

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/44991> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Van Damme, Yves

Title: Vragen voor Eckhart : de Dialoog tussen Eckhart en de leek als kritische zoektocht naar een veertiende-eeuwse lekenspiritualiteit

Issue Date: 2016-12-13

De veertiende eeuw was een periode van religieuze vernieuwing in de Nederlanden. Leken zochten naar nieuwe vormen van geloofsbeleving. Zij streefden naar een meer verinnerlijkte spiritualiteit en een persoonlijke relatie met God. Vaak maakten ze deel uit van kleine gemeenschappen, los van kerkelijke structuren. In dit boek schetst Yves Van Damme dit proces aan de hand van een religieus-spiritueel pamflet uit het midden van de veertiende eeuw: *De dialoog tussen Eckhart en de leek*.

Centraal staat de moeilijke relatie tussen vrijgevochten leken en een meer behoudsgezinde clerus. Naast striemende maatschappijkritiek is er echter ook ruimte voor twijfel over de juiste levenswijze.

Van Damme analyseert niet alleen de tekst zelf, maar laat ook zien hoe deze deel uitmaakt van het bredere debat over lekenspiritualiteit en rechtstreeks kan worden verbonden met het epicentrum van de Middelnederlandse mystiek: het Groenen-daal van Jan van Ruusbroec



de Dialoog tussen Eckhart en de leek *als kritische zoektocht naar een veertiende-eeuwse lekenspiritualiteit*

Vragen voor Eckhart

Yves van Damme

Van Damme Vragen voor Eckhart



9 789087 046187

Middeleeuwse Studies en Bronnen CLXIII

Vragen voor Eckhart

Dit boek is tot stand gekomen dankzij financiële bijdragen van M.A.O.C. Gravin van Bylandt Stichting, Stichting Sormani Fonds, Dr. Hendrik Muller's Vaderlandsch Fonds en de J.E. Jurriaanse Stichting.

Middeleeuwse Studies en Bronnen CLXIII

Afbeeldingen op het omslag: twee disputerende mannen, elk gezeten in een bloemkelk, marginale tekening bij *Het typologische leven van Jezus* (1470), Leiden, UB: LTK 258, f. 49v; in de ondergrond *De opening van de Dialoog tussen Eckhart en de leek*, Brussel, KB 888-890, f. 205v.

Deze dissertatie heeft geen eigen ISBN. Het ISBN van de handelseditie is 978-90-8704-618-7.

© 2016 Yves Van Damme & Uitgeverij Verloren
Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum
www.verloren.nl

Omslagontwerp: Frederike Bouten, Utrecht
Typografie: Rombus, Hilversum
Druk: Wilco, Amersfoort

No part of this book may be reproduced in any form without written permission from the publisher.

Vragen voor Eckhart

*De Dialoog tussen Eckhart en de leek als kritische
zoektocht naar een veertiende-eeuwse lekenspiritualiteit*

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op dinsdag 13 december 2016
klokke 16.15 uur
door

YVES ALBERT ALICE VAN DAMME

geboren te Lokeren
in 1981

Promotor: Prof. dr. W. van Anrooij

Copromotor: Dr. G. Warnar

Promotiecommissie: Prof. dr. R.H. Bremmer
Prof. dr. Y. Desplenter (Universiteit Gent)
Prof. dr. D. Gottschall (Università del Salento)
Prof. dr. Th. Mertens (Universiteit Antwerpen)
Prof. dr. F.P. van Oostrom (Universiteit Utrecht)

Inhoudsopgave

Woord vooraf	9
Verantwoording, siglen en afkortingen	11
Introductie	13
1 De <i>Dialogo tussen Eckhart en de leek</i> in het onderzoek	17
2 Methodologie van het onderzoek – vijf invalshoeken	23
3 Naar een nieuw onderzoekskader voor de <i>Dialogo</i>	25
4 Thematisch overzicht	38
I Tussen praktische en bespiegelende literatuur, een eerste positiebepaling	41
1 Het mystieke element in de <i>Dialogo</i>	42
2 Devotionele praktijken op de korrel genomen	52
Maria en de heiligen	52
Mirakels en pelgrimstochten	56
‘Ymadsien’ en visioenen	58
3 Grenzen aan de relativering	62
4 Besluit	71
II De rolverdeling in de <i>Dialogo tussen Eckhart en de leek</i>. Een her- beschouwing	72
1 Huidige rolverdeling van de <i>Dialogo</i>	76
2 Parallele vindplaatsen ter ondersteuning van een nieuwe rolverdeling	81
3 Datering van het <i>Dialogo</i> -materiaal	85
De voorrede	90
Vraag 1-47	92
Vraag 48-91	93
Vraag 92-141	95
4 Een nieuwe rolverdeling op basis van de versies	97
5 Compositie-elementen ter ondersteuning	102

6	Inhoudelijke argumenten	106
7	Aanpassingen van de rolverdeling in het tweede deel van de <i>Dialog</i>	113
8	De <i>Dialog</i> en haar inhoudelijk receptie	121
	Bewerkingsaspecten op algemeen niveau: vraag en thema-selectie	122
	Bewerkingsaspecten op paragraaf- en woordniveau	122
9	Besluit	127
III 'Noch soe rade ick dij, dattu swijchst!' Over spreken en zwijgen in de		
	<i>Dialog tussen Eckhart en de leek</i>	129
1	De onuitspreekbaarheid van God	132
2	Het onuitsprekelijke bespreekbaar gemaakt	135
3	De toelating tot spreken binnen breder literatuurperspectief	138
4	De goedwilligen vervolgd en versmaad, een aanklacht door de leek	145
5	Eckhart, begripsvolle leidsman of censor?	147
6	Goddelijke inspiratie als motief tot zwijgen	151
7	Besluit	154
IV 'Al gaen sy om haer broot'. De aanval op en verdediging van de		
	goedwillige leek	156
1	De verspreiding van de goedwilligen en goedwilligheid, enkele cijfers	161
2	De 'goetwillighe leken' in de <i>Dialog</i> , een voorlopig portret	166
3	De goedwillige binnen een ruimere context	174
4	De goedwillige bij Ruusbroec, een terloopse verschijning	179
5	Van Leeuwen en de goedwillige, een problematische relatie	188
6	Opnieuw 'De goedwilligen' in de <i>Dialog</i> , de verdediging	202
7	Besluit	207
V Tegenvoeters en 'leitsterren'. Wereldbeeld en kosmologie in de		
	<i>Dialog tussen Eckhart en de leek</i>	210
1	De kosmologische passages binnen de structuur van de <i>Dialog</i>	212
2	Tussen vertrouwde basiskennis en vernieuwde inzichten	215
	a Winter, zomer, dag en nacht op een ronde aarde	216
	b Een blik op de sterren	219
	c De plaats van de aarde binnen het universum	223
	d Over zonnewendes en een wassende maan, de <i>Proza-Natuur-</i> <i>kunde</i> van broeder Thomas als vergelijkingsmateriaal bij uitstek?	225
3	Van goddelijke scheppingsdaad naar schepping, een klassiek patroon	229
4	Het universum als niet-stoffelijk gegeven	237
5	Onveranderlijkheid en goddelijke ondersteuning	242
6	Kosmos en ziel, de 'geestelijke substantie' als verbindende eigenschap	244
7	Besluit	250

Slotbeschouwing	253
Bijlage 1 Verwijzingen naar de vindplaatsen van goede wil en goedwilligheid bij Jan van Ruusbroec	265
'goedwilligen' (als type mens)	265
'goede wil' en 'goedwilligheid' (als concept)	265
Bijlage 2 Verwijzingen naar de vindplaatsen van goede wil en goedwilligheid bij Jan van Leeuwen	266
'goedwilligen' (als type mens)	266
'goede wil' en 'goedwilligheid' (als concept)	267
Bibliografie	268
Handschriften	268
Gedrukte bronnen	269
Elektronische bronnen	286
Summary	287
Register	293
Curriculum Vitae	296

Woord vooraf

Ergens in 2004 schreef ik mijn eerste paper voor de opleiding geschiedenis aan de Gentse universiteit, met Jan van Ruusbroec als centraal onderwerp. Ook in de jaren erna zou de mysticus mijn pad regelmatig blijven kruisen. Aan die eerste – wat onbeholpen – bladzijden over de grote Ruusbroec, diende ik ook te denken tijdens mijn eerste lange treinrit van Gent naar Leiden. Het onderwerp waarin ik me hier mocht komen verdiepen, maakte van de stap naar het ‘verre noorden’ een logisch vervolg en gaf me zelfs het gevoel een beetje ‘thuis te komen’.

Voor het tot stand komen van dit proefschrift ben ik grote dank verschuldigd aan mijn promotor en copromotor, Wim van Anrooij en Geert Warnar, voor hun begeleiding en niet aflatende interesse en aanmoediging. Zij gaven me de vrijheid om aan het project dat ze me toevertrouwden een eigen invulling te geven. Steeds kon ik bij hen terecht, niet alleen voor gedachtewisselingen over de grote lijnen van een hoofdstuk, maar ook voor kleinere soms erg specifieke, maar daarom niet minder belangwekkende twijfels en problemen. Hun commentaar heeft dit boek in belangrijke mate mee gevormd. Ook Wybren Scheepsma, Dagmar Gottschall en Orlanda Lie ben ik erkentelijk voor hun inzichten en opmerkingen bij enkele onderwerpen die hier aan bod komen.

Een inspirerende omgeving bood eveneens het *Mobility of Ideas and Transmission of Texts* (MITT)-netwerk, het bredere onderzoekverband waarvan mijn project vanaf de start deel uitmaakte. Mijn dank gaat dan ook uit naar alle MITT-leden, zowel de collega ‘early stage researchers’ als de begeleiders. Samen verlegden we meer dan een steen in de stroom der geesteswetenschappen.

In het bijzonder dank ik Almut Suerbaum en Nigel Palmer voor hun begeleiding in Oxford. Mijn lange verblijf daar werd een onvergetelijke ervaring, ook dankzij de warme zorgen waarmee mijn collega-MITT’ers Claudia Lingscheid, Monika Studer en Racha Kirakosian me hebben weten te omringen. Ook in Leiden kon ik rekenen op collega’s die, naast aanmoedigingen op professioneel vlak, soms ook voor de nodige verstrooiing konden zorgen: Anna Dlabáčová, Sanne de Vries, Ernst-Jan Munnik, Ingrid Falque, Joni De Mol, Helga Dierckx, Olga van Marion en later Leonor Veiga en Emma de Vries. Mijn ouders mogen hier evenmin ontbreken. Zij lieten me na mijn studies informatica alsnog mijn passie voor geschiedenis najagen.

Mijn laatste woorden zijn voor Elisabet, die samen met mij ook voor een stukje met dit project geleefd heeft. Dank je voor al die aanmoedigingen, je zachte dwang om me nu en dan ook de buitenlucht op te doen zoeken en de relativerende woorden telkens wanneer ik een knoop diende te ontwarren. Dank je om me de ruimte en vrijheid te geven dit proefschrift te volbrengen.

Yves Van Damme
Gent, juni 2016

Verantwoording, siglen en afkortingen

De citaten uit de *Dialogo tussen Eckhart en de leek* volgen de uitgave van F.J. Schweitzer. Anders dan Schweitzer doet, werd in de citaten het gebruik van u/v/w en i/j naar modern gebruik aangepast. De van puntjes voorziene y (ÿ) in de editie – een volgens de normen van de Neerlandistiek ongewoon gebruik – werd vervangen door ‘ij’. Waar een andere interpunctie voor een betere lezing van de tekst zorgde, werd deze stilzwijgend aangepast. De elementen waarmee Schweitzer redactionele ingrepen in de tekst van het basishandschrift aanduidt (ronde haakjes, vishaakjes of cursieve tekst) werden weggelaten. Ik volg dus in het algemeen Schweitzers redactie.

Soms echter liet de editeur na de nodige emendaties aan te brengen ten opzichte van het basishandschrift, las of transcribeerde hij de basistekst foutief, of stelde hij een foutieve verbetering voor. Correcties ten opzichte van de editie die gesteund worden door het handschrift worden stilzwijgend doorgevoerd, tenzij zij een betekenisverandering of -verduidelijking inhouden. Bijkomende emendaties ten opzichte van het basishandschrift, die Schweitzer in zijn editie dus niet deed, worden in het citaat zelf tussen vierkante haakjes geplaatst en voorafgegaan door de aanduiding ‘lees:’ (bijvoorbeeld: ‘[...] u doet grueten een affecie [lees: affectie] in gode [...]’). Het voorstel tot emendatie komt dus niet in plaats van het te verbeteren woord, maar volgt er onmiddellijk op. Ook door mij toegevoegde verduidelijkingen, woordverklaringen of vertalingen worden – ditmaal zonder een ‘lees:’ aanduiding – tussen vierkante haakjes geplaatst.

Merk op dat ik in hoofdstuk II, door de functie die de geciteerde passages daar hebben, op enkele punten van deze algemene regels afwijk. Meer uitleg hierover geef ik aan het begin van dat hoofdstuk.

Siglen (*Dialogo*-handschriften)

De siglen zijn identiek aan die van Schweitzer. Alleen de Utrechtse codex werd nog niet in Schweitzers editie beschreven en wordt hier voorzien van het sigle U.

A	Amsterdam, UB: I G 34
B1	Brussel, KB: 888-890
B2	Brussel, KB: II 2779
B3	Brussel, KB: 22006
E	Egmond-Binnen, SA: H IV
Ha	Den Haag, KB: KA 37
L	Olim Warschau, BN: Sint-Petersburg, Goll. O.v.I, 8 (verloren, geen plaatsnummer)
Lu	Lund, UB: fragm. 136
U	Utrecht, MCC: BMH 94
Wi	Wiesbaden, HH: 3004 B 10

Afkortingen

BNM	Bibliotheca Neerlandica Manuscripta
BN	Biblioteka Narodowa
DBNL	Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren
HH	Hessisches Hauptstaatsarchiv
KB	Koninklijke Bibliotheek
MCC	Museum Catharijneconvent
<i>MNW</i>	<i>Middelnederlands woordenboek</i>
ONB	Österreichische Nationalbibliothek
SA	Sint-Adelbertsabdij
UB	Universiteitsbibliotheek
WEMAL	Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur

Introductie

Omtrent 1543 begon Jan de Swettere, convers en vlijtig kopiïst in het klooster van Bethlehem (bij Leuven), aan wat zijn laatste schrijfproject zou worden: het kopiëren van een van oorsprong veertiende-eeuws tweegesprek dat zou gaan gelden als een van de meest controversiële teksten uit de Middelnederlandse literatuur.¹ In het afschrift dat De Swettere (gedeeltelijk) vervaardigde, maken twee personages hun opwachting: een meester en een leek. Die laatste opent de tekst met een korte monoloog en spreekt de meester aan met een naam die ook toen al als een klok geklonken moet hebben:

Meester Eggaert, een uutgenomen licht van hemelscher wijsheit, u doet grueten een affectie [lees: affectie] in gode ende een doer, een voetwisch der paepschap, ende die u siele inden gheest heeft ghemint.

(Meester Eggaert, een buitengewoon licht der hemelse wijsheid, u laat groeten – in genegenheid met God – een dwaas, een voetveeg der papen, die uw ziel in de geest heeft lief gehad.)²

Het lange gesprek dat volgt – meer dan honderdveertig vragen lang – staat sinds De Vooy's ontdekking ervan bekend als de *Dialogo tussen Eckhart en de leek*.³ De Eggaert uit bovenstaand citaat is naar alle waarschijnlijkheid naar de historische Meester Eckhart (ca. 1260-1327/8) genoemd. Het moet in de veertiende eeuw een gedurfde onderneming geweest zijn om de beruchte Duitse theoloog als fictief personage op te voeren, zeker gezien de lof waarmee hij hier zonder

1 In de Bibliotheca Neerlandica Manuscripta zijn nog vijf andere handschriften van hem bekend. Daaruit wordt duidelijk dat De Swettere de grote namen niet schuwde. We vinden onder andere Parijs, BA: 8209 met Richard van Sint-Victors commentaar op het *Hooglied*; Gent, UB: 1271 met Otto van Passau's *Boeck des gulden troens* (*Der goldene Thron der minnenden Seelen*) en Jan van Ruusbroecs *Van den gheesteliken tabernakel*; en Brussel, KB: 2580 met een afschrift van de wijdverspreide *Bedudinghe op Cantica Canticorum*. Uit dat laatste handschrift blijkt dat De Swettere een gedegen kopiïst was die volledigheid nastreefde. Om tot een complete tekst te komen, werden volgens Kees Schepers twee leggers gebruikt: Schepers (ed.) 2006, p. 128. Verder nog over De Swettere als kopiïst: Deschamps en Ampe (ed.) 1981, p. 64-66.

2 Schweitzer (ed.) 1997, p. 17, r. 1-3.

3 Voor De Vooy's eerste behandeling van de tekst: De Vooy's 1903b, p. 280-310 (heruitgegeven als: De Vooy's 1910b, p. 1-64). Daarna volgde nog een bloemlezing: De Vooy's 1910, p. 166-226.

veel terughoudendheid wordt omkleed. De dominicaan kan als een van de meest omstreden figuren uit de volkstalige theologie worden beschouwd en deed al in zijn eigen tijd de gemoederen hoog oplopen.⁴ In 1329 mondde een aanvaring met de regionale kerkelijke overheid uit in een postume veroordeling van 28 stellingen uit zijn werk door de toenmalige paus Johannes xxii.⁵ Die pauselijke reprimande liet op collega-auteurs uit de Nederlanden een diepe indruk na. Het dominante beeld in het onderzoek lijkt te zijn dat in de veertiende-eeuwse geestelijke literatuur aangaande Eckharts werk en persoon een kritische houding de boventoon voerde.

Voor een echt vroege positieve receptie van Eckharts ideeën is het bewijs slechts gering. We kunnen *Vanden twaelf dogheden* noemen, waarin Godfried van Wevel (†1396) delen uit Eckharts *Reden der Unterweisung* opnam.⁶ Dan is er nog het convoluut Brussel, KB: 3067-73, dat verschillende preken van en legenden over Eckhart bevat.⁷ En ten slotte heeft Evert van den Berg recentelijk een vroege invloed van de dominicaan op pseudo-Hadewijch aannemelijk kunnen maken.⁸

De negatieve receptie van Eckharts ideeën is meer uitgesproken. De bestrijding ervan door de mysticus Jan van Ruusbroec (1293-1381) en diens leerling Jan van Leeuwen (†1378) zijn intussen berucht.⁹ Die kritische houding werd overigens doorgetrokken tot in de Moderne Devotie. Deze beweging had haar oorsprong en zwaartepunt in de Noordelijke Nederlanden en bestond aanvankelijk uit lekenbroeders en -zusters die samen een op God gericht leven wilden

4 Eckhart, waarschijnlijk afkomstig uit de omgeving van Erfurt (nabij Gotha in Thüringen) en rond 1260 geboren, maakte bij de dominicaanse orde snel carrière. Hij werd prior van de Erfurtse dominicanen, het klooster waar hij waarschijnlijk ook aan zijn noviciaat begonnen was, werd vicaris van de provinciaal voor de dominicaanse 'natio Thuringiae' en werd later zelf prior-provinciaal van de dominicanenprovincie Saksen. Intussen was hij in 1302 afgestudeerd als magister te Parijs en kreeg hij de dominicaanse leerstoel van 'magister regens' in Parijs toegewezen, een eer die hem nog een tweede maal te beurt zou vallen in 1311. Eckhart stond daarmee in intellectueel opzicht aan de top van zijn orde, zeker in het Duitse gebied. Des te schriller is het contrast met de problemen die hij vanaf 1325 krijgt met het (Keulse) bisschoppelijke en het pauselijke gezag. Een goed en recent overzicht over de feitelikheden van Eckharts leven vindt men in: Senner 2012, p. 7-84. De vuistdikke *Companion* kan als een status quaestionis van het onderzoek naar Eckhart gezien worden. Voor een recente samenvatting van zijn denken: McGinn 2001.

5 Ook de literatuur over de veroordeling van Eckharts werk is erg uitgebreid. Zie naast de hierboven genoemde bijdrage van Senner eveneens de bondige overzichten in: Harmless 2008, p. 112-114 en McGinn 2005, p. 103-107. Het standaardwerk blijft evenwel: Trusen 1988.

6 Aangaande de vroege receptie van Eckharts werk in de Nederlanden gaf recentelijk Wybren Scheepsma een compleet overzicht: Scheepsma 2008, p. 9-54. Voor zowel de receptie onder de Groenendalers als onder de Moderne Devoten, zie: Ubbink 1978, p. 227. Zie ook het daarop gebaseerde artikel: Ubbink 1985, p. 154-171.

7 We vinden er onder andere een vertaling van: *Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam* (bekend als Quint nr. 2), een restant van *Omnibus requiem quaesivi* (bekend als Quint nr. 60) en de (pseudo-) Eckhart-legende *Meister Eckharts Wirtschaft* (bekend als Pfeiffer, sprüche 70). Heel recent over het handschrift: Jonker 2012, p. 243-263.

8 Van den Berg 2015, p. 83-109.

9 Ruusbroec noemt Eckhart niet, maar valt wel ideeën uit diens werk aan. Waarschijnlijk kende Ruusbroec ook de pauselijke bul uit 1329 waarin de veroordeelde stellingen werden opgesomd. Recente discussies over Ruusbroecs houding tegenover Eckhart vinden we onder andere in: Faesen 2007, p. 52 en vooral in: Kikuchi 2014, p. 60-70. Zie daar ook het exhaustieve literatuuroverzicht op p. 15. Over Van Leeuwens behandeling van Eckhart, zie nog steeds: Kok 1973, p. 129-172 en recentelijk: Kikuchi 2012, p. 170-192. Een handig overzicht vindt men in: Hense en Kouwenhoven 2007, p. 12-14.

leiden buiten de traditionele monastieke ordes om. De statuten van haar allereerste gemeenschap, het Meester Geertshuis, werden al in het laatste decennium van de veertiende eeuw opgesteld en halen de 28 veroordeelde artikelen van Eckhart expliciet aan als leesmateriaal dat zich niet in de boeken van de zusters mocht bevinden, op straffe van uit het pas opgerichte zusterhuis uitgesloten te worden.¹⁰ Ook Gerard Zerbolt van Zutphen (1367-1398) komt steevast in het lijstje met Eckhart-critici voor. In zijn *De libris teutonicalibus* breekt deze een lans voor het recht van de leek om de Heilige Schrift en andere godsdienstige werken te lezen. N. Staubach wees erop dat Gerard Zerbolt al bij al restrictief was in het soort teksten dat hij toelaatbaar vond om als lekenliteratuur te dienen. Toch is het tekenend dat hij uitgerekend over het werk van Eckhart erg expliciet is en het als onbetamelijk bestempelt.¹¹

Met deze context in het achterhoofd is het dus des te meer intrigerend dat een auteur Eckhart als geleerde autoriteit en vraagbaak koos. Tijdens het lange onderhoud dat zich tussen leek en meester zal ontwikkelen, komen onderwerpen aan bod die nu eens catechetisch, dan weer moraliserend of zelfs mystiek van inslag zijn. Wat is God? Waarom heeft God hemel en aarde gemaakt? Wat is een ziel? En, als die ziel verenigd is in de waarachtige liefde Gods, wordt ze hem dan gelijk? Ook problemen aangaande de praktische religiositeit worden bediscussieerd. Soms op het niveau van de concrete meditatieve praktijk: wat is 'jubiliatie'? Wat is contemplatie?¹² Soms op het niveau van de meer algemene levenswijze: welk soort mens is geen goed mens?¹³ Met vragen over het wassen van de maan en de natuur van de verschillende hemellichamen worden zelfs typische artes-thema's niet uit de weg gegaan.¹⁴

De leergierige leek wil niet enkel zomaar beleerd worden. Er is ook sprake van echte interactie. De leek gaat bijvoorbeeld soms dieper in op een antwoord dat door zijn geleerde gesprekspartner gegeven werd. Hij stelt een vervolgvraag of geeft aan wat hij in dat antwoord eenzijdig of zelfs problematisch vond. Vraag 58 bijvoorbeeld vormt het begin van zo'n sequentie van vraag, antwoord en reactie. De leek vraagt of de zalige ziel werkelijk in God kan rusten en verzadigd zijn, zolang men nog met het (eigen) lichaam verbonden is:

10 De statuten werden aanvankelijk toegeschreven aan Geert Grote, de stichter van het naar hem genoemde huis en daarmee ook de vader van de bredere beweging. Tegenwoordig wordt hun oorsprong iets later ingeschat en worden Johannes Brinckerinck of Gerard Zerbolt van Zutphen als mogelijke auteurs genoemd. Voor de discussie hierover, zie: Post 1968, p. 261 e.v.

11 Voor een uitgebreide beschouwing over *De libris teutonicalibus*, zie: Staubach 1997, p. 221-289. Zie ook nog steeds: Ubbink 1985, p. 155-157. Meer literatuur over Gerard Zerbolt van Zutphen noem ik in hoofdstuk III, noot 46.

12 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 65 en 66, p. 58.

13 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 36.

14 Voor de passages over kosmologie zie bijvoorbeeld: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 43, p. 43, vraag 57, p. 51 en vraag 60, p. 53-57.

[De leek:] Meester, mach dat wesen dat een saleghe siele mach rusten in gode ende wesen ghesadet [voldaan] alsoe langhe als sy aenden lichaem es?

[Eckhart:] Jaet, alsoe langhe als sy gods ghebruken mach! Wij sijn alle crancke menschen ende neder heldich [geneigd] tot desen verganckeliken saken. Nye en quam mensche op eertriken soe heilich, noch nemmermeer en sal, die sijn sinnen ende sijn begheerten ende sijn siele eenperliken mocht optrecken tot gode in hoegher minnen. Het waer onmoghe-lijk, ten mach niet wesen. Die menschelike natuer en mochs niet verdraghen.¹⁵

Het antwoord van Eckhart schijnt een tegenstrijdigheid in zich te dragen. De meester begint met een affirmatie, maar nuanceert die nog in dezelfde zin: ja, men kan (als zalige ziel) in God rusten maar (enkel) zolang als men van Hem kan genieten ('gebruken'). Daarop aansluitend wil Eckhart zijn gesprekspartner er vooral van verzekeren dat het voor een ziel niet zo simpel is om zich aanhoudend ('eenperliken') tot God op te trekken. De leek is niet geheel voldaan met het antwoord en ziet een tegenstrijdigheid met wat hijzelf over de liefde voor God dacht te weten:

[De leek:] Meester, waer om heeft dan god gegeven datmen hem minnen moet met al der sielen ende met alder cracht ende met alder ghedacht, oft onmoghe-lijk es ende het niet wesen en mach?

[Eckhart:] Als die mensche doet al dat hij vermach, soe betaelt hi gode. Alsulke minne soe salmen al hier beghinnen, ende ghinder salmense volbringhen.¹⁶

De twee vragen hierboven zijn een goede indicatie voor de verhouding tussen beide personages. De leek wordt neergezet als zelfverzekerde geest, maar Eckhart blijft, bijna altijd, degene die de kennis aanbiedt. Ook inhoudelijk valt hier een en ander op te merken dat karakteristiek voor de tekst zal blijken te zijn. Eckhart en de leek hanteren een mystiek taalgebruik (rusten in God, God genieten of 'gebruken', God minnen met de hele ziel). Maar de blik is niet uitsluitend opwaarts gericht. De bekommernis van de leek betreft in deze passage niet hoe hij het aardse kan overstijgen, maar wel hoe hij, gegeven de beperkingen van deze aardse context, toch een omgang met God kan hebben. Bovendien gaat Eckhart mee in die laagdrempeligheid. Hij verzekert de leek ervan dat men inderdaad tijdens dit aardse bestaan al in God kan rusten, een andere optie is er niet. Dat is overigens voor niemand het geval. Over het minnen van God hoeft de leek zich evenmin zorgen te maken. Zolang men doet wat men 'vermach', doet men hier op aarde al genoeg. Ik kom in hoofdstuk 1 nog terug op deze erg praktische mystiek, die wel een liefdevolle omgang met God op het oog heeft, maar ook doorspekt is met een zekere drang tot realisme.

15 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 58, p. 52-53, r. 1-8. De tussen vierkante haakjes weergegeven spreekbeurtaanduidingen: 'De leek' en 'Eckhart' – hier en in alle volgende citaten – werden door mij toegevoegd.

16 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 59, p. 53, r. 1-5.

1 De Dialoog tussen Eckhart en de leek in het onderzoek

Ondanks het interessante spectrum aan onderwerpen dat de tekst behandelt, moet het waarschijnlijk op het conto van het Eckhart personage geschreven worden, dat de *Dialoog* niet helemaal buiten het aandachtsveld van het onderzoek is gevallen. Na de eerste berichtgeving over het tweegesprek door C.G.N. de Vooy's waren er, tot dat Schweitzer de tekst in 1997 uitgaf, eigenlijk maar twee bijdragen die de *Dialoog* echt centraal plaatsten: de oratie van C.C. de Bruin en, veel later, een studie van Geert Warnar.¹⁷ Doorgaans werd de tekst vooral in het Duitse onderzoek opgepikt ter illustratie van de doorwerking van de Duitse mystiek op de spiritualiteit in de Nederlanden.¹⁸ Verder zien we de *Dialoog* nog opduiken in overzichten van veertiende-eeuwse volkstalige (mystieke) literatuur, in studies van Stephanus Axters, Robert Lerner en Kurt Ruh.¹⁹ Schweitzers uitgave maakte het tweegesprek eindelijk toegankelijk, maar tegelijk bleek dat het laatste over deze merkwaardige tekst nog lang niet gezegd was.²⁰ De vraag wat de precieze relatie was tussen de tekst en de historische Eckhart had Schweitzer nog niet beantwoord en bleef het onderzoek domineren. Zowel Lievens' reactie (en kritiek) op Schweitzers uitgave, als de recente bijdragen van Dagmar Gottschall en Geert Warnar moeten in dat licht gezien worden.²¹ Ten slotte gaf Frits van Oostrom in zijn *Wereld in woorden* de *Dialoog* de plaats die hij, ook binnen een groots opgezette literatuurgeschiedenis, verdient.²² Het boek dat vanuit vogelperspectief de hele Middelnederlandse literatuur tussen 1300 en 1400 moet overzien, besteedt meer dan drie pagina's aan de tekst. Volgens Van Oostrom laat het onderonsje tussen meester en leerling ons een van de meest vrijmoedige en ongebonden geluiden uit de hele middeleeuwse Nederlandse literatuur horen.

Niet alleen sprak de opgevoerde Eckhart tot de verbeelding van moderne onderzoekers. Misschien hebben we het ook wel aan dat personage te danken dat we überhaupt nog over dit geschrift beschikken. In zijn volle lengte werd het ons enkel via het Brusselse handschrift KB: 888-890 overgeleverd, een zestiende-eeuwse codex die vooral bekend staat vanwege de overlevering van een (tweede) deel van Jan van Leeuwens verzameld werk.²³ Onder deze Van Leeuwen-teksten bevindt zich ook het traktaat *Van meester Eckaerts leere daer hi in doelde*, een tamelijk kort werkje dat geheel werd gewijd aan een kritiek op Eckharts persoon en werk.²⁴

17 De Bruin 1956 en Warnar 1995b, p. 3-25.

18 Dat was het geval in de vroege studie van Dolch 1909, p. 50 en de studies van Lückner 1950, p. 46-51; Degenhardt 1967, p. 28 en Ubbink 1978, p. 227.

19 Axters 1953, p. 450; Lerner 1972, p. 213-215 en Ruh 1980b, p. 348-350.

20 Zie de twee recensies van Schweitzers editie: Scheepsma 1999, p. 374-377 en Warnar 2001, p. 141-146; zie ook Lievens' reactie naar aanleiding van de editie en Schweitzers repliek daarop: Lievens 1999, p. 15-49 en Schweitzer 1999, p. 447-452.

21 Gottschall 2012, p. 548 en Warnar 2013, p. 15-27.

22 Van Oostrom 2013, p. 206-209.

23 Van de negen andere getuigen van de *Dialoog* geef ik een overzicht aan het begin van hoofdstuk II.

24 Van Leeuwens zogenaamde 'werkje tegen Eckhart' werd uitgegeven: Kok 1973.

In een en dezelfde codex wordt Eckhart dus zowel een verlicht mens, als – zestig folio's eerder – een 'duvelijk mensche' genoemd. Zat hier een overwogen selectie-politiek van het tekstmateriaal achter? Men kan zich voorstellen dat Jan de Swettere het niet mis vond om na het volledige werk van Van Leeuwen te hebben gekopieerd, een dossier aan te leggen met betrekking tot de 'kwestie' Eckhart.²⁵

Brussel, KB: 888-890 is trouwens niet de enige rechtstreekse connectie tussen Van Leeuwen en Eckhart op handschriftelijk niveau. In de *Vertrouwinghe der gelatenre menschen*, een uitvoerige rapiarium-achtige tekst, onder andere overgeleverd in Utrecht, MCC: BMH 94, werden zowel passages uit Van Leeuwens werk als uit de *Dialoog* gebruikt.²⁶ In zeker één geval vloeit een excerpt uit het werk van de Groenendaler zelfs naadloos over in een citaat op naam van Eckhart, afkomstig uit de *Dialoog*.²⁷ In een ander geval gebeurt dat omgekeerd.²⁸ Op deze merkwaardige dubbele connectie, inhoudelijk en handschriftelijk, werd reeds door enkele onderzoekers gewezen.²⁹ Vreemd genoeg werd Van Leeuwens werk nog niet als inhoudelijke toetssteen of vergelijkingsmateriaal gebruikt om de *Dialoog* te karakteriseren.

Een concrete context blijft inderdaad een groot probleem. Eerst en vooral is er weinig feitelijke informatie over het ontstaan van het tweegesprek. Ondanks het belangrijke editiewerk van Schweitzer blijft zijn oorspronkelijke functie en ontstaansmilieu vooralsnog in nevelen gehuld.³⁰ De auteur is anoniem en hoewel een zekere consensus lijkt te bestaan om de *Dialoog* als middenveertiende-eeuws te dateren, bestaat ook hier nog geen zekerheid over.³¹ De datering van de tekst

25 Midden in het gedeelte met de *Dialoog* breekt de tekst abrupt af. De hand van Jan de Swettere maakt plaats voor die van diens collega Willem Winters. Waarschijnlijk moet dat aan De Swetteres overlijden of zwakker wordende gezondheid geweten worden. We weten uit Wenen, ONB: 15416, ook een codex die door De Swettere verzorgd werd, dat hij op 8 augustus 1544 overleed (zie de aantekening voorin het handschrift). Vgl. met een gelijkaardige aantekening die zich voorin Gent, UB: 1271 bevond en nog wordt bescheven in de BNM. Juist in die periode moet hij aan de *Dialoog* aan het schrijven geweest zijn, want niet heel veel vroeger (op 1 april 1543) had hij Van Leeuwens werk voltooid. Over Jan de Swettere en de handschriften met Van Leeuwens werk: De Vooys 1903, p. 138-157.

26 Dit Utrechtse handschrift uit het midden van de vijftiende eeuw werd gebruikt of geraadpleegd voor de druk van de *Vertrouwinghe der gelatenre menschen* die Hugo Jansz. van Woerden in 1502 te Leiden uitgaf. Zie hierover de opmerking aan het eind van die uitgave. Nog enkele exemplaren ervan zijn bekend, waaronder Leiden, UB: 1497 G 32. Over het handschrift (en de drukken): Bouwman 2008, p. 92. De tekst betreft voor een groot deel een excerptenverzameling met werk van onder andere Jan van Ruusbroec, Hendrik Herp, Jan van Leeuwen, Johannes Tauler, en uittreksels uit *De wech van salicheit* en dus ook de *Dialoog*. Het onderzoek naar de *Vertrouwinghe* was tot nog toe beperkt. Over het thema van de vertrouwing in de vijftiende eeuw (en de *Vertrouwinghe* als voorbeeld daarvan), zie vooral Mertens 1984, Mertens 1995, p. 124 en 131; en Willeumier-Schalij 1990, p. 243, 245 en 247.

27 Zie: *Vertrouwinghe der ghelatenre menschen. Ende vander verclaringshe der consciencien*, 1502, (ex. Leiden, UB: 1497 F32), f. 106v, r. 1-14 (vgl. met Jan van Leeuwen, *Redene ende ondersceyt tusschen die ghene die god gheroepen ende ewelec uutvercoren heeft*, f. 179r) en f. 106v, r. 14-20 (vgl. met Schweitzer (ed.) 1997, vraag 71, r. 1-3).

28 Zie: *Vertrouwinghe der ghelatenre menschen*, f. 72r, r. 1-14 (vgl. met Schweitzer (ed.) 1997, vraag 115, r. 6-22) en f. 72r, r. 14-20 (vgl. met Jan van Leeuwen, *Redene ende ondersceyt*, f. 181r).

29 Meer bepaald: De Vooys 1910b, p. 7 en Warnar 1995b, p. 17-18.

30 Schweitzer (ed.) 1997, p. 11.

31 Voor een uitgebreide discussie over de datering, zie: Schweitzer (ed.) 1997, p. lii-liv en Lievens 1999, p. 39-42.

dient vooral op basis van tekstinterne elementen te gebeuren. Het door Eckhart gehanteerde concept van de *aetates mundi* of leeftijden van de wereld, geeft hier de meest concrete informatie.³² Maar de uitleg hierover laat ruimte voor interpretatie, ook omdat hier een verminkte zinsbouw en grammatica de tekst teistert. Afhankelijk van het gekozen standpunt kan men het geschrift rond 1325 of 1326 dan wel 1340 of 1341 plaatsen.³³ Schweitzer zelf is geneigd de latere jaartallen aan te houden.³⁴ Geert Warnar wil de tekst zelf ook niet te vroeg situeren, maar vindt 1325 wel plausibel als datering voor de gebeurtenissen waarover de *Dialoog* lijkt te berichten. Ook andere mogelijkheden werden overwogen, waarbij Dolch met het jaar 1307 de vroegste datering voorstelde.³⁵ Lievens is het meest conservatief.³⁶ Hij pleit voor terughoudendheid om het ontstaan van de tekst (te) ver voor het midden van de veertiende eeuw te situeren.³⁷

Lievens ging, naar aanleiding van Schweitzers editie, ook het verst in de deconstructie van het opgebouwde beeld rond de *Dialoog* als een vroege getuige van Eckhart-receptie in de Nederlanden. De onduidelijkheid rond de tekst liet hem zelfs twifelen of met ‘Eggaert’ feitelijk wel verwezen werd naar de beroemde Duitse meester. Er was volgens hem nauwelijks iets terug te vinden van diens specifieke leer. Hij vermoedde dat de schrijfwijze ‘Eggaert’ niet toevallig van ‘Eckhart’ verschilde en dat de auteur simpelweg iemand anders moet hebben bedoeld. Dat gold eens te meer daar Van Leeuwen in hetzelfde handschrift, wanneer hij tegen de meester stelling nam, het niet over een ‘Eggaert’ maar wel degelijk over een ‘Eckhart’ had.

De suggestie dat ‘Eggaert’ niet zomaar een spellingsvariant van Eckhart zou betreffen, kunnen we hier al onmiddellijk ontkrachten. Lievens merkte blijkbaar niet op dat elders in Van Leeuwens werk – en dan meer bepaald in zijn *Vanden tien gheboden gods* – ook de variant ‘Eggaert’ wordt gebruikt.³⁸ De schrijfwijze is in het Middelnederlands zelfs wijdverspreid en misschien wel juist de meest dominante.³⁹

32 De desbetreffende passage is terug te vinden in: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 136, p. 168-169, r. 108-117.

33 De kern van het probleem is de interpretatie van de volgende passage en meer specifiek de zinsnede die ik hier in cursief aanduid: ‘Ende doen werdt hy [Christus] confuselijken ghedooet, als ghy wel hebt ghehoert. En doen hadde aertrijck ghestaen vier werf xiii c jaren ende oeck. Ende dat es gheleden xiii c jaer. Ende wij hebben gheweest viii jaer ende oeck drij maenden min hebbender eenighe plaghen gheweest. Dat hebby wel ghehoert. Vergave Godt, dat sij al gheleden waren! Wadt dat gheworden sal, dat weet Godt alleene.’ De vermelde acht jaar en drie maanden, moet afhankelijk waar ‘min’ naar verwijst, bij het stervensjaar van Christus geteld worden, of ervan afgetrokken worden. De tweede zin van het citaat krijgt met ‘ende oeck’ een vreemd einde. In elk geval bedoelde men dat er nog een periode van enkele jaren bij de lange periode van vier maal duizenddriehonderd jaar moet worden opgeteld. Ofwel vergat de kopiist of auteur hier aan te vullen met een precies aantal jaar, ofwel kunnen we deze ‘ende oeck’ als een meer algemeen ‘en nog wat’ lezen. Enkele overwegingen hierover: Schweitzer (ed.) 1997, p. lii-liiii; het citaat: vraag 136, p. 169, r. 105-111.

34 Warnar 1995b, p. 7-8 en Schweitzer (ed.) 1997, p. lxi.

35 Dolch 1909, p. 53.

36 Dolch 1909, p. 53.

37 Lievens 1999, p. 15-16.

38 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 1r-50v, 25v-27r.

39 We vinden ze bijvoorbeeld ook op verschillende plaatsen in het zogenaamde Wiesbadense handschrift terug. Kienhorst en Schepers (ed.) 2009. Zie daar een dictum op naam van Eckhart en de *Armoedialoog* ‘Meester Eckhart’ op respectievelijk p. 354 en 455.

Hoe weinig houdbaar dit deel van Lievens' argument ook was, het geeft in elk geval een indruk van de vele onzekerheden waarmee de tekst nog steeds omgeven is.

De meest uitdagende hypothese die Lievens voorstelt, betreft evenwel de vraag of de *Dialoog* als een eenheid dan wel als een 'konglomeraat' beschouwd dient te worden. Lievens bedoelt daarmee dat de tekst niet als een eenheid was opgezet, maar in de loop van de tijd moet zijn herwerkt en vooral uitgebreid. De inhoudelijke chaos, vele herhalingen en rommelige zinsbouw wezen daar volgens hem op. Lievens lijkt de vergaande consequenties van zijn eigen hypothese niet helemaal te hebben overzien; althans, hij trekt zijn redenering nergens tot haar uiterste consequentie door. Indien de tekst inderdaad een 'konglomeraat' betrof zou dat heel wat aannames op losse schroeven zetten. Omdat de enige tekstgetuige die de volledige *Dialoog* bevat (handschrift Brussel, KB: 888-890) pas zestiende-eeuws is, zou dat de mogelijkheid openlaten dat sommige delen van de *Dialoog* heel wat jonger zijn dan andere. Eventueel dient hun oorsprong dan in een geheel ander milieu te worden gezocht. Ik ga op deze hypothese van Lievens in het tweede hoofdstuk dieper in. Aan de hand van een nauwkeurige analyse van de verschillende tekstgetuigen meen ik te kunnen aantonen dat de veertiende-eeuwse kern van de tekst, indien er al uitbreidingen zijn geweest, reeds het overgrote deel moet hebben bevat van wat we nu als de volledige *Dialoog* beschouwen.

Naast het gebrek aan feitelijke gegevens wordt de contextualisering van de *Dialoog* ook bemoeilijkt door haar lastig te typeren inhoudelijke strekking. Het onderzoek daarnaar werd tot nu toe gedomineerd door een focus op twee onderwerpen. Ten eerste was er een preoccupatie met de verhouding van de tekst tot het werk van de historische Eckhart en tot de vermeende onorthodoxe denkbeelden die daarmee geassocieerd worden. Een tweede aspect dat steeds weer naar boven komt, betreft de kerkkritische teneur van de *Dialoog*.⁴⁰ Beide onderwerpen bleken overigens moeilijk van elkaar los te koppelen. Het ontbreken van een duidelijke link met Eckhart lijkt steeds te zijn samengegaan met het nuanceren van het kerkkritische gehalte van de tekst.

Onderzoekers zijn maar gedeeltelijk succesvol geweest in het onomstotelijk aantonen van sporen van Eckharts leer. De algemene teneur is dat men wel enkele

40 Ook verderop in dit boek wend ik me regelmatig tot de termen 'kerkkritiek' en 'kerkkritisch'. Deze terminologie werd, voor zover ik kan zien, met betrekking tot de Middelnederlandse literatuur nog niet expliciet gedefinieerd. Wel wordt ze regelmatig door onderzoekers gebruikt. Van Oostrom heeft het bijvoorbeeld over kerkkritiek bij Jacob van Maerlant, Jan van Boendale, Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen. Met betrekking tot die laatste heeft ook Joris Reynaert het over 'kerkkritische passages'. Van Oostrom 2013, p. 562 en 568 en Reynaert 2005, p. 117. Van Dijk spreekt dan weer over kerkkritiek bij de Moderne Devoten: Van Dijk [e.a.] 2012, p. 247-280. Zelf bedoel ik met 'kerkkritiek' in eerste instantie die opinies waarbij een expliciete kritiek geleverd wordt op instellingen of vertegenwoordigers van de Kerk aangaande hun werking of optreden. In tweede instantie zou men tot kerkkritiek ook die meningen kunnen rekenen waarmee kritiek geleverd wordt op door de Kerk gepropageerde en afgedwongen gebruiken en geloofsdogma's. Door de term op die manier te verbreden, dreigt wel overlapping met wat men ook (en misschien beter) onder godsdienstkritiek en zelfs ketterij zou kunnen plaatsen.

algemene trekken terug kan vinden, maar dat er weinig specifieke ontleningen kunnen worden aangetoond. Een genuanceerde opvatting vindt men bij Dolch en Ubbink.⁴¹ De Bruin bekende geen spoor van Eckharts leer, en vond wat algemeen taalgebruik betrof, de tekst meer overeenkomsten hebben met de Brabantse mystiek.⁴² De meest vergaande pogingen om verbanden te zoeken werden door Schweitzer en Lückner ondernomen. Lückners analyse van de overeenkomsten bespreek ik verderop in het eerste hoofdstuk en concentreert zich vooral rond de opvattingen over de eenvormigheid van de wil tussen de gelovige en God.⁴³ Schweitzer presenteerde geen synthese van Eckharts invloed op de *Dialoog*, maar suggereerde een verband door in het commentaar bij de uitgegeven tekst op losse parallelplaatsen in Eckharts werk te wijzen. Lievens maakte, in zijn reactie op Schweitzers editie, er een erezaak van deze een voor een te weerleggen en zag geen enkele overtuigende ontlening uit het werk van de dominicaan.⁴⁴ Warnar ten slotte, benadert de samenhang tussen tekst en historisch figuur vanuit een andere invalshoek. Hij erkent dat Eckharts woorden in de *Dialoog* dermate verschillen van die uit de preken van de historische mysticus, dat het inhoudelijk om een ‘andere’ Eckhart gaat. Maar volgens hem betekent dat nog niet dat de Eckhart uit het tweegesprek daarmee enkel een fictief figuur zou zijn. Volgens Warnar dient het personage uit de tekst beschouwd te worden als een poging tot rehabilitatie van de historische persoon. In de *Dialoog* vindt men namelijk geen enkel spoor terug van de twijfelachtige reputatie die de dominicaan bij andere auteurs genoot. Eerder wordt hij er gepresenteerd als een verantwoordelijk leidsman, die zelfs enige voorzichtigheid in zijn raadgevingen aan de dag legt.⁴⁵

Buiten het opvoeren van een berucht mysticus werd het belang van de *Dialoog* ook gezocht in het kerkkritische karakter dat de tekst zou typeren. Die kritische houding spreekt ook uit de openingszin die ik hierboven gaf. De leek presenteert zich hier niet enkel als voetveeg, maar noemt ook onmiddellijk de tegenpartij die hem daarvoor wilde gebruiken. Die betrof het ‘paepscap’. Het relativiseren van de eigen positie houdt zo in één klap ook een beschuldigende verwijzing in ten aanzien van de gevestigde kerkelijke krachten. De onderdanige rol die de leek zich-

41 Dolch 1909, p. 50 en Ubbink 1978, p. 195-196.

42 De Bruin 1956, p. 10.

43 Lückner 1950, p. 46-51.

44 Schweitzer meent op een aantal plaatsen een parallel in het werk van de Hochheimse meester te hebben teruggevonden. Korte verwijzingen naar Eckharts werk zijn te vinden op: Schweitzer (ed.) 1997, p. 187, 189, 191, 197-199, 201, 208, 214-215, 217-218, 223 en 236. Lievens echter argumenteerde dat het in de meeste gevallen gaat om algemeen voorkomende uitspraken, die niet typerend zijn voor Eckharts gedachtegoed. Voor de meest sprekende overeenkomsten suggereerde hij een tussenstap via teksten als *Vanden twaelf dogbeden*. Uiteindelijk zag hij voor geen enkele van Schweitzers verwijzingen een direct verband. Lievens 1999, p. 33-39. Ik zal zowel in hoofdstuk I (omtrent het opnieuw levend worden van de goede werken) als in hoofdstuk IV (omtrent de dominantie van de goede wil) beargumenteren dat de *Dialoog* bij nader inzien tamelijk vergaande standpunten inneemt die heel dicht liggen bij ideeën die door de historische Eckhart al waren geformuleerd.

45 Warnar 2013, p. 23-24.

zelf aanmeet, komt op die manier op gespannen voet te staan met de kritische toon waarmee hij over een bepaalde soort clerus spreekt.

Zowat elke onderzoeker die de tekst aanhaalt, benadrukt de kritische teneur ervan. Zoals ik in het tweede hoofdstuk uitgebreid zal bespreken, haalt men de argumentatie daarvoor niet enkel uit de inhoudelijke stellingnames, maar ook – en soms vooral – uit de bijzonder zelfverzekerde houding van de leek. Juist het feit dat een leek aan het woord is en volgens sommigen ook de leiding van het gesprek op zich neemt, versterkte tot nu toe de reputatie van de tekst als gezagsondermijnd geschrift. Bij Wybren Scheepsma vinden we die typering beknopt. In vergelijking met de *Dialoog* vindt hij het anticlericale element in de *Limburgse sermoenen*, die in zijn onderzoek centraal stonden, minder uitgesproken. Daar is de kritiek ‘bij lange na niet zo fundamenteel en zo anti-kerkelijk als wat in Meester Eckhart en de leek te berde wordt gebracht.’ Volgens hem is ‘het kardinale verschil [...] wel dat de dialoogtekst nadrukkelijk een leek in de mond is gelegd, die pretendeert Gods bedoelingen beter te kunnen weergeven dan een onwaardige priester’. Bij Scheepsma vinden we ook een andere tendens die dominant lijkt te zijn geweest in het onderzoek naar de *Dialoog*: het leggen van een verband tussen dit tweegesprek en de ketterijen die in de veertiende eeuw welig zouden hebben getierd. Voor de *Limburgse sermoenen* was Scheepsma nog voorzichtig. Het was niet onmogelijk dat de kritiek die daar wordt geformuleerd over mensen die de mystieke ervaring van anderen niet serieus wilden nemen, zich richtte tegen de inquisiteurs van die tijd. Met betrekking tot een eventueel verband tussen de *Dialoog* en de verondersteld ketterse beweging der Vrije Geesten maakte hij minder voorbehoud.⁴⁶ Scheepsma stond daarmee niet alleen. Het verst ging Robert E. Lerner, die de *Dialoog* als een belangrijk voorbeeld opnam in zijn studie naar de Vrije Geesten.⁴⁷ Ook Walther Dolch en Paul O’Sheridan zagen een verband met deze heterodoxe milieus en de daarmee vaak in een adem genoemde begarden en begijnen.⁴⁸ Uiteindelijk zou ook Schweitzer een tamelijk ‘zelfstandig’, misschien zelfs ‘rebels’, milieu van begijnen en begarden, en meer specifiek een begijnengemeenschap uit de omgeving van het Hollandse Rijnsburg, als eerste functioneringsmilieu voorstellen.⁴⁹

Ik kom in hoofdstuk II en hoofdstuk III nog uitgebreid terug op de specifieke wijze waarop in een groot deel van het onderzoek het anticlericale karakter van de *Dialoog* werd benadrukt. Voorlopig wijs ik op één constante. Onderzoekers blijken de kritiek die de *Dialoog* zou hebben gehad op clerus, Kerk of hiërarchie

46 De (ketterij of beweging der) Vrije Geesten wordt als aanduiding gebruikt voor een spirituele stroming aan het einde van de dertiende en in de veertiende eeuw waarvan de leden hun geloof, zowel op doctrinair niveau als inzake sociale organisatie, los van de kerkelijke traditie trachtten vorm te geven. In het recente onderzoek staat vooral de vraag centraal in welke mate er sprake was van een georganiseerde beweging, of dat het eerder een constructie betrof die gebaseerd was op eenzijdig bronnenmateriaal. Ik kom hier in hoofdstuk IV nog op terug. De uitgebreide literatuur hierover wordt ook daar behandeld. De grote overzichtsstudies over de beweging in het algemeen blijven: Lerner 1972, Grundmann 1978 en Guarnieri 1965.

47 Scheepsma 2005, p. 272-273.

48 Dolch 1909, p. 50, Lerner 1972, p. 213-220 en O’Sheridan 1928, p. 209.

49 Schweitzer (ed.) 1997, p. lix.

maar moeilijk te hebben kunnen loskoppelen van het leerstellige aspect en zijn al dan niet onorthodoxe inhoud. Eckhartiaanse leer, vrijgeesterij en kerkkritiek werden vaak tot één soort anti-beweging versmolten. De relatie tussen de *Dialoog* en deze veertiende-eeuwse fenomenen wordt later in dit boek verder geïnterpreteerd. Nu volstaat het om erop te wijzen dat de pogingen tot contextualisering zich vooral focusten op het kerkkritische gehalte van de tekst en de vraag of er onorthodoxe elementen te bespeuren waren. In dat opzicht was het tot nu toe gevoerde onderzoek dus tamelijk beperkt in de thema's die het besloeg.

2 Methodologie van het onderzoek – vijf invalshoeken

In dit proefschrift wil ik de discussie over deze bijzondere tekst opentrekken. De focus zal daarbij niet liggen op het achterhalen van een exacte datering, het auteurschap of de specifieke plaats van oorsprong. Ik wil vooral de functie van deze tekst blootleggen. Tot nu toe werd de *Dialoog* in eerste instantie beschouwd als een geschrift 'in de marge' – zowel wat betreft haar inhoudelijke argumentatie als maatschappelijke relevantie. Ik wil hier nagaan of dit tweegesprek, ondanks de onduidelijke structuur, toch een eigen consistent theologisch en spiritueel programma aan wist te bieden, tot wie zij zich daarmee richtte en op welke concrete maatschappelijk-religieuze behoeftes ze wilde inspelen. Op meer algemeen niveau is het onduidelijk in welke mate de *Dialoog* representatief was voor het spirituele leven in de Nederlanden. Deze vragen wil ik beantwoorden door ten eerste de traditionele framing van de tekst als een typisch antihiërarchische, kerkkritische of zelfs onorthodoxe tekst grondig te toetsen en daar een aantal fundamentele nuances bij aan te brengen. Ten tweede door de inhoudelijke rijkdom van de *Dialoog* naar voren te halen en te focussen op enkele van de meest typerende thema's die Eckhart en de leek aankaarten, maar die vooralsnog in het onderzoek genegeerd werden. De vijf hoofdstukken die na de introductie volgen moeten gezien worden als vijf op zichzelf staande studies die samen de tekst in een nieuw daglicht willen plaatsen.

De keuze voor een dergelijke inhoudelijke en thematische aanpak houdt ook enkele beperkingen in. Ik koos er bijvoorbeeld voor om geen apart genreonderzoek naar de middeleeuwse dialoog in dit boek op te nemen. De implicaties van de dialoogvorm waarin de tekst geschreven is, worden wel op verschillende plaatsen belicht (meer bepaald in hoofdstuk II en III) maar vooral in de mate waarin ze van invloed zijn op de inhoudelijke lijn van de tekst. Ander middeleeuws dialoogmateriaal wordt eveneens alleen behandeld wanneer het interessant is voor een inhoudelijke vergelijking. Evenmin is het de bedoeling een definitief oordeel te vellen over hoeveel we van de echte Eckhart zijn denken in de *Dialoog* terug kunnen vinden. Ook hier behandel ik opmerkelijke parallellen wanneer deze meer inzicht geven in het onderwerp dat op dat moment voorwerp van onderzoek is.

Om de eigenheid van zowel de geselecteerde thema's als van de *Dialoog* in zijn geheel tot zijn recht te laten komen, kies ik voor een comparatieve aanpak. Er wordt dus steeds nagegaan hoe de *Dialoog* zich aangaande bepaalde thematieken inhoudelijk verhoudt tot de bredere veertiende-eeuwse literatuur. Het werk van Meister Eckhart of de met hem traditioneel in verband gebrachte geschriften zoals de Eckhart-legenden vormen niet het eerste toetsingsmateriaal.⁵⁰ Het zal blijken dat de meeste aanknopingspunten in de Middelnederlandse traditie te vinden zijn. Ik beperk me daarbij niet enkel tot de vergelijking met de pure geestelijke en mystieke literatuur, maar betrek ook de met het stedelijke milieu verbonden, moraliserende en didactische teksten en artesliteratuur in mijn beschouwing.⁵¹

In een eerste hoofdstuk wil ik vooral inzicht bieden in welke religieuze boodschappen het centrale en meer algemene spirituele discours van de tekst uitmaken. Ik zal aantonen dat daarbij verschillende registers te onderscheiden zijn. Een meer bespiegelend en mystiek discours enerzijds en meer op de praktijk gerichte en catechetische raadgevingen anderzijds. Ik probeer vooral dieper in te gaan op de wisselwerking tussen deze 'hoge' en 'lage' theologie.

Vooraleer verder te gaan met de inhoudelijk analyse van enkele specifieke onderwerpen, is het zaak eerst goed te bepalen hoe de tekst in elkaar steekt. In hoofdstuk II werp ik een blik op de handschriftelijke getuigen en zal ik enkele fundamentele kanttekeningen plaatsen bij de structuur van het tweegesprek, en de wijze waarop deze door Schweitzer in zijn editie werd gepresenteerd.⁵² Meer bepaald de indeling van de spreekbeurten tussen Eckhart en de leek wordt opnieuw bekeken. Belangrijker dan de eigenlijke herbeschouwing van de rolverdeling zijn de inhoudelijke consequenties ervan. Deze herziening van het rollenpatroon zal een eerste opstap zijn om enkele fundamentele vragen te stellen bij de dominante interpretatie van de *Dialoog* als een zogenaamd 'antihiërarchische' tekst.⁵³

Hoofdstuk III bouwt verder op de inzichten uit het tweede hoofdstuk.⁵⁴ Centraal hier staat het onderwerp rond het inspraakrecht van de leek. Er wordt nagegaan in welke mate de *Dialoog* een tekst is die leken de ruimte wil geven om zich over de hoogste goddelijke onderwerpen uit te spreken. Ik wil met andere woor-

50 In het onderzoek werden verschillende overzichten gegeven van volkstalig religieus materiaal dat tot de kring van Eckharts volgelingen zou kunnen worden gerekend. Voor de zogenaamde Eckhart-legenden, zie: Ruh 1980, p. 350-353. Vijf van deze legenden werden ook uitgegeven door Pfeiffer als Spr. 66-70. Dit lijstje werd opnieuw besproken en aangevuld in: Gottschall 2012, p. 509-551.

51 Voor de geestelijke literatuur zullen vooral Jan van Leeuwen, Jan van Ruusbroec en in beperktere mate Hadewijch en de *Limburgse sermoenen* contextualisering bieden. Wat betreft de meer didactische literatuur zullen onder andere de *Sidrac*, de *Lucidarius*, het werk van Jacob van Maerlant, Jan van Boendale, Jan de Weert en Lodewijk van Velthem mogelijkheden ter vergelijking aanreiken. Voor de literatuur over al dit bronnenmateriaal verwijs ik naar de plaatsen waar ik deze teksten behandel.

52 Een deel van de bevindingen in dit hoofdstuk werden reeds gepresenteerd in: Van Damme 2013, p. 202-243.

53 Op de moeilijkheden rond dit begrip ga ik in hoofdstuk I nog uitgebreid in.

54 Dit hoofdstuk is een herwerking van een eerder boekhoofdstuk, verschenen in het Duits: Van Damme 2015, p. 67-100.

den onderzoeken of het gesprek binnen de dichotomie van wantrouwige clerus versus spiritueel ambitieuze leek al dan niet eenduidig de kant van de leken kiest en hun inspraakrecht verdedigt. Daartoe wordt enerzijds de interactie tussen Eckhart en de leek zelf geanalyseerd. Anderzijds wordt bestudeerd wat de opvattingen van beiden zijn over het inspraakrecht van leken als maatschappelijk thema.

