Jan van Ruusbroecs *Vanden gheesteliken tabernakel*, die ook wel *Die exposicie vanden tabernacule* wordt genoemd, en Augustijnkens *Exposijcye van Sente Jans ewangelium*.³² Beide teksten dragen een sterk exegetisch karakter en bespreken een of enkele Bijbelpassages.

De benaming 'exposicie' verwijst dus niet zonder meer naar het genre van de Middelnederlandse preek. De exposities in het Amsterdams Perikopenboek dragen kenmerken van verschillende genres.³³ Hoewel ze als liturgisch geordende teksten verwant zijn aan perikopenpreken, accentueert de naamgeving hun kenmerkend exegetische inslag. Enerzijds zie ik daarom weinig bezwaren om ze tot de Middelnederlandse (perikopen)preken te rekenen, anderzijds zal ik, in aansluiting op het middeleeuwse gebruik, voor de teksten consequent de naam *exposities* hanteren.³⁴

²⁶ Bériou 1998, 41; Bataillon 1992, 165.

²⁷ Bataillon 1986, 559-74; Bataillon 1992, 165.

²⁸ Longère 1981.

²⁹ Zieleman 1978, 31. Het gaat om de bundel van Philippus Cancellarius (1160/80-1236); een uitgebreide studie van diens preken biedt Schneyer 1963.

³⁰ Den Hollander & Schmid 1999.

³¹ Geciteerd naar De Bruin 1970b, 4. Deze glossen en exposities krijgen overigens de vorm van marginale of interlineaire aantekeningen (zie ook: paragraaf 3.4).

³² Een editie van *Vanden gheesteliken tabernakel* geeft Mertens 2006. De *Exposijcye van Sente Jans ewangelium* is uitgegeven in Blommaert 1851, 120-3; zie over Augustijnken ook Warnar 2005.

³³ Mertens 2009a, 38, noot 121 verwijst in dit verband naar Bogaard 1984 die voor een 'familiaal genreconcept' pleit.

³⁴ De *collatie* is een voorbeeld van een andere tekstsoort die onder de brede genrebeschrijving zou kunnen vallen, maar afzonderlijk wordt benoemd. Mertens benoemt die overigens al consequent als *collatie* (Mertens 2009a, 64). Ook de *expositio* had als zodanig in zijn glossarium opgenomen kunnen worden.

4.3 Overlevering van de exposities

De exposities in het Amsterdams Perikopenboek zijn gekozen uit een cyclus die evangelielezingen gedurende het gehele kerkelijk jaar van commentaarteksten voorzag. Dat er een uitgebreide expositiecyclus heeft bestaan, werd pas in Zielemans studie duidelijk, hoewel hij geen uitspraken deed over de precieze omvang ervan.³⁵ Door deze ontdekking kon Zieleman het Amsterdams Perikopenboek in verband brengen met handschriften die andere delen van de expositiecyclus bevatten en dus op het eerste gezicht niet verwant leken. Hij traceerde zes handschriften waarin exposities zijn overgeleverd.³⁶ Op zijn schets van de overlevering heeft Kwakkel echter enkele nuanceringsen en aanvullingen aangebracht. Zieleman wees het Amsterdams Perikopenboek aan als vroegste representant van de exposities, maar inmiddels dateert Kwakkel het fragment Brussel 469 'eerder voor dan na 1300'.³⁷ Daarmee is dit fragment de vroegst bekende overlevering van de exposities. Op het fragment van twee folia staan (delen van) drie exposities (15, 16 en 20 uit bijlage C), gevoegd tussen evangelielezingen uit het *temporale*. Verder identificeerde Kwakkel recentelijk fragment Leiden 2454 als een deel van expositie 4 (bijlage C).³⁸ Kwakkel dateert dit fragment 'mogelijk vroeg in het tweede kwart van de veertiende eeuw' en daarmee zou het eveneens nog ouder dan het Amsterdams Perikopenboek zijn.³⁹

Aan Zielemans overzicht had Kwakkel in 1999 ook al een ander fragment toegevoegd: Brussel 2703.⁴⁰ Een volgend handschrift noemde Zieleman zelf al in de bespreking van zijn 'tekstgroep-Kopenhagen': Berlijn 1612.⁴¹ Daarnaast kwam er via het onderzoek voor het *Repertorium van Middelnederlandse preken* nog een handschrift naar voren: Brussel 1268-69.⁴² En uiteindelijk bracht het onderzoek naar de achtergronden van de exposities (paragraaf 4.6.2) nog twee handschriften aan het licht: Brussel 2454 en Brussel 11146-48.⁴³ In chronologische volgorde ziet de overlevering van de exposities er dan als in figuur 6 uit.

³⁵ Zieleman 1978, 51-4.

³⁶ Zieleman 1978, 52-3 noemt de volgende handschriften: het Amsterdams Perikopenboek, Berlijn 1026, Berlijn 1087, Brussel 469, Leuven 4 en Utrecht 15.

³⁷ Mondelinge mededeling Erik Kwakkel (Leiden), waarvoor hartelijk dank; zie ook: Kwakkel 1999. Zieleman 1978, 53, noot 13 gaat nog uit van een datering van Brussel 469 in ca. 1440.

³⁸ Kwakkel 2007, 15.

³⁹ Persoonlijke mededeling Erik Kwakkel (Leiden), waarvoor hartelijk dank. Kwakkel wijst voor de datering op de lage-a die twee keer voorkomt en ook op de stijl van het schrift in het algemeen (*minimumtextualis*). Van het vroegste handschriftelijke materiaal is overigens weinig bekend over de herkomst. Het zijn alleen de taalvormen van Brussel 469 die op een mogelijke oorsprong in het hertogdom Brabant wijzen. Enkele markante woorden zijn bijvoorbeeld: 'minsc(h)e', 'wale', 'ochte' en 'dword'. Incidenteel komen ook enkele Vlaamse elementen voor. (Ik dank Marijke Mooijaart (Leiden) voor haar bereidheid mijn resultaten te toetsen.) Fragment Leiden 2454 bevat eveneens voornamelijk Brabantse taalvormen. Enkele markante woorden zijn bijvoorbeeld: 'wale', 'ochte' en 'volbringen'.

⁴⁰ Kwakkel 1999, 177.

⁴¹ Zieleman 1978, 60.

⁴² Ermens 2008.

⁴³ Het was Willemien van Dijk (Amsterdam) die mij op deze twee handschriften wees. Zie ook: paragraaf 4.6.2.

Figuur 6: Chronologisch overzicht overlevering exposities ⁴⁴

datering	handschriften	aantal exposities
≤ 1300	Brussel 469 (fragm.)	3
1325-50	Leiden 2454/5 (fragm.)	1
1348	Amsterdams Perikopenboek	27
1350-75	Leuven 4	7 ⁴⁵
ca. 1375	Brussel 2703 (fragm.)	1
1430-40	Berlijn 1612	1
1445	Utrecht 15	43
1463	Brussel 2454	1
1460	Berlijn 1026	117 ⁴⁶
1450-1500	Brussel 11146-48	1
1475-1500	Berlijn 1087	4
1524	Brussel 1268-69	11 ⁴⁷

Met deze en de vorige paragraaf is een aantal belangrijke overwegingen rond de genrebepaling en de overlevering van de exposities verwoord. Vervolgens is het mogelijk het cyclusaspect nader te belichten.

⁴⁴ Ik dank Daniël Ermens voor zijn commentaar op een eerdere versie van dit overzicht. De dateringen zijn gebaseerd op Biemans 1984 (Amsterdams Perikopenboek), Kwakkel 1999 (Brussel 469, Brussel 2703), Kwakkel 2002 (Leuven 4), persoonlijke mededeling Erik Kwakkel (Leiden 2454/5), Scheepsma 2005 (Berlijn 1087), Ermens 2008/1 (Brussel 11146-48), de digitale database van de BNM, maart 2010 (Utrecht 15; Berlijn 1612; Brussel 2454; Brussel 1268-69) en de mappen van de BNM (UB Leiden - Berlijn 1026).

⁴⁵ Mogelijk heeft Leuven 4 zelfs 124 exposities bevat, maar doordat het verbrand is, kunnen we dit handschrift slechts ten dele in het onderzoek betrekken (zie verderop in deze paragraaf). De expositie op f. 100r (Bijlage C, expositie 105) is een twijfelgeval. De tekst heeft wel dezelfde structuur qua tekstelementen en onmiskenbaar dezelfde bron (zie over de bron ook paragraaf 4.6.1), maar lijkt eerder een parafrase van de tekst zoals we die uit het Amsterdams Perikopenboek en Berlijn 1026 kennen. (Observatie op basis van het afschrift van De Vreese in de map 'Leuven' uit de BNM (UB Leiden). Zie hierover ook de volgende paragraaf.)

⁴⁶ In Ermens 2008/4 wordt nog één extra expositie genoemd (f. 59v-60r). Deze heb ik niet tot de cyclus gerekend, gezien het ontbreken van het opschrift 'exposicjie' en het zeer korte karakter van de tekst. Het valt lastig te beslissen of de tekst een fors uitgevallen glos is, of daadwerkelijk een expositie.

⁴⁷ Het zou ook als 10 geteld kunnen worden, aangezien Brussel 1268-69 de exposities 117 en 118 als één tekst presenteert.

4.4 Reconstructie van de oorspronkelijke cyclus

Zieleman wees Berlijn 1026 aan als het meest representatieve handschrift voor de expositiecyclus – figuur 6 laat zien dat het de meeste exposities heeft – maar stelde dat het handschrift niet de gehele cyclus bevat, evenmin als het Amsterdams Perikopenboek (dat er 27 telt) en alle andere nog bestaande handschriften.⁴⁸ Mertens wijst erop dat dit verschijnsel van selectie bij vrijwel elke prekenyclus voorkomt.⁴⁹ Zonder een beeld van de volledige cyclus zijn er echter geen uitspraken te doen over mogelijke samenhang binnen de expositiecyclus, bijvoorbeeld op het vlak van structuur of brongebruik. En willen we de keuze van de exposities in het Amsterdams Perikopenboek kunnen doorgronden, dan is het van belang die selectie met de volledige cyclus te kunnen vergelijken.

Om in staat te zijn deze aspecten te onderzoeken heb ik daarom de cyclus zo goed mogelijk gereconstrueerd. Voor die reconstructie heb ik de gegevens uit de overlevering ineengeschoven. Allereerst heb ik alle exposities uit de handschriften (zie figuur 6) ongeordend verzameld en per expositie de overlevering in kaart gebracht. Berlijn 1026 en het Amsterdams Perikopenboek vormden daarbij het vertrekpunt.⁵⁰ De verzameling exposities bleek vervolgens vrijwel moeiteloos te ordenen volgens de liturgische kalender: in nagenoeg elk handschrift zijn de afzonderlijke exposities aan dezelfde liturgische gelegenheden gekoppeld, dan wel door een opschrift, dan wel door de combinatie met een bepaalde perikoop.⁵¹ Uiteindelijk blijken in totaal 125 exposities in de gereconstrueerde cyclus te passen, waarvan een overzicht te vinden is in bijlage C.⁵² Daarin staan tevens van elke afzonderlijke expositie de overlevering, de bijbehorende evangelielezing en het onderwerp vermeld. In de bijlage is duidelijk te zien dat de cyclus vrijwel alle zondagen van het kerkelijk jaar bevat, samen met de belangrijkste heiligenfeesten.⁵³

⁴⁸ Zieleman 1978, 52.

⁴⁹ Mertens 2009a, 33. Hij geeft overigens geen bevredigende verklaring voor het verschijnsel.

⁵⁰ Handschriften Brussel 1268-69 en Utrecht 15 bevatten meer exposities dan die tot de cyclus behoren. Brussel 1268-69 bevat echter een compilatie van uiteenlopende cycli (Zieleman 1978, 78-9), waardoor dit niet hoeft te verwonderen. Ik heb het handschrift daarom niet betrokken bij de vaststelling van de cyclus, maar pas daarna aan het overzicht toegevoegd. Utrecht 15 bevat bij enkele liturgische gelegenheden dubbele exposities (T42, S10, S20, S65, C8). Deze exposities staan echter zonder uitzondering op de laatste folia van het handschrift (f. 102-26) en niet op de passende plaats van de betreffende gelegenheden, wat doet vermoeden dat ze niet tot de cyclus behoren. Bij het vaststellen van de cyclus heb ik daarom slechts die exposities uit Utrecht 15 tot de cyclus gerekend, die ook in de overige handschriften voorkomen.

⁵¹ Voor deze ordening heb ik, evenals bij de perikopenyclus en aansluitend bij het *Repertorium van Middelnederlandse preken*, gebruik gemaakt van de sigla in Schneyer 1969. Slechts bij vijf exposities rees enige moeilijkheid, namelijk bij 57, 110, 112, 120 en 123. Vier hiervan komen echter uit het per handschrift soms sterk wisselende *sanctorale*, wat mijns inziens de reden vormt voor de variatie. Ik heb deze vijf exposities toegeschreven aan de gelegenheid die het vaakst werd gebruikt (hoewel dit niet per se de meest oorspronkelijke voorstelling van zaken representeert).

⁵² Bij figuur 6 vermeldde ik reeds enkele twijfelgevallen. Zij geven aan dat er enige beweging in het totaal aantal mogelijk blijft.

⁵³ Zoals gezegd duidt alles erop dat de liturgische kalender de basis voor de oorspronkelijke cyclus heeft gevormd. Die verbondenheid met de liturgie keert namelijk in de gehele overlevering terug. Bij de handschriften respectievelijk fragmenten Brussel 469, het Amsterdams Perikopenboek, Brussel 2703, Berlijn 1612, Berlijn 1026 en Brussel 1268-69 gaan de exposities vergezeld van de evangelielezingen. In Leuven 4, Utrecht 15, Brussel 2454 en Brussel 11146-48 staat de betreffende liturgische gelegenheid vermeld of zijn de teksten volgens de liturgie geordend. Berlijn 1087 presenteert de teksten met het Latijnse en Middelnederlandse incipit van de bijbehorende evangelielezing. De duidelijkste aanwijzing dat de kerkelijke kalender de

Onvermijdelijk dient zich nu de vraag aan in hoeverre de gereconstrueerde cyclus de beginsituatie representeert. Waren er bijvoorbeeld van meet af aan 125 exposities, of is de verzameling langzaam gegroeid? Zijn er wellicht in een later stadium verschillende teksttradities (bijvoorbeeld een bundel voor het *temporale* en voor het *sanctorale*) bijeengevoegd? Omdat de volledige cyclus nergens is overgeleverd, is het gewaagd om te stellen dat er een vast en compleet tekstbestand aan de basis heeft gelegen van de overlevering, waaruit voor ieder handschrift opnieuw een selectie werd gemaakt. Toch zijn er aanwijzingen die erop duiden dat de gereconstrueerde cyclus een representatief beeld geeft van de beginsituatie.

Het Amsterdams Perikopenboek is met 27 exposities de eerste meer substantiële tekstgetuige van de expositiecyclus. Van een aantal exposities kan worden aangetoond dat ze al bestonden vóór het Amsterdams Perikopenboek tot stand kwam. Allereerst zijn dat de drie exposities op het vroegste fragment Brussel 469 (omstreeks 1300) – waarvan er overigens slechts één in het Amsterdams Perikopenboek terecht is gekomen – en waarschijnlijk ook de expositie op het fragment Leiden 2454 (ca. 1325-1335). Door een tweetal verwijzingen in de teksten zijn er nog twee andere exposities aan de vroegste overlevering toe te voegen.

Bijna bovenaan f. 260r in het Amsterdams Perikopenboek, ergens halverwege expositie 120, staat namelijk de volgende zin: '<Wat>⁵⁴ men verstaet bider wakinghen daer dese ewangelie na of spreekt, es ombonden in ene ewangelie der octave van Sinte Pietere ende Sinte Pauwels.' Deze zin is een verwijzing naar expositie 97, die bij de lezing op het octaaf van Petrus en Paulus (S46) hoort.⁵⁵ De verwijzing vanuit expositie 120 naar nummer 97 klopt, want daar zijn inderdaad de nachtwaken terug te vinden. Er is echter iets merkwaardigs aan de hand. Expositie 97 is namelijk niet in het Amsterdams Perikopenboek opgenomen en de verwijzing op f. 260r functioneert dus niet. Uit die verwijzing moet dan wel volgen dat er vóór het Amsterdams Perikopenboek een handschrift heeft bestaan, waarin deze verwijzing wel zinvol was.

De situatie blijkt bij nadere beschouwing nog wat gecompliceerder te liggen. Want juist in expositie 97 staat weer een volgende verwijzing: 'Ende waerom dese see hevet IIII namen vint men in die ewangelie van halff vasten.'⁵⁶ En ook deze verwijzing is juist, want inderdaad staat in expositie 41 (op T22, halverwege de vastentijd) een verklaring van de vier namen. Zodoende weten we dat expositie 41, evenals expositie 97, eerder dan het Amsterdams Perikopenboek bestond. Dat zorgt voor een totaal van zes exposities die aantoonbaar ouder zijn dan het Amsterdams Perikopenboek.

Dat die zes teksten behoorden tot een cyclus van 125 exposities valt moeilijk te bewijzen, maar een dergelijke voorstelling van zaken wordt wel ondersteund door gegevens uit de overlevering. Hieronder zal ik betogen dat Brussel 469 een fragment van een handschrift is, dat mogelijk een fors deel van de cyclus bevatte. Het verbrande Leuven 4 lijkt zelfs de gehele cyclus te hebben bevat. En Berlijn 1026, de meest volledige representant van de cyclus, weerspiegelt vermoedelijk oude tekstfasen.

basis vormde voor de cyclus, is de al genoemde consequente toewijzing van de exposities aan dezelfde liturgische gelegenheden.

⁵⁴ Het handschrift heeft: 'want'.

⁵⁵ Het is overigens opvallend dat de expositie verwijst naar het 'ewangelie', hoewel hij wel degelijk doelt op de tekst van de expositie bij dit evangelie.

⁵⁶ Geciteerd naar Berlijn 1026, f. 99v-100r.

De oudste handschriftelijke fragmenten met exposities, Brussel 469, bestaan uit twee enkelbladen, afkomstig uit een handschrift van flinke afmetingen.⁵⁷ Het eerste blad begint met het laatste deel van de evangeliëlezing voor de zondag na kerst (Lc 2,34-40), waarna de bijbehorende expositie (15) volgt. De achterzijde van het folium begint met het Latijnse incipit van de lezing bij expositie 16 (op de vigilie van het feest van de Besnijdenis), vier blanco regels en vervolgens de expositie. Wellicht waren de vier opengelaten regels bedoeld voor verdere vermelding van de liturgische viering of voor een Middelnederlandse lezing.⁵⁸ Expositie 16 breekt onderaan het folium af. Het tweede blad is afkomstig uit een andere plek in het handschrift. Het is grotendeels gevuld met het laatste gedeelte van expositie 20 (voor de zondag na Epifanie), met op de achterzijde de lezing voor het octaaf van Epifanie en de lezing voor de eerste zondag na het octaaf van Epifanie, die aan het eind van het folium weer afbreekt.

Hoewel het natuurlijk maar om zeer spaarzame informatie gaat, laten de fragmenten zien dat Brussel 469 een perikopenboek is geweest met verklarende exposities. De bladen zijn afkomstig uit twee verschillende plaatsen in het handschrift en op beide bladen volgen de lezingen en de exposities nauwkeurig de liturgische ordening. Daarbij zijn de evangeliëlezingen van een expositie voorzien, waar deze voorhanden was (uitgaande van de gereconstrueerde cyclus van 125 exposities).⁵⁹ Het is niet ondenkbaar dat de bladen afkomstig zijn uit een handschrift dat voorzorg in de evangeliëlezingen voor het gehele kerkelijk jaar, vergezeld van (een (groot) gedeelte van) de exposities. Dat zou betekenen dat al vóór het Amsterdams Perikopenboek de gehele of een (groot) deel van de expositiecyclus beschikbaar was. Dat niet lang na de ontstaanstijd van het Amsterdams Perikopenboek de gehele cyclus waarschijnlijk al bestond, lijkt te kunnen worden geconcludeerd uit de observaties rond Leuven 4.

Het handschrift (1350-1375) is jammer genoeg verloren gegaan bij de grote brand die in 1914 de collectie van de Leuvense Universiteitsbibliotheek verwoestte.⁶⁰ Gelukkigerwijs had de Vlaamse codicoloog-paleograaf Willem de Vreese al vóór die tijd een uitvoerige beschrijving van het handschrift opgenomen in zijn *Bibliotheca Neerlandica Manuscripta*.⁶¹ Uit die aantekeningen is af te leiden dat het handschrift hoogstwaarschijnlijk de gehele expositiecyclus bevatte, zonder begeleidende evangeliëlezingen. Van de eerste vier exposities heeft De Vreese het incipit en expliciet afgeschreven, waardoor van deze teksten vaststaat dat ze in het handschrift stonden. De Vreese nam eveneens de kalender cq. inhoudsopgave voorin het handschrift over, waaruit blijkt dat Leuven 4 exposities bevatte voor vele vieringen in het *temporale* en het *sanctorale*. Voor zover te beoordelen loopt de kalender gelijk op met de gereconstrueerde cyclus en de laatste tekst (in het handschrift 124 genummerd) blijkt volgens het afschrift van De Vreese juist expositie 125 van de reconstructie. Het verschil in nummering ligt mogelijk in expositie 117 en 118, die in de overlevering wel vaker tot één expositie zijn gecombineerd.⁶² Waarschijnlijk bevatte Leuven 4 dus

⁵⁷ Het is 321 x 204 mm. Zie ook: Kwakkel 1999, 177 en 187.

⁵⁸ Ook in het Amsterdams Perikopenboek staat bij deze expositie geen evangeliëlezing, mogelijk omdat de expositie zelf al een parafrase is van Io 3,25-36.

⁵⁹ Op T10/octaaf was geen expositie voorhanden en die lezing is derhalve ook niet van een expositie voorzien.

⁶⁰ Kwakkel 2002, 246-7; daar ook de datering.

⁶¹ Map 'Leuven' uit de BNM (UB Leiden).

⁶² In het Amsterdams Perikopenboek worden deze twee exposities weliswaar achter elkaar, maar wel gescheiden door een opschrift 'exposicie' aangeboden. In Brussel 1268-69 staan de teksten achter elkaar doorgescreven. De nummering in Leuven 4 loopt overigens niet geheel parallel met de nummering in het gereconstrueerde corpus, expositie 100 is in Leuven 4 '101'.

de gehele expositiecyclus, die dan in ieder geval in het derde kwart van de veertiende eeuw reeds als eenheid bestond.

De laatste aanwijzingen voor de hypothese dat er al vanaf het begin een volledige cyclus van 125 exposities bestond, zijn de hier volgende observaties rond handschrift Berlijn 1026 (ca. 1460). Die maken het aannemelijk dat er mogelijk vroege tekstfasen te vinden zijn in dit handschrift, dat door Zieleman werd aangewezen als meest representatief voor de expositiecyclus.

Het regularissenklooster Nazareth bij Geldern bezat een omvangrijke collectie handschriften met Middelnederlands religieus proza.⁶³ Twee van de handschriften uit de overlevering van de expositiecyclus behoorden toe aan dit klooster: Berlijn 1026 en Berlijn 1087, beide uit de tweede helft van de vijftiende eeuw.⁶⁴ In de twee handschriften gaan de exposities vergezeld van relatief oude teksten. In Berlijn 1087 staan ze bijvoorbeeld samen met enkele van de oudste preken in het Nederlands, de *Limburgse sermoenen* (eind dertiende eeuw), en in Berlijn 1026 is tussen de lezingen en exposities in de laatste week voor Pasen op f. 67r-73r het passiedeel uit Jacob van Maerlants *Rijmbijbel* (1271) gevoegd. Het meest opvallende aan Berlijn 1026 is evenwel dat, voorafgaand aan de lezingen- en expositiecyclus, op f. 8-18 een uitgebreide astrologische kalender en begeleidende teksten staan die naar het midden van de veertiende eeuw verwijzen. Bij nader onderzoek blijken ze op een lastig te duiden wijze samen te hangen met handschrift Groningen 405 (ca. 1339-1341), het zogeheten Gronings-Zutphense Maerlanthandschrift.

R. Jansen-Sieben vermeldde reeds in haar *Repertorium van Middelnederlandse artesteksten* dat het berijmde maanzodiologium op f. 16r-18r uit Berlijn 1026 ook voorkomt in Groningen 405.⁶⁵ Uit een verdere vergelijking van beide handschriften blijkt echter dat ook de teksten en de tabel over de maanstanden op f. 8, de astronomische kalender op f. 9-14, de zondagsletters, de complexe kruistabel over de maanstanden en de zodiaktekens op f. 15 overeenkomen met die in het Groningse handschrift.

De astronomische kalender in Groningen 405 bevat uitzonderlijk veel kolommen: vier kolommen waarin de datum en het tijdstip van nieuwe maan vermeld staan, gevolgd door een kolom met een Romeinse dagtelling en zogenaamde 'verboden dagen', de drie gebruikelijke liturgische kolommen van dag, datum en heiligenfeesten en nog twee kolommen voor respectievelijk de positie en de hoogte van de zon.⁶⁶ In Berlijn 1026 komt het aantal kolommen daarmee exact overeen.

Op de kalender volgen in Berlijn 1026 de zondagsletters voor de jaren 1339-1377, in Groningen 405 loopt deze tabel met zondagsletters van 1339-1376. Jos Biemans stelt dat het startjaar 1339 erop wijst dat de lijst waarschijnlijk in dat jaar is opgesteld, want kalenders en tabellen bevatten meestal slechts die jaren, die voor de gebruikers van nut konden zijn. Hij acht de datering congruent met de schriftken-

Dit kan te maken hebben met de lichte liturgische variatie in de ordening van het corpus; L kan bijvoorbeeld expositie 117 en 118 al ergens vóór 101 op een andere (heiligen)dag hebben aangeboden. Juist deze exposities staan in A namelijk ook bij een andere gelegenheid (S79) dan in de rest van de overlevering (C5).

⁶³ Costard 1992; Monika Costard (Berlijn) bereidt de publicatie van haar dissertatie over het boekenbezit van dit klooster voor.

⁶⁴ Zie voor Berlijn 1026 onder andere: Zieleman 1978, 52 en Ermens 2008/4, 183. Zie voor Berlijn 1087 onder andere (daar: Krakau, BJ, ms. germ. 1087): Ermens 2008/5, 550 en Scheepsma 2005, 47-8 en 330, noot 172 waar overige relevante literatuur over het handschrift wordt vermeld.

⁶⁵ Jansen-Sieben 1989, B90.

⁶⁶ Reynaert 2005, 268.

merken van de kalender in het Groningse handschrift.⁶⁷ Wat moet Berlijn 1026, door De Vreese met een vraagteken rond 1460 gedateerd, nu met een tabel die loopt van 1339-1377?⁶⁸ Is het tijdrekenkundige materiaal op f. 8-15 soms een (klakkeloze?) kopie van het Groningse materiaal? Twee waarnemingen lijken dit te bevestigen. In zijn uitvoerige bespreking van het voorwerk in het Gronings-Zutphense Maerlant-handschrift noemt Jo Reynaert het opvallend dat in de tekst onder de complexe kruistabel een verwijzing staat naar de 'ouden kalendier'. Ook in Berlijn 1026 wordt van de maan verteld, dat ze priemt 'inden ouden kalendier' en dat de tekst verder exact overeenstemt.⁶⁹ En als laatste is er het berijmde maanzodiologium, dat slechts zeer beperkt is overgeleverd.⁷⁰ In beide handschriften vormt dit de afsluiting van het 'astrologisch preludeum'.

Het astrologische materiaal in Groningen 405 heeft de medioneerlandistiek al lang beziggehouden.⁷¹ Het meest recente onderzoek biedt het al genoemde artikel van Reynaert, waarin hij probeert een passende duiding te vinden voor de bijzonder uitgebreide aandacht voor astrologie in het voorwerk van de codex. Hij ziet een relatie met de kruistochten, mede in het licht van de overige (Maerlant)teksten in het handschrift, die zich daar inhoudelijk op lijken toe te spitsen. Bij Berlijn 1026 roept de aanwezigheid van het astrologische materiaal alleen maar meer vragen op, temeer omdat aan de 'Groningse' teksten in Berlijn 1026 een andere kalender voorafgaat, die andere heiligen bevat dan de 'Groningse' kalender en die door middel van folionummers vaak kloppend verwijst naar de perikopen in het handschrift.

Het beantwoorden van deze vragen vergt echter onderzoek dat het bestek van deze studie te buiten gaat. Uit het bovenstaande is wel een belangrijke aanwijzing voor de ouderdom van de expositiecyclus af te leiden. De veronderstelling dat in Berlijn 1026 tekstmateriaal uit 1339 gekopieerd is, zou namelijk kunnen betekenen dat ook de rest van het handschrift een afspiegeling biedt van oude tekstfasen. In hoofdstuk 3 bleek dat de Bijbeltekst van het oudste fragment van de exposities, Brussel 469, overeenkomt met de lezingen in Berlijn 1026. En opvallend genoeg lopen ook regelmatig lezingen uit het Amsterdams Perikopenboek, compleet met eventuele glossering, gelijk op met perikopen in het Berlijnse handschrift.⁷² Dit maakt het aannemelijk dat er een oude legger achter Berlijn 1026 schuilt, waardoor het handschrift vroege tekstfasen representeert en het een redelijk of zelfs goed beeld geeft van de oorspronkelijke expositiecyclus.⁷³

De gereconstrueerde cyclus van 125 exposities, die in bijlage C staat beschreven, lijkt al met al een aannemelijke weergave van de beginsituatie. Er zijn vooralsnog geen gegevens die een dergelijke conclusie tegenspreken.⁷⁴ In de overlevering neemt de cyclus verschillende vormen aan. In de meeste handschriften is moeite gedaan om de exposities als prekenyclus te presenteren, al dan niet gepaard met evangelie-

⁶⁷ Biemans 1996, 212.

⁶⁸ Map 'Berlijn' uit de BNM (UB Leiden).

⁶⁹ Reynaert 2005, 271. Het woord 'primen' betekent volgens het MNW: op de eerste dag aan de hemel zichtbaar zijn.

⁷⁰ Buiten Groningen 405 en Berlijn 1026 komt het maanzodiologium alleen nog in handschrift Wolffenbüttel, Guelf. 18.2, Aug. Qu. voor (Jansen-Sieben 1989, W170).

⁷¹ Zie bijvoorbeeld: Leendertz 1895; Liefstinck 1959; Hermans 1979; Biemans 1996.

⁷² Voorbeelden daarvan zijn de lezingen bij expositie 28 (f. 49v-50v), expositie 99 (f. 101r/v) en expositie 100 (f. 101-102r).

⁷³ Natuurlijk kan dit ook een jongere legger met oud tekstmateriaal zijn.

⁷⁴ De cyclus bevat overigens een fors aantal exposities voor de heiligendagen, wat volgens Mertens 2009a, 33 relatief zeldzaam is bij Middelnederlandse prekenyclus.

lezingen. Dat is het geval in Brussel 469⁷⁵, het Amsterdams Perikopenboek, Leuven 4, Utrecht 15 en Berlijn 1026. Andere handschriften bevatten een enkele expositie als onderdeel van een grotere, heterogene prekenyclus (Berlijn 1612, Brussel 2454, Brussel 11146-48 en Brussel 1268-69) of louter als zelfstandige tekst (Berlijn 1087).

Zoals gezegd is de expositiecyclus in geen enkel nog bekend handschrift volledig overgeleverd, waarschijnlijk alleen in het verloren gegane Leuven 4. In het Amsterdams Perikopenboek is slechts een selectie van 27 exposities opgenomen. Afgemeten aan de overlevering lijkt de expositiecyclus ook niet heel breed verspreid te zijn geweest: slechts vier handschriften bevatten meer dan 25 exposities (het Amsterdams Perikopenboek, Utrecht 15, Berlijn 1026 en vroeger ook Leuven 4).⁷⁶ De cyclus heeft echter wel een lange traditie gekend, want tot in de zestiende eeuw zijn er exposities overgeleverd.

4.5 *Cyclus met een eigen karakter*

De reconstructie van de complete cyclus van 125 exposities geeft ons de mogelijkheid om de selectie in het Amsterdams Perikopenboek beter te analyseren. Hoewel selecteren eerder regel dan uitzondering lijkt bij Middelnederlandse prekenyclus, vraagt men zich af of er achter de keuze in de handschriften met exposities een ratio te ontdekken valt.⁷⁷ De vraag of, en zo ja welke ratio er achter de geselecteerde exposities in het Amsterdams Perikopenboek schuilgaat, laat zich beantwoorden door de 27 exposities in het handschrift te vergelijken met de gehele cyclus.⁷⁸ Die vergelijking vormt het eerste deel van deze paragraaf. De reconstructie biedt daarnaast ook mogelijkheden om de exposities nog beter te typeren, door ze als cyclus naast andere prekenyclus te leggen. De tweede helft van deze paragraaf is aan die cyclusvergelijking gewijd.

Om enigszins houvast te hebben bij de vergelijking van de exposities in het Amsterdams Perikopenboek met de volledige cyclus heb ik alle exposities geanalyseerd op drie punten, te weten: lengte, structuur en het aantal autoriteitscitaten. Grofweg laat de cyclus zich opdelen in 56 korte, 30 middellange en 39 lange exposities.⁷⁹ In 27 exposities worden citaten uit de Kerkvaders en andere autoriteiten geëxpliciteerd. Gregorius de Grote, Johannes Chrysostomus en Hiëronymus zijn de populairsten. Daarnaast verschillen de exposities in het al dan niet toepassen van een *glossatio*-structuur, wat betekent dat de expositie de tekst van de evangelieperikoop al dan niet stap voor stap volgt (37 wel, 88 niet).⁸⁰

Een korte, citaatloze expositie zonder *glossatio*-structuur is het meest voorkomende type in de cyclus. Dit zijn exposities waarin vaak enkele woorden of thema's uit de perikoop worden verklaard. De middeleeuwse Bijbelexegese onderscheidde in de Bijbeltekst verschillende betekenismiveaus.⁸¹ Allereerst kende men de

⁷⁵ Hoewel het hier om een fragment gaat, lijkt het zoals gezegd uit een volledig perikopenboek te stammen.

⁷⁶ Mogelijk is daar nog Brussel 469 aan toe te voegen (zie paragraaf 4.4).

⁷⁷ Mertens 2009a, 33.

⁷⁸ Vanzelfsprekend geldt hier ook de mogelijkheid dat niet kopiïst de selectie bepaalde, maar dat zijn legger reeds een selectie bevatte.

⁷⁹ Dit betreft een enigszins arbitraire indeling op basis van de kolomlengte van de teksten (naar Berlijn 1026), met als criteria: <1 kolom = kort, 1-2 kolommen = middellang, >2 kolommen = lang. Het moge duidelijk zijn dat dit slechts heel globaal enig inzicht in het lengteverschil van de teksten kan bieden; alleen precieze woordtelling zou betrouwbare resultaten opleveren. Dat ging echter het bestek van deze studie te buiten.

⁸⁰ Deze term ontleen ik aan Zielemans 1978, 19.

⁸¹ Een standaardwerk over dit onderwerp is Lubac 1998; zie ook: Dahan 1999.

letterlijke en de geestelijke betekenis. De geestelijke betekenis was vervolgens onderverdeeld in de allegorische betekenis (hoe het Oude Testament het Nieuwe Testament voorafspiegelt), de tropologische betekenis (welke morele betekenis de tekst heeft voor ons eigen leven) en de anagogische betekenis (wat de tekst zegt over het eeuwige leven). Hoewel de letterlijke verklaring in de korte citaatloze exposities de boventoon voert, vormen verklaringen op het geestelijke vlak ook een substantieel onderdeel van deze groep. Een goed voorbeeld van dit type expositie is nummer 107. De korte tekst hoort bij de perikoop over Matteüs' roeping door Jezus (Mt 9,9-13) op de dag voor Sint-Matteüs. In de expositie stipt de auteur slechts twee details uit de perikoop aan – dat Matteüs zichzelf bij name noemt en dat Jezus in een ogenblik een tollenaar tot apostel maakt – en geeft daarbij een korte uitleg:

Weet dat Lucas in sine ewangelie, daer hi scrivet van der materien, om die ere van den ewangeliste ende apostele Matheus niet en noomt. Maer Matheus als dit ewangelium toocht met hem selven ende wel met rechte. Want alse die wise man spreect: Die gherechte mensec wroeghet hem selven in den beghinne. Ende hier bi nemen wi enen groten troost up die ontfarmecheit Gods, willen wi doen alse Matheus. Dat es, dat wie alle ghebreckelijchede ave lecghen ende met vriheden dienen. Hi maect in ene corte stonde van enen zondare enen apostel, ende van enen toolnere enen ewangeliste, also dat hem nieman onthopen sal, wat hi ooc ghedaen heeft. Wille hi hem keren tote Jhesum, hi ontfatene. Want, alse hi selve spreket, hi es comen in mensceliker naturen niet omme goede menschen, maer om des zondaers wille. [f. 224v]

De lange exposities met *glossatio*-structuur én autoriteitscitaten vormen de tweede hoofdgroep in de cyclus. Zij leggen de nadruk op de geestelijke duiding van de tekst, maar geven vaak ook verklaring op het letterlijke niveau. Het frequentst geven de lange exposities dan ook een combinatie van zowel geestelijke als letterlijke verklaring. De lange exposities zijn de enige waarin de expositionele structuur veelvuldig voorkomt. Een goed voorbeeld van de lange exposities is de in paragraaf 4.1 besproken expositie over de zaligsprekingen (nr. 118).

Het lijkt vrijwel onmogelijk de criteria voor de keuze van de exposities in het Amsterdams Perikopenboek te achterhalen.⁸² Hooguit kunnen we stellen dat de samensteller koos voor stevige kost. Met 27 exposities bevat het handschrift ruim twintig procent van de totale cyclus, waaruit opmerkelijkerwijs grotendeels lange exposities zijn gekozen (zestien exposities, uit de tweede hoofdgroep dus). In meer dan de helft van de exposities in het Amsterdams Perikopenboek worden autoriteiten geciteerd. Deze exposities behoren, op één uitzondering na, tot de lange exposities. In de codex is dus niet de gemakkelijkste keuze uit de cyclus gemaakt: de samensteller van het handschrift hechtte blijkbaar veel waarde aan exposities met autoriteitscitaten en had een voorkeur voor gedegen en soms ronduit ingewikkelde exposities. Dit terwijl het zeer goed mogelijk was een eenvoudiger keuze te maken (uit de eerste hoofdgroep).

Aan de hand van de gereconstrueerde cyclus kunnen de exposities niet alleen onderling, maar ook als geheel (met andere prekencycli) vergeleken worden. Wie zich langere tijd met Middelnederlandse preken bezighoudt, komt er al snel achter

⁸² Op allerlei manieren heb ik geprobeerd een ratio achter de selectie te ontdekken: aan de hand van de gekozen evangeliën, de thematiek in de exposities, de liturgische gelegenheden, etc. Dit alles zonder resultaat. Vanzelfsprekend kunnen ook factoren als (beperkte) beschikbaarheid een rol hebben gespeeld.

dat de exposities in de handschriften minder als één geheel gepresenteerd worden dan andere prekencycli.⁸³ Waar bij de meeste prekencycli vaak aan de vormgeving in het handschrift en allerlei andere aspecten duidelijk valt af te lezen dat de preken als één geheel bedoeld zijn, ontbreken bij de exposities dergelijke uniformerende structuurelementen. Ter illustratie daarvan en om de eigenheid van de exposities nog scherper in beeld te krijgen maken we een korte rondgang langs enkele andere prekencycli.⁸⁴ Om het materiaal enigszins overzichtelijk te houden en vanuit de vraag wat er ten tijde van de oorspronkelijke expositiecyclus dan wel van het Amsterdams Perikopenboek nog meer voorhanden/gebruikelijk was, is die rondgang beperkt tot cycli uit de dertiende en veertiende eeuw. Belangrijk bij de analyse zijn die elementen die een samensteller gemakkelijk kon gebruiken om de cyclus een uniform karakter te geven, zoals (Latijnse) opschriften, beginformules, niet al te sterk variërende tekstlengte, uniforme tekstopbouw, afsluitende formules en dergelijke.⁸⁵

De eerste cyclus die voor vergelijking in aanmerking komt, zijn de *Limburgse sermoenen*, een dertiende-eeuwse mystiek getinte preken cyclus.⁸⁶ Als voornaamste bron hiervoor dienden de *Sankt Georgener Predigten*, een Duitse preekverzameling die zich met name op vrouwelijke religieuzen richtte. Uit deze verzameling van 86 preken vertaalde de samensteller van de *Limburgse sermoenen* er 35 in het Middelnederlands en hij voegde daaraan nog 16 nieuwe, Middelnederlandse teksten toe. Sommige teksten schoof hij in elkaar en uiteindelijk bevatte de cyclus 48 in lengte variërende teksten.⁸⁷

Elke tekst begint met een Middelnederlands thema, dat vervolgens wordt uitgewerkt. De meeste preken kennen een duidelijke structuur, met als beginpunt het thema, gevolgd door een vaak in (onder)verdelingen opgedeelde middenstuk en met als afsluiting een korte bede en het 'amen'. De samensteller van de cyclus streefde duidelijk naar een uniforme structurering van de teksten, een element dat in de expositiecyclus ontbreekt.⁸⁸

Een nog strakkere uniformiteit kenmerkt de preken uit de tekstgroep-Zwolle.⁸⁹ Deze tekstgroep-Zwolle (1381-1384) is naast de exposities de enige cyclus perikopenpreken van vóór de vijftiende eeuw. De cyclus is minder uitgebreid dan de expositiecyclus en biedt slechts preken voor de zon- en feestdagen. Elke preek geeft zowel een verklaring van het betreffende evangelie als een thematische uitwerking van één tekst daaruit. De preken in de cyclus zijn alle op dezelfde wijze gestruc-

⁸³ Willemien van Dijk (Amsterdam) bevestigt dit.

⁸⁴ Voor de duidelijkheid vermeld ik hier nogmaals dat ik de term 'cyclus' bij preken gebruik volgens de omschrijving van Mertens 2009a (zie hoofdstuk 4, noot 2) voor een prekenverzameling die volgens een vooropgezet plan is samengesteld. In dit verband verwijst 'cyclus' dus niet zozeer naar een relatie met de liturgische kalender (zoals bij het woord 'perikopen cyclus'), alhoewel die bij sommige prekencycli wel aanwezig is.

⁸⁵ Uit de analyse van preekstructuren in Mertens 2009a, 44-63 volgt dat deze elementen zowel voor perikopen- als voor themapreken gebruikt konden worden. Het gaat hier verder niet zozeer om de vraag wat de samensteller precies doet, als wel om de vraag of hij het bij elke preek consequent doorvoert en daarmee blijkt geeft van het verlangen de teksten als een eenheid te presenteren.

⁸⁶ Scheepsma 2005; ook voor wat volgt.