Hoofdstuk iv gaat vervolgens naar het hart van de maatschappijkritiek die de *Dialogo* zo sterk lijkt te kleuren. De centrale invalshoek is een gedetailleerde analyse van het concept van de ‘goedwillige leek’. De studie van dit begrip zal ons toelaten de tekst te verbinden met een concrete literaire traditie en een eerste positiebepaling ervan te suggereren binnen het Middelnederlandse literaire landschap van de veertiende eeuw.

In hoofdstuk v ten slotte staan de uitvoerige beschouwingen over kosmologie centraal die we vooral aan het eind van de tekst terugvinden. Deze passages die vreemd aandoen binnen de duidelijk bespiegelende opzet van de tekst, werden tot nu toe nauwelijks opgemerkt. Door ze voor het voetlicht te plaatsen krijgen we een ander facet te zien van de auteur en het intellectuele milieu waarin hij zijn inspiratie moet hebben gehaald.

In deze studie wil ik de *Dialogo* vooral beschouwen als de expressie van een zoektocht naar een nieuw soort spiritueel leven dat ook heel wat niet-geestelijken in de veertiende eeuw moet hebben beziggehouden. Ik zal tonen hoe de *Dialogo* de inherente onzekerheid weerspiegelt die met een dergelijk leven verbonden moet zijn geweest. Die onzekerheid wordt in de tekst vooral merkbaar op de plaatsen waar men van het abstracte afdaalt naar het concrete. Van de bespiegelende taal over toenadering tot God, naar beschouwingen over wat men als gelovige diende te verwachten van concrete – al dan niet religieuze – handelingen en leefwijzen. In plaats van te verwachten dat de *Dialogo* een welomschreven levensregel aan zou bieden, wil ik deze benaderen als een tekst waarin nog wordt afgetast hoe men als niet- of semi-geestelijke zijn spiritualiteit het best diende te beleven. Enkel zo doen we de rijkdom van haar inhoud en vorm recht. Daarnaast zal ik me steeds afvragen hoe representatief de twijfel over het te volgen leven is voor de nieuwe ontwikkelingen in de veertiende-eeuwse lekenvroomheid. Want niet alleen wordt een zekere ambigüiteit over de ‘juiste’ levensinrichting zichtbaar in de tekst zelf, maar ook soms juist in zijn relatie met ander soortgelijk tekstmateriaal uit die tijd.

3 Naar een nieuw onderzoekskader voor de *Dialogo*

Zoals ik reeds aangaf valt de *Dialogo* moeilijk te contextualiseren en te typeren. De beperkte feitelijke kennis over de tekst en de smalle en late handschriftelijke overlevering helpen ons daar niet bij. Twee elementen bemoeilijken de situatie

verder. Eerst en vooral is er de bijzonder diverse inhoud, wat het lastig maakt te bepalen tot welk domein van geestelijke literatuur het tweegesprek precies hoort te worden gerekend. Daarop kom ik in het eerste hoofdstuk nog terug. Ten tweede lijken de dominante onderzoekskaders die door literatuurhistorici gebruikt worden om de Middelnederlandse (geestelijke) literatuur te karakteriseren ontoereikend om de *Dialoog* haar juiste plaats te geven. Daarop wil ik in deze inleiding nog wat dieper ingaan.

De *Dialoog* moet zijn geschreven op een moment dat vooral de productie van didactische en moraliserende volkstalige literatuur een hoogtepunt bereikte. In navolging van Maerlant zou vanaf de veertiende eeuw, met auteurs als Jan van Boendale en Jan de Weert, een burgerliteratuur tot wasdom komen, waarin de basis-kennis over het christelijke geloof werd gecombineerd met kennis over uiteenlopende disciplines als natuurkunde, geneeskunde, geografie en geschiedenis. Haar opkomst werd in verband gebracht met de zich ontwikkelende steden. Volgens Herman Pleij ging het zelfs om een heus beschavingsoffensief vanuit de burgerelite, waarmee men zich niet enkel op het zingevende element richtte, maar ook de nog zwak gelegitimeerde identiteit kracht wilde bijzetten.⁵⁵ Er is heftig gediscussieerd over de vraag of de stad en zijn burgerij werkelijk de voornaamste stimulator waren van de vraag naar teksten die braken met de oude adellijke literatuur ten voordele van meer moraliserende en ethische geschriften. Frits van Oostrom en Ursula Peters bijvoorbeeld relativeerden Pleijs preoccupatie met de stad. Een groot deel van wat als typische burgerliteratuur beschouwd wordt, werd volgens hen eigenlijk in opdracht van het Hollandse en Brabantse hof geschreven.⁵⁶ Toch zag ook Geert Warnar in het stedelijke milieu een voedingsbodem die zich uitstekend leende voor de ontwikkeling van een nieuwe soort op kennis en intellectuele vorming gerichte literatuur. Stadsscholen zorgden voor een toename van de geleterdheid bij de leken.⁵⁷ Daarnaast ontstond er een *modus vivendi* tussen het geschoolde patriciaat, de reguliere clerus, spirituele groepen als begijnen en vooral de eveneens in de stad aanwezige bedelorden. Die laatsten brachten niet enkel de hooggespecialiseerde Latijnse geschriften de stad binnen, maar fungeerden ook als cruciaal doorgeefluik van de theologische en filosofische kennis die daarin te vinden was.⁵⁸

55 Pleij 1988, p. 343-352 en 332-335 en Pleij 2006, p. 73-75.

56 Van Oostrom 1984, p. 45-61 en Peters 1983, p. 259. Omtrent het al dan niet doorslaggevende belang van de burgerij in de ontwikkeling van de catechetische en didactische literatuur zag Dirk Kinable voor wat betreft Jan van Boendales publiek een sterke vervlechting van hof en stad. Vgl. met Meder die de typische burger-ethiek enigszins vindt losstaan van de adellijke en christelijke ethiek. Meder 1994, p. 86-100 en 380-384. Een nieuwe invalshoek biedt Jan Dumolyn, die wijst op het corporatieve gehalte van de literatuur uit de laatmiddeleeuwse stad: Dumolyn 2014, p. 123-154. Verder kan nog verwezen worden naar Brinkman 1991, p. 101-118, Van Oostroms eigen latere nuancering: Van Oostrom 1991b, p. 67-68 en Reynaert 1994, p. 199-214 en 415-419.

57 Warnar 1993, p. 47.

58 Als voorbeelden voor de invloed van de bedelorden noemt Warnar het belang van de anonieme compilerator van het *Paradisus anime intelligentis* bij het omzetten van dominicaanse doctrines in de volkstaal, de franciscaanse invloed op Ruusbroecs werk (meer bepaald door Bonaventura en Rudolf van Biberach) en de vlotte ver-

Daarmee krijgen we onmiddellijk een mogelijke verklaring voor de sterk christelijke en religieuze component in deze nieuwe intellectuele bagage die doorgegeven werd. Want wie het ook waren die vooral de agenda van de volkstalige tekstproductie bepaalden, hun catechetisering, spiritualisering en intellectualisering was – vooral naarmate de veertiende eeuw vorderde – in elk geval onmiskenbaar. De nieuwe ethische en moraliserende dimensie onderging naast hoofse en klassieke, vooral christelijk invloeden.⁵⁹ Bij Boendale bijvoorbeeld was dat ook een kwestie van een persoonlijk ontwikkelingsproces. Na zijn historische rijmkronieken op bestelling van het Brabantse hof legde hij zich toe op werk met een sterke religieuze inslag.⁶⁰ Het christelijke geloofssysteem beschikte over een grote aantrekkingskracht. Deze kan erg goed functioneel geweest zijn van aard. Raoul De Kerf wijst er bijvoorbeeld op dat deze literatuur een religieus-spiritueel antwoord bood op de morele vragen die verbonden waren met de nieuwe, typisch stedelijke (economische) activiteiten.⁶¹

Deze teksten leverde zo de intellectuele bovenbouw voor wat De Kerf het herchristianiseren van een meer op het profane gerichte ‘koopmansmentaliteit’ noemt. Daar waar winst maken voordien werd gestigmatiseerd, konden kooplui nu in ruil voor een diepgaande mentale introspectie en boetedoening hun beroepsactiviteiten tot op zekere hoogte moreel legitimeren.⁶² Dit alles ging gepaard met een toenemende interiorisering van het zondebesef. De (intentionele) biecht die door het concilie van Lateranen in 1215 werd verplicht was daarbij een belangrijk instrument.⁶³ De theologische ondersteuning werd gevormd door een nadruk op de intentie en de vrije wil.

Ook hier lijken de bedelorden, die vooral in de stad actief waren, een belangrijke rol te hebben gespeeld. Jaques Le Goff toonde hoe zij de drijvende kracht vormden om de boeteboeken, met hun uiterlijke sanctiepraktijk, te vervangen

spreiding in het Nederlands en Duits van de *Compendium theologiae veritatis*, geschreven door de dominicaan Hugo Ripelin (1205-1270). Warnar 2007, respectievelijk p. 233-234, 239 en 241.

59 Over het morele aspect in deze lekenliteratuur, zie: Bange 2007 en de verzamelbundel: Reynaert (red.) 1994. Volgens Joris Reynaert is er binnen de verschuiving van epiek en lyriek naar een ethisch en moraliserende literatuur, een tweede verschuiving merkbaar. Tussen 1300 en 1500, met een omslag rond 1350, wordt het profane – vaak op de klassieke filosofie geschoeide – element in toenemende mate verchristelijkt: Reynaert 1995, p. 109-116. In dezelfde bundel meer specifiek over het klassieke element in de lekenethiek: Reynaert 1994, p. 199-214. Zie ook: Buys 2009, p. 72-86. Over de geestelijke en religieuze elementen in het werk van Jan van Boendale, zie: Mak 1957, p. 242-290, Mak 1959-1960, p. 65-111 en Mak 1960, p. 221-249 en de hoofdstukken ‘V. Lekenethiek in Jan teesteyne’ en ‘VI. Werkende in Gods wijngaard’ in: Kinable 1997, p. 221-249.

60 Dit ontwikkelingsproces binnen Boendales oeuvre werd bondig opgemerkt in: Reynaert en Mak 1985, p. 84. De religieuze component van Boendales maatschappelijke ethiek werd ook door Wim van Anrooij belicht: Van Anrooij 1994, p. 149-163 en 399-405.

61 Over de noodzaak tot een economische ethiek bij de burgerlijke elite en de rol die de christelijke moraal en de lekenliteratuur daarbij kon spelen: De Kerf 2010.

62 De Kerf 2010, p. 150. Algemeen over de verinnerlijking van het zondebesef, het standaardwerk: Delumeau 1983.

63 Over de invloed van de bedelorden op de ontwikkeling van het zondebesef: Le Goff 1960, p. 429-431 en Little 1978, p. 179-219.

door biechtboeken.⁶⁴ De nadruk kwam daarmee op een persoonlijk onderzoek van de innerlijke neigingen te liggen. Met betrekking tot de Duitse situatie argumenteert Hecker dat de mendicanten er beter dan andere geestelijken in slaagden het mechanisme van de goede werken als middel tot veiligstelling van het persoonlijke heil, te laten aansluiten bij de religieuze noden van de leken.⁶⁵

Maar aan deze tendens tot verinnerlijking waren ook grenzen verbonden. Enerzijds was er het gevaar dat het centraal plaatsen van de intentie eerder een rem zou betekenen voor het afdwingen van concreet – vanuit het christelijke oogpunt – moreel gunstig geacht gedrag. Men zou dan bijvoorbeeld, voor wat betreft het economisch handelen, erg ver kunnen gaan in het vergaren van rijkdom zolang het met de juiste instelling gebeurde. Ten tweede betrof de confrontatie tussen religieuze vernieuwing en zakelijke mentaliteit geen eenrichtingsverkeer. De bedelordes (en de Kerk in het algemeen) zouden, onder invloed van hun bemoeienissen in het stedelijke leven, ontvankelijk blijken voor enkele stedelijke en wereldlijk-economische waarden. Die kwamen op gespannen voet te staan met hun oorspronkelijk apostolische armoede-ideaal. Gegeven de stelselmatige verrijking van de bedelorden is het logisch dat de toenmalige literatuur, die het burgerlijk leven van een christelijk moreel kader wilde voorzien, kritisch is voor degenen die juist de aanvankelijke gangmakers van die moraal waren geweest. Het ging om een soort kritiek die ook in puur geestelijke literatuur doorgetrokken werd.⁶⁶

Hoewel we de *Dialoog* – op chronologisch vlak – te midden van deze ontwikkelingen moeten situeren, werd de tekst zelf nauwelijks met deze typische lekenliteratuur in verband gebracht. Wel werd haar functioneren met andere stedelijke fenomenen verbonden, zoals de semi-religieuze bewegingen van begijnen en begarden.⁶⁷ Moet de *Dialoog* dus binnen het stedelijke milieu geplaatst worden? Af-

64 Over het toenemende belang van de vrije wil en het verband met een zich ontwikkelende stedelijke ethiek: De Kerf 2010, p. 140.

65 Hecker noemt deze uitgesproken drang naar goede werken (meer bepaald de organisatie van gebedsbroederschappen, gedenkvieringen, andere stichtingen en schenkingen) een reactie bij stedelingen op een gevoel van ‘ängstlicher Hilflosigkeit’ en ‘Existenznot’. Hecker 1981, p. 119. Een bekend voorbeeld van een kerkelijke toegift op doctrinair gebied tegenover de nieuwe economische en vooral stedelijke ontwikkelingen was de introductie van het vagevuur. Volgens de intussen overbekende these van Le Goff vormde deze tijdelijke plek in het hiernamaals voor handelaren (en meer bepaald de woekeraars) een handig instrument tot berouw, waardoor de toenmalige ‘nouveau riche’ ondanks hun wereldlijke levensstijl niet alle hoop op redding dienden te laten varen. Le Goff 1981. Nog recentelijk werd de ontwikkeling van het vagevuur trouwens expliciet betrokken op de relatie tussen bedelordes en handelaren: Chubb en Kelley 2013, p. 191.

66 Over de kritiek op de rijkdom bij de bedelorden in enkele Middelnederlandse geschriften: De Kerf 2010, p. 134-136. Over de tanende positie van de bedelorden als spirituele leidsfiguren in het algemeen en kritiek op geestelijkheid bij Jan van Ruusbroec in het bijzonder: Warnar 2003, p. 13 en Warnar 2002, p. 43-44.

67 Schweitzer (ed.) 1997, p. xlii-l. ‘Semi-religieus’ verwijst gewoonlijk naar de canonicrechtelijke positie van een bepaald mens of een bepaalde beweging. Volgens de definitie van R.Th.M. van Dijk en Th. Mertens moeten semi-religieuzen worden begrepen als mensen die ‘een min of meer religieus leven leiden, terwijl die leefwijze kerkrechtelijk niet bevestigd is als een levensstaat die anders is dan die van de leken en secularen’. Het al dan niet afleggen van de drie geloften is daarbij het onderscheidend criterium. Hildo van Engen geeft het volgende lijstje van bewegingen waarop volgens hem de term van toepassing is: penitenten, begijnen, broeders- en zusters

gaand op bepaalde thema's die in het leergesprek aan bod komen, was de auteur in elk geval bekend met fenomenen uit de wereld der leken en semi-religieuzen. Van zowat alle belangrijke bevolkingslagen komen we te weten hoe ze het best hun leven konden inrichten. Rijke lieden – de auteur kan hier de adel maar ook de nieuwere stedelijke elites bedoeld hebben – behoorden goed van zeden en rechtvaardig te zijn. Hun positie dienden ze te gebruiken om weduwen, wezen en geestelijke lieden te beschermen.⁶⁸ Even weinig revolutionair was de raad die aan ambachtslui en boeren (de zogenaamde 'huismannen') werd gegeven. Zij dienden zich geduldig en verdraagzaam op te stellen. Ook al was de auteur er zich van bewust dat deze zich voor de verwaande clerus en de abten moesten uitsloven.⁶⁹

Maar natuurlijk was de *Dialoog* bovenal een echt geestelijke tekst, met zelfs mystieke inslag. In dat opzicht hoort ze meer thuis in de context van een andere belangrijke stroming van de laat-dertiende en veertiende-eeuwse Middelnederlandse literatuur: het meer geestelijk-bespiegelend proza waarvan de Brabantse mystiekdespil was.⁷⁰ Indien we de *Dialoog*, zoals Schweitzer doet, rond 1341 moeten dateren, dan vormde de tekst een vroege representant van die traditie. Jan van Ruusbroec moet tegen het begin van de jaren veertig hooguit een viertal traktaten, waaronder zijn *Rijcke der gheleieven*, aan het perkament hebben toevertrouwd. Deze zouden overigens, zelfs als ze al voltooid waren, pas vanaf het midden van de veertiende eeuw gaan circuleren. Het klooster te Groenendaal diende nog te worden gesticht en Jan van Leeuwen moest nog aan zijn literaire carrière beginnen.⁷¹ In dat opzicht hoeft het niet verrassend te zijn dat het, naast de historische Eckhart, vooral Hadewijch en de *Limburgse sermoenen* zijn (die laatsten worden rond 1300 gedateerd) die in Schweitzers begeleidende tekstcommentaar opduiken als plaatsen ter vergelijking.⁷² De beweging van de Moderne Devotie, die op

van het gemene leven en tertiariissen. Van Dijk en Mertens 1993, p. 344-347 en 358 en Van Engen 2006, p. 335.

68 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 130, p. 150-151, r. 3-10.

69 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 131, p. 152-153, r. 10-21.

70 Hoe lastig het ook is om de Middelnederlandse literatuur voor een bepaald tijdvak in enkele grote lijnen samen te vatten, het grote belang van de geestelijke literatuur in de veertiende eeuw is intussen onmiskenbaar. Over haar aanvankelijk stiefmoederlijke behandeling: Van Oostrom 1995. Tekenend is dat Van Oostrom de geestelijke letterkunde tot een van de grote pijlers maakte in het door hem verzorgde tweede deel van de Middelnederlandse literatuurgeschiedenis. Zie het hoofdstuk: 'Het Heil' in: Van Oostrom 2013.

71 Het enige traktaat dat Ruusbroec met zekerheid ruim voor 1343 schreef – dus voor diens 'vlucht' uit Brussel – is het *Rijcke der gheleieven*. Over de verdere chronologie en datering van zijn werk bestaat nog steeds discussie. Tot de Brusselse periode van Ruusbroec rekent Geert Warnar ook de *Geestelike brulocht*, *Vanden blinkenden steen* en *Vanden vier becoringhen*. Hans Kienhorst en Mikel Kors stelden in 2001 een alternatieve datering en volgorde voor. Volgens hen ontstonden die drie laatstgenoemde werken in Groenendaal, dus na 1343, en was het *Van den geesteliken tabernakel* dat al in Brussel werd geschreven. Zie: Warnar 1994, p. 185-199. Vgl. Kienhorst en Kors 2001, p. 69-101. Een vergelijkend overzicht van de verschillende voorgestelde dateringen biedt: Ceulemans 2006, p. 16. Verder verwijs ik naar hoofdstuk IV waar ik een chronologisch geordend overzicht van Ruusbroecs werk geef. Daar geef ik ook meer uitleg over de begindagen van het Groenendaalse project en een uitgebreide literatuurverwijzing.

72 Een overzicht naar Schweitzers verwijzingen naar Hadewijch vindt men in zijn uitgave op p. 242. De *Limburgse sermoenen* worden ter vergelijking aangehaald op de volgende pagina's: p. 187, 192, 193, 197, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 220, 223, 226, 228, 230, 231, 233, 237.

grootschalige wijze leken in staat stelde op een meer geïnstitutionaliseerde manier hun spirituele leven te ontwikkelen, zou nog bijna een halve eeuw op zich laten wachten.⁷³

Tussen de didactisch-moraliserende en met de stad en lekenwereld verbonden literatuur enerzijds en de geestelijke bespiegelende anderzijds lijkt in het onderzoek lange tijd een muur te hebben gestaan, wellicht impliciet maar ook persistent.⁷⁴ Af en toe werd ze ook geëxpliciteerd. In een toonaangevende bijdrage die enkele grote lijnen aangeeft aangaande het laatmiddeleeuwse geestelijke traktaat merkt Thom Mertens op dat de grote toename aan volkstalige geestelijke teksten op het einde van de middeleeuwen vaak verklaard werd uit een sterk vergrote behoefte aan geestelijke verzorging bij leken en kloosterzusters. Het belang van de leken als nieuw geïntendeerd publiek stemde volgens Mertens echter niet overeen met het feit dat er nauwelijks handschriften met geestelijke traktaten zijn overgeleverd uit de omgeving van de lekenburgerij, maar wel uit omgevingen van ‘halve of totale religieuze aard’.⁷⁵ Mertens gaat verder:

Ook gaat deze verklaring [de vraag en interesse van leken als verklaring kracht voor de toename van geestelijke literatuur in de volkstaal] voorbij aan de kwaliteit van de teksten. Het is niet goed denkbaar hoe via dit soort teksten werkelijk informatie en vorming overgedragen kon worden van een auteur op een betrekkelijk anoniem publiek. Daarbij komt nog dat er in de teksten nauwelijks een specifieke lekenproblematiek ter sprake komt maar doorgaans wel monastieke thema’s, zoals het zwijgen en de eenzaamheid van de cel.⁷⁶

Mertens koos ervoor, zo stelt hij zelf aan het begin van zijn stuk, deze omvangrijke traditie van het geestelijke traktaat vanuit het standpunt van de Moderne Devotie te benaderen.⁷⁷ Daarmee viel het chronologisch zwaartepunt van zijn studie minstens een halve eeuw later dan het ontstaan van het soort geestelijke traktaten dat dergelijke leken-thematiek – en daarmee ook een gevoeligheid met de meer praktische aspecten van een geloofsbeleving – juist wel lijkt te hebben geïncorporeerd. Daarvan, zo zal ik betogen, was de *Dialogo* er alvast één.

Een ander voorbeeld van puur geestelijke literatuur waarvan het publiek verondersteld wordt zich op een breukvlak tussen lekenwereld en geestelijkheid te hebben bevonden is het *Ridderboec*. Geert Warnar ontwikkelde in zijn onder-

73 Voor inleidende literatuur tot (het begin van) de Moderne Devotie zie nog steeds: Van Der Wansem 1958; het standaardwerk is het hierboven al genoemde: Post 1968. Vanuit een institutionele invalshoek: Weiler 1997. Zie ook de meer recente bundel: Geurts (red.) 1984, p. 155.

74 Het doctoraatsonderzoek van Ulrike Wuttke kan als voorbeeld dienen van hoe ook op het vlak van inhoudelijke interesses (in dit geval het onderwerp van de eschatologie) deze twee milieus met elkaar kunnen worden geconfronteerd: Wuttke 2012.

75 In zijn studie over de boekproductie van het kartuizerklooster van Herne wist Erik Kwakkel intussen aan te tonen dat verschillende in Herne vervaardigde handschriften met geestelijk materiaal bedoeld waren voor de Brusselse burgerij: Kwakkel 1970, p. 140-146.

76 Mertens 1989, p. 187-200.

77 Mertens 1989, p. 188.

zoek naar deze christelijke levensleer en ridderallegorie een kader dat een vruchtbaar vertrekpunt kan bieden om grip te krijgen op het verschijnsel van de Middelnederlandse geestelijke literatuur in het algemeen, maar ook om een plaats te geven aan een tekst als de *Dialoog* in het bijzonder.⁷⁸

Om enige orde aan te brengen in het pastoraal proza was het volgens Warnar van belang een onderscheid te maken tussen wereldlijke en religieuze leken als potentieel publiek van geestelijke teksten. De levensvorm van adel en burgerij, juist als die van andere leken die er een maatschappelijke opdracht op na hielden, kende namelijk een fundamenteel andere gerichtheid dan die van leken in een kloosterlijk of semi-religieuze setting, of ze nu in kloosters, begijnhoven of kluizen woonden. Terwijl de groep van wereldlijke leken hun wereldse leven slechts af en toe onderbrak voor een moment van religieuze bezinning, keerden religieuze leken zich nagenoeg volledig af van die wereld. Beide groepen waren als leespubliek verbonden door hun gebruik van de volkstaal en stonden hiermee samen tegenover de klassieke geestelijkheid. Hun verschillende aard van leven zorgde voor een verschillende invulling in het nastreven van hun zielenheil. Dat kwam niet alleen tot uitdrukking in een andere religieuze praktijk, maar ook in een voorkeur voor een andere soort literatuur als bron van inspiratie.⁷⁹

Het onderscheid in een publiek van wereldlijke en religieuze leken was volgens Warnar in grote mate bepalend voor het onderscheid in de soort literatuur die voor beide groepen vervaardigd werd: teksten van respectievelijk catechetische en meditatieve aard. Waar die eerste soort vooral didactisch en moraliserend van karakter was, was de tweede soort er op gericht tegemoet te komen aan een meer gevoelsmatig en verinnerlijkt aspect van de geloofsbeleving. Geschriften over deugdoefening, zelfbeschouwing, lijdensdevotie en gebed dienden een affectieve spiritualiteit te ondersteunen.⁸⁰

Warnars indeling wordt echt interessant wanneer hij deze aanwendt om het eigen gecreëerde kader verder te verfijnen en op zoek gaat naar een context voor het in zijn onderzoek centraal gestelde *Ridderboec*. Die vindt hij in een niet al te uitgestrekt schemergebied van geestelijke literatuur die zich op een type leek richtte die dan wel in de wereld woonde, vaak goed opgeleid was en tot een smalle bovenlaag van de maatschappij behoorde, maar ook een meer beschouwelijke vorm van geloof zocht. Voor het Nederlandse taalgebied vond hij voorbeelden hiervan in de overlevering onder de adel van het mystieke werk van Heinrich Suso (1295-1366) en Jan van Leeuwen, bij het geïntendeerd publiek van de Bijbelvertaler van 1360 en dus ook in de functionering van het *Ridderboec*.⁸¹

78 Warnar 1995.

79 Warnar 1995, p. 36.

80 Warnar 1995, p. 37.

81 Warnar 1995, p. 38. Enkele voorbeelden van leken met een behoefte tot een meer diepzinnige vroomheid worden uitgewerkt in: Warnar 1992, p. 279-285.

Voor een typering van het *Ridderboek* is Warnars nuancerend verhelderend, maar niet voor alle soorten teksten biedt ze voldoende verklaringskracht. Het model dat hij voorstelde lag in lijn met een bredere vernieuwing van een onderzoeksagenda, die tot kort daarvoor vanuit letterkundig opzicht de geestelijke volkstalige literatuur stiefmoederlijk had behandeld. Deze literatuur die zich in het overgangsgebied tussen wereldlijke en religieuze lekenwereld bevond, kreeg zo hernieuwde aandacht maar werd hoofdzakelijk vanuit één richting benaderd. Men had vooral oog voor die aspecten die haar wisten te verrijken en die bespiegelend van aard waren. De grote ijver om de zoektocht van een groter wordende groep semi-religieuzen of zelfs wereldse leken te verklaren vanuit een nieuwe meer verinnerlijkte vorm van spiritualiteit is begrijpelijk.⁸² De persoonlijke relatie met het goddelijke waar heel wat spiritueel ambitieuze leken naar op zoek gingen, zette de verstarde instituties en denkpatronen van het christelijk geloof onder druk. Het ging om een proces dat met de Brabantse volkstalige mystiek aanving, en werd geacht zijn cumulatiepunt in de Moderne Devotie te vinden. Maar met de focus gericht op al dit nieuwe dreigden onderzoekers soms de verbazende hardnekkigheid van het oude te veronachtzamen.

Zo was er maar beperkte aandacht voor de andere zijde van Warnars schemergebied tussen wereldlijke en religieuze leken: voor die elementen in de geestelijke literatuur die – om met Warnars terminologie te blijven werken – direct met religieuze leken te verbinden zijn, maar niet echt een uiting kunnen worden genoemd van de gevoelsmatige en bespiegelende spiritualiteit die met hen geassocieerd wordt. Los van hoe hun innerlijke houding ten opzichte van God eruit zag, is het aannemelijk dat dergelijke vrome leken zich ook de vraag bleven stellen binnen welke praktische context hun meditatie en contemplatie dan diende te gebeuren. Hoe, bijvoorbeeld, kon de minimale geloofspraktijk die van een doorsnee leek verwacht werd, worden aangevuld of aangepast? Die vraag moet zeker gespeeld hebben rond het midden van de veertiende eeuw. Vooraleer de beweging van de Moderne Devotie deze tendensen tot verinnerlijking wist in te kapselen en ze een meer gereguleerde vorm gaf, moeten spirituele lekenbewegingen zich in een institutioneel overgangsgebied hebben bevonden.⁸³

De onzekerheid over de vorm van leven die men het best aan kon nemen indien men het eigen heil veilig wilde stellen, hield ook de gewone leek bezig. Kon men ook buiten een kloostercontext tot een heilig leven komen? Jan van Boendale vond de vraag belangrijk genoeg om ze in de *Dietsche doctrinale* een plaats te geven en ze duidelijk te beantwoorden. Habijt noch plaats maakten volgens

82 Dergelijk verinnerlijkingsproces wordt steevast gebruikt om uiteenlopende aspecten van het religieuze, morele en ethische leven uit de late middeleeuwen van een context te voorzien, zie bijvoorbeeld: Scheepsmas 1997, p. 23; Van Luijk 2004 en recentelijk: Boele 2013 en De Kerf 2010, p. 144 en 150.

83 Zie: Weiler 1997, p. xvii-xxii. Een aantal voorbeelden van prille niet-officiële samenlevingsverbanden tussen vrome mannen of vrouwen, die dan later zouden uitmonden in tertiariissen-gemeenschappen, vindt men in: Van Engen 2006, p. 60-84.

hem mensen ‘heilig’. Dat deed een ‘reinheid van het hart’.⁸⁴ Sommige tijdgenoten moeten getwijfeld hebben. Want, zo laat Boendale weten, velen dachten er juist wel aan zich in een klooster of kluis terug te trekken, juist omdat het dan gemakkelijker zou zijn ‘behouden’ te blijven.

Naast de hang naar een liefdevolle relatie met God, wordt de inhoud en het karakter van de *Dialoog* ook bepaald door deze bezorgdheid omtrent de meer concrete aspecten van het vrome leven. De combinatie van deze twee bestanddelen (de mystieke en de praktische) zullen we eveneens aantreffen bij een auteur als Jan van Leeuwen, wiens werk het ideale referentiekader voor een tekst als de *Dialoog* zal blijken te vormen. Naast overeenkomsten op inhoudelijk vlak, doet ook Van Leeuwens stijl en persoonlijke betrokkenheid sterk denken aan de retoriek die in de *Dialoog* wordt gebruikt. Ik kom hier, vooral in hoofdstuk IV, nog uitgebreid op terug. Maar ook de figuur Van Leeuwen is voor ons interessant. Van Leeuwen kon als lekenbroeder en keukenchef te Groenendaal een vruchtbare schrijverscarrière uitbouwen, en belichaamt als het ware de lekenspiritualiteit die in de *Dialoog* wordt verdedigd. Ik blijf in deze inleiding even bij hem stilstaan.

De lekenbroeder zijn werk, dat de voorbije twintig jaar langzaam aan de aandacht heeft gekregen dat het al langer verdiende, kan op basis van zijn receptie dan wel verbonden worden met het milieu van wereldlijke leken, de Groenendaalse kok zelf was op het moment dat hij aan het schrijven ging, anders dan Maerlant of een tijdgenoot als Boendale, volgens Warnars model geen wereldlijke maar een religieuze leek.⁸⁵ De vraag is dan of hij de inhoudelijke agenda van zijn werk liet bepalen door het publiek dat hij voor ogen had, dan wel door zijn eigen persoonlijke interesses, als zijnde iemand die pas op redelijk late leeftijd de stap van wereld naar klooster had gezet.⁸⁶ En gaapte er überhaupt wel zo’n grote kloof tussen de inhoud die hij nuttig vond voor zijn lekenpubliek en de onderwerpen die hem zelf na aan het hart lagen?

Dat Van Leeuwen sterk beïnvloed was door Ruusbroecs mystiek staat buiten kijf, maar ook als kloosterling had hij een grote aandacht voor de vraag hoe een wereldlijk lekenleven op een godsvruchtige manier kon worden ingericht.⁸⁷ Hij bleek een erg concreet en praktisch moralist met een voorliefde voor didactische lijstjes die we gewoonlijk met de meer catechetische en burgerlijke lekenliteratuur associëren. De tien geboden vormden de ruggengraat van twee van zijn traktaten en regelmatig is er in zijn werk een puntsgewijs overzicht

⁸⁴ Ik baseer me hier op de diplomatische editie van Kuiper (op basis van Den Haag, KB: 76 E): Kuiper (ed.) 1998. Zie daar het kapittel onder de titel: ‘Dat abijt noch stede den mensche niet heylich en maken’, f.44va, r. 6267.

⁸⁵ Zie de studies die sinds de jaren negentig verschenen, onder impuls van vooral Gentse onderzoekers: Geirnaert en Reynaert 1993, p. 190-209; Geirnaert 2008, p. 55-68; Desplenter 2010, p. 1-29; Desplenter 2011, p. 285-299 en Desplenter (te verschijnen). Een goede status quaestionis biedt: Wuttke 2012, p. 25-32.

⁸⁶ Over het publiek van Van Leeuwen: Geirnaert en Reynaert 1993, p. 196-199.

⁸⁷ Geirnaert en Reynaert 1993, p. 196-199.

van verschillende categorieën aan zonden, deugden, goede werken of sacramenten terug te vinden.⁸⁸

Op die manier bekeken is het een moeilijke opdracht een auteur als Van Leeuwen een juiste plaats te geven binnen het pantheon der Middelnederlandse literatuur. Zowat elke pagina van zijn werk getuigt van de fundamentele tweeslachtigheid eigen aan een man die een verinnerlijkte en persoonlijke relatie met God ambieert, maar ook met elke spreekwoordelijke vezel van zijn lichaam nog met de wereld, en met de vraag hoe daarin een deugdzaam leven te leiden, verbonden wilde zijn. Dat hoeft eigenlijk niet te verbazen. Vooraleer Van Leeuwen in 1344 op middelbare leeftijd naar Groenendaal trok, had hij er, waarschijnlijk als een soort ambachtsman, een actief en werelds leven op nagehouden.⁸⁹ Het is dan niet onwaarschijnlijk dat hij de meer wereldse variant van de christelijke moraal en ethiek waarmee hij jarenlang in contact moet zijn gekomen – of deze nu eerder burgerlijk dan wel hoofs was van karakter – ook voor een stuk met zich meenam op het moment dat hij zich bij de prille gemeenschap in het Zoniënwoud vervoegde.⁹⁰ Regelmatig maakt hij in zijn werk plaats voor een uiteenzetting over de absolute basiselementen van een deugdzaam christelijk leven die met een wereldlijk milieu in verband kunnen worden gebracht. Van Leeuwen was steeds voorzichtig om de fundamenten van het devotionele leven niet uit het oog te verliezen. Deze moeten hem een gevoel van zekerheid hebben geboden, zeker omdat het nog lang niet duidelijk was waar het Groenendaalse project, dat pas enkele jaren eerder startte, precies heen zou gaan wat betreft concreet soort leven of regel.⁹¹ De stap die Van Leeuwen zette moet bovendien relatief uitzonderlijk geweest zijn. Milis wees erop dat de werkelijk geïnspireerde roeping tot het religieuze leven, de roeping dus als signaal van God, nauwelijks tot de middeleeuwse

88 Over de in de middeleeuwen populaire puntsgewijze behandeling van onderwerpen: Van Anrooij 2002, p. 65-80. In het algemeen over de typische thematiek van deze burgermoraal, zie: Bange 2007, p. 36. Van Leeuwens twee decalogotraktaten staan bekend onder twee erg op elkaar gelijkende titels: *Vanden tien gheboden gods* (in hs. Brussel, KB: IV 401) en *Dboec vanden tien gheboden* (in hs. Brussel, KB: 888-890). Youri Desplenter wijst op het vernieuwende aspect van Van Leeuwens prominente plaats voor de tien geboden. Hij laat zien hoe Van Leeuwen een erg vroege representant is van een evolutie in de Middelnederlandse literatuur waarbij de zeven hoofdzonden als voornaamste instrument tot morele opvoeding in toenemende mate werd vervangen door de, ietwat meer ingewikkelde, tien geboden, zie: Desplenter 2010, p. 1-29. Helemaal overboord gooit Van Leeuwen de meer traditionele zeven hoofdzonden echter niet. Een uiteenzetting ervan kunnen we in *Van tien-derhande materien* (Brussel, KB: IV 401, f. 104v-106r.) terugvinden onder de capitteltitel: 'Ende van ondersceet ende van verclaernesse der .vij. dootsonde ij. capitel.' *Dboec van de tien gheboden* is een van de weinige werken van Van Leeuwen dat werd uitgegeven: Stoop (ed.) 2001, p. 182-235.

89 Van Leeuwen als ambachtsman, en meer bepaald smid, is een suggestie: Axters (ed.) 1943, p. xxi.

90 Voor de hypothese dat Van Leeuwen gediend zou hebben aan het Brabantse hof: Avonds 1982, p. 228-238.

91 Toen Ruusbroec samen met een handvol gelijkgezinden de kluis in Groenendaal betrok, was het aanvankelijk niet de bedoeling een regel aan te nemen. Zeven jaar lang hield de nieuwe gemeenschap deze niet-geformaliseerde levenswijze vol. Uiteindelijk koos ze voor de regel van de reguliere kanunniken van Augustinus. Waarschijnlijk gebeurde dat door druk van buitenaf. Over de begindagen van Groenendaal, zie: Burger 1993, p. 31-45.

kloosterdocumenten door wist te dringen.⁹² Intreden deed men doorgaans omwille van meer ‘rationele’, familiale of politieke redenen. Of Van Leeuwen met zijn komst naar Groenendaal echt een complete breuk met de wereld beoogde is dan ook niet zomaar gezegd. Zijn werk had in elk geval een dubbelzinnig karakter en droeg – vooral inzake de meer praktische geloofsvormen – een zoekend en onzeker aspect in zich dat gemakkelijk kan zijn geïnspireerd door de eigen experimentele levenswending.⁹³

Van Leeuwen dus niet alleen als mysticus maar ook als vertegenwoordiger van een geestelijk geïnspireerde wereldse burgermoraliteit. Of toch niet? Het sterk mystiek getinte Groenendaalse project wordt vaak juist als alternatief gezien voor de vroomheidsbeleving zoals deze door de Kerk werd gepropageerd en ook in het stedelijke lekenmilieu werd opgepikt en beleden, maar daar ook dreigde te ontsporen.⁹⁴ Naarmate een dergelijke ‘traditionele’ vroomheidsbeleving zich ontwikkelde, verspreidde en formaliseerde, was ze aan inhoudelijke uitholling onderhevig. Samen met een betere kennis over hoe men geacht werd zich op een praktisch niveau als goede christen te gedragen en welke concrete christelijke deugden te verrichten, was er een tendens tot een zogenaamde optelvroomheid.⁹⁵ Men dacht bij dit alles het eigen zielenheil te kunnen afdwingen door het opeenstapelen van vrome handelingen of goede werken, zoals aalmoezen geven of het bekostigen van voorbeden.⁹⁶ Verschillende auteurs leverden kritiek op dergelijke uiterlijkheden. Eckhart deed dat al aan het begin van de veertiende eeuw toen hij zich tegen het ‘boekhouden’ met het oog op het eeuwige zielenheil keerde.⁹⁷ Ook Ruusbroec ageerde in zijn *Vanden geesteliken tabernakel* tegen een berekenende houding van de rijken en geestelijken.⁹⁸ Voor beiden bepaalden de inten-

92 Milis wijst erop dat de algemeen gebruikte uitdrukking ‘conversio’ niet dezelfde betekenis heeft als wat we vandaag de dag onder het begrip ‘roeping’ verstaan, maar louter wijst op de feitelijke stap van intrede in het religieuze leven. Milis en Davids 1998, p. 190-191.

93 Van Leeuwen verhaalt ook zelf, bijvoorbeeld in zijn *Van seven alte wonderleke manieren van alindecheyden* hoe hij op verschillende momenten in gewetensnood kwam. Reynaert 2005, p. 120. Pomerius, Van Leeuwens biograf, nam enkele van de meest indringende passages uit dat werk op in zijn biografie van de Groenendaalse lekenbroeder. Het beeld van de bij tijden wanhopige kok was geboren: Geirnaert 2008, p. 63.

94 Over het Groenendaalse project van Ruusbroec als reactie op een drukke stad: Faesen 2007, p. 22-25. De frustratie die Ruusbroec en diens gelijkgezinden inzake hun geloofsbeleving zouden gevoeld hebben door de context van hun opdracht als wereldlijke clerici te Sint-Goedele, wordt aangehaald in: Ceulemans 2006, p. 18-19.

95 De term ‘optelvroomheid’ werd in het historische onderzoek door Raf Dekeyser en Jan van Herwaarden geïntroduceerd als een aanduiding om de gelovigheid van de laatmiddeleeuwse mens te zien als een zoektocht naar een zo groot mogelijk aantal gebeden, missen en goede werken. Van Herwaarden en De Keyser 1980, p. 405-420 en De Keyser 1984, p. 133-145.

96 Chiffolleau 1980. Een recent overzicht van de middeleeuwse, met ‘optelvroomheid’ geassocieerde, praxis biedt Angenendt [e.a.] 2001, p. 40-69. Zie verder ook: Caspers 2005, p. 155-169.

97 Lentens 2001, p. 68-69.

98 Mertens (ed.) 2006, p. 1169-1205. Warnar vond het erg geringe geloof in de waarde van aalmoezen overigens een trek van de gehele Groenendaalse literatuur: Warnar, 1995, p. 149 en 206, n. 57. Meer specifiek over Ruusbroecs kritiek op een ‘berekenende’ geloofsbeleving: De Baere en Mommaers (ed.) 1981, p. 58.

tie en houding bij het verrichten van een goed werk de waarde ervan.⁹⁹ Ook in de *Dialoog* is het onderwerp van optelvroomheid onderwerp van debat. Met minachting wordt daar opgemerkt dat de oververzadigde gulzigaards als compensatie voor hun vraatzucht aalmoezen brengen, afbeeldingen loven en op pelgrimstocht trekken. De penitentie en arbeid die zij zo doen mag hen dan wel opnieuw fysiek nuchter maken, de waarde ervan wordt door de personages van de *Dialoog* maar als zeer gering ingeschat.¹⁰⁰ Het systeem van aalmoezen gaat echter niet helemaal op de schop. Op sommige plaatsen in de tekst wordt deze vorm van liefdadigheid op een meer positieve manier benaderd. Deze wordt dan wel ingekleed en gekoppeld aan een bepaalde gemoedsgesteldheid. Zo heet het dat aalmoezen het liefst ‘mildelijck’ worden gegeven, en in slechts die mate dat er een behoefte aan is.¹⁰¹

Deze dubbele houding ten opzichte van geloofspraktijken die met optelvroomheid worden geassocieerd, hoeft niet te verbazen. Want degenen die in de veertiende eeuw de uitwassen van sommige volkse devoties aan de kant wilden schuiven, kunnen zich hebben afgevraagd welk ander perspectief daarvoor in de plaats kon worden gesteld.

In tegenstelling tot wat in moderne studies wel eens wordt gesuggereerd, was er inderdaad niet echt sprake van een monolitische wereldse en burgerlijke moraal die zich in de veertiende eeuw op een niet te stuiten manier bij grote lagen van de bevolking zou weten te verinnerlijken. Net zo moet men als hedendaags onderzoeker ervoor oppassen de meer verinnerlijkte invulling van het christelijke geloof die de mystiek bood, als een (te) eenvormige kracht te presenteren.¹⁰² Onmiskenbaar voelden heel wat gelovigen een drang naar onthechting en een verlangen om een spiritueel leven te ontwikkelen dat los kwam te staan van de op uiterlijkheid gerichte aspecten van vroomheid. De vraag is of deze ambities steeds een even doelgerichte en uitgekristalliseerde vorm aannamen.¹⁰³ Voor de Groenendaalse situatie was dit misschien inderdaad het geval. Daar reikte Ruusbroec met zijn concept van het ‘gemene leven’ een duidelijk alternatief aan in een synthese van actief en contemplatief leven.¹⁰⁴

99 Boele 2013, p. 54.

100 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 125, p. 137, r. 15-20.

101 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 132, p. 159, r. 41-45.

102 In de inleiding op de verzamelbundel *Op belofte van profijt* gaat Pleij na hoe literatuurhistorici als Eelco Verwijs en Jozef Van Mierlo de burgerliteratuur een belangrijke plaats gaven in hun overzichtsgeschiedenissen. In zijn inleiding toont Pleij zich ervan bewust dat de zaken ingewikkelder lagen dan die eerstgenoemde grootmeesters wel eens lieten doorschemeren. Maar tegelijk is zijn betoog, en de bundel die erop volgt, ook nog steeds te lezen als een krachtig pleidooi voor de toenemende invloed die de stad en haar burgerij in de veertiende eeuw op de literatuur wist uit te oefenen. H. Pleij, ‘Inleiding. Op belofte van profijt’ in: Pleij 1991, p. 8-25 en 347-353. Wat betreft de onthechte vorm van geloofsbeleving, zie: De Baere 1997, p. 3-18.

103 Dit beeld van een duidelijk mystiek project wordt bijvoorbeeld opgeroepen wanneer men in Van Mierlo’s literatuurgeschiedenis het hoofdstuk over de mystieke literatuur erop na slaat: Van Mierlo 1940, p. 123-144.

104 Het gemene leven of de gemene/gemeenschappelijke mens, is een van de centrale noties uit Ruusbroecs denken. Rob Faesen volgt Albert Deblaeres definitie en heeft het over de intieme levensgemeenschap tussen God en mens. Daarbij heeft de mens, wat betreft het eigen innerlijke leven, zowel contemplatie als actie

De vraag blijft of andere tijdgenoten even vlot het abstracte en het concrete wisten samen te brengen in één systeem. Inzake de zoektocht naar een nieuwe spirituele levensvorm plaatste Warnar de *Dialoog* op één lijn met Ruusbroecs project.¹⁰⁵ We vinden in de tekst inderdaad de expliciete raadgeving om eerst dertig jaar lang een Martha te zijn alvorens een Maria te worden. Het is een variant op de vaak gebruikte vergelijking tussen Martha en Maria, die respectievelijk het werkende en contemplatieve leven symboliseren. Warnar gebruikte ze om aannemelijk te maken dat de auteur van de *Dialoog* zijn lezers eveneens een vorm van een gemengd leven als ideaal wilde voorhouden: een actief leven diende daarbij als basis voor het contemplatieve.¹⁰⁶

Die herhaaldelijke raad om, zoals Martha, eerst te focussen op het meer actieve leven, komt regelmatig voor naast spiritueel advies dat expliciet voor ‘jonghe mensen’ was bedoeld. De tekst lijkt zich zo dus te richten tot een type mens die pas aan het begin van zijn spirituele leven stond.¹⁰⁷ Die focus vinden we ook terug in de raadgevingen die worden gegeven. Deze beklemtonen vooral enkele fundamentele basiseigenschappen als ‘goede wil’ en ‘oetmoed’ waarover men als beginnend spiritueel persoon het best kan beschikken alvorens verder te bouwen aan een meer diepgaand spiritueel leven.

Het valt evenwel te betwijfelen of de tekst, indien we deze in zijn totaliteit bekijken, wel overal een even consistent duidelijk program voor een dergelijk gemengd leven propageert. In dit boek zal ik de *Dialoog* niet zozeer beschouwen als een eindproduct waarin een auteur eenduidig weet af te bakenen wat het ‘juiste’ leven moet of kan inhouden. Eerder wil ik het als een getuige beschouwen van een ontwikkelingsproces waarin nog werd afgetast hoe men als wereldlijke dan wel religieuze leek zijn of haar geloof kon vormgeven. Zeker op het moment dat men, zoals Van Leeuwen, besloot het wereldlijke bestaan een religieuze wending te geven, kan de twijfel hebben toegeslaan. Hoe werelds kon een levenswandel zijn, die oprecht in het teken van God stond? Hoe verhiel zich daarbij (uiterlijke) geloofspraxis tegenover het meditatieve aspect?

In dat opzicht meen ik dat een studie over de inhoudelijk rijke en diverse *Dialoog* niet alleen onze kennis over de tekst vergroot, maar ook een bijdrage kan le-

gemeenschappelijk. Faesen 2007, p. 113. Voor een studie waarin dit concept centraal staat: Kikuchi 2012, p. 97-121.

105 Warnar 1991, p. 122-136 (vooral p. 124-128).

106 Warnar 1991, p. 122-136 (vooral p. 124-128). Over het concept van het gemengde leven: Carey 1987, p. 361-381 en Steer 1983, vooral p. 361-362. Zie ook Mertens' commentaar op Warnars gebruik van ‘gemengd leven’. Volgens Mertens wordt de term ‘gemengde leven’ beter niet gebruikt om er een semi-religieuze levensvorm mee aan te duiden. Ze blijft volgens hem het best gereserveerd voor een mengvorm waarbij het religieuze, contemplatieve leven het uitgangspunt blijft, maar vermengd wordt met een actief leven. Ze zou dus vooral wijzen op de actieve en wereldlijke betrokkenheid van geestelijken die van oorsprong op het kloosterlijke gericht waren. Mertens 1993, p. 11-12.

107 De vergelijking met Martha en Maria komen we tegen in: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 32, p. 35, r. 21-23 en vraag 82, p. 68, r. 6-8. Expliciet aan ‘jonghe mensen’ gerichte raad, hoewel ze nooit rechtstreeks worden geadresseerd, vindt men onder andere in: vraag 4, p. 19; vraag 45, p. 44, r. 11-16 en vraag 128, p. 145, r. 139.

veren om de mechanismen te leren begrijpen die speelden binnen het literair-culturele gebied tussen bespiegelende en praktische religiositeit, tussen kloosterlijke en wereldlijke vroomheid.

4 Thematisch overzicht

Om een idee te geven van de inhoud van de *Dialoog*, besluit ik deze introductie met een overzicht. Dat is geen eenvoudige opdracht, gezien de grote diversiteit aan onderwerpen die worden gepresenteerd. Problematischer is echter het complete gebrek aan inhoudelijke samenhang. Waar veertiende-eeuwse leergesprekken – men kan denken aan de Middelnederlandse *Lucidarius*, *Sidrac* of Boendales *Jans teesteye* – eveneens een bijzonder brede waaier aan onderwerpen beslaan, worden deze meestal wel thematisch gegroepeerd en is er vaak een inhoudelijke lijn zichtbaar. De *Sidrac* bevat zelfs een inhoudsopgave.¹⁰⁸ Bij de *Dialoog* is er op het eerste gezicht werkelijk kop noch staart aan te vinden. Bij wijze van wegwijzer tracht ik alsnog de inhoud van de tekst samenvattend weer te geven:

Vraag ¹⁰⁹	Soort inhoud ¹¹⁰	Specifieke thematiek
Voorrede	Aanleiding gesprek	
1-3	Beschouwend	Vertrouwelijke omgang ('heymelijcheit') tussen God en mens.
4-10	Praktisch	Hoe te leven, geldigheid van visioenen en zonde.
11-15	Beschouwend	Gods gratie, eenwording met God en Gods ondoorgrondelijkheid.
16-21	Catechetisch	Schepping en hiernamaals.
22-25	Moraliserend	Vergankelijke zonden.
25b-29	Beschouwend	Gods liefde voor en afwijzing van de wereld.
30-37	Praktische uitdaging	Invloed en beperkingen van een wereldlijk leven op de liefdesrelatie met God.
38-40	Beschouwend	Eenwording met en toenadering tot God.

¹⁰⁸ Over de meta-structuur van het *Elucidarium* en een uitgebreide studie van de Middelnederlandse bewerkingen, zie: Klunder 2005, p. 16-21. In hoofdstuk 11 introduceer ik de *Lucidarius* meer uitgebreid. Voor een uitgave van Boendales *Jans teesteye* dient men zich nog steeds tot de oude editie van Snellaert te wenden: Snellaert (ed.) 1869, p. 137-284. Vooral Dirk Kinable legt heel wat inhoudelijke aspecten van dit berijmde werk bloot: Kinable 1997. Ook voor de *Sidrac* moet men zich tot een relatief oude editie wenden: Van Tol (ed.) 1936. Meer recent werd wel onder de supervisie van Orlanda Lie een bloemlezing van de tekst verzorgd: Lie (ed.) 2006.

¹⁰⁹ De vraagnummers zijn voor het grootste deel gebaseerd op de nummering die Schweitzer hanteert in zijn editie. Soms werden vragen opgesplitst. Dat wordt aangegeven met een letter die na het vraagnummer komt (vraag 60 en 60b, 25 en 25b). De verantwoording hiervoor vindt men in hoofdstuk 11.

¹¹⁰ In dit overzicht beschouw ik catechetisch als die elementen verbonden met het godsdienstondericht. In de catechetische passages worden dus vooral basiswaarheden en -aannames van het geloof uiteengezet.

41-43	Catechetisch	De natuur van God, natuur van het lichaam na het laatste oordeel en God als schepper.
44	Kosmologie	De zon als schepper.
45-47	Beschouwend	Toenadering tot en eenwording met God, het leren kennen van God ('godliker bekinnessen').
48-52	Beschouwend	God minnen.
53-58	Catechetisch	De ziel, 'wat is God' en God als schepper.
59	Beschouwend	God minnen.
60-60b	Kosmologie	Sterren, firmamenten, zomer- en winterwendes, enz.
61-63	Beschouwend	God minnen, bezoek ('visitering') van God.
64-67	Praktisch-meditatief	Geestelijke oefening, contemplatie, jubilatatie, geestelijke blijdschap.
68	Beschouwend	Eenwording met God.
69-70	Praktische uitdaging	Maagdelijk leven.
71-74c	Maatschappijkritiek	Vervolging van leken, gelijkheid in de dood voor alle standen.
75-81	Moraliserend	Menselijke natuur en neiging tot zonden.
82-85	Praktische uitdaging	Ongedurigheid en rust vinden.
86	Beschouwend	Eenwording met God.
87-92	Catechetisch-praktisch	Kennis over God, suprematie van God ten opzichte van Maria, heiligen en duivel.
93-97	Catechetisch	Het vagevuur, God als schepper, Adam en de tien geboden.
98-102	Catechetisch	De natuur van het menselijke lichaam en de ziel.
103	Kosmologie	Hel als middelpunt van de aarde en aarde als middelpunt van het firmament.
104-105	Beschouwend	Eenwording met God, zichzelf vernietigen en God minnen.
106-111	Praktische uitdaging	Mariaverering, de tien geboden, in zonden vervallen en vergeving van de zonden.
112-115	Praktische uitdaging, maatschappijkritiek	Kwade en goede geestelijke lieden, vervolging begarden en begijnen.
116	Catechetisch	Natuur van het menselijk lichaam.
117-118	Maatschappijkritiek	Vervolging goedwillige leken, hovaardigheid clerus.
119-127	Praktische uitdaging	Beperkingen aan Maria- en heiligenverering, nut van kennis van de Heilige Schrift en heidense filosofie, (bij)geloof in mirakels, afbeeldingen en pelgrimstochten.

128-137	Praktische uitdaging, Maatschappijkritiek	Aan te raden manier van leven voor geestelijke ke lieden, priesters, rijke lieden, boeren, am- bachtsmannen, goedwillige leken.
138-141	Kosmologie, Gods natuur	Invloed van zon op tijd en seizoenen, de sterrenhemel wassen van de maan, enz.
141b	Beschouwend	God leren kennen.

Cruciaal om te weten is dat ook een dergelijke samenvatting de diversiteit van de tekst maar gedeeltelijk recht doet. Binnen het bestek van één vraag wordt meestal meer dan één onderwerp aangesneden. Voor bijna de gehele tekst geldt dat onderwerpen in elkaar overvloeien. Beschrijvingen over de liefde voor God gaan dan moeiteloos over in uitspraken over de praktische en morele implicaties die daar het gevolg van zijn.

In elk geval is het duidelijk dat de *Dialog* een sterk mystieke inslag heeft, maar zich ook met minder hoge wetenswaardigheden uit het geloof bezighoudt. Het tweegesprek laat zich dan ook moeilijk vangen binnen de hierboven geproblematiseerde dichotomie tussen verinnerlijkte (eventueel zelfs mystieke) en meer praktisch catechetische literatuur. Tot nog toe werd de tweeslachtigheid van de tekst en bijgevolg de dynamiek tussen die beide strekkingen onvoldoende in kaart gebracht. In het hoofdstuk dat volgt is het juist de bedoeling op beide registers dieper in te gaan en enkele verbanden ertussen te belichten.

I Tussen praktische en bespiegelende literatuur, een eerste positiebepaling

In de inleiding gaf ik aan dat de *Dialoog* niet moet worden beschouwd als een tekst die een uitgekristalliseerde vorm van religieus leven aanbiedt. Eerder weerspiegelt ze een zoektocht van gelovigen die overwogen een spirituele wending aan hun leven te geven, of daar zonet een aanvang mee hadden gemaakt. Ik hanteer hier bewust het brede begrip ‘spirituele wending’ omdat ook de *Dialoog* zelf onduidelijk blijft over de vraag welke levensvorm het best als ideaal kan worden aangereikt voor leken die een geïnspireerd leven willen leiden.

In dit hoofdstuk zal ik betogen dat de opzet van de tekst er juist uit moet hebben bestaan een praktische en intellectuele ruimte te creëren waarbinnen een spiritualiteit mogelijk werd die zich niet liet vastpinnen op een concrete orde- of kloostercontext. De *Dialoog* wil vooral een theologie aanreiken die de nodige bandbreedte heeft om verschillende vormen van op God gericht leven te kunnen ondersteunen. Zo ontstond er één theologische basis voor zowel leken die hun dagelijkse activiteiten wilden combineren met bezinning, als voor degenen die een meer kloosterlijke omgeving kozen. Hoe de tekst tot een dergelijke flexibiliteit komt, wil ik illustreren door er twee inhoudelijke domeinen uit naar voren te halen: het mystieke en het praktisch-theologische. Op beide vlakken zien we dat de *Dialoog* formele obstakels, waar een (wereldlijke) leek of semi-religieus mee geconfronteerd zou kunnen worden, probeert weg te nemen.

Op mystiek-theologisch vlak kwam de nadruk te liggen op de vrije wil van de gelovige en het op vrijwillige basis eenvormig maken van die wil met Gods wil. Contemplatie, schouwen en zelfs het visionaire kwamen daarmee op de achtergrond te staan.

Op praktisch-theologisch vlak heeft de tekst de neiging de uiterlijke geloofspraxis op de korrel te nemen. De tekst laat een deel van de op vorm gerichte geloofspraktijken die een economisch en politieke drempel zouden kunnen gevormd hebben bij de geloofsbeleving achterwege. Men kan bijvoorbeeld aannemen dat niet iedereen zomaar de mogelijkheid had de aalmoezen, offers en pelgrimages te bekostigen die een belangrijk onderdeel waren gaan vormen van wat ik omschrijf als de ‘theologisch-politieke consensus’ die zich naar het einde van de dertiende eeuw op religieus vlak had gevormd.

Deze ‘theologisch-politieke consensus’ betreft een concept dat door David Kangas werd aangereikt in het kader van zijn onderzoek naar Marguerite Poretes mystieke project van zielsvernietiging.¹ Het handige van het begrip is dat het aangeeft dat de dogmatische, theologische en mystieke stellingen die in een religieus systeem worden ingenomen onmiddellijk hun invloed hebben op de manier waarop van mensen verwacht werd dat ze hun geloof vormgaven, en op de maatschappelijke (economische en sociale) belangen die daarmee verbonden waren. Bij Porete leidde een nadruk op willoosheid tot een volledig overboord gooien van wat Kangas het deugdensysteem noemt. De *Dialogo* is minder vergaand en zal juist daardoor beter aansluiting vinden bij de spirituele uitdagingen van een brede groep ‘gewone leken’, die hier vooral als de ‘goedwillige leken’ zullen worden aangeduid.²

Ik begin mijn bespreking met de mystieke aspecten van de *Dialogo* en met de vraag of de *Dialogo* überhaupt wel een mystieke tekst kan worden genoemd. Daarna ga ik in op enkele karakteristieken van de meer praktische theologie. Terwijl ik dat doe, zal ik enkele verbanden suggereren met bekommernissen die we ook in de didactische lekenliteratuur kunnen terugvinden en op verschillen wijzen met andere mystieke projecten, vooral dat van Marguerite Porete en van de Groenendaalse mystiek (vooral Jan van Leeuwen). Maar ook de teksten van Meister Eckhart zelf en Hadewijch worden als toetsingsmateriaal gebruikt.