⁸⁷ De bundel komt als volgt op een totaal van 48: drie preken voegde de samensteller ineen, zodat er 32 preken gebaseerd zijn op de *Sankt Georgener Predigten*, daarbij komen dan de 16 nieuwe teksten. Net als de exposities behoren de teksten niet strikt tot het genre van de Middelnederlandse preek.

⁸⁸ Scheepsma 2005, 96-106.

⁸⁹ De naamgeving en beschrijving berust op Zieleman 1978, 160-212. Zie ook: Zieleman 1992.

tureerd en bevatten allerlei identieke formuleringen, die ook hier de teksten tot een sterke eenheid maken.

De *Limburgse sermoenen* en de tekstgroep-Zwolle zijn het weinige vergelijkingsmateriaal dat het Middelnederlands voor de dertiende en veertiende eeuw te bieden heeft. Omdat de Middelnederlandse religieuze literatuur uit deze eeuwen in contact met het Duitse taalgebied stond, is het zinnig om ook enkele Duitse prekencycli uit de dertiende en veertiende eeuw ter sprake te brengen.⁹⁰ Ik kies daarbij een aantal cycli uit die een brede verspreiding kenden.⁹¹ Opnieuw valt dan op dat de teksten in de expositiecyclus geen overeenkomende structuur kennen, maar de exposities blijken daarin ook Duitse tegenhangers te hebben.

Een vroege en heel populair geworden prekenyclus zijn de *Schwarzwälder Predigten*. De preken ontstonden in het laatste kwart van de dertiende eeuw en zijn waarschijnlijk het resultaat van een schrijverscollectief in, naar Hans-Jochen Schiewer vermoedt, franciscaner kringen.⁹² Als uitgangspunt voor de liturgisch geordende cyclus van in totaal 101 teksten dienden Konrad von Saksens *Sermones de tempore* voor het *temporale* en de *Legenda Aurea* voor het *sanctorale*. De *Schwarzwälder Predigten* kennen alle dezelfde structuur. Elke preek begint met het thema, de liturgische en Bijbelse setting van het thema, delen van de Latijnse lezing (begin, thematekst en slot) met de vertaling daarvan in het Duits en de *dispositio* van de tekst (veelal in vier punten). De preken sluiten af met een bede en het 'amen'.

Die structurele eenheid vinden we ook terug bij de *Postillen* van Heinrich von Erfurt. Deze cyclus van perikopenpreken is het meest uitgebreide preekhandboek in het Middelhoogduits.⁹³ De auteur-samensteller van de cyclus was waarschijnlijk de prior van het dominicaner convent in Erfurt.⁹⁴ Hij zorgde in de eerste helft van de veertiende eeuw voor een samenhangende bundel qua stijl en structuur. De thematiek loopt echter sterk uiteen van speculatieve mystiek tot eenvoudig geloofsonderricht – vaak in één tekst verenigd.

Twee bundels die zulke samenhang niet kennen, en in dat opzicht dicht bij de exposities staan, zijn de *Kölner Klosterpredigten* en de *Paradisus anime intelligentis*.⁹⁵ In beide cycli komen preken van uiteenlopende predikers voor. Bij de *Kölner Klosterpredigten* zijn de preken geordend naar auteur, bij de *Paradisus* gebeurt dit op liturgische gelegenheid. Typierend voor beide prekenyclus is de uiteenlopende vorm waarin de teksten zich aandienen. Sommige preken zijn slechts korte, schetsmatige teksten, terwijl de cycli daarnaast ook volledig uitgeschreven en uitgewerkte preken bevatten. Freimut Löser, die beide cycli bespreekt, vermoedt dat deze verschillen zicht geven op het even uiteenlopende materiaal dat de samenstellers tot hun beschikking hadden bij de vervaardiging van de cycli. Wellicht is deze laatste overweging over het bronmateriaal ook relevant voor de expositiecyclus.

⁹⁰ Zie bijvoorbeeld Tervooren 2006 en Scheepsma 2007.

⁹¹ De keuze is enigszins pragmatisch bepaald (o.b.v. beschikbare literatuur); dat heeft mijns inziens geen invloed op de uitkomsten van deze vergelijking. Er zijn mij, naast de besproken *Paradisus anime intelligentis* en de *Kölner Klosterpredigten*, geen Duitse prekenyclus bekend geworden, waarbij het tekstbestand even heterogeen oogt als bij de expositiecyclus.

⁹² De beschrijving berust op Schiewer 1996 en Sherwood-Smith 2000.

⁹³ De beschrijving berust op Schiewer 2001 en Mertens 1984. Janota 2004, 424 stelt dat de verzameling vóór 1343 moet zijn ontstaan.

⁹⁴ In de secundaire literatuur staat hij ook wel bekend als Hartwig of Hartung von Erfurt. Schiewer 2001, 51 identificeert hem echter als de dominicaanse prior Heinrich von Erfurt.

⁹⁵ De beschrijving berust op Löser 2009. De *Kölner Klosterpredigten* zijn weliswaar niet breed verspreid geraakt, maar voor deze bespreking wel relevant.

In de voorafgaande paragrafen zijn de exposities als teksten en als cyclus gekarakteriseerd. Dat onderzoek was nodig om het profiel van de exposities in het Amsterdams Perikopenboek voldoende scherp te krijgen. Nieuwe inzichten die het onderzoek naar voren bracht, zijn enkele aanvullingen op de overlevering, de reconstructie van de oorspronkelijke expositiecyclus en de vaststelling dat in het Amsterdams Perikopenboek een pittige selectie uit het totaal van 125 exposities is gemaakt. Uit de vergelijking met andere prekencycli werd duidelijk, dat het ontbreken van uniformerende structuurelementen een karakteristieke eigenschap is van de expositiecyclus.

Het Amsterdams Perikopenboek kwam veelal slechts zijdelings aan bod in het onderzoek. Maar met de laatste stap in dit hoofdstuk, een onderzoek naar de bronnen van de exposities, komt het weer volop in beeld. Dat bronnenonderzoek geeft ook het duidelijkst antwoord op de vraag, wat de exposities over het Amsterdams Perikopenboek kunnen vertellen.

4.6 Bronnen achter de exposities

Om een indruk te krijgen van de literair-historische achtergronden van de exposities, heb ik enkele teksten uit de cyclus onderzocht op hun bronnen.⁹⁶ Het traceren van bronnen geeft zicht op het soort kennis dat in de exposities is verwerkt en de bronnen vertellen mogelijk ook iets over het intellectuele milieu waarin de exposities zijn ontstaan. Voor het bronnenonderzoek zijn negen exposities aan een uitvoeriger analyse onderworpen. De selectie van die exposities vond plaats aan de hand van drie onderwerpen: Maria en Martha (expositie 91, 101, 102 en 105), Herodes (expositie 18, 90 en 94) en de zaligsprekingen (expositie 117 en 118). Een selectie aan de hand van onderwerpen maakt het mogelijk de exposities te vergelijken met gangbare exegesetradities rond die onderwerpen.⁹⁷ Twee andere criteria waren eveneens van belang bij het kiezen van de exposities: ze moesten de diversiteit binnen de cyclus representeren en (deels) in het Amsterdams Perikopenboek voorkomen. Toen bleek dat er achter enkele exposities oude homilieën schuilgaan, zijn ook die in de selectie betrokken (zie figuur 7).

Het zoeken naar bronmateriaal gebeurde aan de hand van bronnen die in de middeleeuwen een aanzienlijke populariteit genoten: de patristische literatuur van 200-1216 (*Patrologia Latina* online), de *Glossa ordinaria*, de *Legenda aurea* van Jacobus de Voragine, de *Aurora* van Petrus Riga, de *Catena aurea* van Thomas van Aquino en de *Postillae super totam Bibliam* van Hugo van St. Cher.⁹⁸

Uit het onderzoek bleek dat het grootste deel van de inhoud van de onderzochte exposities niet is te herleiden tot één bron. Soms is de informatie in het geheel niet in een bron terug te vinden, soms geven verschillende bronnen dezelfde informatie. In beide gevallen kan het om informatie gaan die algemeen bekend was bij mensen met een theologische scholing en die dus niet per se aan een schriftelijke bron ontleend hoefde te worden. In tien gevallen echter, die hieronder zullen worden

⁹⁶ De keuze voor een bronnenanalyse (en niet bijv. een uitvoerige analyse van de overlevering) werd grotendeels bepaald door de afweging welke invalshoek binnen de voor het onderzoek beschikbare tijd veel nieuwe, relevante informatie kon opleveren voor het totaalbeeld.

⁹⁷ Zie bijvoorbeeld: Constable 1995; Boxler 1996; Bouterse 1986.

⁹⁸ Vanzelfsprekend vormt dit slechts een selectie uit het mogelijke vergelijkingsmateriaal. Ik ben tot deze keuze gekomen op grond van (pragmatische) overwegingen met betrekking tot de beschikbaarheid en de populariteit van de bronnen in de middeleeuwen, zoals die uit verschillende bronnenstudies blijkt (o.a.: Sherwood-Smith 2000; Schiewer 2001). De gebruikte edities van de *Patrologia Latina*, de *Glossa ordinaria*, de *Legenda aurea*, de *Catena aurea* en de *Postillae* zijn als zodanig in de bibliografie terug te vinden. Voor de *Aurora* gebruikte ik Beichner 1965.

uitgewerkt, zijn de overeenkomsten tussen de expositietekst en de bron dermate frappant dat identificatie (vrijwel) onbetwistbaar is. Expositie 18 blijkt namelijk grotendeels een vertaling te zijn van een negende-eeuwse homilie. Bij nader onderzoek bleken er nog minstens zeven andere vertaalde homilieën van verschillende auteurs in de expositiecyclus te zijn opgenomen. In expositie 105 en de uitzonderlijk lange en uitgebreide expositie over de zaligsprekingen, expositie 118, zijn delen uit Hugo van St. Chers omvangrijke Bijbelcommentaar *Postillae super totam Bibliam* verwerkt. Daarmee zijn de exposities het vroegst bekende spoor van dit werk in het Nederlands.⁹⁹

4.6.1 Hugo van St. Cher

De *Postillae* kwamen tussen ca. 1225 en ca. 1245 tot stand onder leiding van de vermaarde dominicaan Hugo van St. Cher. Direct met zijn toetreding tot de dominicanen, rond 1225, begon Hugo in het Parijse dominicanenklooster te werken aan een commentaar op de gehele Bijbel. Gedurende de erop volgende twintig jaar verschenen afzonderlijke delen met becommentarieerde Bijbelboeken.¹⁰⁰ Dat de *Postillae* in slechts twintig jaar tot stand kwamen, terwijl Hugo ondertussen diverse zware functies bekleedde, heeft tot de opvatting geleid dat het werk het resultaat is van meer dan één persoon.¹⁰¹ Hugo zou een soort onderzoeks- en schrijfgroep tot zijn beschikking hebben gehad, die onder toezicht van de meester geschikt materiaal rond de Bijbeltekst bijeenbracht.

Middeleeuwse Bijbelcommentaren waren cumulatief van karakter: het werk van voorafgaande commentatoren werd vrijwel altijd verwerkt in nieuw materiaal. Bewust aansluitend bij die traditie legde ook Hugo in zijn *Postillae* een mozaïek van citaten uit voorafgaande werken. Veel van de inhoud ontleende hij aan gezaghebbende geschriften als de *Glossa ordinaria*, de werken van de Victorijnse school en die van Petrus Comestor, Petrus Cantor en Stephen Langton. De uitleg die de *Postillae* geven, is gebaseerd op het fundamentele principe uit de middeleeuwse exegese dat een tekst vier betekenisniveaus in zich draagt.¹⁰² De *Postillae* vormden een scharnierpunt in de exegese van het westerse christendom en stonden aan het begin van de universitaire exegese, die zich kenmerkte door een consistent analytische benadering van de Bijbeltekst.¹⁰³ Toch staan er in de *Postillae* nog niet de uitgebreide en ingewikkelde *quaestio*- en *divisio*-technieken die de latere universitaire exegese zouden domineren.¹⁰⁴

Het voornaamste doel dat Hugo met zijn commentaar voor ogen stond, was predikers te voorzien van makkelijk verteerbare en toepasbare stof voor hun prediking. Het ging hem er niet om theologische discoursen te ontwikkelen, maar hij wilde met zijn *Postillae* een handreiking doen aan studenten die werden opgeleid om

⁹⁹ In een recent artikel schrijft Kees Schepers dat de proloog op de oudste Middelnederlandse Apocalyps (eind dertiende eeuw, zie paragraaf 3.3) gebaseerd is op een tekst van Gilbert de la Porrée (1070-1154), die eveneens in de *Postillae* is verwerkt. Het is onduidelijk of de *Postillae* als bron hebben gefungeerd voor de Middelnederlandse proloog, of dat de tekst direct aan Gilbert de la Porrée is ontleend (Schepers 2008, 104 – ik dank Kees Schepers (Antwerpen) voor verhelderend commentaar bij zijn bevindingen).

¹⁰⁰ Stirnemann 2004, 32-3.

¹⁰¹ Smalley 1980, 298; Dahan 2004, 99; Lerner 2004, 215; ook voor wat volgt.

¹⁰² Dahan 2004, 82. Zie ook: hoofdstuk 4, noot 10.

¹⁰³ Smalley 1980, 299; Dahan 2004, 65.

¹⁰⁴ Dahan 2004, 86-9. Dahan merkt op dat de postillen bij de evangeliën al wel iets laten doorschemeren van de exegesetechnieken die in de tweede helft van de dertiende eeuw gangbaar zouden worden.

gedurende het kerkelijk jaar preken te houden. Dit blijkt ook duidelijk uit de inhoud van de *Postillae*, waar deze bruikbare onderwerpen voor de prediking aansnijden en veelvuldig aanwijzingen voor prelaten uitstrooien.¹⁰⁵ De *Postillae* vormden zo een overzichtswerk dat voor de nieuwe predikorde van de dominicanen een uitgebreide bibliotheek kon vervangen.¹⁰⁶

Op enkele plaatsen in de Middelnederlandse expositiecyclus zijn de *Postillae* duidelijk aanwijsbaar als de enige bron voor de verklarende informatie in de teksten. Vooral in expositie 118, die tien folia lang over de zaligsprekingen uitweidt, zijn de *Postillae* te herkennen. Zoals beschreven in paragraaf 4.1 zet de expositie in met een inleidend gedeelte, waarin wordt ingegaan op de algemene waarde en betekenis van de zaligsprekingen voor het leven van een vroom christen. Daarna volgen stuk voor stuk de acht zaligsprekingen, zoals die zijn terug te vinden in Matteüs 5. Elke nieuwe zaligspreking staat in rubriek aangegeven, waarna een uitvoerige bespreking volgt. De diepgang en stijl van de verklaring verschilt per zaligspreking.

De *Postillae* komen al direct in beeld bij de eerste zaligspreking. Een uitspraak van Augustinus, die zich nergens anders dan in de *Postillae* laat terugvinden, illustreert mooi de wijze waarop de Latijnse en de Middelnederlandse tekst met elkaar samenhangen. Het citaat gaat over het 'kopen' van het koninkrijk der hemelen. In het Middelnederlands is het staccato Latijnse commentaar omgewerkt tot lopende zinnen en in het grotere geheel van de expositie ingepast. Dit procedé is kenmerkend voor de wijze waarop in de Middelnederlandse tekst (ook op andere plekken) de Latijnse bron is verwerkt:

Sinte Augustijn spreect in den persoon ons Heren: Ic hebbe te cope. Ende wat? Hemelrike, spreect hi. Ende waermet coop ment? Met aermoeden coopt men tconincrike, met versmaetheden glorie, met arbeide ruste, metter doot dat leven. [f. 238r]

Augustinus: Vaenale habeo. Quid domine. Regnum coelorum. Quo emitur. Paupertate regnum, dolore gaudium, labore requies, ignominia gloria, morte vita. [*Postillae*, f. 16r]

Bij de (in de Latijnse traditie) derde zaligspreking, die treurende vertroosting in het vooruitzicht stelt, houdt de expositie zelfs vrijwel volledig gelijke tred met de *Postillae*, zo blijkt (f. 14-5). Na een overgangszin van de tweede naar de derde zaligspreking noemt de expositie vijf redenen waarom een mens kan treuren (f. 239r). Daarna volgt een prachtige *distinctio*, karakteristiek voor de exegetechnieken van de dertiende eeuw.¹⁰⁷ In dit gedeelte staat het woord 'weeninghe' [= geweent] centraal. Het wordt telkens met een ander Bijbels beeld verbonden, zoals het bad van Suzanna, de waterput van Bethlehem, de rivier de Jordaan en de Rode Zee:

Want weeninghe es de coperen zee, daer die priesteren hem reine in plaghen te makene, alse de bouc der Conighe spreect. Si es dat lavoer [= wasbekken] dat staet alle wege in den clooster der goeder zielen. Davit spreect inden Zoutere: Ic sal alle nachte dwaen mijn bedde met minen tranen. Si es die hope of die vonte, daer alle menschen zalech mede behouden bliven in die helege kerke. Sinte Gregorius spreect: Dat ghedoopt es int water der tranen ziet claerlike tanscijn Gods. Si es dat bat, dat Suzanna ghemaect hadde inden

¹⁰⁵ Dahan 2004, 81; Lerner 2004, 216-8.

¹⁰⁶ Stirnemann 2004, 39.

¹⁰⁷ Zie hoofdstuk 4, noot 6.

boomgaert met dieren cruden, alse Davit beschrievet. Si es dat naecte lant dattie dochter haren vader bat, alse spreect der Rechter bouc. Si es dander vochtech, daer Maria Magdalene die voete ons Heren mede dwouch, alse Lucas beschrijft. Si es die cysterne [= waterput] van Bethleem vul waters, daer Davit ute begherde te drinkene, als ons leren Coninghe bouke. Si es fonteine, borne, pitte der levender watre, also spreect die Bouc vander Minnen. Si es tlavor van Syloe, der blende ziende in worden, alse toget Sinte Jan ewangeliste. Si es de vloet vander Jordanen, daer Naaman hem in dwouch ende wort ghezont, als men lezet inder Coninghe boeke. Si es de kelre vul van hemelscen wine, daer God sine bruet in leede, als ons leert die Bouc vander hemelscer Minnen. Si es de Rode Zee, daer dat volc van Egypten (dat es des duvels heere) in verdranc, alse spreect dander bouc van Moyses. Si es dat water der bitterheden, daer die hoede [= kop] des draken (dat es des viants) in te broken werden, alse Davit spreect inden Zoutere. Si es de hoever¹⁰⁸ die men heet probatica, daer men in plach te dwane dofferhande (dat es onse ghebet), alse spreect Sinte Jan in sine ewangelie. [f. 239v-240r]

De verklaring van de zaligspreking in de expositie sluit af met vijf vormen van troost die de treurenden van God ontvangen (f. 240v). Alle drie deze elementen (vijf redenen om te treuren, de *distinctio* en vijf vormen van troost) zijn terug te vinden in de *Postillae* bij het commentaar op de eerste verzen uit Matteüs 5, zij het iets uitgebreider en in een andere volgorde. De *distinctio* in de expositie is bijvoorbeeld zonder twijfel gebaseerd op die in de *Postillae*, maar laat sommige vergelijkende Bijbelverzen weg en voegt andere juist toe. De gekozen beelden zijn vrijwel gelijk. Ook hier vinden we het bad van Suzanna, de waterput van Bethleem, de rivier de Jordaan, het bad van Siloam, het water waarin de kop van de draak ten onder ging, de Rode Zee waarin de farao verdronk, etcetera. Dat blijkt duidelijk wanneer we de Latijnse tekst naast de Middelnederlandse leggen¹⁰⁹:

Hic est labium, sive mare aeneum templi vel tabernaculi, in quem lavantur sacerdotes ostias oblaturi [...]. Hic est claustrum spiritualis lavatorium; [...] Hic est cisterna Bethleem, cuius aquas desiderat verum David [...]. Omnia quod diximus est mens humana sive ecclesia spiritualis templum et tabernaculum regale palatium. Ipsa est hortus voluptatis, de quo Cantica Cantorum: [...] Veniat dilectus meus in hortum suum ut comedat fructum pomorum suorum. Donum vero luctus et fons illius horti, unde: Fons hortorum, puteus aquarum, viventium etc. Hoc est natatorium Siloe, ubi missus cito visum recipit – Johannes [...]. Hic est Jordanis in quo Naaman septies baptizatus mundatus – IIII Regium [...]. Haec est cella vinaria, in quo vinum contritionis, conpunctionis et devotionis caeterorum quo vinorum genera propinantum – Cantica Cantorum [...]: Introduxit me rex in cellam vinariam. [...] Hoc est Mare Rubrum in quem Pharaon (id est diabolus) cum toto exercitu suo submergitus – Exodus [...]. Hae sunt aquae, de quibus Psalmus: Contribulasti caput draconis in aquas. [...] Haec est probatica piscina, in qua lavata hostia antequam domino offerata. [*Postillae*, f. 14v-15r]

¹⁰⁸ De betekenis van dit woord is onzeker. Het *MNW* geeft als betekenis ‘oever’, maar dat lijkt in deze zin niet zinnig.

¹⁰⁹ Het Latijn is op Bijbelverwijzingen iets ingekort om de vergelijking te verduidelijken.

De auteur gebruikte de *Postillae* dus onmiskenbaar als bron, maar voorzag het gedeelte van een eigen accent in volgorde, interpretatie en begeleidende Bijbelverzen.

Ook in expositie 105 zijn de *Postillae* evident aanwezig. In het korte evangeliegedeelte uit Lucas 11, dat hoort bij de expositie op het octaaf van Maria Geboorte, spreekt een vrouw uit de menigte Jezus toe met de woorden: 'Gelukkig de schoot die u gedragen heeft en de borsten waaraan u gedronken hebt!' Jezus reageert hierop met de woorden: 'Gelukkiger zijn zij die naar het Woord van God luisteren en ernaar leven.' In het incipit van de expositie is al direct te lezen, dat de vrouw uit de menigte de maagd Maria looft en daarmee is het verband tussen de lezing en de liturgische viering gelegd: 'Dit ewangelium leestmen up alle zaterdaghe van onser vrouwen ende daeromme verstaet men biden zaleghen lechame ende borsten Marien ons Heren moeder' (f. 222v). Daarna volgt de identificatie van de vrouw uit de menigte. Zij bleek een bekende van Jezus, namelijk de dienstbode van Martha, bij wie Hij regelmatig verbleef: 'Dat vroukijn dat aldus riep uter scaren, soe hiet Cella ende plach te diene te Marthen, daer onse Here Ihesus Cristus dicwile plach te comene ende te herberghene' (f. 222v-223r). Hier komen we eerst een andere bron tegen, want de *Legenda Aurea* is de enige tekst die iets vermeldt over deze Cella (in de Latijnse traditie Marcilla of Martilla genoemd):

...cuius meritis *Marcillam sororis sue famulam*, ut illud tam beatum et tam dulce uerbum 'Beatus uenter qui te portauit etc.' exclamans diceret dignam fecit. Nam secundum Ambrosium *illa fuit Martha et hec eius famula*.¹¹⁰

Het gedeelte dat in de expositie op de identificatie volgt, past Cella's woorden toe op Maria door drie wonderen te noemen die de Godsmoeder lovenswaardig maakten: in Maria is God mens geworden, zij baart Hem die haar geschapen heeft, en haar lichaam bevatte iets groters dan zijzelf.

Voort es te wetene dattie lechame Marien wel zalech heten mach omme drierhande wonder dat God daer in ghewracht heeft. Deerste dat in Marien es, dat es: God es mensce worden, deweghe wort ontsprekende. Die buter tijt es, es worden tidech. Die onstervelijc es, es worden stervelijc. Die ombegripelijc es, es worden clene. Die alle dinc ghemaect heeft, es in Marien ghescepen ende creature worden. Tander wonder es, dat dieghene die Marien selve maecte, in Marien van nieus ghemaect es. Recht alst wonder ware, dat I man selve I huus temmerde ende namaels in dat huus worde gheboren. Daeromme so spreect David inden Zoutere: Du stat of huus Gods, gloriose dinc sijn ghesproken van di. Waeromme? Een mensce es gheboren daerin ende die mensce madeke selve die stat. Dat derde wonder es, dat die selve lechame I meerre dinc in hem selven hadde besloten, dan hi selve was. Recht alst wonder ware, dat een stoopcanne [= stoopskan (ca. 2,5 liter)] houden mochte in hare ene hame [= aam (ca. 153 liter)] wijns. Maria hadde in hare besloten lechamelike die na der godheit hemel ende erdrike niet begripen conde. Si hadde in hare warech helech God ende mensche. [f. 223r]

In paradoxale metaforen wordt zo het wonder van de menswording van Christus geschetst – hoe de Eeuwige binnen de grenzen van het tijdelijke verscheen. Daarin loopt de expositie gelijk op met de *Postillae*. De gekozen beelden zijn identiek en hier

¹¹⁰ *Legenda Aurea*, 630; cursivering EJ.

en daar volgt de expositie het commentaar haast woordelijk (ik heb de kernpassages gecursiveerd)¹¹¹:

Dicit autem beatus venter virginis specialiter *propter tria mirabilia* quae in eo facta sunt. Primo: quia *ibi Deum factum est hominum*. Verbum infan, aeternalis temporalis, immortalis mortalis, immensus parvulus, creator creatura. [...] Secundo: quia, *quis fecit ventrem, factum est in eodem ventre*. Hoc est mirabile: sicut si quis faceret proprius domum et postea nasceretur in eadem domo. Psalmos: Gloriosa dicta sunt de te civitas dei. Hominis natus est in ea et ipse fundavit eam altissimus. [...] Tertio: quia *venter ille maior se continuit*, id est Deum, quem totem non capit orbis. [*Postillae*, f. 186r]

Bij de vergelijking van de tekstpassages springen echter ook enkele verschillen in het oog. De *Postillae* bieden de informatie weer enigszins staccato aan, waarschijnlijk vanwege de vormgeving van de tekst (commentaar in de marges rond de besproken tekst geschaard) en het beoogde publiek (studenten en predikers die aan een half woord genoeg hadden). In de expositie is deze informatie tot een lopende tekst omgewerkt. In het vertoog van de expositie heeft de auteur ook slechts één Bijbelverwijzing (naar de Psalmen) uit de *Postillae* overgenomen, terwijl er daar veel meer worden genoemd. In de expositie is tevens een beeld verwerkt (van de stoopskan), dat niet in de *Postillae* is terug te vinden. Dit wijst dus eveneens op een auteur die op tamelijk zelfstandige wijze met zijn bronmateriaal aan de slag ging.

4.6.2 Homilieën

Expositie 18 hoort bij de evangelielezing voor het feest van Onnozele Kinderen. Het evangeliegedeelte dat aan de expositie vooraf gaat (Mt 2,19-23), begint met de woorden: 'In dien tiden, als Herodes was begraven, [...]' (f. 42r). De verklaring in de expositie concentreert zich voornamelijk op deze zin en doet uitvoerig verslag van het verschrikkelijke lijden dat Herodes aan het einde van zijn leven onderging:

Ende omme sine quaetheit was hi ghegheselt met ziecheden sonder medicine. Hem quam an een rede [= koorts] ende een zwaerlijc suchten ende een hergessen [= naar adem snakken] harde groot. Ende die crampe also sere dat hi cume verademem mochte. Hi loet twater dat sine been ende voete zwollen. Sine inghedaermte worden hem stinkende. Al sijn lechame wert hem met drope [= schurft] so bevaen dat van diere vulheit woormen wiesen daerin. Hi stanc so sere, dat hem gheen meester van medicine ghenaken mochte. Also dat die medicinessen¹¹² seiden: die sine pine corten woude, sone ware niet [=niets] so goet der jeghen dan dat men doode. Hi doghede onghemateliken honger ende dorst ende al eten ende drinken dede hem verdriet. Ende als hi yet soude slapen, droomde hem so zwaerlijc dat hij altoos daer omme moeste waken. [f. 42r-v]

Een gedetailleerde beschrijving van Herodes' dodelijke ziekte is voor het eerst te vinden bij de klassieke schrijver Flavius Josephus († 100). Deze Joodse historiograaf stelde vrijwel de gehele geschiedenis van het Joodse volk op schrift. In het eerste boek van zijn *De bello Judaico* verhaalt hij hoe de wrede koning Herodes de Grote op

¹¹¹ De Latijnse tekst is andermaal op Bijbelverwijzingen ingekort; cursivering EJ.

¹¹² Het *MNW* meldt van dit woord dat de betekenis onbekend is.

een gruwelijke manier aan zijn einde kwam.¹¹³ Herodes werd getroffen door hevige koorts, jeuk over het gehele lichaam, voortdurende pijn in zijn ingewanden, voeten die vocht vasthielden en ontstekingen in zijn onderbuik. Ook rotten zijn geslachtsdelen weg en wemelden ze van de wormen; hevige krampen en grote benauwdheid plaagden zijn verzwakte lichaam.

Toen hij op een dag door zijn doktoren in een heilzaam bad van hete olie werd gelegd om zijn lichaamstemperatuur wat omhoog te brengen, werd dit Herodes bijna te veel – het leek alsof de dood hem had gehaald. Dit leidde tot vreugde onder zijn tegenstanders, maar zij juichten te vroeg. Herodes kwam weer bij en reageerde ondanks zijn ziekte furieus: hij gaf bevel Judese lokale leiders gevangen te zetten en riep zijn zuster Salome met haar man bij zich. Hij droeg hen op de gevangenen ter dood te brengen, zodra hij zelf de laatste adem had uitgeblazen. Op deze manier zouden de Joden in ieder geval rouwen bij zijn dood, zij het om een andere reden. Uiteindelijk nam hij het besluit om zelf zijn einde te bepalen: hij vroeg om een appel en wilde zich met het erbij geleverde mes van het leven beroven. Een aanwezige wist deze zelfmoord echter te verhoeden en uiteindelijk stierf Herodes vijf dagen later aan zijn aandoeningen.

De receptie van deze gegevens binnen de christelijke traditie is breed. Veel auteurs vermeldden de ziekteverschijnselen van Herodes, vrijwel altijd naar eigen keuze geselecteerd en geordend.¹¹⁴ Ook in de expositie lijkt dit procedé te zijn gevolgd, maar er is een bron, die de stof in vrijwel dezelfde vorm, volgorde en bewoordingen aanbiedt: *Homilia XII De sanctis innocentibus* van de negende-eeuwse auteur Haymo van Auxerre († 853).¹¹⁵ De gehele expositie heeft veel weg van een verkorte, Middelnederlandse bewerking van een gedeelte uit de homilie. De auteur van de Middelnederlandse tekst lijkt in expositie 18, net als bij de *Postillae* gebeurde, een tamelijk zelfstandige houding ten opzichte van de Latijnse tekst te hebben ingenomen. De wijze waarop de expositie Haymo's homilie volgt, is afwisselend parafraserend en woordgetrouw van karakter (ik citeer het gedeelte dat parallel loopt met het Middelnederlandse citaat hierboven):

Propter quod divina ultione percussus, immedicabilem passus est aegritudinem. Erat enim febris, acerrima suspira, et anhelitus, assidui, spasmus quoque totius corporis, ita ut vix respirare posset. Hydropis morbus corpus attenuaverat, ita ut vestigia inflatione pedum gravarentur, interiora quoque viscera tanto dolore urebantur, ut per secretum naturae digerere videretur. Prurigo quoque totius corporis in tantum intolerabilis erat, ut etiam verenda putrida vermibus scaturirent. Inerat etiam et anhelitus fetidus, in tantum ut vix mediocrum in ipsa aegritudine positus dicitur occidere praecepisse, quasi qui ejus saluti prodesse possent, nec vellent. Insuper etiam famem sitimque intolerabilem sustinebat. Et quod gravius erat: omnis cibus et potus in fastidium erat. Insomnietatem talem sustinebat, ut dies noctesque

¹¹³ Meijer & Wes 1992, 166-70; ook voor wat volgt.

¹¹⁴ Cross 1969, 143. In deze vergelijking heb ik ook Jacob van Maerlants *Scholastica* betrokken, maar dat leverde geen directe overeenkomsten op.

¹¹⁵ De *Patrologia Latina* vermeldt als auteur 'Haymo Halberstatensis'. Hill 1997, noot 11 merkt echter op dat inmiddels bekend is, dat dit Haymo van Auxerre is. Johannes Thritemius, abt van Sponheim († 1516), zorgde aan het eind van de vijftiende eeuw voor deze verwarring rond de persoon van Haymo door zijn werk toe te schrijven aan de negende-eeuwse bisschop Haymo van Halberstadt (Iogna-Prat 1991, 159). In 1907 beslechtte E. Riggenbach door middel van tekstkritisch onderzoek het pleit in het voordeel van Haymo van Auxerre, mede door een uitspraak van de 'Anonymus van Melk', die van ene Haymo, monnik en *scholasticus* uit Auxerre, melding maakt (Barré 1962, 41).

pervigiles duceret. Quod si parum obdormisset, phantasma patiebatur, ut se obdormisse poeniteret. [*Patrologia Latina* 118, kol. 81b]

De moeite met ademen ('acerrima suspira'), de krampen ('spasmus quoque totius corporis'), het vasthouden van water ('hydropis morbus'), de stank ('anhelitus fetidus'), de ondraaglijke honger ('famem ... intolerabilem') – we zien het allemaal terug in de homilie. Er zijn echter enkele opvallende verschillen tussen beide teksten te noemen. Haymo presenteert de lotgevallen van Herodes bijvoorbeeld expliciet als wraak van God ('Propter quod divina ultione percussus'). In de expositie wordt ook wel gesuggereerd dat Herodes zijn 'jammerlike doot' aan zijn wandaden te danken heeft ('want quader niemmene vant dan hi was'), maar God wordt niet expliciet als wreker genoemd.

De overeenkomst van enkele unieke details maakt de relatie tussen beide teksten echter vrijwel ontwijfelbaar. De homilie is de enige bron die vermeldt dat de ziekte ongeneeslijk is: 'immedicabilem' (in de expositie tamelijk letterlijk vertaald met: 'ziecheden sonder medicine'). Het opmerkelijke feit dat de dokters niet dichter bij Herodes durven te komen, vanwege zijn ongelooflijke stank, vind ik ook alleen bij Haymo terug. Als laatste springt de grotendeels identieke verwoording rond de 'zelfmoordpoging' van Herodes in het oog. Herodes wil zich van het leven beroven, maar iemand maakt hem het zwaard afhandig; uiteindelijk sterft Herodes alsnog, maar hoe precies vertelt de tekst niet (de parallellen zijn recursieerd):

Dus daerna woudi hem selven ghedoot hebben, maer een di bi hem was nam hem tzwert. Dus starf hi quader doot, die om den nijt van onsen Here te dodene so menech kint bloet dede storten. [f. 42v]

[...] seque propria manu percussit *atque statim vitam finisset, nisi unus ex amicis qui vicinor astabat, Achiab nomine, manum cum gladio retraxisset. Talem igitur Herodes habuit finem, qui propter Salvatoris odium, multum sanguinem fuderat innoxium.* [*Patrologia Latina* 118, kol. 81c]

De auteur van expositie 18 maakte dus uitgebreid gebruik van een Latijnse homilie die voor deze specifieke liturgische gelegenheid geschreven was. Doordat in één handschrift binnen de overlevering van de expositiecyclus (Utrecht 15) verschillende teksten zijn voorzien van opschriften als 'exposicie Bede', 'exposicie Gregorii' of 'exposicie Jheronimi', kwam al snel het vermoeden op dat er naast Haymo's tekst nog meer vertaalde homilieën in de cyclus zijn opgenomen.¹¹⁶ Dat bleek het geval, hoewel de toewijzingen in het handschrift niet allemaal kloppen en sommige exposities vertalingen van homilieën blijken te zijn, zonder dat ze in Utrecht 15 als zodanig worden benoemd (zie bijlage C).¹¹⁷ De homilieën die ik heb kunnen traceren, staan

¹¹⁶ Vertalingen van oude homilieën zijn niet alleen vroeg in het Middelnederlands te vinden. Al in de negende eeuw circuleerde er in het Duitse taalgebied een vertaling van een homilie van Beda en in de elfde eeuw ontstond in Zuid-Duitsland de *Althochdeutsche Predigtsammlung A-C* met daarin vertalingen van preken van onder andere Augustinus, Gregorius en Beda (voor literatuur daarover zie: Grube & Morvay 1974, T1-8). Hebben we hier mogelijk te maken met een Middelnederlandse overlevering van deze bundel?

¹¹⁷ Voor het traceren van de homilieën ben ik veel dank verschuldigd aan Willemien van Dijk (Amsterdam), die mij hielp aan de hand van haar onderzoek voor het *Repertorium van Middelnederlandse preken*. Aangezien ik niet de gehele cyclus stelselmatig heb doorzocht, houden zich mogelijk meer vertaalde homilieën in de expositiecyclus schuil dan in deze paragraaf aan de orde komen.

vooral aan het begin van de expositiecyclus en komen helaas geen van alle voor in het Amsterdams Perikopenboek (zie figuur 7).

Figuur 7: Overzicht van de vertaalde homilieën in de expositiecyclus

Expositie	Homilie	Bijbelgedeelte
5	Beda: <i>Homilia 4</i>	Lc 1,39-47
6	Gregorius: <i>Homilia 20</i>	Lc 3,1-6
7	Gregorius: <i>Homilia 7</i>	Io 1,19-28
9	Gregorius: <i>Homilia 8</i>	Lc 2,1-14
10	Beda: <i>Homilia 7</i>	Lc 2,15-20
13	Beda: <i>Homilia 9</i>	Io 21,19b-24
51	Gregorius: <i>Homilia 24</i> (gedeeltelijk)	Io 21,1-14

4.7 Grote lijnen

De samensteller van het Amsterdams Perikopenboek maakte een interessante keuze, toen hij 26 van de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* voorzag van exposities en op die manier twee vroege Middelnederlandse tekstfamilies met elkaar combineerde. Door het werk van Zielemans wisten we al dat die exposities hoogstwaarschijnlijk uit een cyclus afkomstig waren, maar nu is er ook een reconstructie van die cyclus beschikbaar. Het totaal van 125 exposities dat de reconstructie oplevert, lijkt van meet af aan te hebben bestaan. De cyclus voorziet ongeveer elke zondag van het kerkelijk jaar en een flink aantal heiligendagen van een verklarende expositie. Er zijn geen handschriften overgeleverd die de volledige cyclus bevatten, maar misschien was het verbrande Leuven 4 er een.

Door de exposities te vergelijken met een aantal representatieve Latijnse bronnen is inmiddels iets duidelijk geworden over het niveau en de herkomst van dit vroege Middelnederlandse proza. Enkele exposities blijken gebaseerd op homilieën en dertiende-eeuws Bijbelcommentaar uit dominicaner kring. Met de expositiecyclus verschaft de samensteller van het Amsterdams Perikopenboek zijn publiek dus toegang tot Bijbelkennis uit de Latijnse geleerdentraditie. Hij maakte daarbij een keuze voor het serieuzere werk uit de cyclus. Blijkbaar was de samensteller van het handschrift van mening dat zijn beoogde publiek dit niveau aankon. Dit strookt met eerdere observaties rond het Amsterdams Perikopenboek als een handschrift dat in verschillende opzichten dicht bij de Latijnse (liturgische) traditie staat, zoals bijvoorbeeld bleek uit zijn vormgeving conform een *lectionarium* en het gebruik van *positurae* en glossen. De exposities leveren verder weinig concrete informatie op over het geïntendeerde publiek van het handschrift.¹¹⁸ In de twee laatste hoofdstukken zullen we daar weer uitgebreider op in kunnen gaan.

¹¹⁸ Hooguit kunnen we uit de aanspreekvormen nog iets aflezen. In de meeste exposities in het handschrift wordt het aangesproken publiek heel algemeen gehouden met 'wi' of een vergelijkbare aanspraak. In vier exposities worden echter twee verschillende groepen wel expliciet genoemd: jonge vrouwen (expositie 4 en 125) en predikers (expositie 109 en 117).

HOOFDSTUK 5

Het Woord verwerkt

De overige teksten in het Amsterdams Perikopenboek

De perikopenlezingen in het Amsterdams Perikopenboek eindigen met een lezing uit Mc 12,41-44: de gelijkenis van de arme weduwe die al haar vermogen aan Gods dienst doneert.¹ Daarmee is het handschrift echter nog niet ten einde, want de samensteller voegde aan de perikopen en exposities nog een tiental andere teksten toe. Zonder ook maar enige markering dat de perikopencyclus af is, kondigt de kopiist op f. 267v in rubriek zijn volgende tekst aan: 'Dit es broeder Heinrichs van Cleven sermoen'. De resterende 40 folia van het handschrift vult hij met nog negen andere teksten.

Waar de kopiist de overgang van *temporale* naar *sanctorale* zorgvuldig uitkiende, maakte hij van de overgang naar de tien teksten in de laatste katernen van het handschrift weinig werk (zie bijlage A). Deze ongemarkeerde overgang suggereert dat de kopiist-samensteller de perikopencyclus en de overige teksten niet als afzonderlijke tekstblokken ervoer. Het ligt dan voor de hand om eenzelfde type teksten te verwachten, die aansluiten bij de lezingencyclus. Het afsluitende tekstencluster bestaat echter voornamelijk uit traktaten en is slechts in die zin verwant aan de lezingencyclus, dat het om geestelijk proza gaat. In de tien teksten lijkt (meer dan bij de lezingencyclus) sprake van een thematische focus: zes teksten handelen meer of minder uitvoerig over het lijden van Christus, in de andere teksten vormen thema's als navolging en deugdzaamheid de rode draad. Ze lijken alle bedoeld als aansporing tot en leidraad voor een vroom leven.

Literair-historische gegevens over het laatste cluster teksten brengen ons weer een stap dichterbij het antwoord op de vraag naar de positie van het handschrift binnen de geschiedenis van de Middelnederlandse letterkunde. In dit hoofdstuk zal ik de teksten allereerst afzonderlijk bespreken, waarna ik enkele lijnen uit de bespreking bij elkaar breng.

Figuur 8: De laatste tien teksten in Amsterdam, UB, I G 41²

1. f. 267v – f. 270v:	<i>Broeder Heinrichs van Cleven sermoen</i>
2. f. 270v – f. 273v:	<i>Sequere me</i> , mystiek traktaat over navolging
3. f. 273v – f. 274v:	'Overmits dien lieve kint...', traktaat over ootmoed
4. f. 274v – f. 275r:	'Swighen es ene geestelike duecht...', traktaat over zwijgen
5. f. 275r – f. 281v:	'Hier beghint dat sermoen up den berch' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 37-55)
6. f. 281v – f. 288r:	'Hier beghint tsermoen van wit donredaghe' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 205-226 (begin))
7. f. 288r – f. 296v:	'Dit is de concordanse der IIII ewangelisten passie' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 226 (vervolg))
8. f. 296v – f. 308v:	Middelnederlandse prozavertaling van de <i>Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini</i>

¹ f. 267v. De liturgische gelegenheid voor deze lezing wordt niet vermeld.

² Ik heb de teksten genummerd om de lezer enig houvast en overzicht te geven bij het lezen van het hoofdstuk.

9. f. 308v – f. 309r: 'Die hemelsce coninc onse Here Jhesus Christus...', tekst tot Christus aan het kruis
10. f. 309r – f. 309v: 'Nu moete God hem beden gheven...', tekst over het nut van lijdensoverdenking met Maria-exempel
-

5.1 'Dit es broeder Heinrijcs van Cleven sermoen'

Het opschrift boven de eerste tekst na de lezingencyclus (tekst 1) geeft aan dat het een 'sermoen' van ene 'Heinrijc van Cleven' betreft. De tekst is verder niet uit andere handschriften bekend. In de tekst is een 'ik' aan het woord, die zich richt tot een 'lieve kint'. Deze aanspraak 'lieve kint' lijkt de auteur te hebben gekozen zodat de lezer zich direct aangesproken kan voelen door de tekst. De 'ik' maant de aangesprokene om zich de Passie eigen te maken door op elk getijde van de dag enkele gebeurtenissen uit Christus' leven en lijden te bepeinzen:

Also ic dicwile hebbe ghesproken: Also vele keert hem God tote den mensce, alse hem de mensce met houfeninghen [= (godsdienstige) oefeningen] keert tote Gode. Ende hieromme so sultu, lieve kint, altoos merken wattu bits ende wat houfeninghe dat tu pleghes daer du di mede voughes te Gode [= op God richt]. Na kennessen mijns cranken verstaens ende up de betrouwenesse Gods [= geloof in God], so dinke mi di noot, boven allen dingen die du suls doen in dienste Gode daer du hem mede suls porren ende verwecken hem tote di te keerne, dats dattu suls pensen, zonderlinghe in desen heleghen tijt, omme die VII ghetiden daer God mede ghelooft wille sijn. [f. 267v-268r]

Per getijde staat vervolgens omschreven wat de lezer kan overdenken en de tekst bestaat derhalve uit zeven passages. Ter afsluiting van elke getijdenoverdenking benoemt de auteur kort het doel van het overdenken van de betreffende gebeurtenissen, zoals bij de lauden: 'Ende in desen pensene so sultu Gode begheren als enen raetsman di te leerne te latene ende te doene' (f. 268v).

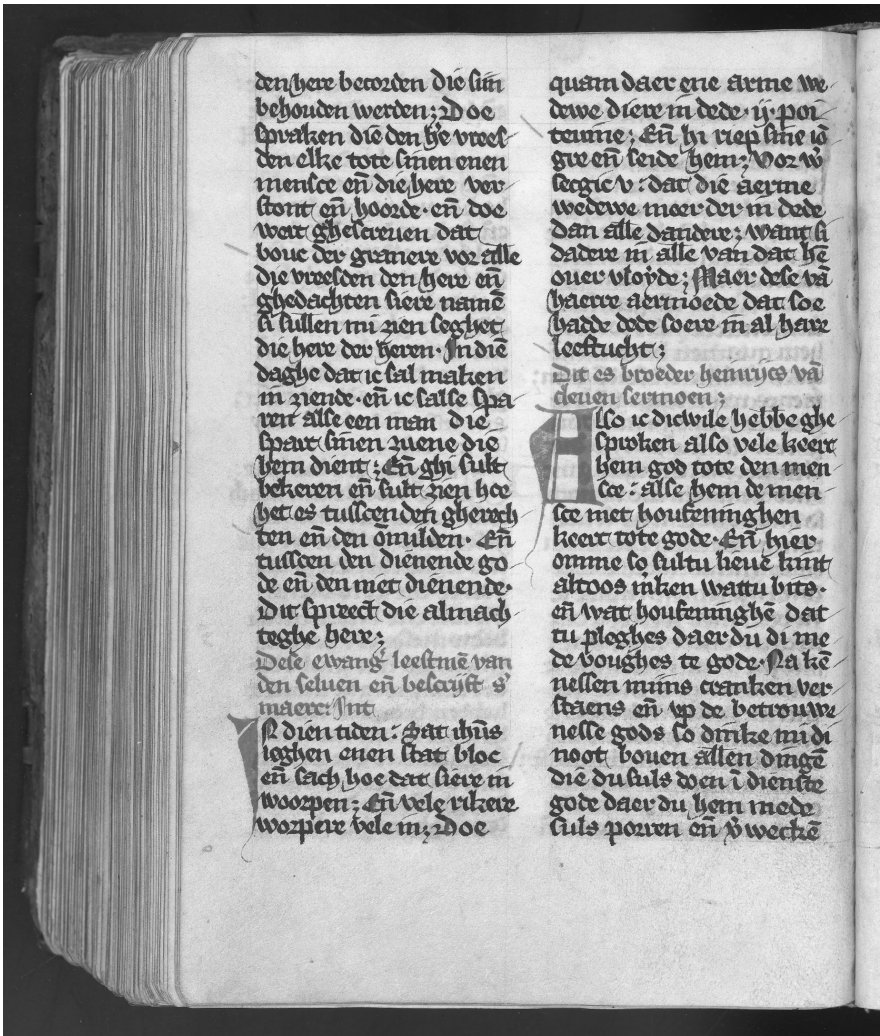
Bij elk getijde memoreert de auteur niet alleen delen uit het leven en lijden van Christus, maar heeft hij ook aandacht voor de rol van Maria, die het lijden van haar kind aanschouwt, bijvoorbeeld bij de priem:

Ende laet ooc niet achter te pensene om die vorseide moeder, die te primetide vernieude in haer doghen [= nog sterker leed] als soe hoorde die trompen [= trompetten] ende tfolc sach vergaderen omme tfonnesse te hoorne haers zoons. Want doe vernieude de rouwe boven der droefheit ende suchten boven den weene. [f. 268v]

Met deze aandacht voor Maria's mee-lijden voegt de auteur zich in een bredere traditie.³ Al in de elfde eeuw werd Maria door Anselmus van Canterbury aangeprezen als rolmodel voor elke gelovige die de Passie overdacht (zie ook de *Dialogus*, paragraaf 5.1.5). Wie het lijden van Christus zo diep meemaakte als Maria, was op de goede weg om de diepte van de verzoening te peilen. Het enig juiste antwoord op Christus' Passie zag Anselmus dan ook in de *compassio* met het lijden van Christus: zich zo in het lijden laten verzinken dat medelijden veranderde in daadwerkelijk mee-lijden. Door het benoemen van Maria's smart in *Heinrijcs van Cleven sermoen*

³ Bestul 1996, 37; ook voor wat volgt.

probeert de auteur zo'n mee-lijdende houding bij de lezer op te wekken. Hiervoor hanteert hij de herhaalde aansporing 'pens... pens... pens...'. Dit geeft de tekst een instructieve toonzetting.



Universiteitsbibliotheek van Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties I G 41, f. 267v

Hoewel de woorden 'Dit es broeder Heinrichs van Cleven sermoen' waarschijnlijk zijn bedoeld als een verduidelikend opschrift, roepen ze bij de eenentwintigste-eeuwse onderzoeker voornamelijk vragen op. De tekst blijkt bij een nauwkeurige lezing namelijk niet zozeer een preek als wel een (brief)traktaat, alhoewel hij nog wel begint met een referentie aan een context van gesproken woorden ('Also ic dicwile hebbe ghesproken').⁴ Mogelijk moeten we daarom het opschrift 'sermoen' niet zozeer als 'preek', maar als 'woorden gesproken door' of iets dergelijks vertalen.⁵ Het kan echter ook zo zijn, dat aan de tekst wel degelijk een predicatie ten grondslag ligt, maar dat de tekst in traktaatvorm is overgeleverd, waarbij het preekkarakter verloren ging.⁶

Het opschrift biedt de enige auteursvermelding in het handschrift. Over Heinrich van Cleven is echter tot op heden niets bekend. Regina Schiewer brengt de naam in het Amsterdams Perikopenboek in verband met de franciscaanse lector Heinrich von Cleve, die genoemd wordt in de *Postillen* van Heinrich von Erfurt, maar tot een overtuigende bewijsvoering is het nog niet gekomen.⁷ De benaming 'broeder' zou erop kunnen wijzen dat Heinrich lid was van een kloosterorde, mogelijk een bedelorde, wat zou passen bij zijn veronderstelde franciscaanse achtergrond.⁸ Het achtervoegsel 'van Cleven' lijkt naar het Rijnlandse Kleve te verwijzen.⁹ Er zijn tot op heden geen andere Middelnederlandse teksten van Heinrich bekend, maar voor de samensteller van het Amsterdams Perikopenboek was zijn naam het vermelden waard. Ogenscheinlijk achtte hij zijn publiek ook in staat die gegevens te duiden. De aanwezigheid van de tekst in het handschrift lijkt er in ieder geval op te wijzen dat de samensteller een publiek voor ogen had, dat zich voortdurend op passieoverdenking kon richten.

5.2 Sequere me

Op f. 270v volgt de tweede tekst, niet aangeduid met een opschrift, maar met een drie regels hoge beginletter in rubriek (tekst 2). De tekst zet in met het Latijnse Bijbelcitaat: *Sequere me*, waarop een tamelijk ingewikkeld betoog volgt hoe men Christus moet navolgen tot volmaaktheid. De manier waarop de tekst is gestructureerd (met een Bijbelcitaat als uitgangspunt en een puntsgewijze verklaring cq. verwerking van die Bijbeltekst) geeft de tekst een preekachtig karakter. De auteur richt zich, net als in *Heinrichs van Cleven sermoen* gebeurde, tot een 'lieve kint' en de tekst draagt ook een instructief-pastorale toon. Er zijn geen andere handschriften bekend die de tekst bevatten. C.G.N. de Voos stelde in 1921 dat de taalvormen hem aan die van Jacob van Maerlant deden denken. Hij suggereerde daarmee een datering van de tekst op de overgang van de dertiende naar de veertiende eeuw.¹⁰ Zoals gezegd opent de tekst met het Bijbelcitaat:

⁴ Thom Mertens (Antwerpen) is het met deze conclusie eens. De tekst is ook niet opgenomen in het *Repertorium voor Middelnederlandse preken*. De tekst heeft geen duidelijke vormkenmerken die tot het genre van de preek behoren (hooguit het afsluitende gebed) en richt zich tot een enkelvoudig publiek.

⁵ Bij het opschrift van de excerpten uit de evangeliënharmonie blijkt dit eveneens het geval; zie p. 100. Zie over het probleem van de benaming 'sermoen' ook: Scheepsma 2005, 29-41 (met name 34-5) en 93-6.

⁶ Mertens 2009a, 32.

⁷ Schiewer 2001, 52.

⁸ Van Dijk en Mertens stellen dat het gebruik van 'broeder' waarschijnlijk betekent dat het om iemand uit de bedelordekringen gaat (Van Dijk en Mertens 1993, 351). Zie ook: Scheepsma 2009, 148.

⁹ Was hij misschien lid van het franciscaner klooster aldaar? Dit zou stroken met Schiewers idee.

¹⁰ De Voos 1921, 301; hij geeft ook een editie van de tekst.

Sequere me. Na der Scrift ghetughe so eist ene grote bliscepe te volgene den Here. Want wie hem volghet die en wandelt niet in donkerheden, maer hi heeft dat licht des hemels levens [= eeuwige leven]. Ende dats recht, want hi es dat warachtighe licht der werelt, verlichtende alle menscen, also Sinte Jan seecht. Hem te volghene ooc es zeker, want hi es de wech daer niemen in dolen en mach.¹¹ [f. 270v]

In de Bijbel neemt Christus de oproep om hem te volgen op verschillende plaatsen in de mond, zoals bij de roeping van Levi/Matteüs tot discipel (Lc 5,27), bij de roeping van Filippus tot discipel (Io 1,43), bij de ontmoeting met de rijke jongeling (Mt 19,21) en in zijn gesprek met Petrus tijdens de verschijning aan de discipelen na zijn opstanding (Io 21,19).¹² Uit het traktaat is niet eenduidig af te leiden op welk van deze Bijbelgedeelten het *sequere me* betrekking heeft. Op de oproep aan Petrus na, delen de Bijbelteksten alle wel het motief van loslaten van het oude en komen tot een radicale levensvernieuwing. Het lijkt erop dat de auteur met de woorden *sequere me* aan het begin van zijn tekst de lezer in deze denkrichting wil sturen, zonder aan een specifiek Bijbelgedeelte te refereren.

Waarachtig navolgen kan volgens de auteur alleen daar plaatsvinden, waar mensen niet slechts het levende voorbeeld, maar tevens het sterven van Christus volgen. Dat sterven betekent een geestelijk sterven, waarin de mens zijn eigen wil volledig opgeeft en zijn ziel ontledigt, om daarin Gods aanwezigheid te ontvangen:

Ende omdat dat leven ende de doot hem natuurelec achtervolghen, dats te secghene dat natuurelec leven sijn en mach sonder navolghen van ere doot, so en mach ooc niemen gheliken den levene Christi hi en ghelike den stervene Christi. Ende also dat leven Christi tachtervolghene in den geeste staen in¹³ een vorene [= vereniging] der zielen met Gode, welke eninghe wert in ene vulcomene minne. Die also sinte Dyonisius spreect: men laet die minne sijns selves sijn maer sijn gheminden. Also de doot ende dat sterven dat desen levene antwoordt es, dat de geest ende dat herte des menscen hem selven ende alle ghescepenen dinc hem late [= loslaat] om de minne Gods. [f. 270v-271r]

In drie stappen ('graeden') kan de ziel vervolgens komen tot die innige vereniging met God: 'Nu merc, dit geestelec sterven dat ic meene, wert in drien <graeden>¹⁴ vulcomen' (f. 271r). De eerste stap bestaat uit afstand doen van alle natuurlijke genoegens die in dit leven afleiden van het ware geluk. Zelfs de natuurlijke liefde tot God is onheilig, want al het natuurlijke zoekt uiteindelijk zichzelf in plaats van God. Als tweede stap leert de mens zich onthouden van eigen roem. Immers, het is louter Gods genade die al het goede in hem werkt en doet. Meer en meer leert de ziel daarom deze genade op te merken en zich met dankbaarheid tot de Gever ervan te richten. Als de mens dan zijn natuurlijke begeerten en zijn eigendunk heeft laten varen, komt hij tot de derde en hoogste graad, waarin de ziel zich volledig leegmaakt en zich verenigt met God. In dit gedeelte van de tekst hult de auteur zich in mystieke terminologie die voor een moderne lezer niet gemakkelijk te begrijpen is:

¹¹ De interpunctie en woordverklaring in deze en de volgende tekst (tekst 3) zijn vaak onzeker, gezien de vaak moeilijke zinsstructuur en onbekende (mystieke) woorden die gebruikt worden.

¹² Ik dank Dagmar Gottschall (Lecce) voor haar informatie en ideeën over de Bijbelse navolgingsteksten.

¹³ De woorden 'staen in' lijkt bij 'in den geeste' te horen en kan volgens het *MNW* 'bestaan in, gelegen zijn in' betekenen.

¹⁴ Het handschrift heeft 'gaerden'.

Nu merc, lieve kint, wat ic hiermede meene. Anders niet dan een bloten [= ontdoen van] alre formen ende alre wise die daer sijn andre zaken, ende allene contempleren int godlijc wesen, welc inder zielen blijft een blic of een vonc na alle formen of alle licht. [f. 272v]

En in die toestand van totale leegheid is de geest naar zijn bepaaldheid vormeloos, naar zijn gemoed liefdeloos en naar zijn krachten werkeloos. Hij blijft alleen in volledige vereniging met God en niet in zichzelf:

Ende in deser blootheit so wert de geest na sijnre wise formeloos, na sinen ghemoede minloos, na sinen crachten werkeloos. Allene blijft hi in ganser enicheit met God en niet in hem selven. [f. 272v]

Na een uitgebreide beschrijving van de mogelijkheden om deze geestesgesteldheid te bereiken, sluit de auteur zijn overigens helder gestructureerde betoog af met enkele concluderende woorden:

Dus so moet dan die geest versterven met Christum, sal hi met hem leven. Ende dan wert hi met hem levende, daer wijsheit es sonder verghetelijcheit, leven sonder sterven, bekennen sonder donkerheit [= volmaakte kennis], minne sonder verganghelijcheit, vergaderinghe in die rechter Enicheit, die daer es na persoonlijcheit drieheit [= drie in persoon]: Vader, Zone ende helech Geest. Daer bringhe ons God. Amen. [f. 273v]

De auteur van *Sequere me* hanteert termen en begrippen uit een mystiek vocabulaire dat gangbaar was binnen religieuze kringen waarin men streefde naar volmaaktheid en vereniging met God. Zo lezen we herhaaldelijk over *minne* [= liefde] en een ziel die zich *bloot* [= ontdoet] van alle natuurlijke verlangens. Dit soort terminologie is bijvoorbeeld terug te vinden in het werk van Hadewijch en enkele *Limburgse sermoenen*, maar ook bij veertiende-eeuwse mystici als Jan van Ruusbroec en de Duitse dominicaan Johannes Tauler.¹⁵ Hoewel *Sequere me* als tekst niet uit andere handschriften bekend is, is de combinatie van het Latijnse thema en mystieke terminologie wel in nog twee andere teksten uit veertiende-eeuwse handschriften terug te vinden.¹⁶

Die twee teksten delen de specifieke uitleg van het Bijbelcitaat ('navolging is sterven aan jezelf') met *Sequere me* in het Amsterdams Perikopenboek. De eerste daarvan is *Des gheest boeck*.¹⁷ Het werkje is waarschijnlijk aan het begin van de veertiende eeuw ontstaan en tevens in het Middelhoogduits overgeleverd. Het is nog onduidelijk of het een oorspronkelijk Middelnederlands dan wel Middelhoogduits werk betreft. Het oudste handschrift is in ieder geval Middelnederlands (Brussel, KB, 19565). Het stamt uit het tweede kwart van de veertiende eeuw en lijkt op grond van zijn dialect uit Brabant afkomstig.¹⁸

Alessandra Beccarisi heeft erop gewezen dat *Des gheest boeck* bijvoorbeeld ideeën verwerkt van de Duitse dominicaanse prediker Meister Eckhart.¹⁹ Zij stelt dat

¹⁵ Zie bijv. Scheepsma 2005, 256-63; Gnädinger 1993; Axters 1937.

¹⁶ Ik dank Geert Warnar (Leiden) en Wybren Scheepsma (Leiden) voor het mij attenderen op deze teksten.

¹⁷ Van de tekst is een editie in voorbereiding door Dagmar Gottschall (Lecce).

¹⁸ Beccarisi 2007, 172.

¹⁹ Beccarisi 2007, 194-8.

de tekst het midden houdt tussen speculatieve mystiek en een praktische handleiding voor het volmaakte leven; een omschrijving die ook bij *Sequere me* uit het Amsterdams Perikopenboek past. Naast de algemene overeenkomsten in datering, de didactische stijl en thematiek springt vooral de inzet van *Des gheest boeck* in het oog. Met precies dezelfde woorden ‘Sequere me et cetera’ en daarop volgend een parafaserend ‘Onse Here Jhesus Christus spreect: Volghe mi’ gaat de auteur van start.²⁰ Hij omschrijft ‘navolging’ aanvankelijk op een iets andere wijze dan de auteur van *Sequere me*, namelijk als volmaaktheid. De auteur ziet die navolging echter vervolgens wel als het volledig overgeven van de eigen wil en eigen verlangens aan God:

Volghen es volcomenheit. Volghen es dat die mensche Gode sinen wille opgeeft sonder behouden ende wedernemen, alsoe dat hi gehorsam si Gods wille, sonder mormeringhe [= gemor] ende wedersprake.
[Brussel, KB, 19565, f. 39r]

De auteur van *Sequere me* noemt de wil weliswaar niet expliciet, maar spreekt wel van het zichzelf verloochenen en afstand doen van alle natuurlijke verlangens:

Die mi navolghen wille, dats te minen levne ende mine exemple vulcomenleec gheliken wille, die ga uut of loochene sijns selves alse der natuurleker minne die hi mach hebben ten selven ende tallen dinghen.
[f. 271r]

Een tweede tekst uit een veertiende-eeuws handschrift die navolging tematiseert en de woorden *sequere me* citeert, staat in handschrift Brussel, KB, 3088. De ooit in Rooklooster bewaarde codex uit de tweede helft van de veertiende eeuw bevat traktaten en gebeden waarvan enkele mystieke trekken vertonen, zoals het traktaat op f. 42r-74r.²¹ Na een kort prolooggebed waarin de auteur God aanroept om hem te helpen de grote dingen van God te openbaren, begint het traktaat met de woorden: ‘Onse Here Jhesus Christus die sprac: Volghet mi’ (f. 42r). Verderop in het traktaat komt de auteur dan eveneens te spreken over het geestelijk sterven aan zichzelf en het opgeven van de eigen verlangens:

Nu verstaet wat loochende redene zi. Onse Here sprac: Eist dat taru [= tarwe] coren stervet zo brinct het vele vruchten. Merct vanden bomen die daer bloeyet ende vrucht brinct: als men hem zine wortele nemet dan verdroghet hi ende aldus keert hi weder in zijn eerste beghin. Mi was ghevraghet wat ic maecte. Ende ic zeide: Ic ontmake [= houd op te bestaan]. Des zijt ghewes: het moet al ontmaket [= teniet gedaan] werden, zaldi sterven geestelike, al dat ghi ye [= ooit] verstont. [Brussel, KB, 3088, f. 53v-54r]

²⁰ De citaten uit *Des gheest boeck* komen uit het oudste handschrift, Brussel, KB, 19565 (f. 39r-81r), naar een diplomatisch afschrift van Wybren Scheepsma (Leiden), waarvoor mijn dank. De tekst is eveneens beschikbaar in een editie van Van den Berg, Berteloot & Kienhorst 2005 (op basis van hs. Nijmegen, Titus Brandsmacollectie, Gaesdonck ms. 16).

²¹ Het was Geert Warnar (Leiden) die mij op de tekst attent maakte; de citaten uit het handschrift ontleen ik aan een afschrift dat hij daarvan maakte, waarvoor mijn dank. Het handschrift staat uitvoerig beschreven in Kwakkel 2002, 234-6.

Hoewel precieze uitwerking en opbouw van deze tekst verschillen, vertonen de autoriteitscitaten interessante parallellen met *Des gheest boeck*.²²

Er zijn dus naast *Sequere me* twee andere Middelnederlandse teksten uit de veertiende eeuw te noemen waarin een citaat van Jezus' oproep tot navolging als uitgangspunt dient. De teksten kennen meer overeenkomsten: ze stellen eveneens het opklimmen tot mystieke volmaaktheid centraal en worden gekenmerkt door een instructief-pastorale toonzetting. Een ander thema dat zowel in *Sequere me* als in de twee contemporaine teksten een rol speelt, is het overgeven van de eigen verlangens aan God en het sterven aan zichzelf. Beccarisi veronderstelt dat *Des gheest boeck* bestemd is geweest voor een kloosterlijk publiek.²³ Gezien de hoge eisen die in de tekst gesteld worden aan hen die momenten van Godsvereniging willen bereiken, lijkt dit inderdaad een geschikte receptieomgeving. De ideale weg van het volgen van Christus die *Sequere me* schildert, is niet minder hoog gegrepen. Dat ook dit traktaat zich op een publiek van al dan niet gewijde religieuzen richt, lijkt te kunnen worden afgeleid uit een tekstpassage waarin twee motieven naar voren komen, die impliciet te maken hebben met een kloosterlijke leefomgeving:

Dat was dat Christus meende daer hi sprac: wie vader of moeder meer mint dan mi, hi en es mijns niet werdech. Nu merc, seecht hi vader ende moeder die men sculdech es onderhorecheit [= gehoorzaamheid] ende minne ute ghebode, vele meer mint hi ander dinc, die minder sijn dan hi selve, die hi ons raet te latene om hem selven. Want de raet es boven de gheboden.²⁴ [f. 271v]

Het motief van afstand nemen van zijn ouders, zowel in fysieke als mentale zin, is iets wat bij uitstek past binnen een kloosterlijke context en betekenis geeft aan het gekozen Bijbelcitaat. Een nog sterkere verwijzing is de 'raet' die volgens de auteur van het traktaat boven de Tien Geboden van God uitgaat. De auteur doelt hiermee op de zogeheten Evangelische Raden. Deze raden zijn afgeleid uit Christus' woorden in de evangeliën en worden gezien als de voorschriften voor het leven in de navolging van Christus.²⁵ Van de Evangelische Raden zijn er drie het belangrijkste geworden: de oproep tot armoede, een ongehuwd leven en volledige gehoorzaamheid. In de vernieuwingsbeweging die de middeleeuwse kerk vanaf de twaalfde eeuw hervormde, speelden deze drie raden een prominente rol. Vooral met de stichting van de bedelorden aan het begin van de dertiende eeuw verwierven ze een belangrijke plek

²² De opvallendste daarvan is het zogeheten *winkelhoede*-citaat uit het werk van pseudo-Dionysius (Scheepsma 2001, 282-3 en Scheepsma 2005, 268-9 en 294). Dit citaat omvat een waarschijnlijk foutief vertaalde frase uit het Latijn, die in de volkstalige traditie alleen in deze gemankeerde vorm terug te vinden is. In haar analyse van *Des gheest boeck* stelt Beccarisi 2007, 190-8, dat de citaten in de volkstaal (zowel het Duits als het Nederlands) een zelfstandige traditie vormen ten opzichte van de Latijnse tekst. De citaten zijn mogelijk op een zeker moment vertaald en sindsdien niet meer aan het origineel getoetst. De soms afwijkende verwoording (zoals 'winkelhoede' voor het Latijnse *latibulum* (schuilplaats)) is in de volkstalige teksten identiek en soms zijn de citaten zelfs niet terug te vinden in de oorspronkelijke werken. Naar aanleiding van deze bevindingen vraagt Beccarisi zich af of er mogelijk florilegia met vaste citatenverzamelingen circuleerden waaruit in bepaalde kringen werd geput. Eén van de auteurs die zich onder andere hierop gebaseerd zou kunnen hebben, is Meister Eckhart, aangezien ook in zijn teksten deze 'versteende' citaten opduiken.

²³ Beccarisi 2007, 188-9.

²⁴ In deze zin staat in het handschrift nog een deel van de vorige zin; klaarblijkelijk een fout van de kopiist (*Augensprung*).

²⁵ Over de Evangelische Raden: *LMA* IV, 131-5; *DS* II, 1591-1609.

binnen de ordespiritualiteit.²⁶ Het noemen van de Evangelische Raden is echter geen voldoende aanwijzing om *Sequere me* binnen die orden te plaatsen.

Door het letterlijk citeren van Eckharts werk positioneert *Des gheest boeck* zich wel direct binnen de sfeer van de (Duitse) dominicanen en hun mystiek.²⁷ Verder laten alle drie de teksten in hun thematiek van het overgeven van de eigen wil aan God en het sterven aan zichzelf interessante parallellen zien met bijvoorbeeld enkele preken van Johannes Tauler, de bekende prediker uit het Bovenrijngebied. In één preek (55) thematiseert Tauler de oproep tot navolging expliciet aan de hand van Lc 5,27-8: *Sequere me! At ille relictis omnibus secutus est eum*.²⁸ Tauler stelt in het kader van de navolging niet zozeer het aan God overgeven van natuurlijke verlangens en genoegens centraal, als wel het berustend en onbewogen toelaten van Gods leiding in het leven, wat daaraan natuurlijk nauw verwant is.²⁹ Het centrale woord waarmee Tauler deze houding van berusting in zijn werken omschrijft, is *Gelassenheit*.³⁰ Wie op deze wijze de goede God laat besturen, komt ver vooruit in de heilige navolging. Hoewel de auteurs van *Sequere me* en *Des gheest boeck* het iets anders verwoorden, komen ze uit op hetzelfde punt: de mens geeft God de totale zeggenschap over zijn leven en doet afstand van zijn eigen verlangens.

Waar Johannes Tauler in de al eerder genoemde preek 55 beschrijft hoe het uiteindelijk opgaan in God plaatsvindt, gebruikt hij taal die aan de woordkeus van de auteur van *Sequere me* doet denken. Zo spreken beide teksten van het ontstijgen aan 'formen' en 'wisen' en dat er vervolgens slechts één enkel ding overblijft wanneer men 'loos' is van allerlei zaken (ik heb de parallellen gecursiveerd):

...ie tieffer versinken in das unbekante und ungenante abgründe über *alle wise*, bilde und *formen*, über alle die krefte sich selber verlieren und al ze mole entbilden in disem, so enblibt nüt in diser verlornheit denne ein grunt der weselichen uf im selber stot, ein wesen, ein leben, ein über al. Us disem mag man sprechen das man werde kennelos und *minnelos* und *werklos* und geistlos. [Vetter 55]

...anders niet dan een bloten *alre formen* ende *alre wise*, die daer sijn andre zaken ende allene contempleren int godlijc wesen welc in der zielen blijft een blic of een vonc na alle formen of alle licht. Ende in deser blootheit so wert de geest na sijne wise formeloos, na sinen ghemoede *minloos*, na sinen crachten *werkeloos*, allene blijft hi in ganser enicheit in God en niet in hem selven. [f. 272v]

²⁶ De Evangelische Raden werden in de scholastieke theologie van de dertiende en de veertiende eeuw inzet van een controverse tussen de wereldgeestelijkheid en de bedelorden. Binnen de bedelorden zag men aanvankelijk de drie kloostergeloften als voorwaarde voor de *vita apostolica* en als de enige mogelijkheid om tot een volmaakt christelijk leven te komen. Franciscus van Assisi stelde bijvoorbeeld in zijn inleiding tot de Regel van de franciscanen dat hij het evangelie, de Evangelische Raden en de orderegel als gelijken zag. De wereldlijke geestelijkheid kende de raden een minder hoge status toe en bestreed het volmaaktheidsideaal van de bedelorden. Thomas van Aquino ontwikkelde een theologische tussenweg. Volgens hem dienden zowel de Tien Geboden als de Evangelische Raden beide het hoogste doel: liefde tot God en de naaste (*DS II*, 1599-1607).

²⁷ Beccarisi 2007, 194.

²⁸ Ik citeer en nummer de preken naar Vetter 1910.

²⁹ Men zou het als een verschil tussen 'actief' en 'passief' kunnen beschouwen.

³⁰ Gnädinger 1993, 272-85.

Het thema van sterven aan zichzelf door het overgeven van eigen wil en identiteit, zoals dat in de tekst *Sequere me* is verwoord, lijkt dus aan te sluiten bij de ideeën van de (Duitse) dominicaanse mystiek uit de veertiende eeuw. Ook het vocabulaire dat de auteur gebruikt, is daar terug te vinden, maar de dominicaanse mystieke traditie blijkt niet zijn enige inspiratiebron.

De taal waarin de auteur van *Sequere me* zich uitdrukt, is voor een hedendaagse lezer moeilijk te volgen. De creativiteit waarmee mystieke auteurs allerhande woorden omvormden of nieuw vormden om hun ideeën tot uitdrukking te brengen was ongekend. Deze woordvormen lijken zich al snel tot een eigen taal te hebben ontwikkeld. Het was een taal waaraan men elkaars werk kon herkennen, maar ook een taal waarin men woorden zocht voor het onzegbare.

Een analyse van zijn woordgebruik wijst uit dat de auteur van *Sequere me* bekend was met de woordenschat van grote mystieke denkers.³¹ Zo heeft hij het enkele malen over de 'inblíc Gods', de ervaring waarin de ziel het binnenkomen/binnenstralen van God ondervindt. Deze term lezen we terug in preken van Tauler, als ook in het werk van Jan van Ruusbroec.³² Een andere term, die ook in het citaat hierboven (f. 272v) is terug te vinden, is de 'vonk' van God, die in elk mens aanwezig is. In een tamelijk bekend fragment uit preek 64 van Tauler blijkt dat deze term bijvoorbeeld bij Duitse dominicaanse denkers gebruikelijk was:

Von disem inwendigen adel der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen beide alte unde nûwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der ander einen boden oder ein tolden, einer ein erstekeit, und bischof Albrecht nemmet es ein bilde in dem die heilige drivaltekeit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und diser funke flúget als hoch, do im recht ist, das dem das verstantnisse nût gevolgen enmag, wan es enrastet nût, es enkome wider in den grunt do es us geflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit. [Vetter 64]

Een vonk, een bodem, een 'eerstheid', een boomtop³³ – elke meester lijkt zijn eigen terminologie erop na te houden bij het benoemen van het diepste goddelijke element in de mens. Ook in het werk van Jan van Ruusbroec komen we deze term tegen als 'vonke der zielen'.³⁴ Geert Warnar stelt naar aanleiding van de overlevering van Ruusbroecs werk dat er voldoende aanwijzingen zijn dat Middelnederlandse en Duitse mystieke teksten door eenzelfde publiek werden verzameld, gekopieerd en besproken. Hij ziet dit als een indicatie dat de Middelnederlandse mystieke traditie deel uitmaakte van dezelfde intellectuele cultuur van volkstalige literatuur als bijvoorbeeld de preken van Eckhart en zijn volgelingen.³⁵

Sequere me laat nog meer bredere invloeden dan de dominicaanse mystiek zien. De auteur legt bijvoorbeeld meer nadruk op de 'minne' dan op het intellect. Opvallend is dat ook in *Des gheest boeck* het intellect niet centraal staat en wordt

³¹ Zie bijv. Axters 1937.

³² Vetter 53: 'Denne als der mensche alsus ein stille ruwe in im gemachet, [...] denne kumet der herre als er Elyas tet [...] und blickt dem geist in.' Vetter 54: 'Denne blicket Gott so dicke blicklichen in den grunt [das alles liden wirt dem menschen ze klein]. Und in dem blicklichen in komende Gottes [in den grunt] so kumet dem menschen in einem blike in was er tun sol oder do er fûr bitten sol [oder er lichte bredien sol].' En bij Ruusbroec gaat het over de 'inblíc der grácien Gods' (Alaerts 1988, 299).

³³ Ik dank Nigel Palmer (Oxford) voor zijn hulp bij deze vertaling.

³⁴ Van Nieuwenhove 1998, 187

³⁵ Warnar 2007, 242.

benadrukt dat het uiteindelijke en hoogste doel de liefde moet zijn.³⁶ Een sterker op de 'minne' georiënteerde mystiek vinden we eveneens terug in de vroegste preken in het Nederlands, de *Limburgse sermoenen*.³⁷ Een metafoor uit de vierde preek van deze verzameling blijkt min of meer aan te sluiten bij het *Sequere me*-traktaat.³⁸ Wanneer de auteur van *Sequere me* bij het tweede punt van geestelijk sterven aankomt, haalt hij ter illustratie een metafoor uit het boek Esther aan. Het tweede punt van de geestelijke dood bestaat uit het erkennen van Gods genade in de goede werken die iemand doet. De auteur stelt dat geen enkel goed werk van de mens buiten die genade om ontstaat. Als voorbeeld roept hij Est 15,5-7 in gedachten, waarin wordt verteld dat Esther zich bij haar gang naar koning Ahasveros door twee dienareessen liet vergezellen, 'ene daer soe up leende ende ene andere die haer die cledere up hief, dat si hare inden vorganc gheen belet en dade' (f. 272r). Volgens de auteur is deze passage symbolisch te duiden. Koningin Esther staat dan voor de ziel van de gelovige, die nadert tot God, haar Koning. Als ze die koning nadert, heeft ze daarbij de hulp nodig van genade en dankbaarheid, de twee jonkvrouwen die haar begeleiden. De zinnen waarin de auteur duidelijk maakt welke functie genade en dankbaarheid bij de gelovige precies vervullen, lopen niet helemaal soepel. Mogelijk gaat het om een tekstgedeelte dat lacuneus in het Amsterdams Perikopenboek is terechtgekomen.

[...] de ziele vermach van naturen willen, verstaen, ghedinken, begheren, maer werken niet <dan>³⁹ ute graciën. Nu vele tontfane ute graciën ende niet te bekenne [= erkennen] dats onvulmaect. Daerbi so heeft dese ziele ene andere joncvrouwe die haer dat werc <dat>⁴⁰ gracie in haer werct niet verloren ende laet bliven no ondankelijc [= ondankbaar] van haren wegghen. Ende dese joncvrouwe heet dankelijcheit. Sal dat werc dan van graciën verdienen, so moet in de eere Gods allene met dankelijcheden gheordeneert sijn. [f. 272r-v]

De boodschap valt wel enigszins te reconstrueren: genade zorgt voor de goede werken, waarmee de ziel God kan behagen. Dankbaarheid geeft de ziel vervolgens het inzicht dat ze zich niet op die werken kan beroemen, maar dat God al het goede in haar werkt en haar niets overblijft dan dankbaarheid voor Gods genadige inwerken.

In de vierde *Limburgse sermoen* vinden we het beeld terug van koningin Esther, die ondersteund door twee jonkvrouwen haar weg naar koning Ahasveros gaat. Het boek Esther was geliefd beeldmateriaal binnen mystieke teksten en de uitleg van Esther als de menselijke ziel en Ahasveros als God, tot wie zij nadert, was in mystieke kringen tamelijk breed verspreid.⁴¹ De gekozen beelden en de precieze invulling daarvan verschillen echter vaak per tekst. Zo worden in de *Limburgse sermoenen* de jonkvrouwen die Esther vergezellen anders geduid. De twee figuren staan daar voor liefde en standvastigheid, die de ziel voortdurend moeten vergezellen in haar gang naar de Hemelkoning.⁴² Een directe lijn tussen het traktaat *Sequere me*

³⁶ Beccarisi 2007, 183-7.

³⁷ Scheepsma 2005, 262-74.

³⁸ Deze vierde *Limburgse sermoen* baseert zich op de veertigste preek uit de *Sankt Georganer Predigten*, de Duitse broncyclus van de *Limburgse sermoenen* (Scheepsma 2005, 54).

³⁹ Het handschrift heeft: 'dats'.

⁴⁰ Het handschrift heeft: 'dats'.

⁴¹ Gnädinger 1994, 32 en 46.

⁴² Kern 1895, 221-2: "Terde es dat gi uwe sile sult ciren met dogentlike ulite. Mi lest van der coninginnen Hester duese vor din coninc Asuerus sulde gaen, du cleidetse hare mettin edelsten gewande van al der werelde ende geberde du so kundeglike ende so vrouwenlike dat sonder mate was; ende vurde twe ioncfrowen met hare: op de ene le[e]nde si ende dandere huf hare die

uit het Amsterdams Perikopenboek en de *Limburgse sermoenen* (dan wel de *Sankt Georgener Predigten*) valt daarom niet aan te wijzen. Het laat ons wel zien dat de figuur van Esther ook in Middel nederlandse mystieke teksten een specifieke betekenis kon krijgen en dat de auteur van het traktaat *Sequere me* op de hoogte was met deze metaforiek en Bijbelinterpretatie.

De gehele bovenstaande analyse bewijst dat de auteur van *Sequere me* iemand was met kennis van verschillende mystieke tradities. De keuze voor deze tekst door de samensteller van het Amsterdams Perikopenboek veronderstelt dat het publiek dat hij voor ogen had blijkbaar met de specifieke inhoud ervan overweg kon. In de erop volgende tekst weerklinken eveneens mystieke terminologie en ideeën.

5.3 Ootmoed en zwijgen

Op de hooggegrepen verhandeling over navolging volgt een kort traktaat over ootmoed, waarin voor de derde keer op rij een 'lieve kint' de aangesproken persoon vormt (tekst 3).⁴³ Ook deze tekst is slechts uit het Amsterdams Perikopenboek bekend. De auteur van het traktaat zet in met de opmerking dat geen zonde zo krachtig is als de hoogmoed, het (te) hoog denken over zichzelf:

Overmits dien, lieve kint, dat met gheenre zonde dicwijre den mensce en wert anghevochten ende ooc duchtig verwonnen, als hi doet met verheffinghen sijns selves boven hem selven... [f. 273v]

Wanneer de mens ziet op God, en ziet hoe zijn eigen leven bevuurd is met zonde en bezwaard door gebreken, kan het hem niet anders dan berouwen. De auteur zegt dat hier slechts één innerlijke houding bij past: 'Om welke redenen, lieve kint, dat ic di lere vulcomen te wesene in rechter omoet, want si es moeder alre doecht' (f. 273v). De auteur onderscheidt vervolgens twee soorten ootmoed: onoprechte en oprechte. De oprechte ootmoed werkt hij vervolgens in twaalf stappen uit, zoals niet graag zelf spreken, gehoorzaam zijn aan degenen die boven je staan en geduldig verdragen wat in het leven je toekomt. Deze ootmoed leidt tot drievoudige vrucht en in het gedeelte waarin hij dat uitwerkt, laat de auteur zich kennen als iemand die ook bekend was met het mystieke discours. Hij maant zijn 'lieve kind' nederig te blijven, als het wellicht verheven mystieke ervaringen ontvangt; de auteur gebruikt daarvoor terminologie die lijkt op wat we bij *Sequere me* vonden (gecursiveerd):

Die eerste es een bereetscap [= ontvankelijkheid] der redeliker cracht te eere verlichtinghen godleker waerheden. Also scrijft Matheus: Vader, Ic belie di dat du hebs verborghen dine godlike openbaringhen den wisen ende den

cledere op. Bi der coninginnen Hester es betekent ene igelike selege sile. Hester dat sprict ene verborgene vrouwe die wale gecirt es; dats die sile: die es nu verborgen ende die sal wale gecirt sin met edelen dogeden also der coninc ontbiet datse te houe come met gecirden clederen vor din groten Got ende vor allen sinen gesinne. Ay selege sile, nu suldi weten dat v in hemelrike nit en cirt dan dogede. So die sile me dogentliker wercke te houe brenct, so har gecirtheit ende hare ere mere es. Entruwen, die sile mut oec ene joncfrouwe hebben darse hare op lene; dats die minne: dar op legget al v arbeit ende uwen comber: si hilpet v ligtelike dragen. – Si muet oec ene andere hebben die hare die cledere op haude; dats stedecheit, dat gi v gut leuen te guden ende brenget, soe also die doet compt, dat gi mogt spreken: 'Ic loue v, milde Got, dis dags dat ic erloest ben van desen ellendigen kerckere.'