1 Het mystieke element in de *Dialogo*

De eenwording met God vormt op verschillende plaatsen expliciet het onderwerp van gesprek tussen Eckhart en de leek. De relatie tussen de menselijke ziel en God wordt al bediscussieerd vanaf het prille begin van de tekst. Nog in de monoloog waarmee de leek de tekst opent, lezen we dat wanneer de ziel ‘geenicht’ is in God, de ‘heymelijcheit’ tussen beide te vergelijken is met die tussen de ziel en het lichaam. Nog anders heet het dat de zalige ziel in God versmolten is, zoals een zegel in de was.³ Dit hoogste aspect van het religieuze leven was de auteur van de *Dialogo* dus wel degelijk bekend. Ze kan zelfs beschouwd worden als de ultieme

1 Kangas 2011, p. 300-302. Met dit begrip lijkt Kangas tamelijk origineel te zijn. Hijzelf geeft in elk geval niet aan het ergens geleend te hebben. Zie ook de enthousiaste ontvangst ervan in: West 2013, p. 261 e.v.

2 In hoofdstuk IV ga ik uitgebreid in op deze ‘goedwillige leken’ en de vraag wie daarmee worden bedoeld.

3 Het gaat hier om een vaak gebruikt beeld in de mystieke literatuur. Schweitzer verwijst naar Eckhart en naar Marguerite Porete: Schweitzer (ed.) 1997, p. 178. Lievens wijst erop dat het ook bij Seuse en in de *Sankt Georger Predigten* te vinden is. Schweitzer (ed.) 1997, vraag 2, p. 18, r. 1-5. Bij Porete klinkt het als: ‘Ceste Ame est empreinte en Dieu, et a sa vraye empreinture detenue par l’union d’amour; et a la maniere que la cire prent la forme du seel, en telle maniere a ceste Ame prinse l’empreinte de cest vray exemplaire.’ Guarnieri en Verdeyen (ed.) 1986, hoofdstuk 50, p. 148, r. 3-6. Meister Eckhart gebruikt op verschillende plaatsen de zegelmetafoer om de gelijkenis en het verschil tussen ziel en God te illustreren. Een exhaustieve bespreking van dit beeld vindt men in: Wilde 2000, p. 128-130.

levensles die hij bij monde van zijn twee personages zijn lezers wilde meegeven. In essentie diende het hele spirituele leven daarop gericht te zijn.

Toch blijft er altijd, ook door het dialoogkarakter, een zekere afstand bestaan tussen de auteur en hetgeen over de vereniging met God wordt gezegd. De mystiek georiënteerde passages lijken niet zozeer een getuigenis als wel een instructie. Ze schetsen de juiste randvoorwaarden voor een toenadering tot God en (eventuele) vereniging. De mogelijke godservaring wordt dus steeds geabstraheerd. De eenheid met God wordt voorgesteld als een theoretische mogelijkheid voor een niet nader bepaalde ‘salighe (minnende) siele’. Zelden of nooit wordt er door de twee gesprekspartners over verteld als deel uitmakend van hun persoonlijke leven. Dit terwijl zowel Eckhart als de leek ons op vlakken die meer met het concreet spirituele leven te maken hebben wel een persoonlijke getuigenis gunnen. Kunnen we de *Dialoog* dan wel een mystiek geschrift noemen? Een standpunt hierover innemen blijkt lastig. Dat heeft minstens evenveel te maken met de moeilijkheid om concepten als ‘mystiek’ en ‘mystieke literatuur’ af te bakenen en te definiëren, als met de weinig gestructureerde inhoud van de *Dialoog* zelf.

Hoe breed de lading is die de vlag van de mystiek soms dient te dekken, verwoordt Hans Urs von Balthasar pregnant. Hij merkt op dat men de definitie voor (christelijke) mystiek zo ver kan oprekken dat zowel de ‘gewone’ religieuze ervaring – bijvoorbeeld de tegenwoordigheid of inwerking van de Heilige Geest – eronder kan vallen, als de strikt van het gewone geloofsleven te onderscheiden buitengewone godservaring.⁴ In een tamelijk specifieke en invloedrijke definitie kenmerkt Alois M. Haas mystiek als de religieuze ervaring ‘in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet’.⁵ Ook voor Peter Dinzlbacher moet een religieuze belevingsvorm, om als mystiek te kunnen worden omschreven, reeds in dit aardse leven een vereniging met God beogen.⁶

Voorals het streven om deze subject-object dualiteit op te heffen, wordt door onderzoekers doorgaans als een van de basiskennmerken van de mystieke ervaring beschouwd. De vraag vanaf waar mystiek begint en waar het eindigt, leidt dan meestal tot een positiebepaling op wat we als een ‘ervarings-as’ van een mystieke schaalindeling zouden kunnen noemen. Onderzoekers proberen dan stelling in te nemen over welke soort ervaringen wel en niet tot de mystiek kunnen worden gerekend.

Kurt Ruh omzeilde de problematiek rond de mystieke ervaring door een filologische benadering te kiezen. ‘Was “Mystiek” ist, erweist sich immer erst am konkreten Text’, aldus Ruh.⁷ Om te bepalen wat hij tot mystieke literatuur zou rekenen, baseerde hij zich op de canon van het genre – een zogenaamd “Traditions-

4 Von Balthasar 1974, p. 318-320.

5 Haas 1986, p. 319. Vgl. met Mieth 1980, p. 204-223.

6 Dinzlbacher 1994, p. 10.

7 Ruh 1999, p. 26. (Cursivering door Ruh.)

geflecht' – dat zich in de loop van de geschiedenis van het onderzoek had gevormd. Daarbij vond hij de overleveringsgeschiedenis van een tekst, en de nabijheid waarin teksten ten opzichte van elkaar ontstonden, een goede leidraad.⁸ Ruh erkende dat tot de 'Traditionsketten' die zo ontstonden zowel teksten konden worden gerekend die naar de 'eigenlijke Mystik' heenvoeren, als teksten die eerder het mystieke voorstadium besloegen of die louter onderwijskundig of stichtend van aard waren.⁹ Ruh kwam tot een tamelijk inclusief corpus, waar hij ook de *Dialoog* toe zou rekenen.¹⁰

Voor de Middel nederlandse situatie is het opnieuw Thom Mertens die het probleem op scherp stelt. Volgens hem betrof het kluwen aan spirituele literatuur uit vooral de vijftiende eeuw vaker niet dan wel mystieke literatuur in de oorspronkelijke zin.¹¹ Mertens wijst op de vervlakking waaraan deze mystiek-achtige teksten onderhevig zouden zijn geweest. Een deel van het probleem heeft te maken met hun structuur en inhoudelijke plan. De vorm van deze literatuur doet brokkelig aan en er is zelden sprake van een systematische opgang, die – zoals Mertens het zelf aanduidt – naar een 'top-mystiek' leidt. Mertens vindt dat de teksten inhoudelijk 'niet zo sterk meer vooruit kwamen'.¹² Vergeleken met Ruusbroecs mystiek bijvoorbeeld boden ze geen synthese, geen volledige mystieke weg.

Mertens stelt voor het begrip mystiek zuiver te houden en introduceert het interessante concept 'mystieke cultuur'.¹³ Met dat begrip kan volgens hem de samenhang tussen allerlei soorten geschriften gevat worden, die in meer of mindere mate mystiek getint zijn. Dit zonder dat het begrip mystiek aan duidelijkheid en zeggingskracht hoeft in te boeten. In algemene zin blijkt ook de *Dialoog* als geschrift verklaard te kunnen worden door de mystieke cultuur van de veertiende en vijftiende eeuw. Ook deze tekst, zo zal blijken, heeft een brokkelig karakter en biedt geen uitgewerkte of gestructureerde mystieke weg aan. Bovendien blijft er een band aanwezig met het wereldlijke, het praktische en het niet puur religieuze leven. Zo bekeken levert de tekst voor de gewone gelovige meer aan dan een mystieke weg.

Een andere verrijking van de discussie over mystiek, en wat er onder te verstaan, levert Bernard McGinn. In zijn monumentale studie *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism* komt hij tot een erg inclusieve interpretatie. De Amerikaanse theoloog gooit het over een andere boeg en verlaat resoluut het gebruikelijke paradigma om het wezen of de aard van een ervaring als belangrijkste

8 Ruh 1984, p. 344-345.

9 Ruh 1999, p. 13-14.

10 Ruh 1999b, p. 20.

11 Met 'oorspronkelijk' verwijs ik naar de opmerking van Mertens over Hendrik Mandé en diens 'oorspronkelijke, mystiek getinte werken', p. 117.

12 Mertens 1995, p. 123.

13 Uit zijn bijdrage blijkt wel dat hij het begrip 'christelijke mystiek', op basis van de mystieke literatuur, bij voorkeur eng wil interpreteren. Voor interpretaties die in die lijn liggen, verwijst hij naar Deblaere 1977, p. 117-147 en Mommaers 1977.

variabele te gebruiken bij het bepalen of een middeleeuwse getuigenis al dan niet mystiek was. Het mystieke element van het christendom ligt voor hem niet zozeer in de absolute eenwording met God zelf, maar eerder in het bewustzijn van een onbemiddelde aanwezigheid van God.¹⁴ Volgens McGinn is het deze onbemiddeldheid (immediacy) waar mystici steeds weer de nadruk op leggen, en waarmee ze tevens de mystieke ervaring zelf pogen te beschrijven. Daarmee gaat mystiek voor hem, eerder dan over de ervaring, over de eigenlijke communicatiepoging die door een auteur ondernomen werd. McGinn erkent dat het menselijke bewustzijn altijd bemiddeld wordt, aangezien gedachten en taal steeds mediatie vereisen.¹⁵ Maar datgene waar mystici over proberen te spreken moet volgens hem juist gezocht worden in hetgeen zich tussen deze noodzakelijke mediaties voor doet of bevindt.

Door de ervaring zelf niet meer centraal te stellen en door meer te focussen op de wijze waarop een tekst of auteur communiceerde over dit bewustzijn, verbreedde McGinn het concept mystiek op nog een tweede wijze. Aangezien zowat elke mystieke uiting uit het verleden noodzakelijkerwijs tot ons komt via het geschreven woord is het volgens McGinn niet erg zinvol een al te scherp onderscheid te maken tussen mystiek en mystieke theologie of theorievorming: 'Over-concentration on the highly ambiguous notion of mystical experience has blocked careful analysis of the special hermeneutics of mystical texts.'¹⁶ McGinn verstaat onder mystieke literatuur niet enkel teksten die de eigenlijke bewustheid zelf pogen te beschrijven, maar ook geschriften die uiting geven aan de voorbereiding erop, er een reactie op weergeven, of het verschijnsel proberen te duiden of theologisch te funderen.¹⁷ Volgen we McGinns inclusieve definitie voor mystiek, dan bevat de *Dialoog* zeker heel wat mystieke elementen. Het is dan niet onlogisch dat ook McGinn, zoals ook Kurt Ruh had gedaan, een bescheiden plaatsje voor de *Dialoog* in zijn overzichtswerk reserveerde.¹⁸

McGinns model stelt ons in staat voorbij het gebrek aan persoonlijke betrokkenheid en structuur te kijken, ook voorbij de beperkte drang tot opklimming naar overtreffende vormen van mystieke ervaring. Dit geeft de ruimte om de toenadering tot God te beschouwen als een streven dat niet los gekoppeld kan worden van de praktische geloofsbeleving. Ook die kan een op instructie gerichte vorm aannemen en zich eventueel laten opdelen in hapklare brokken. De *Dialoog*

¹⁴ Of om het in McGinns eigen woorden te zeggen: in de 'immediate consciousness of the presence of God'. McGinn 1991, p. xvi.

¹⁵ McGinn 1991, p. xix-xx.

¹⁶ McGinn 1991, p. xiii-xiv.

¹⁷ Deze kernachtige definitie vinden we in McGinn 2006, p. xiv. McGinn presenteert ze daar als een samenvatting van zijn visie op mystiek die hij ook als grondslag gebruikte voor zijn *The Foundations of Mysticism* (zie daar p. xvii).

¹⁸ Volgens McGinn is de *Dialoog* een werk waarin een leek de meester bevraagt aangaande zaken die met 'mystieke heresie' te maken hebben en een spiritueel programma naar voren wil schuiven dat uitdagend is en in algemene zin zelfs wantrouwig staat ten opzichte van clericale controle. McGinn 2012, p. 75.

demonstreert als geen andere tekst hoe sommige gelovigen de zoektocht naar een persoonlijke relatie met God wilden ondersteunen met een concrete geloofspraktijk. Ze getuigt niet enkel van die behoefte, maar probeert ook antwoorden te bieden op (of in elk geval problemen aan de kaak te stellen over) die plaatsen waar dat samengaan van mystiek en geloofspraktijk een uitdaging vormt. De tekst laat op verschillende plaatsen zien hoe de drang naar eenwording met God en standpunten over geloofspraktijk elkaar weten vorm te geven.

Zoals ik al opmerkte, moet de lezer in de *Dialogo* geen verslag van een directe of persoonlijke godservaring verwachten. Noch Eckhart, noch de leek vertellen ons daarover. Een stapsgewijze weg naar een hoger of dichter tot God komend leven krijgen we evenmin. De toenadering tot en eventuele eenwording met God duikt verschillende malen op, maar verspreid door de tekst heen. Dit gebeurt expliciet in vraag 38. De leek vraagt zich er af of de zalige ziel aan God gelijk wordt, wanneer deze met Hem verenigd is in een waarachtige 'minne'. Eckharts antwoord is pragmatisch: 'Ja, in zoverre dat dit mogelijk is.' In deze 'ja maar' zit de fundamentele tweestrijd samengebond van elke auteur die over de nabijheid met God wil schrijven. Hoe dient men over *unio mystica* te onderwijzen, zonder dat daarmee elk onderscheid wordt ontkend? In de rest van Eckharts antwoord lijkt die balancerende doorgetrokken te worden. Er wordt een zekere afstand bewaard omdat de eenwording vooral op het niveau van de wederzijdse liefde (voor en van God) blijft gesitueerd. Toch krijgt ze ook een letterlijke en meer absolute invulling. De vereniging maakt twee 'materien' een, zo zegt Eckhart. Tijdens die eenwording wordt de zalige ziel 'verclaert van godliker bekinnessen' en 'verlicht vander wijsheit des heilighen gheests'.¹⁹

Het inzicht krijgen in wie God is en de eenwording met Hem staat ook centraal in vraag 47. Ditmaal is de leek nieuwsgierig naar het gevoel dat daarmee gepaard zou gaan: 'Meester, wat smaect ende ghevoelt die saleghie siele van gode, als si een gheworden es in der warachtegher minnen gods?'²⁰ Een echte beschrijving van dit gevoel krijgt de lezer evenwel niet. Het meest concreet wordt de tekst wanneer Eckhart de eenwording voorstelt als een ervaring waarbij de zalige ziel een voorproefje krijgt van de hemelse blijdschap. Daarbij alludeert hij op een soort 'ruptuur' tussen ziel en lichaam. De gebruikte beeldtaal is summier. De enige metafoor die als hulpmiddel wordt ingezet, betreft het vergelijken van de opklimmende ziel die haar geliefde (God) zoekt als een valk.²¹ We zullen hieronder zien dat het gebrek aan beeldmateriaal waarschijnlijk geen toeval is, maar geïnspireerd

19 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 38, p. 39, r. 1-7. Dit is een frase die ook op andere plaatsen in de tekst wordt gebruikt om een hoge (misschien wel de hoogste) toenadering tussen God en de ziel te omschrijven. Vgl. met vraag 45, p. 45, r. 35-36: 'Ende alsoe wert die saleghie siele verlicht ende verclaert van hemelscher wijsheit ende van godliker bekinnesse.' en vraag 110, p. 88, r. 29-31: 'Die saleghie minnende siele die wert veredelt ende verclaert ende verlicht vander wijsheit des heilighen gheests ende van hogher godliker bekinnesse.'

20 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 47, p. 46, r. 1-2.

21 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 47, p. 46, r. 19-26.

wordt vanuit een wantrouwen ten opzichte van visuele mediatie bij de ontwikkeling van een persoonlijke spiritualiteit.

Wat voor soort mystieke ervaring de auteur van de *Dialoog* ook precies op het oog had, hij achtte het in elk geval mogelijk om deze al tijdens dit leven na te streven. Dat is niet onbelangrijk. Christoph Burger toont aan dat er een fundamentele opdeling aan te brengen is in de soort mystieke vereniging die men in de late middeleeuwen realistisch achtte. Volgens sommige auteurs en teksten kon een volmaakte eenwording al hier op aarde worden bereikt. Maar in toenemende mate, en vooral in de vijftiende eeuw, ging men ervan uit dat men daarvoor diende te wachten tot na de dood. Hier op aarde kwam men dan niet verder dan een toenadering tot God, die vaak werd voorgesteld als een eenvormigheid van de wil.²² De eenvormigheid van de wil speelt ook in de *Dialoog* een vooraanstaande rol. Ik kom daar later nog op terug. Maar hoewel de ervaring die de *Dialoog* ons beschrijft geen persoonlijke getuigenis betreft, maar een theoretische mogelijkheid, wordt die potentiële Godservaring niet slechts als iets abstracts gepresenteerd. De auteur van de *Dialoog* ging uit van een nabijheid of eenwording die ook iets concreets, bijna fysieks in zich droeg. Dat wordt misschien nog het meest duidelijk uit de onderwerpen die op vraag 38 en 47 volgen.

Eerder dan dieper op de eigenlijke godservaring door te gaan, wordt deze vooral verbonden met een concreet fysiologisch kader van geest en lichaam. De leek wil bijvoorbeeld weten of het het fysieke hart is dat lief heeft (vraag 48) en hoe het kan dat de ziel het lichaam verlaat (vraag 50) zonder dat men sterft.²³ Andere vragen handelen over de natuur van de ziel en van God. In vraag 53 wordt de ziel bijvoorbeeld centraal gesteld als het 'alre ghierichste' dat God ooit maakte.²⁴ Vraag 41 gaat dan weer dieper in op de niet-lichamelijkheid van God. Dat mag redelijk letterlijk genomen worden. De leek vraagt zich af hoe we de pure geestelijkheid van God moeten opvatten en of Hij dan werkelijk geen handen, voeten, ogen of oren zou hebben. De problematiek rond de scheiding tussen het geestelijke en lichamelijke (en hoe dat onderscheid zich precies verhield tot het aardse en hemelse), wordt daarna (in vraag 42) doorgetrokken in een beschouwing over de natuur van onze ziel en ons lichaam bij het laatste oordeel.²⁵

De praktische vragen omtrent de eventuele eenwording met God betreffen niet enkel haar technische aspecten en fysieke randvoorwaarden. Een grote bezorgdheid is er ook over de haalbaarheid ervan voor bepaalde soorten gelovigen en over de implicaties ervan voor hun heilstatus. Zo wil de leek in vraag 45 weten waarom sommige mensen eerder dan anderen worden verlicht en 'verklaert'. Daarna (in vraag 46) gaat hij dieper in op de gevaren die verbonden kunnen zijn met een

²² Burger 2007, p. 97-110.

²³ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 47 en 50, p. 46 en 48-49.

²⁴ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 53, p. 50-51.

²⁵ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 42, p. 42.

dergelijk streven naar een liefdevolle relatie met God.²⁶ Het bespiegelende aspect blijft dus steeds verstrengeld met de praktische vraag welke mens in staat was tot onthechting en of deze er al dan niet echt mee gediend zou zijn.

Een uitgebreidere beschouwing over de ontwikkeling van een persoonlijke relatie tussen de ‘saleghe minnende siele’ en God vinden we in vraag 104. Aanvankelijk is de vraag van de leek opnieuw technisch en in zekere mate afstandelijk. Ze peilt niet zozeer naar de aard van een ervaring zelf, of het gevoel dat daarmee zou samenhangen, maar vraagt naar de weg er naar toe. De leek wil weten hoe de ‘zalige minnende ziel’ zichzelf ‘alte niet’ wordt en versmelt in een waarachtig goddelijke liefde.²⁷

[De leek:] Als die saleghe minnende siele haer selven ontoghen heeft van allen werliken saken ende sy ghesondert es van al dat god niet en es ende datse van godliker minnen trecken mach, ende als die saleghe siel haer selven ontcommert [bevrijd] heeft van alre uterliker onlede [onrust] ende van allen creatueren, ende als die saleghe minnende siele al haer begheerte heeft ghevoecht ende gheset in gode, ende sy noch anders en wil noch anders en begheert dan dat god wil, soe es die saleghe minnende siele haers selfs alte niet gheworden inder gherechter warechtigher godliker minnen.²⁸

Eckhart onderscheidt hier de twee pijlers van een programma van ascetisch-mystieke eenwording die we ook elders in de tekst terugvinden. Ten eerste moet de ziel zichzelf ‘onthogen’, zich dus boven het zintuiglijke en aardse verheffen, en zich afzonderen van al wat God niet is en haar van God weg zou kunnen houden.²⁹ Ten tweede moet de zalige ziel haar wil eenvormig maken met Gods wil. Wanneer ze er in slaagt niets anders te begeren dan wat God wil, is ze haar zelf ‘alte niet gheworden inder gherechter warechtigher godliker minnen’.³⁰

Na deze basis voor een ‘te niet worden van het zelf’ te hebben uiteengezet, omschrijft Eckhart meer concreet hoe het besef van de ziel als individueel subject begint weg te vallen: ‘Ende als die saleghe siel alsoe ghegaen es uut haer selven in gode, soe en es sy haers selves niet, mer si es des gheens, die sy mint.’³¹ Dit waarlijke minnen heeft als voorwaarde, dat de ziel God om Hemzelf mint en niet om zichzelf of om enig ander voordeel – ‘noch om den loen van hemelrike, noch om den anxe vander hellen, noch om vrese vanden veghevier, noch om gheenrehande loen van eertrike, noch om voordel, noch om ydel eer’. Pas dan ‘wert die saleghe minnende siele al versmolten inder warechtegher godliker minnen ende haers selfs alte niet in cleynheden gheliken der stubben (stofdeeltjes)’.³²

26 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 45 en 46, p. 44-45.

27 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80.

28 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80, r. 2-9.

29 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80, r. 3-6.

30 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80, r. 13-15.

31 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80, r. 10-11.

32 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80, r. 17-19.

Volgens Maria-Albert Lückner klinkt in deze passage duidelijk de theologie van de historische Eckhart door. Er wordt op een gelijkaardige wijze omschreven hoe men een voortgang in de afgescheidenheid van wereldlijke dingen hoort te boeken. En precies als bij de Duitse theoloog dient men de eigen wil in overeenstemming met Gods wil te brengen en een uitgaan uit of een vernietiging van het zelf na te streven.³³ Ook de onvoorwaardelijke Godsliefde – Lückner noemt het de ‘Gott-lieben ohne Warum’ – wordt zowel door Meester Eckhart als in de *Dialoog* gethematiseerd. Op beide plaatsen leidt dit tot een bereidheid zelfs de hel te aanvaarden wanneer God dat zou willen:

[Eckhart:] Als die saleghen minnende siel alsoe ghegaen es uut haer selven, soe es sy meer al daer sy mint dan daer sy levet. Alsoe heeft sy haer selven verloren in dat sy mint. Achter dien soe eest haer alleens: eest sterven, eest leven, eest helle, eest hemel. Al quame die ynghele vanden hemel ende hi haer seide dat sy waer verdoemt, si en wilde daer om niet falghen [moedeloo worden] noch cesserem [wijken] vander godliker minnen.³⁴

Hoewel Lückner een duidelijke invloed zag, erkende ze ook dat al deze elementen in de *Dialoog* net iets bleker verwoord werden dan Eckhart gedaan had. Men kan zich dus de vraag stellen of ze wel zo exclusief Eckhartiaans waren. Ook de beproeving die hier wordt voorgesteld, wordt minder dan bij de Duitse theoloog tot zijn uiterste consequentie doorgetrokken.³⁵ Een fundamentele verlatingsangst komt nooit in zicht. De mogelijkheid dat men in de hel geworpen zou worden, wordt onmiddellijk geneutraliseerd door de geruststelling dat er nauwelijks een kans was dat God dat ook werkelijk zou doen:

[Eckhart:] Ende al hadse god gheworpen inden afgront vander hellen, sy soude nochtans god om hem selven minnen – ende dat hi wel node soude doen, want het en betaemt sijne gherechticheit niet! Ende daer toe soe heeft Hi die vercoren minnende siele alsoe lief, dien edeliken om Hem selven mint.³⁶

De onvoorwaardelijke liefde die de minnende ziel diende te hebben voor God is dus wederkerig. Door deze reciprociteit wordt in dit liefdesproces een zekerheid ingebouwd die hier culmineert in een eenwordingservaring. Vernietiging van het zelf zou in plaats van tot verlatingsangst tot een besef leiden dat er niets is dat de minnende ziel en God nog van elkaar scheidt en dat zou verhinderen om samen van al het gemeenschappelijke te genieten.³⁷ De zalige ziel krijgt een ‘geestelijke

33 Lückner 1950, p. 46-51. Lückner geeft niet aan welke passages ze bij Eckhart vooral gelijkaardig vindt. In aanmerking komen: Eckhart, *Sermo xxxiv 2*, Benz [e.a.] (ed.) 1956, p. 298 en Eckhart, *Predigt 6 (Iusti vivunt in aeternum)*, Quint (ed.) 1958, p. 103, r. 4-8.

34 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80, r. 19-24.

35 Dagmar Gottschall gebruikt eveneens dit onderwerp uit Eckharts werk om diens invloed op een bredere volkstalige traditie aan te tonen, meer bepaald in de Eckhart-legende *Meister Eckhart und der arme Mensch* (Pfeiffer, sprüche 66). Gottschall 2012, p. 541.

36 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 80-81, r. 24-29.

37 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 81, r. 29-31.

ghevoelen' en een 'ghenoechliken voersmac van eenre claere bekinnesse' van wat God wezenlijk is.³⁸ Met deze uiteindelijke begiftiging van 'kennis' over God wordt de cirkel rondgemaakt. De waarachtige minne voor God leidde, via zelfversterking, tot kennis over God, die op zijn beurt juist nodig was om God echt te kunnen liefhebben.³⁹

Of dit idee, liever de hel te verkiezen dan God te verlaten, echt teruggaat op het denken van meester Eckhart, is moeilijk te zeggen. We vinden het bijvoorbeeld ook bij Hadewijch en Marguerite Porete (1250-1310). Beide begijnen bedden het in in een soortgelijk taalgebruik over Gods wil en liefde. Bij Hadewijch is het de kennis over God, en meer bepaald over diens wil, die een verblijf in de hel eventueel verdraaglijk maakt:

[...] want die den wille gods kinde datter hem lieve toe ware hi soude wel gherne bi sinen wille inden afgronde der hellen sijn ende hi en mochte nummermeer voert gaan noch wassen [groeien] daer hi ghene pine ghesmaken en mochte.⁴⁰

Porete gaat nog een stap verder dan de *Dialoog* of Hadewijch doen. Bij haar wordt de eigen wil niet zomaar gelijk aan die van God, maar wordt ze gans 'vernietigd' en is de goddelijke wil de enige die overblijft. Of zoals Joanne Robinson de gedachtegang van de begijn hierover samenvat: 'the soul possesses no will and thus becomes nothing'.⁴¹ Een complete onverschilligheid tegenover invloeden en omstandigheden van buitenaf lijkt voor Porete dan gemakkelijk een gevolg te kunnen zijn:

Ik verzecker u, Rede, dat dergelijke zielen, die Pure Liefde [Fine Amour] roept, zowel schaamte als eer en eer als schaamte, zowel armoede als weelde en weelde als armoede hebben. Ze ervaren zowel beproeving (of kweuling) door God en Zijn schepsels als troost van God en Zijn schepsels, ze worden zowel liefgehad als gehaat en gehaat als liefgehad, ze zijn zowel in de hel als in het paradijs en in het paradijs als in de hel; [...] Want zulke zielen bezitten geen enkele wil meer dan hetgeen God in hen wil [...].⁴²

Typisch voor de *Dialoog* is dat de tamelijk vergaande liefdesmystiek die gepresenteerd wordt, nooit volledig los komt van het concrete geloofsleven dat daaraan

38 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 104, p. 81, r. 29-34.

39 Het belang van iets te kennen vooraleer het te kunnen minnen wordt op verschillende plaatsen in de tekst beklemd. Zie bijvoorbeeld vraag 60, p. 56, r. 103-106: 'Het waer onmogelijc, een salege siele die kende dat onbegripelike groet werck, sy en soude minnen den groten meester dient ghemaect hevet! Onconde maect onminne: dat men niet en kent, dat en machmen niet minnen. Uter kennisse wast die minne.'

40 Van Mierlo (ed.) 1947, dl. 1, p. 27. Over Hadewijch en het thema van de minne en het plaatsen van de eigen wil in Gods wil: Faesen en Arblaster 2014, p. 21-23.

41 Robinson 2001, p. 36.

42 Guarnieri en Verdeyen (ed.) 1986, Hoofdstuk 13, p. 58, r. 57-65 en r. 67-68: 'Je vous certiffie, Raison, dit Amour, que telles Ames, lesquelles Fine Amour demaine, ont aussi cher honte comme honneur, et honneur comme honte, et pouvreté comme richisse, et richesse comme pouvreté, et tourment de Dieu et de ses creatures comme confort de Dieu et de ses creatures, et estre amee comme hayé, et hayé comme amee, et en enfer comme en paradis, et en paradis comme en enfer, et petit estat comme grant, et grant estat comme petit, pour elles ne pour leur personnes [...] car telles Ames n'ont point de voulenté, fors ce que Dieu veult en elles [...].'

ten grondslag dient te liggen. Een uitgestippelde weg naar een waarachtige liefde voor God betekende geenszins dat alle praktische beslommeringen over wat wel en niet hoorde in een op God gericht leven zomaar weggenomen werden. De *Dialoog* getuigt in dat opzicht van een soort realiteitszin. Dat merkten we al in de zonet besproken vraag 104. De toespeling die daar wordt gemaakt op een eventuele verbanning naar de hel, en de geruststellende reactie van Eckhart daarop lijken te anticiperen op de moeilijker momenten in het leven van een mystiek aangelegd persoon. Dat wordt duidelijker in vraag 105, die op deze praktische twijfel verder ingaat.

De zalige minnende ziel kan dan wel tot een ‘bekinnesse’ van God komen en ‘veredeld’ zijn in een goddelijke liefde, toch stelt de leek de vraag of we daarna nog in staat zijn zaken te beminnen die minderwaardig aan God zijn.⁴³ Eckhart stelt zijn gesprekspartner gerust. Volgens hem is dat niet echt mogelijk aangezien de ‘waarachtige minne’ voor God zo schoon en heerlijk (‘verweent’) is dat deze zich niet laat opdelen. We kunnen ze dus aan niets anders dan aan God wijden. De wederkerige liefdesrelatie tussen de ziel en God krijgt hier een dwingend karakter. Precies zoals God onze liefde voor hem wel moet beantwoorden, kunnen wij, wanneer we over een veredelde ziel beschikken, niet anders dan hem een en ondeelbaar lief te hebben. Volgens deze logica mag de zalige veredelde ziel er steeds zeker van zijn dat haar ‘waarachtige minne’ beantwoord zal worden. Maar deze wederkerige relatie zorgt er ook voor dat de minste twijfel over zichzelf (of men bijvoorbeeld God wel te allen tijde als object van zijn liefde voor ogen heeft) ertoe kan leiden dat de hele opgebouwde relatie tussen ziel en God onder druk komt te staan. Indien een ‘waarachtige minne’ voor God een teken is van de goddelijke begenadiging, dan geldt het omgekeerde ook. Een afdwaling door het individu, zelfs al is dat enkel het geval in de eigen perceptie, kan dan automatisch het teken zijn van het wegvallen van Gods genade.

Men kan zich voorstellen dat de wederkerige minne voor en van God (die zich blijkbaar niet tot één moment liet beperken, maar een bredere levensattitude betrof) hier op gespannen voet kwam te staan met het dagelijkse leven. Zeker de ‘gewone’ maar ambitieuze gelovige die er een wereldlijk leven op nahield moet snel een tegenstelling gevoeld hebben tussen de geplogenheden verbonden met de eigen levensstijl en de noodzakelijke focus op het goddelijke. Dergelijke spagaat wordt hier alsnog werkbaar gemaakt door een onderscheid te introduceren tussen liefde en minne. Wereldlijke zaken kan men volgens Eckhart dan wel lief hebben, maar enkel God kan men minnen.⁴⁴

Dit onderscheid had ook implicaties voor de concrete religieuze praktijk. Men kan, zo argumenteert de Eckhart-figuur uit de *Dialoog* verder, Maria en de heiligen omwille van God lief hebben en eren, maar zij zijn echter niet in staat de zalige

43 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 105, p. 81-82, r. 1-5.

44 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 105, p. 81, r. 11-13.

ziel voldoening te schenken of te verzadigen ('saden'). Van hen kan 'de edel minnende siele' rust, troost, noch 'warechtighe blijscap' ontvangen.⁴⁵ Dit beperkte nut van Maria of de heiligen is overigens niet zomaar een vrijblijvend gegeven dat een gelovige zomaar passief diende te aanvaarden. Het impliceert een concrete en praktische attitude ten opzichte van deze niet-goddelijke figuren. Voor de edele zalige ziel, die één geworden is in het goddelijke minnen, is het namelijk gepast – zo vindt Eckhart – dat zij zich niet door Maria, de heiligen of engelen noch eender welk werelds schepsel, laten afscheiden van de waarachtige goddelijke minne.⁴⁶

2 Devotionele praktijken op de korrel genomen

De *Dialogo* blijft niet hangen in abstractie. Zoals we hierboven zagen, vloeit het mystieke over in opvattingen over de concrete geloofspraktijk. Regelmatig wordt besproken hoe op een meer praktisch vlak het geloofsleven vorm diende te worden gegeven als men een op God gericht leven wilde leiden. Dit gebeurt op twee niveaus. Enerzijds wordt ingegaan op de spirituele uitdagingen die eigen waren aan specifieke maatschappelijke groepen, net als op de levenswijze die van hen kan worden verwacht. Daarvan gaf ik in de introductie al enkele voorbeelden. Anderzijds worden ook concrete devotionele praktijken bediscussieerd. Het gaat dan vooral om christelijke rituelen en gebruiken die kwantificeerbaar zijn en dus tot een zogenaamde optelvroomheid kunnen leiden. Twee zaken vallen daarbij op. (1) De praktische geloofsaspecten die worden behandeld, zijn nagenoeg nooit enkel op het milieu van religieuze gemeenschappen gericht. De raadgevingen die gedaan worden zijn met andere woorden nuttig voor iedere gelovige die een meer spirituele wending aan zijn leven wilde geven. (2) Die opvattingen over geloofspraktijk worden meestal op een 'problematiserende' wijze aan de orde gesteld. De twee protagonisten wijzen bijvoorbeeld op de verkeerde opvattingen of gebruiken die in hun tijd de ronde deden. Of soms worden dezelfde onderwerpen meermaals maar vanuit verschillende invalshoeken ter discussie gesteld. Dit gebeurt dan de ene keer met meer zin voor nuance dan de andere keer. De auteur schijnt bij dit alles te weten dat hij geen neutrale standpunten inneemt en al schrijvend lijkt hij dan nog een en ander helder te moeten krijgen.

Maria en de heiligen

Ongetwijfeld het meest frappante voorbeeld van kritiek op christelijke gebruiken is de herhaaldelijke problematisering van de Maria- en heiligenverering. De auteur van de *Dialogo* maakte ernstig voorbehoud bij de grote aandacht die Maria en de

⁴⁵ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 105, p. 81, r. 19-23.

⁴⁶ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 105, p. 81-82, r. 1-23.

heiligen kregen binnen de christelijke geloofspraktijk. Naar zijn aanvoelen kwam de suprematie en centrale plaats van God in het geloofsgebeuren ermee onder druk te staan. In vraag 126 vinden we het volgende aangaande het aanroepen van Maria en de heiligen:

[Eckhart:] Al daer om soe aenbidden sij [de zogenaamd eenvoudige mensen] afgoden ende die ymaedsien uut haerder blintheyt. Maria noch die heylighen noch die inghelen, die en willen noch die en begheren niet datmen hem aenbidt, noch sij en weetens gheenen menschen danck datmen gode onrecht doet ende hem berooft van sijnen recht. Alsoe als wij met allen recht gode sullen minnen boven alle saken, alsoe sullen wij met allen recht alleen Godt aenbidden, ende anders gheen saken in hemelrijck noch in aerterijck. [...] Wij sullen Maria ende alle den heijlighen eeren ende loven om datse Godt gheert heeft ende gheheijlicht heeft. Maer wij en sullense niet aenbidden als goden, noch trecken in weerdicheden boven godt. Daer soe deden wij gode onrecht aen, ende wij braken dat hoechste ghebodt.⁴⁷

We kunnen, voor alle duidelijkheid, enkel veronderstellen dat het voorbehoud dat hier gemaakt wordt ook feitelijk de mening van de auteur van de *Dialoog* weergeeft. Formeel is namelijk het zogenaamde Eckhart-personage aan het woord. In elk geval wil de *Dialoog* kanttekeningen plaatsen bij een Maria- en heiligenverering die te ver lijkt door te slaan. Niet enkel het pure ‘aenbidden als goden’, maar ook het meer relatieve ‘trecken in weerdicheden boven godt’ wordt daarbij als problematisch beschouwd. Bekijken we de concrete bezorgdheid over dergelijke geloofspraktijken van naderbij, dan blijkt ze slechts in beperkte mate ingegeven door een twijfel over het al dan niet correcte inzicht inzake het verschil tussen het aenbidden en vereren. De directe aanleiding tot deze meer theoretische uitweiding wordt niet gevormd door een voorbeeld van een verkeerde bidpraktijk, maar door het relaas over een ‘eenvoudig mens’ die een al te goedgelovig vertrouwen in de persoon van Maria stelde als bron van inspiratie. Het Eckhart-personage vertelt zijn gesprekspartner hoe deze eenvoudige mens de opdracht om te vasten, veel te lezen en te zwijgen verkeerdelijk aanzag voor de raadgevingen van de Heilige Moeder Gods, terwijl deze ‘raad’ in werkelijkheid van kwade geesten afkomstig was.⁴⁸ Hoewel het verhaal kort is en weinig uitgewerkt, plaatst de *Dialoog* daarmee wel enkele kanttekeningen bij de vele Mariaexempelen, -mirakelen en -legenden die toen de ronde deden en veelvuldig werden opgetekend, en dus bij de wijdverspreide Mariadevotie van zijn tijd.⁴⁹

Tot nog toe werd in het onderzoek naar de *Dialoog* nauwelijks aandacht besteed aan wat er over Maria en de heiligen wordt gezegd. Opmerkelijk, ten eerste, omdat de vraag hoe we ons als gelovige tot hen dienen te richten niet bij deze ene pas-

47 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 126, p. 139, r. 30-50.

48 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 126, p. 138, r. 6-16.

49 Dat het omvangrijkste hoofdstuk in De Vooy's 1926, p. 64-129, gewijd is aan de vele Mariaexempelen, kan een indicatie zijn voor hun enorme populariteit. Verder over de Mariaverering in de Nederlanden, zie: Kronenburg (ed.) 1904.

sage blijft, maar verschillende malen in de tekst aangesneden wordt.⁵⁰ Maar ook omdat de negatieve benadering van de heilige maagd (of heilige figuren in het algemeen) die we hier vinden, niet zo heel gewoon was. Soortgelijke kritische attitudes ten opzichte van de moeder Gods (of haar verering) zijn er, wat de veertiende eeuw betreft, nauwelijks te vinden. Nadat in de twaalfde eeuw de persoon van Maria in Bernardus van Clairvaux een machtig supporter had gevonden en ze in de dertiende eeuw met de steun van de franciscanen en dominicanen een ongekende populariteit bij het volk genoot, moet haar verering lang op een hoogtepunt gestaan hebben.⁵¹ Miri Rubin heeft het in haar toonaangevende overzichtsstudie over een doorgedreven ‘marianization’ van de gehele religieuze cultuur, tot diep in de veertiende eeuw. De eerste kritische noten bij die verering ziet Rubin pas bij Erasmus (1469?-1536) opduiken.⁵²

Carlos Eire’s stond wel stil bij enkele voorbeelden van vroege Maria- en heiligenkritiek in Europa, maar benadrukte dat die eerder uitzonderlijk waren en voorzichtig werden geformuleerd. Bovendien contesteerden ze de eigenlijke geldigheid van de religieuze volksdevoties niet: die werden volkomen overschaduwed door de ideologische goedkeuring van grote theologen als Bonaventura (1221-1274).⁵³

Het hoeft dan niet te verbazen dat Schweitzer, ter contextualisering van deze passages in de *Dialoog*, pas vanaf het midden van de vijftiende eeuw soortgelijke kritieken vindt, stammend uit een periode die hij de vooravond van de zestiende-eeuwse reformatie noemt. Het voorbehoud dat in de *Dialoog* bij Maria en heiligenverering gemaakt wordt, doen zowel Robrecht Lerner als Jan van Herwaarden zonder enige aarzeling denken aan de standpunten die Erasmus daar later over zou innemen.⁵⁴ Samen met wat Geert Grote over idolatrie te zeggen had, schakelde Van Herwaarden de tekst op die manier in om een rechtstreekse ontwikkelingslijn tussen Meister Eckhart en de Rotterdamse humanist te schetsen. Van een echte voorafspiegeling van de reformatie kunnen we voor alle duidelijkheid niet spreken. Maar de *Dialoog* lijkt binnen de veertiende-eeuwse context in dit opzicht toch een buitenbeentje te zijn geweest binnen de Middelnederlandse geestelijke literatuur. Petty Bange, bijvoorbeeld, vond het lofdicht dat de veertiende-eeuwse

50 Hieronder bespreek ik een aantal van deze passages nog uitgebreid.

51 Het was Bernardus van Clairvaux die Maria’s positie als bemiddelaarster bij uitstek, voor lange tijd zou weten te verankeren: Pranger 1994, p. 134-155 en Evans (ed.) 1994, p. 5. Meer algemeen over Mariadevotie in de dertiende en veertiende eeuw, zie de grote overzichtsstudie: Rubin 2009. Vooral in de delen III en IV schetst Rubin het beeld van een voortschrijdende ‘marianization’ van de gehele religieuze cultuur. Verder ook: Spivey Ellington 2001, p. 15, p. 53-54 en 117-120 en Campbell 2001, p. 40-41.

52 Rubin 2009, p. 365. Wel stond Rubin, wat betreft middeleeuwse kritische geluiden over Maria, even stil bij de Joodse en Kathaarse gemeenschap. Die eersten verwierpen de maagdelijkheid van Maria natuurlijk samen met de goddelijkheid van haar zoon. De katharen hadden in essentie vooral problemen met de vleeswording van Christus en Maria. Rubin 2009, p. 225-228.

53 Het waren meer bepaald Bernard van Angers en William van Auvergne die in respectievelijk de elfde en twaalfde eeuw kritiek hadden op diegenen die afbeeldingen van heilige figuren behandelden zoals – zo vinden ze – heidenen dat deden. Eire 1989, p. 20. Zie verder ook Guibert van Nogents uitval tegen de cultus van relikwieën: Morris 1972, p. 55-60 en Guth 1970.

54 Lerner 1972, p. 213-215 en Van Herwaarden 2003, p. xix.

Jan Praet in het eerste gedeelte van zijn *Speghel der wijsheit* op Maria schreef, ‘tamelijk stereotiep’ voor die periode.⁵⁵

Alles wijst erop dat de Mariakritiek uit de *Dialoog* niet zomaar een toevallige ‘slip of the tongue’ betrof. Het zou bovendien misleidend zijn om deze kritische noten slechts te zien als een bijproduct van een mystiek die God in het middelpunt wilde stellen. De frequentie waarmee de auteur zijn twee personages hier stelling tegen laat innemen, doet vermoeden dat de bezorgdheid over dergelijke devoties geworteld was in een concrete, misschien wel dagelijkse, realiteit. In 1357, niet lang nadat de *Dialoog* moet zijn geschreven, werd bijvoorbeeld de *Legenda aurea* in het Middelnederlands vertaald. De populariteit van deze verzameling heiligenlevens, die in het laatste kwart van de dertiende eeuw door Jacobus de Voragine werd samengesteld, is een goede indicatie van het aanhoudende belang van de heiligenverering in het algemeen. De uitzonderlijke invloed die deze verzameling had op de middeleeuwse religieuze mentaliteit is moeilijk te overschatten. Voor de auteur van de *Dialoog* moet het thema van de heiligenverering meer dan een bijkomstigheid zijn geweest. Hij wilde betrokken zijn bij de wijze waarop de mens die zich op God richtte, zijn dagelijkse geloofsbeleving dacht te moeten invullen. Haast letterlijk zien we hem, bij monde van Eckhart, de tenen krommen bij de grote adoratie die zijn tijdgenoten voor Maria en de heiligen toonden:

[Eckhart:] Die inden seven hoeft sonden sterven sonder rouwe ende sonder bichte, die en moghen te hemelrijc niet comen, al bader Maria ende alle die heileghen voer ende alle die menschen die op eertriken sijn nader gherechticheit gods ende nader heilegher kersten ghelove.⁵⁶

Hoe meer tegenwoordig en hoe minder gecontesteerd de Mariaverering in de veertiende eeuw was, des te aparter, zelfs revolutionairder kan het karakter van de *Dialoog* worden ingeschat.

Op verschillende manieren wordt de voorrang van God op Maria en de heiligen veilig gesteld. Soms gaat het om erg terloopse opmerkingen. Enkele malen klinkt het dat wanneer men God ‘heeft’ men ook over Maria en alle heiligen kan beschikken.⁵⁷ Elders legt men uit dat al het goede dat men bij Maria of de heiligen kan vinden, eigenlijk overeenkomt met het goddelijke dat in hen vervat zit.⁵⁸

In vraag 108 wordt aangetoond dat Maria ondergeschikt is aan God. Dit aan de hand van twee op elkaar volgende, uit het leven gegrepen anekdotes, die de leek aan zijn meer geleerde gesprekspartner ter commentaar voorlegt. In het eer-

55 Bange 2007, p. 218.

56 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 107, p. 83, r. 9-12.

57 Zie bijvoorbeeld Schweitzer (ed.) 1997, vraag 46, p. 45, r. 7-8: ‘Die gode heeft, die heeft Marien ende alle die heileghen. Siet, soe en es hi niet alleen, al waer hi versmaet ende verworpen van allen menschen.’ en vraag 108, p. 85, r. 57-59: ‘Die gode heeft, al daer sijn salicheit aen leet ende dat sijn blijscap meederen [lees: ‘meerderen’] mach, die gode heeft, die heeft Marien ende al die heileghen ende alle dat op eertriken es.’

58 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 15, p. 24, r. 28-30: ‘Siet, al dat goet es in Marien, dat es god in haer. Al dat goet es inden enghelen, dat es god in alden enghelen. Al dat goet es inden heileghen, dat es god in alden heileghen.’

ste vertelt de leek hoe hij een ‘grooten clerck’ had horen zeggen dat hij liever God dan Maria links zou laten liggen. Het scheen de leek een nogal domme uitspraak te zijn aangezien naar zijn mening al het goede en alle zaligheid afkomstig is van God. Eckhart beaamt de twijfel van zijn gesprekspartner: ‘Hi [de geestelijke die liever God dan Maria links liet liggen] sprac als een verblint onwetende, hoe grote clerck dat hi was.’ Nadat Eckhart verder heeft uitgelegd waarom we God steeds op de eerste plaats moeten laten komen, confronteert de leek hem opnieuw met een uitspraak die hij ditmaal van een minderbroeder had opgevangen. Die laatste hield er, in vergelijking met de anonieme ‘grote clerck’ uit het eerdere verhaal, een tegengestelde mening op na:

[De leek:] Meester, ic hoerde eens eenen minrebroeder prediken, die van heileghen gheesteliken leven was, dat wi Marien niet en souden aenbeden. Ende en sellen wi Marien niet aenbedden, soe en sellen wi noch enghelen noch heileghen aenbeden, noch soe en sellen wi gheen ymaedsen aenbeden al hoe schoen dat sy gheverwet sijn.⁵⁹

Eckharts antwoord is geheel in overeenstemming met zijn voorgaande reactie. Ditmaal had de geestelijke het volgens hem wel bij het rechte eind. De stelling dat we Maria niet zouden mogen aanbidden was een logische. Zelfs Maria, de engelen en de heiligen zelf zouden ze wel hebben erkend – aldus Eckhart. Ook zij wisten dat ze niet door zichzelf, maar door God waren gemaakt, en vanuit zichzelf geen deugdelijke kracht bezaten.⁶⁰ De scheidslijn inzake opvattingen over Mariaverering liep dus niet tussen clerus en lekenmassa, maar dwars door deze groepen heen.

Mirakels en pelgrimstochten

De kritiek op de overijverige hang van gelovigen naar uiterlijke geloofspraktijken beperkt zich in de *Dialog* niet tot de Maria- en heiligenverering. Ook pelgrimstochten, mirakels, aalmoezen en zelfs een al te ijverige kerkgang worden op de korrel genomen. Een aantal van die elementen komen bijvoorbeeld samen in het volgende verslag dat het Eckhart-personage doet:

[Eckhart:] Ick hebbe hooren segghen voer waer, dat een man voer pelgrijmadsije tot sint Jacob in Galissien. Doen volghde hem sijnen hont. Van moethede soe sterf die hont onder weghen. Van dwaeser liefde begroef hij den hont. Doen hij weder quam ter selver plaetsen, doen began men aldaer te timmeren ende daer was veel ghelooeps. Doen vraechde hij wat daer ware. Doen seijden die dwasen: ‘daer waer vermoert een heijlich pelgrijn ende daer gheschieden groote gherechtensnisse ende veel mirakelen’. Die daer haer almoessen brochten, die worden al ghesont. Doen seijden die man, dat sijnen hont aldaer begraven lach. Sij en woudens niet ghelooven. Men groef daer ende vant daer eenen dooden hont, die daer begraven lach.⁶¹

⁵⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 108, p. 86, r. 87-91.

⁶⁰ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 108, p. 86, r. 91-95.

⁶¹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 125, p. 138, r. 50-60.

Met enige minachting stelt Eckhart hier dus de goedgelovigheid aan de kaak waarmee sommige mensen zich met bepaalde religieuze gebruiken inlieten. Het volk dat de begraafplaats van een hond voor die van een heilige pelgrim aanzag wordt simpelweg ‘dwaas’ genoemd. Maar over de betamelijkheid van andere rituelen is de tekst verderop genuanceerder. Met betrekking tot mirakels wordt een onderscheid gemaakt tussen drie soorten gelovigen. Er zijn de goede mensen, die verlicht worden door de hemelse wijsheid en ‘godlijker bekninnisse’, en geen behoefte hebben aan mirakels. Er zijn de lompe of onbetamelijke (‘onnutte’) en onverlichte mensen, die zwak (‘cranck’) zijn in het geloof en die op zoek gaan naar mirakels. Maar, en hier ligt de nuance, er is ook nog een derde groep ‘goetwillighe eenvoudighe menschen’. Zij zijn volgens Eckhart eveneens onverlicht en geneigd tot pelgrimstochten en het aanbidden van afbeeldingen. Het verschil met de vorige groep was dat ze hierbij niet meer expliciet mirakels op het oog hadden en dat hen dit niet door hun zwakke geloof maar slechts uit onwetendheid ingegeven werd.⁶²

De *Dialoog* wil bij monde van Eckhart duidelijk richting geven aan de praktische geloofsbeleving. Het simpelweg aangeven dat bepaalde praktijken beter achterwege gelaten worden, zoals Jan van Ruusbroec bijvoorbeeld doet, is klaarblijkelijk niet voldoende.⁶³ Er wordt bijna altijd uitgebreid uitgelegd waarom dit het geval is. Voor de pelgrimstochten wordt de psychologie achter hun aantrekkingskracht en het gevaar dat zij met zich meebrachten vrij gedetailleerd besproken. Hun populariteit moet volgens Eckhart vooral worden verbonden met de medische problemen waar gelovigen wel eens mee kampten.

Wanneer bijvoorbeeld vraatzuchtigen oververzadigd zijn door spijs en drank en slechte maagsappen (‘humoren uuter maghen’) hen ziek maakten, waren deze gulzigaards geneigd op pelgrimage te trekken en met aalmoesdonaties bepaalde beeltenissen te eren. Volgens Eckhart was het de fysieke inspanning van het pelgrimsbestaan die hen weer letterlijk nuchter en dus gezond maakte. Hun verzadigde maag werd gepurgeerd van kwade ‘humoren’ en hun ziekte (‘corts’) trok weg.⁶⁴ De natuurwetenschappelijke redenering waarmee het (door de middeleeuwer gepercipieerde) effect van pelgrimages werd verklaard, trachtte het fenomeen heel uitdrukkelijk uit de sfeer van het bovennatuurlijke en goddelijke te halen. Daarmee kon dan wel zijn aangetoond dat wat men in een pelgrimstocht aan goeds dacht te vinden weinig met geloof of God te maken had, een echt argument waarom men deze dan absoluut diende te laten, leverde het niet. Ten einde zijn publiek ervan te overtuigen er geen ‘baat het niet, dan schaadt het niet’-logica op na te houden, gaat de auteur van de *Dialoog* nog een stapje verder.

62 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 124, p. 136, r. 107-113.

63 Ruusbroec hekelt de pelgrimstochten in zijn *Rijcke der gheleieven*. Samen met vasten, waken, bidden, blootvoets gaan, preken, veel zwijgen en in de ‘woestijn’ verblijven (wat zoveel betekent als zich terugtrekken in eenzaamheid), noemt hij ze als een van de uiterlijke goede werken die ‘gheveynsde menschen’ vaak doen ‘om heyligh gheheten te sine ofte om tijdelijc ghewen’. Wat er precies schort aan deze praktijken op zich, legt hij niet uit. De Baere en Alaerts (ed.) 2002, p. 195, r. 419-425.

64 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 125, p. 136, r. 1-2 en 137, r. 17-24.

Verderop in de *Dialogo* gaat men in op de gevaren die de combinatie van een zondige levenshouding met een te grote goedgelovigheid kon inhouden. Wanneer mensen ziek zijn of grote levensangsten hebben, zo legt Eckhart uit, zijn ze geneigd op pelgrimage naar Rome of Compostella te vertrekken: ‘soe vollen sy haren buidel, ende soe willen sij wel eeten ende drincken, die te voren soberlijcken aten ende droncken, alsulck als sij hadden’.⁶⁵ Op hun tocht komen ze dan nieuwe verleidingen tegen waarvan ze het bestaan daarvoor niet kenden. Eenmaal thuis hebben ze grote verhalen te vertellen en meer dan voordien heeft men de gewoonte tavernes te bezoeken en op te trekken met slecht gezelschap. Kortom, met een pelgrimstocht weet men zich volgens Eckhart haast nooit te verbeteren. Eerder keert men als een slechter, verwaand en begerig mens terug.⁶⁶

De bezorgdheid die de auteur hier toont lijkt uit het leven gegrepen. De uitweidingen en contextualisering over de te grote aandacht die sommige leken en clerici hechtten aan uiterlijke geloofspraktijken, moeten voor het geïntendeerde publiek van de *Dialogo* heel wat concrete en herkenbare elementen hebben bevat. Het is waarschijnlijk niet vergezocht aan te nemen dat de anonieme auteur het nodige effect wilde sorteren bij een publiek dat vertrouwd was met dergelijke praktijken en waarvan sommigen misschien op het punt hadden gestaan zelf een pelgrimage te maken.

Ten slotte kan er op gewezen worden dat er binnen het verloop van deze enkele vragen (vraag 124 tot 127) sprake is van een soort voortschrijdend inzicht. Waar in vraag 124 de pelgrimage als randfenomeen fungeerde daar zou deze praktijk later echt centraal komen te staan. Eerst werd enkel haar nut ter discussie gesteld, maar uiteindelijk zou ze expliciet als een gevaar voor het geloofsleven bestempeld worden.

‘Ymadsien’ en visioenen

Zowel in verband met de discussie rond de Maria- en heiligenverering als met die rond de pelgrimages, wordt in de *Dialogo* verwezen naar de te grote aandacht die sommige gelovigen spendeerden aan afbeeldingen (‘ymadsien’). Deze ‘omgang’ met het visuele vormt voor een belangrijk deel de kern van wat aan een ritueel of geloofspraktijk als dubieus werd ervaren. Wat wel en niet kan op dit vlak wordt in vraag 125 duidelijk gemaakt:

[Eckhart:] Al daer om soe maectmen noch ymaedsien, om datmense sal aensien ende niet aenbidden, ende sal peijsen om die maertillie ons heere Jhesu Christi ende der heijlighen, die haer bloet ghestort hebben om dat heijlich kersten gheloove. Al hier om soe sedtmn die ymaesien inder kercken, om datmense sal aensien ende in eeren hebben ende in ghedinckenisse, maer niet aenbidden, ende datmen sal hebben berou van sonden: soe

65 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 127, p. 140, r. 14-16.

66 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 127, p. 140, r. 16-22.

wertmen gheganst [gezezen of hersteld] aen der zielen vanden quaeden sonden. Daer om soe maectmen die ymaedsien inder kercken.⁶⁷

Beeltenissen mochten dus enkel dienen ter inspiratie of als hulpmiddel om het martelaarschap van Christus en de heiligen voor de geest te halen. De grens die niet mag worden overschreden ligt, zoals ook bij de omgang met Maria en de heiligen, waar het aanbidden zou beginnen. Hoe de gelovige zich tegenover het visuele aspect van het geloof dient te verhouden krijgt in de tekst ook zijn pendant op een meer abstract niveau.

Ook wanneer het gaat om een intellectuele toenadering tot God, wordt een te groot vertrouwen op het direct visuele gewantwoord. Dat is al vanaf het begin van de *Dialog* duidelijk. De deemoedige leken die wijsheid hebben gevonden, ‘die en keeren hen aen gheen visioen’, aldus de leek in vraag 3. Deze ootmoedigen beseffen dat ze het niet waard zijn dat van de vele goede mensen die er op aarde zijn, juist zij door God met een visioen zouden zijn begiftigd.⁶⁸

Wat verder in vraag 5 komt de leek terug op zijn twijfel over het nut van visioenen. Volgens hem zijn het vooral de waanzinnigen die ze krijgen. Hij vraagt zich af hoe men kan weten of ze van een kwade geest dan wel van een goede afkomstig zijn.⁶⁹ Een echt eenduidig antwoord daarop geeft Eckhart niet. De meester houdt het erop dat men als zalige ziel zichzelf in God teniet moet worden in ‘gerechtigher warigher minnen’. Door de verlichting die men daarmee van de Heilige Geest verkrijgt, is men in staat de kwade van de goede geesten te onderscheiden.⁷⁰

Ten slotte heeft de nadruk op het relatieve belang van beelden (of het nu om afbeeldingen of intellectuele voorstellingen ging) als verbindend medium tussen de gelovige en God ook invloed op de soort mystieke eenwording die de *Dialog* als ideaal naar voren schuift. Vooral naar het einde van de tekst toe wordt het ‘zonder middel genieten’ regelmatig gebruikt om het ultieme doel van de toenadering tot God te verwoorden. In vraag 120 bijvoorbeeld is het een deel van de voorwaarde om als gelovige tot volmaaktheid te komen:

[Eckhart:] Ende bekinde mijn ziele al dat in hemelrijck ende in aerterijck es, ende bekinde sij gode niet, ende ghebruicktese gode niet sonder middel in volmackter minnen, sij bleeve al hungerich ende onghesaedt, ende sij waer noch niet ghecomen tot haer volmacktheijt.⁷¹ Al hadde mijn ziele Marien ende alden heijlighen ende al dat in hemelrijck ende in aerterijck es, sij bleven hungerich ende onghesaet, hadde sij gode niet, ende en gebruecte sij gode niet sonder middel in volmacter minnen, ende sij en waer niet ghecomen tot haer volmacktheijt.⁷²

67 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 125, p. 137, r. 37-43.

68 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 3, p. 19, r. 18-21.

69 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 5, p. 19, r. 1-2.