⁴³ Deze tekst is samen met *Sequere me* uitgegeven en taalkundig kort besproken in De Vooy 1921.

vroeden, ja die hem selven vroet dinken ende daer up verheffen, ende hebben gheopenbaert den cleenen ende den omoedeghen. Nu merc, saltu yet ontfaen van Gode, so moetstu di dijns selves *bloten* ende alre dijne werke, ende allene Gode in omoede stat maken [= ruimte scheppen voor God in ootmoed]. Ende *sonder toeverzien*⁴⁴ *alles middels* daer dien *inblicke* [= binnenstralen] in omoede dijns geestes antwoorden. Die ander vrucht es dat de gramleke cracht [= mijdingsvermogen] wert ghetoghen ende verheven in een geesteleke eerheit [= deugd]. Also staet inden eersten bouc der Coninghe dat Samuel sprac tote Saul: Om dat du di hebs veromoedecht in dine oghen, so bestu ghemaect hoofd onder die gheslachten. Nu merct, dese cracht heeft van naturen altoes te clemmene na togheste [= klimmen naar het hoogste]. Maer also conste es in den clemmene, so es ooc conste voor alle dinc, dat hem die geest wachte. Al wert hi somstont verheven boven hem selven ende *boven alle natuurleke wise* ute gracen, dat hi daerin omoedech si ende hem selven *puur bloot* der gracen men bewise. Ende dan mach hi alre siinne eerheit plegen. [f. 274r-v]

Het beleven van spirituele hoogtepunten is dus allerminst een aanleiding om zichzelf boven anderen te verheffen. In zijn afsluitende woorden benadrukt de auteur dat men deze ervaringen juist in dienst van anderen moet stellen:

Hieromme, lieve kint, so leric di ende trooste ter rechter omoedecheit om de gracie Gods te ghecrighene. Niet allene ooc van binnen, daer du di mede moghes rekenen deelachttech jeghen di selven, maer mede van buten, daermede dattu dinen evenkersten stichts te goeden werken. Bit vor mi omme Gode. [f. 274v]

Het traktaat over nederigheid wordt gevolgd door een korte tekst van slechts één kolom waarin een andere deugd centraal staat: zwijgen (tekst 4). Ook deze tekst kennen we slechts uit het Amsterdams Perikopenboek. De tekst begint met een aantal aforistische uitspraken over zwijgen:

Swighen es ene geestelike duecht. Swighen es des helechs Geests toevlucht. Die zwighen biechten gherne claelike. Die zwighen ontfanghen den lechame Christus waerdelike. Die zwighen die hebben pays metten lieden up erdrike ende metten inglen in hemelrike. [f. 274v]

Hierop volgend zijn bondig een aantal Bijbelcitaten van Paulus en autoriteitscitaten van Gregorius de Grote en Richard van St. Victor ('Rikewaerdus') over het thema zwijgen bij elkaar gezet.

De twee thema's uit de teksten, ootmoed en zwijgen, en de wijze waarop die zijn uitgewerkt, wekken de indruk dat deze teksten bedoeld waren voor een publiek dat zich volledig kon richten op het leiden van een godvruchtig leven.

5.4 Drie excerpten uit de Middelnederlandse evangeliënharmonie

Bij alle vier hierboven besproken teksten treft de instructieve toonzetting, waarmee de auteur de lezer pastoraal en opbouwend wil stimuleren tot een vroom leven. In de drie excerpten uit de Middelnederlandse evangeliënharmonie, die f. 275r-296v vullen, keren we echter weer terug naar het Bijbelse verhaal uit de perikopen (tekst 5

⁴⁴ Dit woord komt niet in het *MNW* voor.

t/m 7). Eén excerpt is gekozen uit de Bergrede en draagt het opschrift 'Hier beghint dat sermoen up den berch' (f. 275r-281v; cap. 37-55), de andere twee doen verslag van Jezus' laatste woorden en zijn lijden en dragen de opschriften 'Hier beghint tsermoen van wit donredaghe' (f. 281v-288r; cap. 205-begin 226) en 'Dit is de concordanse der IIII ewangelisten passie' (f. 288r-296v; cap. 226).⁴⁵ De drie excerpten zijn ontleend aan de oudste redactie van de evangeliënharmonie, de S-redactie.⁴⁶ Zoals bekend is de evangeliënharmonie waarschijnlijk in de tweede helft van de dertiende eeuw tot stand gekomen en is ze nauw verwant aan de andere vroege evangeliëteksten in het Middelnederlands; mogelijk is ze zelfs als een specifieke vorm van tekstorganisatie van de *Zuid-Nederlandse evangeliëvertaling* te beschouwen (hoofdstuk 3).⁴⁷

De meeste handschriften met harmonie-excerpten, tien in totaal, dateren uit de vijftiende en zestiende eeuw en in de meeste gevallen gaat het daarbij om passiemateriaal.⁴⁸ Slechts drie handschriften uit de veertiende eeuw bevatten harmonie-excerpten: het Amsterdams Perikopenboek, Parijs 920 en Brussel 14.688. Dit weinige materiaal levert niettemin mogelijkheden om het Amsterdams Perikopenboek ermee te vergelijken.

Het Brusselse handschrift is bijzonder klein (zo'n 75 bij 55 millimeter) en bevat een groot aantal Ripuarische teksten. Priebsch dateert het eind veertiende eeuw.⁴⁹ Het handschrift telt aardig wat blokken en is vervaardigd door tien verschillende handen. In het eerste blok (f. 1-68) is door twee kopiïsten gewerkt aan twee Middelnederlandse excerpten uit de evangeliënharmonie volgens de *Codex Fuldensis*.⁵⁰ De tekst ervan sluit echter niet geheel aan bij bekende redacties van de harmonie en lijkt een afzonderlijke vertaling te vormen.⁵¹ In de excerpten komen de hoofdstukken over het Laatste Avondmaal ('Dit is dat avent essen ons Herren' (f. 1r-7r); cap. 204-206 (in de S-redactie)) en de rede die Christus daar hield ('Dit is de avent rede' (f. 7r-62r); cap. 207-226 (in de S-redactie)) aan bod. Na de excerpten volgen in het blok nog een tekst van Johannes von Sterngassen – een veertiende-eeuwse dominicaan uit Straatsburg en later Keulen⁵² – en een prozatekst over Christus aan het kruis, die we ook op f. 308v-309r van het Amsterdams Perikopenboek vinden (tekst 9). Over de herkomst en bezitters van het handschrift is verder weinig bekend.

Dat ligt anders bij Parijs 920. Het handschrift bestaat uit 147 folia, maar kreeg zijn huidige vorm pas in de tweede helft van de vijftiende eeuw.⁵³ De zeven blokken waaruit het handschrift bestaat, werden op dat moment door één van de

⁴⁵ Zie Bergsma 1895 voor een editie van de evangeliënharmonie.

⁴⁶ Ik dank Elisabeth Meyer (Amsterdam) voor het controleren van de redactie van de excerpten.

⁴⁷ De excerpten uit de evangeliënharmonie zijn overigens, na de evangeliëperikopen en de exposities, de derde groep teksten uit de dertiende eeuw die in het Amsterdams Perikopenboek staan. Hiermee blijkt het handschrift eens te meer een belangrijke bron voor het onderzoek naar vroeg Middelnederlands proza.

⁴⁸ Biemans 1984, nrs. 7 t/m 16.

⁴⁹ Priebsch 1904, 58.

⁵⁰ De codicologische observaties over het eerste blok zijn van mijzelf.

⁵¹ Priebsch 1904, 58-60. Elisabeth Meyer (Amsterdam) is het met Priebsch' veronderstelling eens. Ik ontdekte het materiaal te laat om het te betrekken bij mijn verwantschapsanalyse van het overige vroege evangeliëmateriaal. Hierdoor kan ik niet bepalen of het wellicht ook de tekstfamilie van de vroegste evangeliëteksten gerekend zou kunnen worden. Mijn eerste indruk is dat dit niet zo is.

⁵² Senner 1995, 161-73.

⁵³ Alle codicologische en paleografische gegevens baseer ik op Kwakkel 2002, 254-9, waar het handschrift uitvoerig besproken wordt.

reguleren in Rooklooster bij Brussel bijeen gebonden en van een definitief bezittersmerk voorzien. Aan de bezittersmerken in de blokken afzonderlijk valt af te lezen dat ze waarschijnlijk pas vanaf 1400 in het bezit van het klooster kwamen; vóór die tijd leidden ze waarschijnlijk een afzonderlijk bestaan. In het zevende en laatste blok van het handschrift, dat voornamelijk Brabantse tekstkenmerken vertoont, bevinden zich de excerpten van de evangeliënharmonie. Vóór de excerpten staan twee brieven op naam van Hadewijch (Brief 6 en 10).⁵⁴ Kwakkel dateert het schrift respectievelijk in het tweede kwart (f. 120-144r) en rond het midden van de veertiende eeuw (f. 144 r/v).⁵⁵

Hoewel de excerpten uit Parijs 920 in tijd dus het dichtst bij het Amsterdams Perikopenboek staan, behoren ze tot een andere redactie van de Middelnederlandse evangeliënharmonie: de zogeheten mengredactie, waarin varianten uit zowel de S- als de L-redactie zijn terug te vinden.⁵⁶ Net als in het Amsterdams Perikopenboek zijn ook in Parijs 920 de delen over het Laatste Avondmaal en de passie geëxcerpeerd (f. 126v-131v (cap. 207-215 en 217-226) en f. 132r-144r (cap. 226-240)), maar ook hier vormen ze niet het gehele verhaal. Op de lijdensepisodes volgen nog twee excerpten onder de titels 'Dit sijn de viii salecheide' (f. 144r-v; cap. 37-38) en 'Dit sijn de vii werke der ontfaermhertecheit' (f. 144v; cap. 204). De combinatie van de harmonie-excerpten uit de passie en de Bergrede is een zeldzaam verschijnsel.⁵⁷ Het aantal kapitels in Parijs en Amsterdam verschilt weliswaar, maar de combinatie lijkt op eenzelfde interessesfeer te wijzen. Het Parijse blok en het Amsterdams Perikopenboek kennen daarnaast een tweede parallel. In beide handschriften zijn namelijk de excerpten uit de evangeliënharmonie gecombineerd met een mystieke tekst die aanleunt bij het navolgingsideaal: met name Brief 6 van Hadewijch tematiseert de navolging van Christus' leven en lijden; in het Amsterdams Perikopenboek is dat *Sequere me*.

Er is nog één interessante observatie over Parijs 920 te melden. Op de drie bladen die in het laatste katern ná de Middelnederlandse teksten (Hadewijch en evangeliënharmonie) leeg bleven, is in later tijd, waarschijnlijk de tweede helft van de veertiende eeuw, een aantal teksten bijgeschreven. Deze zijn echter niet in het Middelnederlands, maar in het Latijn en Middelhoogduits. Het dialect van de Duitse teksten verwijst naar het Bovenrijngebied, de driehoek tussen Bazel, Straatsburg en Freiburg im Breisgau.⁵⁸ Het heeft er alle schijn van dat het blok in de vijftig jaar voordat het (zo rond 1400) in Rooklooster belandde enige tijd in het Bovenrijngebied heeft gefunctioneerd.⁵⁹ De bijgeschreven teksten, enkele gebeden en traktaten, zijn namelijk door tenminste vier Middelhoogduitse handen vervaardigd en hangen nauw samen met specifieke devotiepraktijken (zoals de devotie tot Johannes de Doper) die in dat gebied populair waren.

Er valt al met al niet veel af te leiden uit de vergelijking met de twee andere veertiende-eeuwse excerptenhandschriften. Parijs 920, het enige contemporaine vergelijkingsmateriaal voor het Amsterdams Perikopenboek met excerpten uit

⁵⁴ In Jonker [te verschijnen] bespreek ik deze teksten uitgebreider. Hadewijchs brieven zijn beschikbaar in verschillende edities, zoals die van Mommaers 1990.

⁵⁵ Rooklooster is pas in 1374 gesticht (Kwakkel 2002, 38). Het blok is dus niet oorspronkelijk voor deze gemeenschap geschreven.

⁵⁶ Ik dank Elisabeth Meyer (Amsterdam) voor het bepalen van de redactie van de excerpten.

⁵⁷ Dit blijkt uit een vergelijking van de bekende excerptenhandschriften (Biemans 1984); ook Elisabeth Meyer (Amsterdam) kent geen andere voorbeelden. Naast het Amsterdams Perikopenboek en Parijs 920 heeft alleen Berlijn, SPK, germ. qu. 1097 (tweede helft vijftiende eeuw) ook cap. 37-48 uit de evangeliënharmonie (Biemans 1984, nr. 9).

⁵⁸ Scheepsma 2007, 259.

⁵⁹ Zie voor een uitgebreide argumentatie Jonker [te verschijnen]; ook voor wat volgt.

dezelfde tekstfamilie en met ook een bredere belangstelling waar het gaat om de excerptenkeuze, is door zijn reisgeschiedenis echter wel een intrigerend gegeven.

5.5 Middel nederlandse vertaling van de *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione domini*

Op de nog resterende dertien folia na de harmonie-excerpten (f. 296v-309v) voegde de samensteller van het Amsterdams Perikopenboek nog een dialoog tussen Anselmus van Canterbury en Maria toe (tekst 8), gevolgd door een korte tekst tot Christus aan het kruis (tekst 9) en een laatste tekst over het nut van Passiemeditatie (tekst 10). In de Middel nederlandse vertaling van de *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione domini* laat de auteur van de tekst Maria aan het woord over het lijden van Christus.⁶⁰ De Latijnse tekst staat in verschillende handschriften te boek als een werk van Anselmus van Canterbury, maar T.H. Bestul vermoedt dat het werk pas in het laatste kwart van de dertiende eeuw is ontstaan. Het was niet ongewoon om traktaten toe te schrijven aan een befaamde auteur. Bestul ziet het als een tactiek om bij het publiek de juiste luisterhouding te bewerkstelligen, door voor een auteur te kiezen die het beste aansloot bij de beoogde leesverwachtingen.

Eén van de in het oog springende verschillen tussen de Middel nederlandse en de Latijnse tekst is het ontbreken van de visioensetting van het verhaal. In de Latijnse *Dialogus* verschijnt Maria aan Anselmus in een visioen, waarop hij haar bevraagt over het lijden van haar Zoon. In het Middel nederlandse ligt het initiatief bij Anselmus:

Die heleghe man Ancelmus, onser vrouwen vrient, bat siere vriendinnen ver Marien, de moeder Gods, ons Heren Jhesum Christum, dat soe ghewerde hem te vertreckene [= vertellen] die passie haers Kints. [f. 296v]

Na enige overweging stemt Maria toe:

Ten laesten dede up die maghet haren mont ende seide aldus: Also groot es de passie mijns liefs Kints, datse gheen man vertellen mach sonder aerbeit ende sonder utestorten van tranen. Maer ic bem nu so gheglorificeert, dat ic voortwaert niet meer weenen en mach. Daeromme sal icse di vertrecken, also alst gheschiede van sticken te sticken [= op elkaar volgend]. [f. 296v]

Aan de hand van korte, informatieve vragen laat Anselmus Maria vervolgens het volledige lijdensverhaal vertellen. De *Dialogus* volgt hierbij grotendeels het verhaal uit de evangeliën, maar er komen meer niet-Bijbelse elementen in naar voren dan in *Heinrijcs van Cleven sermoen*. Zo lezen we bijvoorbeeld over een korte ontmoeting tussen Christus en zijn moeder tijdens zijn wegleiding naar Golgota:

Doe men mijn lieve kint uter porten leede van der stat, doe woudicne bezien. Maer omme die grote menechte des volcs die ter scandeliker doot mijns liefs kints quamen ende om dat lopen ende om dat rennen ende dat springhen dat si haerwaert ende ginswaert spronghen, so ne mochtic tote hem niet comen. Maer ten laetsten alse Maria Magdalene wart ghequijt vanden volke [= de menigte ontliet] ende wi tegader quamen in eere straten, doe liepen wi neffens [= langs] ere fonteinen, alse II verwoede wiven [= uitzinnige vrouwen], updat wi hem ghemoeten mochten. Ende alse wi quamen jeghen die fonteine,

⁶⁰ Alle informatie: Bestul 1996, 51-3. Zie voor een Nederlandse parafrase ook: De Haan 1968.

doe hadden wi 1 ontmoet van Christum, minen lieven Zone. Doe saghen wine onghеformеert na enen mensce [= niet meer op een mens lijkend] ende besproyt [= bezoedeld], vul van allen rouwe. Doe neech hi sijn hoeft tote mi ende sprac: Ach mater. Recht oft hi secghen woude: Utevercoorne lieve moeder, ic bidde di lof ende danc om dine menеchfuldeghe goede die mi van di sijn ghevallen. Ende omme den groten aerbeit die du om minen wille heefs ghedraghen in dat opper⁶¹. Also sulc aerмоede dat noyt creature en leet om minen wille ofte nemmermeer sal liden. Ende om die voedinghe die du ghevoet heefs den tempel mijns lechamen. Ende nu ziet in deser groter scanden ende versmaetheden die ic hebbe van allen menscen. Al es dat zake dat ic versmaet bem van allen creaturen, nochtan en veronwerstu [= versmaadt u] mi niet te volghene in deser groter scanden. [f. 304r-v]

Ook het procédé van de kruisiging wordt in de *Dialogus* uitvoeriger beschreven dan in de evangeliën. De fysieke gruwelijkheden die Jezus moet ondergaan worden één voor één aan de lezer voorgesteld:

Ancelmus vraechde: Sech mi, alrelieste moeder Maria, wat daden si vort met hem? Maria antworde dattu nu salt horen: Lieve vrient Ancelme, dat es alte ontfaermeleec. De gate des crucen en waren niet gheboort te pointe na die aerme mijns liefs kints, ende dit beschrijft gheen der ewangelisten. Si namen sterke coorden ende traken die lievelike aerme ute na den gate des crucen. Ende namaels sine lieveliken voeten trecten si ooc ute metten zeelen [= touwen]. Ende die plumpe nagle die si hem sloeghen duer sine hande ende dor sine voeten, die waren also groot dat sijn ghebenedide bloet niet ute en conste comen noch ghewaden [= vloeien] uten wonden der handen ende der voeten. Also worden die wonden vervult metten naglen, also dat men alle sine been tellen mochte in sinen live. [...] Hiernaer rechten sine up met groten aerbeide. Ende hi was also hoghe ghehanghen dat ics niet en conste ghereken te sinen voeten. Hoort Ancelme dat alte weeleec [= smartelijk] es! Doen hi was met sinen cruce upgheheven ende die grote boom in die erde was gheset, doe worden alle die wonden ghescoort ende van niewes upghedaen die hi ander columnen [= martelpaal] ende anden cruce hadden ontfaen. Ende doe ginc dat bloet van sinen handen ende van sinen voeten ute waden⁶² die hi ontfaen hadde van den plompen naglen. Ende ic hadde ane eenrande cleet dat vrouwen die van conincs gheslachte waren plaghen te draghene ende te hebbene. Ende het was ghemaect als 1 zeil ende het bedect thoofte ende al den lechame mede. Ende dat cleet was al besproyt ende belopen metten bloede, also als ic onder dat cruce stont doe menne uprechte ende sijn bloet up mi dropelde. [f. 304v-305v]

De Latijnse traditie van de *Dialogus* vormde een enorm wijdvertakt tekstcomplex met veel onderlinge verscheidenheid.⁶³ Binnen deze brede traditie zijn twee hoofd-

⁶¹ Volgens het *MNW* is de betekenis van 'opper' op deze specifieke plek (het citeert het Amsterdams Perikopenboek) niet bekend. De Latijnse tekst gaat als volgt: 'Grates tibi refero, electa mater mea, pro multimodis beneficiis mihi impensis, et pro multo labore quo in summa paupertate et abjectione enutrivisti templum corporis mei, et nunc in destructione constitutum inter contumelias et opprobria sequi non dedignaris nec vereris, quamvis omnibus contemptui habeamur.' [*Patrologia Latina* 159, kol. 282b].

⁶² Dit woord is niet in het *MNW* te vinden, maar betekent waarschijnlijk 'gaten' of iets dergelijks.

⁶³ Schieb 1982, x; ook voor wat volgt.

groepen te onderscheiden, waarbij de tweedeling berust op het slot van de tekst. De ene groep eindigt met het uitvoerig beklagen van Maria door het volk van Jeruzalem (het zogeheten 'medelijdenslot'), de andere groep gebruikt het verhaal over de verovering van Jeruzalem als afsluiting (het zogeheten 'wraakslot'). De enig beschikbare editie van de Latijnse tekst is die uit Mignes *Patrologia Latina*, waarvan de tekst behoort tot de groep met het wraakslot.⁶⁴ De tekst in het Amsterdams Perikopenboek blijkt daarmee gelijk op te lopen.

Frappant zijn enkele Latijnse woorden die in het Amsterdams Perikopenboek zijn blijven staan, zoals bijvoorbeeld de vraag aan Judas: 'Amice, ad quid venisti?' (f. 297v).⁶⁵ Op nog een andere plaats schemert het Latijn in de Amsterdamse tekst door, als Christus Maria ontmoet tijdens zijn wegleiding en haar aanspreekt met de woorden: 'Ach mater' (f. 304r).⁶⁶ Achttē de kopiist van het Amsterdams Perikopenboek zijn publiek in staat om deze Latijnse frases te begrijpen?

Een motief dat aansluit bij de hierboven beschreven tendens om Maria als model voor meelijden te presenteren, is het zwaard van smarten:

Maria antwoorde: Stappans alse die jongre [= leerling] mijns liefs Kints tdoghen vertrecte dat daer ghesciēt was, doe verbeveden alle mine leden ende dor mine ziele ghinc i zwert. [f. 299r]

Dit motief is gebaseerd op de woorden van de oude Simeon, als hij bij de toewijding van de kleine Jezus in de tempel tegen Maria zegt: '... en zelf zult u als door een zwaard doorstoken worden' (Lc 2,35). Het zwaard functioneerde in de passieteksten als metafoor voor het leed dat Maria onderging door Christus' lijden. Hiermee diende zij tot voorbeeld voor de lezer om ook het lijden van Christus mee te beleven. In de meeste teksten doorsnijdt dit zwaard haar ziel op zeven momenten, die soms uit het gehele leven van Christus zijn genomen, of soms louter momenten uit de Passie betreffen. Ook in de *Dialogus* komt het zwaard op zeven momenten voor, overigens alleen met betrekking tot het lijdensverhaal.⁶⁷

Het oudste handschrift met een Latijnse *Dialogus* dateert uit de overgang van de dertiende naar de veertiende eeuw en is afkomstig uit het Rijnland.⁶⁸ In het Middelnederlands bestaan er drie vertalingen van de tekst: een berijmde bewerking en twee tamelijk getrouwe prozavertalingen. Een klein gedeelte van de berijmde bewerking is overgeleverd in het Gronings-Zutphense Maerlanthandschrift (Groningen 405, ca. 1339-1341), waar het samen met een excerpt uit *Vanden levēns ons Heren* wordt gepresenteerd als een Mariaklacht ('Onzer vrouwen claghe').⁶⁹ Een

⁶⁴ *Patrologia Latina* 159, kol. 271-90.

⁶⁵ Deze frases is overigens niet in de editie van Migne terug te vinden.

⁶⁶ In de twee andere handschriften met de *Dialogus*-vertaling (Gent, RA, SN 195 en Leiden 226 (zie verderop in deze paragraaf) komen de Latijnse frases niet voor. Ook in de *Patrologia Latina* komen de Latijnse frases niet letterlijk voor.

⁶⁷ Zie Schieb 1982, xi voor een overzicht van de passages. De 'zwaarmomenten' dienen overigens niet (zoals men zou kunnen verwachten) als structurerende punten. Schuler 1992, 9-11 noemt als eerste bronnen voor het zwaarmotief in de beeldende kunst een groep dertiende-eeuwse Duitse miniaturen en leidt daaruit af dat de oorsprong ervan in Duitsland ligt. Ze wijst erop dat vooral onder de dominicanen de aandacht voor het lijden van Maria een bijzondere plaats innam en het sterkst tot expressie kwam, maar stelt tevens dat het thema te wijdverspreid is geweest om het met een specifieke regio of publiekskring te verbinden.

⁶⁸ Bestul 1996, 51-3; deze noemt helaas geen signatuur. Zie ook: Kemper 2006, 67-9.

⁶⁹ Het genre van de Mariaklacht is terug te voeren op een Latijnse traditie. Daar waren zogeheten *Planctae Mariae* ontstaan, waarin Maria haar verdriet uitvoerig beschrijft en zich beklagt over het lot van haar Zoon (Schuler 1992, 7).

andere getuige van de rijmversie is te vinden in een Maastrichts fragment (Maastricht, RA, 167 III 13 A-D, overgang 15e/16e eeuw).

Er zijn vier handschriften en één fragment bekend, die een Middelnederlandse prozavertaling bevatten. Naast het Amsterdams Perikopenboek zijn dat Tilburg, UB, TFH fragm. A; Gent, RA, SN 195 en Leiden, UB, Ltk 226.⁷⁰ Handschrift Brussel, KB, IV 997 lijkt een andere vertaling te bevatten dan de overige handschriften; het eindigt ook als enige met het zogeheten 'medelijdenslot'. Het Amsterdams Perikopenboek vormt de oudste tekstgetuige. Over de handschriften met daarin dezelfde vertaling als in het Amsterdams Perikopenboek is weinig bekend, maar in Leiden 226 blijkt opmerkelijkerwijs de *Dialogus* eveneens gecombineerd te zijn met de tekst tot Christus aan het kruis en *Nu moete God*, de laatste tekst uit het Amsterdams Perikopenboek. Bij de bespreking van die laatste tekst (paragraaf 5.1.7) zal ik de handschriften daarom uitvoeriger vergelijken.

5.6 Christus lijdend aan het kruis

Na de *Dialogus*, die zo'n twaalf folia in beslag neemt, schreef de kopiist van het Amsterdams Perikopenboek nog twee teksten op het resterende blad perkament. De eerste daarvan is een korte tekst over Christus aan het kruis. In één lange zin met een repetitief karakter beschrijft het tekstje het lijden van Christus:

Die hemelse coninc, onse Here Jhesus Christus, die hinc ane den cruce allene; met minnender godheit, met zachter zielen, met bedroeveden zinne, met dorwonder hersenen, met crakende leden, met bloedeghe wonden, met vlietende beken, met verspannen verdeende adren [= uitgespannen gezwollen aderen], met roepende monde, met heser stemmen, met bleken ansichte, met dootliker vaerwen [= kleur], met verzwollen oghen, met droeven ghelate, met bedroeveden erenste, met ontziender [= bang] herten, met zuchtender keelen, met verzwimelden [= duizelig] hoofde, met doden live, met verscedenen ende, met upghedaenre [= doorboord] herten, met ghietende beken daer utespronghen des levens borne [= bron]. Die minne brac hem sine herte. [f. 308v-309r]

De tekst gaat terug op een Latijns gebed dat bekend staat onder het incipit *Precor te amantissime Domine Jesu Christi*. Over de achtergronden van dit Latijnse gebed is erg weinig bekend.⁷¹ De digitale BNM noemt enkele tientallen handschriften waarin het gebed is terug te vinden.⁷² De verkorte versie zoals die in het Amsterdams Peri-

⁷⁰ Het Tilburgse fragment is veertiende-eeuws, de rest vijftiende-eeuws. Van de Ven 1990 (nr. 183) dateert het Tilburgse fragment aan het begin van de 14^e eeuw, Erik Kwakkel (Leiden) is het daar niet mee eens. Hij mist vroeg veertiende-eeuwse kenmerken (die hij benoemt als 'lange s, tong-e, oude v/u') en dateert het fragment in de tweede helft of mogelijk het einde van de veertiende eeuw (persoonlijke mededeling).

⁷¹ In enkele studies is wel een verwijzing naar de incipitwoorden *Precor te etc.* te vinden, maar dit kan een veelvoorkomende openingsformule zijn voor andere gebeden, waardoor moeilijk valt te achterhalen welke inhoud het gebed precies heeft (vgl. Wilmart 1932, p. 377/8, nt. 12). Het Leidse handschrift UB, Ltk 303 kan mogelijk nog interessante informatie aanleveren. Het vermeldt in het opschrift boven een Middelnederlandse vertaling van het gebed dat het ter gelegenheid van het jubeljaar 1300 zou zijn geschreven. Op basis hiervan valt te verwachten dat het wellicht als 'aflaatgebed' is ingesteld, zoals ook uit enkele opschriften blijkt. (Zie ook noot 72.)

⁷² Johan Oosterman (Nijmegen) heeft overigens de ervaring dat de digitale BNM bij handschriften met gebeden vrijwel nooit volledig is (mondeline mededeling, waarvoor dank).

kopenboek staat, vormt daarbinnen een minderheid. In deze variant is de gebedsvorm niet meer te herkennen, want de aanspreekformule 'Ic bidde u' is veranderd in een beschrijvend 'Die hemelse coninc, onse Here Jhesus Cristus, ...' De uiteindelijke bede, die aan het einde volgt na de gedetailleerde beschrijving van de lijdende Christus, is weggelaten. Hierdoor is de tekst eigenlijk niet meer als gebed te betitelen. Toch wordt de verkorte tekst in verschillende handschriften in het opschrift als 'Een ghebet' aangeduid, soms aangevuld met de woorden dat het om een gebed gaat dat men tijdens de mis diende te bidden. Uit sommige handschriften blijkt dat met het uitspreken van het gebed aflaten konden worden verdiend.⁷³ Hoewel de ingekorte versie haar gebedskarakter verloren lijkt te hebben, blijkt ze dus wel degelijk soms als gebed te zijn herkend. In het Amsterdams Perikopenboek is echter geen enkele aanwijzing te vinden dat het daar als zodanig functioneerde.

5.7 Afsluitend vermaan

Met *Nu moete God*, de laatste tekst van het Amsterdams Perikopenboek, komt de instructief-opbouwende toon weer terug, die de eerste vier teksten van het cluster na de lezingencyclus (en de *Dialogus* in mindere mate) karakteriseerde. In de laatste tekst is weer duidelijk een auteur waarneembaar die zijn lezer(s) wil aansporen tot een devoot leven. Geen enkele inhoudsbeschrijving van het Amsterdams Perikopenboek maakt melding van de laatste tekst, hoewel hij begint met een duidelijke markering: een initiaal in rubriek en een niet volgeschreven regel erboven. De tekst begint met de opmerkelijke woorden:

Nu moete God hem beden [= beiden] gheven, die desen bouc screef ende scriuen dede, dat doghen der mensceit Jhesus Christum ende siere liever moeder Marien also met hemelscer innecheit [= devotie] ende met bitterliker begherten, dat wise also in onse herte moeten draghen, dat die hemelse Vader ten joncsten daghe moete secghen: Comt mine lieve vrienden te mi, die dat doghen mijns liefs Kints in u herte hebt ghedreghen. [f. 309r]

De eerste zin zet alweer direct de toon van de tekst. God wordt gevraagd om de schrijver en de opdrachtgever van het boek zó op het lijden van Christus én van zijn moeder gericht te laten zijn, dat zij daarvoor hemels loon ontvangen. Het noemen van het lijden van Maria sluit aan bij de tendens die we in *Heinrijcs van Cleven sermoen* en de *Dialogus* al tegenkwamen, om haar als model voor meelijden te presenteren. De auteur schrijft dat een dergelijke lijdensdevotie uitloopt in eeuwige vreugde, wanneer God de Vader aan het eind der tijden eenieder die het lijden van zijn Zoon ('mijns liefs Kints') heeft overdacht in zijn eeuwig Vaderhuis nodigt.⁷⁴ God zelf zal de beloning vormen voor degenen 'diet draghen met innecheden' en zij zullen de 'Drievoudicheit te bezittene' krijgen (f. 309r).

De beloning houdt ook aards voordeel in, want Christus verzekert hem die zijn lijden overdenkt in alle innerlijke en uiterlijke nood te helpen, zijn gebeden meer dan van wie ook te verhooren, een zachte dood en een korte tijd in het vagevuur te schenken en bevrijding van het begaan van hoofdzonden. Ja, elke gedachte aan Christus' lijden zal worden beloond en God zal de gelovige bejegenen, als was hij

⁷³ Een voorbeeld daarvan is hs. Heidelberg, UB, Salem VII 4d, waar staat: 'Die dit ... ghebet seit, hi verdient daer mede VI M VI C LXVI dage aflaets gesett penetencien quite.' (Bron: digitale BNM, maart 2010)

⁷⁴ Hs. Leiden 226 spreekt over 'mijns lijfs', maar het is daar wel duidelijk God de Vader die spreekt.

Christus zelf die had geleden. Met de woorden van 1 Cor. 2,9 spreekt de tekst van een beloning die geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord en geen mond kan uitspreken.

Als bevestiging van deze woorden last de auteur een kort exempel in. Een jonge vrouw ('joncvrouwe') krijgt op een dag bezoek van Maria. Die constateert dat de jonge vrouw zich niet met haar heeft beziggehouden, omdat zij voortdurend in het lijden van Christus was verzonken. De jonge vrouw schrikt hiervan, verontschuldigt zich en vraagt om vergeving. Maria is van harte bereid die vergeving te schenken:

Doe seide onse vrouwe: Uwes es wel ontfaermt. Omdat ghi om mijns lieves Kints doghen hebt ghepenst, so heeft mijn lieve Kint u ghichten [= geschenken] ghegheven. Hi hevet u vergheven al uwe zonden. Ende dat ghi nemmeer hooftzonde en moecht ghedoen. Ende waer ghi comt, dat u noot verzien sal werden. Ende al u ghebede sal ghehoort werden waervoren dat ghi bidt. Ende ghi sult sonder vaghevier te hemelrike comen. [f. 309v]

Na deze schat aan beloften kan de tekst niet anders dan afsluiten met de enthousiaste oproep om daarom blijmoedig te allen tijde over de passie te mediteren:

Nu laet ons blidelike daeromme pensen, dat wi hier so moeten pensen omt doghen Jhesus Christus, dat wi na desen broosschen levene moete bezitten die bliscap van hemelrike. Daer moete ons bringhen de Vader, entie Zuene, entie heleghe Geest. Amen. [f. 309v]

De eerste zin van *Nu moete God* lijkt erop te wijzen dat de kopiist van het handschrift in deze tekst zelf het woord neemt ('die desen bouc screef') en zowel voor zichzelf als zijn opdrachtgever ('scriven dede') een vrome wens uit.⁷⁵ Het was niet ongebruikelijk dat kopiisten aan het eind van een handschrift op eigen initiatief een eigen tekst toevoegden.⁷⁶ Soms ging het daarbij om tamelijk gestandaardiseerde formules, zoals het grappige: *Hic est totum, da mihi potum* ('Dit is alles, geef me te drinken'). Maar het kwam ook voor dat kopiisten een volledige tekst over het ontstaan van het handschrift, hun opdrachtgever en hun eigen aandeel neerpelden. Enkele interessante voorbeelden daarvan zijn te vinden bij Th. Glorieux-De Gand & A. Kelders. Zij beschrijven colofons uit handschriften van de Koninklijke Bibliotheek in Brussel en sommige van deze teksten gebruiken enigszins vergelijkbare formules als het Amsterdams Perikopenboek. Zo staat in het colofon van hs. Brussel, KB, 2482 onder andere de zinsnede: 'Daromme elc dier sijn profijt in doen sal, hi bidde voor hen beide [i.e. de opdrachtgever en zijn zus, de bestemmeling, E] te live ende ter doot ende over denghenen die den arbeit dede. Amen.' En handschrift Brussel, KB, IV 133 besluit de Middelnederlandse vertaling van de *Vita Jesu Christi* met de woorden: 'Ende ic bidde alle die ghone die in desen bouc sulle lesen dat si willen bidden voer die ghone die desen bouc heeft ghescreven dat haer God ghevet ewighe leven in sijn soet rike. Amen.' Volgens Kelders zijn het voornamelijk kopiisten uit een kloosterlijke omgeving die in de colofons bidden om eeuwig zielenheil.

Wanneer de kopiist in de laatste tekst van het Amsterdams Perikopenboek daadwerkelijk ook zelf aan het woord zou zijn, levert de inhoud van de tekst interessante implicaties voor het geïntendeerde publiek op. Er is echter, zoals aangekondigd in paragraaf 5.5, een ander handschrift waarin de tekst eveneens

⁷⁵ Zie paragraaf 1.1 voor een bespreking van de mogelijkheid dat er een opdrachtgever in het spel was.

⁷⁶ Alle informatie over de colofons: Glorieux-De Gand & Kelders 1991.

voorkomt: Leiden 226. Het vijftiende-eeuwse handschrift bevat, volgend op het lijdensverhaal uit de vier evangeliën in de vertaling van Johan Scutken (f. 1r-57v), naast *Nu moete God* (f. 88r-89v) tevens de *Dialogus* (f. 58r-87v) en de prozavertaling van het gebed tot Christus aan het kruis (f. 89v-90r) – vrijwel hetzelfde tekstcluster dus als achterin het Amsterdams Perikopenboek te vinden is (tekst 8, 9 en 10).⁷⁷ In Leiden 226 staat *Nu moete God* niet aan het eind van het handschrift, maar tussen de *Dialogus* en het prozagebed in. De tekst begint ook iets anders met ‘Nu moete God hem allen gheven, die dese passie scriven of doen scriven, lesen of horen lesen...’. De formule verwijst hier dus niet naar het afschrijven van een boek, maar van een tekst.⁷⁸ In het Leidse handschrift zou het woord ‘boek’ ook volledig misplaatst zijn, omdat het handschrift nog niet ten einde is.

Welke zin er oorspronkelijk in de tekst stond, lijkt niet te achterhalen. Wat wel vaststaat, is dat de kopiist van het Amsterdams Perikopenboek besloten heeft *Nu moete God* als afsluiting van zijn handschrift op te voeren. Met zijn openingsformule wekt hij in ieder geval de suggestie iets van zijn eigen wensen in de tekst te verwoorden. De kopiist heeft de tekst niet zonder reden als laatste tekst in het Amsterdams Perikopenboek gekozen. Daarmee zou er uit dit slotakkoord van de kopiist, dat een nadrukkelijke verwijzing naar het handschrift bevat, iets kunnen worden afgelezen over de intenties die hij met zijn teksten voor ogen had: zijn publiek aansporen tot een vroom leven door een voortdurend mediteren over de passie. In de volgende paragraaf wil ik daar verder op ingaan en enkele lijnen uit de teksten bij elkaar brengen.

5.8 Onderlinge samenhang van de teksten

De samensteller van het Amsterdams Perikopenboek besloot ná de perikopen en exposities nog een tiental teksten in het handschrift op te nemen. Wanneer we die tien teksten als geheel beschouwen, valt op dat het een ander type teksten betreft dan de lezingencyclus. Ze kennen ook een specifieke thematische focus: de meeste hebben het leven en lijden van Christus als onderwerp (tekst 1, 2 (enigszins indirect) en 5 t/m 10). Daarbij is ook opvallend aandacht ingeruimd voor Maria’s meelijden met de passie (tekst 1, 8 en 10). Deze teksten passen in een ontwikkeling vanaf de twaalfde eeuw, waarin steeds meer teksten ontstonden die de verering van Christus’ lijden wilden stimuleren.⁷⁹ De auteurs spoorden hun lezers aan om door middel van innerlijke overweging zich in de passie in te leven en te doorgronden welke pijn en vernedering de Heiland onderging om de wereld te verlossen van de zonde. De vroegste teksten waren nog sober in hun beschrijving en baseerden zich voornamelijk op de evangeliën, maar gaandeweg kwamen er steeds meer aanvullende, apocriefe elementen in de teksten terecht. Daarnaast werden de beschrijvingen steeds gedetailleerder en gruwelijker.

Aan het begin en aan het einde van het cluster vinden we twee teksten, *Heinrijcs van Cleven sermoen* en *Nu moete God*, die de lezer ertoe aansporen om zonder ophouden over Christus’ leven en lijden en over Maria’s mee-lijden te mediteren. Ze vormen als het ware een programmatische omsluiting van de overige teksten. Daarmee gaf de samensteller zijn publiek een duidelijke opdracht mee: wijd je aandacht voortdurend aan Christus’ verlossende werk. Maria diende daarbij als

⁷⁷ Hierop volgen nog twee korte gebeden tot Christus (f. 90r-v).

⁷⁸ Het is onduidelijk hoe het woord ‘passie’ hier is bedoeld: als algemene verwijzing naar al het voorafgaande (zonder uitzondering teksten over de Passie) of naar de direct eraan voorafgaande *Dialogus*-tekst?

⁷⁹ Bestul 1996; Marrow 1979, 1-26; ook voor wat volgt.

rolmodel voor de lezer en veraanschouwelijkte hoe je het lijden van Christus diep kon doorleven.⁸⁰

Een tweede punt waarop enkele van de laatste tien teksten samenhang vertonen, is de instructief-pastorale toonzetting. In drie teksten (tekst 1 t/m 3) wordt een 'lieve kint' aangesproken, waarmee een haast intieme sfeer van vrome onderwijzing wordt gecreëerd. Ook het gesprek tussen Maria en Anselmus (tekst 8) creëert een setting van devotieel onderricht. En in de laatste tekst is het vooral het inclusieve 'wi' dat eenzelfde toonzetting van pastorale aansporing bewerkt.

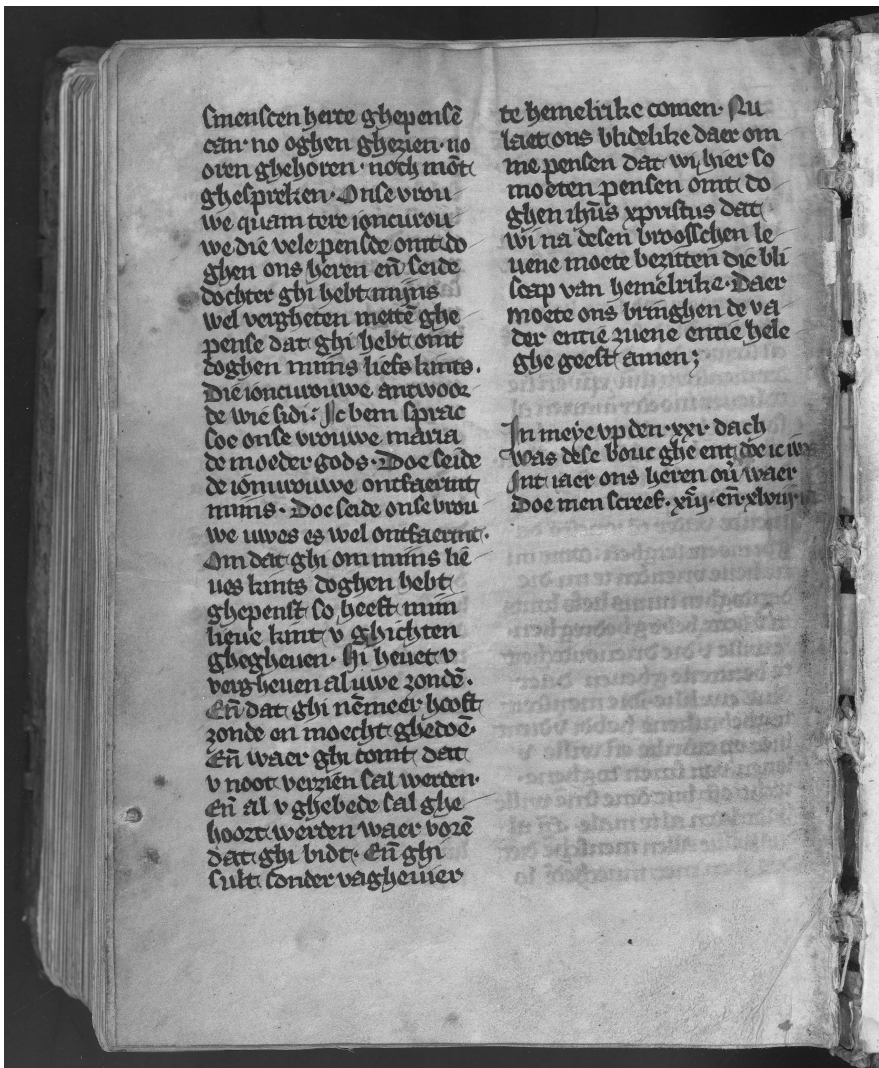
Op het eerste gezicht lijkt het cluster teksten aan het einde van het Amsterdams Perikopenboek lastig te verbinden met de rest van het handschrift. In de perikopen en exposities zijn nauwelijks concrete thematische lijnen te ontwaren en het leven en lijden van Christus lijkt veel minder prominent en programmatisch aanwezig. In een recent artikel stellen Dauven-van Knippenberg & Meyer echter, dat het lineaire Bijbelverhaal over Christus' leven en de liturgische lezingencyclus in de middeleeuwse beleving sterk met elkaar verbonden waren.⁸¹ Zij betogen dit naar aanleiding van Duitse handschriften met de evangeliënharmonie, waarin vrijwel zonder uitzondering liturgische perikoopmarkeringen zijn aangebracht. Het Bijbelse verhaal beschrijft Gods heilsgeschiedenis. Die heilsgeschiedenis duurt echter nog altijd voort, tot de wederkomst, en elke gelovige voegt zich derhalve met zijn eigen leven in Gods heilsgebeuren. In de liturgie wordt die heilsgeschiedenis elke dag opnieuw gevierd. Op deze wijze staan liturgie en het lineaire Bijbelverhaal direct met elkaar in verbinding. De liturgie was de plaats waar het leven van Christus telkens weer opnieuw verteld en bezongen werd én in verband werd gebracht met het leven van de gelovige. De samensteller van het Amsterdams Perikopenboek hoeft dan ook niet heel uiteenlopende bedoelingen met de verschillende teksten in het handschrift te hebben gehad; de liturgie was bij uitstek een context om over Christus' leven en lijden te mediteren.⁸²

Dit hoofdstuk bracht zo een aantal nieuwe gezichtspunten over de literair-historische achtergronden van het Amsterdams Perikopenboek aan het licht. Voor de grote lijnen stappen we direct over naar het laatste hoofdstuk. Daar zal ik alle relevante inzichten over de laatste tien teksten verbinden met de overige bevindingen uit deze studie en tot een afsluitend perspectief komen.

⁸⁰ Zie ook: Bestul 1996, 111-24.

⁸¹ Dauven-van Knippenberg & Meyer 2010. Zie ook: Larrington 1999, 195.

⁸² Zie bijvoorbeeld ook: Van Aelst 2005. In de laatste fase van de totstandkoming van deze dissertatie deed Thom Mertens (Antwerpen) de suggestie aan de hand, dat de link tussen liturgie en teksten een belangrijke richtingwijzer voor het beoogde gebruik (bijv. meditatief lezen tijdens de misviering) zou kunnen zijn. Ik was echter niet in staat deze hypothese nog op een bevredigende manier uit te werken.



Inensten harte ghepenle
can: no oghen ghezien: no
oren ghehoren: noch mot
ghespreken. Onse vrou
we quam tere ioncrou
we die vele penle ont do
ghen ons heren en leide
dochter ghi hebt minns
wel vergheten mette ghe
penle dat ghi hebt ont
doghen minns liefs kints.
Die ioncrouwe antwoor
de hie sidi: Ic ben sprac
loe onse vrouwe maria
de moeder gods. Doe seide
de ioncrouwe ontfacint
minns. Doe sade onse vrou
we uwes es wel ontfacint.
Om dat ghi om minns lie
ues kints doghen hebt
ghepenst so heeft min
lieue kint v ghychten
ghogheuen. hi heuet v
vay-heuen al uwe zonde.
En dat ghi nemeer heeft
zonde en moecht ghedoē.
En waer ghi comt dat
v noot verzien sal werden.
En al v ghebede sal ghe
hoort werden waer bore
dat ghi bidt. En ghi
culti conter vagherer

te hemelrike comen. Nu
laet ons vdelike daer om
me penen dat wi hier so
moeten penen ont do
ghen ihus xpus dat
wi na desen brosschen le
uene moete bezitten die bli
scap van hemelrike. Daer
moete ons bringhen de va
der entie uene entie hele
ghe goect amen;

In meye vden .xv. dach
was dese boue ghe entie ic wa
sint ier ons heren on waer
doe men sacref. .xij. en .xlvij.

HOOFDSTUK 6

Het Amsterdams Perikopenboek Balans en perspectief

Onze uitvoerige rondgang door het Amsterdams Perikopenboek is ten einde. Per hoofdstuk kwam relevante informatie naar voren die de plaats van de tekstverzameling binnen de geschiedenis van de Middelnederlandse letterkunde vanuit een bepaald perspectief belicht. Wat hebben we zoal gevonden?

Het handschrift is vormgegeven en gestructureerd als een liturgisch boek, maar de samensteller nam door de volkstalige perikopencyclus ook duidelijk afstand van de Latijnse traditie. Kenmerkend voor die perikopencyclus is het compilerische karakter, zowel wat betreft de teksten als wat betreft de ordening van de lezingen. Sommige evangelieperikopen worden verklaard door exposities. Deze teksten zijn gekozen uit een cyclus van 125 exposities en staan in verband met Latijnse geleerdheid en bronnen die nog niet zo lang in de volkstaal beschikbaar waren. De laatste tien teksten vormen een cluster met een christocentrische spiritualiteit, waarin de lezer op pastoraal-instructieve toon wordt aangespoord tot een vroom leven vol passieoverdenking.

In dit afsluitende hoofdstuk zal ik proberen enkele patronen in het handschrift met elkaar te verbinden. Zo kom ik op basis van een reeks grotere en kleinere elementen tot een mogelijke ontstaansachtergrond voor het Amsterdams Perikopenboek. Daarbij richt ik me op drie aspecten: het publiek dat de samensteller waarschijnlijk voor ogen had, de aanwezigheid van dominicaanse elementen en de relatie tot het Duitse taalgebied. Het eerste aspect is het duidelijkst uit het handschrift af te leiden, voor de twee andere aspecten moeten we zorgvuldiger kijken. Na de bespreking van deze drie aspecten verbreed ik het perspectief tot de literair-historische, sociaal-culturele en religieuze ontwikkelingen waarin we het Amsterdams Perikopenboek zouden kunnen plaatsen.

6.1 Handschrift voor gevorderden

Uit twee aspecten van het Amsterdams Perikopenboek, de tekstkeuze en de vormgeving, kunnen we concrete informatie afleiden over het kennisniveau van het publiek dat de kopiist-samensteller voor ogen stond. Er zijn namelijk aanwijzingen waaruit we kunnen afleiden dat hij schreef voor gevorderden wat betreft spiritualiteit en leesvaardigheid.

Om te beginnen zijn er twee paleografische aspecten die duidelijk maken dat het handschrift minder goed te gebruiken zal zijn geweest door een ongeschoold publiek: de onderstreepte glossen en de interpunctie.¹ Uit het gebruik daarvan kunnen we concluderen, dat de kopiist een geoefend lezerspubliek voor het handschrift verwachtte, dat affiniteit had met de Latijnse traditie. Een religieuze gemeenschap, zoals een klooster of begijnhof, vormt dan een waarschijnlijke omgeving voor het gebruik van het handschrift.

De teksten die hij uitkoos in het handschrift bevestigen deze voorstelling van zaken. Het Amsterdams Perikopenboek bevat teksten die zijn gebaseerd op geleerde (theologische) kennis. De *Postillae super totam Bibliam* ontstonden bijvoorbeeld als Bijbelcommentaar en preekhandboek voor (aanstaande) predik-

¹ Zie hoofdstuk 2.

broeders. De samensteller van het Amsterdams Perikopenboek lijkt bij de exposities een voorkeur te hebben gehad voor die teksten waarin zulke geleerde kennis is gebruikt. De teksten die op de lezingencyclus volgen, tonen dat verlangen naar kennisoverdracht iets minder prominent, maar ze laten wel zien dat de samensteller van zijn publiek verwachtte dat het zich intensief en op een tamelijk abstract niveau met religieuze zaken bezighield. De mystieke taal in *Sequere me* wijst erop dat hij zijn publiek in staat achtte de ideeënwereld van de Duitse dominicaanse en andere mystici te begrijpen. En uit de instructief-pastorale toon die deze en enkele andere teksten kenmerkt, mogen we afleiden dat hij zijn publiek in staat achtte zich op dergelijke hooggegrepen idealen te richten. De oproep tot continue passieoverdenking waarmee het handschrift afsluit, is eveneens vooral geschikt voor een publiek dat zich hieraan dagelijks kon wijden.

Zowel uit de teksten als uit de materiële vormgeving van het handschrift valt dus op te maken dat de kopiist cq. samensteller van het Amsterdams Perikopenboek een religieus publiek op het oog had. Dit religieuze publiek leefde in een omgeving waarin de liturgie een belangrijke rol speelde en waar een levenshouding van innige vroomheid heerste. Het was tevens voldoende geschoold om bijzondere schrijftechnieken en theologische geleerdheid (enigszins) te begrijpen.²

De samensteller bediende zijn publiek wel van volkstalige teksten; ze waren blijkbaar niet dermate geschoold dat ze het Latijn goed beheersten. Wanneer we dit publiek desondanks in een religieuze gemeenschap willen zoeken, zijn er twee voor de hand liggende opties: vrouwen, die (op uitzonderingen na) het Latijn niet grondig beheersten, en broeders uit lekenbewegingen dan wel lekenbroeders in een klooster. Het al eerder genoemde Londen 2188 (gedateerd 1353) is een voorbeeld van een Middelnederlands perikopenhandschrift dat in een later stadium bij broeders van een lekenbeweging terecht kwam, de tertiariissen in Aken, en mogelijk zelfs al van meet af aan daarvoor werd vervaardigd.³ Voor het Amsterdams Perikopenboek lijken vrouwen echter aannemelijk als geïntendeerd publiek – zeker wanneer we letten op de laatste teksten in het handschrift. Hoewel we voorzichtig moeten zijn met algemene uitspraken, lijken de voorbeeldrol van Maria, de aanspraak ‘lieve kint’ en het exempel over een jonge vrouw in *Nu moete God* in de richting van een vrouwenpubliek te wijzen.⁴ Joanna Ziegler stelt dat Maria bijvoorbeeld in begijnhoven een specifieke rol lijkt te hebben gespeeld.⁵ Verderop zal blijken dat in een Vlaamse context begijnen als mogelijke publieksgroep goed passen.

² Strikt genomen zouden we bij de mogelijkheid dat het handschrift werd voorgelezen moeten bedenken, dat voornamelijk het aangesproken publiek de tekstinhoud aanging en voornamelijk de voorlezer(s) de schrijftechnieken moest(en) beheersen. Gezien het karakter van de laatste teksten (sterk op individuele en innerlijke devotie gericht) lijkt mij een beoogde voordrachtsfunctie van het handschrift niet waarschijnlijk, maar het valt evenmin uit te sluiten.

³ Scheepma 2008, 19.

⁴ Grundmann 1935 veronderstelde reeds een sterke samenhang tussen vrouwen en de opkomst van religieuze literatuur in de volkstaal. Inmiddels heeft Peters 1988 zijn zienswijze op belangrijke punten genuanceerd. McGinn 1998, 154 stelt echter wel dat vanaf de dertiende eeuw het steeds meer vrouwen zijn die zich richten op de mystieke devotie tot Christus en McGinn 1998, 21 dat vrouwen belangrijk zijn voor/zich laten bedienen van *vernacular theology* – ‘volkstalige theologie’.

⁵ Ziegler 1993, 112. Galloway 1999, 119 schrijft dat in Gent begijnen bijvoorbeeld verplicht waren het Mariapsalter dagelijks te lezen en te vasten voor alle feestdagen van de Heilige Maagd.

6.2 Dominicaanse elementen

Een ander element dat voortdurend terugkomt, is de invloed van de dominicanenorde. Op zichzelf genomen zijn het tamelijk onbeduidende elementen, maar bij elkaar gezet valt op dat ze voortdurend dezelfde richting uitwijzen. Het is daarom de moeite waard ze nog eens wat zorgvuldiger langs te gaan en op een rijtje te zetten.

De eerste keer dat de dominicanenorde in het onderzoek in beeld kwam, was in het *sanctorale* van de perikopen-cyclus. De analyse van het *sanctorale* bleek weinig bijzonderheden op te leveren; in het Amsterdams Perikopenboek is een tamelijk algemene heiligenkalender opgenomen (hoofdstuk 3). Slechts twee heiligendagen vallen op in de lijst: de viering voor 'Sinte Theodori dach' en de vermelding van Dominicus.⁶ Hoewel Dominicus tot de zogeheten gemeenschappelijke heiligen behoort, en dus niet bijzonder is in een algemene kalender, is het opmerkelijk dat andere orde-stichters als Franciscus en Bernardus ongenoemd blijven, terwijl zij eveneens als gemeenschappelijke heiligen gelden. Het is dus door de afwezigheid van andere orde-heiligen dat Dominicus' naam de aandacht trekt. Zijn dag is overigens niet erg prominent aanwezig, want het Amsterdams Perikopenboek heeft enkel een evangelielezing voor de viering op 8 augustus. Naast het *sanctorale* is nog een klein gegeven interessant om te herhalen: de benaming 'broeder' bij Heinric van Cleve. Zoals gezegd kan deze benaming slaan op een kloosterbroeder, meer specifiek op een bedelmonnik (hoofdstuk 5). Aan deze ogenschijnlijk kleine details kunnen nauwelijks conclusies worden verbonden, maar in het licht van andere bevindingen krijgen ze mogelijk toch betekenis.

Meer concrete verwijzingen naar de dominicanen zijn namelijk te vinden in de achtergronden van de exposities. Tot het bronnenmateriaal voor de exposities uit het Amsterdams Perikopenboek behoren twee werken die ontstonden binnen de orde van de predikbroeders: de *Legenda Aurea* van Jacobus de Voragine en de *Postillae super totam Bibliam* van Hugo van St. Cher (hoofdstuk 4). Vooral de *Postillae* zijn een belangrijke vondst voor de Middelnederlandse letterkunde, want er zijn geen andere teksten bekend die het werk als bron gebruiken. Hoewel de *Postillae* (net als de *Legenda Aurea* overigens) ook onder andere kloosterorden verspreid raakten en dus niet noodzakelijkerwijs op een dominicaner milieu wijzen, lijkt de manier waarop ze zijn verwerkt in de exposities precies aan te sluiten bij de bedoeling van de Latijnse tekst. Hugo's voornemen met de *Postillae* was namelijk te voorzien in een Bijbelcommentaar dat was toegespitst op de prediking. Het preekachtige karakter van de exposities sluit goed aan bij deze bedoelde functie. De preekachtige stijl geldt ook de tekst van Heinric van Cleve en *Sequere me*. Het is dan ook goed voorstelbaar dat deze teksten in of onder invloed van dominicaner kringen tot stand kwamen, waar Bijbelonderwijs vrijwel uitsluitend in dienst stond van prediking.⁷

Daarnaast brengt de overlevering van de perikopen in het Amsterdams Perikopenboek twee interessante gegevens naar voren. In zijn artikel over de vroegste Eckhart-overlevering in het Middelnederlands schrijft Wybren Scheepsma dat de met het Amsterdams Perikopenboek meest contemporaine perikopenboeken, Sint-Petersburg 257 en Londen 2188, materiaal van de dominicaanse meester bevatten.⁸ Het Sint-Petersburgse handschrift wordt door Kwakkel op ca. 1325-50 gedateerd. Ook kwam het al aan de orde bij het onderzoek naar de Bijbelteksten en de lezingencyclus (hoofdstuk 3). Daar bleek dat het handschrift zowel wat betreft de

⁶ Op respectievelijk f. 233r en f. 219r.

⁷ Over het onderwijs bij de dominicanen zie: Mulchahey 1998.

⁸ Voor alle informatie over de twee handschriften en het Eckhart-materiaal daarin maak ik in deze paragraaf gebruik van Scheepsma 2008.

tekst als ook wat betreft de lezingencyclus mogelijk dicht in de buurt van het Amsterdams Perikopenboek valt te plaatsen. Dat geldt eveneens voor de epistellezingen in het Londense handschrift, dat in het colofon in 1353 gedateerd wordt.

Beide handschriften bevatten meer dan louter de lezingencycli. In het laatste van de vier blokken waaruit Sint-Petersburg 257 bestaat, volgt na de epistelcyclus een drietal korte teksten en de Middelnederlandse vertaling van de Apocalyps. De eerste van de drie kortere teksten, de *Glose van den pater noster*, bevat enkele citaten die duidelijk aan Eckhart zijn ontleend. Het handschrift is waarschijnlijk van Vlaamse herkomst en Scheepsma stelt dat het derhalve interessant is als getuige voor de receptiekringen van Eckhart in de Nederlanden. Die kringen worden namelijk tot op heden voornamelijk in Brabant gezocht.

Naast Sint-Petersburg 257 en het Amsterdams Perikopenboek is Londen 2188 het derde Middelnederlandse perikopenboek dat net voor of rond het midden van de veertiende eeuw gesitueerd kan worden. En ook dit handschrift bevat vroeg materiaal van Meister Eckhart. Kort na het ontstaan van de perikopenencycli – met de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* achter elkaar uitgeschreven – werd een aantal teksten toegevoegd op de overgebleven bladen tussen epistel- en evangelielecturen in. In die teksten weerklinken de ideeën of zelfs letterlijk de woorden van de Duitse meester. Sommige daarvan werden bijgeschreven door de hand die ook de lezingencycli schreef, maar hij werkte daarin samen met twee andere handen. Op basis van de aanwezigheid van de hoofdhand in de toevoegingen vermoedt Scheepsma dat de afstand tussen de eerste gebruiker en de vervaardiger van Londen 2188 niet groot zal zijn geweest. Hij veronderstelt tevens dat die gebruiker de hoofdhand mogelijk opdracht gaf om de mystieke teksten toe te voegen.

De aanwezigheid van Eckhart-teksten in deze twee oude perikopenboeken lijkt de mystieke tekst *Sequere me* in het Amsterdams Perikopenboek in een nieuw licht te zetten. Het lijkt meer dan toeval dat ook hier een tekst te vinden is, waarin woordgebruik en ideeën zijn te vinden die onder andere binnen de Duitse dominicaanse mystiek gebezigd werden.

Alles bij elkaar genomen, en zonder dat ik andere mogelijkheden wil uitsluiten, lijkt de gedachte gerechtvaardigd dat het Amsterdams Perikopenboek kan zijn ontstaan in een omgeving waar contacten bestonden met de dominicanenorde of wellicht zelfs binnen de orde zelf.⁹ Er zijn in ieder geval geen duidelijke gegevens naar voren gekomen die in een andere richting wijzen. In paragraaf 6.4 zal ik uitgebreider onderzoeken welke mogelijkheden vervolgens denkbaar zijn als ontstaansomgeving. Maar eerst komt er nog een laatste lijn uit het handschrift aan de orde: de verwijzingen naar het Duitse taalgebied.

⁹ Deze conclusie zou ook de enigszins vergrote aandacht voor de Bergrede in het handschrift begrijpelijk maken. Beryl Smalley stelt dat dit Bijbelgedeelte, en vooral de uitleg van het armoede-ideaal, een belangrijke rol speelde in de bedelorden (Smalley 1979, 230). In de expositie over de Zaligsprekingen komt een gematigd armoede-ideaal naar voren: 'Dat derde aermoede es onder ghenoechlichede Godes therte ane te treckene, ende in bezitten of te hebbene des goets van herten te wesene alse niet te hebbene ende willechlike arem te sine, of alle dinc te latene ende enen staet van ordenen ane te nemene. Ende daer willechleke arem in te levne dit es loonlike.' De laatste zin veronderstelt de vrijwillige armoede in de bedelorden, maar de milde toon ten opzichte van bezit doet eerder een dominicaanse dan een franciscaanse invloed vermoeden (zie hiervoor: Jordan 2006).

6.3 Aanwijzingen met betrekking tot het Duitse taalgebied

Deze elementen die naar het Duitse taalgebied verwijzen, zijn afzonderlijk nog minder zichtbaar dan de dominicaanse sporen.¹⁰ Maar ook hier geldt dat ze voortdurend één richting op wijzen en zo samen toch zeggingskracht krijgen. In een handschrift waarin op het eerste gezicht geen heldere lijnen te ontdekken zijn, vormen juist dit soort spaarzame aanwijzingen belangrijke aanknopingspunten.

De evangeliënharmonie vormt het eerste, hoewel indirecte signaal dat het Duitse taalgebied mogelijk van belang is voor het Amsterdams Perikopenboek. De harmonie is al vroeg in de veertiende eeuw overgeleverd in handschrift uit de Zürichse Zentralbibliothek (Cod. C 170).¹¹ Het handschrift is geschreven in het Alemannische dialect uit Zuid-Duitsland en wordt gedateerd in het eerste kwart van de veertiende eeuw.¹² De tekst van het handschrift bevat echter zoveel Middelnederlandse sporen, dat men vooralsnog aanneemt, dat het om een vertaling vanuit het Middelnederlands in het Duits gaat. Hierbij wordt Keulen genoemd als mogelijke omgeving waarlangs de harmonie zijn weg naar het zuiden vond.¹³

Niet alleen de evangeliënharmonie, maar ook de epistelperikopen kennen een overlevering in het Duitse taalgebied. In 1975 schreef de Vlaamse mediëvist Jan Deschamps dat er Ripuarische perikopenboeken bestonden waarbij de evangelieperikopen teruggingen op de vertaling van Johan Scutken en voor de epistellezingen de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* waren gebruikt.¹⁴ Beckers stelde naar aanleiding van een nieuw gevonden fragment dat de epistelperikopen in de Ripuarische handschriften een mengredactie leken te vormen van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en Scutkens vertaling van de epistellezingen.¹⁵ Beide onderzoekers gaan er echter zonder twijfel vanuit dat de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* een overlevering in het Ripuarische taalgebied hebben gekend. Over het hoe en wanneer van deze overlevering laten ze zich helaas niet uit, hoewel de mengredactie niet vóór Scutkens vertaling (ca. 1390) kan zijn ontstaan.¹⁶

Loopt hier de lijn nog telkens vanuit het Middelnederlands richting het Ripuarische taalgebied of zelfs verder, bij de ordening van de epistelcyclus zien we een tegenovergestelde beweging (hoofdstuk 3). In de vergelijking van de epistelcyclus in het Amsterdams Perikopenboek met die in andere handschriften bleken er twee uit het Ripuarische taalgebied het hoogst te scoren: hs. Nijmegen, Museum 't Valkhof, I A 2 en Londen 2188. Daarbij scoren ook het oudste epistelperikopenboek Sint-Petersburg 257, de rite van het bisdom Kamerijk en het oudste Zuid-Duitse perikopenboek boven de 90 procent. Opvallend genoeg vermoedt Kottmann van het

¹⁰ De huidige grenzen tussen Nederland, België en Duitsland bestonden in de middeleeuwen niet. Zowel in talig als cultureel opzicht was er sprake van een continuüm tussen de gebieden waar Middelnederlands en Middel- en Nederduits werd gesproken. Recente literatuur hierover bijvoorbeeld: Scheepsma 2007 (waarin ook naar de oudere (Nederlandse en Duitse) literatuur wordt verwezen) en Warnar 2007.

¹¹ Maurer 1929, 60-7.

¹² Gerhardt 1970, xii-xiv.

¹³ Maurer 1929, 201, die overigens Keulen nog als ontstaansoord noemt.

¹⁴ Deschamps 1975.

¹⁵ Beckers 1987.

¹⁶ De datering van Scutkens vertaling ontleen ik aan Corbellini 2007. Eén handschrift (Keulen, Stadtarchiv, Best 7020 19) wordt vooralsnog in de tweede helft van de veertiende eeuw gedateerd. Zie daarvoor hoofdstuk 3, noot 97.

oudste Zuid-Duitse perikopenboek dat de perikopencyclus in verband staat met het Ripuarische taalgebied.¹⁷

Uit de teksten die in het Amsterdams Perikopenboek op de perikopencyclus volgen, komen eveneens twee aanwijzingen die voorzichtig richting het Duitse taalgebied wijzen. Allereerst is dat de auteursnaam 'Heinrijc van Cleven'. Hoewel onbekend is, welke persoon er achter deze naam schuilgaat en waar diens wortels precies liggen, veronderstelt zijn achternaam dat hij uit Kleve afkomstig was, gelegen in het Nederrijngebied.¹⁸ Ook de *Dialogus* heeft vermoedelijk een Duitse achtergrond, aangezien het oudste bekende handschrift uit het Rijnland stamt.¹⁹ En in het kader van betrekkingen met het Duitse taalgebied is de observatie over de opmerkelijke reisgeschiedenis van Parijs 920 nog het vermelden waard.

De overlevering van de epistelcyclus en de evangeliënharmonie, de ordening van de epistelcyclus en de mogelijke Duitse achtergrond van twee teksten uit het laatste deel van het handschrift vormen met elkaar een cluster aan elementen die alle meer of minder duidelijk met het Duitse taalgebied verband houden. Dat brengt de derde grote lijn uit het Amsterdams Perikopenboek op de kaart. In de volgende afsluitende paragraaf verbreed ik het perspectief en doe ik een poging deze lijnen, en daarmee het Amsterdams Perikopenboek, in een ruimere historisch-culturele context in te bedden. In die Vlaamse context rond het midden van de veertiende eeuw blijken de in deze studie gevonden puzzelstukjes op een mooie manier in elkaar te passen.

6.4 Een mogelijke ontstaansomgeving voor het Amsterdams Perikopenboek

Het verhaal van het Amsterdams Perikopenboek zal zich in het Vlaanderen van 1348 moeten situeren.²⁰ Het roerige jaar 1348, waarin Brugge, Gent en Ieper zich gewonnen gaven aan de nieuwe graaf Lodewijk van Nevers en de pest begon aan zijn vernietigende tocht door Europa. De vraag is nu, waar we de tekstcollectie uit het Amsterdams Perikopenboek in dit Vlaanderen een plek kunnen geven. Dat valt niet gemakkelijk te bepalen, want over religieus proza in Vlaanderen rond het midden van de veertiende eeuw is nauwelijks iets bekend. Daarom beschrijf ik eerst de situatie in Brabant, zoals Warnar die schetst. Deze situatie is wellicht ook op het aangrenzende Vlaanderen toe te passen.

Warnar ontwaart vanaf ongeveer het derde kwart van de dertiende eeuw een nieuwe trend in de Middelnederlandse literatuur.²¹ De culturele hegemonie van de Latijnse geleerdencultuur werd daarbij langzaam maar zeker doorbroken door het overbrengen van deze geleerde kennis in de volkstaal. Een mooi voorbeeld van het begin van deze trend is het op Latijnse wetenschap gebaseerde werk van (de Vlaming!) Jacob van Maerlant. Er ontstond zodoende een nieuw type literatuur in de

¹⁷ Kottmann 2009, 118, 215. Het gaat om hs. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod.bibl. 2^o 33.

¹⁸ Zie voor de culturele betekenis van dit gebied: Tervooren 2006.

¹⁹ Bestul 1996, 53, die overigens de signatuur van het betreffende handschrift niet noemt.

²⁰ Deze situering in Vlaanderen is gebaseerd op het dialect in het handschrift. Strikt genomen wijst het dialect op een Vlaamse kopiïst en niets meer. Echter, gezien het feit dat er meerdere Vlaamse Bijbelhandschriften bekend zijn (met o.a. de evangeliënharmonie en de Apocalyps) lijkt een situering in Vlaanderen mij goed mogelijk en ga ik er derhalve vanuit dat het handschrift daadwerkelijk in Vlaanderen is ontstaan en heeft gefunctioneerd. Uit de situatieschets die volgt, zal blijken dat Vlaanderen daarvoor een mogelijk heel passende omgeving bood.

²¹ Warnar 2004, 2007 en 2008; ook voor wat volgt.

volkstaal, van auteurs die een intellectuele traditie in het Middelnederlands voor ogen stond.

Hoewel deze trend op allerlei terreinen zichtbaar werd, stelt Warnar dat de echte overstap naar een geleerdentraditie in de volkstaal plaatsvond in de religieuze literatuur, bijvoorbeeld doordat men probeerde filosofische ideeën toe te passen op mystieke theologie.²² Dit gebeurde zowel in het Middelnederlands als in het Duits, waarbij aan Duitse zijde dominicaanse mystici als Meister Eckhart en Johannes Tauler een belangrijke bijdrage leverden. De Middelnederlandse mystieke teksten die deze trend vertegenwoordigen, zoals het werk van Jan van Ruusbroec, behoren tot eenzelfde ontwikkeling als het werk van deze beroemde Duitse dominicanen.

De opkomst van een intellectuele cultuur in het Middelnederlands is volgens Warnar een proces dat over twee sporen liep: enerzijds de deprofessionalisering van de geleerdencultuur en anderzijds de professionalisering van de volkstalige literatuur. Het eerste spoor, de deprofessionalisering van de geleerdencultuur, hield in dat in stedelijke onderwijscentra nieuwe vormen van toegepaste kennis ontstonden, die voornamelijk werden gecommuniceerd in volkstalige teksten.²³ Het geleerdenbedrijf kwam daarmee dus deels buiten de sfeer van de professionals van de Latijnse wetenschap te staan. Deze nieuwe vormen van geleerdheid leverden stof voor de nieuwe intellectuele klasse van volkstalige auteurs die hun opleiding wel binnen de scholen hadden genoten, maar die hun kennis wilden doorgeven aan een publiek daarbuiten. Het was dit soort geleerdheid dat een plek kreeg in de Duitse dominicaanse mystiek en het werk van Ruusbroec.

Het tweede spoor, de professionalisering van de volkstalige literatuur, was de hierboven geschetste trend van volkstalige auteurs die hun werk volgens de Latijnse traditie vormgaven ten einde een eigen literaire cultuur in de volkstaal te scheppen. Inhoudelijk verschoof de aandacht in dit soort teksten van vermaak naar lering, teksten kregen een sterker betogend dan verhalend karakter en proza werd een populairder tekstvorm.²⁴ De hierbij toonaangevende auteurs vormden een klasse van stedelijke intellectuelen die actief betrokken waren in het religieuze, literaire en intellectuele leven: klerken, schoolmeesters, juristen, predikers, priesters en bedelmonniken.

Volgens Warnar was het dan ook de stedelijke context waar de nieuwe geleerdencultuur in het Middelnederlands voornamelijk voet aan de grond kreeg. Hij veronderstelt bijvoorbeeld voor Brussel een situatie waarin de bedelordekloosters de stedelijke centra van geleerdheid vormden. Zij konden een infrastructuur leveren voor de overdracht van religieuze ideeën door de *compendia*, commentaren en tekstboeken waarover zij in hun bibliotheken beschikten.

In een recent artikel werkt Warnar dit idee uit voor Leuven aan de hand van Lodewijk van Velthems activiteiten.²⁵ In zijn schets van Velthems werkomgeving legt hij onder andere een link met de dominicanen in Leuven, die volgens hem heel goed konden behoren tot de intellectuele context waarin Velthem werkte. Hun vrij toegankelijke bolwerk van intellectuele activiteit was mogelijk een belangrijke inspiratiebron voor volkstalige auteurs die streefden naar een geleerdencultuur in de volkstaal. Uit het Leuvense dominicanenklooster zijn in ieder geval al vroeg literaire

²² Een goed voorbeeld van een filosofisch idee dat op mystieke theologie werd toegepast is de idee van de *prima causa*, God als eerste Oorzaak, dat de scholastieke filosofie afleidde uit Aristoteles' *Liber de causis* (Beccarisi 2007). Zie ook: Ruh 1996, 19-32.

²³ De term 'deprofessionalisering van de filosofie' is afkomstig uit De Libera 1991, in het bijzonder 9-25.

²⁴ Van Driel 2010.

²⁵ Warnar 2009; ook voor wat volgt.

activiteiten bekend.²⁶ Zo stelde Thomas van Cantimpré in de dertiende eeuw de uitzonderlijke levens van enkele religieus levende vrouwen te boek, waarin hij ruimschoots aandacht besteedde aan hun mystieke ervaringen. Ook verscheen van zijn hand *De naturis rerum* (bron voor Jacob van Maerlants *Der naturen bloeme*).

Volkstalige literaire activiteiten zijn eveneens uit het klooster bekend. Op de overgang naar de veertiende eeuw was Hendrik van Leuven prior van het klooster. Hij was actief in de volkstaal, blijkens een overgeleverde Middelnederlandse preek en brief.²⁷ Een ander voorbeeld van volkstalige literatuur die in het Leuvense klooster zijn oorsprong vond, is de preek die Nicolaas van Straatsburg er hield (ca. 1324/26) op de jaarlijkse kapittelvergadering van de ordeprovincie en die in ettelijke Middelnederlandse handschriften is overgeleverd.²⁸

Het dominicanenklooster in Leuven vormde waarschijnlijk een belangrijke spil in het intellectuele en literaire leven van de stad. Maar Warnar veronderstelt wel dat Velthem in een nog groter stedelijk intellectueel en literair netwerk stond, waarin bedelordebroeders, klerken, wereldlijke geestelijken en anderen verenigd waren. Leuven lijkt daarmee een intellectuele infrastructuur te hebben gekend waarin volkstalige geleerdheid tot bloei kon komen. Als bijkomend argument voor deze veronderstelling noemt Warnar Antwerpen en Brussel als andere Brabantse steden waarin de Middelnederlandse literatuur hoogtijdagen beleefde. Hij vraagt zich af waarom Leuven van dit plaatje zou afwijken.

In diezelfde trant redenerend zouden we ons kunnen afvragen of de situatie in de Vlaamse steden sterk zal hebben afgeweken van de Brabantse en of ook hier de bedelordekloosters wellicht een belangrijke rol speelden bij het overdragen van nieuwe kennis in de volkstaal. Achter enkele vroege Middelnederlandse teksten uit het graafschap gaan namelijk opvallend genoeg dominicaanse bronnen schuil. Jacob van Maerlants *Spiegel historiael* is een bewerking van Vincentius van Beauvais' *Speculum historiale*, zijn *Der naturen bloeme* noemde ik zojuist al als een bewerking van Thomas van Cantimprés *De naturis rerum*. Als bron voor de *Rijmbijbel* diende Petrus Comestors *Historia scholastica*, geen dominicaanse tekst maar wel een echte standaardtekst binnen het dominicaanse onderwijs.²⁹ Daarnaast beschikken we over de veertiende-eeuwse anonieme *Spieghel der sonden*, een bewerking van Willem Peraldus' *Summa vitiorum et virtutum*.³⁰

Vlaanderen was al vroeg in de dertiende eeuw een belangrijk vestigingsgebied geweest voor de bedelorden en kende in vergelijking met andere Europese gebieden een opmerkelijke concentratie aan verschillende bedelordestichtingen.³¹ De eerste dominicaner stichting was in 1225 in Rijsel, door Franstalige broeders uit Parijs. In Nederlandstalig gebied volgden in 1228 Gent en in 1234 Brugge.³² We weten niet veel over de intellectuele activiteiten van de bedelordebroeders in de Vlaamse steden, maar uit de enkele gegevens die we hebben over de Vlaamse dominicanen lijkt het beeld bevestigd te worden dat ook hun kloosters een belang-

²⁶ Voor het werk van Thomas van Cantimpré en Hendrik van Leuven zie: Stutvoet-Joanknecht 1990 en Scheepsma 2009.

²⁷ Axters 1947.

²⁸ Zie voor deze preek Burger 2009.

²⁹ Zie voor Maerlants gebruik van Latijnse bronnen bijvoorbeeld Berendrecht 1996.

³⁰ Een editie van de berijmde *Spiegel der sonden* is te vinden in Verdam 1900; meer over het werk in Warnar 1995, 80-5.

³¹ Simons 1987, 76 en 103.

³² Simons 1987, 109.

rijke intellectuele functie vervulden.³³ Walter Simons waarschuwt in zijn artikel over het Gentse dominicaner klooster Het Pand bijvoorbeeld dat men de intellectuele activiteiten van de Gentse broeders niet moet onderschatten.³⁴ Hij leidt dit onder andere af uit het boekenbezit in de veertiende eeuw, zoals dat van broeder Jan van Coudenhove († 1349). Deze broeder liet een keur aan filosofische en theologische werken aan het klooster na. Stephanus Axters noemt in zijn *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden* twee Gentse broeders uit de dertiende eeuw die literair actief waren.³⁵ Het gaat om Gilbertus van Eyen († 1283), die *Postillae* schreef op de vier evangelieën en de brieven van Paulus, en een zekere Jan van Aardenburg, van wie bekend is dat hij *Postillae* schreef over Bijbelboeken als Genesis, Exodus en Leviticus als ook dat hij *Lectura super totam Bibliam* samenstelde.

Deze gegevens wijzen erop dat waarschijnlijk ook in de Vlaamse steden de bedelordekloosters, in casu die van de dominicanen, centra waren waar religieuze kennis werd vergaard en overgedragen. Gezien de positie van de kloosters in andere steden zou men kunnen veronderstellen dat dergelijke activiteiten niet tot de kloostermuren beperkt bleven. De dominicanen waren tenslotte bij uitstek een orde die naar buiten trad en door zijn prediking en bediening midden in het (religieuze) stadsleven wilde staan.

Dat de Vlaamse dominicanen inderdaad deze centrale rol in het religieuze leven van de stad speelden, wordt eens te meer aannemelijk door hun aandeel in het toezicht op de begijnen in de Vlaamse steden. Al vanaf het eerste begin waren de Vlaamse dominicanen sterk betrokken op deze religieus levende vrouwen, die een nieuwe levensvorm hadden gevonden voor hun ideaal om te midden van de stedelijke maatschappij als religieuzen te dienen.³⁶ Begijnen legden geen klooster-geloften af, maar wijdden zich wel aan een sober en religieus leven. Voortkomend uit de lekenbewegingen waar in de elfde en de twaalfde eeuw de *vita apostolica* als levensvorm herleefde, zochten de begijnen naar een invulling die beide zijden van die *vita apostolica* recht deed. Ze zochten enerzijds naar vormen om vrijwillige armoede, soberheid en introspectieve vroomheid uit te leven waarbij anderzijds ook ruimte was voor een actieve gerichtheid op de maatschappij in het dienen van armen, zieken en behoeftigen.³⁷ Dat zorgde ervoor dat ze lastig te plaatsen waren in de bestaande kerkelijke structuren en in deze marginale positie gemakkelijk ten prooi konden vallen aan ketterijverdenkingen. In Vlaanderen kenden de begijnen echter een tweetal machtige beschermers, die zich van meet af aan hun lot aantrokken: het gravenhuis van Vlaanderen en de dominicanenorde.

De rol van het Vlaamse gravenhuis bestond in de betrokkenheid van de gravinnen Johanna (1204-44) en Margareta van Vlaanderen (1244-78) bij de stichting van nieuwe begijnengemeenschappen in de dertiende eeuw. Vrijwel elke totstandkoming van een nieuwe begijnengemeenschap ging gepaard met bemoeienis van grafelijke zijde. Simons verklaart deze betrokkenheid deels uit sociale bewogenheid, maar sluit niet uit dat de gravinnen zich juist ook voelden agetrokken door het vrouwelijke aspect van de beweging.³⁸ Het Vlaamse grafelijke hof onderhield daarnaast eveneens nauwe banden met de dominicanenorde in Vlaanderen. Vanaf het begin was het gravenhuis betrokken bij de stichting van nieuwe

³³ Axters 1953 vermeldt dat er van de franciscanen (vrijwel) geen literaire activiteiten bekend zijn.

³⁴ Simons 1991, 45.

³⁵ Axters 1953, 75.

³⁶ Simons 2001, 113.

³⁷ Simons 2001, 61.

³⁸ Simons & Trio 2001, 150.

kloosters en recruteerde het zijn biechtvaders uit deze orde.³⁹ Als vanzelfsprekend raakten de dominicanen vervolgens betrokken bij het opzicht over de nieuw gestichte begijnengemeenschappen. De orde had nu eenmaal zijn wortels in de strijd vóór orthodoxie en tegen ketterij. Dergelijke onverdachte beschermers hadden de begijnen hard nodig. In 1311-2 was er op het concilie van Vienne namelijk besloten dat begijnen met verdachte opvattingen vervolgd moesten worden. In de Duitse landen betekende dat geleidelijk aan een vervolging van alle begijnen.⁴⁰ In Vlaanderen kwam het niet zover, omdat de dominicanen al vanaf het midden van de dertiende eeuw hadden gezorgd dat de vrouwen in begijnhoven gezamenlijk leefden.⁴¹ Door deze groepsstructuur stonden zij sterker tegenover kerkelijke instanties en hadden zij een duidelijker plaats in de stedelijke samenleving. De taken van de dominicanen in die hoven beperkten zich overigens tot het adviseren van de grootmeesteressen over religieuze zaken en tot prediking, biecht en collectes. Een priester of kapelaan was verantwoordelijk voor de dagelijkse liturgie.⁴² Hoewel in de loop der tijd de rol en invloed van de dominicanen enigszins wisselde, bleven zij zeker tot het einde van de veertiende eeuw actief betrokken bij de begijnengemeenschappen.⁴³

Een omgeving waar Vlaamse dominicanen actief religieus opzicht uitoefenden over begijnengemeenschappen biedt een aantrekkelijke context voor het ontstaan en wellicht ook de *Sitz im Leben* van het Amsterdams Perikopenboek.⁴⁴ De Bruin opperde al de mogelijkheid dat Middelnederlandse Bijbelvertalingen functioneerden in een omgeving van begijnen en dominicanen.⁴⁵ Er bestond in Nederlandstalig Vlaanderen sinds het einde van de dertiende eeuw één dominicanessenklooster: Engelandale bij Brugge.⁴⁶ Hoewel het niet valt uit te sluiten dat het Amsterdams Perikopenboek voor dit klooster bestemd is geweest, lijkt het minder aannemelijk. Men zou verwachten dat de dominicaanse invloeden in het handschrift dan duidelijker zouden zijn geweest, zoals in de lezingencyclus en de heiligenkalender.⁴⁷ Door de nauwe band tussen de dominicanen en de begijnen in Vlaanderen acht ik de begijnhoven een plausibeler plek om de geïntendeerde gebruikers van het Amsterdams Perikopenboek te zoeken. Daar was een sterke gerichtheid op de liturgie eveneens vanzelfsprekend en was er behoefte aan teksten in de volkstaal. Het gevorderde niveau van de vormgeving van het handschrift en van de teksten daarin hoeft daarnaast in de context van een begijnhof ook niet te bevreemden. De situatie in Gent kan ons helpen deze voorstelling van zaken nog iets scherper op het netvlies te krijgen.⁴⁸

In het voorjaar van 1228 werd door een missie van Keulse dominicanen in Gent een klooster gesticht: Het Pand. Een besluit van bisschop Walter II van Doornik

³⁹ Jordan 2006. Onder Lodewijk van Male (1346-84) waren de biechtvaders van de graaf afkomstig uit het Gentse klooster (Simons 1991, 47).

⁴⁰ Simons 2001, 120-1.

⁴¹ Simons 2001, 113.

⁴² Simons 1987, 197; Simons 2001b, 152.

⁴³ Simons & Trio 2001, 153.

⁴⁴ Zie bijvoorbeeld Kienhorst 2005, 107 voor het toepassen van de term *Sitz im Leben* op een handschrift.