70 Meer bepaald betreft het die zielen die ‘in gherechtgher warigher minnen’ verlicht werden door de wijsheid van de Heilige Geest. Juist die zielen dus waarvan we hierboven al zagen dat ze een vergaande toenadering tot God hadden kunnen bereiken. Schweitzer (ed.) 1997, vraag 5, p. 19, r. 3-7.

71 In het handschrift Brussel, KB: 888-890 vinden we ‘vaer’ wat telkens werd overgenomen door Schweitzer, maar hier wordt geëmendeed naar ‘waer’.

72 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 120, p. 127-128, r. 19-22.

In bovenstaand citaat wordt ook duidelijk dat de auteur van de *Dialoog* juist bij Maria en de heiligen een voorbeeld aantreft die de middelloosheid waarvoor hij pleit in de weg kan staan. Op zijn minst wilt hij zijn publiek ervan overtuigen dat hun gewoonlijke functie als bemiddelaars geen afdoend alternatief zijn voor een directe toenadering tot God. Het valt op dat de auteur aan het nastreven van die middelloosheid steeds een fysieke component verbindt. Daarmee wordt het concept van middelloosheid op een tamelijk beperkte manier ingevuld, zeker wanneer we het vergelijken met het gebruik van deze terminologie bij bijvoorbeeld Jan van Ruusbroec.

Inderdaad, God zonder middel naderen behoort ook tot een van de kernideeën van de Brabantse mysticus. Pyong-Gwan Pak toonde aan dat voor Ruusbroec de eenwording met God zonder middel een contemplatieve toestand betreft die zich duidelijk boven het menselijke verstand en redeneervermogen bevindt. Zonder middel tot God komen betekent dat ook het kenvermogen leeg en vrij van beelden hoort te zijn.⁷³ In de *Dialoog* heeft het tot God naderen ‘zonder middel’ meer te maken met de manier waarop de mens zich verhoudt tot de fysieke wereld en de hulpmiddelen (de geloofspraktijken) die die wereld eventueel biedt dan met vorderingen in het leegmaken van de geest en transcenderen van het menselijke onderscheidingsvermogen. God zonder middel leren kennen gebeurt bij voorkeur wanneer men de ‘kerker van het lichaam’ verlaten had:

[Eckhart:] Men en mach Godt niet kinnen claerlijken in sijnen godlijken weesen alsoe langhe als men hier op aertrijck es, het en sij donckerlijck als in eenen spiegelhel. Maer als die salighe minnende ziele verledicht wert uutten kercker des lichams, soe sal sij Gode claerlyck bekinnen sonder middel in volmaeckter minnen.⁷⁴

In dat opzicht hoeft het niet te verbazen dat de idee om God ‘sonder middel’ te kennen in de *Dialoog* ook in verband gebracht wordt met de ‘fysieke’ natuur van God. God als pure – en zich dus aan onze zintuigen onttrekkende – geest maakte het juist noodzakelijk om hem te leren kennen en genieten op een middelloze manier:

[Eckhart:] Maer die edel minnende ziele ende die inghelen die met Godt boven hemel sijn, die bekinnen ende ghebryken ende die aensien claerlyken sonder middel die Godheijt in volmaecter minnen. God es een puer gheest in sijn godlijcken weesen onwandelijken [onveranderlijk] ende onverminderlijke ende onbegripelijken. God es een ewich gheest sonder begin ende sonder inde.⁷⁵

73 Jan van Ruusbroec maakt op verschillende plaatsen in zijn werk een drieledig onderscheid tussen een vereniging met God ‘met middel’, ‘sonder middel’ en ‘sonder differentie’ (of ‘sonder onderscheyt’). De term ‘sonder middel’ (wat zoveel betekent als zonder intermediair) ontwikkelt Ruusbroec voor het eerst diepgaand in zijn *Geestelike Brulocht*, dit nadat hij in zijn *Rijcke der Ghelieve* al een onderscheid tussen een vereniging ‘met middel’ en ‘sonder differentie’ had gemaakt: Pak 2008, p. 107-113 en 421. Zie op die laatste plaats ook de bespreking van de gelijkaardige terminologie rond middelloosheid bij Hadewijch, Meester Eckhart en de dialoog *Schwester Katrei*. Over de niet-gemedieerde ervaring van het goddelijke als een basiskarakteristiek van Ruusbroecs denken: Van Nieuwenhove 2005, p. 417-419.

74 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 134, p. 164, r. 10-14.

75 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 162, r. 104-108.

De relativering van het belang van beelden (zowel fysieke afbeeldingen als de producten van het menselijke voorstellingsvermogen) binnen de geloofspraktijk is zeker niet in een vacuüm ontstaan. In het algemeen kwam in de mystiek van de veertiende eeuw een minder grote nadruk te liggen op de ‘visuele’ begeleiding van de religieuze ervaring. In vergelijking met Hadewijchs mystiek speelden visioenen bijvoorbeeld maar een marginale rol in de theologie van Ruusbroec en Van Leeuwen.⁷⁶

Bij Ruusbroec vinden we op enkele plaatsen zelfs een expliciet wantrouwen ten opzichte van (sommige categorieën van) visioenen. In zijn *Geestelike brullocht* onderscheidt de Groenendaler enkele soorten revelaties of visioenen. Daarvoor steunt hij op een typologie die kerkvader Augustinus ontwikkelde.⁷⁷ Zo zijn er visioenen waarbij de ontvanger (hier de ‘woedighe [heftig begerende] Mensch’) boven zijn zintuiglijkheid getrokken wordt. Hierbij wordt men geestelijk toegesproken of van beelden voorzien. Dit kan zowel bemiddeld, via een goede engel of onbemiddeld direct van God komen.

Daarnaast zijn er volgens Ruusbroec ook mensen ‘die vele invals hebben ochte insprekens oft dunckens’, maar wel in een staat van uiterlijke zintuiglijkheid blijven. Hier slaat de onzekerheid toe. Want bij deze categorie van ervaringen kan het om een natuurlijke ingeving gaan, of om een die afkomstig is van een engel of zelfs van de duivel. Haar waarde is dus niet verzekerd en Ruusbroec raadt aan er slechts hetgeen van te geloven (‘af [te] houden’) dat in overeenstemming was met de Heilige Schrift. Zoekt men er meer in, dan wordt men waarschijnlijk bedrogen.⁷⁸

In *Vanden vier becoringhen* gaat Ruusbroec dieper in op de verkeerde verwachtingen die men van visioenen kan hebben. In tegenstelling tot de vorige passage probeert de mysticus de geldigheid van een visioen niet te problematiseren of te laten afhangen van de aard van het visioen zelf. Hier is het de instelling waarmee de gelovige zich tot een visioen wendt die het visioen problematisch maakt. De gelovige wordt zelfs de actor die de visionaire ervaring gaat opzoeken.

Want hi [de zogenaamde ‘gheveysden gheeste’] en es sijns selfs niet ghestorven, noch hi en wilt hem selven niet saten [plaatsen] onder den vrien wille Gods. Ende hieromme en dar hi Gode niet wel betrouwen. Want sine natuere en wilt niet wiken, maer si wilt seker zijn. Ende hier omme beghert hi Gode te hebbene te sinen wille ende te sinen gherieve [nut], dat es dat hem God voer ander menschen sonderlinghe si [dat God hem ten opzichte van andere mensen beter zou achten], ende dat hi hem sinde enen inghel oft eenen heilighen die segghe ende leere hoe hi leven sal ende oft sijn leven Gode behaecht. Ende selc beghert dat hem God sinde enen sonderlinghen brief met gulden letteren, oft in visioene oft in drome vertoene sinen wille. Siet, dit comt dicwile van gheestelijcker hover-

⁷⁶ Faesen 2007, p. 119, r. 10-14.

⁷⁷ Over Ruusbroec en visioenen, zie: Warnar 2003, p. 24-25. Augustinus’ typologie wordt kort maar helder uiteengezet in: Keitt 2005, p. 65-68.

⁷⁸ Alaerts (ed.) 1988, p. 347-353. Vgl. Anderson 2011, p. 110-112.

den, dat hem dunct dat hi werdich es sulcker sonderlincheit. Want al eest gheschiet selcken heilighen, dat en selen dese menschen te exempel niet trecken.⁷⁹

Met andere woorden: wie geen afstand kan nemen van de eigen natuur en de eigen wil volledig met die van God kan laten samenvallen, hunkert naar een visioen om zich ten opzichte van andere mensen te onderscheiden. Die hunkering hing samen met een geestelijke verwaandheid, maar kon ook door leken worden doorgeprikt. Dit door nederigheid aan de dag te leggen en zo de nodige verlichting en wijsheid te vinden. In vergelijking met het voorbehoud dat Ruusbroec maakt, heeft de *Dialog* dus een tamelijk groot vertrouwen in het onderscheidende vermogen waarover een ootmoedige leek beschikte, zeker wanneer deze wordt verlicht op het moment dat die de eigen wil laat samenvallen met die van God.

3 Grenzen aan de relativering

Onmiskenbaar benadrukt de *Dialog* de betrekkelijkheid van een deel van die geloofsaspecten die op uiterlijkheden gericht zijn. Ze worden als overtollig beschouwd. Het verst gaat de tekst hierin wanneer deze ook de kern van de christelijke geloofspraktijk, de kerkgang, relativeert. De kerk, als fysieke plaats, blijkt namelijk niet steeds de meest vruchtbare omgeving voor een innige omgang met God:

Al daer om soe es die goede mensche gerne alleen, om dat hij gheheelijken gode mach minnen met al sijne begheerten. Ende daer om soe es die saleghhe minnende siele godliker op haer bedde dan in die kerc, ende alsoe veel ynnegher als si meer ghesondert oft aleen es ende ghetoghen van alle menschen.⁸⁰

Het strikte minimum dat elke christen dient na te leven, met als basis de tien geboden, vindt het Eckhart-personage volstaan om een geïnspireerd leven op te bouwen. Van alle vroomheidspraktijken (Maria en heiligen, vasten, vieren, naar de kerk gaan of offeren) behoort er geen enkele tot de tien geboden. Ze zijn – zo gaat zijn redenering verder – dan ook niet echt behulpzaam voor diegenen die met een kwaad zondig leven in de zeven doodzonden volharden.⁸¹ Zij die in de hemel willen komen, moeten slechts één gebod eerbiedigen. Dat is God minnen:

[...] ende dat es dat alre ghenuechlicste ende dat troestelijcste dat op eertriken es elker saligher minnender sielen: dat es gode te minnen boven allen saken. Ende dat souden alle

79 De Baere en Mommaers (ed.) 1991, p. 275-277, r. 107-119.

80 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 46, p. 45, r. 10-15.

81 Zoals ik in de introductie (met betrekking tot Jan van Leeuwens twee decaloogtraktaten) reeds opmerkte vormden de tien geboden als moraliserend instrument een tamelijk recent gegeven (noot 88). Schweitzer (ed.) 1997, vraag 107, p. 83-84, r. 7-12.

menschen doen met allen recht, die tot haren verstandeliken jaren sijn ghecomen; ende dat wil god met allen rechte van allen menschen hebben.⁸²

Die minimale invulling van de aan God verschuldigde geloofspraktijk vinden we ook elders terug. De tien geboden vormen de leidraad. Want hetgeen God gebiedt, is al goed op zichzelf en hoeft niet door de mens nog verbeterd – lees: aangevuld – te worden.⁸³ De tien geboden worden hier inderdaad eerder als een maximum maximorum naar voren geschoven dan als een strikt minimum. God vieren bijvoorbeeld hoeft enkel op zondag. Al wat meer is – het vieren op andere momenten dus – werd niet door Hem, maar door de mensen tot gebod gemaakt.⁸⁴ Het eerste gebod, God minnen, blijft het belangrijkste; de andere komen nauwelijks in beeld.⁸⁵

Uiteindelijk komt Eckhart ertoe deze aanvullende, door de mens opgelegde, verplichtingen als een (aanleiding tot) zonde te zien, waarop hij het zondige verbindt met de ‘arbeit’ en de deugd met de ‘rust’:

[Eckhart:] Alle sonde dat es arbeit, ende alle doecht dat es ruste. Salich sijn si, die hen van sonden moeghen hoeden; die sellen eweliken rusten!⁸⁶

Zo loopt een particularistische opvatting aangaande de uitwassen van goede werken over in een voorbehoud ten opzichte van het hele deugdensysteem. Zich ver van geloofspraktijken houden die een bedenkelijke reputatie hebben, levert dan juist de zekerheid op geen zonden te begaan. Het is niet zo heel moeilijk de potentieel problematische kanten aan dit discours te zien. Een volledige onverschilligheid aangaande goede werken en hun verdiensten zou een auteur of tekst al gauw op een beschuldiging van vrijgeesterij kunnen komen te staan. Het betekende – om Kangas’ terminologie te blijven gebruiken – een uitdaging voor de theologisch-politieke consensus van de tijd.

Maar even tekenend als de aanhoudende kritiek op (uitwassen van) een geloofspraktijk die op uiterlijkheden gericht is, is het vasthouden aan een deel van wat ik hier, opnieuw in navolging van Kangas, het ‘deugdensysteem’ wil noemen. De goede werken blijven steeds een deel van de religieuze voorschriften uitmaken en zijn zelfs een noodzakelijke indicatie om te weten of iemand een goed mens is of niet. Wanneer de leek vraagt hoe men te weten komt of iemand goed is, antwoordt Eckhart het volgende:

82 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 107, p. 83, r. 13-17.

83 ‘Al dat god gheboden heeft ende al dat god ghemaect heeft, dat heeft hi alsoe wel gheordineert, dat mens niet verbeteren en mach.’ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 97, p. 72, r. 3-4.

84 Zie bijvoorbeeld het pleidooi om het gebod om de dag des Heren te heiligen, op een niet al te ruime manier te interpreteren: ‘God en heeft niet meer gheboden dan den sonnendach te vieren. Alle die andere vierte die hebben die mensche gheboden.’ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 97, p. 73, r. 11-12.

85 ‘Die alre meeste ghenoechte ende die alre meeste blijscap die in hemelrijc ende in eertrijc es, dat es gode te kennen ende te minnen ende te ghebruken. Gode minnen, dat es dat alre heilichste ghebodt vanden tien gheboden, ende dat es dat alre ghenoechlijcste dat op eertriken es, elken goeden mensche die gode minnet.’ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 97, p. 72, r. 4-8.

86 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 97, p. 73, r. 18-20.

[Eckhart:] Men pleghet te segghen: ‘Die goede boom draghet die guede vrucht ende die quade boem die draghet die quade vrucht.’ Men en mach een mensche niet nader kennen dan bi sinen werken ende bi dat hi minnet.⁸⁷

Belangrijk om te weten is dat het concrete kader waarbinnen deze uitspraak voorkomt, wordt gevormd door de kritische houding ten opzichte van een deel van de ‘religieuze gemeenschap’. Dat wordt ook duidelijk uit de vraagstelling van de leek. Deze wil niet zomaar weten hoe men een goed mens kan herkennen. De leek wil eigenlijk vooral een aanklacht formuleren. Er bestaan veel onzedige en onbetrouwbare (‘wandelbaers’) figuren die goed schijnen, maar dat niet zijn.⁸⁸ Of zoals de leek het bondig uitroept: het zijn ‘in lams cleder wolves herten!’⁸⁹ Daarom grijpt Eckhart, juist om die schijnheiligheid door te prikken, terug op het tastbare en controleerbare van het uiterlijke leven:

[Eckhart:] Hoert men die mensche veel spreken van gheestelike dinghen ende van godlike saken, ende en volghenter gheen goede werken na, ende hi al vol der werelt es ende der ydelheit, soe isser twifel aen oft een goet mensche es, oec wat hi sprect. Siet, dat goede heileghe leven en es aenden woerden niet belanc.⁹⁰

En verder:

[Eckhart:] Abijt ende scone woerden sonder duecht en mach die mensche niet maken salich. Mer alleen dat goede heileghe leven dat maect den mensche salich aen siele ende aen lichame.⁹¹

Twee aspecten van een kritische benadering van de maatschappij: de Kerk en geloofspraktijk komen hier tegenover elkaar te staan. De aanval op het deugdenstelsel kon moeilijk tot haar uiterste consequentie worden doorgetrokken. Ze bleek incompatibel met het wantrouwen dat de tekst heeft ten opzichte van diegenen (hier voornamelijk geestelijken) die te veel blijven hangen in theorie en hun geloofsleven onvoldoende in praktijk brengen. Het stelsel van goede werken bleef ook een belangrijke aantrekkingskracht uitoefenen en bood houvast met betrekking tot het persoonlijke zielenheil. Een goed voorbeeld hiervan is hoe de leek in zijn maag zat met enkele uitspraken die hij naar eigen zeggen een priester had horen doen over het al dan niet verloren gaan van goede werken na een val in doodzonde. De priester wist een hele groep toehoorders, waaronder

87 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 36, r. 4-6.

88 Het begrip ‘wandelbaer’ kan volgens het MNW zowel ‘veranderlijk’ en ‘onstandvastig’ als ‘onvast van karakter’ en ‘onbetrouwbaar’ of zelfs ‘zedelijk verdorven’ betekenen. Het komt in de *Dialoog* verschillende malen voor en heeft er een duidelijk negatieve connotatie die vooral bij de laatste twee betekenissen lijkt aan te sluiten. Merk op dat het begrip ook hier nog steeds verbonden blijft met ‘veranderlijkheid’, wat overigens de directe reden lijkt waarom het begrip op een pejoratieve wijze wordt ingezet. Het refereert ook aan de niet officieel door de Kerk erkende en onstabiele levenswandel die sommige gelovigen er op na hielden.

89 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 36, r. 1-3.

90 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 37, r. 11-16

91 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 37, r. 16-18.

dus ook de leek zelf, tegen zich in het harnas te jagen. Hij beweerde dat een ‘goede geestelijke mens’ die een jaar penitentie deed en uiteindelijk ten val kwam, alle goede werken zou verliezen die hij daarvoor had gedaan. Al stond diezelfde mens onmiddellijk met een oprecht berouw (‘rechten rouwe’) op uit de zonde, alle goede werken en deugden bleven verloren. Wilde die ex-zondaar in de hemel komen, dan diende hij nieuwe deugden aan te kweken.⁹²

Ik blijf even bij dit thema stilstaan omdat het blijkbaar een prangend probleem was in die tijd. Andere volkstalige auteurs verwijzen er ook naar, wat een vergelijking in de behandeling ervan mogelijk maakt.⁹³ Wat de gemoederen hier zo hoog doet oplopen betreft het probleem van de *meritum sine gratia* of de vraag of men in een toestand van doodzonde goede werken kan volbrengen. Het is een aanvankelijk scholastiek vraagstuk, dat vanaf de dertiende eeuw ook in volkstalige verhandelingen een heet hangijzer was geworden. De behandeling ervan in de *Dialogo* lijkt vooral in verband te kunnen worden gebracht met de afwijkende, zelfs controversiële, benadering ervan door de historische Eckhart zelf.⁹⁴

De crux van het probleem betreft het onderscheid tussen de zogenaamde *opera mortificata* en *opera mortua*. Onder de eerste soort verstaat men goede werken gedaan in een staat van genade, die achteraf door doodzonde worden vernietigd.⁹⁵ De tweede soort betreft goede werken gedaan in een staat van doodzonde die strikt genomen (al vanaf het begin) zonder verdienste waren. Thomas van Aquino behandelt het onderwerp in zijn *Summa theologica* (pars III, quaestio 89) en komt tot enkele conclusies die als een standaardinterpretatie kunnen worden beschouwd.⁹⁶ Wanneer men door berouw opstaat uit de doodzonde, dan komen *opera mortificata* opnieuw tot leven en helpen ze zelfs mee om tot het eeuwige leven te komen. De tweede soort goede werken, de *opera mortua*, komen nooit tot leven. God herinnert ze zich wel maar geeft er slechts een tijdelijke beloning voor.⁹⁷

92 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112b, p. 93, r. 46-49.

93 Een bespreking van het thema bij Maerlant en Boendale: Reynaert 1995, p. 107-109. Voor beide auteurs overweegt Reynaert of het om een kritiek zou gaan die direct tot de bedelordes was gericht. Wuttke betreft Reynaerts inzichten op Van Leeuwens behandeling: Wuttke 2012, p. 208-210.

94 Schweitzer verwijst met betrekking tot deze passage kort naar Eckhart: Schweitzer (ed.) 1997, p. 217-218; Lievens doet dit uitgebreider, zijn conclusie bespreek ik hieronder: Lievens 1999, p. 19-25.

95 Over de officiële kerkelijke leer hierover: Michel en Vacant 1937, dl. 13, kolom 2635-2644.

96 ‘Unde restat quod opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per poenitentiam reviviscunt.’ (‘Dus daaruit volgt dat [goede] werken die eerder stierven, door boete hun werkzaamheid terug krijgen om diegene die hen begaan heeft tot het eeuwige leven te brengen, en ze met andere woorden dus opnieuw levend worden. Daardoor is het evident dat [ook] de afgestorven werken opnieuw levend worden door penitentie.’) O’Brien en Masterson (ed.) 2006, p. 152.

97 ‘Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per poenitentiam.’ En ‘Deus recordatur bonorum quae quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita aeterna, quod debetur solis operibus vivis, id est ex caritate factis, sed remunerat temporali remuneratione.’ (‘Daardoor is het onmogelijk voor dode werken om door penitentie levend te worden. God onthoudt de goede werken die iemand deed in een staat van zonde, maar niet door deze in het eeuwige leven te belonen – dat is enkel weggelegd voor levende werken [i.e. werken die gedaan zijn vanuit naastenliefde] – maar door een tijdelijke beloning.’) O’Brien en Masterson (ed.) 2006, p. 156.

Met dat laatste was Meister Eckhart het niet eens. In een Duitstalige preek, die eerder aandoet als een *Quaestio disputata* (bekend als Steer nr. 105 of Pfeiffer nr. xv), zet hij zijn standpunt systematisch uiteen. Volgens hem kwamen, na opnieuw te zijn opgestaan in de Goddelijke gratie, ook de *opera mortua* in al hun facetten tot leven. Daarmee plaatste hij zich – naar eigen zeggen – diametraal tegenover de mening van alle andere magisters:

Diz widerspriche ich zemâle und spriche alsô: Alliu diu guoten werk, diu der mensche getân hat, die wîle er in tôtsünden was, der enist keinez verlorn [...] ob er genâde wider enpfâhet.⁹⁸

Het is juist hier dat Schweitzer een duidelijke connectie zag tussen de opvattingen uit de *Dialogo* en die van de echte (historische) Eckhart. Ook in de *Dialogo* lijkt de auteur te pleiten voor een levend worden van de goede werken gedaan in een staat van doodzonde. Het Eckhart-personage uit de *Dialogo* deelt de verontwaardiging van de leek over wat de priester in forse bewoordingen had beweerd: ‘Al hadt een onwetende leec ghesproken, het waer al te quaet. Het was abuse ende onghelove! [Mocht een onwetende leek hetzelfde gezegd hebben, het zou te ver gaan. Het zou als een vergissing en als ongeloof worden bestempeld.]’⁹⁹

Vervolgens weerlegt het Eckhart-personage het argument van de priester stapsgewijs en maakt daarbij het onderscheid tussen geestelijke mensen en wereldlijke mensen. De situatie was voor die laatsten nog juist iets makkelijker dan voor de eersten. Een geestelijk mens die na zeven jaar penitentie in doodzonde vervalt en onmiddellijk opstaat ‘met rechte rouwe’, daarvan staan ‘alle die goede werke met hem op, die hi te voren ye ghedede’. De wereldlijke mens mag zelfs zeven jaar in doodzonden hebben geleefd. Wanneer hij berouw toont, zouden ook voor hem al zijn te voren gedane goede werken met hem opstaan.

Dan blijft de vraag op welke periode dat ‘te vore gedane’ precies slaat: op de periode voor de val in zonden, of de periode voor de opstand uit de doodzonde (die dus ook de tijd omvat dat men in doodzonde had geleefd). Lievens interpreteert het op de eerste wijze, vooral omdat Eckhart de goede werken tijdens de doodzonde aan het einde van zijn antwoord nog eens apart behandelt:

[Eckhart:] Doet een mensche goede werken met rechter meininghen die wijle dat hi in doot sonden waer, sy en bleven niet verloren: God die soude hem te eer rou gheven van sinen sonden, oft god die soudet hem versetten [veranderen] aen sinen lichaem oft aen sinen goede. Ende al voer hi ter hellen, sijn pijn soude te minre wesen om die goede werken die hi ghedaen hadde.¹⁰⁰

98 Steer (ed.) 2003, p. 637-638, r. 34-39. Van de eerste zin uit dit citaat wordt vaak de variant aangehaald waarin Eckhart zijn eigen naam zou noemen: ‘Unt daz widerspriche ich, meister Ekehart, alzemâle und spriche alsô.’ Steer maakte duidelijk dat Eckharts naam door een latere redacteur werd geïnterpoleerd. Steer (ed.) 2003, p. 627. Over de discussie of deze preek terecht op naam van Eckhart staat: Steer 2006, p. 15-25.

99 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 94, r. 66-67.

100 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 94, r. 72-76.

Wordt hier gepleit voor een opnieuw levend worden van de goede werken gedaan in doodzonden, precies zoals de historische Eckhart eerder had gedaan? Lievens is het met die interpretatie niet eens. Hij leest hier slechts een gedeeltelijke ‘op-standing’ van de goede werken in, een die ongeveer overeen komt met het tijdelijke loon dat ook Thomas van Aquino in het vooruitzicht had gesteld – wat overigens een nuance betreft die bij Eckhart van Hochheim verloren was gegaan. Zo bekeken zou de *Dialoog* niet veel meer geboden hebben dan de standaardbenadering van het probleem.¹⁰¹

Mijns inziens staat er evenwel vrij ondubbelzinnig dat de goede werken die in een staat van doodzonde worden gedaan niet verloren blijven. Ten eerste is de centrale gedachte hierover in de *Dialoog* bijna woordelijk gelijk aan Eckharts formulering. Voor de duidelijkheid herhaal ik hier de kern van de te vergelijken citaten:

Vergelijk:

[Eckhart uit de *Dialoog*:] Doet een mensche goede werken met rechter meininghen die wijle dat hi in doot sonden waer, sy en bleven niet verloren [...].¹⁰²

[Meister Eckhart:] Alliu diu guoten werk, diu der mensch getân hât die wile er in tôtsünden was, der enist alzemâle einkeinz verlorn [...].¹⁰³

Ten tweede was de standaardinterpretatie zoals Aquino die gaf, sowieso meer restrictief dan de *Dialoog*. Het is bijvoorbeeld nog maar de vraag of Aquino, zelfs na berouw, de (ex)zondaar in de hel zou hebben laten profiteren van de *opera mortua*. Deze konden volgens hem namelijk enkel nog tijdelijke beloningen opleveren.

Ten slotte lijkt Lievens’ interpretatie ook haaks te staan op de geest van de tekst. Eerder dan een argument voor de relativiteit van het goede werk, betreft het hier een argument voor de blijvende kracht ervan. Zelfs in de hel kan men er nog, zij het relatief, van profiteren. Het was de Eckhart uit de *Dialoog* wel degelijk te doen om een tamelijk radicaal pleidooi voor de blijvende werkzaamheid van alle goede werken. Dat wordt helemaal aan het eind van zijn antwoord nogmaals duidelijk:

[Eckhart:] Aldus soe en blijft gheen duecht ongheloont. Alsoe als alle sonden werden ghewroken, alsoe alle duecht gheloent. Al daer om soe en salmen gheen duecht achterlaten, al es men in dootliken sonden.¹⁰⁴

Het verduidelijken van de technische details (bijvoorbeeld welk loon men kan verwachten voor gedane goede werken in een specifieke omstandigheid) was één ding. Minstens zo belangrijk was de fundamentele opening die hier werd gecreëerd. Het vraagstuk rond de wederopstanding van de zonden betrof niet louter

101 Lievens 1999, p. 20.

102 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 94, r. 72-73.

103 Steer (ed.) 2003, p. 637-638, r. 35-37.

104 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 94, r. 77-79.

een dogmatisch gegeven. Aan het eind van Eckharts antwoord wordt duidelijk hoe de vraag wordt ingegeven door een concrete maatschappelijk-religieuze bekommernis.

[Eckhart:] Want alsoe als die priester seide, soe haddent die goede gheestelike mensche alte quaeden coop, die van haren kintschen daghen dat joc van penitencien hebben ghedragen, oft sy ten lesten quamen te val in eenre dootliker sonden, dat sy daer af souden verliesen alle die weldaet die sy ye ghedaen hadden, al stonden sy haesteliken op met rechter rouwe.¹⁰⁵

Dogmatiek en praktijk komen hier samen. Een te rigoureuze interpretatie met betrekking tot de goede werken leidde tot een wel erg onaantrekkelijk toekomstperspectief voor diegene die een spirituele wending aan het leven wilden geven. Dat een enkele misstap zowat alle eerdere inspanningen teniet zou doen, vond de risico-analist in Eckhart maar een slechte 'koop'. De *Dialogo* raakte hier inderdaad een gevoelige snaar. Een vergelijkbare kritiek komen we ook in Maerlants *Eerste Martijn* tegen. Duidelijk onder de indruk van wat hem hieromtrent ter ore is gekomen stelt het Jacob-personage ook daar het onderwerp aan de orde: 'Soete Martijn, men leset dat: / Al gavic wech lijf ende scat / Ende ghedoghede grote coude, / Ware ic in hooftsonden mat [machteloos], / Het en diedde mi niet een blat [niet het minste] [...]'.¹⁰⁶ Vrome werken hadden met andere woorden maar een beperkt nut wanneer men in doodzonde leefde. Op die manier wordt volgens Jacob de weg naar de hemel letterlijk smal en glad.¹⁰⁷

Deze bekommernis met een te strikte houding ten opzichte van het nut van goede werken, werd ook opgepikt door Jan van Boendale. Ook hij vindt de weg naar de hemel, in vergelijking met die naar de hel, veel te moeilijk. Wanneer Boendale het thema in zijn *Jans Teesteye* ter sprake brengt, wijst hij zelfs naar Jacobs opvattingen daarover uit de *Eerste Martijn*.¹⁰⁸ Het komt niet tot een echte behandeling van wat er gebeurt met de goede werken die verricht zijn in een staat van doodzonde. Maar bij monde van het naar hem genoemde hoofdpersonage vond de Antwerpse klerk wel dat niemand zo kwaad kon zijn dat hij of zij niet nu en dan eens een goede daad zou kunnen verrichten waaruit men profijt kan halen en waardoor God hem of haar makkelijker zijn gratie zou kunnen verlenen.¹⁰⁹ Wat

105 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 94-95, r. 80-84.

106 Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 19, r. 235-241.

107 'Die ons dus naeuwe maken den pat / Te hemele waert ende so glat, / Ic wilde, God selve woude, / Dat si portiers waren ghesat / Ter hellen: si soudent tgat / So houden met ghewoude, / Datter cume iemen in soude.' Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 19, r. 241-247.

108 'Helpe Ian! hoe mochte dit sijn? / Minderbrueder ende Iacopine / Die meesters sijn in divine / Si schinen dat si weten algader / Die verholenheyt des Vader / Ende maken ons den wech so swaer / Dat cume yeman mach comen daer / So meneghen grindel starc ter core / Scieten si voer die dore. / Wouter / ic spreke als Iacob sprac: / Ic woude de ghene die so strac / Den wech maken ende so inghe / Dat si poertiers sonderlinghe / Ter hellen worden ghesat / Si soudent so nauwe houden tgat / Daer en soude nieman comen in / Dat mach elc merken in sinen sin / Na dien dat si hemelrike / Sluten also starkelike.' Snellaert (ed.) 1869, p. 218-219, r. 2415-2433.

109 'Ende oec en es nieman also quaet / Hi en doet selcstont [nu en dan eens] weldaet / Of hi en hevet eneghe

Boendale zijn lezers hier serveert is theologisch niet echt diepgaand uitgewerkt. Maar het is wel duidelijk dat hij het verband tussen goede werken en spirituele beloning niet uitgehold wilde zien worden.

Ten slotte neemt ook Jan van Leeuwen deel aan de polemiek. In de introductie zagen we al dat Van Leeuwen de kritiek op Meister Eckhart niet schuwde. Hij deed dat in verschillende van zijn werken, maar het heftigst en meest uitgebreid is hij in *Van meester Eckaerts leere daer hi in doelde*. Uiterst interessant voor ons is dat hij daarbij juist preek Steer nr. 105 in het vizier neemt, en dan nog wel omwille van het onderwerp dat hier aan de orde is.

Volgens Kok werd Van Leeuwens kritiek vooral ingegeven door Eckharts reputatie. Dat hij zo hard van leer trok tegen de stelling dat goede werken die gedaan werden in een staat van doodzonde opnieuw levend konden worden, zou vooral ingegeven zijn door het feit dat Eckhart zegt zichzelf daarmee tegenover alle andere meesters te plaatsen, wat de lekenbroeder een teken vond van trots. Echte inhoudelijke kritiek op Eckharts argumenten kwam er niet. Kok twijfelde zelfs of de Groenendaler ook maar iets had begrepen van de argumentatie van de geleerde dominicaan. Hij vond het verweer tegen Eckhart uitermate zwak: 'Jan van Leeuwen was absoluut geen partij voor deze Duitse mysticus. In het bijzonder de laatste twee hoofdstukken hebben zo goed als niets van doen met Eckhart of zijn ketterij [...].'¹¹⁰

Maar ging het Van Leeuwen feitelijk enkel om een aanval op Eckharts persoon? Mijns inziens begreep hij meer van de implicaties van Eckharts theologie dan Kok suggereert. Ook al doorgrondde Van Leeuwen niet de hele filosofische theorie achter Eckharts uitleg, hij had toch inzicht in de uitdaging die Eckharts stelling betekende voor het deugdensysteem dat door de Kerk verdedigd werd en de theologische-politieke consensus die daarmee werd ondersteund. Om de motieven van Van Leeuwens aanval te begrijpen, moeten we goed voor ogen houden welke achterliggende filosofie het was die Eckhart hanteerde om het nut van de goede werken los te koppelen van de staat van zonde.

Het was niet zozeer de bedoeling van de Duitse mysticus om tegemoet te komen aan de angst voor een praktisch erg moeilijke heilsweg zoals we die bij Maerlant of Boendale vinden. Noch wilde Eckhart koste wat kost het primaat van de goede werken als fundament voor het bereiken van het persoonlijke heil veiligstellen. In plaats van een te grote waarde te hechten aan de goede werken, wilde hij deze juist relativëren. Het zijn volgens Eckhart niet de goede werken als goede werken zelf die opnieuw levend werden, maar hun geest. Alle (goede) werken gaan namelijk als (goed) werk op zichzelf verloren, of men deze nu in een

doghet an / Waer bi dat hem God an / Sijnre graciën vele te bat / Ende houdt hem emmer te staden [bevestigen/bekrachten] dat. / Mijn ghelove es dat Onse Here / Den mensche mint also sere / Dat hi ocsuyn [gelegenheid] suect / nacht ende dach / Hoe dat hine behouden mach / Ende elken mensche / es hi traghe of haest / Haelt hi als hi hem es naest.' Snellaert (ed.) 1869, p. 218-219, r. 2415-2433.

110 Kok 1973, p. 151.

staat van doodzonde deed of niet. Wel zouden ze onmiddellijk hun positieve invloed op de menselijke geest laten gelden, ook wanneer de mens zich niet in de gratie van God bevindt. Concreet helpt elk goed werk de mens de eigen geest te ledigen. Eckhart stelt duidelijk dat dit proces van lediging kan doorgaan tijdens een staat van doodzonde.¹¹¹ Wanneer dan een in ongenade gevallen geest opnieuw in de genade van God komt, is dit dus inclusief de positieve effecten die de eerdere goede werken (ook die in doodzonde) al hadden bewerkstelligd.¹¹² Eckhart stelt eigenlijk de intrinsieke waarde van de goede werken ter discussie. Hun heilzame werking buigt hij zodanig om dat elk goed werk mee helpt de mens te ledigen, en zo in het uiterste geval de bestaansreden van goede werken zelf overbodig zou worden. Op die manier moet Eckharts theorie de theologisch-politieke synthese van toen uitgedaagd hebben. Het lijkt erop dat Van Leeuwen het juist daarmee moeilijk had. Al tijdens de bespreking van Eckharts stellingname waarschuwt hij ervoor dat diens visie zou kunnen leiden tot de gedachte dat men geen rekenschap meer hoeft af te leggen en dat men zou kunnen denken geen behoefte meer te hebben aan enige vorm van werk of oefening:

Mer hi woude alle menschen wisen enichlijc boven redene [rekenschap afleggen] ende sonder redene ende oec sonder alle werc ende sonder alle oeffeninghe op een simpel bloet [eenvoudig (letterlijk te interpreteren als op één manier of wijze)] ende dies en was gheen noet ende oec ware dat valsch.¹¹³

Voor Van Leeuwen was het zaak dat er tussen mensen, om ze te kunnen beoordelen, een duidelijk onderscheid bestond, gebaseerd op loon en verdiensten. In elk geval verklaart dat waarom de Groenendaler na de bespreking van Eckharts preek de klemtoon legt op wat niet anders dan als een oproep kan worden gezien om het traditionele deugdensysteem als uitgangspunt te blijven hanteren:

Ende laet ons sonder ontbliven [in gebreke te blijven] altoes boven alle dinc
Gode ende der gracen gods ghehoersam sijn.
Ende oec altoes onderworpen in vastenne ende in vierenne der heilegher kerken,
In goeden seden ende in goeden ghewerken.
Dat ons god met sijnre gracen moete ghesterken
Ya van buten ende van binnen in doechsamen ghewerke(n).
Dat hevet god gheboden papen ende clerken
Ende oec alle menschen ghemeyne
Datse sine wet souden houden suver ende reyne.
Want daertoe es elc mensche ghebonden cleyne ende groet
Oft si moeten inder hellen noet.¹¹⁴

111 'Mêr: der geist lediget sîn wesen mit dem ûzwerken der bilde, diu dâ guot sint, als gewêrlich er têtê, ob er in der gnade wêre [juist zoals men in een staat van genade zou zijn], sô machet er doch die selben bereitschaft ze der einunge unde ze der glichet, dâ werc unde zît ze nihte nûtze sint, wan daz si der mensche ûz wûrke.' Pfeiffer (ed.) 1857, p. 73-74.

112 Voor deze redenering steun ik onder andere op de interpretatie in: Kok 1973, p. 138.

113 Kok 1973, p. 161, r. 13-18.

114 Kok 1973, p. 148.

4 Besluit

De casus van de goede werken begaan in een staat van doodzonde is illustratief voor de frustratie die moet hebben bestaan bij gelovigen (en dan vooral leken) die hun leven oprecht in het teken van God wilden plaatsen, maar zich voor tamelijk strenge en formele opvattingen aangaande deugden en zonden zagen geplaatst. Het is opvallend dat exact dezelfde bekommernissen worden gedeeld door zowel lekenauteurs uit het wereldlijk milieu als door een auteur die een echt geestelijk-mystieke tekst schreef.

De kritiek die in de *Dialogo* op een hele rits aan uiterlijke geloofspraktijken wordt gegeven, moet om dezelfde reden ingegeven zijn als die op de te strenge interpretatie van de doodzonde. In beide gevallen trachten Eckhart en de leek de weg vrij te maken voor een geloofsbeleving die loskwam van formaliteiten. Door de relativisering van bepaalde buitensporige geloofspraktijken wordt niet alleen naar oprechtheid en verinnerlijking gestreefd, maar ook de weg naar een persoonlijke redding vrijgemaakt van de economische en sociale obstakels die altijd met dergelijke religieuze geplogenheden verbonden waren. De facto kreeg een leek die zijn leven in het teken van God wilde stellen zo meer speelruimte om dat in een levensvorm naar keuze te doen. Die praktische vrijheid wordt ondersteund door een mystieke component die vooral de vrije wil en de eenvormigheid met Gods wil centraal wil stellen. Het ideaal van de onbemiddelde eenwording dat daarmee gepaard gaat, stelt de visionaire geloofsbeleving op de achtergrond.

In vergelijking met andere volkstalige literatuur neemt de *Dialogo* hiermee een tussenpositie in. Ten opzichte van Marguerite Porete, met wie de *Dialogo* een taal omtrent 'zichzelf te niet worden' deelt, blijft het belang van de geloofspraktijk altijd duidelijk in zicht. Wel wordt daarbij teruggevallen op een minimale interpretatie. Opmerkelijk is het sterk afwijkende geluid dat uit Jan van Leeuwens teksten spreekt. Aangaande de doodzonde en het belang van de deugden weigert de lekenbroeder af te wijken van de traditionele lijn. Die behoudzucht komt, zo zal ik in hoofdstuk IV aantonen, opnieuw naar boven in zijn opvattingen over de spirituele levensvormen die toelaatbaar waren voor een leek. Ook daarin zou de kok diametraal tegenover de *Dialogo* komen te staan.

II De rolverdeling in de *Dialoog tussen Eckhart en de leek* *Een herbeschouwing*

Zoals we in de inleiding zagen, werd de *Dialoog tussen Eckhart en de leek* in het moderne onderzoek, en dan vooral in enkele overzichtswerken, opgevoerd als een typisch voorbeeld van een kerkkritische tekst. Vooral de leek bericht uitvoerig over de verwaande geestelijken van allerlei slag die gewoon zijn om zich misprijzend over het lekenvolk uit te laten. Die rechtstreekse kritiek op bepaalde strekkingen van de geestelijkheid zal in hoofdstuk III en hoofdstuk IV centraal komen te staan.

In dit hoofdstuk wil ik het voorbereidende werk doen om dan in het vervolg van dit boek de aard van die zogenaamde kerkkritiek beter te doorgronden. Hier zal ik betogen dat het in het huidige onderzoek dominante beeld van de tekst, als een gesprek waarin de leek de belangrijkste en meest kritische protagonist is, waarschijnlijk genuanceerd moet worden, en in elk geval op verkeerde gronden is gestoeld. De kern van het betoog vormt de herziening van de rolverdeling in een aantal passages van het traktaat. Daarbij zal blijken dat – we nemen Schweitzers editie als uitgangspunt – belangrijke stukken tekst die men geneigd was aan de leek toe te schrijven, eigenlijk aan Eckhart toebehoren. Maar eerst de feiten over deze framing van de *Dialoog* als kerkkritische en meer bepaald ‘antihiërarchische’ tekst op een rijtje.

Het anticlericale aspect van de *Dialoog* werd al vanaf het begin beklemtoond. C.G.N. de Vooy's typeerde de *Dialoog* als ‘antihiërarchisch’, een begrip dat een lange staat van dienst tegemoet zou gaan.¹ Begin jaren tachtig van de vorige eeuw hanteerde Kurt Ruh deze kwalificatie bij zijn omschrijving van de tekst en bijna twintig jaar later zou ook Schweitzer het in de ondertitel van zijn editie nog hebben over ‘Ein antihierarchischer Dialog’.² Zij waren niet de enigen geweest. In de tussentijd had zich een academisch debat ontsponnen over de mate waarin de *Dialoog* binnen de veertiende-eeuwse context als anticlericaal kon worden gezien. Bij gebrek aan duidelijke definiëring en afbakening van terminologie, verstreng-

1 De Vooy's 1910b, p. 1-64; de term wordt daar onder andere gebruikt op p. 3 en 5.

2 Ruh 1980b, p. 348-350.

gelde deze fundamentele vraag zich met een semantische discussie over het begrip ‘antihierarchisch’. Ondanks de weinig duidelijke lading die het diende te dekken, leek dit label binnen de medioneerlandistiek ook een leven te gaan leiden los van de *Dialoog*. Vooral Robrecht Lievens nam er enkele malen zijn toevlucht toe. Hij deed dat een eerste maal voor een kort tweegesprek tussen een meester en een non, een tekst die – al dan niet toevallig – samen met een bewerkte versie van de *Dialoog* in het Wiesbadense handschrift Hauptstaatsarchiv: 3004 B 10 voorkomt.³ Later had hij het met betrekking tot een andere dialoog, het zogenaamde ‘Evan-gelie van de wilde adelaar’, over een ‘antihierarchisch milieu’ als ontsaanscontext.⁴

Maar ook in breder opzicht was de toon gezet. In verdere behandelingen van de *Dialoog* zou de sterke kritiek die er ten aanzien van verschillende maatschappelijke groepen stevast in geuit wordt, de centrale focus van het onderzoek blijven. Zoals ik in de inleiding al aangaf, zochten zowel Dolch, Lerner als O’Sheridan het ontstaan van de *Dialoog* in de milieus van begarden en Vrije Geesten.⁵ Laatstgenoemde vond zelfs sporen van ‘joachimisme’ terug, iets waar Stephanus Axters het hoegenaamd niet mee eens was. De factoren die O’Sheridan daarvoor had aangehaald waren voor Axters te algemeen christelijk opdat ze zouden toelaten om het traktaat werkelijk bij de joachimitische literatuur in te delen. En hoewel volgens hem de ‘antihierarchische wending’ volkomen duidelijk is, en de auteur zich op een ‘hellend vlak’ naar een ‘gevaarlijk illuminisme’ begeeft, bezondigt deze er zich – nog steeds volgens Axters – nooit écht aan.⁶

Ook Ubbink en De Bruin zagen weinig redenen om een verband te leggen met Joachim van Fiores gedachtegoed en relativeerden het maatschappijkritische gehalte. Waar De Bruin de kerkkritiek niet echt antihierarchisch vond, stelde Ubbink dat men de dialoog wél op die manier kan bestempelen ‘mits men dit woord niet in revolutionaire zin opvat’.⁷ Dat was een mening waar Robrecht Lievens zich genuanceerd bij aansloot. Enerzijds sprak hij de auteur van de *Dialoog* van pantheïstische ideeën vrij. Anderzijds wees hij erop dat de tekst ook niet volledig ‘ongevaarlijk’ was.⁸

In het relativeren van het antihierarchische karakter ging De Bruin misschien wel het verst. Niet alleen poogde hij het subversieve imago van de tekst bij te stellen, hij leverde tot nu toe de grootste inspanning om in zijn analyse ook die stukken van de dialoog te betrekken die niet onmiddellijk kerkkritiek bevatten. Zo gaf hij een kort overzicht van een aantal leerstellingen die de leek en meester behande-

3 Voor de uitgave van de tekst, zie: Lievens 1982, p. 167-201 en Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 104. In deze recentelijk verschenen uitgave van het Wiesbadense handschrift behoudt men niet alleen de door Lievens aangereikte titel ‘Antihierarchische disputatie’, maar gebruikt men het label ‘antihierarchisch’ ook om een rijmtekst uit het handschrift aan te duiden.

4 Lievens (ed.) 2003, p. 2.

5 Dolch 1909, p. 50; Lerner 1972, p. 213 en O’Sheridan 1928, p. 209.

6 Axters 1953, p. 450.

7 De Bruin 1956, p. 1-16. Voor de connectie met Joachim van Fiore, zie ook daar p. 8. Ubbink 1978, p. 195-196.

8 Lievens 1985, p. 1-22.

len en ging hij iets dieper in op enkele van de inhoudelijke interessepunten die beiden delen. Onder andere de uitweidingen over kosmologie en de herhaaldelijk gebruikte metafoor van Martha en Maria om verschillende fases of stappen van een vroom leven te beschrijven, vallen daarbij op.⁹

Ondanks nuanceringen zoals die door De Bruin en Ubbink werden aangebracht, blijven de anticlericale stukken het meest interesse opwekken, ook in het meer recente onderzoek. Zowat de hele inhoudelijke studie die Schweitzer ter inleiding van zijn editie schreef bijvoorbeeld, wordt ingenomen door een analyse van de verschillende kritieken in de tekst.

Dat deze als antihiërarchisch overkomt, heeft niet enkel te maken met de inhoudelijke uitlatingen of stellingen van de leek of meester. Alleen al de dialectische setting en de manier waarop de dialoogvorm wordt angewend lijkt voor sommige onderzoekers bij te dragen tot zijn subversieve karakter. In de inleiding merkte ik al op hoe Wybren Scheepsma de dominantie van de leek een onderscheidend aspect vindt dat de *Dialoog* doet afsteken tegen de volgens hem braver *Limburgse sermoenen*.¹⁰ Ook voor Degenhardt was het meest opmerkelijke aspect van de *Dialoog* vooral de inspraak die de leek kreeg inzake geestelijke onderwerpen. Dat was volgens haar een uitdrukking van de geëmancipeerde leken-groepen die zich in die tijd van de Kerk probeerden los te maken. Daarbij werd het Eckhart-personage dus niet als een vertegenwoordiger van de bekritiseerde clerus gezien, maar als zegsman van de lekenwereld.¹¹ Ongeveer anderhalf decennium eerder had Lückner het antihiërarchische aspect op een soortgelijke manier in het eigenlijke verloop van het gesprek gezocht. Doordat de eerste drie vragen, anders dan de rest van de tekst, door de meester gesteld en door de leek beantwoord worden, werd volgens haar de medezeggenschap van de leek over theologische thema's bestendigd. Na de wisseling van rollen, zou volgens Lückner de leek niet enkel de vragen stellen, maar ook het gesprek verder actief blijven sturen.¹² Ook De Vooy heeft opgemerkt dat het de leek was die de inhoudelijke agenda bepaalt door zijn opinies in Eckharts mond te leggen. Ubbink nuanceerde deze 'omkering van de rollen' en benadrukte dat de meester zijn rol als onderwijzer toch blijft opnemen, maar voegde er ook aan toe dat de leek wel erg vaak het woord neemt.¹³

Niet alleen werd de leek meestal als de belangrijkste protagonist van de twee bestempeld, doorgaans werd hij – bijna steeds zonder argumentatie – ook gelijk geschakeld aan de stem van de auteur.¹⁴ Bij het samenstellen of schrijven van de

9 De Bruin 1956, p. 15 en 17. Waar Martha verbonden wordt met een leven in 'alre heilige oefeninge', wordt Maria aan het 'leven in hogher minnen' gekoppeld. Zie voor het gebruik van de Martha en Maria metafoor in de *Dialoog*: Schweitzer (ed.) 1997, p. 35, 68 en 123.

10 Scheepsma 2005, p. 272-273.

11 Degenhardt 1967, p. 28-29.

12 Lückner 1950, p. 46-51.

13 De Vooy 1910b, p. 35 en Ubbink 1978, p. 194.

14 Zie bijvoorbeeld hoe De Vooy vanaf het prille begin van het onderzoek de *Dialoog* omschreef: 'Dit merk-

tekst zou de auteur zich dus vereenzelvigd hebben met het door hemzelf vormgegeven personage van de leek, die dan als vertolker van diens opvattingen fungeert. De eerste die daar écht expliciet voorbehoud bij maakte was Geert Warnar. ‘Wie echter auteur en leek gelijkschakelt, veronachtzaamt de literaire entourage van de *Dialoog*’, aldus Warnar. Volgens hem bracht de auteur met het corrigerende optreden van Eckhart de balans tussen heterodoxe en recht in de leer zijnde opvattingen in evenwicht.¹⁵ Ondanks die nuancering, valt in de vakdiscussie vooral de dominante typering van de leek als voornaamste protagonist en leidende stem op. Het traktaat vond daardoor handig aansluiting bij het gekende thema van het gesprek tussen geleerde en leek, waarin die laatste, wat betreft inzichten in geloofs zaken, de maat van de meester neemt. Axters bijvoorbeeld, nam zijn bespreking van de *Dialoog* zelfs op in een overzicht van soortgelijke maar veel kortere dialogen en exempelen met een dergelijke ‘de leerling overtroeft de meester’-thematiek.¹⁶ Lerner plaatste de *Dialoog* binnen een soortgelijke traditie. Hij beschouwde de tekst samen met het beroemdere *Schwester Katrei* als een van de belangrijkste voorbeelden van devotionele dialogen waarbij de meester niet de dominante figuur is, maar degene die aandachtig luistert en uiteindelijk beleerd wordt.¹⁷

Ten slotte focust ook Schweitzer op het kritische gehalte van de tekst. Het belangrijkste deel van zijn inleidende onderzoek spendeert hij aan een analyse van ‘die goetwilleghen leken’, een begrip dat in de hele *Dialoog* veelvuldig wordt gebruikt. Door beter te bepalen wie die goedwillige leken waren – door bijvoorbeeld de in de tekst opgevoerde ‘vrienden’ en ‘vijanden’ van die groep in kaart te brengen – hoopt Schweitzer ook een beeld te krijgen van die maatschappelijke groepen of klassen in de tekst waarmee de figuur van de leek zich lijkt te willen vereenzelvigen. Hij dacht zo iets meer te kunnen zeggen over het ontstaansmilieu van de tekst.¹⁸ Of we dat milieu, zoals Schweitzer voorstelt, moeten gaan zoeken bij een vrouwenconvent van de derde orde laat ik hier even buiten beschouwing. In hoofdstuk IV stel ik de raadselachtige ‘goedwillige’ wel centraal en problematiseer ik Schweitzers hypothese verder. Hoewel Schweitzer zelf aangeeft mee te gaan in Warnars opvatting dat leek en auteur niet samenvallen, blijft hij deze leek wel als de hoofdprotagonist beschouwen, als het personage dus die het meest direct toegang geeft tot de ideeën van de auteur.¹⁹ Het is dan ook geen toeval dat de passages die hij in het inleidende onderzoek van zijn editie bespreekt of citeert,

waardige boek is geschreven in dialoogvorm: de auteur, een leek, laat zich voorlichten door “meester Eckhart”. Later zou ook De Bruin impliciet aannemen dat de auteur en de leek samenvallen. Zo stelt hij dat de auteur over zichzelf meedeelt dat hij de hogeschool bezocht, maar van het daar geleerde Latijn alleen de twee woorden ‘pater’ en ‘noster’ onthouden heeft. Een uitspraak die in het begin van de *Dialoog* inderdaad door de leek over zichzelf gedaan wordt. De Bruin 1956, p. 8-9.

15 Warnar 1995b, p. 9.

16 Axters 1953, p. 449-452. Zie ook: De Bruin 1956, p. 11.

17 Lerner 1972, p. 213-215 en De Vooys 1910b, p. 35.

18 Over de goedwillige leken, die volgens Schweitzer met een vrouwelijke derde orde te verbinden zijn, zie: Schweitzer (ed.) 1997, p. li.

19 Zie bijvoorbeeld: Schweitzer (ed.) 1997, p. lxxix.

voor de overgrote meerderheid uit de relatief beperkte spreekbeurten van de leek afkomstig zijn.

De figuur van de leek kreeg dus in al dit onderzoek een belangrijke rol toebedeeld bij het naar waarde schatten van de tekst. Opmerkelijk, omdat hij ten opzichte van Eckhart maar een relatief beperkte spreektijd heeft. Toegegeven, vergeleken met bijvoorbeeld de rolverdeling in het traditionele *Lucidarius*-achtige leergesprek, waarin gewoonlijk een leerling korte vragen stelt die door een leraar worden beantwoord, is onze 'leerling' meer dan louter een vragensteller.²⁰ Zijn tussenkomsten zijn meestal wijdloper en spinnen zich soms uit tot een kort – en een enkele keer een langer – betoog. Toch zijn diens spreekbeurten 'slechts' goed voor maximaal 25 procent van het tekstmateriaal, dit op basis van Schweitzers editie.²¹ Dit aandeel komt na de herziening van de rolverdeling die ik hier zal voorstellen uiteindelijk nog fiks lager te liggen. Natuurlijk kan ook een gesprekspartner met een relatief beperkt aandeel nog steeds de leidende figuur zijn, afhankelijk van de aard van diens inbreng. Maar indien bepaalde kritische uitspraken als meer antihiërarchisch worden bestempeld, juist omdat ze door een leek worden gedaan, is het wel van belang zo precies mogelijk te weten welke woorden de auteur voor de leek dan wel voor Eckhart voorbehouden had. Dit was tot nu toe lang niet altijd duidelijk. Het probleem werd al terloops door Geert Warnar opgemerkt, maar door niemand werkelijk aan de orde gesteld.²²

I Huidige rolverdeling van de *Dialoog*

Ook Schweitzer lijkt bij het editiewerk geen onregelmatigheden te hebben opgemerkt bij het vastleggen van de rolverdeling. Hij maakt er althans nergens gewag van. Evenmin licht hij toe hoe hij de 'wie zegt wat'-vraag in het algemeen heeft aangepakt. Eigenlijk omzeilt Schweitzer eventuele onduidelijkheden door niet expliciet aan te geven wie waar het woord neemt. Het enige hulpmiddel dat hij toevoegt om het dialoogverloop te structureren, zijn de enkelvoudige aanhalingstekens waartussen elke nieuwe spreekbeurt van de meester of de leek wordt geplaatst. Verder lijkt zijn editie vooral te vertrouwen op de aanwijzingen die in het basishandschrift zelf voorhanden zijn, en dat zijn er niet veel. Enkel de 'Meester'-aanspreking waarmee de leek bij elke nieuwe vraag zich tot Eckhart richt, vertelt ons iets over het wisselen van de spreekbeurt. Spijtig genoeg wordt de rolverde-

20 De Middelnederlandse *Lucidarius*-teksten zijn een bewerking van het Latijnse *Elucidarium* door Honorius Augustodunensis (1080-1154). Zijn beroemde theologische compendium zou de basis bieden voor vertalingen in zowat heel Europa en zou een van de belangrijkste voorbeelden zijn van het soort tweegesprek dat Carmen Cardelle de Hartman in haar classificatie met 'Lehrdialoge' aanduidt. Voor een recent overzicht van de verschillende soorten middeleeuwse dialogen, zie: De Hartmann 2007.

21 Het percentage werd berekend op basis van het aantal regels dat de betreffende passages in Schweitzers editie innemen.

22 Warnar 1995b, p. 7 en 8.

ling daarmee maar gedeeltelijk vastgelegd. Het basishandschrift biedt namelijk geen enkel houvast om te bepalen waar de vraag van de leek precies eindigt en dus Eckharts spreekbeurt begint.²³ Een dergelijke overgang wordt niet gemarkeerd door een vaste aanspreking, noch door het gebruik van een specifieke combinatie van leestekens, rubricering of hoofdletters; technieken die we bij andere Middel-nederlandse dialogen wel vaak terugvinden.²⁴ Het is een lacune die door Schweitzer in zijn editie evenmin wordt opgevuld. Ook daar blijft de ‘Meester’-aanspreking de voornaamste aanwijzing voor wie er aan de beurt komt, of beter gezegd, voor die momenten waarop de leek het woord neemt.

Schweitzer ondervangt het probleem van de gebrekkige spreekbeurtaanduiding in het basishandschrift, door Eckharts antwoord te laten beginnen na een duidelijke vraagstelling van de leek. Meestal gaat het dan om een zin in inversievorm die eventueel ook een of meer vragende voornaamwoorden bevat. Een voorbeeld van deze standaard-vraagstelling vinden we bij vraag 4:

Vraag 9

[r. 1; leek:] Meester, waer uut wasset die hoverdicheit?

[r. 2-5; Eckhart:] Sy wasset uuter gheleerder conste ende vander rijcheit van desen gheleenden goede dat nu op eertriken es [...].²⁵

Niet elke opwerping van de leek eindigt in zulk een formele vraag. Dat hoeft geen probleem te zijn, aangezien het meestal uit de context en inhoud duidelijk wordt vanaf waar Eckhart begint met antwoorden. Toch lijkt het zonder een dergelijke typische vraagzin niet steeds even gemakkelijk om vast te stellen waar Eckhart precies het woord neemt. Voor die lastige passages stelt zich dan onmiddellijk de vraag of Schweitzer wel steeds de juiste beslissingen nam bij het indelen van de spreekbeurten.

Het valt op dat juist op die plaatsen waar de rolverdeling zich moeilijk laat vaststellen, Schweitzer de gewoonte heeft af te wijken van het gebruikelijke vraag-en-antwoordpatroon. Regelmatig vinden we in de editie passages die, precies als andere vragen, met een ‘Meester’-aanspreking beginnen, maar waar geen antwoord van Eckhart op lijkt te volgen. In plaats daarvan volgt dan onmiddellijk een nieuwe vraag door de leek, die opnieuw met de gebruikelijke ‘Meester’-aanspreking opent. Op die manier krijgen we dus – volgens Schweitzers editie – twee (of meer) opeenvolgende passages met de leek aan het woord. Of beter, één langgerekte monoloog waarin de leek zich op regelmatige basis tot Eckhart blijft wenden met de

23 Ook voor de andere handschriften houden we vast aan de door Schweitzer gebruikte siglen.

24 Over hoe spreekbeurten in een handschrift kunnen worden weergegeven en de manier waarop ze een voordracht of toneelfunctie van de tekst reflecteren, zie: Ramakers 2001, p. 228-245.