⁴⁵ De Bruin 1935, 28.

⁴⁶ Simons 1987, 215.

⁴⁷ Wat betreft de heiligenkalender viel mij bij het afronden van dit proefschrift nog één detail op: de ruime aandacht die Johannes de Doper daar ten deel valt. Voor zijn dag zijn lezingen voor de vigilie, een 'gewone' mis en een hoogmis opgenomen. In hoeverre is hier sprake van een specifieke Johannesverering (zie bijvoorbeeld Biesheuvel, Hamburger & Scheepma 2008)?

⁴⁸ Alle informatie over de situatie in Gent (tenzij anders vermeld): Simons 1991, 37-47.

had dat mogelijk gemaakt. Graaf Ferrand en gravin Johanna van Vlaanderen waren betrokken bij de stichting en hadden de wens uitgesproken dat de broeders in het klooster *de lingua teutonica* zouden zijn, met beheersing van de Dietse volkstaal dus. Waarschijnlijk kwamen er zodoende broeders uit Keulen, in plaats van Franstalige broeders uit een al eerder gesticht Vlaams klooster.⁴⁹ In de korte tijd dat het klooster deel uitmaakte van de Duitse ordeprovincie Teutonia – in 1260 werd het uitzonderlijk genoeg alsnog ingelijfd bij de Franse provincie – speelde het daar een belangrijke rol.⁵⁰

Het meest opvallend waren echter de inspanningen van de Gentse dominicanen bij de geestelijke begeleiding van de begijnen. In 1233 verenigden de Gentse begijnen zich in een hof en de dominicanen ter plaatse waren er vervolgens eeuwenlang verantwoordelijk voor de goede orde. Hun vorm van begeleiding, met de bedoeling de religieuze ambities van de vrouwen te sturen en te controleren, was typerend voor de situatie in geheel Vlaanderen.⁵¹ De dominicanen waren door hun orderegels verhinderd de dagelijkse liturgische leiding in de hoven te nemen: zij waren immers geroepen al predikend rond te reizen. Maar de kapelaan die hiervoor werd aangesteld stond wel onder toezicht van de prior van het klooster. En de bedelbroeders verzorgden zeer regelmatig prediking en biecht voor de begijnen.

Hoewel er weinig bekend is over de schrijfactiviteiten van de Gentse dominicanen, noemde ik hierboven al wel het werk van twee dertiende-eeuwse Gentenaren: Gilbertus van Eyen en Jan van Aardenburg.⁵² Simons schrijft in zijn geschiedenis van het Gentse klooster dat de broeders niet over een scriptorium beschikten, maar sporadisch wel zelf bij het schrijven of de productie van handschriften betrokken waren. Zo lieten zij bijvoorbeeld soms in aparte ruimten handschriften door beroepsschrijvers vervaardigen of schreven zij in uitzonderlijke gevallen zelf aan liturgische handschriften.⁵³

Over de begijnen in Gent bestaat geen afzonderlijke studie, maar gegevens over het Gentse hof zijn wel verwerkt in het grote onderzoek van Simons naar de begijnhoven in de Zuidelijke Nederlanden. Op basis van deze algemene gegevens lijkt het Amsterdams Perikopenboek er goed te kunnen hebben gepast. Begijnen waren namelijk, in navolging van de twaalfde- en dertiende-eeuwse lekenbewegingen, van meet af aan meer dan gemiddeld geïnteresseerd in de Bijbel in de volkstaal.⁵⁴ Bekend is bijvoorbeeld de bezorgdheid van de franciscaanse theoloog Gilbert van Doornik die in een verslag ten bate van het concilie in Lyon (1274) schrijft, dat begijnen gewoon waren in groepjes de Bijbel met elkaar te lezen en aan de hand van commentaar te overdenken.⁵⁵ Sommige begijnen in de dertiende en vroege veertiende eeuw waren dan ook gedegen onderlegd en relatief hoog opgeleid. De begijnhoven waren in hun steden veelal centra van onderwijs, waar jonge kinderen werden grootgebracht in deugden en elementaire kennis van het godsdienstige leven. Maar dat onderwijs bleef lang niet altijd beperkt tot zulke basale en reguliere stof. Simons noemt ook gevallen

⁴⁹ Simons 1987, 108 en 136. Hiermee behoorde het klooster tot de Duitse ordeprovincie.

⁵⁰ De overplaatsing naar de Franse ordeprovincie stuitte op aardig wat weerstand binnen de orde en was volgens Simons niet gespeend van politiek belang van de graaf ten opzichte van het Duitse Rijk (Simons 1987, 137-40).

⁵¹ In andere regio's was de begeleiding van begijnen in handen van andere orden. In Brabant waren het voornamelijk de cisterciënzers van Villers en Sint Bernardus aan de Schelde en in het bisdom Luik was het kanunnik Renerus van Tongeren die deze begeleiding op zich namen (Simons 2001, 113).

⁵² Axters 1953, 75.

⁵³ Simons 1991, 45.

⁵⁴ Simons 2001, 141.

⁵⁵ Alles over het onderwijs en kennisniveau in de hoven: Simons 2001, 80-5.

waarin er aandacht was voor Latijn, Bijbelstudie, de spiritualiteit van die dagen en soms zelfs expliciete theologie.⁵⁶ De gegevens van Simons gelden overigens grotendeels voor de periode van vóór het concilie van Vienne. Vanaf de jaren twintig van de veertiende eeuw kwamen begijnen zoals gezegd onder steeds sterkere verdenking van ketterij te staan. De Vlaamse graaf, bezorgd over het welzijn van de begijnen, stelde daarom personen aan om de begijnhoven te helpen reorganiseren en hervormen.⁵⁷ Veelal waren ook de dominicaanse (en soms ook franciscaanse) biechtvaders betrokken bij het opnieuw inrichten van de hoven en het opstellen van strengere regels. Deze regels betroffen echter vooral hun levensstijl en deelname aan het stadsleven; begijnen die zich slecht gedroegen, werden uit de hoven geweerd. Over het opleidingsniveau in de tijd na Vienne is bij Simons niet zoveel terug te vinden, maar er zijn ook dan nog wel onderwijzeressen uit de hoven bekend – het opleidingsniveau lijkt dus niet direct onder de nieuwe regels te hebben geleden.⁵⁸ Door de betrokkenheid van de dominicanen hebben de Vlaamse begijnen uiteindelijk weinig geleden onder de ketterijvervolgingen die in de eerste helft van de veertiende eeuw tegen hen werden opgezet.

Deze context van dominicanen en hun zielszorg (met name voor begijnen) biedt een aantrekkelijke omgeving voor het Amsterdams Perikopenboek. De dominicaanse elementen in het handschrift kunnen samenhangen met de herkomst van het handschrift uit dominicaner kring, of een ontstaan onder invloed van de orde. Een relatie met de dominicanen kan tevens de Duitse invloeden in het handschrift begrijpelijk maken. Want ook al behoorden de Vlaamse kloosters uiteindelijk allemaal tot de Franse provincie, het lijkt niet uitgesloten dat er binnen de orde contacten bleven bestaan met Nederlandstalige kloosters in de provincie Teutonia (zoals Leuven en Antwerpen), waar de invloed vanuit Duitsland wellicht groter was. Teksten en invloeden lijken via orde-interne contacten gemakkelijk in Vlaanderen te kunnen zijn gekomen.⁵⁹ Ten slotte zouden de elementen die wijzen op een onderwezen publiek van waarschijnlijk vrouwen mooi aansluiten bij de begijnen, gesteld onder dominicaanse hoede.

Met deze vergezichten is dit verhaal van het Amsterdams Perikopenboek ten einde. Laten we ter afsluiting teruggaan naar die bewuste dag in 1348 waarop de codex werd voltooid. De kopiist had bij het neerpennen van zijn colofon vanzelfsprekend nooit kunnen bevroeden, dat zijn handschrift een schatkamer voor het onderzoek naar de geschiedenis van de Middelnederlandse letterkunde zou worden. Het handschrift blijkt een belangrijke getuige van de veranderende literaire cultuur die vanaf het einde van de dertiende eeuw gestalte kreeg in de Lage Landen. 21 mei 1348 was derhalve een memorabele dag voor de Nederlandse literatuur.

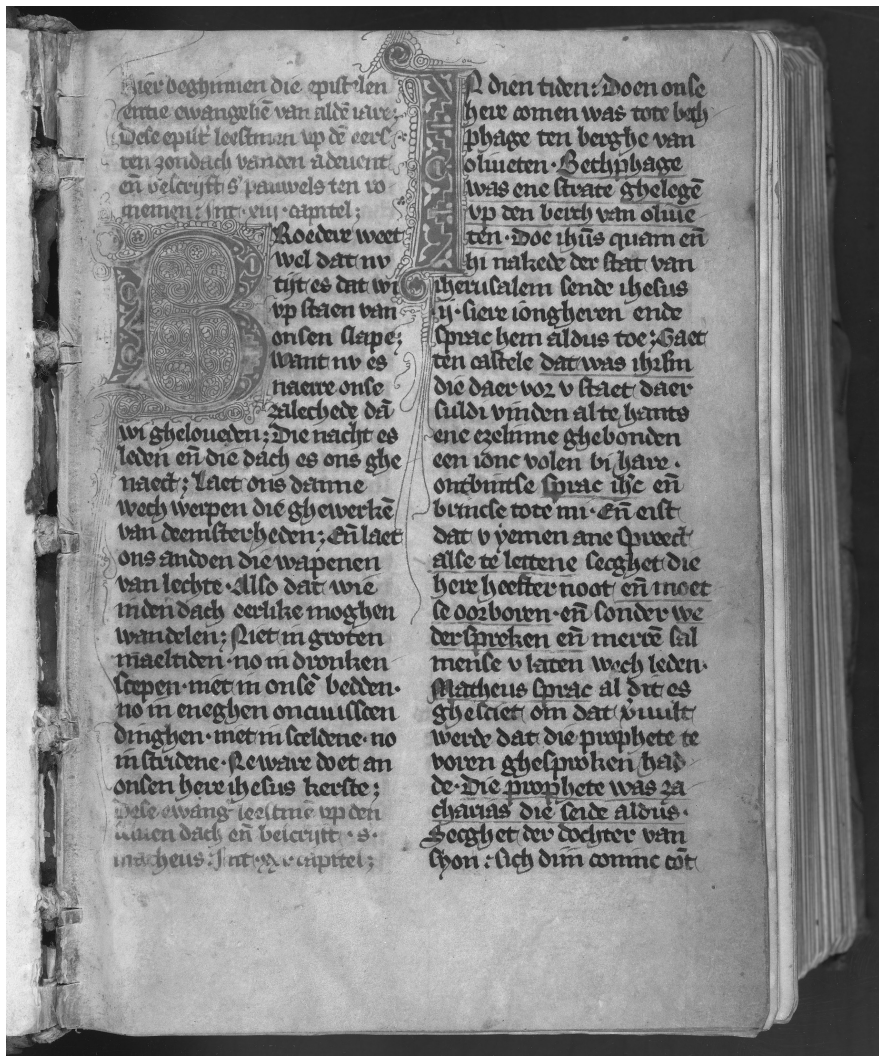
⁵⁶ Een bekend voorbeeld van een uitzonderlijk goed opgeleide begijn is Beatrijs van Nazareth, die opgroeide bij de begijnen van Zoutleeuw (Simons 2001, 81-5 en 301).

⁵⁷ Simons 2001, 133-7; ook voor wat volgt.

⁵⁸ Simons 2001, 81.

⁵⁹ Friedrich Maurer veronderstelde bijvoorbeeld al jaren geleden dat de Middelnederlandse evangeliënharmonie ontstaan was bij de dominicanen in Keulen (Maurer 1929, 68-71). En Hinnebusch noemt in zijn geschiedenis van de dominicanenorde bijvoorbeeld dat het generaal kapittel in 1242 ordebroeders verbiedt om voor religieuze vrouwen te preken en de Bijbel in de volkstaal te vertalen (Hinnebusch 1966, 390).

Bijlagen



hier beghinnen die epistelen
enre ewangeliē van alle ure.
Dese epistelen loestmen up de eerl-
ten zondach vanden aduent
en velcrist s' pauwels ten vo-
menen. Itt. viij. capitel;

Broeder weet
wel dat nu
tyt es dat wi
vp staen van
onsen slape;
Want nu es
naere onse
zalchede dā

wi gheloueden; Die nacht es
leden en die dach es ons ghe-
naect; Laet ons denme
wech wepen die gheuerke
van demsterheden; En laet
ons anden die wapenen
van lechte. Also dat wie
inden dach eerlike moghen
wandelen; Niet in groten
maeliden. no in dwinken
slepen. met in onse bedden.
no in eneghen onauwilden
dinghen. met in seldene. no
in sardene. Beware doet an
onsen heir ihesus kerste;
dese ewangeliē loestme vp den
aen dach en velcrist s'
matheus. Itt. viij. capitel;

Adien tiden: Doen onse
heir comen was tott ber-
phage ten berghe van
olueten. Berphage
was ene strate ghelege
vp den berch van olue-
ten. Doe ihesus quam en
hi nakede der stat van

herusalem sende ihesus
ij. siere iongheren ende
sprac hem aldus toe; Gaet
ten castele dat was iheru-
die daer vor v staet daer
saldi vanden alte hants
ene ezeltme ghebonden
een ionc volen bi hare.
onbructe sprac ihe en
bructe tott mi. En eist
dat v yemen ane quect
alle te letten legghet die
heir heeter noot en moet
se oorboren en sonder we-
der spreken en merre sal
mense v laten wech leden.
Matheus sprac al dit es
ghelact om dat v wilt
werde dat die prophete te
voren ghelproken had-
de. die prophete was za-
charias die sende aldus.
Segghet der dochter van
sion: sich dim comne tott

BIJLAGE A

Beschrijving van handschrift Amsterdam, UB, I G 41

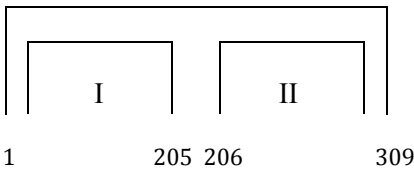
AMSTERDAM, UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK, I G 41

Perkament • 309 fol. • 195 x 147 mm. • herkomst onbekend • 1348

*Genese en algemene opmerkingen*¹

Het Amsterdamse handschrift bestaat uit twee blokken: f. 1-205 en f. 206-309.² Het is niet geheel duidelijk of de blokken direct na elkaar zijn vervaardigd of met een (grote) tussenpoos tot stand zijn gekomen. De blokken vertonen echter veel uiterlijke overeenkomsten (*mise en page*, tekstgeleding (rubriek/penwerk) en hand), waardoor het vrijwel zeker is, dat de kopiist beoogde het laatst gemaakte blok gezamenlijk met het eerste te laten functioneren. Door het gehele handschrift staan custodes van de hand van de kopiist, óók op de overgang van de blokken. Het handschrift is op het laatste folium (f. 309v) gedateerd op 1348: 'In meye up den XXI dach / Was deze bouc gheent doe ic was / Int jaer ons heren over waer / Doe men screef XIII^c ende XLVIII <jaer>.' Het eerste blok bevat de perikopencyclus voor het *temporale*. Het laatste katern daarvan (f. 201-205) is zorgvuldig uitgeteld en wijkt qua samenstelling af van de rest van het handschrift (twee dubbelbladen en een enkelblad). Het tweede blok is gevuld met de perikopencycli voor het *sanctorale* en nog tien andere teksten. Het handschrift is gebonden in een zestiende-eeuwse band met versiering.³

Schematisch ziet de bouw van het handschrift er als volgt uit:



Het gelijkmatige en zorgvuldige schrift van de kopiist, tezamen met de consequente *mise en page*, de spaarzame correcties en de professionele verluchting, wijzen op het streven van de maker om een mooi en verzorgd handschrift af te leveren. Het perkament is over het algemeen ook glad en soepel. Slechts op enkele plaatsen was het nodig om één en ander te herstellen. Dit is nog duidelijk zichtbaar in het handschrift: op f. 139/140 is een geplakt stukje perkament losgeraakt en niet bewaard; op f. 189 is een gat dichtgenaaid; op f. 157v is een geplakt stukje perkament losgeraakt en niet bewaard; op f. 240 is het blad hersteld door een geplakt stukje perkament dat nog vastzit; op f. 251 is een hoek aangevuld met een geplakt stukje perkament dat is losgeraakt en niet bewaard gebleven; op f. 256 is een gat dichtgenaaid, het daaroverheen geplakte stukje perkament is losgeraakt en niet bewaard gebleven. Het handschrift is door één hand geschreven (kopiist A). Hij

¹ Alle gegevens in deze bijlage zijn verkregen uit autopsie, tenzij anders vermeld. Ik dank Erik Kwakkel (Leiden) voor zijn commentaar op een eerdere versie van deze beschrijving.

² Ik maak gebruik van de terminologie zoals die is ontwikkeld door Gumbert 2004, 12-6.

³ Biemans 1984, nr. 26.

schrijft in een zorgvuldige *textualis* (een a in twee verdiepingen, een l zonder lus en een midden-s lang, óp de regel). Enkele typerende kenmerken van deze hand zijn een krul die onder de h doorloopt, frequente haarlijntjes achter de t, een overdwarse verbinding van de dubbele l en het regelmatig voorkomen van een krul waarin de z naar onder doorloopt.

Blokken

I (f. 1-205): ca. 1348

KATERNEN⁴: 1-25^v [200], 26^{II+1}[205] • alle custoden zijn bewaard • geen katernsignaturen zichtbaar • geen bladsignaturen zichtbaar • BLADFORMAAT: 195 x 147 mm. • 2 kol., 32 regels • liniëring aanwezig • SCHRIFTSPIEGEL: 153 x 115 mm. • VERLUCHTING: f. 1 (begin *temporale*; 'b' en 'i' in 8 regels), f. 34 (Kerst; 'o' in 5 regels, 'i' in 4 regels), f. 129 (Pasen; 'b' in 5 regels, 'i' in 6 regels), f. 142 (Hemelvaart; 't' in 5 regels), f. 143 (Hemelvaart; 'b' in 5 regels, 'i' in 8/9 regels); f. 148 (Pinksteren; 'i' in 4 regels, 'i' in 6 regels), f. 149r (Pinksteren; 'i' in 6 regels) • INTERPUNCTIE: de teksten bevatten een systematisch interpunctiesysteem met de *punctus*, de *punctus versus*, de *punctus elevatus* en de *punctus interrogativus* (deze laatste alleen in de Bijbellezingen; gebruik van de *punctus versus* in een zin sluit de *punctus interrogativus* uit en andersom) • HAND: kopiist A (*textualis*): hoofdtekst, rubricatie, custoden, mogelijk ook glossering van zijn hand • CORRECTIES: lijken van de hand van de kopiist; geradeerd op f. 16r, 31v en 58v; geëxpungeerd en in rubriek doorgestreept op f. 4v, 39v, 84v en 187v; in rubriek doorgestreept op f. 35r, 79v en 128r; in rubriek doorgestreept en in rubriek gecorrigeerd (opschrift) op f. 203v.

f. 1r-205v: *Die epistelen entie ewangelien van alden jare* + 14 exposities

II (f. 206-309): 1348

KATERNEN⁵: 27-39^{IV} [309] • alle custoden zijn bewaard • geen katernsignaturen zichtbaar • geen bladsignaturen zichtbaar • BLADFORMAAT: 195 x 147 mm • 2 kol., 32 regels • liniëring aanwezig • SCHRIFTSPIEGEL: 153 x 115 mm. • VERLUCHTING: f. 206 (begin *sanctorale*; 's' en 'i' in 5 regels), f. 249 (begin *commune sanctorum*; 2x 'i' in 5 regels) • INTERPUNCTIE: de teksten bevatten een systematisch interpunctiesysteem met de *punctus*, de *punctus versus*, de *punctus elevatus* en de *punctus interrogativus* (deze laatste alleen in de Bijbellezingen; gebruik van de *punctus versus* in een zin sluit de *punctus interrogativus* uit en andersom) • HAND: kopiist A (*textualis*): hoofdtekst, rubricatie, custoden, mogelijk ook glossering van zijn hand • CORRECTIES: lijken van de hand van de kopiist; geradeerd op f. 246r, 260r en 306v; geëxpungeerd en in rubriek doorgestreept op f. 211v, 249r en 267v (ogensprong).

f. 206r-249r	<i>Tsanctorum van sinten die proper hebben</i> + 7 exposities
f. 249v-267v	<i>Tsanctorum van sancten die gheen proper hebben</i> + 6 exposities
f. 267v-270v	<i>Broeder Heinrijs van Cleven sermoen</i>
f. 270v-273v	<i>Sequere me</i> , mystiek traktaat over navolging
f. 273v-274v	'Overmits dien lieve kint...', traktaat over ootmoed
f. 274v-275r	'Swighen es ene geestelike duecht...', traktaat over zwijgen

⁴ Aan het eerste blok gaan nog vijf ongefolieerde bladen vooraf (zie ook: Biemans 1984, nr. 26).

⁵ Op het tweede blok volgen nog vier ongefolieerde bladen (zie ook: Biemans 1984, nr. 26).

- f. 275r-281v 'Hier beghint dat sermoen up den berch' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 37-55)
- f. 281v-288r 'Hier beghint tsermoen van wit donredaghe' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 205-226 (begin))
- f. 288r-296v 'Dit is de concordanse der IIII ewangelisten passie' (excerpt uit de S-redactie van de evangeliënharmonie, kap. 226 (vervolg)).
- f. 296v-308v Middelnederlandse prozavertaling van de *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*
- f. 308v-309r 'Die hemelse coninc onse Here Jhesus Christus...', tekst tot Christus aan het kruis
- f. 309r-309v 'Nu moete God hem beden gheven...', tekst over het nut van lijdensoverdenking met Maria-exempel

BIJLAGE B

Verwantschapsanalyse van de Zuid-Nederlandse epistelperikopen en de Zuid-Nederlandse evangelieperikopen

In deze bijlage bespreek ik de ongeoriënteerde grafische verwantschapsstructuren die het materiaal leveren voor de conclusies in paragraaf 3.2.3. De uitkomsten van het onderzoek geven aan dat de epistelperikopen en de evangelieperikopen hoogstwaarschijnlijk niet tot één familie behoren. Ze gaan ieder hun eigen weg in de overlevering en laten verschillende overleveringspatronen zien. Zowel voor de epistelperikopen als de evangelieperikopen geldt, dat vrijwel iedere perikopen een eigen variatie op de relaties tussen de handschriften biedt. Voor elke perikopen geldt dus als het ware een eigen verwantschapsstructuur. De overweging van Kottmann dat in principe elke perikopen een individuele teksteenheid is, lijkt hiermee mooi zichtbaar te worden.¹ Het is daarom lastig om voor alle perikopen een stabiele boom, een eenduidige verwantschapsstructuur, op te stellen. En door het weinige materiaal dat de fragmenten aanleveren is het vrijwel ondoenlijk om die in zo'n instabiele structuur te verwerken. De bespreking van het materiaal zal zich daarom eerst richten op de perikopenboeken met volledige cycli, gevolgd door de fragmenten.² Daarna volgen de structuren van de Apocalyps en de dubbellezing uit Lucas 7. Omdat in de verwantschapsstructuren de afschriften worden gerepresenteerd door handschriften, gebruik ik 'afschrift' en 'handschrift' door elkaar waar ze verwijzen naar de afschriften in de handschriften.

Overzicht verwerkte handschriften (met volledige cycli):

Sint-Petersburg 257	epistelcyclus	1325-1350 ³
Amsterdams Perikopenboek	epistel- en evangeliecyclus	1348 ⁴
Londen 2188	epistel- en evangeliecyclus	1353/4 ⁵
Wenen 12905	epistelcyclus	1350-1375 ⁶
Brussel 15054	epistel- en evangeliecyclus	rond 1400 ⁷
Darmstadt 464	epistel- en evangeliecyclus	ca. 1470 ⁸
Brugge 4.001	epistel- en evangeliecyclus	ca. 1450 ⁹
Berlijn 1026	evangeliecyclus	rond 1460 ¹⁰

¹ Kottmann 2009, 214-5.

² In de overzichtsstructuur zijn overigens wel alle afschriften verwerkt; de fragmenten zijn vervolgens niet in de structuur getekend, omdat hun plek slechts op één perikopen zou berusten en hiermee erg onzeker is. Een afzonderlijke verwantschapsstructuur voor elk fragment geeft de verhoudingen beter aan.

³ Kwakkel 1999b, 186.

⁴ Datering colofon (f. 309v).

⁵ Datering colofon (f. 102v en f. 191v).

⁶ Kwakkel 2002, 280-2.

⁷ Biemans 1984, nr. 27.

⁸ Map 'Darmstadt' uit de BNM (UB Leiden).

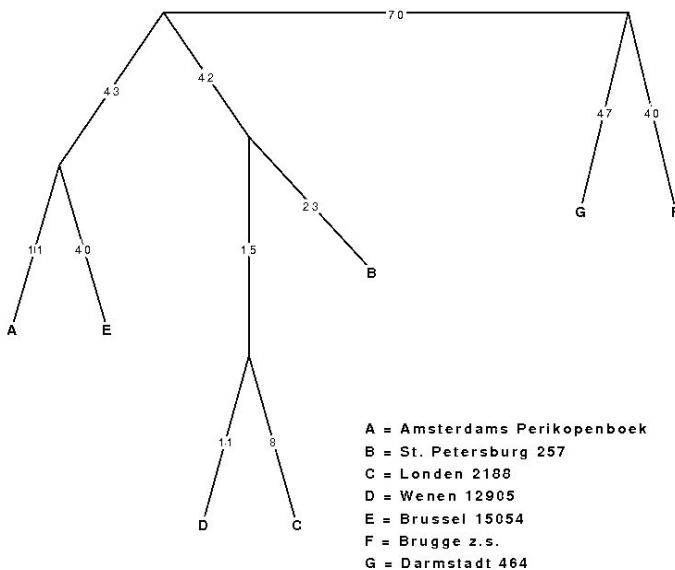
⁹ Zieleman 1984, nr. 25

¹⁰ Map 'Berlijn' uit de BNM (UB Leiden).

Epistelperikopen

De verwantschapsstructuur van de epistelperikopen laat drie takken zien van handschriftenclusters. De oudste volledige epistelcyclus, Sint-Petersburg 257, blijkt er een eenling en niet direct aan andere handschriften te koppelen. Het handschrift staat het dichtst bij de andere zelfstandige epistelcyclus, Wenen 12905, en ook bij Londen 2188. Het Amsterdams Perikopenboek en Brussel 15054 vormen een tweede tak. In een ander uiteinde van de boom bevinden zich Darmstadt 464 en Brugge 4.001.¹¹ Zij behoren volgens deze structuur niet tot de tekstfamilie van de overige afschriften. Van de eerste lijkt het niet verwonderlijk dat hij minder makkelijk in de structuur is te plaatsen, aangezien de perikopen volgens Beckers vermengd waren met de epistelen van Johan Scutken, die dateren van rond 1400¹²; het lijkt alsof ook Brugge 4.001 daarin meegaat, wat gezien de datering (ca. 1450) goed mogelijk zou zijn.¹³ Opvallend is, dat bij de verwantschapsstructuren van de afzonderlijke epistelperikopen hieronder Brugge 4.001 en Darmstadt 464 wel binnen de structuren passen. Dit lijkt eens te meer Beckers' veronderstelling van een *mengbestand* te onderstrepen: sommige epistelperikopen uit de handschriften behoren wel tot de tekstfamilie, sommige niet.

Figuur 1: Verwantschapsstructuur van de epistelperikopen in volledige cycli¹⁴



¹¹ Pas na de vervaardiging van de afbeeldingen maakte Daniël Ermens (Antwerpen) mij attent op de nieuwe signatuur van het Brugse handschrift (waarvoor dank). Hierdoor staat het in de structuren nog verkeerd weergegeven als 'Brugge z.s.'.

¹² Beckers 1987.

¹³ De Bruin 1935, 207 stelt dat de epistellezingen uit Brugge 4.001 tot dezelfde redactie behoren als die in Londen 2188. Dat blijkt voornamelijk niet uit deze verwantschapsstructuur.

¹⁴ Het is belangrijk om bij het lezen van de structuren te bedenken dat ze ongeoriënteerd zijn, wat betekent dat ze aan elke willekeurige 'tak' zijn op te trekken.

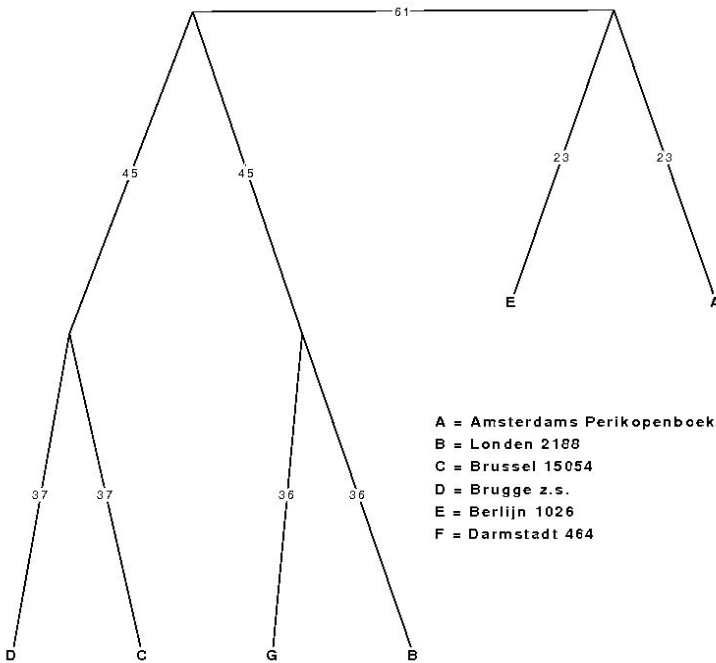
Evangelieperikopen

Bij de evangelieperikopen (figuur 2) houdt het Amsterdams Perikopenboek zich samen met Berlijn 1026 op in een afzonderlijke tak. In Berlijn 1026 lopen dan ook veel evangelieperikopen letterlijk op met die in het Amsterdams Perikopenboek; in sommige gevallen zelfs met de onderstreepte glossen geïncorporeerd in de tekst. Dat de perikopen in de twee handschriften zo nauw verwant lijken, is een interessante observatie, want ook door de exposities staan de handschriften met elkaar in verband. In de andere tak van de boom staan Brugge 4.001 en Brussel 15054, samen met de twee handschriften waarvan de evangelieperikopen zijn gebaseerd op de harmonie. Ook de evangelieperikopen op basis van de harmonie blijken dus in de tekstfamilie te passen.

In de structuur komt één afstand boven de 60 voor, wat theoretisch zou kunnen betekenen dat de afschriften niet tot dezelfde tekstfamilie behoren. Dat lijkt echter onwaarschijnlijk, omdat de afzonderlijke structuren deze conclusie niet ondersteunen. De hoge getallen drukken zoals toegelicht in paragraaf 3.2.1 de grote moeite uit die het computerprogramma heeft om de betreffende afschriften met elkaar te verbinden. Die moeite wordt in dit geval waarschijnlijk niet veroorzaakt doordat de afschriften tot verschillende tekstfamilies behoren, maar doordat ze voortdurend in andere verhoudingen tot elkaar staan.¹⁵ Het hierboven beschreven fenomeen dat ongeveer elke perikopen een eigen verwantschapsstructuur nodig heeft, zorgt er dus voor dat het computerprogramma moeilijk een consistent geheel kan bouwen uit het wisselende beeld. Dat de afschriften echter hoogstwaarschijnlijk tot één tekstfamilie behoren, is hieronder af te leiden uit de structuren voor afzonderlijke perikopen. In die structuren blijken de getallen dermate laag, dat de evangelieperikopen zonder grote twijfel aan elkaar verwant kunnen worden geacht. Wanneer de evangelieperikopen daadwerkelijk tot andere tekstfamilies zouden behoren, zouden er ook in de overige structuren hoge getallen voorkomen. De structuur zegt dus vooral uit welke handschriften de afschriften meer en minder verwant met elkaar zijn.

¹⁵ Mondelinge mededeling Evert Wattel (Amsterdam).

Figuur 2: Verwantschapsstructuur van de evangelieperikopen in volledige cycli



Ondanks de beperking dat de structuren slechts op weinig materiaal zijn gebaseerd en geen stabiele boom opleveren, kunnen voorzichtig de volgende conclusies worden getrokken: de verwantschapsstructuren van de epistel- en de evangelieperikopen leveren een verschillend beeld op van de verhoudingen tussen de afschriften en het Amsterdams Perikopenboek staat in de tekstfamilie van de evangelieperikopen in een interessante samenhang tot Berlijn 1026. Bij de bespreking van de fragmenten zal pas goed duidelijk worden, dat de structuren eigenlijk per perikoop variëren. Daar zal ook duidelijker blijken dat de afschriften voldoende verwantschap vertonen om ofwel tot de familie van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* ofwel tot die van de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* te behoren.

Fragment Brussel, KB, IV 469 (Lc 2,33-40 [T7])

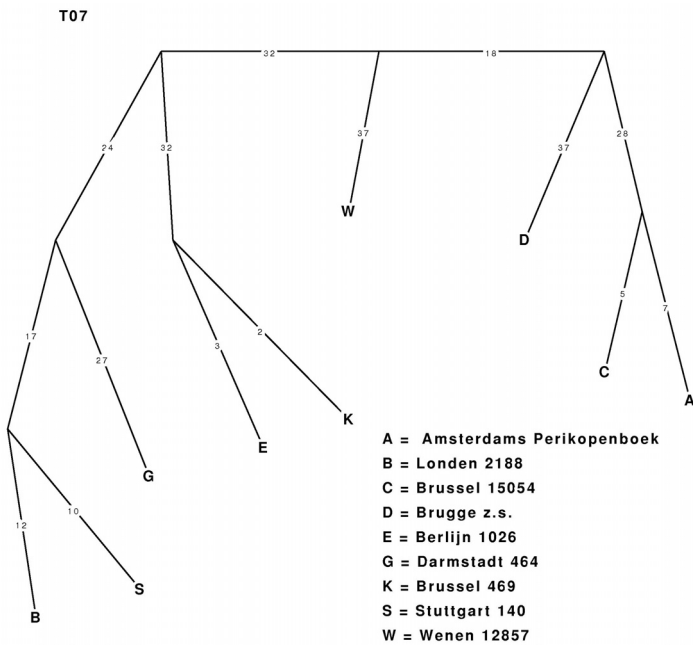
Vanwege het minieme tekstmateriaal dat de Antwerpse fragmenten bieden, was het niet zinnig om deze oudste getuige van de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en de *Zuid-Nederlandse evangelieperikopen* in de verwantschapsanalyse te betrekken. Fragment Brussel 469, dat ongeveer even oud is als de Antwerpse fragmenten (door Kwakkel gedateerd rond 1300) en een zelfstandige variant van de perikopen bevat, biedt echter voldoende vergelijkingsstof. Het is het oudste fragment waarop de expositiecyclus is overgeleverd. Waarschijnlijk behoorde het tot een groter evangeliarium met de volledige expositiecyclus.¹⁶ De afschriften op het fragment wijken af van die in het Amsterdams Perikopenboek, maar deze varianten blijken wel

¹⁶ Zie paragraaf 4.4.2.

te zijn bewaard in het grootste corpushandschrift van de expositiecyclus, Berlijn 1026. Hierin wijken het Amsterdams Perikopenboek en Berlijn 1026 dus duidelijk van elkaar af, terwijl ze over het algemeen het dichtst bij elkaar staan.

De structuur laat zien dat de verwantschap ten opzichte van de overige handschriften voldoende is om het fragment een plaats te geven binnen de traditie van de Zuid-Nederlandse perikopen. Ik heb tevens de tekst van de *Zuid-Nederlandse evangeliëvertaling* (Wenen 12857) en van de S-redactie van de evangeliëharmonie (Stuttgart 140) in de tekstvergelijking betrokken, zodat een mogelijke verwantschap met ander evangeliëmateriaal duidelijk zou kunnen worden.¹⁷ Het fragment blijkt nog verder af te staan van de integrale vertaling dan het Amsterdams Perikopenboek en de zelfstandige perikopen van dit fragment lijken eerder aan te sluiten bij de evangeliëharmonie en de evangeliëperikopen op basis van de harmonie, die zich zoals te verwachten in de structuur dicht bij elkaar ophouden. Opvallend is dat de structuur zich opsplijt in drie takken (vanaf de bovenlijn gerekend: de twee uiteinden en het midden), die min of meer samenvallen met drie manieren van tekstorganisatie: integrale evangelië, perikopen en evangeliëharmonie.

Figuur 3: Verwantschapsstructuur fragment Brussel, KB, IV 469



¹⁷ Voor de tekst daarvan heb ik op pragmatische gronden gebruik gemaakt van de edities, die zijn opgenomen op de CD-ROM *Middel Nederlands* (Bergsma 1895 en De Bruin 1971) en die naar de handschriften Wenen 12857 en Stuttgart 140 zijn gemaakt.

Fragment Brugge, SA, Oud Archief 538 (2 Mcc 12,43-46 en Io 6,37-40a[S80a/b])

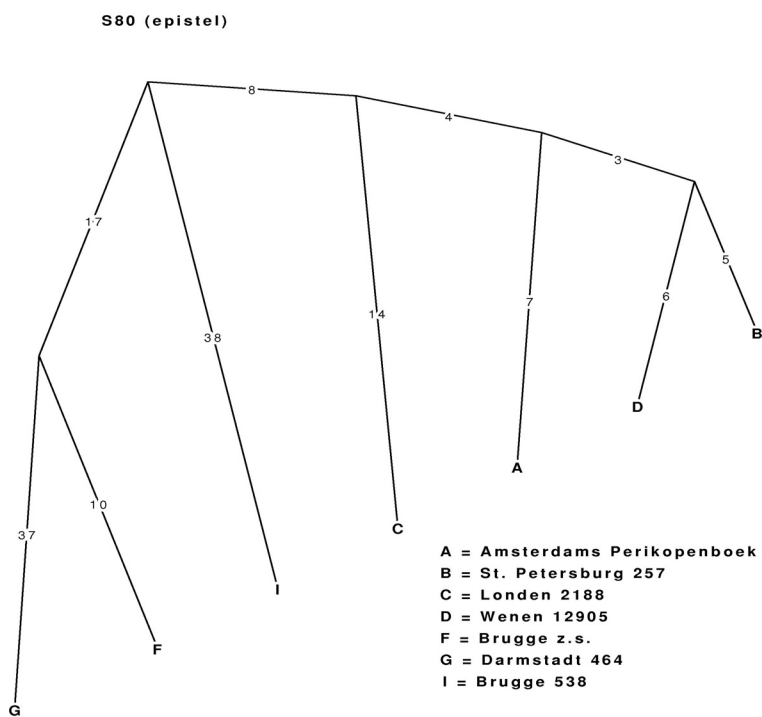
In hun artikel uit 1987 beschrijven de gebroeders Geirnaert een nieuw fragment van een perikopenboek uit de eerste helft van de veertiende eeuw. Een vijftiende-eeuws bezittersmerk op het fragment verwijst naar het klooster Sint-Trudo bij Brugge en ook het dialect (Vlaams/West-Vlaams) is in deze contreien te situeren. De beide Geirnaerts onderwerpen de tekst van het Brugse fragment aan een uitgebreide vergelijking met bekende Bijbelvertalingen en -handschriften. Ze stellen bovenal dat die verhoudingen moeilijk zijn te bepalen en komen tot de voorzichtige conclusie dat de evangelieperikopen op het fragment in de meeste gevallen aansluiten bij handschrift Londen 2188. Voor de epistelperikopen liggen de verhoudingen minder duidelijk, maar die lijken volgens de auteurs het meest verwant met de handschriften uit Sint-Petersburg en Wenen.

De situering van de perikopen helemaal aan het einde van de lezingencyclus (achterin het *sanctorale*) leidde ertoe dat er minder handschriften voor de vergelijking beschikbaar waren. Ik heb gekozen voor de liturgische gelegenheid (S80, Allerzielen) die het meeste vergelijkingsmateriaal bood voor zowel de epistel- als evangelielezing. Voor de epistelperikopen die ik onderzocht, blijkt ook Wattels methode geen duidelijke partner van het fragment te kunnen vinden. Vijf handschriften verhouden zich in ongeveer dezelfde afstand tot Brugge 538: het Amsterdams Perikopenboek (57), Sint-Petersburg 257 (58), Wenen 12905 (59), Londen 2188 (60) en Brugge 4.001 (65).¹⁸ Deze overeenkomende afstanden laten vermoeden dat er tussen de epistelperikopen weinig variatie zit. Bij de evangelieperikopen zijn er drie takken, waarbij Londen 2188 zich het meest in de nabijheid van het fragment ophoudt, hoewel het hier geen perikopen op basis van de harmonie betreft. De perikopen op het fragment is vervolgens het sterkst verwant met Brugge 4.001 en het Amsterdams Perikopenboek. Londen 2188 blijkt niet louter evangelieperikopen op basis van de harmonie te bevatten.¹⁹ Daarom kan het in deze structuur zo dicht bij de ('gewone') evangelieperikopen op het fragment staan en zo ver weg van Darmstadt 464, dat ook evangelieperikopen op basis van de harmonie bevat.

¹⁸ Tussen haakjes staan de cumulatieve relatieve afstanden tussen de verschillende handschriften/fragmenten.

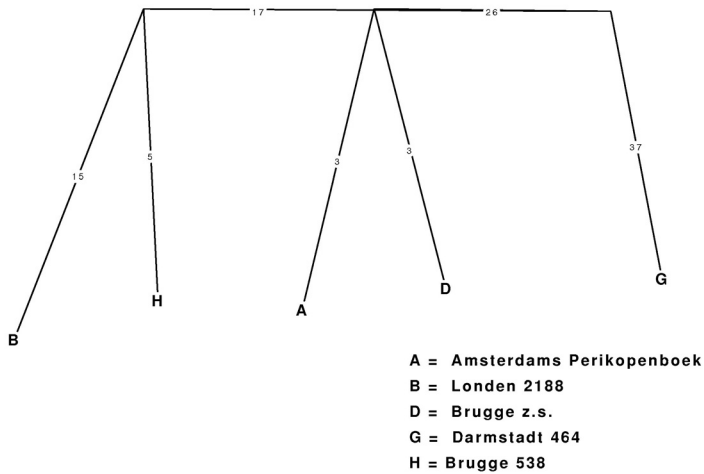
¹⁹ De Bruin 1935, 203. Dit kwam ook naar voren uit mijn eigen observaties bij het lezen van het handschrift.

Figuur 4a: Verwantschapsstructuur fragment Brugge, SA, Oud Archief 538, epistellezing



Figuur 4b: Verwantschapsstructuur fragment Brugge, SA, Oud Archief 538, evangeliëlezing

S80 (evangelie)



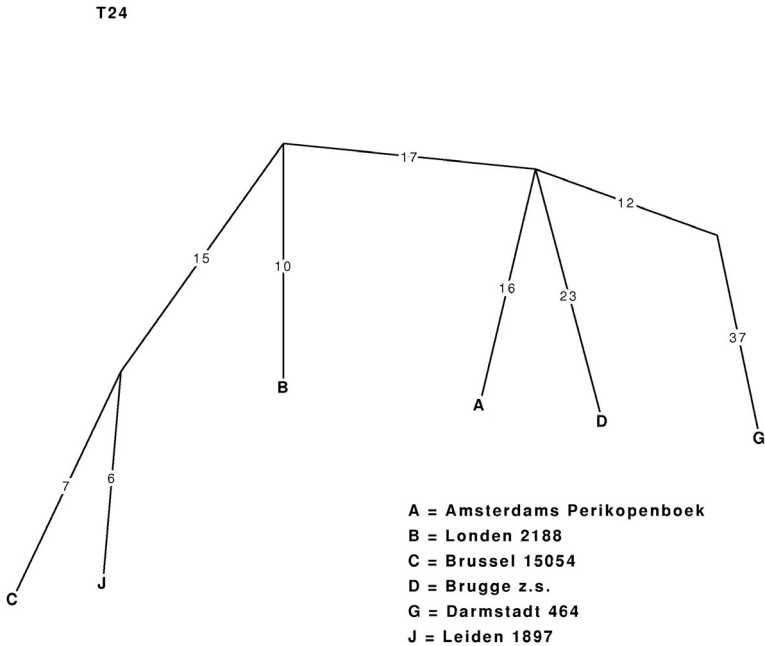
Fragment, Leiden, UB, Ltk 1897 (Mt 26,67-27,1-4,16-20 [T24])

Lieftinck noemt in een artikel uit 1940 als eerste een klein Leids fragment van rond 1350 met evangeliemateriaal dat uit een Middelnederlands perikopenboek afkomstig is.²⁰ In de inleiding op zijn editie van Brussel 15054 (het perikopenboek dat ooit aan Lodewijk van Gruuthuse toebehoorde) bespreekt De Bruin deze ontdekking en stelt dat het fragment aansluit bij de tekst in dit perikopenboek van rond 1400.²¹ De verwantschapsstructuur bevestigt deze analyse en laat het fragment ermee clusteren en vervolgens met Londen 2188. Een stuk verder in de verwantschapsstructuur staan het Amsterdams Perikopenboek (66), Brugge 4.001 (73) en Darmstadt 464 (75).

²⁰ Lieftinck 1940.

²¹ De Bruin 1973, viii.

Figuur 5: Verwantschapsstructuur fragment Leiden, UB, Ltk 1897



Apocalyps (Apc 4,1-10 [T40])

In beide handschriften met alleen een volledige epistelcyclus (Sint-Petersburg 257 en Wenen 12905) staat tevens de vroegste Middelnederlandse vertaling van het boek Openbaringen.²² De Bruin gaf deze tekst de naam *Westvlaamse Apocalyps*, maar De Hommel-Steenbakkers neutralere naam *Apocalyps in Dietsche* lijkt meer recht te doen aan de onzekere ontstaansgeschiedenis van de tekst.²³ Gezien de nauwe relatie waarin de teksttradities van de epistelen en de Apocalyps in deze vroege handschriften staan, leek het mij zinvol om één Apocalypsperikoop uit de epistelen te vergelijken met de volledige vertaling.²⁴

Uit de verwantschapsstructuur valt af te leiden dat er voldoende overeenkomst tussen de afschriften bestaat om ze tot één tekstfamilie te rekenen en dat de volledige vertaling (Parijs 3) het dichtst aansluit bij het Amsterdams Perikopenboek (38), Sint-Petersburg 257 (39), Londen 2188 (45) en Wenen 12905 (46).

Waarschijnlijk bestond de volledige Apocalypsvertaling eerder dan de *Zuid-Nederlandse epistelperikopen* en is er voor de perikopen uit deze volledige vertaling

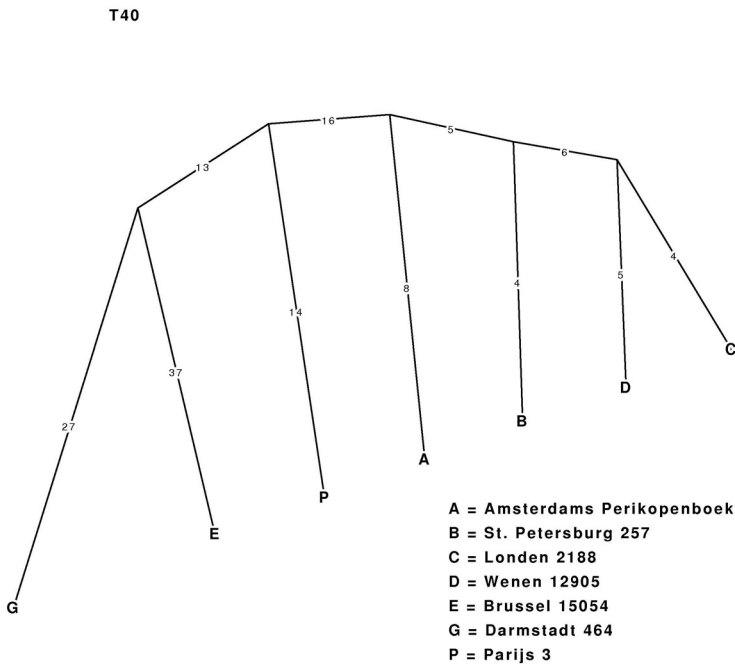
²² Voor een uitgebreide bespreking van deze vertaling en de betreffende handschriften zie De Hommel-Steenbakkers 2001.

²³ De Hommel-Steenbakkers 2001, 40-50.

²⁴ Ik heb voor de tekst van de Apocalyps gebruikt gemaakt van De Hommel-Steenbakkers editie van het Parijse handschrift. Een nog preciezer beeld zou naar voren komen wanneer de handschriften uit Sint-Petersburg en Wenen in de analyse betrokken werden; een intrigerende vraag is of de beide handschriften in de verschillende teksteenheden (epistelen en volledige vertaling) een afwijkende lezing bieden.

geput.²⁵ Dit is aannemelijker dan dat de perikopen zijn aangevuld tot een volledige vertaling van de Apocalyps. Ervan uitgaand dat de Antwerpse fragmenten een perikopenboek representeren dat de volledige cyclus voor zowel evangeliën als epistelen bevatte, en waarin dus ook lezingen uit de Apocalyps voorkwamen, zou de vroegste Middelnederlandse Apocalypsvertaling tenminste uit het eind van de dertiende eeuw moeten stammen.²⁶ Wellicht zouden we hier dezelfde terminologie kunnen hanteren als bij het evangeliemateriaal en de perikopen een vorm van tekstorganisatie van de Apocalypsvertaling kunnen noemen? Op basis van de (beperkte) gegevens kunnen hier echter geen stellige uitspraken over worden gedaan.

Figuur 6: Verwantschapsstructuur Apocalypsvertaling



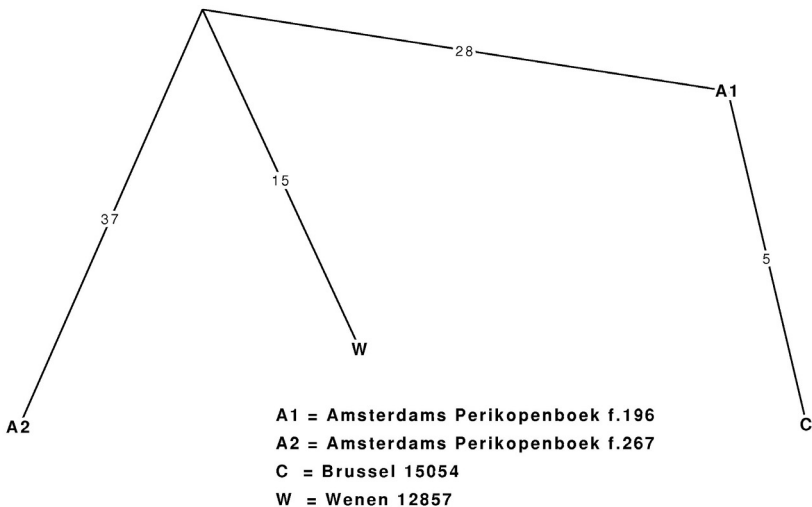
²⁵ De Hommel-Steenbakkers 2001, 51 n. 99 veronderstelt dit al en ook Coun 2007, 128 denkt in deze richting.

²⁶ De Hommel-Steenbakkers 2007, 160 hanteert ook een datering in de tweede helft van de dertiende eeuw.

Dubbellezing Lucas 7,1-10

Bijna aan het einde van zijn bespreking van het Amsterdams Perikopenboek maakt De Bruin melding van een opvallende dubbellezing in het handschrift.²⁷ Het fenomeen dubbellezing is in het handschrift geen bijzonderheid, maar bij de perikoop met de eerste verzen uit Lucas 7 (op f. 196r en f. 267r) is iets merkwaardigs aan de hand: beide lezingen wijken van elkaar af.²⁸ Bij het zoeken naar vergelijkingsmateriaal bleek dat slechts één ander handschrift deze perikoop (eenmaal) bevatte: Brussel 15054. Door bij de tekstvergelijking de tekst van de integrale *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* te betrekken, was er iets meer vergelijkingsmateriaal. Het blijkt dat de lezing uit het *sanctorale* dichter bij de integrale evangelietekst staat dan de twee andere teksten. Wellicht representeert die lezing een andere tekstfase? Ook Coun verwijst in zijn argumentatie dat de evangelieperikopen uit de *Zuid-Nederlandse evangelievertaling* genomen zijn naar de dubbellezingen. Hij veronderstelt dat daarin ouder tekstmateriaal te vinden is.²⁹

Figuur 7: Verwantschapsstructuur dubbellezing Lucas 7



²⁷ De Bruin 1935, 143.

²⁸ Het feit dat het Amsterdams Perikopenboek alle lezingen uitschrijft en niet verwijst, is binnen de traditie tamelijk bijzonder. Veelal wordt in de handschriften verwezen naar de gelegenheid waar de betreffende perikoop al op schrift stond om de kopiist werk te besparen. In het geval van het Amsterdams Perikopenboek is het vooral de gebruiker die werk bespaard wordt. De Bruin suggereert dat er nog andere perikopen zijn die verschillende lezingen bieden; na een eerste oriëntatie lijken mij de volgende perikopen de moeite waard om te onderzoeken: Mt 13,24-30, Mt 21,28-32, Lc 10,16-20 en in mindere mate Lc 17,20-37, Io 1,15-18.

²⁹ Coun 1993, 93.

BIJLAGE C

Overzicht expositiecyclus

Br1	Brussel 469	U	Utrecht 15
Lei	Leiden 2454/5	Br3	Brussel 2454
A	Amsterdams Perikopenboek	B2	Berlijn 1026
Leu	Leuven 4	Br4	Brussel 11146-48
Br2	Brussel 2703	B3	Berlijn 1087
B1	Berlijn 1612	Br5	Brussel 1268-69

Nr.	Liturgi- sche gelegen- heid	Perikoop	Overlevering A	Overlevering overige hss. ¹	Onderwerp
001	T01	Mt 21,1-9	A: f. 1v-3v	Leu: f. 5r-7r(?) U: f. 1r-4r B3: f. 83r-85r	De intocht in Jeruzalem
002	T02	Lc 21,25- 33	A: f. 5r-8r	Leu: f. 7v-10v(?) U: f. 4r-9r B2: f. 19r-20v B3: f. 85r-88r	Het laatste oordeel
003	T03	Mt 11,2-10	A: f. 9v-10r	Leu: f. 11r-12v(?) U: f. 9r-12r B2: f. 20v-22r B3: f. 88r-90v	Johannes vraagt om een teken
004	T03/4	Lc 1,26-38	A: f. 12v-30v	Lei: f. 1r-v Leu: f. 13r-(?) B1: f. 309v-325v ² U: f. 12r-42r B2: f. 22v-31v B3: f. 90v [defect]	De annunciatie
005	T03/6	Lc 1,39-47		U: f. 42r-43v B2: f. 31v-32v Br3: f. 134v-136r Br4: f. 48v-50v	Maria en Elizabeth
006	T03/7	Lc 3,1-6		U: f. 43v-45r 'Expositie Gregorii' B2: f. 32v-33r	Optreden van Johannes
007	T04	Io 1,19-28		U: f. 45r-46r B2: f. 33r-34r	Getuigenis van Johannes
008	T05	Mt 1,18b- 21		U: f. 46r-48r B2: f. 34r-34v	Jozef wil Maria heimelijk verlaten
009	T06a	Lc 2,1-14		Leu: f. 38r-? U: f. 48-49r 'Expositie Gregorii' B2: f. 35r-35v	Geboorte van Christus, de herders en de engelen

¹ Bij een (?) is het lastig te bepalen waar de exposities precies begint dan wel eindigt, bijvoorbeeld door bladverlies, onleesbaar schrift, onvolledige secundaire informatie of een vergelijkbare anomalie.

² Zie: Zieleman 1978, 60; daar zonder foliëring.

010	T06	Lc 2,15-20		U: f. 49r-50r 'Expositie Bede' B2: f. 35v-36r	Geboorte van Christus, de herders vinden Jezus
011	T06c	Io 1,1-14		U: f. 50r-51v B2: f. 36r-36v	In den beginne was het Woord...
012	S09 (26 december)	Mt 23,34-39		U: f. 51v-53r 'Expositie Jheronimi presbyteri' B2: f. 37r-37v	Jeruzalem eert zijn profeten niet
013	S10 (27 december)	Io 21,19b-24		U: f. 53r-54v 'Expositie Bede' B2: f. 37v-38r	Petrus weer aangenomen in Christus' dienst
014	S11 (28 december)	Mt 2,13-18		U: f. 54v-56r B2: f. 38r-38v	Herodes door de Wijzen bedrogen
015	T07	Lc 2,33-40		Br1: f. 1r U: f. 56r-56v B2: f. 39r	Simeons woorden in de tempel
016	T08/vig (vigilia circumcissione, 31 december)	Io 3,25-36	A: f. 40v-41v	Br1: f. 1v U: f. 56v-58r B2: 39v-40r	Het getuigenis van Johannes over Jezus
017	T08	Lc 2,21		U: f. 58v-60v B2: f. 40r-41r	Jezus' besnijdenis
018	T09	Mt 2,19-23	A: f. 42r-42v	B2: f. 41r-41v	Herodes' gruwelijk einde
019	T10	Mt 2,1-12	A: f. 43v-44r	B2: f. 41v-42r	Geboorte van Christus: wie, waar en wanneer
020	T11	Lc 2,41-52		Br1: f. 2r-2v B2: f. 42v-43r	De twaalfjarige Jezus in de tempel
021	T12	Io 2,1-11		B2: f. 43v-44v	De bruiloft te Kana - water in wijn
022	T13	Mt 08,1-13		B2: f. 44v-45v	Jezus geneest een melaatse
023	T15	Mt 13,24-30		B2: f. 45v-46r	Gelijkenis van het onkruid in de akker
024	T16	Mt 20,1-16	A: f. 53v-54v	B2: f. 46v-47r	De dagloners in de wijngaard
025	T17	Lc 8,4-15		B2: f. 47v-48r	Gelijkenis van de zaaier
026	T18	Lc 18,31-43		B2: f. 48r-48v	Eerste aankondiging v/h lijden
027	T18/6	Mt 5,43-6,4		B2: f. 49r	Tollenaars hebben lief wie hen liefhebben
028	T19	Mt 4,1-11	A: f. 63v-65r	B2: f. 49v-50v	De verzoeking in de woestijn

029	T19/2	Mt 25,31-46	B2: f. 51r	Hoe in het Laatste Oordeel geoordeeld zal worden
030	T19/4	Mt 12,38-50	B2: f. 51v	Jezus weigert een teken - Jezus en zijn verwanten
031	T19/5	Io 8,31-45	B2: f. 51v-52r	De duivel, mensenmoorder vanaf het begin
032	T20	Mt 15,21-28	B2: f. 53r-53v	Waarom Jezus naar Tyrus en Sidon trok
033	T20/2	Io 8,21-29	B2: f. 54r	Jezus gaat, waar geen mens kan komen
034	T20/3	Mt 23,1-12	B2: f. 54r-54v	Eén is waarlijk Vader en Meester
035	T20/4	Mt 20,17-28	B2: f. 54v-55r	Een plaats aan Christus' rechter- of linkerhand
036	T20/6	Mt 21,33-46	B2: f. 55r-55v	De steen, door de bouwlieden afgekeurd
037	T21	Lc 11,14-28	B2: f. 56r-56v	Jezus drijft een duivel uit - gedreven door Beëlzebul
038	T21/3	Mt 18,15-22	B2: f. 57r-57v	Als een broeder zondigt
039	T21/4	Mt 15,1-20	B2: f. 57v-58r	Eer je ouders
040	T21/6	Io 4,5-42	B2: f. 58r-59v	Bloedvloeiende vrouw genezen
041	T22	Io 6,1-14	B2: f. 60r-60v	Wonderbare spijziging van vijfduizend aan het Meer van Galilea
042	T22/3	Io 7,14-31	B2: f. 61r-61v	Goed doen op de sabbat
043	T23	Io 8,46-59	B2: f. 64r	Abrahams nageslacht
044	T23/3	Io 7,1-13	B2: f. 64v	Het Loofhuttenfeest
045	T23/7	Io 17,1-11	B2: f. 65v	Het Hoge priesterlijk Gebed
046	T25	Io 13,1-15	B2: f. 66v-67r	De voetwassing
047	T27	Mt 28,1-7	B2: f. 73r-73v	De opstanding (1)
048	T28	Mc 16,1-7	B2: f. 73v-74r	De opstanding (2)
049	T28/2	Lc 24,13-35	B2: f. 74r-75r	De Emmaüs-gangers

050	T28/3	Lc 24,36-47	B2: f. 75r-75v	Verschijningen van Jezus
051	T28/4	Io 21,1-14	B2: f. 76r-76v	De verschijning aan het meer van Tiberias
052	T29	Io 20,19-31	B2: f. 77r-77v	De verschijning aan de discipelen
053	T30	Io 10,11-16	B2: f. 77v	Jezus is de Goede Herder
054	T31	Io 16,16-22	B2: f. 78r	Voorbijgaande droefheid
055	T32	Io 16,5b-14	B2: f. 78r-78v	Het werk van de Trooster
056	T33	Io 16,23-27	B2: f. 78v	Gebedsverhoring
057	T34	Lc 11,5-13	B2: f. 79r	Het bidden
058	T36	Mc 16,14-20	B2: f. 79v-80r	Jezus berispt het ongelof van de discipelen
059	T37	Io 15,26-16,4	B2: f. 80r	De Trooster komt (1)
060	T38	Io 14,15-21	B2: f. 80r-80v	De Trooster komt (2)
061	T39	Io 14,23-31	B2: f. 80v-81r	De Trooster komt (3)
062	T39/2	Io 3,16-21	B2: f. 81r-81v	Alzo lief had God de wereld
063	T39/3	Io 10,1-8	B2: f. 81v-82r	Ik ben de Deur der schapen
064	T39/4	Io 6,44-51	B2: f. 82v	Ik ben het Brood des Levens
065	T39/5	Lc 9,1-6	B2: f. 82v-83r	Uitzending van de twaalf discipelen
066	T40 (= T41)	Io 3,1-15	B2: f. 83v-84r	Gesprek met Nicodemus
067	T42	Lc 16,19-31	B2: f. 84v	Gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus
068	T43	Lc 14,16-24	B2: f. 85r	Gelijkenis van het grote avondmaal
069	T44	Lc 15,1-10	B2: f. 85v	Gelijkenissen van het verloren schaap en de verloren penning
070	T45	Lc 6,36-42	B2: f. 86r	Oordeel niet te snel
071	T46	Lc 5,1-10	B2: f. 86v	De wonderbare visvangst
072	T47	Mt 5,20-24	B2: f. 86v-87r	De wet eist uiterste gehoorzaamheid
073	T48	Mc 8,1-9	B2: f. 87r-87v	De wonderbare spijziging

074	T49	Mt 7,15-21		B2: f. 87v	De valse profeten
075	T50	Lc 16,1-9	A: f. 171v-172r	B2: f. 88r	De onrechtvaardige rentmeester
076	T51	Lc 19,41-47		B2: f. 88r-88v	Jezus weent over Jeruzalem
077	T52	Lc 18,9-14		B2: f. 88v	De Farizeeër en de tollenaar
078	T53	Mc 7,31-37		B2: f. 89r	Genezing van een doofstomme
079	T54	Lc 10,23-37	A: f. 178v-179v	B2: f. 89v	De Barmhartige Samaritaan
080	T55	Lc 17,11-19		B2: f. 90r	Tien melaatsen genezen
081	T56	Mt 6,24-33	A: f. 183v-184r	B2: f. 90v	Niet twee heren dienen
082	T57	Lc 7,11-16	A: f. 185v-186r	B2: f. 90v-91r	Opwekking van de jongeling van Naïn
083	T58	Lc 14,1-11		B2: f. 91r-91v	Genezing op de sabbat (waterzuchtige)
084	T58/7	Lc 13,6-17		B2: f. 92r	Genezing op de sabbat van een verkromde vrouw
085	T59	Mt 22,34-46	A: f. 192v-193r	B2: f. 92r-92v	De vraag over de opstanding
086	T60	Mt 9,1-8		B2: f. 92v-93r	Jezus geneest een verlamde
087	T61	Mt 22,1-14		B2: f. 93r-93v	Gelijkenis van het Koninkelijke Bruiloftsmaal
088	T62	Io 4,46b-53		B2: f. 93v-94r	De zoon van de hoveling genezen
089	T63	Mt 18,23-35		B2: f. 94r-94v	Gelijkenis over de kwijtschelding van de tienduizend talenten
090	T64	Mt 22,15-21		B2: f. 94v	Over het betalen van belasting
091	T65	Mt 9,18-22		B2: f. 94v-95r	Genezing van de bloedvloeiende vrouw en het dochtertje van Jairus
092	Valentijn, 14 februari	Mt 10,34-42		U: f. 107v-108v B2: f. 96v	Jezus bracht geen vrede maar het zwaard
093	S22 (24 februari)	Mt 11,25-30		U: f. 108v-109r B2: f. 97r	Jezus' dankzegging en nodiging
094	S44/vig (23 juni, vigilie Joh. de Doper)	Lc 1,5-17		U: f. 109r-110r B2: f. 98r-98v	Aankondiging van Johannes' geboorte

095	S44 (24 juni)	Lc 1,57-68		U: f. 110r-110v B2: f. 98v-99r	Zacharias met stomheid geslagen
096	S46 (29 juni) en S46/vig (vigilie, 28 juni)	Io 21,15-19		U: f. 110v-112r B2: f. 99r-99v	Jezus vraag of Petrus hem liefheeft
097	S46/oct (6 juli, octaaf Petrus en Paulus)	Mt 14,22-33		U: f. 112r-113v B2: f. 99v-100r	Jezus bidt alleen op de berg en Petrus wandelt op het water
098	S49 (22 juli)	Lc 7,36-50		U: f. 113v-115v B2: f. 100v-101r	Maria (Magdalena) zalft de voeten van Jezus
099	Apollinaris van Ravenna (23 juli)	Lc 22,24-30		U: f. 115v-117r B2: f. 101r-101v	Wie de meeste is in het Koninkrijk van God
100	S54 (5 augustus)	Mt 5,13-19		U: f. 117r-118v B2: f. 101v-102r	Getuige zijn: het zout der aarde
101	S59/vig (14 augustus, vigilie Maria-hemelvaart)	Lc 11,27-28		B2: f. 102r	Een vrouw spreekt Jezus toe uit de menigte: Maria wordt zaliggesproken
102	S59 (15 augustus)	Lc 10,38-42	A: f. 220v-221r	U: f. 121v-122r B2: f. 102r-102v	Maria kiest het beste deel
103	S65 (8 september)	Mt 1,1-16		Br2: f. 1v-(?) B2: f. 103r-104v	Geslachtsregister van Christus
104	S66 (14 september)	Io 12,31-36		B2: f. 105r	Jezus kwam om de overste van deze wereld te oordelen
105	S65/oct (15 september, octaaf Maria nat.)	Lc 11,26-27	A: f. 222v-223r	Leu: f. 100r-? B2: f. 104v-105r	Een vrouw spreekt Jezus toe uit de menigte: Maria wordt zaliggesproken
106	S67/vig (20 september, vigilie Matteüs)	Lc 5,27-32		B2: f. 105r-105v	De namen van Matteüs
107	S67 (21 september)	Mt 9,9-13	A: f. 224v-225r	B2: f. 105v	Matteüs geroepen tot apostel
108	S70 (29 september)	Mt 18,1-10	A: f. 225v-227v	U: f. 73v-76v B2: f. 105v-106r	De meeste in het Koninkrijk der Hemelen; afzien van zonden

109	S75 (18 oktober)	Lc 10,1-7	A: f. 228r-229v	U: f. 76v-79v B2: f. 106r	De uitzending van de tweeënzeventig
110	S78/vig (27 oktober), S78 (Br5) en C2 (B)	Io 15,1-7	A: f. 229v-231v	U: f. 61r-64r B2: f. 108r Br5: f. 165r-167r	De Wijnstok en de ranken
111	S78 (28 oktober)	Io 15,17-25	A: f. 232v-233v	U: f. 79v-80v B2: f. 106v-107r	Het gebod der liefde
112	C2	Io 15,12-16	A: f. 250r-251r	U: f. 80v-82v 'Expositie Gregorii' B2: f. 107r-107v Br5: f. 164r-165r	Het gebod tot onderlinge liefde
113	C4	Mt 16,24-28		U: f. 64r-66r B2: f. 108v Br5: f. 167r-168r	Hoe Jezus te volgen
114	C4	Io 12,24-26		U: f. 82v-83v B2: f. 108v-109r Br5: f. 168r-168v	Het tarwegraan moet sterven
115	C5	Lc 21,9-19		U: f. 83v-84v B2: f. 109r-109v Br5: f. 168v-169v	Teken voorafgaand aan het oordeel
116	C5	Lc 6,17-23		U: f. 84v-85v B2: f. 109v-110r Br5: f. 169v-170r	Welke (groepen) mensen Jezus volgden
117	C5 (B2, Br5) en S79 (A: 1 november)	Mt 5,1-12	A: f. 235v-236r	B2: f. 110r-110v Br5: f. 170r-171r	De Zaligsprekingen (1)
118	C5 (Br5) en S79 (A: 1 november)	Mt 5,1 e.v.	A: f. 236r-246r	Br5: f. 171r-180r	De Zaligsprekingen (2)
119	C5	Lc 12,1-8	A: f. 254r-255v	U: f. 85v-88r B2: f. 110v-(?)	Tegen schijnheiligheid - lijden en sterven is winst
120	C6 (U) en C7 (A)	Lc 12,35-40	A: f. 258v-260v	U: f. 88r-91v Br5: f. 180r-182v	Weest altijd bereid (1)
121	C6	Mt 24,42(-47)		U: f. 91v-92v	Weest altijd bereid (2)
122	C6	Mt 25,14(-23)		U: f. 92v-96v	Gelijkenis van de talenten (1)
123	C6 (U) en C7 (Br5)	Lc 19,12-27		U: f. 96v-100r Br5: f. 182v-185v	Gelijkenis van de talenten (2)
124	C6	Lc 11,33(-36)		U: f. 100r-101v(?)	De lamp van het lichaam
125	C9	Mt 25,1-13	A: f. 261r-264v	Leu: f. (?) -145v U: f. 66r-73v Br5: f. 187v-192v	Gelijkenis van de vijf wijze en vijf dwaze maagden

Summary

This study is concerned with manuscript Amsterdam, UB, I G 41. Among scholars of Middle Dutch literature, this manuscript is also known as the Amsterdam Lectionary (*Amsterdams Lectionarium*). The word *lectionarium*, however, refers to a liturgical function. A lectionary is a manuscript from which Scripture readings were taken for Mass. Since Amsterdam, UB, I G 41 is a Middle Dutch manuscript, it is more appropriate to call it a pericope book. Accordingly, this study designates the manuscript as the Amsterdam Pericope Book.

The Amsterdam Pericope Book is one of the oldest Middle Dutch prose manuscripts: the colophon dates it to 1348. The codex (309 folia) includes a rich variety of texts. The largest part of it (267 folia) offers vernacular pericopes from the Old and New Testaments. Originating from the thirteenth century, these readings are organized according to the liturgical calendar. There are epistle and gospel readings for every Sunday and Wednesday and a gospel reading for each Friday. Additionally, there are readings for some of the fast days. The entire pericope cycle, these expositions vary both in length and in nature. Given that one of the gospel pericopes has two expositions, there is a total number of twenty-seven texts. These, too, date from the thirteenth century. Finally, the forty-two folia after the pericope cycle contain ten additional texts, in which the life and passion of Christ and the perfect Christian life emerge as key themes.

- f. 267r-270v *Dit es broeder Heinrijs van Cleven sermoen*, a text called ‘sermon’ by Heinrijs of Cleves; more likely a passion meditation
- f. 270v-273v *Sequere me*, a mystical treatise on Imitation
- f. 273v-274v “Overmits dien lieve kint...”, a treatise on humility
- f. 274v-275r “Swighen es ene geestelike duecht...”, a short treatise on silence
- f. 275r-281v *Dat sermoen up den berch*, an excerpt from the Middle Dutch gospel harmony (cap. 37-55, S redaction)
- f. 281v-288r *Tsermoen van wit donredaghe*, an excerpt from the Middle Dutch gospel harmony (cap. 205-226 (beginning), S redaction)
- f. 288r-296v *Dit is de concordanse der IIII ewangelisten passie*, an excerpt from the Middle Dutch gospel harmony (cap. 226 (rest), S redaction)
- f. 296v-308v a prose translation of *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*, attributed to pseudo-Anselmus of Canterbury
- f. 308v-309r “Die hemelse coninc onse Here Jhesus Christus...”, a prayer to Christ on the Cross
- f. 309r-309v “Nu moete God...”, a concluding text from the scribe on the meditation of the Passion, also containing an exemplum of Mary, the Mother of Christ

Despite the fact that the Amsterdam Pericope Book has long been considered an important and interesting manuscript, it has never received thorough scholarly attention. This Ph.D. thesis aims to fill the gap by positioning the manuscript within the corpus of Middle Dutch literature. In six consecutive chapters, it analyzes the manuscript in all aspects relevant for reconstructing the historical context of the Amsterdam Pericope Book. These aspects are like jigsaw pieces, in the sense that they offer a glimpse of the book’s original setting only if they come together and fall into place.

Chapter 2 discusses the paleographical features and codicological structure of the manuscript. A caesura between f. 205 and f. 206 notwithstanding, the manuscript appears to be a codicological unity. This allows us to combine the information about all the texts in the manuscript. Two characteristic paleographical features give the Amsterdam Pericope Book a unique position in the corpus of Middle Dutch manuscripts. First, the manuscript consistently employs a threefold punctuation system that draws on the *positurae* from the Latin tradition. This type of punctuation also frequently occurs in *lectionaria* and other liturgical manuscripts. A second paleographical feature consists of underlined words in the Bible readings. These words do not belong to the original Bible text, but are added to increase the accessibility and readability of the text. Most of them are small connecting words and have presumably been added by the scribe. This practice is also known from the Latin tradition, in which underlinings were to distinguish glosses from the main text. Taken together, the punctuation and the underlinings suggest a scribe, most likely of a liturgical background, whose intended audience was sufficiently educated to understand these techniques.

Chapter 3 analyzes the pericope cycle, both as part of the earliest Dutch gospel texts and as a liturgically organized series of readings. As for the earliest gospel material, the prevailing view is that the thirteenth century gave rise to a number of different gospel translations in Dutch. Drawing on existing scholarship, however, this chapter argues that it seems more appropriate to speak of a single gospel translation that could be organized in a variety of ways (as an integral text, as a pericope book and as a gospel harmony). Also, it proposes to classify the pericopes as “South Netherlandish epistle pericopes” (*Zuid-Nederlandse epistelperikopen*) and “South Netherlandish gospel pericopes” (*Zuid-Nederlandse evangelieperikopen*), rather than as “West Flemish epistles and gospels” (*Westvlaamse epistelen en evangeliën*). This old name brought the epistle and the gospel pericopes under a single heading, which is untenable because of the distinct origins and reception histories that the two pericope cycles appear to have. These distinct origins are confirmed by the different kinship structures, obtained from a sample survey. This survey was conducted on the basis of Wattel’s and Van Mulken’s weighted support method. All Middle Dutch text-witnesses of the pericopes have been included in the sample. The structures reveal that the gospel and epistle pericopes belong to different families within the Middle Dutch pericope manuscripts. They also show that none of the pericope cycles is a homogeneous body of texts. Each of the pericopes has different family relations, so that they may all be said to have their own kinship structure.

The organization of the pericope cycle in the Amsterdam Pericope Book is equally complicated. Compared to some relevant Latin and vernacular cycles, the one in the Amsterdam manuscript turns out to differ from all of them. Cycles from the dioceses of Cambrai and Cologne display high affinity, though. Furthermore, remarkable about the cycle in the Amsterdam Pericope Book is that it mentions Saint Dominic in the *sanctorale*.

As mentioned earlier, in twenty six cases an exposition is added to the gospel reading. The expositions are discussed in chapter 4. Arguably, these texts display the characteristics of several genres. For this reason, they belong both to the genre of the Middle Dutch sermon and to that of Scriptural exegesis. Although scholars already knew that the expositions originated from a larger cycle, this study is the first to reconstruct the entire cycle. In total, there are 125 expositions, which provide all Sundays in the church year and a significant number of saints’ days with an interpretation of the gospel reading. Presumably, ever since their origins in the thirteenth century they had formed a cycle. The texts vary in length and in the sort of

interpretation they offer. The Amsterdam Pericope Book appears to have selected some of the longest and most difficult expositions from the cycle. Behind these expositions, several interesting sources can be detected. The most remarkable of them are Hugo of St. Cher's *Postilla super totam Bibliam* and a ninth-century homily attributed to Haymo of Auxerre.

The ten additional texts following the readings in the Amsterdam Pericope Book, the subject of chapter 5, form a cluster of devotional meditations on Christ. They are framed by two programmatic texts, *broeder Heinrijs van Cleven sermoen* and *Nu moete God*, both of which emphasize the importance of meditation on the Passion. The compassion of Mary, the Mother of God, serves as an ultimate model of meditation. The pursuit of a perfect Christian life is another theme in the concluding texts, most distinctively so in *Sequere me*. It turns out that this mystical treatise can be related to ideas circulating among fourteenth-century German Dominicans. Both the theme of the text – the hope to ascend to God through mortification of one's own desires – and its formulation show a certain affinity with the works of, for example, Meister Eckhart and Johannes Tauler.

If we combine the results gained so far, the contours of a possible site of origin as well as a possible intended audience of the Amsterdam Pericope Book begin to appear. The codex gives three important indications. First, design and content of the manuscript appear to be intended for an audience, sufficiently educated to understand specific writing techniques and to devote itself intensively to religiously matters. Second, the manuscript contains clues hinting at the Dominican order. And, third, a number of elements can be traced back to the German lands.

A vernacular manuscript aimed at an initiated and religiously motivated audience may have been written for lay brothers, for brothers of a lay movement, or for women in a religious community. Given the (sparse) clues that seem to hint at women, the latter option seems most plausible. A female audience also fits well within a mid-fourteenth-century Flemish religious context.

Given the Dominican elements in the Amsterdam Pericope Book, the manuscript then may have had its origin in (Flemish) Dominican circles. The friars were, after all, the intellectual pillars of South Netherlandisch society and also familiar with pastoral care in the vernacular. In Flanders, the Dominicans had established special relations with the beguinages. They advised on their organization, appointed their clergy, and came to hear confession. If we try to envisage the original setting of the Amsterdam Pericope Book, such a context in which Dominican clergy supervised Flemish beguines seems particularly appropriate.

Afkortingen

<i>AGN</i>	<i>Algemene geschiedenis der Nederlanden</i>
BAN	Biblioteka Akademii Nauk
BJ	Biblioteka Jagiellońska
BL	British Library
BM	Bibliothèque Mazarine
BNM	Bibliotheca Neerlandica Manuscripta
CSSN	Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi
<i>DS</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique</i>
HLHB	Hessische Landes- und Hochschulbibliothek
KB	Koninklijke Bibliotheek
<i>MNW</i>	<i>Middelnederlandsch woordenboek</i>
<i>LMA</i>	<i>Lexikon des Mittelalters</i>
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
RA	Rijksarchief
RMW	Rijksmuseum Meermann Westreenianum
SA	Stadsarchief / Stadtarchiv
SB	Stadsbibliothek
SPK	Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz
<i>TNTL</i>	<i>Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde</i>
UB	Universiteitsbibliothek / Universitätsbibliothek
WLB	Württembergische Landesbibliothek

Handschriften waarvoor een siglum is gebruikt

Amsterdam, UB, I G 41
Berlijn, SPK, ms. germ. fol. 1026
Berlijn, SPK (thans Krakau, BJ), ms. germ. qu. 1087¹
Berlijn, SPK, ms. germ. fol. 1612
Brugge, Hospitaalzusters van Sint Jan (Huse Sint Jan), 4.001
Brussel, KB, 1268-69
Brussel, KB, 11146-48
Brussel, KB, 14688
Brussel, KB, 15054
Brussel, KB, II 2454
Brussel, KB, II 2703
Brussel, KB, IV 469
Darmstadt, HLHB, 464
Groningen, UB, 405
Leiden, UB, BPL 2454/5
Leiden, UB, Ltk 226
olim Leuven, UB, 4
Londen, BL, Ms. Egerton 2188
Luik, Bibliothèque de l'Université, 437
Parijs, BM, 920
Sint-Petersburg, BAN, O 257 (*olim* hs. XX.I.LXIII)
Stuttgart, WLB, cod. theol. oct. 140
Utrecht, UB, 2 E 15
Wenen, ÖNB, Cod. 12857
Wenen, ÖNB, Cod. 12905

¹ Ik dank Kurt Heydeck (Berlijn) voor de juiste signatuur van dit handschrift.

Bibliografie

GEDRUKTE BRONNEN

- VAN AELST 2005 – J. van Aelst: *Passie voor het lijden. De Hundert Betrachtungen und Begehrungen van Henricus Suso en de oudste drie bewerkingen uit de Nederlanden*. Leuven, 2005. (Miscellanea Neerlandica 33).
- AGN – D.P. Block e.a.: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*. Dl. 2: *Middeleeuwen. Het sociaal-economische leven circa 1000-1500, het stedelijk leven circa 1000-1500, politieke ontwikkeling circa 1100-1400*. Haarlem, 1982.
- ALAERTS 1988 – Jan van Ruusbroec: *Die geestelike brulocht*. J. Alaerts (ed.). Tielt (enz.), 1988. (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis 103).
- D'AVRAY 1985 – D.L. d'Avray: *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*. Oxford, 1985.
- AXTERS 1937 – S. Axters: *Scholastiek lexicon. Latijn-Nederlansch*. Antwerpen, 1937.
- AXTERS 1947 – S. Axters: 'De zalige Hendrik van Leuven OP als geestelijk auteur'. In: *Ons Geestelijk Erf* 21 (1947), 240-56.
- AXTERS 1953 – S. Axters: *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*. Dl. II: 'De eeuw van Ruusbroec'. Antwerpen, 1953.
- BARRE 1962 – H. Barré: *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia*. Città del Vaticano, 1962. (Studi e Testi 225).
- BATAILLON 1986 – L.J. Bataillon: 'De la lectio à la predicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIIIe siècle'. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 70 (1986), 559-74.
- BATAILLON 1992 – L.J. Bataillon: 'Early Scholastic and Mendicant Preaching as Exegesis of Scripture'. In: M.D. Jordan, K. Emery Jr (eds.): *Ad Litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Notre Dame, 1992. (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 3), 165-98.
- BECCARISI 2007 – A. Beccarisi: 'Meister Eckhart und die Frage nach den Quellen in "Des gheest boeck"'. In: L. Cesalli, N. Germann, M.J.F.M. Hoenen (Hrsg.): *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*. Turnhout, 2007. (Rencontres de Philosophie Médiévale 13), 171-202.
- BECKERS 1987 – H. Beckers: 'Zu den Überlieferungszusammenhängen einer ripuarischen Perikopenhandschrift aus dem 15. Jahrhundert'. In: H. Reinitzer: *Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters*. Bern (enz.), 1987-1988. (Vestigia Bibliae 9-10), 297-313.
- BEICHNER 1965 – Petrus Riga: *Aurora*. P.E. Beichner (ed.). 2 dln. Notre Dame, 1965. (Publications in Medieval Studies 19).
- BEIN 1990 – Th. Bein: *Textkritik. Eine Einführung in Grundlagen der Edition altdeutscher Dichtung*. Göppingen, 1990. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 519).
- BERENDRECHT 1996 – P. Berendrecht: *Proeven van bekwaamheid. Jacob van Maerlant en de omgang met zijn Latijnse bronnen*. Amsterdam, 1996. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 14). Diss. Leiden.
- VAN DEN BERG, BERTELOOT & KIENHORST 2005 – M.A. van den Berg, A. Berteloot, H. Kienhorst (ed.): *Het Gaesdonckse traktaathandschrift. Olim: Hs. Gaesdonck, Collegium Augustinianum, ms. 16*. Hilversum, 2005. (Middeleeuwse Verzamelhandschriften uit de Nederlanden 9).