25 Schweitzer (ed.) 1997, p. 21. Om plaatsbesparend te werk te gaan, wordt ervoor gekozen de vragen hier niet integraal op te nemen. De weggelaten delen worden telkens aangeduid met een door vierkante haakjes omringd beletselteken. De door mij opgegeven regelnummering verwijst steeds naar de regelnummering uit Schweitzers editie, tenzij anders aangegeven. Die regelnummering begint in die editie bij elke vraag met ‘o’.

aanspreking ‘Meester’. Een voorbeeld van een dergelijke afwijkende rolverdeling vinden we bij vraag 74, die we hier, ter verduidelijking, volledig opnemen:

Vraag 74

[r. 1; leek:] Meester, men sprekt dicke vanden dorper. Welc haer es een recht dorper?²⁶

[r. 2-4; Eckhart:] Dat es een dorper, die hem sijnre sonden niet en scaemt ende sijn quade ongherechtighe leven. Dat sijn al dorpers, sijn si coninghe oft graven oft ridders oft papen.

[r. 5-28; leek:] Meester, alsoe en segghen die blinde hoverdeghe niet! Die heeten den huysman dorper ende den ambachsman, die den arbeyt voer hen doen, ende selve volghen sy haer ghenuchte, ende sy leven naden vleesch, alsoe als die beesten doen; ende sy sijn ghelijc den beesten bet met haren quaden leven dan die gherechteghe menschen. Siet, dese willen ende wanen edel te sijn! Neen! Siet, alle die ghene die sijn edel, die heilichlijc leven ende haren evenkersten goet exempel gheven, ende die hen selven oefenen in alle doechden ende in goeden werken. Die sijn al edel, al houden sy haer ploech ende al spinnen sy haer rocke. Ay, onwetende hoverdighe menschen, waer om verheft ghi u alsoe seer van uwer gheboerten ende van uwer edelheit? Och waerdi wijs, soe en deedes ghijs niet! Want des quaets menschen siele, al daer en mach gheen rechte wijsheit in comen. Waren sy wijs, soe souden sy hen selven kinnen dat sy waren ghemaect van eenre armer krancker materien. Soe souden si hen selven veroetmoedighen. Alle die menschen die sijn ghemaect van twee. Alder menschen beghin dat es alleene. Coninghen ende graven die en hebben gheen voordeel in haren gheboerten. Alsoe werden si gheboren als die alre ermste. Siet, wat es dan di een edelre dan die andere? Coninghen ende graven die en hebben gheen voordeel in haerre doot, alsoe swaerliken sterven si als die huusman. Alsoe swaerlijcke sterft die rijke als die arme, ende alsoe veel swaerliker dat sy dat goet met ghenuchten hebben beseten ende daer met groter onghemachten al moeten sceiden. Alle die menschen die moeten sterven ende verderven ende werden spise der wormen. Alle der menschen leven dat en es niet dan een ongheduerich loop vander ghebornten totter doot. Salich sijn sy die wiselijc loopen desen corten tijt, die selen ewelijc gode ghebruken!²⁷

Vraag 75

[r. 1-4; leek:] Meester, waer af comet dat die menschelike natuer alsoe neder heldich es tot desen vergancliken saken, ende wi wel bekinnen dat wi ongheduerich sijn ende wi dese werelt onlanghe moghen ghebruken ende wi totten eweliken goede sijn ghemaect?²⁸

Nogmaals, Schweitzer beargumenteert nergens expliciet waarom de derde paragraaf bij deze – of bij andere soortgelijke vragen – volledig aan de leek zou moeten worden toegeschreven. De manier waarop hij deze ‘extra’ tussenkomsten in zijn editie weergeeft, suggereert wel dat hij ze vooral als een onderdeel van de voor-

26 De leek vraagt zich hier af, wie als de echte ‘dorpers’ bestempeld kunnen worden. Uit het vervolg van de tekst zal blijken dat dit niet degenen zijn die gewoonlijk zo genoemd worden. ‘Welc haer [...]’ kan hier best vertaald worden als ‘Wie van hen [...]’ (dus, wie van degenen die vaak ‘dorper’ worden genoemd).

27 Vergelijk ook met de openingsregels van Ruusbroecs *Vanden geesteliken tabernakel*: “Loept alsoe, dat ghi begripen moegt.” Dit sijn Sinte Pauwels woerde tote dien lieden van Corintien ende oec tote ons allen. In desen worden mogen wi merken .iii. dinghe: In den iersten worde, daer hi sprekt “loept”, ghebiet hi ons allen geestelike te lopene, dat es met minnen. In den anderen worde, daer hi sprekt “alsoe”, hetet hi ons merken de maniere ons loepens, op dat wi wijsleke loepen. Ten derden male wilt hi dat wi anesien dat inde ons loepens ende die dinc daer wi na loepen, op dat wi niet en ghemessen, maer begripen ende besitten.’ Mertens (ed.) 2006, p. 257.

28 Schweitzer (ed.) 1997, p. 64.

gaande vraag beschouwt. Niet alleen vallen ze onder hetzelfde vragnummer, ook de regelnummering, die bij elke nieuwe vraag opnieuw vanaf nul begint, blijft doorlopen. Maar benaderen we hiermee de rolverdeling die de auteur voor ogen had?

Bekijken we vraag 74 van nabij, dan lijken we op basis van een eerste lezing enkele kanttekeningen te kunnen plaatsen bij de beslissingen die Schweitzer nam. Na een korte vraagstelling door de leek en een al even kort antwoord van Eckhart, ziet Schweitzer de leek een nieuwe, veel langere, uiteenzetting doen, die nog steeds deel uit zou maken van de 74^e vraag. Bij lezing van deze derde paragraaf, die eveneens met een 'Meester'-aanspreking begint, valt onmiddellijk de exclamatie midden in het stuk op: 'Neen! Siet.'²⁹ Dergelijke uitroepen worden regelmatig in het traktaat ingelast; ze verhogen de levendigheid en het realiteitsgehalte van de dialoog en worden vaak gebruikt om een nieuwe spreekbeurt in te luiden. Zo opent Eckhart in vraag 51 zijn reactie met 'Neent, het es scande', bij vraag 58 met 'Jaet, alsoe langhe, als sy gods ghebruken mach' en bij vraag 76 met 'Jaet, met allen recht'. Zou het kunnen dat ook bij vraag 74 het begin van een reactie door Eckhart wordt gemarkeerd? Inhoudelijk zou het geen onlogische optie zijn: nadat de leek meedeelt dat de 'blinde hoverdeghen' denken edel te kunnen zijn, zou Eckhart – bijna verschrikt – stellen dat dit niet het geval is en aanstippen wie wél als edel kan worden beschouwd. Hoewel ook deze nieuwe rolverdeling voorlopig op een persoonlijke lezing gebaseerd is, toont ze aan dat Schweitzers indeling van de spreekbeurten niet volstrekt evident is. Natuurlijk bestaat de mogelijkheid dat de auteur zelf nooit wakker heeft gelegen over wie in zijn tekst wat dient te zeggen en dus nooit heeft gepoogd een duidelijk onderscheid te maken tussen de spreekbeurten van zijn personages. Het blijft voor de interpretatie van de tekst evenwel belangrijk om over een zo correct mogelijke rolverdeling te beschikken. Zelfs al is een duidelijke verdeling van de spreekbeurten nooit een grote bekommernis van de auteur zelf geweest, dan nog is het van belang om ten minste de relativiteit van de rolverdeling in zijn huidige vorm te belichten. Te meer omdat het dialoogverloop zelf – zoals ik al argumenteerde – de appreciatie van de tekst sterk heeft beïnvloed. Bovendien blijkt de auteur wel degelijk een inspanning te hebben gedaan om zijn beide personages een eigen persoonlijkheid te geven, iets wat een duidelijke rolverdeling in de hand moet hebben gewerkt. In de rest van dit stuk zal ik dan ook een hernieuwd onderzoek instellen naar de indeling van de spreekbeurten, dat op sommige plaatsen zal leiden tot een nieuwe vaststelling van het dialoogverloop.

Om na te gaan op welke vlakken de rolverdeling kan worden aangepast, moeten we patronen vinden die een nieuwe indeling op een objectieve manier ondersteunen. Concreet ga ik vooral op zoek naar signalen die een spreekbeurtwissel van

29 Schweitzer (ed.) 1997, p. 64.

de leek naar Eckhart verraden. Onze twijfel omtrent de keuzes die Schweitzer maakte, wordt bijvoorbeeld ook gerechtvaardigd door wat de verschillende handschriftelijke getuigen van de *Dialoog* ons vertellen. Voor een aantal plaatsen geven ze ons meer informatie over de precieze rolverdeling dan wat het basishandschrift ons biedt.

Buiten het Brusselse basishandschrift, vinden we nog acht andere handschriften terug die materiaal uit de *Dialoog* overleveren. Vier ervan – handschriften bewaard in Egmond-Binnen, Amsterdam, Utrecht en Warschau (respectievelijk met de siglen E, A, U en L aangeduid) – bevatten slechts korte excerpten, die wel allemaal op naam van Eckhart staan. De meeste ervan zullen we in dit hoofdstuk niet meer tegenkomen.³⁰ Enkel de tekstplaats in het Utrechtse handschrift, die nog niet bekend was bij Schweitzer, lijkt aanwijzingen te bevatten die ons kunnen helpen een betere rolverdeling op te stellen. Vier andere handschriften – twee Brusselse, het Haagse en het Wiesbadense handschrift, (respectievelijk als B₂, B₃, Ha en Wi aangeduid) – bevatten langere passages uit de *Dialoog*, waarbij eveneens de dialoogstructuur met vraag- en antwoordgesprek behouden bleef.³¹ Alle behalve het handschrift B₂, leveren een versie van de tekst over waarin – anders dan in het basishandschrift – expliciet aangeduid wordt wanneer Eckhart het woord neemt. Ten slotte zijn er vier korte fragmenten van een handschrift met de *Dialoog* die momenteel bewaard worden in de Lundse universiteitsbibliotheek.³² Deze zogenaamde Lundse fragmenten (verder aangeduid met Lu) werden ons overgeleverd op de voor- en achterkant van twee besnoeide papieren folio's die als schutbladen in een zestiende-eeuwse Keulse druk werden verwerkt.³³ Hoewel ze er dus maar brokken van overleveren, is het aannemelijk dat ze afkomstig zijn van een relatief lange versie van de *Dialoog*, waarin ook de dialoogstructuur nog duidelijk herkenbaar is, maar waarbij niet wordt aangegeven wanneer Eckhart het woord neemt. Zoals in B₁ fungeert enkel de aanspreking 'Meester' hier als signaalwoord voor een spreekbeurtovergang.

30 De vindplaatsen van deze handschriften zijn respectievelijk: Egmond-Binnen, SA: H IV; Amsterdam, UB: I G 34; Utrecht, MCC: BMH 94 en Olim Warschau, BN: Sint-Petersburg, Goll. o.v.1, 8. Van het laatste Warschause handschrift ontbreekt tegenwoordig elk spoor. Waarschijnlijk ging het verloren tijdens de perikelen van de Tweede Wereldoorlog. Er is daarom geen volgnummer aan dit handschrift verbonden. Willem De Vreese kon het wel nog gedeeltelijk (f. 11r-40r, 101r-106r en 142r-148r) fotograferen. De originele foto's zijn raadpleegbaar in de KANTL-bibliotheek te Gent (doos 69 uit het fotoarchief van De Vreese). De beschrijving van De Vreese is raadpleegbaar in de online database van de BNM: <http://bnm.leidenuniv.nl>. Schweitzer lijkt bovendien een speciale plaats te geven aan dit Warschause handschrift. In zijn stemma (zie hieronder) is L namelijk de enige tekstgetuige die rechtstreeks verbonden werd met het origineel. Het gaat hier echter om een erg korte getuige van enkele regels, waardoor deze spijtig genoeg ook maar een beperkte zeggingskracht heeft aangaande de originele vorm van de *Dialoog*.

31 De vindplaatsen van deze handschriften zijn respectievelijk: Brussel, KB: II 2779; Brussel, KB: 22006; Den Haag, KB: KA 37 en Wiesbaden, HH: 3004 B 10.

32 De fragmenten zijn nu gekend als Lund, UB: fragm. 136.

33 De druk betreft meer bepaald een bloemlezing uit het werk van de Spaanse mysticus-prediker Lodewijk van Granada.

2 Parallele vindplaatsen ter ondersteuning van een nieuwe rolverdeling

Het blijft giswerk waarom Schweitzer, bij het indelen van zijn vragen en antwoorden, niet ten volle rekening houdt met hetgeen de andere handschriften – dan het basishandschrift – ons kunnen vertellen over de rolverdeling. Als argument tegen het in rekening brengen van andere tekstgetuigen zou kunnen worden ingebracht dat de oorspronkelijke rolverdeling al vanaf het begin onduidelijk kan geweest zijn en dat kopiïsten zelf een poging hebben gewaagd om de tekststructuur te verhelderen. Ik zal hieronder argumenteren dat dit onwaarschijnlijk is. Maar hier wil ik vooral Schweitzers inconsistentie aanstippen. Indien Schweitzer een soortgelijke overweging heeft gemaakt, is het nog steeds een vraagteken waarom hij zich voor de rolverdeling op één plaats, bij vraag 112, wel baseert op een andere getuige dan het basishandschrift, maar de methode verder nergens toepast. Schweitzer heeft de vraag in zes spreekbeurten verdeeld, drie kortere opmerkingen of vragen van de leek, telkens afgewisseld met een veel langere tussenkomst of antwoord van de meester. Op die manier ontstaan als het ware drie subvragen, die we zullen aanduiden als 112, 112b en 112c.³⁴

Vraag 112

[r. 1-8; leek:] Meester, het gheschiet bi wilen, dat weerlike lieden gheestelijc leven leiden voerden oghen gods ende schinen weerlijc voer der menschen oghen. [...] Sal dat god niet veel swaerliker wreken, dan oft sy leefden alsoe als sy scheinen voer den menschen?

[r. 9-42; Eckhart:] Al daer salmen gode mede laten bewerden! [...] Als si op staen van haren sonden met rouwe, soe staen alle die duechden met hen op, die si te vore ye gheden.

[Vraag 112b]

[r. 43-55; leek:] Meester, ic hoorde eens eenen priester segghen: ‘Hadde een goet gheestelijc mensche een jaer penitencie ghedaen [...]. Sout my niet onwert wesen dat my een leec weder segghen sal? Ic ben een leerer ende een meester vander scrift!’

[r. 56-87; Eckhart:] *Die meyster sprac:* ‘Hi looch, al was hi een priester ende een lerer ende een meester vander wet! [...] Haddet een leec ghesproken, men souden hebben ghebrant, hadde hi in dier ongheloven willen bliven!’

[Vraag 112c]

[r. 88-91; leek:] ‘Meester, neen, hi en bleefter niet in! [...]’

[r. 92-136; Eckhart:] Het was wijsheit dat hijs hem scaemde ende dat hijt weder seide! [...] Die wile dat si oetmoedich leven leefden naden wille gods, die wile soe hadden si eere ende warachticheit.³⁵

³⁴ Schweitzer heeft de gewoonte om sommige vraag- en antwoordsequenties volledig onder te brengen onder één vraagnummer. Vooral naar het einde van de *Dialog* toe worden dergelijke samengestelde vragen erg lang en ingewikkeld van structuur. Om daar meer duidelijkheid in aan te brengen, zal ik binnen een dergelijk complex per subvraag aan het vraagnummer een volglatter toevoegen.

³⁵ Schweitzer (ed.) 1997, p. 91-96.

Bekijken we Eckharts antwoord bij subvraag 112b, dan valt ons de zinsnede ‘Die meyster sprac’ op, door Schweitzer in cursief weergegeven. Het is de enige plaats in de hele tekstuitgave waar de spreekbeurt van Eckhart expliciet in de tekst wordt aangegeven. Schweitzer deed deze tekstkritische ingreep op basis van de parallele overlevering in het handschrift B3, dat acht vragen uit de *Dialoog* bevat.³⁶ In tegenstelling tot het basishandschrift wordt in deze versie voor zes van die vragen ook expliciet aangegeven waar de meester het woord neemt.³⁷ Waarom Schweitzer deze spreekbeurtaanduiding – meestal in de vorm van ‘Die meyster sprac’ – enkel voor 112b en niet voor de vijf andere vragen overneemt, blijft onduidelijk. Waarschijnlijk voelde hij daar de behoefte toe omdat juist bij deze vraag, meer dan bij de andere vragen, in het basishandschrift onduidelijk is waar en of Eckhart het woord neemt.

De leek stelt hier dan ook geen ‘echte’ vraag waar Eckhart duidelijk op kon antwoorden. Hij doet een meer verhalende tussenkomst en vertelt over een priester die hij ooit enkele merkwaardige uitspraken had horen doen. De heftige uitlating: ‘Hi looch, al was hi een priester’, lijkt een reactie van Eckhart te zijn.³⁸ Maar echt dwingende redenen om Eckhart überhaupt aan het woord te laten in 112b zijn er eigenlijk niet. Theoretisch is het goed mogelijk dat de leek hier, na zijn stem te verheffen, zijn geklaag gewoon voortzet. Op die manier had Schweitzer dus evengoed hetzelfde gespreksschema als dat van vraag 74 kunnen aanhouden: een lange monoloog door de leek – hier (sub)vraag 112b – omgeven door twee andere vragen – hier (sub)vraag 112e en 112c. Dat hij hier toch voor een andere indeling kiest, heeft waarschijnlijk te maken met de expliciete rolaanduidingen die wel in het handschrift B3 voorhanden zijn.

Merkwaardig is dus dat Schweitzer voor de andere vragen geen rekening hield met dergelijke expliciete aanduidingen in parallele tekstplaatsen. Toegegeven, de meeste versies zeggen weinig over wie wanneer aan het woord komt. De passages uit de *Dialoog* werden vaak omgewerkt tot citaten of fragmentarische traktaatstukjes op naam van Eckhart, waaruit elke verwijzing naar een echte dialoog verdwenen is, of men hanteerde gewoon een even onduidelijke rolverdeling. Uitzonderingen hierop zijn het Haagse en het Wiesbadense handschrift. Daar wordt wél duidelijk aangegeven hoe de spreekbeurten lopen en niet zelden is dit verschillend van de indeling die Schweitzer voorstelt.³⁹

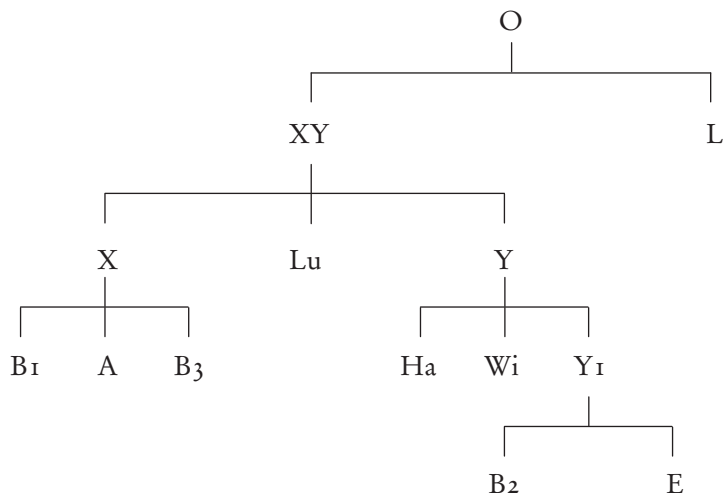
36 In dit handschrift is op twee plaatsen materiaal uit de *Dialoog* terug te vinden: f. 175rb-176va en f. 187va-191vb.

37 Van f. 175rb tot 176va wordt een deel van vraag 127 gepresenteerd als een traktaatstuk op naam van ‘meester eggert’, f. 187va tot 191vb behandelt zeven vragen van de *Dialoog*, waarbij de dialoogvorm wél behouden bleef. Merk op dat bij dit tweede stuk het niet Eckhart zelf is die in gesprek treedt met de leek. De tekst wordt echter gepresenteerd als een dialoog zoals die door Meester Eckhart werd overgeleverd, maar waarin hijzelf geen rol lijkt te hebben. Eckhart verhaalt ons dus over een dialoog tussen een anonieme meester en een anonieme discipel.

38 Schweitzer (ed.) 1997, p. 93.

39 Den Haag, KB: KA 37 en Wiesbaden, HH: 3004 B 10. De *Dialoog* beslaat respectievelijk f. 223r-227v en f. 104ra-108ra.

Waarom Schweitzer met deze afwijkende rolverdelingen in Ha en Wi geen rekening hield, is niet duidelijk, maar de plaats die de handschriften innemen in het stemma dat hij opstelde, kan een rol gespeeld hebben. Beide maken namelijk deel uit van de zogenaamde Y-tak. Daarmee zijn ze ver verwijderd van het basishandschrift B₁ dat, samen met het hierboven genoemde handschrift B₃, deel uitmaakt van de andere hoofdtak uit Schweitzers stemma: de X-tak.⁴⁰ Ter verduidelijking nemen we hier het stemma op zoals het door Schweitzer werd opgesteld.



Met dit stemma lijkt echter nog niet alles gezegd over de ontwikkelingsgeschiedenis van de *Dialogo*. Zoals ik al in de inleiding aangaf, suggereerde Lievens dat dit tweegesprek zoals we het uit het handschrift B₁ kennen, niet als een eenheid geconcipieerd was, maar eerder als een ‘konglomeraat’ tot stand moet zijn gekomen.⁴¹ Voor hem is het waarschijnlijker dat Wi een oudere versie levert van (een deel van) de *Dialogo*, die dan later werd uitgebreid.⁴² In een replek op Lievens’ voorstel hield Schweitzer vast aan de ‘eenheid’ van de tekst en benadrukte dat de Y-versie, waarop onder andere Wi werd gebaseerd, een kortere omwerking van de XY-voorganger was. Van die laatste zou de volledige versie dan enkel nog in B₁, en dus de X-tak, terug te vinden zijn.⁴³

Maar zijn de versies uit de Y-tak dan niet bruikbaar om ons te helpen de originele rolverdeling te reconstrueren? Al bij al zijn daar weinig argumenten voor. Eerst en vooral hebben de vragen waarvan de rolverdeling in B₁ ondubbelzinnig vastligt, precies dezelfde indeling in de Wiesbadense en Haagse handschriften.

⁴⁰ Schweitzer (ed.) 1997, p. cxiii.

⁴¹ Lievens vond dat de *Dialogo* zich nog het best liet omschrijven als een ‘gedialoogerd rapiarium’.

⁴² Lievens 1999, p. 35-39.

⁴³ Schweitzer 1999, p. 448.

Bijgevolg lijkt het veilig om te stellen dat beide handschriften ons dus ook kunnen helpen bij het vaststellen van de rolverdeling voor die plaatsen waar B1 geen volledige duidelijkheid biedt.

Bovendien suggereren de vier korte Lundse fragmenten dat het door Schweitzer gebruikte basishandschrift, en bij uitbreiding de hele X-tak, niet per definitie het dichtst bij het origineel staat. Ook al bevatten ze slechts enkele resten uit het begin van de *Dialoog*, ze vormen er nog steeds, als eindveertiende-eeuwse afschriften, de oudste getuigen van.⁴⁴ Opmerkelijk is de combinatie van compositie-elementen uit de X en Y-tak. De eerste vijf vragen vormen, als monoloog door de leek, samen een soort proloog van de tekst. De volgorde en opbouw komt sterk overeen met die van het handschrift B1 uit de X-tak, waarna het vervolg van de tekst dan weer gelijkloopt met de veel kortere en meer coherente versie van de *Dialoog* uit de verschillende handschriften van de Y-tak. De Lundse fragmenten lijken in het stemma een soort hybride tussenpositie te bekleden. Eventueel zijn ze rechtstreeks afgeleid van het XY-archetype, dat samen met L op het origineel teruggaat.

Het is dus niet enkel mogelijk dat W1 – of eender welke tekstgetuige uit de Y-tak – bestempeld moet worden als een drastisch ingekorte ‘sekundärer Textzeuge’ zoals Schweitzer geneigd is te doen, of dat deze het vertrekpunt vormde voor latere uitbreidingen. Het blijft ook plausibel dat het de Lundse fragmenten zijn die het dichtst aanleunen bij wat ooit de XY-vorm van de *Dialoog* geweest moet zijn. De omwerking zou dan, afzonderlijk van elkaar, in twee richtingen gebeurd zijn.⁴⁵ Enerzijds zou de proloog zijn geschrapt, wat tot de traditie van de Y-tak leidde en anderzijds zouden flinke delen aan de tekst zijn toegevoegd, iets wat in de uitgebreide versie van het basishandschrift resulteerde en daar de losse samenhang en merkwaardige vraagschikking kan verklaren. Op die interessante positie van Lu kom ik hieronder nog terug.

In de volgende paragraaf van dit hoofdstuk wil ik proberen na te gaan hoe plausibel deze verschillende scenario's zijn. Voorlopig is het alvast duidelijk dat er geen dwingende redenen zijn om de X-tak – en dus het basishandschrift – als de enige of meest juiste toegang tot het origineel te beschouwen. In die zin lijkt het gelegitimeerd om een beroep te doen op de versies uit de Y-tak als hulp bij het indelen van de spreekbeurten.

44 Schweitzer plaatst de fragmenten in de vijftiende eeuw, terwijl deze zich op basis van het schrift duidelijk als veertiende-eeuws laten dateren. Het regelmatig voorkomen van een verticaal haarlijntje als uitloper van een t, r of f, verhindert een te vroege datering, aangezien deze gewoonte bij kopiisten pas vanaf midden veertiende eeuw voorkomt. Uiteindelijk lijkt het veilig om het ontstaan van deze getuige tussen 1375 en 1400 te plaatsen. (Met dank aan dr. Erik Kwakkel, Universiteit Leiden.)

45 Voor Schweitzers stemma, zie: Schweitzer (ed.) 1997, p. cxii-cxiii. Voor de discussie over de status van het basishandschrift en de Wiesbadense codex ten opzichte van de oorspronkelijke tekstvorm, zie: Lievens 1999, p. 39-42 en Schweitzer 1999, p. 448.

3 Datering van het *Dialoog*-materiaal

Vooraleer ik verderga met het voorstellen van verdere aanpassingen aan de rolverdeling, wil ik dieper ingaan op hetgeen de verschillende versies ons over de ontwikkelingsgeschiedenis van de *Dialoog* en zo mogelijk over haar datering laten weten. Ik gaf in de inleiding al aan dat dit nog steeds een problematisch vraagstuk is. Een juiste genealogische afstamming van de verschillende tekstgetuigen is van belang voor de verdere inhoudelijke analyse en contextualisering die in de volgende hoofdstukken zal volgen. Dat wordt vooral duidelijk door de versie die we ervan terugvinden in het Wiesbadense handschrift (Wi), ook wel bekend als de *Questien van eenen goeden simplen mensche*. Paradoxaal genoeg levert Wi na B₁ van alle tekstgetuigen het meeste materiaal uit de *Dialoog* over (ruwweg ongeveer een vierde van de tekst zoals uitgegeven door Schweitzer), maar biedt ze tegelijk ook de sterkst afwijkende versie ervan. De verschillen tussen Wi en de andere getuigen, en dan vooral B₁, doen zich op verschillende niveaus voor.

Eerst en vooral is de *Questien van eenen goeden simplen mensche* geen echt tweegesprek maar een soliloquium tussen een 'goede simpele mens' en diens ziel, of beter de 'opperste coninc ziere zielen'. Daarnaast zijn er verschillen op zowel het vlak van de tekststructuur als de inhoudelijke lijn die wordt aangehouden. Wat de structurering van het materiaal betreft lijkt de Wiesbadense versie een voorkeur te hebben voor een meer compacte presentatie. Dit is zichtbaar op twee niveaus. Op het niveau van de globale tekststructuur hanteert Wi een vraagvolgorde die in vergelijking met het basishandschrift B₁ de vragen meer thematisch ordent. Op het niveau van zinsformulering en woordgebruik komen er, opnieuw in vergelijking met de andere getuigen, minder herformuleringen van eenzelfde gedachte voor.

Ook wat betreft de inhoudelijke lijn behandelt Wi een minder diverse waaier aan thema's en richt zich vooral op enkele specifieke onderwerpen. Op basis van een systematische vergelijking zou men zelfs kunnen stellen dat, in vergelijking met B₁, Wi een tekst is die in een compleet andere geest werd geschreven en vaak aan B₁ tegengestelde visies aanhangt. Ik kom hier aan het einde van dit hoofdstuk nog op terug.⁴⁶

Momenteel is het vooral van belang te achterhalen in welke mate het zou kunnen dat (bepaalde aspecten van) deze Wi-versie dichter bij de originele vorm van de tekst aanleunt dan de andere tekstgetuigen dat zouden doen. Schweitzers stemma geeft daar geen uitsluitsel over. Beide sigla staan daar elk een knooppunt verwijderd van de XY-vorm.⁴⁷ De keuze om B₁ als basishandschrift voor een uitgave te kiezen is verdedigbaar omdat elke versie minstens één passage heeft (of een volgorde van vragen hanteert) die enkel door B₁ maar niet door andere versies

⁴⁶ Zie de paragraaf 'De *Dialoog* en haar inhoudelijk receptie' hierna (p. 121).

⁴⁷ Deze zou als hypothetisch knooppunt binnen het stemma dicht moeten aanleunen bij de O-versie waar alles mee begonnen zou zijn.

gesteund wordt.⁴⁸ Bovendien komt ongeveer de helft van het materiaal uit B₁ in geen van de andere getuigen voor en is men voor een zo compleet mogelijke tekst wel genoodzaakt zich tot B₁ te wenden. Maar dat laatste legt onmiddellijk ook de zwakte van B₁ als basishandschrift bloot: de tekstpassages die enkel daar voorkomen kunnen niet vergeleken worden. We kennen ze enkel uit een zestiende-eeuws afschrift, waardoor er weinig met zekerheid kan worden gezegd over hun geschiedenis. Theoretisch kan het dus zo zijn dat heel wat van het materiaal uit B₁ niet veertiende-eeuws, maar later is. De oorspronkelijke tekst kan dan, net als W₁, een heel wat beperkter opzet hebben gehad. Het zou dan een anachronisme betreffen om de lange B₁-versie als een veertiende-eeuwse tekst te beschouwen en bijgevolg zou de vergelijking met veertiende-eeuws tekstmateriaal minder sprekend worden.

Het is dus niet enkel belangrijk om de afstamming van de verschillende tekstgetuigen op relatieve wijze ten opzichte van elkaar te bepalen, het is ook nuttig te kunnen inschatten welke delen van de tekst met zekerheid tot een bepaald jaartal teruggaan. Om deze oefening te maken baseer ik me niet enkel op de gemeenschappelijke passages van de verschillende tekstgetuigen en de collaties die daarbij kunnen worden gemaakt. Al bij al leveren deze, zoals Schweitzer al aangaf, een smalle vergelijkingsbasis.⁴⁹ Ik kijk hieronder ook naar de metastructuur van de verschillende getuigen, meer bepaald naar de volgorde waarin de vragen door de verschillende tekstgetuigen worden gepresenteerd. In het algemeen zal blijken dat Schweitzers X- en Y-opdeling gehandhaafd kan worden. In grote lijnen is zijn stemma correct. Ik stel toch een wijziging voor die implicaties heeft voor de manier waarop sommige van de versies zich tot het origineel verhouden.

Uiteindelijk wil ik zo goed als mogelijk bepalen wat we met zekerheid kunnen zeggen over de XY-versie en wat dat impliceert voor de mogelijke tekstontwikkeling die daarop volgde. Om de stappen in mijn redenering meer inzichtelijk te maken geef ik een schematisch overzicht van welke vragen uit B₁ (of delen daaruit) ook terug te vinden zijn in de verschillende tekstgetuigen uit de Y-tak en in Lu.⁵⁰

48 Dit impliceert dat geen enkele bekende getuige rechtstreeks of onrechtstreeks afstamt van een andere. Alle getuigen gaan dus terug op hypothetische knooppunten. Voor de meeste getuigen wordt aan de hand van het hieronder opgenomen schema onmiddellijk duidelijk welk materiaal het is dat enkel zij delen met B₁. Voor Ha is dit op basis van de metastructuur van de tekst misschien nog het minst evident. Buiten vraag 50 uit B₁ lijkt al het materiaal dat Ha heeft ook in W₁ voor te komen. Wanneer we meer gedetailleerd kijken, wordt duidelijk dat, in vergelijking met W₁, Ha voor zowat alle vragen een variant geeft die dichter bij B₁ staat.

49 Voor deze specifieke opmerking, zie: Schweitzer (ed.) 1997, p. C. De aanpak achter zijn stemma zet Schweitzer uiteen op p. xcvi-cxiii.

50 Afgezien van B₁ leveren al deze getuigen uitsluitend materiaal uit de eerste 91 vragen over. Het overzicht loopt dan ook tot die vraag.

Tabel 1 Een schematisch overzicht van de vragen uit B1 die (gedeeltelijk of volledig) in verschillende tekstgetuigen van de Y-tak en Lu voorkomen. De vraagnummering onder de verschillende sigla geeft de positie van die vraag aan binnen die tekstgetuige.

X-tak*	Y-tak			XY-tak	
B1 (1543)	Wi (1410)	Ha (1450- 1500)	E (1588)	B2 (ca. 1570)	Lu (1375- 1400)
Voorrede			Voorrede		Voorrede
Voorrede			Vraag 3-4	Vraag 3-4	Vraag 1
Vraag 1			Vraag 5	Vraag 5	Vraag 2
Vraag 2			Vraag 6	Vraag 6	Vraag 3
Vraag 3			Vraag 7-8	Vraag 7-8	Vraag 4
Vraag 4-10					
Vraag 11	Vraag 9	Vraag 1	Vraag 9	Vraag 9	Vraag 5
Vraag 12					
Vraag 13	Vraag 8		Vraag 1	Vraag 1	
Vraag 14	Vraag 1 (begin van de tekst)		Vraag 1 (begin van de tekst)	Vraag 1 (begin van de tekst)	
Vraag 15	Vraag 1/7/8/9		Vraag 1-2	Vraag 1-2	
Vraag 16-19					
Vraag 20			Vraag 1	Vraag 1	
Vraag 21					
Vraag 22			Vraag 4	Vraag 4	
Vraag 23			Vraag 6	Vraag 6	
Vraag 24			Vraag 5	Vraag 5	
Vraag 25-47					
Vraag 48	Vraag 10	Vraag 2-3	Vraag 10	Vraag 10	Vraag 6

	Vraag 11	Vraag 4			Viel weg door beschadigde overleving
Vraag 49	Vraag 12	Vraag 5	Vraag 11	Vraag 11	
Vraag 50		Vraag 6	Vraag 12	Vraag 12	
Vraag 51	Vraag 13	Vraag 7	Vraag 13	Vraag 13	Vraag 7
Vraag 52	Vraag 14	Vraag 8	Vraag 14	Vraag 14	Vraag 8
Vraag 53		Vraag 9	Vraag 15	Vraag 15	Vraag 9
Vraag 54	Vraag 15	Vraag 10	Vraag 16	Vraag 16	Vraag 10
Vraag 55	Vraag 16	Vraag 11	Vraag 17	Vraag 17	Vraag 11
Vraag 56	Vraag 1-2		Vraag 18	Vraag 18	Vraag 12
Vraag 57	Vraag 17	Vraag 12	Vraag 19	Vraag 19	
Vraag 58	Vraag 18	Vraag 13	Vraag 20	Vraag 20	
Vraag 59	Vraag 19	Vraag 14	Vraag 21	Vraag 21	
Vraag 60			Vraag 22	Vraag 22	
Vraag 60b			Vraag 23	Vraag 23	
Vraag 60c	Deel van vraag 19				
Vraag 61	Deel van vraag 19		Vraag 24	Vraag 24	
Vraag 62	Vraag 20		Vraag 22	Vraag 25	
Vraag 63	Vraag 21		Vraag 23	Vraag 26	
Vraag 64	Vraag 22		Vraag 24	Vraag 26	
Vraag 65	Vraag 23		Vraag 24	Vraag 27	
Vraag 66	Vraag 24		Vraag 25	Vraag 28	
Vraag 67	Vraag 25		Vraag 26	Vraag 29	
Vraag 68	Vraag 26		Vraag 27	Vraag 30	
Vraag 69	Vraag 26		Vraag 28	Vraag 31	
Vraag 70	Vraag 26		Vraag 29	Vraag 32	
Vraag 71	Vraag 27**		Vraag 29***	Vraag 32****	

Vraag 72			Vraag 30	Vraag 33	
Vraag 73	Vraag 28		Vraag 31	Vraag 34a	
Vraag 73b			Vraag 32	Vraag 34b	
Vraag 74	Vraag 29				
Vraag 74b	Vraag 29				
Vraag 75	Vraag 30				
Vraag 76	Vraag 31				
Vraag 77	Vraag 32				
Vraag 78					
Vraag 79	Vraag 33				
Vraag 80	Vraag 34				
Vraag 81	Vraag 35				
Vraag 82	Vraag 36	Vraag 15			
Vraag 83	Vraag 37				
Vraag 84	Vraag 38				
Vraag 85	Vraag 3				
Vraag 86	Vraag 4				
Vraag 87	Vraag 5				
Vraag 88	Vraag 6				
Vraag 89	Vraag 7				
Vraag 90	Vraag 7				
Vraag 91	Gedeeltelijk in vragen 38/2				

* De passages uit de *Dialoog* zijn op volgende plaatsen te vinden: B1: f. 205va-285vb; Wi: f. 104ra-108ra; Ha: f. 223ra-227vb; E: f. 343vb-351vb; B2: f. 233r-242r; (de Lundse fragmenten kregen geen foliëring).

** Enkel r. 1-2 en r. 7-20 uit B1 werden overgenomen.

*** Enkel r. 7-20 werden overgenomen.

**** Enkel r. 7-20 werden overgenomen.

Cruciaal is de centrale positie van Lu tussen de X en Y-tak. Zoals in het bovenstaande schema duidelijk wordt, en zoals hierboven reeds aangegeven, combi-

neert Lu enkele elementen van de structuur van B1 (en dus van de X-tak) met die van de Y-tak.⁵¹ Voor de eerste vier vragen hanteert Lu – in tegenstelling tot de andere getuigen – exact dezelfde volgorde als die uit B1.

Na vraag 4 verlaat Lu de B1-structuur en schakelt over op een structuur die bij de tekstgetuigen in de Y-tak hoort. Precies als de B2-versie laat Lu vraag 4-10 weg en gaat onmiddellijk over op wat in B1 onder vraag 11 staat. Eveneens precies als alle Y-getuigen springt ze daarna onmiddellijk over naar vraag 48. Vanaf vraag 48 volgt Lu een structuur die niet enkel B1, maar ook E en B2 erop nahouden. In vraag 56 breekt het fragment af. Hoe ver Lu heeft doorgelopen, en eventueel B1 gevolgd zou hebben, is nu niet meer te achterhalen. Het is wel zeker dat delen van de voorrede (vraag 1-4, 11, 48-56) ten laatste eind veertiende-eeuws zijn. Doordat ze structurelementen van beide hoofdtakken uit het stemma combineert weten we dat Lu moet teruggaan op een knooppunt waarop zowel de X-getuigen als de Y-getuigen teruggaan. Omdat Lu een veertiende-eeuws afschrift is, moet het materiaal dat gedeeld wordt door een getuige uit de X-tak (in concreto vooral B1) en een getuige uit de Y-tak dus veertiende-eeuws van oorsprong zijn. Maar zoals het schema duidelijk maakt zijn er nog veel vragen die niet én in B1 én in een getuige van de Y-tak voorkomen en waarvoor het nog niet vaststaat of ze wel teruggaan tot in de veertiende eeuw. Dat geldt overigens niet enkel voor vragen in hun totaliteit, maar ook voor die individuele zinnen die wel in B1 voorkomen maar die we in de andere getuigen niet terugvinden of helemaal anders worden geformuleerd.

De voorrede

Het probleem omtrent wat wel en niet ‘origineel’ was, stelt zich al met betrekking tot de voorrede waarmee de leek in B1 de *Dialoog* opent. Het is niet onbelangrijk om te weten hoe deze paragraaf er uit zag. Ze bepaalt namelijk het kader van de tekst. Fragmenten ervan vinden we terug in Lu, E en B2. In geen van die getuigen echter is ze zo uitgebreid als in B1. De vraag is dan of deze passage in de loop der jaren werd uitgebreid of juist ingekrompen en welke elementen ervan de oudste zijn. Ter vergelijking geef ik de openingsparagraaf van B1, E en B2. In het B1-citaat werden de woorden en de zinsneden die ook door Lu werden overgeleverd, in cursief geplaatst.

B1: Meester Eggaert, een uut genomen licht van hemelscher wijsheit, u doet grueten een affecie [lees: affectie] in gode ende een doer, een voetwisch *der paepscap*, ende die u siele inden gheest heeft ghemint. Meester, *ghi hebt* my besculdicht voer u gheestelike broeders om *dat ic teghens u niet* en wil spreken. Mijn overste *reden* van mijnre sielen die *hevet my* verboden te spreken van *god ende van hemelschen* saken, om dat ic wel bekinne *tbegrijp der paepscap* die tot horen vrede dat niet en moghen ghedoghen dat leyken yet van gode spreken oft van hemelschen saken.

51 Ik verwijst naar Schweitzers stemma dat ik eerder in dit hoofdstuk opnam.

Meester, mijn siele es *vri voer* u van gode *te spreken* ende van hemelschen saken. *Ghi* kint my inden gheest ende mijn siele kent *u* in gode.⁵²

E: Meester Eggardt een licht der hemelscher wijsheijt iu doet groeten een ape ende een leecke, een voetwische der paepschippe, ende die iu ziele heeft ghemint boven alle menschen [hier eindigt de voorrede en begint de vraagstelling uit vraag 14 van B1] ende ziele, heeft u ghevraecht oftmen vander ongrondelicker godheijt ijert waerts⁵³ mach spreecken. Ende zijn siele heeft voor iu gheantwoort. Jaemen ende neenmen dats contrarie.⁵⁴

B2: Een heilich mens [hier eindigt de voorrede en begint de vraagstelling uit vraag 14 van B1] werde ghevraecht oft men iet mocht spreken vanden ongrondelijcke godheit ende sijn siele heeft gheantwoort: jammer ende neenmen dat is contrari. Mer het is aldus te verstaen: jamer dat is god is een scepper een maker ende een onthouder hemelrijcke ende aertrijcke, [...].⁵⁵

Hoewel van deze passage in Lu slechts enkele woordgroepjes bewaard zijn gebleven, is er juist genoeg materiaal voorhanden om zeker te zijn dat de Lu-versie van de *Dialoog* opende met een voorrede die veel weg moet hebben gehad van die uit B1. Zo wordt duidelijk dat al aan het einde van de veertiende eeuw (dat is de datering van Lu) er een versie van de *Dialoog* bestond waarin net als in B1 en E een minder geleerd figuur zichzelf voorstelde als een ‘voetveeg der paepschap’. Overigens zou deze daarna aan een meester juist diezelfde vragen stellen als in B1, terwijl E en B2 overschakelen op de vraagstelling die in B1 bij vraag 14 staat. Of dat de leidsman uit Lu, precies zoals in B1 en E, ook ‘Eggaert’ heette valt niet te bewijzen – het stuk zin waar zijn naam zou moeten staan is verloren gegaan –, maar er is evenmin een reden waarom dat niet het geval zou zijn. De L-versie uit de X-tak bewijst overigens dat delen van de tekst al aan het einde van de veertiende eeuw aan een ‘Eggaert’ werden toegeschreven.⁵⁶

Er is nog een argument dat pleit om de langere versie van de voorrede als de meer originele te beschouwen. Net als B1 opent de E-tekst met een leek die zich tot een ‘Meester Eggaert’ richt, deze een ‘licht der hemelscher wijsheijt’ noemt, en zichzelf omschrijft als ‘een voetwische der paepschippe’. De introductie in E is, hoewel ze na B1 de langste is, heel wat beknopter, maar vooral minder duidelijk geformuleerd dan in B1. Het gebruik van de persoonsvormen en bezittelijke voornaamwoorden laat bijvoorbeeld ruimte voor dubbelzinnigheid. Met enkel de tekst uit E ter beschikking zou een lezer zich bijvoorbeeld de vraag kunnen stel-

52 Brussel, KB: 888-890, f. 205va en Lund, UB: fragm. 136, f. 1.

53 Waar in het handschrift ‘waerts’ staat, bedoelde de kopiist waarschijnlijk een variant van ‘warachtichs’, zoals in W1.

54 Egmond-Binnen, SA: H IV, f. 343vb.

55 Brussel, KB: II 2779, f. 233r.

56 Zie de opening van het fragment daar: ‘Meyster Eggaert seit: dit is contemplacie, een na kennen der menscheliker natueren waer af si ghemaect is ende een aensien ons selfs wat wi werden sullen [...]’. Olim Warschau, BN: Sint-Petersburg, Goll. O.v.1, 8, f. 29v.

len wiens ziel men precies bedoelde bij de zinssnede: ‘Ende zijn siele heeft voor iu gheantwoort.’ Waarschijnlijk is het door de samenvoeging van verschillende paragrafen dat hier onduidelijkheid over ontstond. In B1 echter is geen verwarring mogelijk. Daar heeft de leek het over ‘mijn overste reden van mijnre sielen’ die hem verbiedt te spreken. De ietwat onduidelijke situatie in E heeft te maken met het vertelperspectief dat daar niet bij de leek, maar bij de auteur ligt. Voor zowel de eerste en tweede persoon enkelvoud – waarmee de leek in B1 respectievelijk over zichzelf en over Eckhart spreekt – wordt in E een derde persoon enkelvoud gebruikt. In B1 is de derde persoon enkelvoud voorbehouden om te verwijzen naar een ziel die antwoordt op een vraag die eigenlijk door de leek aan Eckhart wordt gesteld. In B1 werd de relatie van deze ziel ten opzichte van de andere personages dus duidelijker in beeld gebracht. Daarmee wordt het plausibel dat het de langere proloogversie is, inclusief een Eckhart-personage, die de meer oorspronkelijke moet zijn.

Misschien is het de ietwat verwarrende situatie in de Y-tak die ervoor zorgde dat in andere tekstgetuigen deze antwoordende ziel het zelfs tot hoofdprotagonist wist te schoppen. In B2 ligt de situatie eenvoudiger. Bijna de hele openingsparagraaf werd geschrapt en daarmee ook het Eckhart-personage en de leek-figuur. Het gesprek wordt nog slechts tussen een ‘heilige mens’ en diens ziel gevoerd. In tegenstelling tot in Wi, waar een soliloquium tussen twee ik-personen werd geconstrueerd, ligt hier dus het vertelperspectief bij een zich buiten de al-leenspraak bevindende derde.

Vraag 1-47

Vooraf voor de vragen 1-47 valt moeilijk te bepalen hoe ze er in hun originele vorm hebben uitgezien. De situatie is vooral ingewikkeld omdat twee van de drie redacties die op XY teruggaan (X, Y en Lu), ook een zijdelingse invloed op elkaar hebben uitgeoefend.

Het komt erop neer dat bij elk van de drie op XY-gebaseerde redacties er een element, zeg maar een redactionele beslissing, is te vinden die onmogelijk van het XY-origineel afkomstig kan zijn, maar ook terug te vinden is in een van de twee andere redacties. Eventueel was er dus één kopiist of samensteller aan het werk die voor deze gemeenschappelijke bewerkingsstap verantwoordelijk was. Het kan ook zijn dat een van de kopiïsten naast de XY-getuige tevens (materiaal van) een van de andere op XY teruggaande redacties ter beschikking had en zich daardoor liet inspireren.

Ik verduidelijk het probleem. Lu laat vraag 48 aansluiten op vraag 12. Alle Y-getuigen, en dus Y zelf, doen dat ook. Delen van het tekstmateriaal dat in B1 tussen vraag 12 en 48 staat (en dan vooral vraag 15, maar ook snippers van vraag 13, 14 en 20), vinden we bij de Y-getuigen verhaspeld terug en komt daar vóór het tekstma-

teriaal dat in B1 vraag 1-4 vormt. In Lu vinden we niets van dat materiaal terug, noch op de plek waar het in B1 voorkomt (tussen vraag 11 en 48), noch op de plek waar het in de Y-tak voorkomt (net na de voorrede en voor de eerste vier vragen van B1). Indien we toeval uitsluiten, zijn er drie mogelijkheden waardoor een dergelijke situatie kon ontstaan:

1 Indien we aannemen dat Lu de beste weergave van XY levert, dan moet het materiaal dat B1 deelt met de getuigen uit de Y-tak (en dat we dus niet in Lu terugvinden), gebruikt zijn om twee aparte versies van de tekst te maken. Enerzijds werd het materiaal van vraag 5-10 en 12-47 toegevoegd en de structuur van vraag 1-4 en na vraag 48 behouden. Zo kreeg men dan de structuur van de X-tak en dus die van B1. Een deel van datzelfde nieuwe materiaal, vooral vraag 15 (maar ook delen van vraag 13, 14 en 20) zou dan opnieuw zijn gebruikt om een andere (Y-) redactie van de tekst te vervaardigen.⁵⁷ Ditmaal werd het materiaal verhaspeld met delen van de voorrede en vraag 1-4 uit Lu (en B1).

2 Indien de Y-tak de meest oorspronkelijke vorm weergeeft, dan moet men het begin van de tekst hebben geherstructureerd en delen van het materiaal er hebben uitgelicht, wat tot de Lu-tekst leidde. Daarnaast zou men dan het uitgelichte materiaal als basis gebruikt hebben om meer uitgebreide passages te creëren die dan in de nieuwe (ook voor Lu gebruikte) structuur werden ingevoegd en zo de X-tak hebben gevormd.

3 Indien de X-tak (dus B1) op de meest originele situatie teruggaat, dan werden er enerzijds grote stukken uit geschrapt (een deel van de voorrede, vraag 5-10 en vraag 12-47), wat de Lu-getuige opleverde. Anderzijds moet er in nauwe samenhang daarmee nog een tweede redactie zijn ontstaan, waarbij werd beslist om niet zomaar alles tussen vraag 11 en 48 te schrappen, maar delen ervan door de beginpassages van de nieuwe Lu-tekst te verhaspelen, wat tot de Y-tak leidde.

Misschien veronderstelt deze laatste optie nog wel de minst ingewikkelde manipulering van het tekstmateriaal door de kopiïst of samensteller en is daarmee eventueel de meer waarschijnlijke. In elk geval is het, door de datering van Lu, zeker dat indien het om een van de twee laatste scenario's gaat, we een groot deel van deze eerste 47 vragen voor 1400 moeten plaatsen.

Vraag 48-91

Vervolgens bekijken we de vragen 48-91.⁵⁸ Binnen de Y-tak vormen E en B2 duidelijk een koppel. Schweitzer had dit op basis van zijn collaties ook al opgemerkt. Hij plaatste ze samen onder het Y1-knooppunt. Anderzijds horen Wi en Ha bij

⁵⁷ Door dezelfde kopiïst of iemand die over beide sets aan tekstmateriaal beschikte en eveneens de behoefte voelde ze op elkaar te betrekken.

⁵⁸ Ik beperk me hier tot de getuigen uit de Y-tak. Het weinige materiaal dat de getuigen uit de X-tak (B1 uitgezonderd) overleveren, wordt hieronder nog kort besproken.

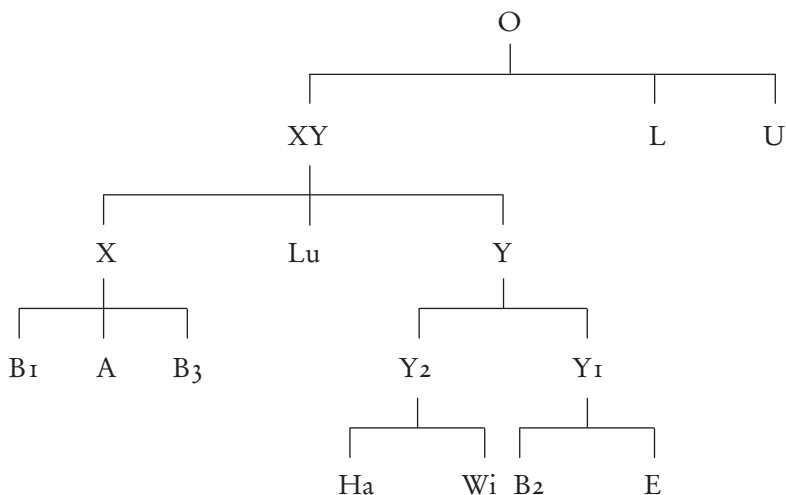
elkaar. Ook deze hebben enkele keuzes inzake tekststructuur gemeenschappelijk. Ten eerste delen Wi en Ha een vraag – in beide getuigen tussen vraag 48 en 49 uit B1 opgenomen – die niet in de andere tekstgetuigen voorkomt. Ten tweede is er een overeenkomst met betrekking tot de 56e vraag uit B1. Deze werd bij Wi aan het begin van de tekst (daar vraag 2) behandeld. Waarschijnlijk moet deze ook aan het begin van de tekst gestaan hebben waarop Ha terugging. Dat zou in elk geval verklaren waarom we ze daar niet vinden. Ze zou dan namelijk buiten het bereik aan vragen gevallen zijn die de bewerker voor Ha had uitgekozen om in zijn afschrift op te nemen (vraag 11-59 uit B1).⁵⁹ Aangezien deze aspecten van de tekststructuur door Wi en Ha gedeeld worden, maar niet door B2 en E, noch door Lu, noch door B1 (in al deze getuigen gaat men rechtstreeks van vraag 48 naar 49 over en staat vraag 56 tussen vraag 55 en 57), kan het niet anders dan dat we Schweitzers stemma moeten aanpassen en Wi en Ha samen op een eigen knooppunt (ik noem het hier Y2) terug laten gaan (zie het door mij aangepaste stemma hierna). Zo niet, dan zou het puur toeval geweest zijn dat Wi en Ha tot dezelfde vraag-schikking kwamen.

Wi staat voor heel wat aspecten ook apart ten opzichte van de rest van de Y-tak. Op vraagniveau ontbreken daar vraag 60, 72, 73b, 78 uit B1 en delen van vraag 71 en 73.⁶⁰ Al dit materiaal (met uitzondering van vraag 78) komt – in grote lijnen – wel in E en B2 voor.⁶¹ Aangezien dus zowel de Y1 tak als de B1-getuige uit de X-tak deze stukken hebben, kan het niet anders dan dat dit materiaal gekend was op het niveau van XY. Omgekeerd kan dat ook voor die delen gezegd worden die Wi en B1 delen, maar de andere getuigen uit de Y-tak Ha, B2 en E niet hebben (het gaat hier vooral om vraag 74-91). Samengevat weten we dus zeker dat vraag 48-91 in 1410 (dat is de datering van Wi) moeten hebben bestaan in een volgorde die nagenoeg identiek was aan B1. Bevestiging hiervoor vinden we bij L uit de X-tak, die bewijst dat vraag 65 uit het einde van de veertiende eeuw stamt.

⁵⁹ Met de uitzondering van een vijftiende vraag (vraag 8 uit B1) die achteraan werd toegevoegd.

⁶⁰ Merk op dat stukken van B1-vragen 60-60c en 61 in Wi voorkomen in het antwoord op de vraagstelling van de 59e vraag uit B1.

⁶¹ In Lu en Ha vinden we het niet, maar in geen van beide gevallen ging het om een bewuste weglating. De omissie valt hier te wijten aan het erg fragmentaire karakter van Lu en de slechts partiële opzet van Ha. Voor dit weggelaten materiaal valt het dus niet uit te maken of het in Wi zelf of al op het niveau van Y2 werd weggelaten.



Aangepast stemma, inclusief de nog niet door Schweitzer gekende getuige U.

Vraag 92-141

Ten slotte zijn er nog de laatste vijftig vragen. Voor deze is er maar weinig vergelijkingsmateriaal ter beschikking. Het zijn uitsluitend de getuigen uit de X-tak die hier delen van overleveren. Bovendien gebeurt dat steeds fragmentarisch. Ik geef hieronder een overzicht van de vragen uit B₁ waarvan we ook stukken elders terugvinden. Wat vaststaat is, dat enkele vragen minstens uit het midden van de vijftiende eeuw stammen (zie de datering van U en B₃) en toen al reeds samen met vragen uit het eerste deel van de *Dialoog* (tot vraag 91) voorkwamen. Ze hoorden met andere woorden al tot een groter tekstgeheel. Bovendien stonden minstens delen van dit laatste stuk toen al op naam van (een) Eckhart. Deze wordt namelijk in B₃, L en U genoemd.

Ook de fragmentarische overlevering uit de X-tak suggereert dat grote stukken van het materiaal uit het tweede deel van de tekst ten laatste tegen het midden van de vijftiende eeuw deel uitmaakten van een groter geheel. Meer nog: er zijn geen argumenten waarom de passages uit het tweede deel van de *Dialoog*, niet – net als de rest van de tekst – in de veertiende eeuw geplaatst kunnen worden.

Tabel 2 Een schematisch overzicht van welke vragen uit B1 sporen in de verschillende tekstgetuigen van de X-tak terug te vinden zijn. De vraagnummers onder de verschillende sigla geeft de positie van die vraag binnen die tekstgetuige weer.

X-Tak*				
B1 (1543)	A (ca. 1500)	B3 (15e eeuw)	L (1380-1400)	U (1450)
Vraag 11	Vraag 1			
Vraag 28		Vraag 2		
Vraag 35		Vraag 7		
Vraag 45		Vraag 8		
Vraag 62				Excerpt 3
Vraag 65			Vraag 1	
Vraag 68		Vraag 4		
Vraag 69		Vraag 5		
Vraag 70		Vraag 6		
Vraag 71				Excerpt 3**
Vraag 100	Vraag 3			
Vraag 110				Excerpt 2
Vraag 112b		Vraag 3		
Vraag 112c				Excerpt 4
Vraag 114				Excerpt 1
Vraag 115				Excerpt 1
Vraag 124	Vraag 2			
Vraag 127		Vraag 1		

* De passages uit de *Dialoog* zijn op volgende plaatsen te vinden: A: f. 99r-129r, f. 108v-111r en f. 194r-194v; B3: f. 175rb-176va en f. 187va-191vb; L: f. 29v-30r; U: f. 84v-85v, f. 114v-115v, f. 123r-124r en f. 278-280v.

** Uit B1 vinden we enkel regel 1-7 en 16-20 terug.

4 Een nieuwe rolverdeling op basis van de versies

Nu we een beter zicht hebben op de positie van de verschillende getuigen, kunnen we ze gebruiken om de rolverdeling uit B1 te toetsen. Aandacht voor de rolverdeling die in de getuigen werd gebruikt, lijkt nuttig te zijn om de onduidelijke situatie rond vraag 74 helder te krijgen. Hierboven werd reeds de overweging gemaakt dat de derde (en laatste) paragraaf van die vraag niet – zoals Schweitzer deed – als een langgerekte tussenkomst van de leek beschouwd diende te worden, maar als een nieuwe vraag-antwoordsituatie tussen leek en Eckhart. Zo zal deze interpretatie op basis van tekstinterne argumenten nu ook worden gesteund door de overlevering in het Wiesbadense handschrift. Deze biedt ons, na het basishandschrift, de langste, maar ook sterkst omgewerkte, versie van de tekst.⁶² Buiten een herschikking van de vragen springt ook de ‘decorverandering’ onmiddellijk in het oog. Van de twee protagonisten is geen spoor meer te bekennen en de dialoog wordt nu een innerlijk tweegesprek tussen een mens en het hogere ‘deel’ van diens ziel: ‘Dit sijn questien van eenen goeden simplen mensche, daer die opperste coninc ziere zielen op antwoert.’ Door afwisselend gebruik van zinsnedes als ‘Ic vraghe’ en ‘Ic zegge’, voor de lagere ik-persoon die de vragen stelt en de hogere ik-persoon die antwoordt, wordt er in tegenstelling tot het basishandschrift wel een duidelijk onderscheid gemaakt tussen vraag en antwoord.

Vraag 74 uit B1 vinden we in het Wiesbadense handschrift als 29^e vraag terug. Om het overzicht te behouden splits ik de vraag op in delen. Deel A voor de eigenlijke korte vraagstelling door de leek (r. 1 in Schweitzers editie), deel B voor Eckharts antwoord (r. 2-4 in Schweitzers editie) en deel C voor de monoloog waarmee Schweitzer de leek de vraag laat afsluiten (r. 5-28). Deel A loopt ongeveer parallel met de vraagstelling uit het Wiesbadense handschrift, maar wordt daar door een lagere ik-persoon gesteld (p. 528, r. 375-377 in Kienhorst en Schepers’ editie).⁶³ Voor deel B vinden we in Wi eveneens een overeenkomstige passage (p. 528, r. 378-380), maar die maakt daar deel uit van een langer antwoord van een hogere ik-persoon. Na het einde van deel B en dus vanaf deel C ontstaat er een verschil tussen beide versies.

Schweitzer geeft in zijn editie aan dat vanaf regel 5 de leek opnieuw het woord neemt. De aanspreking ‘Meester’ aan het begin van de 5^e regel lijkt dit inderdaad te bevestigen. Minder duidelijk is echter tot waar de leek aan het woord blijft, zeker omdat deze geen echt duidelijke vraag stelt, maar eerder een mededeling doet. Schweitzer nam de beslissing om de tussenkomst van de leek 24 regels lang (voor het hele C gedeelte) te laten doorlopen tot wanneer opnieuw een duidelijke

62 Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 518-532.

63 Ook hieronder verwijs ik, wanneer ik pagina- en regelnummers opgeef voor de Wi-versie, steeds naar de editie van Kienhorst en Schepers.

door de leek gestelde vraag (bij Schweitzer vraag 75) kon worden onderscheiden.⁶⁴

Maar heeft hij hiermee de juiste rolverdeling blootgelegd? Het Wiesbadense handschrift spreekt Schweitzers interpretatie tegen. Het stuk van deel C dat we ook in Wi terugvinden (p. 528-529, r. 380-410) heeft daar een andere functie en maakt er duidelijk deel uit van de spreekbeurt van de hogere ik-persoon, of met andere woorden het personage dat daar de antwoorden geeft. Het is dus geen onderdeel van een nieuwe spreekbeurt (of vraag) van de leek maar vormt samen met deel B in het Wiesbadense handschrift het antwoord op de oorspronkelijke vraag (deel A). Maar welke van beide indelingen is de juiste, of beter gezegd, de oorspronkelijk bedoelde?

Een nauwkeurige vergelijking van de twee parallelle overleveringen van dit C-gedeelte zal ons een mogelijke oplossing bieden. Ter verduidelijking geef ik een schematisch overzicht, waarin ik de situatie in B1 en Wi naast elkaar plaats. Daarbij geef ik voor B1 tegelijk de nieuw voorgestelde rolverdeling aan, waarvan de logica hieronder zal worden uitgelegd.

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

Vraag 74

[Deel A - r. 1; leek:] Meester, men sprecet dicke vanden dorper. Welc haer es een recht dorper?

[Deel B - r. 2-4; Eckhart:] Dat es een dorper, die hem sijnre sonden niet en scaemt ende sijn quade ongherechtighe leven. Dat sijn al dorpers, sijn si coninghe oft graven oft ridders oft papen.

[*vraag 74b*]^b

[Deel C1 - r. 5-9; leek:] Meester, alsoe en segghen die blinde hoverdeghe niet! *Die heeten den huijsman dorper ende den ambachsman die den arbeyt voer hen doen, ende selve volghen sy haer ghenuchte, ende sy leven naden vleesch alsoe als die beesten doen; ende sy sijn ghelijc den beesten bet met haren quaden leven dan die gherechteghe menschen. Siet, dese willen ende wanen edel te sijn!*^c

Vraagindeling in Wiesbaden

Vraag 29^a

Ic vraghe waer omme dat men den eenen dorper heet ende den ander edel [...].

Ic antwoorde ende zegge dat dat een dorper es, die in dorpeliken sonden levet ende in quaden zeden, ende hem des niet en scaemt ende onwetende es ende hem zelve oeffent in ongherechten levene, sijn si coninghe ofte graven.

64 Deze nieuwe vraag is duidelijk te onderscheiden door de inversievorm waarin zij gesteld werd en de traditionele aanspreking 'Meester' waarmee de leek zijn vragen gewoonlijk opent.

[Deel C2 - r. 9-28; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:]

Neen! Siet, alle die ghene die sijn edel, die heilichlijc leven ende haren evenkersten goet exempel gheven, ende die hen selven oefenen in alle doechden ende in goeden werken.

Die ghene die sijn alle edel, die heilichlijken leven ende redeliken, ende dan rechtvaerdich sijn in al haren werken haren evenkersten goede exemplen te gheven ende hem zelve te oeffenen in doechdeliken werken.

Die hovaerdighe heeten den huusman dorper, die den arbeit voer hem doet, ende si selve volghen al haer ghenoechte ende na des vleisch begheerte, ende sij willen dan edel sijn.

Die sijn al edel, al houden sy haer ploech ende al spinnen sy haer rocke.

Ay, onwetende hoverdighe menschen, waer om verheft ghi u alsoe seer van uwer gheboorten ende van uwer edelheit?

Aey, onwetende, hovaerdighe menschen, wes verheft ghi u zoe zeere van dier gheboorten

[...] Alle der menschen leven dat en es niet dan een ongheduerich loop vander gheborten totter doot. Salich sijn sy die wiselijc loopen desen corten tijt, die selen ewelijc gode ghebruken!

[...] Allen menschen en sijn maer een ongheduerich loop vander gheboorten toter doot. Salich sijn si die wiseliken lopen desen corten tijt, want met gode zullen si ewelijc sijn verblijt.

Vraag 75

[r. 1-4; leek:] Meester, waer af comet dat die menschelike natuer alsoe nederheldich es tot desen vergancliken saken, ende wi wel bekinnen dat wi ongheduerich sijn ende wi dese werelt onlanghe moghen ghebruken, ende wi totten eweliken goede sijn ghemaect?^d

Vraag 30

Ic vraghe: waer af comtet dattie menschelic natuere soe nederheldende es tot desen verganckeliken dinghen, ende wi wel kennen dat wi onghedurich sijn?^e

- a Aangezien het in het Wiesbadense handschrift om een *soliloquium* gaat, wordt in dit overzicht niet expliciet aangegeven wie – de leek of Eckhart – bij de verschillende spreekbeurten aan het woord is. Over het *soliloquium* of de ‘selbst-betrachtende dialoge’ als genre, zie: De Hartmann 2007, p. 163.
- b Vraagnummers die niet door Schweitzer in zijn editie worden gebruikt, maar door mij ter structurering van de tekst worden toegevoegd, worden tussen vierkante haakjes geplaatst.
- c De cursief gedrukte passages geven aan welke delen van de tekst zowel in W1 als in B1 voorkomen, maar daar op verschillende plaatsen werden opgenomen.
- d Schweitzer (ed.) 1997, p. 64.
- e Zie voor een uitgave van de tekst: Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 528-529.

Het valt op dat de passage in beide handschriften niet overal parallel loopt. De eerste vijf regels (r. 5-9 van vraag 74) van deel C, werden in Wi aanvankelijk overgeslagen en vinden we pas verderop terug in aangepaste vorm (p. 528, r. 384-386 en 191-192 in Kienhorst en Schepers' editie). Deze beginregels van deel C duid ik hierboven aan met deel C₁, de rest van deze passage uit B₁ (r. 10-28) noem ik dan deel C₂.

Buiten een andere ordening zijn er ook enkele woorden en zinsdelen uit deel C₁ die we wel in B₁ maar niet in Wi terugvinden. Zo ontbreekt in Wi de uitroep waarmee de leek in B₁ zijn spreekbeurt opende: 'Meester, alsoe en segghen die blinde hoverdeghe niet!' Ook de 'Siet' en 'Neen! Siet' uitroepen in regel 9 en 10 van Schweitzers editie, vinden we niet terug. Het lijken vooral elementen te zijn die de eigenlijke vraagstelling diende vorm te geven, of – in het geval van de 'Neen! Siet' – lijken te wijzen op een mogelijke sprekerswissel. Zou het kunnen dat de vraagstelling waarmee de leek het woord neemt na deel B eigenlijk samenvalt met – en dus ook beperkt moet worden tot – dit C₁ gedeelte? En dat vanaf deel C₂ opnieuw Eckhart het woord neemt?

Een dergelijke interpretatie biedt eerst en vooral de mogelijkheid de weinige indicaties die beide handschriftelijke overleveringen ons bieden inzake het vastleggen van de rolverdeling, met elkaar te combineren. Zo vormt de 'Meester'-aanspreking in B₁ inderdaad het begin van een nieuwe vraag van de leek, en kunnen we het C₂ gedeelte van de vraag beschouwen als een antwoord, precies zoals dit expliciet in het Wiesbadense handschrift aangegeven werd. Op die manier ontstaat er in plaats van een monoloog door de leek, een geheel nieuwe vraag die Schweizer blijkbaar niet opgemerkt had, inclusief vraagstelling door de leek (deel C₁) en antwoord door Eckhart (deel C₂). Aangezien deze extra vraag zich dan, volgens Schweitzers nummering, tussen vraag 74 en 75 bevindt, zullen wij ze aanduiden met vraag 74b. Onmiddellijk wordt nu ook duidelijk waarom het juist de regels 5-9 waren die in het Wiesbadense handschrift op een andere plaats terug te vinden zijn en precies die woorden en formuleringen ontbreken die de vraagstelling en de overgang naar het nieuwe antwoord van Eckhart lijken te markeren. Waarschijnlijk werden er bij een van de herwerkingen van de *Dialoog* twee vragen samengevoegd. Daarbij werd de vraagstelling uit 74b (deel C₁) zodanig omgewerkt, dat ze deel ging uitmaken van Eckharts aanvankelijke antwoord. Dit nieuwe antwoordgedeelte werd onmiddellijk aan het antwoord van de vorige vraag (deel B) geplakt. Een aanpassing in omgekeerde richting is ook mogelijk, maar misschien minder logisch.⁶⁵ Daarbij zou dan de éne Wiesbadense vraag ontdubbeld zijn door toevoeging van een vraagstelling in B₁. In welke richting de aanpassing tussen beide versies ook plaatsvond, het opsplitsen of samenvoegen van vragen was niet erg uitzonderlijk binnen de traditie van de *Dialoog*. Zo vormen bijvoorbeeld

65 Verderop in dit hoofdstuk, onder de titel 'De *Dialoog* en haar inhoudelijke receptie', wordt nog beter duidelijk waarom de Wiesbadense versie – op inhoudelijke gronden – eerder een bewerking is van de B₁-versie dan omgekeerd.

vraag 14 en 15 uit B1 samen het grootste deel van de eerste vraag uit het Wiesbadense handschrift. Voor een overzicht van de oude en nieuwe rolverdeling van vraag 74 verwijs ik naar het schema hierboven.

Voor vraag 73 doet zich een situatie voor die grote gelijkenis vertoont met de problematiek rond vraag 74.⁶⁶ Na de vraagstelling van de leek (r. 1-3) en het daarop volgende antwoord van Eckhart (r. 4-6) sluit Schweitzer de vraag af met een langgerekte monoloog op naam van de leek (r. 7-42).

Nochtans suggereert handschrift W1, juist als bij vraag 74, iets anders. Twee korte delen uit deze passage, in Schweitzers uitgave respectievelijk regel 25-29 (=W1 p. 528, r. 363-369) en regel 39-41 (=W1 p. 528, r. 370-372), vinden we in de Wiesbadense codex in de 28e vraag terug. Daar maken ze geen deel uit van de spreekbeurt van de vraagsteller, maar worden ze tot het antwoordgedeelte van de vraag gerekend.⁶⁷ Omdat het Wiesbadense handschrift voor deze vraag niet volledig parallel loopt met B1, vertelt deze versie ons evenmin met zekerheid waar in B1 de vraagstelling van de leek eindigt en het antwoord van Eckhart begint. Wel steunt het de hypothese dat ergens in de lange paragraaf die Schweitzer als monoloog door de leek bestempeld heeft, Eckhart het woord overneemt. Op basis van het Wiesbadense handschrift lijkt dit in elk geval vanaf regel 25 erg waarschijnlijk. De mogelijkheid bestaan natuurlijk dat Eckhart al vroeger het woord nam. In het onderstaande overzicht geef ik dan ook enerzijds aan vanaf waar de nieuwe indeling gesteund wordt door de parallele overlevering en het dus waarschijnlijk is dat Eckhart het woord voert, maar anderzijds ook vanaf waar de spreekbeurt-overgang reeds mogelijk lijkt, maar niet verifiëerbaar is aan de hand van parallelplaatsen.

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

Vraag 73

[r. 1-3; leek:] Meester, waer om soe es die paepscap ende die abijt soe seer vervolghende ende versmadende die goet willeghe leeken, die hem selven hebben versmaet ende gheworpen onder ander menschen voeten?

[r. 4-6; Eckhart:] Sy connen die scriftuere ende si draghen abijt ende sy ghevoelen cleyn god in haerre sielen. Al daer om soe en willen sy niet gheloeven, dat leeken moeghen werden ghetroest, om dat sy vander letter niet gheleert en sijn.

[Vraag 73b]

[r. 7-8; leek:] Meester, daer es tweerhande leringhe: die een die es vander heilegher scriftuere, ende die andere es vander wijsheit des heyleghen gheests.

⁶⁶ Schweitzer (ed.) 1997, p. 62-63.

⁶⁷ Vgl. Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, vraag 28, p. 527-528 met Schweitzer (ed.) 1997, p. 63, r. 25-41.

[r. 8-25; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] Alle die scieftuere die es ghenomen uutten sinne ende utter wijsheit gods. Die sin die es boven der lettere. Ende die lettere die es ghenomen uutten sinne. [...].

[r. 25-42; bij Schweitzer de leek, waarschijnlijk Eckhart:] Die saleghe wijse mensche die doet sijne sielen oerbaer in dat hi hoert ende siet. Want dat neemt hi op tot sijne leeringhe, dat es hem een oersake god te loven ende te minnen. Ic rade alle goetwilleghen leeken dat si swighen ende vlien ende luttel spreken van gode ende van hemelschen saken, alsoe verre als si hen selven moghen bedwinghen. [...] Nemmermeer en moet werden cont ghenen dorper wat die saleghe siele van gode ghevoelt ende verstaet!⁶⁸

Omwille van de volledigheid werpen we ook een blik op de B2 en E versie, die eveneens de 73e vraag overleveren, althans gedeeltelijk. In beide versies loopt de vraag tot ‘ende die hebben die soeticheit vanden smaec’ (r. 12-13 in Schweitzers editie). Ze wordt dus afgebroken midden in het deel dat Schweitzer als de afsluitende monoloog bestempelde. Met deze bruuske afbreking wordt overigens ook de *Dialoog* als traktaat zelf beëindigd. Dat er geen enkele moeite werd gedaan om het einde van de tekst te markeren, suggereert een niet-voorzien beëindiging, bijvoorbeeld door folioverlies of een ongepland afbreken van het kopieerwerk. Jammer genoeg zijn beide getuigen, juist als B1, onduidelijk in het aangeven van de spreekbeurten en geven ze geen uitsluitsel over de precieze rolverdeling van de derde paragraaf. Evenmin echter spreken ze de hierboven voorgestelde aanpassing van de rolverdeling tegen, die wel gesteund wordt door het Wiesbadense handschrift.

5 Compositie-elementen ter ondersteuning

Het zijn echter niet alleen de verschillen in rolverdeling tussen de versies die suggereren dat een herbeschouwing van Schweitzers tekstindeling aan de orde is. Ook in de tekstcompositie van het basishandschrift B1 zelf vinden we argumenten voor een dergelijke aanpassing. Bij het indelen van de spreekbeurten maakte Schweitzer – vooral bij onduidelijke situaties – soms een keuze die sterk afweek van het normale in de tekst aangehouden vraag- en antwoordpatroon. Hoe consistent er een bepaald patroon aanwezig is, hoe waarschijnlijker het is dat een afwijking daarvan te wijten valt aan een foutief ingeschatte rolverdeling. Om Schweitzers beslissingen met betrekking tot specifieke passages te kunnen taxeren, bekijken we eerst de tekstcompositie in haar algemeenheid, en dan vooral de strategie die de auteur hanteerde om een samenhang tussen de verschillende elkaar opvolgende vragen te creëren.

Wat onmiddellijk opvalt is dat de auteur van de *Dialoog* in de hele tekst geneigd is om op het einde van een antwoord van Eckhart, met enkele woorden of

68 Schweitzer (ed.) 1997, p. 62-63.

een korte zin, een thematische overgang te creëren naar de nieuwe vraag die door de leek gesteld wordt. Vaak werd het centrale onderwerp van een nieuwe vraag al in de laatste regels van het antwoordgedeelte uit de vorige vraag aangehaald. Op die manier werden vragen als het ware aan elkaar gebreid en lijkt het thema van de nieuwe vraagstelling van de leek voort te vloeien uit Eckharts antwoord op de vorige vraagstelling. Vaak echter bleef een dergelijke themaverschuiving onnatuurlijk aanvoelen. De inhoudelijke ‘breuk’ die zich normaal zou voordoen tussen twee vragen, kwam daarbij soms binnen Eckharts antwoordgedeelte te liggen. Een voorbeeld om het aanschouwelijk te maken:

Vraag 4

[r. 1-2; leek:] Meester, hoe sal die jonghe mensche leven als hy van god eenen goeden wille heeft ontfaen?

[r. 3-8; Eckhart:] Hi sal oetmoedelijc leven nader leeringhe der heilegher scriftueren. Ende hi sal hem oefenen in allen heileghen gheesteliken leven. [...] Sonder mate soe en mach gheen doecht den mensche salich maken dan alleen die godlike minne, die en can houden gheen mate. Die frenesie sy en es hoers selves niet.

Vraag 5

[r. 1-2; leek:] Meester, die in frenesie sijn, die waert vertoent veel visioen. Weder soe comen die vanden quaden gheest oft vanden goeden?⁶⁹

Bij Vraag 4 wil de leek weten hoe jonge mensen zouden moeten leven indien ze van God een ‘goeden wille’ ontvangen hebben. Eckhart geeft een antwoord door een aantal deugdelijke houdingen op te sommen, om dan te besluiten dat zonder mate geen enkele deugd een mens zalig kan maken behalve de ‘godlike minne’, die geen mate kent. Een gepast einde van Eckharts antwoord zou men denken. Toch volgt er nog: ‘Die frenesie, sy en es hoers selves niet.’ Hoewel ‘frenesie’ hier lijkt te verwijzen naar de mateloosheid die voor de minne kenmerkend is, is het opmerkelijk dat het begrip hier opduikt. In het Middelnederlands moet ‘frenesie’ zelden in deze betekenis gebruikt geweest zijn en verwijst het bijna altijd naar een toestand van waanzin.⁷⁰ Pas wanneer we de volgende vraag in ogenschouw nemen, waarbij de leek zich afvraagt of de visioenen van diegenen ‘die in frenesie sijn’ hun oorsprong vinden in een kwade geest dan wel een goede, wordt de functie van het begrip duidelijk. Het diende klaarblijkelijk om een inhoudelijke overgang te smeden naar vraag 5. De poging om een natuurlijke overgang tussen twee vragen (en eigenlijk opeenvolgende thema’s) te creëren is vaak duidelijk zichtbaar en waarschijnlijk minder subtiel en vloeiend dan de auteur bedoelde. Dergelijke passages tonen dat de samenhang tussen verschillende vragen eerder het resultaat was van een geboetseerde compositie, dan van een associatieve manier van schrijven, waar-

69 Schweitzer (ed.) 1997, p. 19.

70 Het *MNW* kent ‘frenesie’ enkel als ‘waanzin, krankzinnigheid of zinsverbijstering’. Zie ook over dit begrip: Parsons en Jongenelen 2009, p. 436.

bij de auteur in een nieuwe vraag zou voortborduren op een onderwerp dat hij in een vorige vraag had aangesneden.

Nu kan deze gewoonte om het onderwerp van de volgende vraagstelling reeds aan te kaarten op het einde van het voorgaande Eckhart-antwoord ook van betekenis zijn bij de vaststelling van de rolverdeling. Men kan ervan uitgaan dat de geschetste compositietechniek pas voorkomt wanneer ze ook werkelijk een functie had, wanneer met andere woorden een overgang tussen een antwoord van Eckhart en een volgende vraagstelling door de leek plaatsvindt.

Terugkerend naar vraag 73 en 74 zien we dat er zich op het einde van vraag 73 een gelijkaardige situatie voordoet. We argumenteerden reeds op basis van een vergelijking met de Wiesbadense versie, dat het laatste stuk van vraag 73 niet als een monoloog door de leek diende beschouwd te worden, maar als een hele nieuwe vraag, die we eerder al aanduidden met 73b. In de laatste zin ervan wordt er gesteld dat een ‘dorper’ nooit iets van God zal verstaan zoals een zalige ziel dat wel doet.⁷¹ De zin kan als een soort samenvattende conclusie beschouwd worden van wat daarvoor in de vraag aan bod kwam.

Maar waarom de auteur nu juist voor de term ‘dorper’ koos – de term wordt niet eerder in de vraag gebruikt – wordt vooral duidelijk wanneer men het onderwerp van vraag 74 kent. Daar wordt net dieper ingegaan op wat een ‘dorper’ nu eigenlijk is. Of de auteur op het einde van 73b koos voor de term ‘dorper’ omdat hij het in zijn volgende vraag per se over een dergelijk begrip wilde hebben, of dat hij het begrip in een volgende vraag verder wilde verduidelijken omdat hij er zijn vorige vraag mee geëindigd was, valt niet uit te maken. Wel kan men stellen dat, afgaand op het gebruik van dit soort compositie in de tekst, waarschijnlijk ook hier sprake is van een vormgegeven spreekbeurtovergang tussen Eckharts antwoord en de volgende vraagstelling van de leek. Feit is in elk geval dat die nieuwe vraagstelling ‘Welc haer es een recht dorper?’, vooral zinvol is wanneer het Eckhart was die in zijn antwoord op de vorige vraag de term had laten vallen en dus tot juist daarvoor aan het woord was.

Ook voor vraag 28 lijkt Schweitzers rolverdeling voor aanpassing vatbaar. De problematiek is erg gelijklopend met die uit vraag 73 en 74. De vraag wordt door Schweitzer eveneens in drie paragrafen verdeeld, waarbij na de initiële vraagstelling van de leek (r. 1-3) en het daarop volgende antwoord van de meester (r. 4-23), de leek bij de derde paragraaf opnieuw het woord neemt met een monoloog die doorloopt tot het einde van de vraag (r. 24-43). Ook hier lijkt deze indeling voor aanpassing vatbaar. Spijtig genoeg beschikken we ditmaal niet over parallelplaatsten die ons kunnen helpen bij het opstellen van een nieuwe rolverdeling. Maar indien we rekening houden met de hierboven besproken compositietechniek, is het

71 Schweitzer (ed.) 1997, p. 63, r. 41.

waarschijnlijk dat de afsluitende paragraaf niet volledig voor rekening van de leek is en Eckhart ook in dit geval ergens het woord neemt.

Wanneer de leek zich in vraag 29 afvraagt of de zalige minnende ziel mag rusten nadat zij God gesmaakt heeft, is dit een reactie op hetgeen er helemaal op het einde van vraag 28 vermeld werd, namelijk dat men niet zal rusten na deelachtig geweest te zijn aan het waarachtige minnen van God. De verduidelijking waar de leek dus om vraagt is eerder logisch te noemen wanneer niet hij maar Eckhart op het einde van vraag 28 aan het woord was. Op die manier moet de afsluitende monoloog door de leek waarschijnlijk worden opgedeeld in een tussenkomst door de leek en een antwoord of reactie door Eckhart, die respectievelijk de regel 24-25 en 25-43 beslaan. De nieuwe vraag die zo ontstaat en zich volgens Schweitzers nummering tussen vraag 28 en 29 bevindt, duiden we aan als vraag 28b.

Natuurlijk is het belangrijk ons voor te veel voortvarendheid te behoeden. Het is bijvoorbeeld niet zeker dat de *Dialog* steeds logisch werd opgebouwd en dat de hier beschreven compositietechniek altijd even consequent werd toegepast. Maar hoort dergelijk gepassioneerd en plastisch taalgebruik in vraag 28 inderdaad bij Eckhart, of moet het eerder aan de leek worden toegeschreven? Door middel van een systematische taalanalyse zou men kunnen nagaan of bepaalde termen of frasen karakteristiek zijn voor Eckhart dan wel voor de leek; hoewel het nog maar de vraag is of er daarmee echt eenduidige resultaten kunnen worden verwacht. Een beperkte steekproef voor vraag 28 spreekt een tekstoverdracht van leek naar Eckhart in elk geval niet tegen. Het opmerkelijke en nogal weinig subtiele begrip 'ydeote' (r. 50 en 57) bijvoorbeeld, dat men misschien eerder in de mond van de leek zou leggen, wordt in vraag 138 (r. 16) ook door Eckhart gebruikt. Ook het relativeren van de liefde voor en verering van Maria (r. 83-43) wordt door Eckhart onder andere in vraag 15 (r. 26-29) en 126 (r. 30-40) behandeld.

Hoewel men dus niet met absolute zekerheid kan stellen dat de nieuw voorgestelde indeling van vraag 28 de absoluut juiste is (een zekere ruggensteun door een of meer getuigen had hier meer zekerheid kunnen bieden) wil ik ze toch als een mogelijke indeling naar voren schuiven. Deze nieuwe rolverdeling sluit bovendien, zoals we hieronder nog zullen zien, beter aan bij het gebruikelijke vraag- en antwoordpatroon in dit deel van de tekst.

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

Vraag 28

[r. 1-3; leek:] Meester, als die goede mensche ghevanghen es met herten inden creatueren, hoe sal hi hem selven daer in verwinnen als hi ymmer met al sijnre herten god wil minnen?

[r. 4-23; Eckhart:] Die lief hebben wil, hi selre lief om gheven; entie in gode leven wil, die sal om gode sterven van al, dat hem van gode trecken mach. Hi sal doen, als Abraham dede met Ysaac, sinen lieven sone [...]. Achter dien soe es die saleghe siele alsoe een met gode gheworden, dat si alle die van eertriken vander minnen gods niet en souden den moghen trecken. Hi heefter om ghestorven al levende soe menighen doot.

[Vraag 28b]

[r. 24-25; leek:] Meester, die wech es alte swaer, die en pleghen veel luden niet geerne te wandelen!

[r. 25-63; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] Bi rechter natueren soe en sterven gheen creatueren geerne, si en hebben liever te leven ende soeken haer ghenochte op eertrike dan om die minne te sterven. [...] Siet, die te voren waren ydeote ende puer leeken ende onverlicht van hemelscher wijsheit ende van godliker bekinnesse, die worden doe alsoe verlicht vander wijsheit des heileghen gheests, dat sy bekenden al daer haer salicheit aen lach. Echter dien so waren si die alre wijste van eertrike ende van godliker bekennisse ende van hemelscher wijsheit. Doe worden si bernende inder warachtegher minnen gods. Afer dien soe en rusten sy niet, sy enprecten [preekten] dat heileghe kersten ghelove al uut tot haerre doot.

Vraag 29

[r. 1-2; leek:] Meester, mach die saleghe minnende siele yet rusten achter dien, dat sy heeft ghesmaect, wat god es?⁷²

6 Inhoudelijke argumenten

Voor de 25^e vraag ligt de situatie iets ingewikkelder. Schweitzer bundelt eigenlijk een complex aan vraagstellingen en antwoorden, waarbij hij er slechts deels in slaagt de spreekbeurten ook op een juiste manier te ontwarren. De vraag wordt in zijn editie in acht spreekbeurten verdeeld, die telkens tussen aanhalingstekens worden geplaatst. Schweitzer heeft ook de gewoonte ze met een witregel van elkaar te scheiden; enkel tussen deel vier en vijf gebeurt dat niet. In een poging dit kluwen overzichtelijk te maken, zal ik proberen vraag 25 op te delen in enkele subvragen. Een subvraag groepeer daarbij telkens één tussenkomst van de leek, samen met het daarop volgende antwoord van Eckhart. Vraag 25 zelf bestaat zo nog uit de eerste twee door Schweitzer aangegeven spreekbeurten, die respectievelijk vraag en antwoord vormen en van regel 1-4 en 5-12 lopen. De derde spreekbeurt, die we subvraag 25b noemen, bespreken we hieronder. De vierde en vijfde spreekbeurt, opnieuw een door de leek gestelde vraag gevolgd door een antwoord van Eckhart (respectievelijk r. 18-19 en r. 20-24), zullen we subvraag 25c noemen. De zesde en zevende spreekbeurt (respectievelijk r. 25-28 en r. 29-33) vormen dan op een gelijkaardige manier 25d. Bij deze laatste subvraag komen we echter een kleine onduidelijkheid tegen. Schweitzer laat Eckhart het woord nemen midden in een redenering die inhoudelijk nochtans één geheel lijkt te vormen. In de aangepaste rolverdeling van vraag 25 zal ik dan ook voorstellen om Eckhart bij subvraag 25d anderhalve regel eerder te laten antwoorden dan Schweitzer doet, dus vanaf het midden van regel 28.

72 Schweitzer (ed.) 1997, p. 31-32.

De grootste problemen echter doen zich voor in de derde en de achtste spreekbeurt die Schweitzer onderscheidt (respectievelijk r. 13-17 en r. 34-54 of vraag 25b en 25e). Doordat ze met de aanspreking 'Meester' beginnen en het niet onmiddellijk duidelijk is waar Eckhart het woord neemt, beschouwt Schweitzer ze allebei als een lange tussenkomst door de leek, die slechts beëindigd wordt door de volgende 'Meester'-aanspreking waarmee de leek een nieuwe spreekbeurt begint. De opeenvolgende monologen op naam van de leek, zouden zo het patroon van korte elkaar afwisselende vragen en antwoorden doorbreken. Er kunnen dan ook enkele vraagtekens bij Schweitzers indeling geplaatst worden.

Vanuit inhoudelijk perspectief lijkt het zinvol om de derde spreekbeurt niet helemaal als een monoloog door de leek te beschouwen maar ten minste de laatste zin ervan als een reactie van Eckhart te bestempelen. De subvraag die zo ontstaat zal ik zoals gezegd aanduiden met 25b. Om duidelijk te maken op welke manier de inhoud als hulpmiddel kan dienen om tot een juiste rolverdeling te komen, zullen we de inhoudelijke discussie tussen beide protagonisten doornemen.

De leek opent vraag 25 met een optimistisch aandoende vraagstelling: indien een mens enkel goed wil doen, God wil loven en minnen en geen kwaad begeert te doen, waartegen zondigt hij dan? Uit de toon en formulering van de vraag blijkt diens retorische aard. Het is duidelijk dat de leek een groot belang hecht aan een gerichtheid op het willen doen van 'het goede'. Indien dit het geval is, lijkt voor hem het zondigen veraf, misschien wel onmogelijk. Schrijven we hiermee de leek al te vergaande ideeën toe? Dat Eckhart de woorden van de leek op een gelijkaardige manier interpreteerde, bewijst diens waarschuwende repliek: 'Sonder sonde soe en mach gheen mensche wesen!' En voor alle zekerheid, zo luidt het einde van zijn antwoord, moet men blijven vasthouden aan de heilige vrees.

De discussie was geopend en de leek zou – in wat Schweitzer als een derde spreekbeurt bestempelde – reageren door te stellen dat een 'rechte minnaer' geen zekerheid nodig heeft. Want, zo gaat zijn redenering verder, de zalige ziel begeert geen ander loon dan God – die men mint – te smaken. Ten slotte echter wordt deze spreekbeurt – de leek is in Schweitzers editie nog steeds aan het woord – afgesloten met de opmerking die vooral de relativiteit van het minnen van God beklemtoont. Zo gebeurt het wel eens, aldus de leek, dat men van 'hogher minnen [voor God] wert beroeft ende van gheestelike oefeninghe ende van godliker kennisse'. Begint de leek hier aan zijn eigen optimisme te twijfelen en nuanceert hij zichzelf? Door het ontbreken van het voegwoord 'maar' lijkt deze laatste zin meer als een waarschuwing door Eckhart te moeten worden beschouwd. Deze veronderstelling wordt bevestigd doordat de leek de volgende subvraag (25c) onmiddellijk opent met een poging deze kritiek te weerleggen. De leek geeft aanvankelijk wel toe dat wat hij kent en weet, inderdaad niet kan beschouwen als iets dat 'van hem is', maar wil vervolgens toch zijn eigen positie verdedigen. Waar hij van geniet, kan genieten en eeuwig zal genieten – zijnde God – 'dat es mijn, ende dat my alle die van hemelrijc ende van eertrijc niet en moghen benemen'. Een dergelijke

heftige reactie lijkt hier vooral op zijn plaats indien de leek feitelijk reageert op kritiek die van Eckhart afkomstig was. Anders zou hij niet enkel de eigen stelling verder uitwerken maar ook zichzelf tegenspreken. Ik geef voor het eerste deel van vraag 25 de aangepaste indeling die ik voorstel schematisch weer:

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

Vraag 25

[r. 1-4; leek:] Meester, als die mensche sijn leven alsoe hevet gheset ende gheordinert, dat hem gheen sake ghenoechlijc en es [...] alsoe langhe als hi vri es van consciencien ende onberispet van sonden?

[r. 5-12; Eckhart:] Sonder sonde soe en mach gheen mensche wesen! Alsoe broesch heeft god die menschelike natuer ghemaect. [...] Ic kenne dat wel dat die gherechte warechtighe minne verdrijft alle den knechteliken anxte, mer ic rade dat men houde die heileghe vrese om die sekerheit!

[Vraag 25b]

[r. 13-16; leek:] Meester, die rechte minnaer die en begheert gheen sekerheit! Die mint alleen god om hem selven van rechter trouwen, sonder enigherhande loon. Die saleghe siele die en begheert ende noch en wil anders gheenrehande loen dan te ghebruken god dien sy mint.

[r. 16-17; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:] Het es al eer gheschiet datmen van hogher minnen wert beroeft ende van gheestelike oefeninghe ende van godliker kennisse.

[Vraag 25c]

[r. 18-20; leek:] Meester, dat ic kenne ende weet, dat en es mijn niet. Mer dat ic ghebruke ende ghebruken mach ende ewelije ghebruken sal, dat es mijn, ende dat my alle die van hemelrijc ende van eertrijc niet en moghen benemen!

[r. 21-24; Eckhart:] Nochtant rade ic di datstu houtste die heileghe saleghe vrese. [...] Ende gheen offerhande soe en es gode bequamer dan die warechteghe oetmoedicheit.⁷³

Voor de achtste en laatste spreekbeurt van deze 25^e vraag wordt het op basis van inhoudelijke argumenten nog duidelijker dat Schweitzer de neiging had de leek iets te rijkelijk met tekst te bedelen. Indien we de passage niet als een monoloog van de leek beschouwen, maar opdelen in twee subvragen (die we aanduiden met vraag 25e en vraag 25f) waarbij leek en meester afwisselend het woord nemen, krijgen we inhoudelijk een meer logisch resultaat en krijgen beide protagonisten onmiddellijk een duidelijker van elkaar verschillend profiel.

De hierboven besproken discussie wordt enigszins voortgezet, hoewel ze zich nu meer richt op de vraag of het wel opportuun is veel te spreken over hoog spirituele zaken. In subvraag 25d kaart Eckhart voor een eerste maal het onderwerp

73 Schweitzer (ed.) 1997, p. 27-28.

aan en stelt dat het beter was te zwijgen over oefeningen die simpele mensen niet werkelijk zouden begrijpen of die hen niet zouden aanzetten tot verbetering.⁷⁴ De leek voelde daarop de noodzaak zich te verantwoorden. Vanaf regel 34 opent hij zijn volgende spreekbeurt en vertelt openhartig over zijn drang om toch over spirituele zaken te spreken. Ook al begreep hij naar eigen zeggen dat hij zich daarbij soms wendde tot een publiek dat daar niet al te veel van begreep, toch vond hij het logisch dat een mens dat soms niet kon laten: ‘Hi en moet bi wilen spreken van dat sijn siele van god ghevoelt ende verstaet.’ De zin die onmiddellijk op deze ontboezeming volgt, lijkt een directe kritiek te zijn op de poging van de leek om zijn eigen loslippigheid te verschonen. Want als de goedwillige leken werkelijk iets over God of de hemelse wijsheid zouden hebben verstaan, ‘soe souden sy hen selven verwinnen van binnen inden gheeste als van buten inden sinnen. Sy souden swighen [...]’. Het is weinig waarschijnlijk dat de leek zichzelf hier zo uitdrukkelijk zou tegenspreken. Naar alle waarschijnlijkheid is het dan ook Eckhart die hier de kritiek levert. Op die manier wordt voor subvraag 25e de spreekbeurt van de leek beperkt van regel 34-39 en loopt Eckharts spreekbeurt van regel 39-45.

Volgens deze logica laten ook de twee volgende spreekbeurten die samen subvraag 25f vormen, zich gemakkelijk vaststellen. Tussen regel 45 en 47 komt de leek opnieuw aan het woord. Hij lijkt de bezorgdheid van Eckhart te beamen, maar doet dat niet zozeer omwille van het intrinsieke onbetamelijke karakter van een al te expressief optreden, als wel vanwege de vervolging die een al te loslippige leek te wachten kan staan: ‘Ya meester, die abiten draghen, ende hoverdighe papen die pleghen die goetwilleghen leken te veroerden ende te verdoemen, als si spreken van gode oft van hemelschen saken!’ Ten slotte is het – in tegenstelling tot wat Schweitzer aangeeft – Eckhart die finaal het woord neemt om de leek nogmaals op het hart te drukken dat hij God moet vereren (God oefenen) in ‘enicheden ende swighen’ (r. 47-54). Schematisch kunnen we dit alles als volgt indelen:

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

[Vraag 25d]

[r. 25-28; leek:] Meester, wi en moeghen altoes niet ligghen besloten in dien grave in oetmoedicheit. Laet ons biwilen wandelen in die locht, in hogher godliker minnen – eest te sterven, eest te leven, eest helle, eest hemel! Dat die siele mint, dat en mach sy niet begheven, alsoe heeft sy haer selven verloren in dat sy mint.

[r. 29-33; Eckhart:] Dat en wert nye minne dat men laten mach! Al daer mense niet verbeteren en mach, van sulker oefeninghe salmen swighen ende niet ondecken voer die onbekende dies niet en verstaen. Want die quade die pleghen die goede te vervolghen ende te begripen, als sy horen spreken van hemelschen saken boven horen verstaen.

[Vraag 25e]

[r. 34-38; leek:] Meester, ic kenne wel dattet waer es! Ic hebbe ghehad sommich begrijp van mijns selfs consciencie, als ic yet hebbe ghesproken van gode oft van gheesteliken sa-

74 Schweitzer (ed.) 1997, p. 28, r. 31-33.

ken voer die onbekende, dies niet en ghevoelden noch en verstonden na haerre groefheit. Nochtant soe en macht die mensche niet laten, hi en moet bi wilen spreken van dat sijn siele van god ghevoelt ende verstaet.

[r. 38-45; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:] Alsoe die goetwilleghen leken van gode hebben verstaen hemelsche wijsheit, ende sy ghevoelen in hoerre sielen gheestelike blijscap, soe souden sy hen selven verwinnen van binnen inden gheeste als van buten inden sinnen. Sy souden swighen ende vlien van allen wandelbaeren gheselschap, ende si souden luttel spreken van godliken saken voer die onbekinde dies niet en verstaen. Mer als si quamen voer goede oetmoedeghe gheestelike menschen, soe moghen sy vrilike collacien van hemelschen saken.

[Vraag 25f]

[r. 45-47; leek:] Ya meester, die abiten draghen, ende hoverdighe papen die pleghen die goetwilleghen leken te veroerdelen ende te verdoemen, als si spreken van gode oft van hemelschen saken!

[r. 47-54; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:] Al doet die quade onbekinde hoverdeghe, die goede oetmoedeghe gheestelike menschen die soudent herde node doen. Die weten dat wel dat god pleghet te geven sijn gracien den goetwilleghen oetmoedeghen, ende dat hi die onbekende wederstaet, ende sy niet en weten noch en smaken wat die saleghe siele van gode ghevoelt ende verstaet. Al daer om soe rade ic den goetwilleghen leken dat si hen ontrecken uutien lieden ende oeffenen god in enicheden ende swighen, soe moghen si rusten ende ghebruken god in haerre sielen.⁷⁵

Met deze nieuwe indeling lijkt er ook structuur te komen in een passage die een inhoudelijk kluwen zou zijn indien verkondigd door een en dezelfde persoon. De monologen uit Schweitzers editie worden nu echte tweegesprekken waarin de spanning voelbaar wordt tussen het verlangen van de leek om in het openbaar over hogere dingen te spreken en de waarschuwingen van Eckhart over het potentiële gevaar daarvan. Het is een thema dat ook elders in de *Dialoog* wordt behandeld en ons ook helpt om voor vraag 141, de slotvraag van de tekst, een nieuwe rolverdeling op te stellen.

Bij die laatste vraag laat Schweitzer, na de aanvankelijke vraagstelling van de leek (r. 1-5) en het daarop volgende antwoord van Eckhart (r. 6-29), de leek twee pagina's lang aan het woord. Er ontstaat een monoloog die van regel 30-100 loopt, en zo helemaal tot het einde van de tekst reikt. Maar ook hier kan men er vanuit gaan dat Eckhart nog eens het woord overneemt. De aanleiding van zijn tussenkomst is het geklaag van de leek over de manier waarop mensen met een kwade tong ten onrechte over goede mensen plegen te spreken. Zij doen dat enkel omdat ze God liefhebben en men nu eenmaal graag spreekt over hetgeen waarvan het hart overloopt.⁷⁶ Net zoals in vraag 25 laat Eckhart zo'n uitspraak niet zomaar

⁷⁵ Schweitzer (ed.) 1997, p. 28-29.

⁷⁶ Zie bijvoorbeeld hoe de leek zijn beklag doet over degenen die kwaad spreken over goede mensen: Schweitzer (ed.) 1997, 182, r. 73-76: 'Wee al den ghenen die goede menschen tonrecht tornich maken! [...] Van quade tonghen soe coemt die toerren. Die goede minschen die hebben haer tonghe ghevoecht, gode te loven ende te

blauwblauw. In regel 96-105 stelt hij dat de leek er goed aan doet over God en hemelse zaken te zwijgen. Het mag duidelijk zijn dat de inhoudelijke spanning die in deze passage aanwezig is enkel tot zijn recht komt wanneer we niet alles aan de leek toeschrijven, maar ook Eckhart aan het woord laten.

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

[Vraag 141b]

[r. 30-95; leek:] ‘Meester, ick kin dat wel, dat ick u veel ghevraecht hebbe ende ghesproken boven mijn betamen. [...] Die die warrelt mindt, die spreckt gheerne vander waerrelt met ghenuchten; ende die Gode minnen met al haer begherten, die spreken gherne van gode en van hemelsche saken.

[r. 96-105; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:] Noch soe rade ick dij, dattu swijchst! Het es nou also ghecomen: wadt ghij ende dijns ghelijck spreckt van gode ende van hemelsche saken, soe sulste werden vervolcht ende ghescandalijseert vanden hoverdijghen, die nov alte veel op arterijcken sijn. [...] Leeft aldus, dat raede ick dij, ende doetstu dat niet, het sal u rouwen.

[r. 106-109; leek:] Dat wil ick doen! – Meester, ick wil gaerne doen uwen raet al totter doet toe. [...].⁷⁷

Natuurlijk blijven enkele tot nu toe genomen beslissingen inzake rolverdeling enigszins voor nadere discussie vatbaar. Vooral bij vraag 28 – waarvoor we enkel argumenten op basis van de tekstcompositie naar voren konden schuiven – is het jammer dat we niet over parallelle passages in andere versies beschikken ter vergelijking en ondersteuning. Een tweede aspect in de algemene tekstcompositie levert echter aanvullende argumenten aan die niet enkel de nieuwe rolverdeling voor de 28^e vraag, maar alle tot hier toe voorgestelde aanpassingen verder kunnen onderbouwen.

Het vasthouden aan Schweitzers indeling zou namelijk betekenen dat op een aantal plaatsen het gewoonlijk aangehouden vraag-en-antwoordpatroon bruusk doorbroken wordt. De lengte van sommige spreekbeurten zou opmerkelijk langer worden dan gewoonlijk. Maar is het wel mogelijk een eenduidig patroon inzake vraaglengte te vinden? Voor de tekst in zijn geheel lijkt dat op het eerste gezicht een vergeefse zoektocht te zijn. Vragen variëren sterk in omvang, beslaan soms enkele regels en lopen dan weer folio’s lang door. Indien we de *Dialogo* schematisch in kaart brengen valt evenwel op dat de omvang van een vraag sterk correleert met de plaats waar ze voorkomt. In het begin van de tekst vinden we korte vragen, naarmate de tekst vordert worden deze steeds langer. Op basis van compositie en lengte van vraagstellingen en antwoorden kunnen we het traktaat uiteindelijk in drie grote stukken opdelen.

dancken. Ende die quade menschen die hebben haert tonghe ghevoecht, haren eeven kersten quaet te spreken ende te vloeken ende te scelden.’ Voor de verontschuldiging van de leek omwille van zijn loslippigheid, zie: Schweitzer (ed.) 1997, p. 182, r. 91-95.

⁷⁷ Schweitzer (ed.) 1997, p. 183.

Deel 1: f. 205va-226va	vraag 4-100
Deel 2: f. 226va-243va	vraag 101-117j
Deel 3: f. 243va-285va	vraag 118-141b

Na de inleiding, die de leek volledig voor zijn rekening neemt, loopt een eerste deel van vraag 4 tot en met 100 waarin de leek een tot zes regels (gemiddeld 2,5) nodig heeft om zijn vraagstelling te formuleren. Met een gemiddelde lengte van tien regels zijn Eckharts antwoorden niet enkel beduidend langer, de lengte ervan varieert ook meer. We vinden af en toe korte reacties van een of twee regels, maar soms ook uitschieters van meer dan veertig regels.⁷⁸

Vanaf vraag 101 verandert dit beeld sterk en kunnen we een tweede compositisch gedeelte ontwaren. De vragen in hun geheel worden veel langer, waarbij vooral het antwoordgedeelte van Eckhart in lengte toeneemt. Waar de leek gemiddeld vier en een halve regel nodig heeft om een vraag op te werpen, daalt het aantal regels dat Eckhart per vraag antwoordt, op één uitzondering na, nooit onder de twintig. Gemiddeld is hij 34 regels aan het woord. Bovendien lijkt in dit middengedeelte van de tekst ook de aard van de vragen te veranderen. In plaats van de tot dan toe gehanteerde rechttoe-rechtaanstijl waarbij de leek eenvoudigweg om uitleg over catechetische onderwerpen vraagt, krijgen de vragen een meer persoonlijke dimensie. De leek vertrekt vanuit zijn eigen referentiekader en hangt zijn tussenkomsten op aan observaties van het eigentijdse spirituele milieu. Op die manier veranderen vragen meer in opmerkingen over opvattingen die hij ooit iemand had horen verkondigen of over gedragingen van bepaalde personen of maatschappelijke groepen.⁷⁹ Daarbij wordt zowel de tussenkomst van de leek als het antwoord van Eckhart in toenemende mate ‘politiek’ gekleurd.

Ten slotte lijkt vanaf vraag 118 tot en met vraag 141 een derde deel te lopen waarin de vragen nog langer worden. Terwijl de spreekbeurt van de leek beperkt blijft en zelden boven de zes regels uitkomt, worden de antwoorden van Eckhart vaak echte monologen van honderd regels of langer.

Maar wat leren deze algemene patronen ons over de rolverdeling in de *Dialoog*? Opvallend is dat de enkele vragen die een uitzondering vormen op het algemene vraag-en-antwoordpatroon, vooral juist die vragen zijn waarvan de rolverdeling in Schweitzers editie voor herziening vatbaar lijkt. In het eerste tekstgedeelte doorbreken slechts zes vragen het gewoonlijke patroon van korte vraagstelling en

78 De berekening gebeurde op basis van het aantal regels dat de verschillende vragen en antwoorden in Schweitzers editie innemen. Daarbij werden de vragen waarvoor de reden voor de rolverdeling niet volledig duidelijk was, en die hier dus nog voorwerp van discussie zijn, niet in de berekening opgenomen.

79 Zie bijvoorbeeld vraag 107, waar de leek vertelt over lieden die, ondanks hun gebeden voor Maria en de heiligen, hun geneugtes volgen en zich niet aan de tien geboden houden; of vraag 112 waarin de leek het over wereldlijke lieden heeft die – ondanks hun status – een geestelijk leven leiden. Schweitzer (ed.) 1997, p. 83-84 en 91-92.

relatief lang antwoord doordat de leek een of meer uitzonderlijk lange passages voor zijn rekening neemt. Van die zes vragen argumenteerden we al voor vraag 25, 28, 73 en 74 dat er goede redenen zijn om het grootste deel van de tussenkost van de leek aan Eckhart toe te schrijven.

Compositieafhankelijke argumenten correleren met andere woorden met de argumenten die de inhoud of de andere tekstversies aanleverden. Indien men op basis van die laatste twee soorten argumenten de rolverdeling aanpast, worden dan ook onmiddellijk vier van de zes hierboven genoemde uitzonderingen weg-gewerkt, waardoor het compositiepatroon consistenter en dus dwingender wordt.

Dan blijven nog vraag 37 en 60 over, waarin Schweitzer de leek abnormaal lange spreekbeurten toebedeelt. Spijtig genoeg zijn er voor deze vragen geen varianten in andere handschriften overgeleverd die een nieuw licht kunnen werpen op de situatie. Evenmin zijn argumenten op basis van inhoud of compositie te vinden die een aanpassing van de rolverdeling rechtvaardigen. Voor vraag 37 dient wel te worden opgemerkt dat tijdens de tweede (lange) spreekbeurt die de leek daar krijgt, achtereenvolgens twee tegengestelde standpunten over hetzelfde thema worden ingenomen. De tekst gaat er dieper in op de liefde die de zogenaamd ‘goede gheestelijke mensen’ wel eens voelen voor de ‘ongheestelijke mensen’, en de invloed van deze twee soorten mensen op elkaar. Aanvankelijk wordt verteld hoe de wederzijdse beïnvloeding leidt tot drie mogelijke scenario’s: 1) de ‘ongheesteliken’ trekken de ‘goede gheesteliken’ met zich mee in het negatieve, 2) de ‘goede gheesteliken’ weten de andere groep te ‘veredelen’ en 3) beide soorten mensen laten elkaar weer los.⁸⁰ Daarna sluit de tekst – in Schweitzers editie is de leek nog steeds aan het woord – die twee eerste mogelijkheden uit. Er wordt geargumenteerd dat de twee soorten mensen wel moeten scheiden (‘scheiden’) omdat ze incompatibel zijn.⁸¹ Het zou dus best kunnen dat deze verschillen in opvatting oorspronkelijk bedoeld waren om te worden vertolkt door twee verschillende figuren. Daarbij zou de tweede stem er een meer restrictieve opvatting op na houden dan de eerste. Uiteindelijk zijn de aanwijzingen hier erg mager. Hoewel voor beide vragen een aangepaste rolverdeling niet uitgesloten kan worden, zal ik hier bij gebrek aan formele aanwijzingen geen nieuwe rolverdeling voorstellen.

7 *Aanpassingen van de rolverdeling in het tweede deel van de Dialoog*

Zoals hierboven gesteld, verandert de compositie vanaf vraag 101 sterk. Niet alleen worden de vragen onmiddellijk minstens drie keer langer, ook de aard van de vraagstelling van de leek wijzigt duidelijk. In plaats van concrete vragen voor te leggen, schakelt deze over op het vertellen van anekdotes over zaken die hem ter

80 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 37, p. 39 r. 34-36.

81 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 37, p. 39, r. 39.

ore waren gekomen of die hij had meegemaakt, een boude uitspraak of bedenkelijk optreden van een geestelijke bijvoorbeeld, waarop Eckhart dan een commentaar levert. Door het veelvuldige gebruik ervan, is deze soort vraagstelling niet enkel typerend voor dit gedeelte van de gesprek, maar wordt ze ook een hulpmiddel voor het vastleggen van de rolverdeling. Door het herkenbare patroon dat ontstaat, kan men met een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid vaststellen tot waar het uit het eigen leven gegrepen vertelsel van de leek loopt, en waar de reactie van Eckhart begint.

Voor vraag 108 had Schweitzer echter moeite het patroon te doorgronden. Na de gewoonlijke spreekbeurten door leek en meester (respectievelijk regel 1-3 en 4-41), laat hij de vraag afsluiten met een lange monoloog door de leek. Schweitzer deelde deze op in drie delen, die elk tussen enkelvoudige aanhalingstekens staan, telkens met de aanspreking 'Meester' beginnen en op die manier dus ook als drie elkaar opvolgende spreekbeurten door de leek kunnen bestempeld worden (respectievelijk regel 42-86, regel 87-140 en regel 141-147). Het is bij deze drie spreekbeurten dat Schweitzers indeling voor verbetering vatbaar lijkt. Naar alle waarschijnlijkheid vormen de eerste twee een volwaardige vraag op zichzelf, waarbij telkens zowel Eckhart als de leek aan het woord komen. We zullen ze aanduiden als subvraag 108b en 108c. Deze interpretatie lijkt in elk geval door de tekststructuur van beide passages ondersteund te worden. Allebei openen ze met de leek die verhaalt over de uitspraken die hij een bepaalde geestelijke had horen doen. Het is een in dit gedeelte van de tekst veel voorkomende manier om een onderwerp aan te snijden en een reactie van Eckhart te vragen. In beide spreekbeurten volgt vervolgens dan ook een duidelijk oordeel: 'Hi sprac als een verblint onwetende, hoe grote clerck dat hi was.' en 'Hi seide proper wel ende waer [...]'.⁸² Bij beide uitspraken lijkt Eckhart het woord van de leek over te nemen. Horen we hier namelijk niet eerder een Eckhart aan het woord die de mening van de leek op krachtige manier bevestigt, dan een leek die zou uitweiden over een door hemzelf aangesneden onderwerp?

Ten slotte is er nog de kortere laatste paragraaf van vraag 108, die eerder bij de vraagstelling van vraag 109 lijkt te horen. Dat wordt vooral duidelijk doordat de leek in het begin van vraag 109 terugverwijst naar de 'doorachtighen mensche die gode plach te bidden'. Een onderwerp waarover hij juist daarvoor – volgens Schweitzer op het einde van vraag 108 – verteld had. Ter verduidelijking geven we de nieuw voorgestelde situatie schematisch weer:

82 Schweitzer (ed.) 1997, p. 85, r. 44 en 86, r. 91.

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1*Vraag 108*

[r. 1-3; leek:] Meester, mach enich mensche alsoe heylichlijc leven, dat hi god met minnen sijnre minnen verghelden mach, nader grootheit van sijnre minnen, alsoe als hi ons ghemint heeft?

[r. 4-41; Eckhart:] Jaet ende neent! Als die mensche doet al dat hi vermach, ende als die mensche gheeft al dat hi gheleisten mach, soe en machmen hem met ghenen rechte meer eyschen, al blijft hi gode veel sculdich. [...]dat wi gode alsoe grote minne sculdich sijn, die wi hem nemmermeer en moghen ghelden na sijnre grootheit ende na sijnre weerdicheit.

[Vraag 108b]

[r. 42-43; leek:] Meester, ic horde eens eenen groten clerck segghen dat hi liever hadde gode te laten dan Marien.

[r. 43-46; bij Schweitzer de leek, hier ook waarschijnlijk de leek:] Dat dochte my een alte onbesceyden woert, nae dien dat ons god soe seer ghemint heeft ende wi hem alsoe grote minne sculdich sijn, ende ons alle goet van god ghecomen es, ende alle salicheit van hem comen sal.

[r. 46-86; Eckhart:] Hi sprac als een verblint onwetende, hoe gote clerck dat hi was. Ende hi sprack als Jobs wijf, [...] in die oude wet was verboden dat men gheen afgoden en souden aen bidden.

[Vraag 108c]

[r. 87-91; leek:] Meester, ic hoerde eens eenen minrebroder prediken, [...] al hoe schoen dat sy gheverwet sijn.

[r. 91-140; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:] Hi seide proper wel ende waer, [...]. Daerom heeft si gheestelike blijscap ende rust ende vrede.⁸³

Vraag 109

[De leek:] 'Meester, ic wist eenen doorachtghen mensche die gode plach te bidden [...]. Meester, wat meende die sot met alsulker bedinghe, dat hij niet en woude dat hem god enighe sonde vergave [...].'⁸⁴

Ook voor vraag 117 is de rolverdeling in Schweitzers editie niet volledig duidelijk weergegeven en op sommige plaatsen voor aanpassing vatbaar. Met deze vraag, die bijna acht pagina's beslaat, wordt een uitgebreid complex aan tussenkomsten van zowel Eckhart als de leek gebundeld. Orde scheppen in dit kluwen zal niet eenvoudig blijken en bepaalde delen van de rolverdeling zullen ook na uitgebreide herbeschouwing voor discussie vatbaar blijven. Om enig overzicht te krijgen zal dus ook deze vraag in een aantal subvragen worden opgedeeld.

Na de openingsvraag en het bijhorende antwoord (respectievelijk r. 1-3 en r. 4-25), komt er volgens Schweitzer tussen regel 26 en 89 een langgerekte monoloog

⁸³ Schweitzer (ed.) 1997, p. 86-88.

⁸⁴ Schweitzer (ed.) 1997, p. 88.

op naam van de leek. Daarbij is het opmerkelijk dat er midden in dit stuk, op regel 49, de aanspreking ‘Meester’ opduikt, zonder dat Schweitzer het nodig vindt daar een nieuwe paragraaf of vraag te laten beginnen – zoals hij elders wel steeds doet.⁸⁵ Om de consistentie inzake tekststructuur te behouden, zal ik deze aanspreking wél als signaalwoord gebruiken en deze langgerekte spreekbeurt op naam van de leek opdelen in subvraag 117b en 117c (respectievelijk r. 26-49 en r. 49-89). De vraag stelt zich nu of het inderdaad om twee monologen door de leek gaat, of dat Eckhart in deze subvragen het woord neemt.

Voor subvraag 117b is dit een moeilijke kwestie. Nadat de leek vanaf regel 26 van wal is gestoken met een nieuwe schuldbekentenis over zijn neiging tot het ‘onbehoed spreken’, start er vanaf regel 32 een passage waarin een parallel wordt getrokken tussen de eigentijdse vervolgingen en het te schande maken (‘schandaliseringen’) van eenvoudige leken die spreken over hoge dingen en het onbegrip van de Farizeërs voor Christus’ optreden. Aangezien dit deel van de tekst wat betreft inhoud, toon en zinsbouw enigszins apart lijkt te staan van de openingszinnen van de leek, is het niet ondenkbaar dat Eckhart hier het woord voert. De spreekbeurten van de leek en Eckhart zouden dan respectievelijk regel 26-31 en regel 32-49 beslaan. Hoewel een dergelijke indeling een meer consistente vraag- en antwoordstructuur oplevert, zijn de aanwijzingen om dit tekstgedeelte ondubbelzinnig aan een van de protagonisten toe te bedelen dun gezaaid. Uiteindelijk beperken we ons ertoe aan te geven dat een tussenkomst van Eckhart hier in elk geval niet uitgesloten kan worden.

Voor subvraag 117c is de situatie duidelijker. Aanvankelijk beklagt de leek zich over de ‘schandaliseringen’ die hij moet verdragen. Zoals elders in de tekst reageert Eckhart (waarschijnlijk vanaf r. 52) met een waarschuwing. Men diende niet al te snel over de hoogste zaken te spreken: want ‘alsoe langhe als dien mensche swijcht, soe machmen wanen dat hi wijsheit heeft’.⁸⁶ Op die manier lopen de spreekbeurten van de leek en Eckhart respectievelijk van regel 49-52 en van regel 53-89. Ik geef een schematisch overzicht van de nieuw voorgestelde rolverdeling voor het eerste gedeelte van vraag 117:

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

Vraag 117

[r. 1-3; leek:] Meester, mijn siele bekent dat een god heeft ghemaect hemelrijc ende eertrijc ende al datter binnen es. Ende wi aenbedender drie. Hoe selen wi dat begripen?

[r. 4-25; Eckhart:] Die saleghe minnende siele, die haer selven ontcommert heeft van alre uuterliker onlede van allen creatueren, [...] om dat si daer toe niet gheleert en sijn noch ghewijt ende hen niet gheoorloeft en es van ghenen prelaeten ende het hen niet en betaemt?