- BERGSMASMA 1895 – J. Bergsma: *De levens van Jezus in het Middelnederlandsch*. 2 dln. Groningen, 1895-1898. (Bibliotheek der Middelnederlandsche letterkunde 54-55).
- BÉRIOU 1998 – N. Bériou: *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*. 2 dln. Paris, 1998. (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 31).
- BESTUL 1996 – T.H. Bestul: *Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia, 1996.
- BIEBERSTEDT 2004 – A. Bieberstedt: *Die Übersetzungstechnik des Bremer Evangelistars. Eine syntaktisch-stilistische Analyse unter Einbeziehung von Vergleichsübersetzungen des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts*. Berlin (enz.), 2004. (Studia Linguistica Germanica 73).
- BIEMANS 1984 – J.A.A.M. Biemans: *Middelnederlandse bijbelhandschriften*. Leiden, 1984. (CSSN, Catalogus).
- BIEMANS 1996 – J.A.A.M. Biemans: 'Het Gronings-Zutphense Maerlant-handschrift. Over de noodzakelijkheid der handschriftenkunde.' In: *Queeste* 3 (1996), 197-219.
- BIEMANS 1997 – J.A.A.M. Biemans: *Onsen Speghele Ystoriale in Vlaemsche. Codicologisch onderzoek naar de overlevering van de Spieghel historiael van Jacob van Maerlant, Philip Utenbroeke en Lodewijk van Velthem, met een beschrijving van de handschriften en de fragmenten*. Leuven, 1997. (Schrift en schriftdragers in de Nederlanden in de middeleeuwen 2). Diss. Utrecht.
- BIEMANS 1999 – J.A.A.M. Biemans: 'Het chirurgijnsboek van Jan van Aalter. Over schaalvergroting en nieuwe toepassingen bij de productie en vormgeving van het handgeschreven boek in de veertiende eeuw'. In: *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis* 6 (1999), 67-86.
- BIESHEUVEL, HAMBURGER & SCHEEPSMA 2008 – I. Biesheuvel, J. Hamburger, W. Scheepsma: 'Peter Damian's sermon 63 on John the Evangelist in Middle Dutch. With an edition of ms. Sint-Truiden, Instituut voor Francaanse Geschiedenis, a21, f. 53vb-63vb'. In: *Ons Geestelijk Erf* 79 (2008), 225-51.
- BLOMMAERT 1851 – Ph. Blommaert: *Oudvlaemsche gedichten der XIIIe, XIIIe en XIVe eeuwen*. Dl 3: Gent, 1851.
- BOUTERSE 1986 – J. Bouterse: *De boom en zijn vruchten. Bergrede en Bergredechristendom bij Reformatoren, Anabaptisten en Spiritualisten in de zestiende eeuw*. Kampen, 1986. Diss. Leiden.
- BOXLER 1996 – M. Boxler: *ich bin ein predigerin und appostlorin. Die deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300-1550), Untersuchungen und Texte*. Bern (enz.), 1996. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 22).
- DE BRUIN 1935 – C.C. de Bruin: *Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament*. Groningen (enz.), 1935. Diss. Leiden.
- DE BRUIN 1970A – C.C. de Bruin (ed.): *Het Amsterdamse Lectionarium*. Leiden, 1970. (CSSN, Kleine Reeks, Afdeling II, Dl. I).
- DE BRUIN 1970B – C.C. de Bruin (ed.): *Het Luikse diatessaron*. (Eng. vert. A.J. Barnouw). Leiden, 1970. (CSSN, Kleine Reeks, Afdeling I, Dl. I).
- DE BRUIN 1971 – C.C. de Bruin (ed.): *De Zuidnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament. Eerste stuk: evangeliën*. Leiden, 1971 (CSSN, Grote reeks, Afdeling II, Dl. I).
- DE BRUIN 1973 – C.C. de Bruin (ed.): *Het lectionarium van Gruuthuse*. Leiden, 1973. (CSSN, Kleine Reeks, Afdeling II, Dl. II).
- DE BUNDEL 2008 – K. de Bundel: 'Van woerde tot woerde oft van synne te sinne of van beiden ondermenghet. Petrus Naghel over het vertalen van de bijbel.' In: *Queeste* 15 (2008), 17-35.

- BURGER 2009 – C. Burger: 'Verrassende genadeleer. Nicolaas van Straatsburg OP: De preek over de gulden berg (circa 1324/1326)'. In: Th. Mertens, P. Stoop en C. Burger (red.): *De Middelnederlandse preek*. Hilversum, 2009. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 116), 67-89.
- CATENA AUREA – Zie: Digitale bronnen.
- CONSTABLE 1995 – G. Constable: *Three studies in medieval religious and social thought*. Cambridge, 1995.
- CORBELLINI 2007 – S. Corbellini: 'De Noordnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament. Het paradijs in een kloostercel.' In: A. den Hollander, E. Kwakkel, W. Scheepsma (red.): *Middelnederlandse Bijbelvertalingen*. Hilversum, 2007. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 102), 131-45.
- COSTARD 1992 – M. Costard: 'Predigthandschriften der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Spätmittelalterliche Predigtüberlieferung in der Bibliothek des Klosters Nazareth.' In: V. Mertens, H.J. Schiewer (Hrsg.): *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.-6. Oktober 1989*. Tübingen, 1992, 194-222.
- COUN 1993 – Th. Coun: 'De Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën'. In: Th. Mertens e.a.: *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam, 1993. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 8), 87-107, 395-400.
- COUN 2007 – Th. Coun: 'De Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën. "Diet dede verstont se qualec"'. In: A. den Hollander, E. Kwakkel, W. Scheepsma (red.): *Middelnederlandse Bijbelvertalingen*. Hilversum, 2007. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 102), 117-29.
- CROSS 1969 – J.E. Cross: 'Ælfric. Mainly on Memory and Creative Method in Two "Catholic Homilies"'. In: *Studia Neophilologica* 41 (1969), 135-55.
- DAHAN 1999 – G. Dahan: *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*. Paris, 1999.
- DAHAN 2004 – G. Dahan: 'L'exégèse de Hugues. Méthode et herméneutique'. In: L.J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy (eds.): *Hugues de Saint-Cher (†1263). Bibliste et théologien*. Turnhout, 2004. (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 1), 65-99.
- DAUVEN-VAN KNIPPENBERG & MEYER 2010 – C. Dauven-van Knippenberg, E. Meyer: "'also sye geschen sein". Evangelienharmonie und Heil'. In: C. Dauven-van Knippenberg, C. Herberichs, C. Kiening (Hrsg.): *Medialität des Heils im späten Mittelalter*. Zürich, 2010. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), 317-30.
- DAVID 1858 – Jacob van Maerlant: *Rijmbijbel*. J. David (ed.). 3 dln. Brussel, 1858-1859.
- DEROLEZ 2003 – A. Derolez: *The Palaeography of Gothic Manuscript Books. From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*. Cambridge, 2003. (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 9).
- DESCHAMPS 1960 – J. Deschamps: 'Middelnederlandse vertalingen van Super modo vivendi (7de hoofdstuk) en De libris teutonicalibus van Gerard Zerbolt van Zutphen'. In: *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 14 (1960), 67-108.
- DESCHAMPS 1975 – J. Deschamps: 'De verspreiding van Johan Scutkens vertaling van het Nieuwe Testament en de Oudtestamentische perikopen'. In: M.J.M. de Haan, S.J. Lenselink, G.H.H. Posthumus Meyes, J. Trapman (red.): *In navolging. Een bundel studies aangeboden aan C.C. de Bruin bij zijn afscheid als hoogleraar te Leiden*. Leiden, 1975, 159-79.
- DESPLENTER 2006 – Y. Desplenter: 'Overgezet voor het gebed. Latijnse hymnen in het Middelnederlands'. In: *TNTL* 122 (2006), 193-212.

- VAN DIJK & MERTENS 1993 – R.Th.M. van Dijk en Th. Mertens: ‘Termen uit het kerkelijk leven van de late middeleeuwen’. In: Th. Mertens e.a.: *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam, 1993. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 8), 341-59, 490-2.
- VAN DRIEL 2010 – J. van Driel: ‘Verheven vorm. Middelnederlands proza tot ca. 1300’. In: *TNTL* 126/1 (2010)
- DRISCOLL 2006 – M.S. Driscoll: ‘The Conversion of the Nations’. In: G. Wainwright, K.B. Westerfield Tucker (eds.): *The Oxford History of Christian Worship*. Oxford (enz.), 2006, 175-215.
- VAN DRUTEN 1895 – H. van Druten: *Geschiedenis der Nederlandsche bijbelvertaling*. 3 dln. Leiden, 1895-1905.
- DS II – *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Dl. 2. Parijs, 1953.
- DS X – *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Dl. 10. Parijs, 1980.
- DUINHOVEN 1975 – A.M. Duinhoven: *Bijdragen tot reconstructie van de Karel ende Elegast*. 2 dln. Assen, 1975. (Neerlandica Traiectina 21). Diss. Utrecht.
- EBBINGE WUBBEN 1903 – C.H. Ebbing Wubben: *Over Middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament. Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling*. 's-Gravenhage, 1903. Diss. Leiden.
- ERMENS 2008 – D. Ermens e.a. (red.): *Repertorium van Middelnederlandse preken in handschriften tot en met 1550*. 7 dln. Leuven, 2003-2008. (Miscellanea Neerlandica 29).
- GALLOWAY 1999 – P. Galloway: ‘Neither Miraculous nor Astonishing. The Devotional Practice of Beguine Communities in French Flanders’. In: J. Dor, L. Johnson, J. Wogan-Browne (eds.): *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and Their Impact*. (Medieval Women. Texts and Contexts 2). Turnhout, 1999, 107-27.
- GEIRNAERT & GEIRNAERT 1987 – D. Geirnaert, N. Geirnaert: ‘Membra Disiecta Brugensia. Een fragment van een Middelnederlands “Lectionarium”’. In: E. Cockx-Indestege, F. Hendrickx (red.): *Miscellanea Neerlandica. Opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag*. Dl. 1: Leuven, 1987. (Miscellanea Neerlandica 1), 207-28.
- GERHARDT 1970 – C. Gerhardt: *Das Leben Jhesu*. Leiden, 1970. (CSSN, Kleine Reeks, Afdeling I, Dl. IV).
- GLORIEUX 1980 – P. Glorieux: ‘L’enseignement au Moyen Age. Techniques et Méthodes en Usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle’. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 43 (1968), 65-186.
- GLORIEUX-DE GAND & KELDERS 1991 – Th. Glorieux-De Gand, A. Kelders: *Het woord van de kopiist. Colofons van gedateerde handschriften*. Brussel, 1991. (Catalogi van tentoonstellingen georganiseerd in de Koninklijke Bibliotheek Albert I 232)
- GLOSSA ORDINARIA – *Biblia latina cum glossa ordinaria*. K. Fröhlich, M.T. Gibson (ed.). 4 dln. Turnhout, 1992.
- GNÄDINGER 1993 – L. Gnädinger: *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*. München, 1993.
- GNÄDINGER 1994 – L. Gnädinger: ‘Esther. Eine Skizze’. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 113 (1994), 31-62.
- VAN GORP, DELABATISTA & GHESQUIERE 1998 – H. van Gorp, D. Delabatista, R. Ghesquiere: *Lexikon van literaire termen*. Groningen, 1998.
- DE GRAUWE 1979 – L. de Grauwe: *De Wachtendonckse psalmen en glossen. Een lexikologisch-woordgeografische studie met proeve van kritische leestekst en glossaria*. 2 dln. Gent, 1979-1982.

- GREIDANUS 1926 – J. Greidanus: *Beginselen en ontwikkelingen van de interpunctie, in 't bijzonder in de Nederlanden*. Zeist, 1926. Diss. Leiden.
- GRUBE & MORVAY 1974 – D. Grube, K. Morvay: *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten*. München, 1974. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 47).
- GRUNDMANN 1935 – H. Grundmann: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Berlin, 1935. (Historische Studien 267).
- GUMBERT 1992 – J.P. Gumbert: 'Zur "Typographie" der geschriebenen Seite'. In: H. Keller, K. Grubmüller, N. Staubach: *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*. München, 1992. (Münsterische Mittelalter-Schriften 65), 283-92.
- GUMBERT 1997 – J.P. Gumbert: 'Hilft Interpunktion neuen Lesern?'. In: *Amsterdamer Beiträge für Älteren Germanistik* 47 (1997), 149-53.
- GUMBERT 2004 – J.P. Gumbert: *Codicologische eenheden. Opzet voor een terminologie*. Amsterdam, 2004. (Mededelingen Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 67/2)
- VAN HAAFTEN 2003 – N.B.P.J. van Haaften: *Stemmatologie met de computer*. VU-rapport WS-574. [z.p.], 2003.
- DE HAAN 1968 – M.J.M. de Haan: "Tweemaal van "Zente Anselmus"". In: *Ons Geestelijk Erf* 42 (1968), 113-41.
- HARPER 1991 – J. Harper: *The Forms and Orders of Western Liturgy from the Tenth to the Eighteenth Century. A Historical Introduction and Guide for Students and Musicians*. Oxford, 1991.
- HERMANS 1979 – J.M.M. Hermans: *Het Gronings Zutphense Maerlant handschrift. Codicologische studies rond handschrift 405 van de Universiteitsbibliotheek te Groningen*. Groningen 1979.
- HILL 1997 – J. Hill: 'Ælfric's Homily on the Holy Innocents. The Sources Reviewed'. In: J. Roberts, J.L. Nelson, M. Godden (eds.): *Alfred the Wise. Studies in Honour of Janet Bately on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*. Cambridge, 1997, 89-98.
- HINNEBUSCH 1966 – W.A. Hinnebusch: *The History of the Dominican Order*. Dl. 1: *Origins and Growth to 1500*. New York, 1966.
- DEN HOLLANDER 1997 – A.A. den Hollander: *De Nederlandse Bijbelvertalingen 1522-1545*. Amsterdam, 1997. Diss. Amsterdam (VU).
- DEN HOLLANDER 1999 – A. den Hollander: 'Het Luikse "Leven van Jezus". Een Nederlandse evangeliënharmonie uit de dertiende eeuw'. In: *Queeste* 6 (1999), 99-111.
- DEN HOLLANDER 2004 – A. den Hollander: 'Mittelniederländische Evangelienharmonien. Form und Funktion: Eine erste Orientierung'. In: C. Burger, A. den Hollander, U. Schmid (Hrsg.): *Evangelienharmonien des Mittelalters*. Assen, 2004. (Studies in Theology and Religion 9), 89-108.
- DEN HOLLANDER 2007 – A. den Hollander: 'Middelnederlandse Levens van Jezus. "Uuten .iiii. ewangelisten ene evangelie ghemaect"'. In: A. den Hollander, E. Kwakkel, W. Scheepsma (red.): *Middelnederlandse Bijbelvertalingen*. Hilversum, 2007. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 102), 179-90.
- DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007 – A. den Hollander, E. Kwakkel, W. Scheepsma (red.): *Middelnederlandse Bijbelvertalingen*. Hilversum, 2007. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 102).
- DEN HOLLANDER & SCHMID 1999 – A. den Hollander, U. Schmid: 'Middeleeuwse bronnen van het Luikse "Leven van Jezus"'. In: *Queeste* 6 (1999), 127-46.

- DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001 – P.H.J. De Hommel-Steembakkers: *Een openbaring. Parijs, Bibliothèque nationale, Ms. néerlandais 3*. Nijmegen, 2001. Diss. Nijmegen.
- DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2007 – N. de Hommel-Steembakkers: 'Apocalyps. Het laatste boek.' In: A. den Hollander, E. Kwakkel, W. Scheepsma (red.): *Middelnederlandse Bijbelvertalingen*. Hilversum 2007. (Middleeuwse Studies en Bronnen 102), 159-69.
- HUGHES 1982 – A. Hughes: *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to Their Organization and Terminology*. Toronto (enz.), 1982.
- IOGNA-PRAT 1991 – D. Iogna-Prat: 'L'oeuvre d'Haymon d'Auxerre'. In: D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon (ed.): *L'école Carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Rémi 830-908. Entretiens d'Auxerre 1989*. Paris, 1991. (L'histoire dans l'actualité).
- JANOTA 2004 – J. Janota: *Orientierung durch volkssprachliche Schriftlichkeit (1280/90-1380/90)*. Tübingen, 2004. (*Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit II/1*)
- JANSEN-SIEBEN 1989 – R. Jansen-Sieben: *Repertorium van de Middelnederlandse artes-literatuur*. Utrecht, 1989.
- JANSEN-SIEBEN 1999 – R. Jansen-Sieben: 'Ooggetuigen en flagellanten anno 1349'. In: *De pest in de Nederlanden. Medisch historische beschouwingen 650 jaar na de Zwarte Dood*. Brussel, 1999, 85-108.
- JONKER [TE VERSCHIJNEN] – E. Jonker: 'Travelling Texts. Written Witnesses of Dutch-German Contact During the Fourteenth Century'. [te verschijnen]
- JORDAN 2006 – E. Jordan: 'A Clash of Wills: Religious Patronage and the "Vita Apostolica" in Thirteenth-Century Flanders'. In: E. Jamrozik, J. Burton (eds.): *Religious and Laity in Western Europe 1000-1400. Interaction, Negotiation, and Power*. Turnhout, 2006. (Europa Sacra 2), 241-61.
- JUNGMANN 1949 – J.A. Jungmann: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Dl. 1: *Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse*. Wien, 1949.
- KEMPER 2006 – T. Kemper: *Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen, 2006. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 131).
- KERN 1895 – J.H. Kern: *De Limburgsche sermoenen*. Leiden, 1895.
- KIENHORST 2005 – H. Kienhorst: *Lering en stichting op klein formaat: Middelnederlandse rijmteksten in eenkolomsboekjes van perkament*. 2 dln. Leuven, 2005. (Miscellanea Neerlandica 31).
- KLAUSER 1935 – Th. Klauser: *Das Römische Capitulare Evangeliorum, Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte*. Dl. 1: *Typen*. Münster, 1935. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 28).
- KLAUSER 1965 – Th. Klauser: *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*. Bonn, 1965.
- KNUVELDER 1970 – G.P.M. Knuvelde: *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde*. Dl. 1: *De geschiedenis van de Nederlandse letterkunde van de aanvang tot de Renaissance*. 's-Hertogenbosch, 1970.
- KORTEWEG 1983 – A. S. Korteweg: *Liturgische handschriften uit de Koninklijke Bibliotheek. Middleeuwse manuscripten voor religieus gebruik*. 's-Gravenhage, 1983. (Tentoonstelling in het Rijksmuseum Meermann-Westreenianum / Museum voor het Boek 6 oktober 1983 - 14 januari 1984.)
- KOTTMANN 2009 – C. Kottmann: *Das buch der ewangelii und epistel. Untersuchungen zur Überlieferung und Gebrauchsfunktion südwestdeutscher Perikopenhandschriften*. (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 14). Münster, 2009.

- KWAKKEL 1999 – E. Kwakkel: 'Nieuwe fragmenten en een oude traditie. Utrecht Catharijneconvent BMH Sj fragm h 70 en de overlevering van de Middelnederlandse evangeliën(harmonie).' In: *Queeste* 6 (1999), 166-89.
- KWAKKEL 2002 – E. Kwakkel: *Die dietsche boeke die ons toebehoeren. De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel (1350-1400)*. Leuven, 2002. Diss. Leiden.
- KWAKKEL 2003 – E. Kwakkel: 'A New Type of Book for a New Type of Reader. The Emergence of Paper in Vernacular Book Production'. In: *Library* 4 (2003), 219-48.
- LAMPE 1969 – G.W.H. Lampe (ed.): *The Cambridge History of the Bible*. Dl. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge, 1969.
- LARRINGTON 1999 – C. Larrington: 'Representing the Presentation. The Candlemas Vision and Marie d'Oignies' Role in its Dissemination'. In: J. Dor, L. Johnson, J. Wogan-Browne (eds.): *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and Their Impact*. Turnhout, 1999. (Medieval Women. Texts and Contexts 2), 195-215.
- LEENDERTZ 1895 – P. Leendertz Jr.: 'Het Zutfensch-Groningsche handschrift'. In: *TNTL* 14 (1895), 265-83.
- LEGENDA AUREA – Iacopo da Varazze: *Legenda Aurea*. Ed. critica a cura di G.P. Maggioni. Tavarnuzze (enz.), 1998. (Millennio Medievale 6/3).
- LENKER 1997 – U. Lenker: *Die westsächsische Evangelienversion und die Perikopenordnungen im angelsächsischen England*. München, 1997. (Texte und Untersuchungen zur englischen Philologie 20).
- LENKER 1999 – U. Lenker: "The "West Saxon Gospels" and the Gospellectionary in Anglo-Saxon-England. Manuscript Evidence and Liturgical Practice". In: *Anglo-Saxon England* 28 (1999), 141-78.
- LERNER 2004 – R.E. Lerner: 'The Vocation of the Friars Preacher. Hugh of St. Cher between Peter the Chanter and Albert the Great'. In: L.J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy (eds.): *Hugues de Saint-Cher (†1263). Bibliste et théologien*. Turnhout, 2004. (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Age 1), 215-31.
- DE LIBERA 1991 – A. de Libera: *Penser au Moyen Âge*. Paris, 1991.
- LIEFTINCK 1940 – G.I. Lieftinck: 'Een veertiende-eeuwsh fragment van een onbekende bijbelvertaling'. In: *TNTL* 59 (1940), 1-12.
- LIEFTINCK 1959 – G.I. Lieftinck: 'Problemen met betrekking tot het Zutphens-Groningse Maerlant-handschrift'. In: *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks* 22 (1959), 69-99.
- LMA IV – *Lexikon des Mittelalters*. Dl. 4: *Erzkanzler bis Hiddensee*. München, 1989.
- LONGERE 1981 – J. Longère: 'Le vocabulaire de la prédication'. In: *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Age*. Paris, 1981. (Colloque internationaux CNRS 589), 303-20.
- LÖSER 2009 – F. Löser: 'Predigten in dominikanischen Konventen. "Kölner Klosterpredigten" und "Paradisus anime intelligentis"'. In: B. Hasebrink, N.F. Palmer, H.J. Schiewer (Hrsg.): *Paradisus anime intelligentis. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*. Tübingen, 2009, 227-63.
- LUBAC 1998 – H. de Lubac: *The Four Senses of Scripture*. 2 dln. Grand Rapids (enz.), 1998-2000.
- MANTINGH 2000 – E. Mantingh: *Een monnik met een rol. Willem van Affligem, het Kopenhaagse Leven van Lutgart en de fictie van een meerdaagse voorlezing*. Hilversum, 2000. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 73).
- MARROW 1979 – J.H. Marrow: *Passion Iconology in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance. A Study of the Transformation of Sacred Metaphor into Descriptive Narrative*. Kortrijk, 1979. (Ars Neerlandica 1).

- MARTIMORT 1992 – A.G. Martimort: *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Turnhout, 1992. (Typologie des sources du Moyen Age occidental 64).
- MAURER 1929 – F. Maurer: *Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther*. Heidelberg 1929. (Germanische Bibliothek, Untersuchungen und Texte 26).
- McGINN 1998 – B. McGinn: *The Flowering of Mysticism*. New York, 1998. (The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism 4)
- MEIJER & WES 1992 – Flavius Josephus: *De joodse oorlog & Uit mijn leven*. F.J.A.M. Meijer, M.A. Wes (vert.). Baarn, 1992.
- MENNE 1937 – K. Menne: *Deutsche und niederländische Handschriften*. Köln, 1937. (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Die Handschriften des Archivs, 10.1)
- MERTENS 1984 – V. Mertens: 'Theologie der Mönche – Frömmigkeit der Laien? Beobachtungen zur Textgeschichte von Predigten des Hartwig von Erfurt. Mit einem Textanhang'. In: L. Grenzmann, K. Stackmann (Hrsg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Symposium Wolfenbüttel 1981*. Stuttgart, 1984, 661-83.
- MERTENS 2006 – Jan van Ruusbroec: *Van den geesteliken tabernakel*. Th. Mertens (ed.), H. Wolfson, L. Surlus (vert.). Turnhout, 2006. (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis 105).
- MERTENS 2009A – Th. Mertens: 'De Middelnederlandse preek. Een voorbarige synthese'. In: Th. Mertens, P. Stoop, C. Burger (red.): *De Middelnederlandse preek*. Hilversum, 2009. (Middeleeuwse Studiën en Bronnen 116), 9-66.
- MERTENS 2009B – Th. Mertens: 'Alles, behalve de preek. Een Middelnederlandse prediciëliturgie in "Een forme ende maniere van preken"'. In: Th. Mertens, P. Stoop, C. Burger (red.): *De Middelnederlandse preek*. Hilversum, 2009. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 116), 183-201.
- VAN MIERLO 1950 – J. van Mierlo: *De letterkunde van de middeleeuwen*. 2 dln. 's-Hertogenbosch, 1950.
- MISSALE ROMANUM – Zie: Digitale bronnen.
- MNW – Zie: Digitale bronnen.
- MOHLBERG & GAGLIARDI 1951 – L.C. Mohlberg, E. Gagliardi: *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*. Dl. 1: *Mittelalterliche Handschriften*. Zürich, 1951.
- MOMMAERS 1990 – P. Mommaers (ed.): *De brieven van Hadewijch*. Averbode (enz.), 1990. (Cahiers voor levensverdieping 55).
- MULCHAHEY 1998 – M.M. Mulchahey: *First the Bow is Bent in Study... Dominican Education before 1350*. Toronto, 1998.
- VAN MULKEN 1993 – M. van Mulken: *The Manuscript Tradition of the Perceval of Chrétien de Troyes. A stemmatological and dialectological approach*. Amsterdam, 1993. Diss. Amsterdam (VU).
- VAN NIEUWENHOVE 1998 – R. van Nieuwenhove: 'Meister Eckhart and Jan Van Ruusbroec: A Comparison.' In: *Medieval Philosophy and Theology* 7 (1998), 153-93.
- O'CARROLL 1979 – M. O'Carroll: 'The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and the Franciscan Rites of the Thirteenth Century'. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 49 (1979), 79-103.
- OHLY 1966 – F. Ohly: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*. Darmstadt 1966. (Herausgaben von der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Libelli 218).
- VAN OOSTROM 2006 – F.P. van Oostrom: *Stemmen op schrift. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur vanaf het begin tot 1300*. Amsterdam, 2006.
- PALMER 1991 – N.F. Palmer: 'Das "Exempelwerk der englischen Bettelmönche". Ein Gegenstück zu den "Gesta Romanorum"?' In: W. Haug, B. Wachinger (Hrsg.): *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen, 1991, 137-72.

- PALMER 2004 – N.F. Palmer: 'Das "Einsiedeln-Zürcher Lektionar". Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Bibelübersetzung im südwestdeutschen Raum'. In: *Vestigia Bibliae* 24 (2004), 123-54.
- PALMER 2005 – N.F. Palmer: 'Manuscripts for Reading. The Material Evidence for the Use of Manuscripts Containing Middle High German Narrative Verse'. In: M. Chinca, C. Young (eds.): *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays on a Conjunction and its Consequences in Honour of D.H. Green*. Turnhout, 2005, 67-102.
- PALMER 2007 – N.F. Palmer: *Bibelübersetzung und Heilsgeschichte. Studien zur Freiburger Perikopenhandschrift von 1462 und zu den deutschsprachigen Lektionaren des 15. Jahrhunderts*. Berlin, 2007. (Wolfgang Stammerl Gastprofessur für Germanische Philologie, Vorträge 9).
- PARKES 1992 – M.B. Parkes: *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*. Aldershot, 1992.
- PATROLOGIA LATINA – Zie: Digitale bronnen.
- PETERS 1988 – U. Peters: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen, 1988. (Hermæa Germanistische Forschungen. Neue Folge 56).
- PHILIPPART 1977 – G. Philippart: *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout, 1977. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 24/25).
- POSTILLAE – Hugo de Sancto Caro: *Prima pars huius operis continens textum biblie, cum postilla domini Hugonis Cardinalis, librorum infra signatorum* [etc.]. Dl. 5: *Evangeliae*. Basel, 1504.
- PRIEBSCH 1904 – R. Priebsch: 'Aus deutschen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Brüssel'. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 36 (1904), 58-86.
- REDZICH 2004 – C. Redzich: 'Aspekte produktiver Rezeption von Bibelübersetzung. Überlieferungs- und Gebrauchszusammenhänge der Johannesapokalypse im bairisch-fränkischen Raum'. In: R. Plate, A. Rapp (Hrsg.): *Metamorphosen der Bibel. Beiträge zur Tagung Wirkungsgeschichte der Bibel im deutschsprachigen Mittelalter vom 4. bis 6. september 2000 in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier*. Bern (enz.), 2004. (*Vestigia Bibliae* 24-25), 155-73
- REYNAERT 2005 – J. Reynaert: 'Kalenders, astrologie, literatuur. De functie van het voorwerk in handschrift Groningen, UB, 405'. In: R. Sleiderink, V. Uytersprot, B. Besamusca (red.): *Maar er is meer. Avontuurlijk lezen in de epiek van de Lage Landen. Studies voor Jozef D. Janssens*. Leuven, 2005, 257-82.
- RHEIN 1995 – R. Rhein: *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in Historia und Doctrina*. Wien, 1995. (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte 40).
- RUH 1985 – K. Ruh (Hrsg.): *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung*. Tübingen, 1985.
- RUH 1996 – K. Ruh: *Geschichte der Abendländischen Mystik*. Dl. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München, 1996.
- SAINT-JACQUES 1989 – R.C. Saint-Jacques: 'The "Middle-English Prose Psalter" and its French Source'. In: J. Beer (ed.): *Medieval Translators and Their Craft*. Kalamazoo, 1989. (Studies in Medieval Culture 25), 135-54.
- SANDERS 1974 – W. Sanders: *Der Leidener Willeram. Untersuchungen zu Handschrift, Text und Sprachform*. München, 1974. (Medium Aevum. Philologische Studien 27).
- SCHEEPSMA 2001 – W. Scheepsma: 'Filling the Blanks. A Middle Dutch Dionysius Quotation and the Origins of the "Rothschild Canticles"'. In: *Medium Aevum* 70 (2001), 278-303.

- SCHEEPSMA 2005 – W.F. Scheepsma: *De Limburgse sermoenen (ca. 1300). De oudste preken in het Nederlands*. Amsterdam, 2005. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 26).
- SCHEEPSMA 2007 – W. Scheepsma: 'Überregionale Beziehungen zwischen dem Rheinland und Brabant in der mystischen Literatur des 14. Jahrhunderts'. In: L. Cesalli, N. Germann, M.J.F.M. Hoenen (eds.): *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*. Turnhout, 2007. (Rencontres de Philosophie Médiévale 13), 247-75
- SCHEEPSMA 2008 – W.F. Scheepsma: 'Meister Eckhart in den Niederlanden. Rezeption und Überlieferung im vierzehnten Jahrhundert'. In: R. Brandt, D. Lau (Hrsg.): *Exemplar. Festschrift für Kurt Otto Seidel*. (Lateres. Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit 5). Frankfurt a. M., 2008, 9-54.
- SCHEEPSMA 2009 – W.F. Scheepsma: 'Het venijn van broeder IJsewijn'. In: Bart Besamusca, Remco Sleiderink (red.): *De boeken van Velthem. Auteur, oeuvre en overlevering in de veertiende eeuw*. Hilversum, 2009. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 119), 143-59.
- SCHEPERS 2008 – K. Schepers: 'Kortsluiting tussen Wearmouth-Jarrow en Vlaanderen. De Apocalyps in het Middelnederlands'. In: *Queeste* 15 (2008), 97-119.
- SCHIEB 1982 – G. Schieb: 'Vorwort'. In: D. Cepkova: *Mitteldeutsche Reimfassung der Interrogatio Sancti Anselmi*. Berlin, 1982. (Deutsche Texte des Mittelalters 72), ix-xx.
- SCHIEWER 1996 – H.J. Schiewer: *Die Schwarzwälder Predigten. Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Sonntags- und Heiligenpredigten. Mit einer Musteredition*. Tübingen, 1996. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 105).
- SCHIEWER 2001 – R. Schiewer: 'The "Postil of Hartwig of Erfurt" as a Preaching Tool'. In: *Medieval Sermon Studies* 45 (2001), 40-57.
- SCHNEYER 1963 – J.B. Schneyer: *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers*. Münster, 1963.
- SCHNEYER 1990 – J.B. Schneyer: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43). Dl. 1: *Autoren A-D*. München, 1969.
- SCHULER 1992 – C.M. Schuler: 'The Seven Sorrows of the Virgin: Popular Culture and Cultic Imagery in pre-Reformation Europe'. In: *Simiolus* 21 (1992), p. 5-28.
- SCHUMACHER 2003 – M. Schumacher: 'Perikope'. In: J.D. Müller (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Dl. 3: P-Z. Berlin, 2003, 43-5.
- SCHWARZ 1985A – W. Schwarz: 'Die Bibel im Abendland. Geschichte der Übersetzungsprinzipien'. In: W. Schwarz: *Schriften zur Bibelübersetzung und mittelalterlichen Übersetzungstheorie*. Hamburg, 1985. (Vestigia Bibliae 7), 11-35.
- SCHWARZ 1985B – W. Schwarz: 'Aspekte der Übersetzungstheorie im Mittelalter'. In: W. Schwarz: *Schriften zur Bibelübersetzung und mittelalterlichen Übersetzungstheorie*. Hamburg, 1985. (Vestigia Bibliae 7), 42-8.
- SCHWARZ 1985C – W. Schwarz: 'Die Bedeutung des "fidus interpres" für die mittelalterliche Übersetzung'. In: W. Schwarz: *Schriften zur Bibelübersetzung und mittelalterlichen Übersetzungstheorie*. Hamburg, 1985. (Vestigia Bibliae 7), 54-6.
- SENNER 1995 – W. Senner: *Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar*. Dl. 1: *Studie*. Berlin, 2005. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 4).

- SHERWOOD-SMITH 2000 – M. Sherwood-Smith: *Studies in the Reception of the Historia scholastica of Peter Comestor, the Schwarzwälder Predigten, the Weltchronik of Rudolf von Ems, the Scolastica of Jacob van Maerlant and the Historiebijbel van 1360*. Oxford, 2000. (Medium Aevum Monographs, New Series 20).
- SIMONS 1987 – W. Simons: *Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225-ca. 1350)*. Brussel, 1987. (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, 49/121).
- SIMONS 1991 – W. Simons: 'Het dominicanenklooster te Gent: 1228-1796'. In: W. Simons, G.J. Bral, J. Caudron, J. Bockstaele (red.): *Het Pand. Acht eeuwen geschiedenis van het oud dominicanenklooster te Gent*. Tielt, 1991, 37-60.
- SIMONS 2001 – W. Simons: *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia, 2001.
- SIMONS & TRIO 2001 – W. Simons, P. Trio: 'Begijnen, begarden en tertiarissen in het middeleeuwse Ieper'. In: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis* 4 (2001), 118-67.
- SMALLEY 1979 – B. Smalley: 'The Gospels in the Paris Schools in the late 12th and early 13th Centuries. Peter the Chanter, Hugh of St. Cher, Alexander of Hales, John of la Rochelle'. In: *Franciscan Studies* 39 (1979), 230-54.
- SMALLEY 1980 – B. Smalley: 'The Gospels in the Paris Schools in the late 12th and early 13th Centuries, Peter the Chanter, Hugh of St. Cher, Alexander of Hales, John of la Rochelle'. In: *Franciscan Studies* 40 (1980), 298-369.
- SPECULUM 1990 – *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 65/1 (1990).
- STIRNEMANN 2004 – P. Stirnemann: 'Les manuscrits de la "Postille"'. In: L.J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy (eds.): *Hugues de Saint-Cher (†1263). Bibliste et théologien*. Turnhout, 2004. (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 1), 31-42.
- STOLL 1988 – B. Stoll: *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingertzeit bis um 1200*. Tübingen, 1988. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 30).
- STRUBBE & VOET 1960 – E.I. Strubbe, L. Voet: *De chronologie van de Middeleeuwen en de moderne tijden in de Nederlanden*. Antwerpen (enz.), 1960.
- STUTVOET-JOANKNECHT 1990 – C.M. Stutvoet-Joanknecht: *Der byen boeck. De Middelnederlandse vertalingen van Bonum universale de apibus van Thomas van Cantimpré en hun achtergrond*. Amsterdam, 1990. Diss. Amsterdam (VU).
- TERVOOREN 2006 – H. Tervooren: *Van der Masen tot op den Rijn. Ein Handbuch zur Geschichte der mittelalterlichen volkssprachlichen Literatur im Raum von Rhein und Maas*. Berlin, 2006.
- TUCHMAN 2004 – B. Tuchman: *De waanzinnige veertiende eeuw*. Amsterdam, 2004.
- VAN DE VEN 1990 – J. van den Ven: *Handschriften en handschriftfragmenten in het bezit van de Theologische Faculteit Tilburg*. Tilburg, 1990.
- VERDAM 1900 – J. Verdam (ed.): *Die Spiegel der Sonden*. 2 dln. Leiden, 1900.
- VETTER 1910 – F. Vetter: *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften*. Berlin, 1910. (Deutsche Texte des Mittelalters 11).
- DE VISSER-VAN TERWISGA 1998 – M. de Visser-van Terwisga: *Histoire ancienne jusqu'à César. Estoires Rogier II*. Amsterdam 1998. Diss. Amsterdam (UvA).
- VOGEL 1986 – C. Vogel: *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Washington, 1986.
- DE VOOYS 1921 – C.G.N. de Vooy: 'Twee mystieke traktaatjes uit het begin van de veertiende eeuw'. In: *TNLT* 40 (1921), 301-9.

- WARNAR 1995 – G. Warnar: *Het Ridderboec. Over Middelnederlandse literatuur en lekenvroomheid*. Amsterdam, 1995. (Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen 10). Diss. Leiden.
- WARNAR 2004 – G. Warnar: “‘Studeren in duytischen boeken van geestelicheden”. Het Middelnederlands als literatuurtaal in de veertiende eeuw’. In: *Queeste* 11 (2004), 110-26.
- WARNAR 2005 – G. Warnar: ‘Augustijnken in Pruisen. De drijfveren van een Middelnederlandse dichter en literatuur binnen de Duitse Orde’. In: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis* 8 (2005), 101-39.
- WARNAR 2007 – G. Warnar: ‘Men of Letters. Medieval Dutch Literature and Learning’. In: L. Cesalli, N. Germann, M.J.F.M. Hoenen (eds.): *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*. Turnhout, 2007. (Rencontres de Philosophie Médiévale 13), 221-46.
- WARNAR 2008 – G. Warnar: “‘Leringhen in den boeken”. De tekst en de drager in de Nederlandse literatuur van de veertiende eeuw’. In: *Spiegel der Letteren* 50 (2), 155-71.
- WARNAR 2009 – G. Warnar: ‘Velthem in de Vierde Partie. De verwerking van de geleerdentraditie in het Middelnederlands’. In: Bart Besamusca, Remco Sleiderink (red.): *De boeken van Velthem. Auteur, oeuvre en overlevering in de veertiende eeuw*. Hilversum, 2009. (Middeleeuwse Studies en Bronnen 119), 119-42.
- WATTEL 2003 – E. Wattel: ‘Constructing Initial Binary Trees in Stemmatology’. In: P. van Reenen, A. den Hollander, M. van Mulken (eds.): *Studies in Stemmatology II*. Amsterdam (enz.), 2003, 145-65.
- WATTEL & VAN MULKEN 1996A – E. Wattel, M.P. van Mulken: ‘Shock Waves in Text Traditions’. In: P.T. van Reenen, M.P. van Mulken (eds.): *Studies in Stemmatology*. Amsterdam (enz.), 1996, 105-22.
- WATTEL & VAN MULKEN 1996B – E. Wattel, M.P. van Mulken: ‘Weighted Formal Support of a Pedigree’. In: P.T. van Reenen, M.P. van Mulken (eds.): *Studies in Stemmatology*. Amsterdam (enz.), 1996, 135-68.
- WEGMAN 1977 – H.A.J. Wegman: *Geschiedenis van de christelijke eredienst in het westen en in het oosten. Een wegwijzer*. Hilversum, 1977.
- WEIJERS 1987 – O. Weijers: *Terminologie des universités au XIIIe siècle*. Roma, 1987. (Lessico Intellettuale Europeo 39).
- WEIJERS 2005 – O. Weijers: ‘The Literary Forms of the Reception of Aristotle. Between Exposition and Philosophical Treatise’. In: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris (Hrsg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster, 2005, 555-83.
- WILLEUMIER-SCHALIJ 1983 – J.M. Willeumier-SchaliJ: ‘Willem Moll en zijn handschriften’. In: J.A.A.M. Biemans, E. Braches, W.R.H. Koops, A.J.M. Linmans, C. Reedijk: *Boeken verzamelen. Opstellen aangeboden aan Mr. J.R. de Groot bij zijn afscheid als bibliothecaris der Rijksuniversiteit te Leiden*. Leiden, 1983, 333-44.
- WILLIAMS-KRAPP 2000 – W. Williams-Krapp: ‘Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick’. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000), 1-21.
- WILMART 1932 – A. Wilmart: *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*. Paris, 1932.
- TE WINKEL 1908 – J. te Winkel: *Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde*. Dl. 1: *Middeleeuwsche letterkunde, 1180-1430*. Haarlem, 1908.
- ZALUSKA 2004 – Y. Zaluska: ‘Évangélique du “prototype” dominicain et évangélique du “prototype” cistercien’. In: L.E. Boyle, P.M. Gy (eds.): *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*. Paris, 2004, 127-57.

- ZIEGLER 1993 – Joanna E. Ziegler: 'Reality as Imitation. The Role of Religious Imagery Among the Beguines of the Low Countries'. In: U. Wiethaus (ed.): *Maps of Flesh and Ligh. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. New York, 1993, 112-26.
- ZIELEMAN 1978 – G.C. Zieleman: *Middel nederlandse epistel- en evangeliepreken*. Leiden, 1978. Diss. Leiden.
- ZIELEMAN 1992 – G.C. Zieleman: *Der Verfasser der sogenannten Zwolse Predigten des 14. Jahrhunderts*. In: V. Mertens, H.J. Schiewer (Hrsg.): *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.-6. Oktober 1989*. Tübingen, 1992, 223-55.
- ZIELEMAN 2009 – G.C. Zieleman: 'Evangelien door het jaar met hun glosen. Een onderzoek naar de bijdrage van Johan Scutken († 1423) aan een laatmiddeleeuws religieus genre in de volkstaal'. In: Th. Mertens, P. Stoop, C. Burger (red.): *De Middel nederlandse preek*. Hilversum, 2009. (Middeleeuwse Studiën en Bronnen 116), 103-31.

DIGITALE BRONNEN

- CD-ROM MIDDEL NEDERLANDS – Cd-rom Middel nederlandse. Den Haag (enz.), 1998.
- CATENA AUREA – <http://www.catecheticsonline.com/CatenaAurea.php>
- DIGITALE BNM – <http://bnm.leidenuniv.nl>
- INSTITUTIONEEL REPERTORIUM VAN DE UNIVERSITEIT LEIDEN –
<https://openaccess.leidenuniv.nl>
- LIBRARY OF LATIN TEXTS –
<http://clt.brepolis.net.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/lta/Default.aspx>
- MNW – *Middel nederlandse Woordenboek*, <http://gtb.inl.nl/?owner=MNW>.
- PATROLOGIA LATINA – <http://pld.chadwyck.co.uk/>
- MISSALE ROMANUM – <http://www.etf.cuni.cz/peri/index.cgi?l=e>

Curriculum vitae

Esther Jonker werd op 27 mei 1980 geboren te Alblasserdam. Van 1992-1998 bezocht zij het gymnasium aan het Wartburg College te Rotterdam. In 1998 begon zij aan de studie Nederlandse taal- en letterkunde (Universiteit Leiden), die zij in 2004 cum laude afrondde met een onderzoek naar de geïntendeerde gebruikers van het Amsterdams Perikopenboek. In 2005 rondde zij de postdoctorale lerarenopleiding Nederlands af (ICLON, Universiteit Leiden). Tijdens haar studie, van 2000 tot 2005, was zij docente Nederlands aan het Wartburg College te Rotterdam. In 2005 begon zij aan haar promotieonderzoek naar het Amsterdams Perikopenboek bij Pallas, Instituut voor Kunsthistorische en Letterkundige Studies (Universiteit Leiden). Eind 2007 verbleef zij, dankzij een stipendium van de Landesstiftung Baden-Württemberg, vier maanden aan de Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg. Hier was zij lid van het Promotionskolleg 'Lern- und Lebensräume im Mittelalter'. In 2008 nam zij deel aan de Nationale DenkTank. Sindsdien is zij lid van de Jonge Maatschappij, onderdeel van de Koninklijke Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen. Sinds augustus 2010 is zij werkzaam aan de Hogeschool Leiden.