85 Schweitzer (ed.) 1997, p. 102.

86 Schweitzer (ed.) 1997, p. 102.

Vraag 117b

[r. 26-31; leek:] Meester, als die swighende sprekende wert, soe clapt hi alte veel, alsoe wel tontide als te tide! [...] Daer om soe hebbic dicke ghesproken onbehoede woerden daer ic bat af hadde ghesweghen, had ic wijs gheweest ende wetende.

[r. 32-49; bij Schweitzer de leek, hier de leek of Eckhart:] Die pharizeus ende die scriben die en mochten Ihesum Christum, den gods soen, met gheenen saken te rechte begripen noch vervolghen noch scandeliseren, [...] ende dat sy dien alsoe seere bedroghen met valscher oerconde ende met loghenachteghen woerden.⁸⁷

[Vraag 117c]

[r. 49-51; leek:] Meester, soe en eest gheen wonder dat sy my ende mijns ghelijc vervolghen ende versmaden ende scandeleseeren, die dicke ghesproken heeft sottelijc ende dwaselijc in onbehueden woerden ende in onwetenheit.

[r. 52-89; bij Schweitzer de leek, hier Eckhart:] Daer om souden alle menschen die verstandnisse hebben, gode bidden om wijsheit [...] dat goetwileghe leken yet van gode spreken oft van hemelschen saken om dat sy vander letter niet en sijn gheleert.⁸⁸

Subvraag 117c wordt gevolgd door twee spreekbeurten (respectievelijk r. 90-104 en 105-112) die Schweitzer opnieuw integraal op naam van de leek plaatste. Waarschijnlijk vormen ze samen de vraagstelling van een volgende subvraag, die we met 117d zullen aanduiden. Eckharts antwoord daarop loopt dan vanaf regel 113 tot en met regel 138.

Na 117d wordt de rolverdeling nog duisterder. Regelmatig laat Schweitzer met de aanspreking ‘Meester’ een nieuwe paragraaf beginnen zonder dat duidelijk wordt of Eckhart ooit het woord neemt. Om het overzicht te behouden heb ik de rest van vraag 117 in 6 subvragen opgedeeld, genummerd van 117e tot 117j. Daarbij heb ik ervoor gekozen om bij elke ‘Meester’-aanspreking een nieuwe subvraag te laten beginnen, met 117h – die zonder dergelijke aanspreking begint – als uitzondering.

In de editie wordt het hele stuk als een meer dan vier pagina’s beslaande monoloog door de leek beschouwd. Maar wat op het eerste gezicht één langgerekte kritiek is op de ‘gheestelike lieden van abite’ die de ‘goetwileghe leken’ steeds versmaden en vervolghen, lijkt bij nadere lezing een patroon zichtbaar te worden dat overeenkomt met een min of meer traditionele rolverdeling.⁸⁹ Na elke ‘meester’-aanspreking verwoordt de leek namelijk een kritiek op degenen die de ‘goetwileghen lieden’ aanvallen. Vervolgens wordt deze specifieke kritiek steeds binnen een ruimer kader geplaatst, wat eerder correspondeert met de rol van Eckhart dan met die van de leek.

⁸⁷ Bij Schweitzer staat ‘pharizens’. Dit werd aangepast naar ‘pharizeus’, zoals het in het handschrift B1 staat.

⁸⁸ Schweitzer (ed.) 1997, p. 102-103.

⁸⁹ Schweitzer (ed.) 1997, p. 108, r. 274-277.

Subvraag 117f bijvoorbeeld begint op regel 166 met de leek die verhaalt hoe hij broeders uit Eckharts orde hoorde verkondigen dat bepaalde zusters en begarden ketters en ongelovigen waren. Vanaf regel 187 lijkt de toon van de tekst te veranderen en de verontwaardiging maakt plaats voor een meer beschouwende uitleg. Zo wordt er uiteengezet dat men bij vele religieuze groepen gebreken vindt en dat het inderdaad niet zo is dat zusters of begarden kwaadaardig of hypocriet zijn omdat ze wel eens al te onbehouwen over God spreken.⁹⁰ Op het initiële geklaag kwam dus een bevestigend vervolg. Maar moet deze aan de leek of Eckhart toegeschreven worden? Dat Eckhart het woord inderdaad kan hebben overgenomen, wordt ondersteund door de verontwaardigde toon die verderop (vanaf r. 192) (opnieuw) wordt aangeslagen. Een dergelijke houding is vooral zinvol wanneer het om een reactie gaat op hetgeen wat daarvoor gezegd werd, wat erop duidt dat het dus de leek was die hier opnieuw op ferme wijze reageert op een meer beschouwende tussenkomst van Eckhart. Zo valt ook subvraag 117f uiteen in een vraag van de leek en een antwoord van Eckhart en vinden we hier in één klap het begin van een nieuwe subvraag (117g).

Voor die laatste subvraag en de vragen die nog volgen, zien we overigens een overeenkomstige situatie opduiken. Ook in 117g zou een deel (r. 200-239) van de tekst in Eckharts mond kunnen worden gelegd. Vanaf regel 239 lijkt de leek dan een nieuwe – ditmaal korte – vraag te stellen, waarop in regel 240-254 opnieuw een reactie van Eckhart komt. Beide spreekbeurten vormen dan samen subvraag 117h. Een laatste passage die nu op naam van de leek lijkt te staan, maar mogelijk op die van Eckhart moet worden gezet, loopt van regel 269-301.⁹¹ Deze zou dan het antwoord vormen op een vraag die de leek in regel 255-268 stelde. Vraag en antwoord vormen dan samen subvraag 117i. Ten slotte blijven nog subvraag 117e en 117j over (respectievelijk r. 139-165 en 301-308). Beide lijken enkel te bestaan uit een spreekbeurt van de leek, zonder dat Eckhart reageert.

Dat Eckhart in deze passages inderdaad meer aan het woord kwam dan Schweitzer in zijn editie doet vermoeden, schijnt bevestigd te worden door een andere tekstgetuige. In het troostschrift de *Verstroestinghe der gelatenre menschen* worden enkele korte passages uit de *Dialoog* opgenomen.⁹² Daarbij hoort ook een kort fragment uit vraag 117 dat in de *Verstroestinghe* aan Eckhart wordt toegeschreven, maar in Schweitzers editie op naam van de leek staat. Ook al heeft men in de *Verstroestinghe* de fictieve Eckhart-figuur uit de *Dialoog* verward met de historische Eckhart, het is waarschijnlijk dat, indien men Eckhart wilde citeren, men

90 Schweitzer (ed.) 1997, p. 106, r. 188-189.

91 Voor de allerlaatste regels die we aan deze subvraag zouden willen toekennen, blijft de rolverdeling erg onduidelijk. Zowel de leek als Eckhart kunnen hier aan het woord zijn.

92 Meer informatie over Utrecht, MCC: BMH 94 en de drukken door Hugo Jansz. van Woerden geef ik aan in de inleiding van dit boek (noot 26). Zie voor een gedeeltelijk transcriptie van de delen uit de *Dialoog* die in de *Verstroestinghe* voorkomen: Lievens 1999, p. 26-28. Deze vindplaatsen kunnen nog verder worden aangevuld. Tabel 2 op p. 96 geeft een volledig overzicht.

eerder een passage koos die in de legger reeds voor meester Eckhart bestemd was dan een passage die duidelijk de leek toebehoorde.

Ondanks deze laatste tekstgetuige, blijven voor deze 117^e vraag het overgrote deel van de argumenten indirect van aard en misschien niet zwaarwichtig genoeg om steeds met absolute zekerheid precieze keuzes te maken. Voorzichtigheid gebiedt me dan ook om slechts onder voorbehoud een alternatieve rolverdeling voor te stellen. Bovendien is het mogelijk dat vraag 117 in de overlevering dermate beschadigd is geraakt, dat de rolverdeling zich voor sommige passages überhaupt niet meer laat reconstrueren. Zo vinden we juist voor het begin van vraag 118 twee passages die qua lengte en inhoud veel weg hebben van een tussenkomst of vraagstelling door de leek, zonder dat er een antwoord van Eckhart volgt. We lijken hier met ‘restfragmentjes’ te maken te hebben die bij een reorganisatie van de tekst niet meer op een adequate manier in de vraag en antwoord-puzzel konden worden ingepast.

Nieuw voorgestelde vraagindeling voor B1

[Vraag 117d]

[r. 90-112; leek:] Meester, ic en heb niet ghehoert dat Abraham ende Ysaac ende Iacob, die heileghe patriarchen, vander letter waren gheleert. [...] Hij en derfs nyemant vrughen, noch in hemelrijc noch in eertriken.

[r. 113-138; Eckhart:] Du segst al waer, al bestu een doer, een leke! [...] ende om dat vordeel van eertriken, dan sy doen om gode ende om goet gheestelijc leven te leyden.

[Vraag 117e]

[r. 139-165; leek:] Meester, waer af comtet dat gheestelike lieden van abite soe seer vervolghen ende versmaden die goetwilleghe leken, [...] ende sy haer oft hen selven versmaden, soe verdoemen se die abyten.

[Vraag 117f]

[r. 166-186; leek:] Meester, ic hoerde enen inwendeghen broeder preken van uwer oerden tot Reynsburch onder tcovent, dat die susteren ende die baggaerden ketters ende ongheloevich waren. [...] tot Colen ende in anderen steden gaen uut haerre goetwilicheit om haer broot!

[r. 186-191; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] In menighen abijt soe vint men ghebreclicheit, ende daer omme soe sijn die goede te quader niet. [...] Dit es die saken ende dat occuinen [lees: ocsuinen (reden, verontschuldiging)], dat sise soe zeer haten ende scandaleseren in haeren sermonen, nochtant dat sire nye quaet af en hoerden noch en saghen.

[Vraag 117g]

[r. 192-199; leek:] Meester, dat dunct my onredelijc van gheesteliken lieden, die licht draghers souden wesen der heilegher kerken, dat sy soe seer die goetwilleghe scandalieghen die willich aerm sijn, al gaen sy om haer broot. [...] Sy soudense aldaer om herde node versmaden ende scandaliseren.

[r. 200-238; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] Sy en sijn niet al gheestelijc, die abijt draghen ende sy en leven niet al heilichlijc, die vander letter gheleert sijn. [...] die mesdoet swaerlijc voer gode ende voer die werelt.

[*Vraag 117b*]

[r. 239-240; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk de leek:] Ende wat mesdoet hy dan, die den goetwilleghen lieden haer eer beneemt uut hate ende uut nide met loghenachteghen woerden?

[r. 240-254; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] Siet, die sijn alle gheestelijc, die reynlijc ende gheestelijc leven, [...] al daer sy selve mede werden gheslaghen.

[*Vraag 117i*]

[r. 255-268; leek:] Meester, al hier plach eens siaers een groot clerck te prediken, die zeer op gedraghen was voer der menschen oghen, [...]. Ende hi weert seer ghesandaliseert van gheestelike lieden, alhier ende in dat bisdom van Uutricht.

[r. 269-294; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] Dat es met allen recht, die den anderen scandaliseert tonrecht, dat hi selve na wert ghesandalizeert met rechte, [...] ende dat si enighen goeden naem hebben onder dat ghemeyn volc.

[r. 295-301; bij Schweitzer de leek, hier waarschijnlijk leek:] Ic kende enen mensche die sinen vrinden plach te bidden, [...]. Dat es dat meeste occasien daer om, dat sise scandele-seeren in haren sermoen.

[*Vraag 117j*]

[r. 302-308; leek:] Meester, al hier predicte eens een groot vroem clerck. [...] een leec in gode rusten, als over dese kerke te springhen.⁹³

Ten slotte moet ook vraag 118 gedeeltelijk herzien worden. Een aantal passages van deze 26 pagina's tellende vraag moeten niet aan de leek maar aan Eckhart worden toegewezen. Vanaf regel 50 laat Schweitzer een tussenkomst van de leek doorlopen tot regel 112. Net zoals hij in vraag 117 had gedaan, negeert hij hier een 'Meester'-aanspreking die, in tegenstelling tot bij de andere vragen, niet werd gebruikt om een nieuwe paragraaf of spreekbeurt te beginnen. In de passage zijn echter nog enkele sporen van een tweegesprek terug te vinden. Zo is het veilig om te stellen dat bij de uitspraak 'Ghi segt my al waer', het Eckhart is die instemmend reageert op hetgeen de leek zonet vertelde. Op die manier verkrijgen we voor deze passage een opdeling in twee subvragen (118b en 118c), die in elk geval goed overeenkomen met het vraagritme dat in dit deel van de tekst wordt gehanteerd. De rest van vraag 118 lijkt Schweitzer wel correct te hebben ingedeeld en besproken we hier verder niet.⁹⁴

⁹³ Schweitzer (ed.) 1997, p. 105-109.

⁹⁴ Hoewel een verdere opdeling van vraag 118 in subvragen de structuur van de tekst ten goede zou komen, lijkt de rolverdeling voor de rest van de vraag door Schweitzer wel correct te zijn aangegeven. Het vervolg van deze vraag laten we hier dan ook buiten beschouwing.

Vraag 118

[r. 1-3; leek:] Meester, verhoerde ghi dat ye in die heileghe scriftuere, [...].

[r. 4-49; Eckhart:] Des heeft god gheplegen seder dat hi hemelrijc ende eertrijc maecte, [...]. Want die hebben alle goeden menschen lief, al sijn sy leken ende al sijn sy niet gheordent.

[Vraag 118b]

[r. 50-53; leek:] Meester, het en doet niemant anders dan die verwaende onwetende hoverdeghe, dient al onweert es, dat goetwilleghe leken van enighen goeden naem sijn om dat sy gheen habijt en draghen ende om dat sy vander letter niet en sijn gheleert.

[r. 53-98; bij Schweitzer de leek, hier mogelijk Eckhart:] Waren sy recht oetmoedich, ende leifden sy heilichijc ende gheestelijc, [...] om die grote ruste ende om die grote salicheit dier af comt aen siele ende aen lichaem.

[Vraag 118c]

[r. 99-112; leek:] Meester, ic hoerde enen goeden man prediken dat oetmoedicheit gheen duecht en waer inden armen menschen [...] als sijt metter letter niet en connen verstaen van hare grofheit!

[r. 112-174; Eckhart:] Ghi segt my al waer! Maria ende die apostelen die en waren niet rijck van eertschen goede. [...] Ende sijn sy daer om gheestelijc, dat sy dat habijt draghen?⁹⁵

8 De *Dialoog* en haar inhoudelijk receptie

In dit hoofdstuk gebruikte ik de verschillende versies van de tekst om de oorspronkelijke tekststructuur preciezer vast te leggen. Nu wil ik ook kort focussen op de inhoudelijke verschillen tussen twee van de getuigen, meer bepaald tussen B1 en Wi. Eerder dan een getrouwe kopie van de *Dialoog* levert het Wiesbadense handschrift een bewerking van een uitvoerig gedeelte van het traktaat. Hoewel grote delen bijna woordelijk parallel lopen, zijn er ook belangrijke verschillen. Deze kwamen niet enkel tot stand omdat de bewerker wilde samenvatten, maar blijken evenzeer een product van een weloverwogen politiek om de meer problematische kantjes van de tekst af te vijlen. Ik zal aantonen dat in de aanpassingen een bepaalde systematiek schuilt. Door de teksten te vergelijken krijgen we een goed zicht op welke standpunten de bewerker voor zijn samenvatting niet opporstuun of zelfs problematisch vond, en welke aspecten in de eigen tijd (ten minste door één auteur) als uitdagend en zelfs controversieel werden beschouwd.

Zoals ik eerder in dit hoofdstuk beargumenteerde, is de B1-redactie naar alle waarschijnlijkheid meer representatief voor de 'originele' versie van de *Dialoog* dan de Wiesbadense. Het betoog dat hier volgt, zal dit nog aannemelijker maken

95 Schweitzer (ed.) 1997, p. 110-114.

en tonen dat de grootste ingrepen door de Wiesbadense kopiist (of diens voorloper) gedaan werden en niet op het niveau van de B1-versie gebeurden.

Bewerkingsaspecten op algemeen niveau: vraag en thema-selectie

In de *Questien van eenen goeden simpelē mensche* (zoals de *Dialoog*-bewerking in het Wiesbadense handschrift bekend staat) vinden we enkel materiaal uit vraag 11-15 en 48-91 van B1 terug. De ontlening komt dus geheel uit het eerste deel van de *Dialoog*, of precies dat gedeelte van de tekst waarin de meer gedurfdde thema's als de maatschappij- of kerkkritiek slechts mondjesmaat aan bod komen. Een bewuste selectiepolitiek? Door de omvang van de weggelaten delen is het lastig een waardeoordeel te geven over deze voorkeur voor het wel geselecteerde materiaal. Omdat de Wiesbadense tekst vanaf het begin als een partiële bewerking is opgezet, is het aannemelijk dat het weglaten van de kerk- en maatschappijkritische passages eerder door een praktische – het willen bekorten van een anders erg lange tekst – dan door een inhoudelijk ideologische drijfveer werd ingegeven.

Toch laat de bewerker van de Wiesbadense *Questien* ons horen en daar toe om zijn aanpak en voorkeuren beter te leren kennen. Zo zijn er redenen om aan te nemen dat hij vond dat de kosmologische passages die in B1 regelmatig aan bod komen niet onmiddellijk hun plaats hadden binnen de opzet van zijn bewerking. Dat wordt vooral duidelijk bij de B1-vragen 48-90. We vinden deze bijna doorlopend terug in Wi.⁹⁶ Het is opvallend dat van de drie vragen (53, 50 en 60b) die binnen dit bereik werden weggelaten er twee (50 en 60b) zijn die het onderwerp van de kosmologie behandelen. Aangezien de bewerker in dit deel van de tekst de omliggende vragen wel consistent overnam, lijken de hiaten hier dus wel degelijk het product van een duidelijke inhoudelijke voorkeur, of beter van een terughoudendheid ten aanzien van een specifiek soort onderwerp. Eigenlijk werd de Wiesbadense tekst ontdaan van zowat alle verwijzingen naar kosmologie.

Bewerkingsaspecten op paragraaf- en woordniveau

Om de echte filosofie achter de bewerkingspolitiek te leren kennen, is het nuttig om naar een meer gedetailleerd niveau af te dalen, tot een vergelijking op woordniveau. Doen we dat, dan valt op dat de verwijzingen naar de 'goedwillige leek' nagenoeg volledig ontbreken. We komen deze in de Wiesbadense versie geen enkele maal tegen. We zullen in hoofdstuk IV zien dat deze goedwillige nochtans een cruciaal figuur betreft die in het hart van de tekst staat en vooral in de maatschappijkritische passages een grote rol speelt. Hoewel hij heel wat vaker aan het einde van de tekst (vraag 117-130 in B1) dan aan het begin ervan voorkomt, is de term

⁹⁶ Daar ongeveer overeenkomstig met vraag 10-38 (volgens de nummering van Kienhorst en Schepers). Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 520-531.

‘goedwillige leek’ zo wijdverspreid dat het ontbreken ervan in Wi niet enkel moet worden toegeschreven aan de beperkte ontlening uit de *Dialoog*. Naar alle waarschijnlijkheid koos de bewerker bewust voor een andere, naar zijn gevoel, minder beladen terminologie. Het verdwijnen van de ‘goedwillige leek’ uit Wi gaat – niet toevallig – samen met het weglaten van de meer kerkkritische passages die in B1 voorkomen. Een goed idee van wat er aan de hand is vinden we in de 36e vraag uit de Wiesbadense tekst (die in grote lijnen overeenkomt met vraag 82 uit B1). Ik geef beide versies ter vergelijking:

B1:⁹⁷

[De leek:] Meester, waer af comet dat die goede wille inden jonghen menschen alsoe ongheduerich es?

[Eckhart:] Alle froyt dat te vroeck rijpt, dat wert onbequaem. Die te vroeck willen weten ende die te vroeck willen spreken *ende die te vroeck willen ghebruken haer vriheit*, die en moghen niet langhe ghedueren, sy en werden beroeft van haren goeden wille⁹⁸ ende van gheesteliker oefeninghe. Si willen te vroeck wesen Maria! Men sal alre yerste wesen xxx jaer Martha in alre heilegher oefeninghe, eer men comt te Marien leven in hogher minnen. Als wi van gode hebben ontfanen eenen goeden wille, soe souden wi ons selven oefenen in allen heileghen oetmoedeghen leven totter doot toe. *Men en sal die goet willeghe niet alte seer versmaden, want si vervollen alle die heileghe screftuere met haren oetmoedighen gheesteliken leven*. Alle die sijn gheestelijc, die gheestelijc leven, ende alle die sijn weerlijc, dien weerlijc leven, oec wat si draghen. *Als die quade van den goeden doecht hoert spreken, soe vervolghen sise, om dat si van haren leven niet en sijn ende si haer gheestelijke oefeninghe niet en kennen*.⁹⁹

Wi:

Ik vraghe waer omme die goede wille inden jonghen mensche soe onghedurich es.

Ik zegghe: Alle vrucht die te vroeck ripet es ombequame. Die te vroeck willen weten, spreken ende haers zelves wille ghebruken, die en moghen niet langhe ghedueren, si en werden beroeft van haren godliken wille ende van gheesteliker oeffeninge. Si willen te vroeck wesen Maria, te hant contemplieren, ende dat en mach niet sijn. Men moet vele arbeyden ende leyden eerst ver Maerten leven in heyligher oeffeninge, wanneer men ontfact van gode eenen goeden wille. Ende wilmen dien behouden, soe moetmen in allen oetmoedighen dienst oeffenen een heilich leven. Allen die leven naden gheeste, die heeten gheestelic; ende die leven naden vleische, die sijn vleischelic ende waerlic, oec wat abyte dat si dragen.¹⁰⁰

97 De passages in cursief werden uit Wi weggelaten.

98 Merk op dat deze ‘goeden wille’ in Wi – bewust of onbewust – werd vervangen door ‘godliken wille’, wat een niet geringe betekenisverschuiving impliceert.

99 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 82, p. 67-68, r.1-15.

100 Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 530-531, r. 470-482.

De vraag in kwestie handelt over de ongedurigheid van de goede wil in jonge mensen. Zowel in B1 als in Wi luidt de kern van het antwoord dat men beter niet al te vroeg tracht te spreken over hoge en religieuze onderwerpen. Beter is het eerst een leven van 'heilige oefening' te leiden – een Martha te zijn –, vooraleer men met het meer contemplatieve leven van Maria probeert aan te vangen. Tot daar lopen beide teksten gelijk. Vervolgens werden in Wi enkele cruciale zinnen van Eckhart weggelaten die in B1 nochtans de uiteindelijke teneur van het antwoord mede bepalen. Nadat Eckhart daar eerst oproept tot standvastigheid en tot het oefenen van onszelf in een ootmoedig leven tot de dood toe, neemt hij het vervolgens – eigenlijk voor het eerst in deze vraag – meer expliciet op voor de 'goedwillige leek'. In B1 benadrukt Eckhart dus dat men dit soort leken ondanks hun 'ongedurigheid' niet diende te minachten. In essentie vervulden de goedwilligen met hun ootmoedig geestelijk leven juist datgene – de omschrijving blijft hier algemeen – wat in de 'Heileghe Screftuere' stond. Na een pleidooi voor terughoudendheid en lijdzaamheid doet Eckhart moeite om werkelijk de bezorgdheid die bij de leek leeft, en eigenlijk al in diens neutrale vraagstelling doorschemert, rechtstreeks te adresseren. Dit hart onder de riem van de goedwillige werd in Wi gewoon weggelaten. Ook de laatste zin van Eckharts antwoord uit B1, waar expliciet de kwaden die de goedwilligen vervolgd en geheld worden, vinden we niet in Wi. Scherp gesteld zou men kunnen zeggen dat waar B1 ten opzichte van de goedwillige leek een 'slaan en zalven'-retoriek hanteert, in Wi enkel het slaan overblijft. Interessant is dat de Ha-getuige (samen met Wi een onderdeel van de Y-tak van het stemma) wel al deze kritische passages uit B1 bevat.¹⁰¹ Indien we daarbij het eerder opgestelde (herziene) stemma in het achterhoofd houden, is het dus onmiddellijk duidelijk dat tenminste voor deze vraag de meer kritische B1-compositie dichter bij het origineel moet hebben gelegen dan die van Wi.

In dit geval verdween met het schrappen van deze expliciete steunbetuigingen aan dit soort leken dus ook de term 'goedwilligen' zelf, uit Wi. Maar dat 'de goedwilligen' in Wi niet meer als zodanig worden genoemd, was niet zomaar een bijproduct van het wegfilteren van al te vergaande kerkkritiek. Ze lijkt ook als term zelf problematisch te zijn geweest. Dat wordt duidelijk in vraag 73 en 73b uit B1. De goedwillige leek wordt er tweemaal genoemd (eenmaal in de vraagstelling van de leek, eenmaal in een antwoord van Eckhart), maar werd in Wi op beide plaatsen vervangen door de aanduiding 'goeden simplen luden'. Uit de analyse in hoofdstuk IV zal blijken dat de 'goedwillige' alles behalve een neutraal begrip was. Jan van Leeuwen en de *Dialoog* bijvoorbeeld hadden een duidelijk tegenstrijdig waardeoordeel over dit type gelovige. Had de bewerker van de *Questien*, net als Van Leeuwen, een negatief beeld van de goedwillige in het achterhoofd toen hij bepaalde delen uit de *Dialoog* wilde kopiëren? Wilde hij zich ver weg houden van de scherpe standpunten die in die tijd over de goedwillige ingenomen werden? In

101 Den Haag, KB: KA 37, f. 227rb-227vb.

elk geval vijlt hij ook in vraag 73(b) weer de meest uitgesproken maatschappij- en keerkritische kantjes van het discours uit de *Dialoog* af. Om dat duidelijk te maken vergelijk ik de vraagstelling van vraag 73 uit B1 met die van vraag 28 uit Wi:¹⁰²

B1:

[De leek:] Meester, waer om soe es die paepschap ende die abijt soe seer vervolghende ende versmadende die goetwilleghe leeken, die hem selven hebben versmaet ende gheworpen onder ander menschen voeten?¹⁰³

Wi:

Ic vraghe waer om die geleerde versmaden die eenvoudighe simple luden, die hem zelve oetmoedigen ende versaemden.¹⁰⁴

In beide vragen betreft het dezelfde aanklacht, maar in B1 is ze net iets scherper geformuleerd. De lezer krijgt het gevoel dat daar, eerder dan in Wi, man en paard worden genoemd. In B1 zijn het de ‘paepschap en abijten’ (de reguliere en seculiere clerus dus) die werkelijk tot vervolging overgingen, geen ‘geleerden’ zoals in Wi die ‘slechts’ de eenvoudige lieden versmaadden. De sympathieën van de Wi-bewerker lagen bovendien elders dan die van de B1-kopist, dat wordt nog duidelijker uit de respectievelijke antwoorden. In B1 laat Eckhart zijn kritiek op de geestelijkheid de vrije loop:

B1:

[Eckhart:] Sy connen die scriftuere ende si draghen abijt ende sy ghevoelen cleyn god in haerre sielen. Al daer om soe en willen sy niet gheloeven, dat leeken moeghen werden ghetroest, om dat sy vander letter niet gheleert en sijn. [...] Die lettere die bijt die note, ende die verwaende ydeoten die hebben die hertheit van der scorssen. Ende die verlicht sijn vander wijsheit gods, die eten die keerne, ende die hebben die soeticheit vanden smaec.¹⁰⁵

Eckhart hekelt dus duidelijk die geestelijken die zich beroepen op hun formele positie (als deel uitmakend van de reguliere geestelijkheid) of hun geleerdheid. Diegenen die de goedwilligen vervolgen kennen dan wel de Schrift en dragen dan wel een habijt, volgens Eckhart blijkt er maar weinig van God in hun ziel terug te vinden te zijn. Ze weigeren dan ook te geloven dat leken die niet geschoold zijn door God getroost kunnen worden. Het anti-intellectuele element in de *Dialoog* besprak ik al eerder en komt ook hier weer naar boven. Uiteindelijk volgt er een duidelijke waarschuwing aan het adres van de trotse geestelijkheid:

102 De kritiek die in vraag 73 aan bod komt, bespreek ik uitgebreid in hoofdstuk III.

103 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 1-2.

104 Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, vraag 28, p. 527, r. 351-352.

105 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 62-63, r. 4-6 en r. 10-13.

B1:

[Eckhart:] Wee alle der hoverdegheer paepschap, die te seer verdreucken ende veronwerden [minachten, versmaden], die vander hemelscher wijsheit sijn verlicht ende die god vercoren heeft, soe swaerlijc salt op hen ghewroken sijn!¹⁰⁶

Niets van dat alles is in Wi terug te vinden. De antwoordende ik-persoon ontkent simpelweg het voorliggende probleem. Kort en bondig gesteld, komt het erop neer dat indien men als goedwillige te schande wordt gemaakt, men het verdiend had. In haar wijsheid valt de geestelijkheid (opmerkelijk genoeg hier ook papen genoemd) niemand aan waar men enige deugd en oprechtheid van leven aan kan toeschrijven. Zij viseren enkel de vals en hypocriete leken, diegenen dus die wel heilige woorden spreken, maar deze zelf in hun doen en laten niet uitdragen en zo onder de goeden ongelooft zaaien:

Ic antwoorde ende zegge dattie wijsheit der papen niement en versmaet daermen doghet an bekent ende ongheveinsicheyt [oprechtheid] van levende, maer die valsche ypocriten die onder die goede wandelen, die heilige woerde spreken ende inden werken niet en bewisen; ende onder goye [goeden] worden soe zayen si onghelove. Hier om sijn si vermaet vander heiligher kerken ende achtergeset, die quade ende niet die goede.¹⁰⁷

En wanneer het dan toch uitzonderlijk gebeurt dat de goeden het samen met de kwaden moeten ontgelden, dan zal hun (hemelse) loon er enkel door vermeerderen:

[...] eest dattie goede ontgelden die quade – want mense nu niet ondersceiden en can –, haer loon es des te meerdere. God salse ten jonxten daghe scheiden, als hi zal segghen: ‘Comt, ghi ghebenendide, int rike mijns vaders.’ Tot den anderen: ‘Gaet, vermalendide, int ewighe vier’.¹⁰⁸

Zoals we zagen is ook de *Dialoog* in haar steun voor de ambitieuze leek niet altijd even eenduidig geweest. In het vorige hoofdstuk toonde ik aan dat de Eckhart-figuur er, wat betreft het participatierecht van de leek om mee te spreken over goddelijke thema's, een dubbele houding op na houdt. Hij erkent dat de kritiek die de geestelijkheid op leken uitte, voor een groot stuk onterecht is. Maar tegelijk gaat hij ook op de rem staan en geeft aan dat het voor leken beter was te zwijgen. Verderop in B1 volgt er in vraag 73 een soortgelijke raadgeving:

[Eckhart:] Ic rade alle *goetwillege leeken* dat si swighen ende vlien ende luttel spreken van gode ende van hemelschen saken, *alsoe verre als si hen selven moghen bedwinghen*. Soe moeghen sy rusten ende hebben vrede in haerre sielen.¹⁰⁹

106 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 63, r. 13-15.

107 Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, vraag 28, p. 527-528, r. 353-358.

108 Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, vraag 28, p. 528, r. 359-362.

109 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 63, r. 28-31. (Te vergelijken woorden en zinsneden werden in dit en in het volgende citaat in cursief geplaatst.)

Gezien de strengere insteek van de *Questien* is het niet verwonderlijk dat een gelijkaardig verbod ook daar terug te vinden is. Hoewel de raadgeving op zich hetzelfde inhoudt, lijkt er een verschil te zijn in de achterliggende reden waarmee ze wordt gedaan. Zelfs in de waarschuwing klinkt B1 vriendelijker tegenover de leek. Daar wordt spreken over hemelse zaken afgeraden ‘alsoe verre als se hen selven mogen bedwinghen’ en onderbouwd vanuit een eigen zelfbelang. In Wi is het verbod meer rechtstreeks geformuleerd. Merk op dat ook hier de verwijzing naar de goedwillige leken vervangen werd door de ‘goeden simplen luden’:

Ic rade allen *goeden simplen luden* te zwighen ende niet vele te spreken van hemelschen zaken, *want hem niet toe en behoert daer af te spreken*. Ende al ist dat si gracie hebben van gode, die en salmen niet ontdecken voer die ombekende, die heimelicheit die es tuschen gode ende der zaligher zielen, want sijs niet en verstaen diere niet na en leven.¹¹⁰

Het mag duidelijk zijn dat de Wi-bewerker dermate grote aanpassingen deed dat de *Dialoog* haar kritische lading nagenoeg helemaal verloor. Waar de hele mystiek en theologie van de *Dialoog* in het teken stond van lekenemancipatie, daar is diens bewerking op volgzaamheid gericht.

9 Besluit

Voor significante delen van de *Dialoog* diende de rolverdeling herzien te worden, wat ook belangrijke inhoudelijke consequenties had. Met grote waarschijnlijkheid dient – berekend op basis van het aantal regels uit Schweitzers uitgave – ongeveer 15 procent van het voordien aan de leek toegeschreven tekstmateriaal, eigenlijk in Eckharts mond gelegd te worden. Rekenen we daar de verschuivingen bij die we hierboven onder voorbehoud voorstelden dan loopt dit op tot 30 procent. Het aandeel van de leek in de tekst, dat aanvankelijk 24,5 procent van het volledige traktaat bedroeg, daalt zo naar 20,6 procent en mogelijk naar 17 procent. Bij dat laatste cijfer verdwijnen zowat alle lange monologen die nu nog op het conto van de leek werden geschreven, drie echte uitzonderingen in vraag 37, 60 en 118 daargelaten. Een dergelijke verschuiving geeft natuurlijk een knauw aan de positie van de leek als de dominante persoonlijkheid in de tekst. Maar cijfers zeggen niet alles. Wat een nog grotere impact heeft op de status van de leek is de verandering die door de nieuwe indeling optreedt in de dialoogstructuur en in de interactie tussen de twee protagonisten. De rol van de leek binnen het dialectische proces van de tekst verandert sterk. De lange uitweidingen in bijvoorbeeld vraag 25 waarin de leek de belerende rol op zich genomen heeft, lijken nu ook voor een groot deel aan de meester toe te komen. Omdat het ook de omdraaiing van dit aloude rollenpatroon was waaraan de *Dialoog* zijn anticlericale reputatie dankte, lij-

110 Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, vraag 28, p. 528, r. 367-372.

ken deze bijstellingen eveneens hun weerslag te hebben op de betekenis die we aan de tekst moeten geven in het algemeen.

Daarnaast blijkt de *Dialoog* over een meer consistente compositie te beschikken dan gedacht. Aangezien de auteur steeds terugkeert naar de Eckhart-figuur voor dieperliggende uitleg en commentaar, wordt dus vastgehouden aan een consequent vraag-en-antwoordschema. Op die manier blijft de tekst, wat betreft compositie, sterk aanleunen bij het traditionele en misschien weinig verrassende leergesprek tussen meester en leerling zoals we dat in het Middelnederlands terugvinden in de *Lucidarius*- en *Sidrac*-traditie. Tegelijk komen door de ontmanteling van de lange monologen, meer natuurlijke vraag-en-antwoordsequenties bloot te liggen, wat ook het dialectische karakter van de tekst versterkt. Leek en meester spelen meer op elkaar in en beide gesprekspartners krijgen een duidelijker inhoudelijk profiel. In de volgende hoofdstukken zal blijken welke consequenties dit alles heeft voor de appreciatie van bepaalde tekstinhouden en van de *Dialoog* in zijn geheel.¹¹¹

Een inhoudelijke vergelijking tussen de twee belangrijkste getuigen – B1 en W1 – toont hoe sommige kopiïsten bepaalde aspecten van die eerste versie te explosief moeten hebben gevonden. De aanpassingen die werden gedaan om de als gevaarlijk beschouwde passages te ontminnen, bewijzen dat de versie in het Wiesbadens handschrift een omwerking is van die uit het Brusselse handschrift, in plaats van omgekeerd.

111 In de rest van dit boek zal ik me dan ook baseren op deze nieuwe rolverdeling.

III ‘Noch soe rade ick dij, dattu swijchst!’ *Over spreken en zwijgen in de Dialoog tussen Eckhart en de leek*

[Eckhart:] Noch soe rade ick dij, dattu swijchst! [...] Wilstu rusten ende hebben vrede, soe vliedt ende swijcht ende breijdelst dijn tonghe! En niet en spreek van godlijke saken noch van godlijken weesen! Ende wandelt onnoselijck ende vreedsamelijken onder allen menschen! Ende en queetsset niemant, ende wandelt simpelijck als een verworpen sodt! Soe laten dij die hoverdijghe met ghemacke. Soe moechstu rusten ende hebben vrede, ende ghebruiken gode in dijnre zielen. Leeft aldus, dat raede ick dij; ende doetstu dat niet, het sal u rouwen.¹

Aan het woord is Eckhart. Zijn nogal stellig geformuleerde advies om niet (meer) over goddelijke zaken te spreken vinden we terug aan het einde van de *Dialoog*.² Ze vormt, na meer dan 140 vragen over een waaier aan onderwerpen, een laatste raadgeving aan het adres van de leek. Deze moet onder de indruk zijn geweest van Eckharts woorden en sluit de tekst af met de toegift dat hij de raad van zijn meester ter harte zal nemen: ‘Dat wil ick doen! – Meester, ick wil gaerne doen uwen raet al totter dooet toe.’³

Het is opmerkelijk dat de leek zich zo nadrukkelijk neerlegt bij het advies van Eckhart. Vooral omdat het slot van de *Dialoog* daarmee haaks staat op het in het moderne onderzoek aangehangen beeld van deze tekst als een dialoogtraktaat waarin de vragensteller van dienst niet enkel de antwoorden van de meester afwachtte, maar ook zelf het gesprek in handen nam. Zoals ik in hoofdstuk 1 reeds besprak, leverde deze vermeende dominantie van de niet geleerde stem de *Dialoog* het stempel van een antihiërarchische en kerkkritische tekst op. Dat een leek een zo voorname positie kreeg toebedeeld, was genoeg om het traktaat als een

1 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 141b, p. 182, r. 96-105. In Schweitzers uitgave vinden we ‘wandelt sumpelijck als een verworpen sodt’. (Hij volgt hiermee het basishandschrift Brussel, KB: 888-890). Het woord ‘sumpielijck’ is me in het Middelnederlands niet bekend. De correcte lezing is ‘simp(i)elijck’, wat hier zoveel als ‘eenvoudig’ betekent. Verder vinden we in de uitgave ook de formulering ‘ghebruiken goede in dijnre zielen’. ‘Goede’ is hier weinig zinvol en kan een kopieerfout zijn. Juist is: ‘gebruiken gode’ naar het latijnse ‘frui deo’.

2 De formulering ‘soe vliedt ende swijcht ende breijdelst dijn tonghe’ lijkt terug te gaan op een aan de woestijnvader Arsenius toegeschreven zegswijze uit het *Vitas Patrum*: ‘fuge, tace, quiesce’, die ook door Suso in zijn *Vita* en in zijn *Horologium* wordt geciteerd. Vgl. Rosweyde (ed.) 1879, p. 858 en Williams 1994, p. 174. Interessant is dat wat oorspronkelijk een instructie was, in de *Dialoog* tot een voorwaardelijke raadgeving werd omgebogen: wanneer je rust wil hebben, ontvlucht dan (de wereld), zwijg en – en dat is nieuw – houd je mond. Dit aspect: op te moeten letten wat men zegt, is dus een nadruk die de auteur van de *Dialoog* zelf wilde leggen.

3 Schweitzer (ed.) 1997, p. 182, r. 106.

uitdrukking te zien van een voortschrijdende lekenemancipatie. Het werk werd verbonden met de religieus geïnspireerde leken groepen die zich in die tijd volop ontwikkelden en zich van de Kerk losmaakten. Dit beeld heb ik in het vorige hoofdstuk, vooral op basis van de structuur en opbouw van de tekst, kunnen nuanceren. Ook in dit derde hoofdstuk bestaat een eerste doelstelling eruit de vermeende dominantie van het minder geleerde personage verder tot zijn ware proporties te herleiden. Ditmaal op inhoudelijke gronden. Ik zal aantonen dat de leek nooit werkelijk de leiding van het gesprek op zich neemt. Nergens krijgt hij een vrijgeleide om echt de thematische agenda of inhoudelijke lijn van het gesprek te bepalen. Daarmee is de tekst misschien wel minder subversief dan vaak wordt gesteld. De hierboven geciteerde slotpassage zal in het verlengde blijken te liggen van de manier waarop beide gesprekspartners zich tot elkaar verhouden. Deze passage moet dus niet als een louter strategisch ingrijpen van de auteur beschouwd worden, en evenmin als een late knieval van een anders erg vrijuit sprekend hoofdpersonage, die het subversieve karakter van de tekst alsnog wilde neutraliseren. Eerder weerspiegelt het expliciete advies van Eckhart juist de manier waarop de meester zijn gesprekspartner in het gareel weet te houden. De standpunten die worden ingenomen zijn meestal genuanceerd, zonder dat een van beiden de ander simpelweg weet te overvleugelen. Het spanningsveld dat zo ontstaat, doet de *Dialoog* vrij ver van het traditionele 'eenrichtings-leergesprek' staan, evenwel zonder er een simpele omdraaiing van te worden.

Met het expliciete advies dat Eckhart aan het slot van de tekst geeft, belanden we bovendien bij wat we misschien wel als het centrale voorwerp van discussie moeten beschouwen: in welke mate kunnen leken al dan niet spreken over religieuze en hogere zaken? Als tweede doelstelling van dit hoofdstuk wil ik blootleggen hoe het recht tot inspraak van niet-religieuzen in de *Dialoog* precies aan bod komt. Meer bepaald focus ik op het zelfreflectieve aspect van de tekst. Ik zal laten zien op welke manier de spanning tussen beide gesprekspartners over de opzet van hun onderneming door henzelf in verband werd gebracht met de bredere maatschappelijke discussie die er in die tijd bestond aangaande de positie van leken in het religieuze en spirituele debat.

Deze sociale problematiek vormt de achtergrond waartegen de *Dialoog* moet worden begrepen. De commentaar die de tekst erop levert komt in het volgende hoofdstuk centraal te staan. Daar vergelijk ik de positie die de *Dialoog* erover inneemt met die van andere Middelnederlandse auteurs. Maar hier wil ik eerst dieper ingaan op de tekstinterne gespreksdynamiek over deze brede spiritueel-maatschappelijke problematiek. Ik zal betogen dat de verschillende rollen die beide gesprekspartners op zich nemen en de tegenstellingen die tussen hen bestaan, een reflectie vormen van het maatschappelijke krachtenveld waarin de *Dialoog* zich bevond. Meer nog, de gespreksvorm rijkte een rethorisch middel aan waarmee de tekst zich op een genuanceerde manier binnen dat krachtenveld kon positioneren.

Keren we terug naar het citaat waarmee ik dit hoofdstuk opende, dan merken

we dat Eckhart zijn advies om niet te spreken met twee soorten argumenten staft. Het eerste is inhoudelijk van aard. Zwijgen is namelijk op zijn plaats wanneer het 'goddelijke zaken' of het 'goddelijke wezen' betreft. Een tweede en meer belangrijke lijn van argumentatie hangt samen met de maatschappelijke context van die tijd. Tussen de regels door kunnen we lezen dat er een zekere druk van buitenaf moet hebben bestaan die het raadzaam maakte om over bepaalde onderwerpen niet te spreken. Zwijgen, zo laat Eckhart weten, diende de leek namelijk vooral te doen opdat hij niemand zou kwetsen. Vooral de zogenaamde 'hovaardigen' konden maar beter niet in hun rust verstoren. Eerder dan als een harde censor profileert Eckhart zich dus als iemand die wist wat goed was in het eigen belang van de leek.

De aard van de maatschappelijke druk waar Eckhart aan refereert, wordt op talloze plaatsen in de *Dialoog* meer expliciet besproken. Steeds opnieuw klagen beide gesprekspartners over de verwaande papen die, wanneer zij leken horen spreken van God of hemelse zaken, de gewoonte hebben hen te 'verdruecken [onderdrukken] ende veronwerden [minachten, versmaden]'.⁴ De verwijzingen naar de negatieve kritiek die leken groepen van bepaalde delen van de clerus kregen te verduren, lopen zonder meer als een rode draad door de tekst. Opmerkelijk genoeg waren het tot nu toe enkel Schweitzer en De Bruin die echt aandacht hadden voor deze heel nadrukkelijk aanwezig zijnde thematiek van onderdrukking en vervolging.⁵

In het nog steeds schaarse onderzoek naar de *Dialoog* wordt meestal de anticlericale of antihiërarchische strekking van de tekst in meer algemene termen besproken. Het traktaat wordt dan in één adem genoemd met de meest diverse teksten en auteurs die een kerkkritisch aspect in zich droegen. Dorresteyn bijvoorbeeld plaatst de *Dialoog* in hetzelfde lijstje van kritische werken als Jacob van Maerlants gedicht *Der kerke claghe* en het werk van een hoogmystieke auteur als Jan van Ruusbroec of diens leerling Jan van Leeuwen.⁶ Anders dan in de meeste kerkkritische passages uit de Middelnederlandse literatuur was het de auteur van de *Dialoog* er niet zozeer om te doen om de concrete levenswandel van clerici op de korrel te nemen. Waar Jacob van Maerlant het in *Der kerke claghe* vooral had over

4 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 63.

5 De Bruin erkent dat het onderwerp rond de vervolgingen die de 'goetwillighen' te verduren kregen 'als donkere grondtoon door het gehele traktaat [trilt]'. Maar van een echt systematische behandeling is geen sprake. Evenmin wordt een onderscheid gemaakt in de manier waarop Eckhart en de leek de thematiek behandelen. Daardoor komt de dynamiek die zich hierover tussen beide protagonisten voordoet, nooit aan de oppervlakte. Ook Schweitzer merkt slechts terloops op dat in de *Dialoog* [...] die Gutwilligen Laien immer wieder zur Verschweigenheit ermahnt werden'. Schweitzers observatie is correct en hij snijdt het onderwerp van de 'censuurproblematiek' ook op enkele andere plaatsen aan. Maar door de nogal verspreide behandeling ervan slaagde ook Schweitzer er niet helemaal in de gelaagdheid ervan bloot te leggen. Zie: De Bruin 1956, p. 20 en Schweitzer (ed.) 1997, p. xvii-lxxix en xxix.

6 Dorresteyn 1935, p. 4-25. Voor een kritische opmerking over Dorresteyns studie, zie: Lievens 1982, p. 170. Voor een meer recente studie over het laatmiddeleeuwse anticlericalisme in de Lage Landen, maar met een focus op het aandeel dat de Moderne Devotie daarin had, zie: Van Engen 1993, p. 19-52.

de gulzige, zich aan wereldse geneugten lavende geestelijkheid, gaat het de leek in de *Dialoog* om de onverdraagzaamheid die heel wat clerici toonden ten aanzien van sommige spraakzame leken.⁷ Dat is een redelijk ongewoon onderwerp in een Middelnederlandse spirituele tekst, wat de uitgebreide en expliciete behandeling hier nog opmerkelijker maakt. Maar, meer nog dan de precieze strekking van de kritiek te definiëren, wil ik vooral wijzen op de genuanceerdheid waarmee ze in de *Dialoog* aan bod komt. Net zomin als de leek de meester wist te overvleugelen, vormt de *Dialoog* een eendimensionale aanklacht tegen de kritische clerus. In elk geval gaat het niet om een eenduidige steunbetuiging aan leken om zomaar vrijuit over alles te spreken.

Alvorens dieper in te gaan op de passages die expliciet de maatschappelijke problematiek van de streng optredende en zelfs leken onderdrukkende clerus aan de orde brengen, focus ik graag op de meer impliciete weerslag die de maatschappelijke spanningen uit die tijd op de tekst hebben gehad. Tijdens het eigenlijke gesprek zullen leek en meester aftasten hoe betamelijk het voor een leek was mee te gaan in de discussie over bepaalde onderwerpen.

1 De onuitspreekbaarheid van God

In het citaat waarmee ik dit hoofdstuk opende, suggereerde Eckhart reeds dat het vooral de thematiek van het goddelijke wezen was waar al te spraakzame gelovigen mee in de problemen konden komen. Maar ook het Eckhart-personage zelf blijkt doordrongen van het problematische gehalte van dit onderwerp. Juist op die plaatsen waar de leek van het onschuldige catechetische pad wil afwijken en vragen stelt over de aard en natuur van het hoogste goddelijke, gaat Eckhart op de rem staan en is weigerachtig verder in discussie te treden.

Op de simpele vraag 'wat is god' gaf Eckhart een spaarzaam antwoord dat vooral uit enkele gemeenplaatsen bestond. God is een eeuwigheid, zonder begin en einde, aldus Eckhart. Hij houdt alles dat in de hemel en op aarde is in stand (in het Middelnederlands 'onthout'). Een al te vergaande analyse is volgens de meester niet mogelijk. God als thema vindt hij toch vooral 'onsprekelijk allen menschen tonghen'.⁸ De gedachte dat God of het Absolute uiteindelijk niet onder woorden te brengen valt, was natuurlijk in de middeleeuwen wijdverspreid en gaat terug tot in de klassieke oudheid. Ze werd vooral door Pseudo-Dionysius de Areopagiet binnen een christelijk kader gebracht.⁹ De 'onuitspreek-

7 Over het winstbejag door de clerus bij Maerlant: Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 145, r. 37-39. Over gulzigheid bij Maerlant, zie bijvoorbeeld hoe hij het winstbejag en de gulzigheid hekelt van 'die een kruin scheren': Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 146, r. 71-74.

8 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 56, p. 51.

9 Op basis van Plato's *Parmenides* waren het vooral neoplatonisten als Plotinus (200/204-270) en Proclus (411-485) die de eerste stappen zetten naar een systeem van negatieve theologie. Franke 2007, p. 9-13.

baarheid' van God zou als idee en topos een lange geschiedenis tegemoet gaan en samen met Zijn onbegrijpelijkheid de basis vormen voor de ontwikkeling van de zogenaamde apofatische of negatieve theologie.¹⁰ Alle pogingen om God te omschrijven in positieve bewoordingen werden daarbij inadequaat geacht, daar deze steeds uit het rijk van de menselijke ervaring afkomstig zijn. Enkel negatieve uitspraken, of juist de ontkenning van de gewoonlijk aan God toegeschreven eigenschappen, beschikten nog over de legitimiteit om God te vatten.¹¹ Ook in de Middelnederlandse religieuze literatuur vinden we het idee dat God 'onsprekelic' is regelmatig terug. Het is niet mijn bedoeling dit veelgebruikte topos in al zijn gedaanten te bespreken. Wel wil ik stilstaan bij de specifieke functie die het in de *Dialog* lijkt te hebben.¹²

In vraag 13 en 14 maakt de leek de 'onuitspreekbaarheid' van God tot centraal onderwerp van gesprek. Op het eerste gezicht vertrekken beide vragen vanuit dezelfde problematiek: is men in staat te spreken over hetgeen men begrijpt van de godheid? Eckhart beantwoordt de twee achtereenvolgende vragen echter op een totaal verschillende manier. Deze genuanceerde behandeling van het thema maakt duidelijk dat de auteur zich goed bewust was van de subtiliteiten die verbonden waren met de vraag hoe men al dan niet over het allerhoogste kon spreken. In vraag 13 wil de leek te weten komen hoe men als zalige ziel onder woorden kan brengen wat men van God voelt en verstaat – gegeven dat men erin zou zijn geslaagd met Hem één te worden.

[De leek:] Meester, mach men yet te woerde bringhen dat die saleghe siele vander godheit ghevoelt ende verstaet als sy een in god gheworden es in gherechtgher warachtegher minnen?¹³

[Eckhart:] Neent, nyemant! Want al dat menschen tonghen van gode moghen spreken, dat es een hongher der salegher sielen die ghesondert es van al dat god niet en es ende

10 Hoe het onuitspreekbare ('the ineffable') en het onbegrijpbare ('the incomprehensible') samen tot een negatieve of apofatische theologie leiden: Jacobs 2015, p. 158-176. Over het discours van het onuitspreekbare binnen de mystieke literatuur en dan met een specifieke focus op Meister Eckhart en Marguerite Porete: Sells 1994.

11 Een recente en omvattende studie over de typologie van de negatieve theologie biedt: Westerkamp 2006.

12 Deze expliciete 'wat is God vraag' is trouwens niet typisch voor de *Dialog*. We vinden ze in verschillende veertiende-eeuwse teksten terug. Even expliciet, maar ditmaal buiten de context van een duidelijke dialoogstructuur, duikt ze bijvoorbeeld op als een deel van de korte anonieme tekst *Raadgevingen voor het geestelijk leven* dat we in het rapiarium-achtige handschrift Brussel, KB: II 1039 kunnen terugvinden. Te midden van een drie folio's lange opsomming van goddelijke kenmerken, wordt God ook daar 'onbegripleec ende onsprekelec' genoemd. Zie: Brussel, KB: II 1039, f. 63r-67v. In hetzelfde gedeelte van het handschrift worden ook nog over enkele andere onderwerpen expliciete vragen gesteld. Dit echter zonder dat de tekst een echte dialoogstructuur aanneemt. Bijvoorbeeld op f. 17v wordt gevraagd 'Wat es sonde', op f. 59r 'Welc es een geestelec mense' en op f. 63r 'Wat es de ziele'. Opmerkelijk is dat we deze laatste vraagstelling ook bijna letterlijk in de *Dialog* terugvinden als vraag 54, hoewel het antwoord erop sterk verschilt.

13 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 13, p. 23, r. 1-3.

datse van gode trecken mach, ende die in god geenicht es met eenen hoeghen brande van ghewaregher minnen teghen dat sy van god ghevoelt ende verstaet.¹⁴

Eckhart antwoordt dus rechttoe rechtaan met een duidelijke ontkenning. Maar simpelweg stellen dat door de beperkingen aan de menselijke taal niets – of in elk geval weinig essentieels – over het hogere te zeggen viel, volstaat voor onze leek duidelijk niet als antwoord. Na de strikte afwijzing van Eckhart laat de auteur de leek zijn vraag herformuleren:

[De leek:] Meester, machmen yet spreken oft moeten wi yet spreken vander ongrondeliker godheit, alsoe als die saleghe siele ghevoelt ende verstaet als sy in gode hoers selves alte niet gheworden es in volmaecter minnen?¹⁵

Merk op dat, bij het hernemen van de vraag, de randvoorwaarden zijn aangepast. Het gaat niet meer om de bespreekbaarheid van de 'godheid' zonder meer, maar om die van de 'ongrondelijke godheid'. De werkelijke eenwording met God maakt plaats voor het teniet worden van zichzelf in God. Het oorspronkelijk mystieke taalgebruik werd vervangen door een formulering die een minder vergaand samenvallen met God lijkt te impliceren. Die bijstelling van de aspiraties van de leek moet Eckhart milder hebben gestemd. Ditmaal volgt er in elk geval wel een positief antwoord: 'Ya men, harde wel: den ghenen diet gheoerloeft es, ende die hen vander godheit verstaen!'¹⁶

De voorwaarde die Eckhart in zijn antwoord hieraan toevoegt, is voor ons onderwerp nog interessanter. Deze heeft niets te maken met inhoudelijke of filosofische argumenten over de mate waarin taal gebruikt kan worden om verheven zaken te vatten, maar focust op de sociale context. Zich uitlaten over het hooggestemde kan, maar enkel voor wie het geoorloofd is. Eckhart onderscheidt dus twee groepen: een die wél over God mag spreken, en een die dat niet mag.

De scheidslijn tussen onbespreekbaarheid en onbeschrijfelijkheid, tussen het niet kunnen spreken over God en het niet mogen spreken over God, blijkt hier dun. Eckhart ontwikkelt hier het idee dat men, juist omwille van wie men was, het niet te uitgebreid over het hooggestemde zou mogen hebben. Echt verontrusten deed het de leek vooralsnog niet. Dat hij door dergelijke zienswijze later in de *Dialoog* zelf onder druk zal worden gezet om te zwijgen, valt uit deze passages aan het begin van de tekst vooralsnog niet op te maken. Voorlopig maakt de leek geen bezwaar bij de door Eckhart opgeworpen voorwaarde. Hij verwijst er zelfs naar wanneer hij vervolgens (in vraag 15) zijn geleerde gesprekspartner om meer uitleg vraagt over de ondoorgrondelijke godheid: 'gij verstaet niet enkel deze materie, net zoals uw gelijken de godheid verstaan hebben, gij hebt ook toestemming om het er met ons over te hebben.'¹⁷

14 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 13, p. 23, r. 4-8.

15 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 14, p. 23, r. 1-3.

16 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 14, p. 23, r. 4-5.

17 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 15, p. 23, r. 1-2.

Zoveel aandrang liet Eckhart niet ongevoelig. Hij kwam de leek in zijn verlangen tegemoet, liet het eerdere voorbehoud varen, en begon aan een relatief uitgebreide uiteenzetting over de aard van God. Eckhart wil ons daarbij vooral een idee geven van de alomvattendheid en onnipotentie van de godheid: God als schepper van hemel en aarde, van al het leven en alle schepsels, als onuitputtelijke fontein van alle gratiën, als oorsprong van alles wat goed is, en – uiteindelijk – God als puur ‘zijn’.

2 Het onuitsprekelijke bespreekbaar gemaakt

De *Dialogo* werkt de problematiek rond het onuitsprekelijke diepgaander uit dan andere volkstalige teksten doorgaans doen, maar het blijft tevergeefs zoeken naar een (taal)filosofische beschouwing over het onderwerp. Spreken over God blijkt – zoals we hierboven zagen – een kwestie van sociale normen en context te zijn en van het afbakenen van wie zich wel en wie zich niet over de meer bespiegelende vraagstukken mocht uitlaten. Vraag 14 is niet de enige plaats waar in de *Dialogo* wordt gesuggereerd dat er, op basis van het intellectuele stratum waartoe iemand behoort, grenzen kunnen worden gesteld aan de vrije meningsuiting op het terrein van de theologie.

In vraag 116 bijvoorbeeld wil de leek meer te weten komen over de hemelse regionen; meer specifiek vraagt hij zich af of men daar lichamelijk – met vlees en bloed – aanwezig kan zijn. De reactie van Eckhart is aanvankelijk kort en scherp: ‘Ghi vraecht alte hoghe na dinen betamen. Jaet ende neent!’¹⁸ In dit hoogdravende onderwerp kan men zich dus beter niet verdiepen.

Enerzijds krijgen we de indruk dat Eckharts weigering niet zozeer door de moeilijkheidsgraad van het onderwerp ingegeven wordt, maar vooral wordt bepaald door de achtergrond van de leek. Eckhart lijkt de thematiek voor zijn gesprekspartner te hoog gegrepen te vinden; hetzij omdat die laatste niet hoogopgeleid was, hetzij omdat hij niet tot de geestelijkheid behoorde. Anderzijds schijnt de meester ook het onderwerp zelf een delicate zaak te vinden, getuige zijn aarzende ‘ja en nee’ waarmee hij zijn antwoord afsluit. Maar dergelijke twijfel impliceert natuurlijk ook dat er volgens Eckhart wel een en ander over het onderwerp te zeggen valt – zij het op een genuanceerde manier.

De leek neemt geen genoegen met zulk een cryptisch antwoord. Net als in vraag 15 poogt hij in een vervolgvraag Eckhart alsnog over te halen om dieper op het onderwerp in te gaan. Ditmaal argumenteert hij niet waarom het voor Eckhart wél past dat te doen, maar verdedigt hij zijn eigen deelname aan de discussie. De leek had naar eigen zeggen ‘oerlof’ (‘toelating’) gekregen om vragen te stellen over ‘al, dat ic wil, van hemelrijc ende van eertrijc’. Zijn ziel was vrij om ‘voer u boven

18 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 116, p. 100, r. 4.

alle menschen' over God en hemelse zaken te spreken.¹⁹ Ten slotte peperde hij, na zijn inspraakrecht te hebben verdedigd, Eckhart nog eens goed in dat hij meer duidelijkheid verlangde over wat nu slechts een aanzet tot een halfslachtig antwoord was: 'Meester, jaet ende neent, dat es contrarien. Gloes ons dat!'²⁰

Het hoeft niet te verwonderen dat de leek hier op zijn strepen staat. Al vanaf het begin van het gesprek had hij zijn voorzorgen genomen om zijn inspraakrecht veilig te stellen. Wanneer de leek stelt 'oerlof' te hebben gekregen om over God en hemelse zaken te spreken, refereert hij aan hetgeen hij in de voorrede, helemaal in het begin van de *Dialogo*, al had aangehaald. Daar verantwoordt de leek zich voor zijn deelname aan het gesprek dat komen gaat. Meer zelfs, de leek laat doorschemeren dat het aanvankelijk Eckhart zelf is die hem aanzet tot een gesprek:

[De leek:] Meester, ghi hebt my besculdicht voer u gheestelike broeders, omdat ic teghens u niet en wil spreken. Mijn overste reden van mijnre sielen die hevet my verboden te spreken van god ende van hemelschen saken, omdat ic wel bekinne tbegrijp der paepscap, die tot horen vrede dat niet en moghen ghedoghen dat leyken yet van gode spreken oft van hemelschen saken.²¹

Of de *Dialogo* echt geconcipieerd was als voorbeeld of neerslag van een echt gesprek tussen discipel en leermeester uit die tijd, zal wel nooit helemaal duidelijk worden. Wel is het zo dat de leek hier een complexe psychologie en daardoor realistische persoonlijkheid krijgt aangemeten. We zien hier hoe hij, niet alleen argumenterend tegenover zijn gesprekspartner maar schijnbaar ook tegenover zichzelf, een gedachtegang ontwikkelt die, na daar weigerachtig over te zijn geweest, hem in staat stelt alsnog in discussie te treden.

De hierboven geciteerde passage toont dat de eigenlijke reden voor de terughoudendheid van de leek ingegeven wordt door het besef dat het 'paepscap' het niet zomaar zou toestaan dat mensen van zijn stand over God of hemelse zaken zouden spreken. Deze externe druk leidde in zekere zin tot een vorm van zelfcensuur. De leek lijkt zich het verbod om te spreken over hoge zaken immers zelf op te leggen. Al zijn er indicaties dat dit niet geheel van harte ging.

Zoals de leek het zelf formuleert, is het namelijk niet zijn volledige wil, maar 'enkel' de 'overste reden' van zijn ziel, die hem verbiedt om over het goddelijke te spreken. Zijn overtuiging en zijn concrete streven vallen niet helemaal samen. Dat is merkbaar in het woordgebruik. Met de 'overste reden' wordt waarschijnlijk verwezen naar de *ratio superior*, die in de middeleeuwse filosofie onderscheiden werd van de op het aardse gerichte *ratio inferior*. Het ging om de delen van de ziel die zich respectievelijk op het goddelijke en het aardse richtte, waarbij het eerste rechtstreeks door God verlicht werd.²² Welke plaats deze 'overste reden' pre-

19 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 116, p. 100, r. 5-9.

20 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 116, p. 100, r. 7-8.

21 Schweitzer (ed.) 1997, p. 17, r. 5-9.

22 Voor een algemene inleiding tot de concepten van de 'ratio superior' en 'ratio inferior', zie: Mulligan 1955,

cies innam binnen de ziel van de leek, wordt hier niet volledig duidelijk.²³ Hoewel ze een deel vormt van zijn persoonlijkheid, lijkt de leek er naar te verwijzen als een soort zelfstandige kracht. Binnen deze verinnerlijkte gewetenskwestie over de toelaatbaarheid van het spreken over het hogere, wordt als het ware een afstand gecreëerd tussen het ‘ik’ en de ‘ratio’. Daarmee wordt de overtuigingskracht achter een deel van de argumentatie binnen deze innerlijke tweestrijd buiten de eigen persoon gelegd.

De leek identificeert zich dus maar gedeeltelijk met zijn aanvankelijke weigering. De indruk ontstaat dat we hier een strategie zien die het de leek – als was het een reëel persoon – makkelijker maakte om van de eigen geplande lijn af te wijken en het toch over hogere thema’s te hebben. In elk geval concludeerde hij onmiddellijk na de aanvankelijke aarzeling – zonder enige verdere argumentatie – dat zijn ziel volledig vrij was:

[De leek:] Meester, mijn siele es vri voer u van gode te spreken ende van hemelschen saken. Ghi kint my inden gheest, ende mijn siele kent u in gode.²⁴

Hoe men iemand in de geest kan kennen, of wat we ons erbij moeten voorstellen wanneer we iemand met onze ziel in God kennen, blijft onduidelijk. Moeten we dit ‘kennen’ begrijpen als een ‘erkennen’, of zelfs de uitdrukking van een gevoel van zielsverwantschap? De wederzijdse aanvaarding die daaruit spreekt, strookt in elk geval wel met de hechte spirituele relatie die de leek aangeeft met Eckhart te onderhouden. Zijn ziel was dan ook niet zomaár vrij om over God en hemelse zaken te spreken, maar ze was – zo preciseerd de leek – vrij ‘voer u [zijnde Eckhart]’.²⁵

Een passage die enig licht op de zaak kan werpen vinden we bij Van Leeuwen. In een van diens lofbetuigingen op zijn geliefde prior, zegt hij nooit iemand beter te hebben leren kennen (‘bekinnen’) dan Ruusbroec en staaft dat met een visioen dat hem over zijn biechtvader te beurt was gevallen. Hij had met zijn geest (‘met minen gheeste’) en in de grootst mogelijke helderheid die God hem kon geven, Ruusbroec (en niemand anders) in het hemelrijk en het eeuwige leven zijn plaats zien hebben.²⁶

p. 1-32. Binnen de Middelnederlandse literatuur vinden we het begrip ‘overste reden van zijn ziel’ terug bij Ruusbroec, bijvoorbeeld in zijn *Spiegel der eeuwigher salicheit*. Hij noemt het daar als tweede van drie eigenschappen die de ‘substantie’ van de ziel kenmerkt (naast de ‘onghebeelde weseleke blooetheit’ en de ‘vonke der zielen’ die respectievelijk de eerste en derde eigenschap vormen). Zie: De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 287, r. 938-948.

²³ De traditionele neoplatoonse visie op de ziel, zoals Augustinus en Boëthius deze ontwikkelden, kreeg vanaf de twaalfde en dertiende eeuw concurrentie van de aristotelianse opvattingen over de ziel. Over deze ontwikkelingen, zie: Kretzmann [e.a.] (ed.) 1988, p. 595-601 en Mulligan 1956, p. 339-367.

²⁴ Schweitzer (ed.) 1997, proloog, p. 17, r. 10-11.

²⁵ Vgl. ook met vraag 116 uit de *Dialog*: Schweitzer (ed.) 1997, p. 100, r. 6.

²⁶ Jan van Leeuwen, *Van enen inwendighen verborghenen gheesteliken sacramenteliken etene*, Brussel, KB: 888-890, f. 156r. Over deze passage, binnen de context van vorming van Van Leeuwen als autoriteit: Vandemeulebroucke 2015, p. 385.

Of we het 'kennen in (of door middel van) iemands geest' in de *Dialoog* op een even letterlijke manier moeten interpreteren als bij Van Leeuwen is verre van zeker, maar in elk geval werd er wel een vertrouwensband en een klimaat van wederzijdse erkenning tussen de twee hoofdrolspelers gecreëerd. Op die manier werden de sociale randvoorwaarden geschetst die voor een dergelijk gesprek nodig leken. Ze lieten de leek toe om in een gepolariseerd klimaat uit zijn 'comfort zone' te stappen en met een gerust hart het debat aan te gaan.

In de *Dialoog* was de vrijheid van de eenvoudige man of vrouw om mee te kunnen praten over het hogere dus niet enkel afhankelijk van de beperkte mogelijkheden die taal kan bieden om dat hogere te beschrijven, maar ook van de sociale context waarin men zich bevond. Vooraleer een meer actieve rol op zich te kunnen nemen, zelfs als die zich beperkte tot vraagsteller en gesprekspartner, diende men daar als leek of niet-geleerde blijkbaar 'toestemming' voor te krijgen. Dat was althans het aanvoelen van de niet-geleerde protagonist. De noodzaak die de auteur voelde om via de juiste encenering het gesprek tussen zijn twee protagonisten te legitimeren vindt misschien ook zijn oorsprong in de dagelijkse spirituele praktijk. De manier waarop de literair vormgegeven relatie tussen beide protagonisten de voorwaarden vervulde om een discussie over het hogere aan te gaan, lijkt in elk geval zijn pendant te hebben gevonden in de traditionele meester-leerling relatie, die voor veel geëngageerde gelovigen begeleiding en bescherming wist te bieden.

3 De toelating tot spreken binnen breder literatuurperspectief

De auteur van de *Dialoog* stond niet alleen in zijn bezorgdheid. Een blik op de bredere laatmiddeleeuwse literaire traditie laat bij auteurs een wijdverspreid besef zien dat men zich op glad ijs begaf wanneer men als leidsman bepaalde 'geheimen' van het christelijke geloof wilde uitleggen aan een minder geleerd publiek. Enkele constanten komen naar voren. Schrijvers lijken vooral op hun hoede te zijn geweest wanneer ze het onderwerp rond het goddelijke, en meer bepaald de triniteit, wilden behandelen. Tegelijkertijd beseften zij dat kritiek krijgen nog meer waarschijnlijk werd wanneer men zich in het geschreven of gesproken woord expliciet tot leken wendde of wanneer hun uitlatingen een duidelijk publiek karakter hadden.

In de *Dietsche Lucidarius* bijvoorbeeld – net als onze *Dialoog* een tweegesprek tussen een meester en een minder geleerd figuur – kondigt de leidsman al vanaf het begin aan dat leken niet over elk onderwerp alles dienden te weten:

Clerc, verstant mi, sonder vechten,
Ic sal u vele wel berechten,
Alsoe verre voirt als den leeken lieden
Gheoorloft is te bedieden [te verklaren].²⁷

²⁷ Klunder 2005, p. 385, r. 39-42.

Nolanda Klunder merkte al op dat bij de vertaling van het Latijnse *Elucidarium* naar het Middelnederlands de meest hooggegrepen stukken weggelaten werden.²⁸ Indien de hierboven geciteerde verzen een verwijzing zijn naar een door de vertaler gehanteerde censuurpraktijk blijft de vraag wat hem daartoe gebracht heeft. Censureerde hij zichzelf? En zo ja, waarom? Deed hij dat uit eigen overtuiging, of speelden er andere motieven zoals sociale druk mee? De persoonlijke overwegingen van de *Elucidarium*-vertaler zullen wel nooit meer helemaal achterhaald kunnen worden. Maar andere auteurs lieten wel een inkijk toe in de motieven achter hun inhoudelijke selectiepolitiek.

Toen Jacob van Maerlant Vincent van Beauvais' *Speculum historiale* omwerkte tot de Spiegel historiael gaf hij zelf aan de echte geleerdheid weg te laten. Maerlant is – gelukkig voor ons – relatief expliciet in het benoemen van de drijfveren achter zijn gevoerde beleid:

Maer die clergie [de geleerdheid] alleene,
 Diere vele in es gesayt, [die daarin veelvuldig aan bod komt (in Vincents *Speculum historiale*)]
 Willic dat dat paepscap mayt, [het maaien (ofwel onderrichten van die geleerdheid) laat ik over aan de geestelijkheid]
 Want den leeken eist [is het (de geleerdheid)] te swaer;
 Ende oec mede hebbic vaer,
 Dat des dat paepscap belgen soude,
 Of ic mi dies onderwinden woude.
 Ende anderwaerven hebbic gewesen
 In haer begripen van desen,
 Want ic leeken weten dede
 Uter Byblen die heimelichede.²⁹

De echte geleerdheid gaat dus volgens Maerlant de leken hun petje te boven. Maar of dat ook de diepste overtuiging was van deze vader der Middelnederlandse dichtkunst, is nog maar de vraag. De Damse schepenklerk geeft namelijk aan dat zijn censuur ook – en misschien wel vooral – ingegeven werd door de negatieve reacties die hij vanuit clericale hoek vreesde te krijgen. Hij zelf was al in aanvaring gekomen met de geestelijkheid bij een poging om leken de verborgenheden van de Bijbel uit te leggen, als we tenminste de laatste verzen van bovenstaand citaat mogen geloven. Waarschijnlijk is het een verwijzing naar Maerlants bekende – en in zijn tijd gewaagde – onderneming de bijbel in het Middelnederlands te vertalen én op rijm te zetten.³⁰

Maerlant zou zijn groots opgezette vertaling van het *Speculum* echter nooit voltooien. Lodewijk van Velthem (ca. 1270-na 1326) zette zijn werk voort, maar deed

²⁸ Klunder 2005, p. 145-148.

²⁹ De Vries en Verwijs (ed.) 1863, dl. 1, p. 16.

³⁰ Van Oostrom 1996b, p. 287. Vgl. ook met deze studies: De Bruin 1982, p. 49-63, De Bruin 1977, p. 51-64 en De Bruin 1979, p. 195. Of Maerlant zich echt in een lastig parket had gewerkt met zijn vertaalijver werd later voer voor discussie. Een recente discussie over deze kwestie biedt: Van Dalen-Oskam 1997, p. 15-22.

dat op een meer onbezorgde manier. Waar Maerlant heel wat van Vincents bespiegelingen over theologie en wetenschap achterwege had gelaten, ging Velthem de citaten die in het *Speculum* uit het werk van vooraanstaande theologen waren opgenomen, niet uit de weg.³¹ Maar ook Velthem zou beseffen dat er grenzen waren aan wat hij voor niet geleerden beschikbaar kon maken:

Alse die spreken wilt van boeven
 Van der Triniteit, Godweet,
 Dats sonder redene, na onse beheet [verzekeren of beloven (komt van 'beheten')];
 [...]
 Ene drieheit, wet dat wel.
 Hieraf te sprekene en es geen spel,
 Want een mochtere lichte soverre af spreken
 Dat hire in soude gebreken.³²

Een uitgebreide bespreking van de Heilige Drievuldigheid ging voor Velthem dus te ver. Of hij enige druk van buitenaf voelde om het onderwerp links te laten liggen is niet geheel duidelijk. Hijzelf lijkt vooral zijn publiek te hebben willen beschermen. Bepaalde 'rude liede' zouden de al te bespiegelende woorden verkeerd kunnen begrijpen en er eerder nadeel van ondervinden dan er hun voordeel mee doen.³³

Hoewel Maerlant bij de vertaling van het *Speculum* dus voorzichtiger te werk ging dan Velthem, had hij zich in zijn *Derde Martijn* juist wel aan de bespreking van de Heilige Drievuldigheid gewaagd, iets wat – zo besepte ook Maerlant – niet bij iedereen in goede aarde zou vallen. Om te voorkomen dat rond zijn werk al te veel controverse zou ontstaan, drukt de Damse dichter zijn publiek op het hart niets aan zijn tekst te veranderen:

Ic mane mannen metten wiven,
 Die dit sullen lesen of scriven,
 Upten hoghesten ban,
 Dat si dit dicht laten bliven
 Rene, dat siere niet in en driven [ten uitvoer brengen]
 Woort, lettre, af no an.
 Doen sijt ooc, hem sal becliven
 Mijne ban, ende sine sulne afwriven
 Niet moghen nochtan.³⁴

31 Warnar 2004, p. 119-120.

32 De Pauw (ed.) 1903, p. 192. (Het citaat is onderdeel van een aantal kapitels uit de *Vierde Partij* van de *Spiegel historiael* die enkel in Gent, UB: 1374 te vinden zijn en niet in Verwijs en Verdams 'klassieke' editie werden opgenomen.)

33 'Oec en soude men in negere partien / Den leeken niet te verre lien, / Want sijt sum niene souden verstaen; / Ende rude liede mochtent so bevaen, / Dat si hare scade daeran doen souden.' Zie: De Pauw (ed.) 1903, p. 197-198.

34 Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 61.

De discretie die Maerlant van zijn lezers verwacht, zou enkele regels verder ook van belang zijn binnen de encensering van het eigenlijke tweegesprek. Martijn, die in deze tekst fungeert als vragensteller, erkent dat hij samen met zijn gesprekspartner Jacob reeds vele onderwerpen behandelde, maar geeft aan nog verder te willen gaan. Ditmaal wilde hij kennis over God zelf opdoen. Opnieuw lijkt het praten over het goddelijke (en meer bepaald de Triniteit) geen evidente zaak. Om Jacob over te halen ook hierover vragen te beantwoorden, verzekerde Martijn hem er uiteindelijk van dat het gesprek onder hun tweeën zou blijven:

[Martijn:]
 Jacop, wi hebben onderlinghe
 Gehandelt messelike dinghe,
 Nu antwoordt mi up een:
 Lere mi, eer ic di ontspringhe,
 Hoe ic mijn herte daertoe dvinghe,
 Te kenne hem dien wi vleen.
 Ic lese somwile ende singhe:
 ‘Gode te kenne bi sinen ghehinghe
 Es leven sonder ween [droefheid].’
 Dits waerheit claer ende ghinghe;
 Subtjil ware therte, diet bevinghe,
 Want hogher dinc nes gheen.
 Nu antwoordt onder ons tween!³⁵

Het intellectuele klimaat zette auteurs klaarblijkelijk tot voorzichtigheid aan. De afweging wat wel en niet geschikt was om te bespreken, werd gemakkelijk een onderdeel van discussie tussen de opgevoerde gesprekspartners zelf. De *Dialogo* en Maerlants Martijn zijn hiervan niet de enige voorbeelden.

Van de preken en traktaten die bekend staan als de *Limburgse sermoenen* heeft alleen *Dbuec van heren Selfarts regelen* een dialoogvorm. Ook hier liet de auteur zijn personages onderling aftasten wat de voorwaarden tot, en grenzen van het gesprek waren. Het is niet alleen aan het begin van de tekst dat de leerling verantwoordt waarom hij eigenlijk vragen wilde stellen, ook verderop wordt het nut van het vragen stellen aan de orde gebracht:

[leerling:] Nu heste mi vel guts dencs gesegt, dat elc gut mensche gern weten mach. Nu wetic wale dat mi van vragen wis wert: noch soudic gerne vragen, en wouts di nit verdriten.

[meester:] Din dis verdrit dat mi hem vrägt van guden dengen, dats een teken dat hem minne dier [schaars] es te dir tit.

[leerling:] Ay, nû lere mi vragen!

[meester:] Wilte leren vragen?

35 Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 62.

[leerling:] Ja ic!

[meester:] So ganc vor een holen berch ende rup inwert: na dien daste rups, dar na wert di gantwert. Also est metter vragen. Wilte mi vragen nutter saken, ic antwerdi gerne.

[leerling:] Nu berigt mi: wats orberlicts [heilzaam] gevragt?

[meester:] Dats wie mer sich van sonden hude ende coringen wederstae, ende wie mer Gode ende sich selver bekinne. Na alle dien saken dar Gots ere an legt, dar est gut na-vragen.³⁶

De leerling is er duidelijk niet volledig gerust op dat hij zomaar mag blijven doorvragen en gaat na of hij daarmee zijn meester geen verdriet zou doen. Die laatste verzekert zijn gesprekspartner dat dat niet het geval was, indien deze tenminste de juiste vragen zou stellen. Ondanks deze officiële toelating, is de leerling nog niet helemaal zeker van zijn zaak en vraagt hij de meester hem daarmee te helpen. Ook hier wordt dus een bevestiging door de leermeester als passend geacht. Het suggereert dat in het algemeen de auteur van een dialoog het niet evident vond een niet-geleerd persoon zomaar vrank en vrij met een meester te laten discussiëren.

Een dergelijke ruimte die het ene personage uit een dialoog aan het andere geeft, vinden we ook elders terug. In Suso's *Vita* bijvoorbeeld wordt door de leermeester op gelijkaardige manier, en eveneens binnen het kader van een vraag-antwoordsituatie, aangegeven welke onderwerpen al dan niet kunnen worden aangesneden.³⁷ Na een eerste deel van de *Vita*, waarin vooral de spirituele progressie van Suso wordt verhaald, komt in een tweede deel Suso's relatie met zijn spirituele dochter Elsbeth Stagel centraal te staan.³⁸ Vooraleer haar vragen te beantwoorden, maakt Suso Elsbeth duidelijk dat ze, aangezien ze vooral nog een jonge ongeofende non was, de hoge onderwerpen het best achterwege kan laten.³⁹ Maar geïnspireerd door haar leermeesters onderricht, wil Elsbeth toch een vraag over de 'hohen sinnen' stellen, iets waarvoor haar leermeester op haar aandringen eerst toelating voor moet geven:

36 Kern (ed.) 1895, p. 607. Over *Dbuec van heren Selfarts regelen* in het bijzonder, zie: Scheepsma 2005, p. 160 e.v.

37 Suso's *Vita* vormt het eerste deel van de *Exemplar*, een door Suso zelf samengestelde verzameling van zijn werk. Voor een editie, zie: Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 170-171. Voor een beknopte, maar recente inleiding op Suso's denken en leven, zie: McGinn 2005, p. 239. Over Suso's *Leven van de dienaar*, zie: Williams-Krapp 2004, p. 41-47.

38 De tekst neemt vanaf hier een duidelijke vraag-antwoordstructuur aan, hoewel die niet als de neerslag van één dialoog of gesprek kan worden beschouwd. De vragen die Elsbeth stelde en de door Suso geformuleerde antwoorden lijken niet enkel hun oorsprong te vinden in hun ontmoetingen, maar ook in de uitgebreide correspondentie die leermeester en leerlinge met elkaar voerden. Verwijzingen naar dergelijke correspondentie vinden we op: Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 114, r. 11-17; p. 97, r. 19-23 en p. 98, r. 1-4. Over de relatie tussen Suso en Elsbeth Stagel, zie: Tobin 1999, p. 133.

39 Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 98, r. 8-11.

Ja, wan du ordenlich dur dú rehten mitel bist gezogen, so ist nu wol erlobet diner geistenrichen vernúnftekeit, von hohen dingen ze fragen. Frag, waz du wellest.⁴⁰

(Ja, wanneer je op een ordentelijke wijze, op de juiste manier [via de juiste tussenstappen] gegaan bent, is het voor jouw 'geestelijke'⁴¹ redelijkheid' veroorloofd over hoge dingen vragen te stellen. Vraag wat je wil weten.)

Elsbeth laat deze kans niet onbenut en peilt onmiddellijk naar het allerhoogste:

Waz ist got, ald wa ist got, ald wie ist got? Ich mein, wie er sie einvaltig und doch drivaltig?⁴²

Net als in de *Dialog* noopt deze 'wat is god vraag' tot voorzichtigheid. Ook hier vond men het noodzakelijk, alvorens dieper op het vraagstuk rond de goddelijke natuur in te gaan, expliciet duidelijk te maken dat het bespreken van een dergelijk thema enkel binnen een sociaal gereguleerde context – hier de spirituele begeleiding die Elsbeth van Suso genoot – aanvaardbaar is.

De bekommernis van spirituele begeleiders om vooral de actieve kant van de geloofsbeleving van de leek binnen de perken te houden, moet alomtegenwoordig zijn geweest. We vinden dergelijke neiging zelfs terug in een tekst als het *Exempel vander molenaarinne*. In dit veertiende-eeuws exempel beantwoordt een simpele molenaarsvrouw de vragen van twee dominicaanse broeders en schijnt hen daarbij zelfs te beleren. De tekst weerspiegelt zo het ontluikende zelfbewustzijn dat eigen geweest zou zijn aan een groeiende groep spiritueel geïnteresseerde leken.⁴³

Toch kan deze emancipatorische kracht van dit exempel ook genuanceerd worden. In een van de twee te onderscheiden redacties van het verhaal werden de rollen aan het eind omgedraaid. Daar was het de molenaarsvrouw die een beroep wilde doen op wijsheid van de geestelijken.⁴⁴ Ze wilde, bij wijze van slotvraag, te weten komen hoe een mens diende te handelen om waardig genoeg te worden op-

40 Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 170, r. 27 en p. 171, r. 0-3.

41 Eerder dan het bijvoeglijk naamwoord 'geistenrichen' te vertalen als een afleiding van 'geistreich' of het Nederlandse 'geestrijk', is het hier zinvoller het als een afgeleide van 'geistig' of 'geestelijk' te lezen. Die interpretatie sluit aan bij de vertaling die het *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz* geeft voor de term 'geistenrich', die overigens – op basis van datzelfde naslagwerk – enkel bij Suso lijkt te worden teruggevonden. Gärtner [e.a.] (ed.) 1992, p. 117.

42 Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 171, r. 3-4.

43 Axters deelt het exempel, samen met de *Dialog*, in bij een groep dialogen waarin 'de leek, door zijn rake antwoorden op de moeilijkste vragen, tegenover den priester de meerdere blijft'. Axters 1953, p. 449-450.

44 De precieze situatie met betrekking tot de verschillende redacties van dit exempel is nog steeds niet volledig opgehelderd. De Vooyts onderscheidt twee hoofdvormen, die beide zowel in Nederlandstalige als Duitstalige versies bekend zijn. In de eerste traditie stelt de molenaarsvrouw aan het einde van het exempel een vraag die uitgebreid wordt beantwoord door de twee geestelijken, in de tweede traditie, blijft de molenaarsvrouw tot het einde aan het woord. Ze vertelt hoe God de Vader aan zijn Zoon 'twalef die alre hardste liden [beproevingen in het lijden] die ye ghesproken sijn' meegaf, toen deze hem uitzond om de mens te verlossen. De Vooyts 1926, p. 340-343. Voor een diplomatische editie van de tweede redactie naar hs. Amsterdam, UB: 1 G 5, zie: De Bruin 1940, p. 103-105. Voor een editie van de Duitstalige versie van de eerste redactie, opgetekend door Heinrich Kaufringer en uitgegeven door Sappler (ed.) 1972, p. 198-206. Vgl. ook met Bartsch 1873, p. 197.

dat men de 'claren gothait' zou kunnen naderen. Deemoedig legt ze zich neer bij de raad die de geestelijken haar gaven. Deze drongen erop aan om enkel op aandachtige wijze te bidden en louterend te biechten, maar gaven haar ook de raad om slechts met mate en in bescheidenheid te spreken. Vooral dat laatste zou een voordelige zaak zijn:

Die oic een ydel woirt verswighet oft een hert woirt, dat es groter voir gode dan oftu enen dach jubileerdet metten ynghelen in hemelrijc.⁴⁵

Hoewel beide broeders zich dus geïnteresseerd tonen in wat de molenaarsvrouw antwoordt, willen zij er zich ook van vergewissen dat ze met haar inspiratie niet al te ongecontroleerd aan het werk zou gaan. De opvattingen rond het medezeggenschap van leken rijpten slechts langzaam. Pas ongeveer een eeuw na Maerlant zou Gerard Zerbolt van Zutphen het wagen om, in het zevende kapittel van zijn *Super modo vivendi*, de omgang van leken met volkstalige teksten openlijk en uitvoerig te verdedigen.⁴⁶ Dat betekende echter nog niet dat leken zich zomaar naar believen over eender wat konden uitlaten.

Ook Gerard Zerbolt hield een slag om de arm. Volkstalige teksten dienden volgens hem slechts eenvoudige thema's te behandelen, die klaar en duidelijk geformuleerd worden. Want, wanneer men de 'onvolmaakten' over de grote mysteriën wil leren, loopt men het gevaar dat ze daar eerder door gehinderd dan gesticht zouden worden.⁴⁷

Met de hierboven besproken voorbeelden wordt duidelijk in welke maatschappelijke en intellectuele context we de in de *Dialoog* zo nadrukkelijk aanwezige problematiek rond de inspraak van de gewone leek moeten situeren. Door het spirituele democratiseringsproces, dat zich vanaf het einde van de dertiende eeuw voltrok, ontstonden er veelvuldige initiatieven om religieuze teksten op maat van de niet-latijnkundigen te maken. Tegelijkertijd waren de auteurs, vertalers of samenstellers zich bewust van de beperkingen die aan hun onderneming verbonden waren. Ze gaven zelf aan dat bepaalde onderwerpen niet geschikt waren om te be-

45 Aangezien er van deze redactie – degene dus waar ook de molenaarsvrouw een vraag stelt – geen kritische of diplomatische editie bestaat, volg ik hier het handschrift Gent, UB: 1080, f. 209vb-210ra.

46 Het zevende kapittel van Gerard Zerbolt van Zutphens *Super modo vivendi* loopt op veel plaatsen parallel met de *De libris teutonicalibus*. Voor de parallellen tussen beide teksten, zie: Van Rooij (ed.) 1936, p. 53-73. Albert Hyma verzorgde van beide teksten een uitgave: Hyma 1926, p. 1-100; Hyma 1924, p. 42-70. Beide teksten zijn ook (minstens gedeeltelijk) in het Middelnederlands vertaald. Enkele versies van deze teksten werden gepubliceerd in: Deschamps (ed.) 1960, p. 67-108 en Deschamps (ed.), 1961, p. 175-200. Deschamps koos ervoor geen afschrift op te nemen van de Middelnederlandse *Super modo vivendi* vertaling uit het zogenaamde Weense handschrift (in het Rooklooster te Herne geschreven). Een uitgave daarvan was reeds beschikbaar in: De Vooys 1907, p. 113-134. Een recente uitgave van dit het zevende kapittel is te vinden in: Sonnemans en Besamusca 1999, p. 72-84. Voor verder onderzoek naar *De libris teutonicalibus*, zie het reeds genoemde: Staubach 1997, p. 221-289 en meer recent: Staubach (ed.) 2004.

47 '[...] sic et imperfecto in fide et puero in sermonibus si alciora misteria sapiencie volueris dicere, angustum habens sensum, magis scandalizatur quam edificatur.' Van Rooij (ed.) 1936, p. 70.

handelen, of ze lieten dit, wanneer ze de tekst in dialoogvorm schreven, opwerpen door een van hun personages.

Het mag duidelijk zijn dat de grens tussen censuur door externe druk enerzijds en een meer geïnternaliseerde vorm van zelfcensuur anderzijds moeilijk te trekken is. Meenden auteurs het werkelijk wanneer zij argumenteerden dat voor leken bepaalde dingen het best verzwegen konden worden, of betoonden ze louter lippendienst aan de visie van de kerkelijke autoriteiten?⁴⁸ Het gebruik van de dialoogvorm is hierbij waarschijnlijk geen toeval. Door de behandeling van delicate thema's in een gespreksvorm te gieten, moet de auteur het gevoel hebben gehad dat hij over een grotere speelruimte beschikte dan wanneer hij er een traktaat uit eigen naam over zou hebben geschreven. Eerst en vooral staan de gedane uitspraken altijd letterlijk op naam van iemand anders. Maar de gespreksvorm had ook als voordeel dat de verschillende stemmen in een dialoog elkaar konden opheffen en dat de tekst als geheel geen positie hoefde te kiezen.

In verschillende dialogen, ook in die tussen Eckhart en de leek, zagen we dat gesprekspartners bij elkaar de ruimte aftastten om ook op de meer bespiegelen-de onderwerpen dieper in te gaan. Binnen de tekst werd een beslotenheid van een persoonlijk gesprek gecreëerd. De auteur kon zo zijn lezers laten meekijken over de schouder van zijn personages die onderwerpen aansneden die als weinig geschikt werden geacht om zomaar in het openbaar en voor een groot publiek te bespreken. De tekst vervulde dus een van de randvoorwaarden die anders door het geïnteresseerde publiek zelf diende te worden gecreëerd. Indien je als simpele leek niet beschikte over een biechtvader of leermeester, kon een dialoogtekst eventueel een dergelijke setting aanbieden. Tegelijk hielp, door de juiste soort encenering, de dialoogvorm dus de inhoud en verspreiding van de tekst te legitimeren.

4 **De goedwilligen vervolgd en versmaad, een aanklacht door de leek**

Bij de meeste volkstalige literatuur – zo zagen we hierboven – wordt het nauwelijks duidelijk wie of wat een auteur, of een van diens personages, inspireerde tot een oproep om te zwijgen. Voelde men zich als auteur verplicht een dergelijke voorzichtigheid aan de dag te leggen omwille van externe druk of ging het eerder

⁴⁸ Deze spanning tussen zichzelf opgelegde censuur en literaire ambitie is goed merkbaar bij iemand als de Hernse Bijbelvertaler. Deze wist goed, zo geeft hij zelf aan in zijn proloog, dat zijn inspanningen om Latijnse geleerdheid breder beschikbaar te maken, door een deel van de clerus zou worden afgekeurd. Dat hij ondanks dat inzicht toch doorging vond Warnar een teken van vastberadenheid. Geert Claassens echter beklemtoonde de grote terughoudendheid van de Hernse vertaler ten opzichte van het eigen project. Het stapsgewijze vertaalproces, waarbij verschillende Bijbelboeken over vele jaren gespreid werden vertaald, bleek eerder het gevolg van een steeds opnieuw toegeven aan een externe vraag, dan het gevolg van eigen ambitie. Claassens 2015, p. 134-139. Vgl. Warnar 2004, p. 113.

om een geïnternaliseerd besef over het ongeoorloofde karakter van de eigen literaire onderneming? Legde de auteur daarbij zelfs zijn diepste overtuiging bloot? Wat de *Dialoog* uniek maakt, is dat deze de maatschappelijke druk die werd uitgeoefend niet enkel in bedekte termen aan bod laat komen. Uitgebreid wordt besproken hoe delen van de geestelijkheid de spiritueel aangelegde leek het zwijgen trachtten op te leggen. Dergelijke druk lijkt ook de basis te vormen voor het anti-clericalisme in de tekst. Vraag 73 geeft ons een idee van de algemene teneur ervan. Daar formuleerde de leek voor een eerste maal, in vraagvorm, een expliciete kritiek op 'die paepschap ende die abijt' die de zogenaamde goedwillige leken vervolgen en versmaden:

[De Leek:] Meester, waer om soe es die paepschap ende die abijt soe seer vervolghende ende versmadende⁴⁹ die goet willeghen leeken, die hem selven hebben versmaet ende gheworpen onder ander menschen voeten?⁵⁰

Eckhart, die in zijn antwoord de bezorgdheid van de leek erkent, wijt de afkeurende houding van de clerus vooral aan jaloersheid.⁵¹ Omdat de clerus de heilige Schriften kennen en een habijt dragen, maar ze desondanks maar weinig van God in hun ziel terugvinden, kunnen ze niet geloven dat leken (wel) in staat waren werkelijke troost te vinden. De kritiek wordt scherp en duidelijk geformuleerd, maar blijft ook, net als het antwoord van Eckhart, enigszins abstract. Leek noch Eckhart lijken werkelijk persoonlijk betrokken.

Vanaf vraag 100 verandert dit beeld. Waar tot dan beide gesprekspartners vooral catechetische en devotionele onderwerpen bespreken – met bijvoorbeeld vragen over de aard van zonden en het hiernamaals –, gaat de concrete kerk- en maatschappijkritiek vanaf daar de aandacht opeisen.⁵² Vaak zijn het de persoonlijke frustraties van de leek die het vertrekpunt vormen voor zijn tussenkomsten. Diens personage wordt op die manier opvallend tastbaar neergezet: zijn grieven lijken geïnspireerd door concrete ervaringen op dat terrein. Althans, dat is wat de auteur ons wil doen geloven. Samen met de inhoudelijke aandachtsverschuiving ontstaat er een nieuw dialoogpatroon met een eigen typische soort 'vraagstelling'. Waar de leek zich tot vraag 100 beperkt tot het stellen van korte vragen om informatie, zal hij nu

49 'Vervolghende ende versmadende' is een van de standaarduitdrukkingen (we vinden deze minstens zes maal terug) die in de *Dialoog* gebruikt wordt om te omschrijven op welke manier de leken door de geestelijkheid bejegend worden. Of met het begrip 'vervolgen' werkelijk het gerechtelijk vervolgen van bepaalde groepen of personen wordt bedoeld is niet helemaal duidelijk, maar wel plausibel. Met een tekst die Eckhart als protagonist opvoert en verwijst naar de begijnen- en begardenbeweging te Keulen, lijken we in elk geval niet ver verwijderd van een context waarin vervolgingen een dagelijkse realiteit moeten zijn geweest. Over een eventuele invloed van de Keulse situatie op de *Dialoog*, zie: De Bruin 1956, p. 10-12.

50 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 1-3.

51 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62.

52 Vraag 6-10, 22-25 en 76-81 behandelen bijvoorbeeld allen de problematiek rond de zonden. Zo is de leek geïnteresseerd in de aard, het effect en status van bepaalde zonden en vraagt bijvoorbeeld wat vergankelijke zonden zijn en hoe vergankelijke mensen dan eeuwige zonden kunnen begaan. Het hiernamaals en het laatste oordeel worden behandeld in vraag 16-21. Vraag 53-59 handelen over het wezen van God en de relatie tussen God en ziel.

steeds langere tussenkomsten voor zijn rekening nemen. Ook de eigenlijke vraagvorm verandert. In plaats van de inversievorm te hanteren, zal de leek nu meer opmerkingen maken die erop gericht zijn de mening van Eckhart over een bepaald onderwerp te achterhalen. De leek fungeert steeds minder als vragensteller en steeds meer als aanklager.

Zoals we al in hoofdstuk 1 zagen, vertelt de leek in vraag 112b bijvoorbeeld hoe hij ooit een priester had horen beweren dat een goed ‘geestelijk mens’ die een jaar penitentie deed en uiteindelijk ten val kwam door een doodzonde alle goede werken zou verliezen die hij daarvoor tijdens dat jaar van penitentie had gedaan:

[De leek:] Al stonde hi voervoets op met rechten rouwe van dier sonde die hi ghedaen hadde, al dat goet leven, dat hi te voren gheleit hadde, bleve al verloren. Soude hi te hemelrike comen, hi soude nyewe doechden bouwen. [Mocht hij tot in de hemel willen raken, dan zou hij nieuwe deugden (moeten) aankweken.]⁵³

De leek vertrekt hier dus vanuit een eigen ervaring of observatie waarbij hij – zo blijkt verderop in de tekst – enige bedenkingen had en waarover hij naar zijn meesters mening wilde peilen. Zoals in de inleiding van dit hoofdstuk reeds opgemerkt, nam de kerkkritiek in de *Dialogo* een enigszins ongewone vorm aan. Ook hier betreft de kritiek niet zozeer de dubieuze levenswandel waarvan priesters of monniken wel eens werden beschuldigd. Ze is vooral inhoudelijk en handelt over de leer die deze geestelijken wilden verkondigen en dan meer specifiek het thema van de al dan niet blijvende geldigheid van goede werken na het begaan van een doodzonde. De uitspraken van de priester, zo vertelt de leek ons, stuitten op onvrede bij diens toehoorders, die hem begonnen tegen te spreken. In het nauw gedreven haalt de geestelijke er een misboek bij en zoekt zijn toevlucht tot gezagsargumenten: ‘Siet [...] al hier staet ghescreven! Sout my niet onwert wesen, dat my een leec weder segghen sal? Ic ben een leerer ende een meester vander scrift.’⁵⁴

Minstens even problematisch als de inhoudelijke nonsens die de priester verkoopt, was diens houding tegenover zijn lekenpubliek en meer specifiek de weigering om lekenopinions over spirituele zaken te aanvaarden. De kritiek over deze onheuse behandeling van de leken beperkt zich niet tot deze enkele passages en vormt zelfs de rode draad in het hele middengedeelte (vraag 100-118) van de *Dialogo*.

5 Eckhart, begripsvolle leidsman of censor?

Maar wordt met deze aanklacht van de streng optredende clerus de *Dialogo* nu ook een waarlijk antihiërarchische tekst? Om deze vraag te beantwoorden dienen

⁵³ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 93, r. 47-49.

⁵⁴ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 93, r. 53-55. De doctrinaire implicaties van wat de priester hier over het levend worden van de goede werken vertelt, besprak ik meer uitgebreid in hoofdstuk I. Daar ging ik ook in op het eventuele verband met de gelijkaardige stellingen die de historische Eckhart over deze kwestie inneemt.

we ten minste ook de reactie en het discours van die andere, meer geleerde, protagonist in rekening te brengen. Een uitgebreide analyse van vraag 117 en 118 zal ons daartoe in staat stellen. Het is daar dat we ook duidelijk zicht krijgen op de wederzijdse relatie tussen de terughoudendheid van Eckhart om op bepaalde onderwerpen dieper in te gaan en de kritiek die in de *Dialog* op het onderdrukken-de optreden van de clerus wordt gegeven.

Vraag 117 opent niet zozeer met een vraagstelling, maar eerder met een verklaring van de leek. Naar eigen zeggen begrijpt deze wel dat God heel het hemel- en aardrijk gemaakt heeft, maar hij vraagt zich vervolgens af hoe we dan drie goden kunnen aanbidden? Met deze verwijzing naar de drie-eenheid begeeft de leek zich onmiddellijk op gewaagd terrein. Eckhart vindt het onderwerp te geestelijk en subtiel. Ze gaat ieder menselijk begrip in die mate te boven ('onthoecht alre menschen sinnen'), dat ook zalige zielen 'niet en moghen begripen, die rechte waerheit, alsoe alst es'. God is ondoorgrondelijk en zijn werken onbegrijpelijk, aldus de magister.⁵⁵

Maar zoals we eerder bij Maerlant zagen, speelde er meer dan enkel het wantrouwen in het begripsvermogen van het publiek. Ook hier wordt verwezen naar de druk die de gevestigde geestelijke orde uitoefende om niet dieper in te gaan op al te hoge zaken. Ditmaal is het niet, zoals bij Maerlant, de auteur zelf die erop wijst, maar diens geleerde hoofdprotagonist:

[Eckhart:] Ende wat betaemet di dan te vraghen oft te spreken van wat god es in sinen godliken wesen [...]. Ende en bekenstu noch niet dat die paepscap ende die abiten, al daer si sonderlinghe hoverdich sijn, die goetwilleghen leken pleghen te vervolghen ende te ver-smaden ende te scandaliseren als sy [de goedwillige leken] van god spreken ende van hemelschen saken om dat si daer toe niet gheleert en sijn noch ghewijt, ende hen niet ghe-orloeft en es van ghenen prelaeten, ende het hen niet en betaemt?⁵⁶

Het is dus Eckhart die de kat de bel aanbindt door de leek op een waarschuwend toon te vragen of hij dan niet wist dat zijn al te spraakzame mede-leken vernederd en zelfs vervolgd werden door de verwaande geestelijken en monniken. Opvallend is dat hij niet zozeer de problematiek probeert aan te klagen, maar deze juist gebruikt als argument om zijn gesprekspartner aan te sporen tot zwijgen. Onder de indruk van Eckharts waarschuwing erkent de leek dat hij 'onbehoede woorden' had gesproken en dat hij, indien hij werkelijk wijs zou zijn geweest, beter zijn mond had gehouden. Bij wijze van verontschuldiging legt de leek uit waarom het zwijgen hem altijd zo moeilijk was gevallen. Hij had tot God gebeden voor 'een beteugeling van zijn tong', maar had zich niet kunnen bedwingen.⁵⁷

55 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 101, r. 8-10.

56 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 101-102, r. 18-25.

57 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 102, r. 28-29. Vergelijk ook met vraag 141b, p. 182, r. 91-95.

Wat verder in vraag 117 gaat onze leek nogmaals op zoek naar enig begrip voor zijn dilemma door de spraakzaamheid van de goedwillige leken in het algemeen te verklaren:

[De leek:] En hoe souden dan die goede menschen haer tonghe moghen bedwinghen, sy en souden bi wilen van gode spreken, die sy boven allen saken minnen? Ende elc mensche spreekt gerne met ghenoechten van al dat hi boven allen saken mint, eest gheestelijc, eest werlijc.⁵⁸

Mensen zijn dus simpelweg geneigd te spreken over datgene waar ze van houden, en dat geldt ook wanneer men het over God wil hebben. Een opmerkelijke parallel van dit idee vinden we bij de historische Meester Eckhart terug. Ook daar wordt het als normaal, zelfs als een goed teken beschouwd dat goede mensen nu eenmaal bijna niet anders kunnen dan over God spreken.⁵⁹

Wovon das Herz voll ist, davon redet der Mund. Es ist allweg eines guten Menschen Zeichen, dass er gern von Gott rede, denn, womit die Leute umgehen, davon reden sie gern. Die mit Handwerken umgehen, die reden gern von den Handwerken; die mit Predigten umgehen, die reden gern von den Predigten. Ein guter Mensch redet von nichts gern außer von Gott.⁶⁰

Is het toeval dat zowel in een preek van de historische Eckhart als in een tekst die Eckhart als personage opvoert, een dermate gelijklopende gedachtegang te vinden is?⁶¹ Indien de auteur van de *Dialoog* zich de facto op Eckharts gedachtegoed baseerde, is het des te frappanter dat hij deze passage niet in de mond van zijn Eckhart-personage, maar in die van de leek legde. Welbeschouwd hebben beide Eckharts hier dus een verschillende attitude tegenover mensen die over God willen spreken. De historische Eckhart reikt in zijn preek zelf de argumenten aan waarom het geen probleem is dat mensen willen spreken over God. De Eckhart uit de *Dialoog* echter maakt, ook na de verontschuldiging van de leek, geen aanstalten om zich in de positie van zijn gesprekspartner te verplaatsen, of diens schuldgevoel te verlichten. Hem is het vooral te doen om uit te leggen waarom de clericus onderdrukte en vervolgd. Hij doet dat door een parallel te trekken met het leven van Christus. De leken worden nu vervolgd voor wat zij verkondigen, net als Christus door de Farizeeërs werd vervolgd. Op die manier schakelt Eckhart

58 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 152-156.

59 Een gelijkaardige gedachtegang vinden we in de uitgebreide toevoeging die de samensteller van de *Limburgse sermoenen* deed bij het 31ste sermoeen (dat we hierboven al tegenkwamen). De gelijkenis is minder treffend dan die tussen de *Dialoog* en Eckharts preek, maar ook hier toont de auteur begrip voor simpele mensen die een uiting willen geven aan hun religieuze gevoelens. Voor hem is het duidelijk dat God zoveel goeds bij een mens teweeg kan brengen dat deze het niet meer kan 'onthouden' en niet anders kan dan deze ervaring delen: 'hen muet biwilen ut breken ende over vloyen in worden ogt in gelate ogte oec in critenen van din wondere dat Got bewillen schiet in der selen van bovene [...]'. Zie: Kern (ed.) 1895, p. 465.

60 Quint (ed.) 1958, predigt 13, p. 213.

61 Enkele aspecten inzake het al dan niet rechtstreekse verband tussen de *Dialoog* en het werk van de historische Eckhart haalde ik al aan in de introductie en hoofdstuk I.

de clerus gelijk aan de weinig benijdenswaardige Farizeeërs en plaatst hij de leken in één moeite door in de voetsporen van Christus.⁶² Als statement kon dit tellen. Hoewel Eckhart niet geneigd was de leken aan te moedigen in hun aspiratie om over hogere onderwerpen te kunnen spreken, koesterde hij ook een sympathie voor de lekenklasse. De vergelijking met Christus' tijd hield ook een keerzijde in voor de leken. Samen met de fundamentele hovaardigheid van een deel van de geestelijkheid toonde Eckhart namelijk ook de onontkoombaarheid en bijna vanzelfsprekendheid van hun handelen aan. Leken werden zo voor een voldongen feit geplaatst, want de enige juiste reactie op zoveel hardleerse vervolgingsdrang lijkt namelijk de buigzame en zwijgzame te zijn geweest.

Enkele regels verder, na een nieuwe klacht door de leek, wordt de tegenstelling tussen beide gesprekspartners echt op scherp gesteld. Ditmaal legt Eckhart de verantwoordelijkheid voor de vervolgingsproblematiek die door de leek werd aangekaart, bijna helemaal bij diens mede-leken. In zijn reactie tracht hij zijn gesprekspartner duidelijk te maken dat het, indien men niet vervolgd wilde worden, beter was te zwijgen dan te spreken. Want wanneer men over echte wijsheid beschikt, zou men beter eerst zijn woorden wikken en wegen en nagaan of deze niet tot onvrede zouden kunnen leiden. Ook al krijgt Eckharts toon hier een dwingend karakter, steeds doet hij het voorkomen alsof zijn raadgevingen vooral het belang van de leek op het oog hebben. Zolang een mens zwijgt, aldus Eckhart, kan men er namelijk van uitgaan dat hij wijsheid bezit. Zodra men echter spreekt, komt men echt te weten wat hij is: verstandig of dwaas.⁶³ Uiteindelijk kiest Eckhart duidelijk stelling. De leken dienen te weten dat hun woorden verkeerd konden worden begrepen en dienen uit voorzorg dan ook maar beter te zwijgen:

[Eckhart:] Daer om soe radic den goetwilleghen leken [...] dat sy swighen ende luttel spreken van gode ende van hemelschen saken voerden onbekenden, dies niet en verstaen.⁶⁴

Ondanks deze woorden moeten we onze Meester ook niet als een te grote cynicus afchilderen. Zonder enige twijfel erkent hij de problematiek waarmee de gewone gelovigen te maken krijgen. Het is volgens hem geen kleine misdaad om 'goetwilleghen gheesteliken lieden onschuldichlic te scandaliseeren, ende haer eer te benemen met loghenachtighe woerden'. Door hun kwade hovaardigheid verachten ze het feit 'dat goetwilleghen leken yet van god spreken oft van hemelsche saken, ende dat si [de goedwillige leken] enighen goeden naem hebben onder dat ghemeyn volc'.⁶⁵

Eckhart lijkt hier dus wel mee te gaan in het geklaag van de leek. Hij erkent dat grote 'clercken' die veel geleerde kennis opdeden over de godheid, er vaak niet

62 Schweitzer (ed.) 1997, p. 102.

63 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117c, p. 102, r. 52-55.

64 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117c, p. 103, r. 79-83.

65 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 109, r. 292-294.

naar leefden.⁶⁶ Dergelijke relativering van kennis mondt zo uit in een anti-intellectueel discours. Het is niet omdat men ‘vander letter gheleert’ is, dat men heilig leeft.⁶⁷ Het is niet de boekenwijsheid die tot kennis over God en hemel leidt. Deze kan namelijk, zo legt Eckhart in vraag 117 uit, door iedereen, heiden of jood, goed of slecht worden opgedaan.⁶⁸ Hemelse wijsheid en kennis over het goddelijke – iets waar de leek regelmatig naar had gevraagd – kunnen enkel door de goeden worden ontvangen via de tussenkomst van God met zijn geestelijke gratie.⁶⁹

6 *Goddelijke inspiratie als motief tot zwijgen*

Toegegeven, de gedachte dat goddelijke inspiratie primeert boven boekenwijsheid, is een gemeenplaats in de middeleeuwse literatuur. Maar in onze *Dialog* krijgt ze een eigen functie. Wat vanuit het perspectief van de leek een emancipatorisch idee is, zal wat verder in de tekst door de Eckhart-figuur juist voor het tegenovergestelde aangewend worden. Ik citeer de passage in zijn geheel om de zeggingskracht ervan recht te doen:

[Eckhart:] Als die goetwilleghen, oetmoedeghe menschen tot alsoe hoghen leven ghecomen sijn van godliker bekinnesse ende totten hemelschen leven van contemplacien, soe sellen wi swighen voer die onwetende hoverdeghe, dies niet en verstaen van haers grofheit. [...] Alsoe god den goetwillighen, oetmoedeghen leken gheesteliken graciën gheeft in haerre sielen, oft van godliker bekinnesse oft van gheesteliker bliscap in haerre sielen oft in vertoghenisse [openbaring] van visioen, soe soudē sijt verborghen in haerre sielen ende swighen dertich jaer, eer sijt vertellen voer enighen mensche, ende wandelen simplike ende eenvoudelike als een ander, ende bliven cleyn voer haers selfs oghen in gherechter oetmoedicheit, ende scinen niet beter voer den menschen dan een ander. Ende lietsē die hoverdeghe clergie met ghemaec, soe soudē sy rusten ende ghebruken god in haerre sielen.⁷⁰

Eckhart is duidelijk: wanneer men, door de inwerking van Gods gratie, kennis over het goddelijke verkrijgt, is het meer dan aangewezen zich daarover in stilte te hullen. Meer nog, het begenadigd worden met dergelijke kennis lijkt vanzelf tot dat inzicht te leiden. Het zwijgen zelf is zo een voorwaarde tot het ‘hemelse leven van contemplatie’, maar tegelijk een teken dat men daartoe had weten door te dringen. Het streven van de leek naar een dieper spiritueel leven draagt daarmee onmiddellijk de plicht tot een rustig en zwijgzaam leven in zich.

Het discours van de meester, die zich op het eerste gezicht begripvol en ondersteunend opstelde, krijgt dus een soort sussende bijklank. Hoewel hij in het

66 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 110, r. 30-31.

67 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117g, p. 106, r. 200-201.

68 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117d, p. 104, r. 129-130.

69 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 109, r. 6-10.

70 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 123, r. 544-560.

algemeen het repressieve optreden van de geestelijkheid veroordeelt, heeft Eckhart moeite daar diametraal tegenin te gaan – wat had gekund door bijvoorbeeld een erg actief en betrokken religieuze beleving door leken expliciet aan te moedigen. De anonieme auteur van de *Dialog* ontwikkelde voor de Eckhart-figuur een complexe psychologie. We kunnen hem onmogelijk simpelweg een medestander van de trotse geestelijkheid noemen. De meester lijkt het beste voor te hebben gehad met zijn leerling. Hij vond het waarschijnlijk zijn eerste taak om de persoonlijke relatie van de leek met God te beschermen en te voorkomen dat deze in opspraak zou worden gebracht door een kritische geestelijkheid. Hoewel gemotiveerd door nobele doelstellingen, het netto-resultaat bleef wel een uitgesproken advies tot stilzwijgen. Deze houding van de Meester en de gespreksdynamiek die daardoor tussen beide karakters ontstond, versterkt de genuanceerdheid van deze tekst. Het gaat hier niet meer om een louter leergesprek dat berust op een eenrichtings vraag- en antwoordpatroon, maar evenmin wordt het patroon zomaar omgedraaid.

Om duidelijk te maken dat de gespreksdynamiek die we in vraag 117 en 118 aantreffen eigen was aan de opzet van de auteur en niet zomaar een uitzondering vormt op het normaal gehanteerde gesprekspatroon, ontleed ik graag nog een andere passage op een meer diepgaande manier.

In vraag 25 vraagt de leek zich af of een mens nog zondig kan zijn indien deze zijn leven zodanig leidt dat niets hem voldoening geeft behalve het loven en minnen van God. Eckhart ontkent aanvankelijk op een categorische wijze dat een dergelijk leven mogelijk is: 'Sonder sonde soe en mach gheen mensche wesen!'⁷¹ Volgens laat hij toch ruimte voor uitzonderingen:

[Eckhart:] Ende gheen goet mensche en mach wesen vry van consciencien ende onberispt van sonden, ten sy dat hi leeft na sijnre overster reden van sijnre sielen,⁷² ende hi en oefen hem selven in allen duechden ende in allen heileghen gheesteliken leven, ende hi en leve na sijnre kinnesse, ende hi en volghe sinen godliken eysch.⁷³

De opening die Eckhart hier in tweede instantie biedt om alsnog een zondevrij leven te kunnen leiden, koppelt hij evenwel aan enkele voorwaarden waaraan ook goede mensen dienden te voldoen. Echt gemakkelijk moet hij zich niet gevoeld hebben bij zoveel toegeeflijkheid. Zo snel als hij de deur naar een mogelijk zondevrij leven op een kier zette, zo spoedig wijst hij erop dat een mens niet al te zelfverzekerd mocht worden:

71 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25, p. 27, r. 5.

72 Ook hier wordt weer verwezen naar de 'overste reden van de ziel'. Zie de uitleg over dit begrip hierboven in dit hoofdstuk bij noot 22.

73 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25, p. 27-28, r. 6-10.

[Eckhart:] Ic kenne dat wel dat die gherechte warechtighe minne verdrijft alle den knechteliken anxte. Mer ic rade dat men houde die heileghe vrese om die sekerheit!⁷⁴

De waarschuwing dat de waarachtige minne dan wel de angst mag verdrijven, maar geen zekerheid biedt, maakte geen indruk op de leek. Prompt reageert deze dat een ware minnaar (van God) geen zekerheid verlangt. Zijn liefde is onvoorwaardelijk. Hij wil geen ander loon dan het genieten van God:

[De leek:] Meester, die rechte minnaer die en begheert gheen sekerheit! Die mint alleen god om hem selven, van rechter trouwen, sonder enigherhande loon. [...] Het es al eer gheschiet datmen van hogher minnen wert beroeft ende van gheestelike oefeninghe ende van godliker kennisse.⁷⁵

De leek relativeert Eckharts voorwaarden om tot een zondevrij leven te komen en geeft ook aan waarom hij dat doet. Het gebeurt volgens hem wel meer dat men plots van geestelijke oefeningen en goddelijke kennis beroofd wordt. Op die manier kunnen deze volgens de leek niet de zekerheid bieden die Eckhart zo belangrijk vindt. De meester is echter niet overtuigd en blijft hameren op voorzichtigheid. Nogmaals raadt hij de leek aan een heilige en zalige vrees te behouden en zich voor hoogmoed te hoeden:

[Eckhart:] Nochtant rade ic di, datstu houtste die heileghe saleghe vrese. Hoet u van verwaennise! Ende gheen doecht soe en mach inden goeden mensche wesen gheduerich, sy en sijn besloten inder oetmoedicheit. Ende gheen offerhande soe en es gode bequamer dan die warechteghe oetmoedicheit.⁷⁶

Eckhart vindt een volledig vertrouwen op de liefdesrelatie met God niet steeds productief voor het bereiken van werkelijke deemoed, zeker niet wanneer de persoonlijke affectieve relatie die men met God dacht te hebben, een meer praktijkgerichte en klassieke geloofsbeleving in de weg stond. De discussie over de toereikendheid van een liefdesrelatie met God gaat nog even verder. De leek beklemtoont nogmaals het belang van ‘hogher godliker minnen’ en wijst op de relativiteit van nederigheid. Dan laat Eckhart eindelijk het achterste van zijn tong zien:

[Eckhart:] Dat en wert nye minne, dat men laten mach! [Wat men laten mag, dat wordt nooit echte liefde.] Al daer mense niet verbeteren en mach, van sulker oefeninghe salmen swighen ende niet ondecken voer die onbekende, dies niet en verstaen. Want die quade die pleghen die goede te vervolghen ende te begripen [aanvallen], als sy horen spreken van hemelschen saken boven horen verstaen.⁷⁷

74 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25, p. 28, r. 10-12.

75 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25b, p. 28, r. 13-17.

76 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25b, p. 28, r. 21-24.

77 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25c, p. 28, r. 29-33.

Blijkbaar was het niet zozeer Eckharts bedoeling de waarde van het minnen zelf in twijfel te trekken. Wel maakte hij een voorbehoud bij het spreken over oefeningen en zaken waarvan mensen niet echt verbeteren of waarvan ze eigenlijk niets verstaan. Ook hier wist de meester de restrictie die hij wilde opleggen zo te verwoorden dat ze vooral vanuit een soort reflex tot bescherming ingegeven lijkt. Opnieuw wordt verwezen naar een externe censuurdruk. De kwaden plegen namelijk de goeden te vervolgen wanneer deze over zaken spreken waarvan die eersten niets begrijpen. Merk op dat de rollen hiermee worden omgedraaid. Het zijn niet de eenvoudige leken die te onwetend zijn om betrokken te worden in de hoogste geheimen. Ditmaal zijn het de kwade vervolgende geestelijken die beter geen zaken te horen krijgen die boven hun verstand gaan. De vraag tot stilzwijgendheid werkte dus langs beide zijden. Waar de leek elders niet te ver door mocht vragen omdat hij het onderwerp niet begreep, dient hij hier te zwijgen omdat anderen hem niet zouden begrijpen. De sociale ruimte waarbinnen men wel vrijuit kon praten met elkaar, werd op die manier nogmaals beperkt. Tegelijk echter, hoe smal de bewegingsruimte ook was, slaagde de auteur van de *Dialoog* erin, althans volgens zichzelf, die gewenste sociale setting te scheppen waarbinnen hij zijn twee protagonisten kon opvoeren.

7 Besluit

In dit hoofdstuk heb ik getracht de specificiteit van het in de *Dialoog* uitvoerig aan het bod komende anticlericalisme bloot te leggen. Daarbij is het duidelijk geworden dat dit tweegesprek niet zomaar een omkering is van de traditionele leerdialog. De leek kan in de *Dialoog* inderdaad uitgebreid zijn frustraties ventileren. Zijn veelvuldige aanklachten over een groep verwaande geestelijken, die de goedwillige leken het zwijgen willen opleggen door hen te 'schandaliseren', onderdrukken en vervolgen, vormen het hart van het anticlericalisme uit de tekst.

Maar zo fors de leek uithaalt, zo subtiel gaat de meester op de rem staan. Eckhart begrijpt de frustraties van zijn gesprekspartner maar al te goed en geeft hem meermaals gelijk over de onbetamelijke manier waarop sommige geestelijken tegen eenvoudige lieden pleegden op te treden. Tegelijk echter weigert hij onvoorwaardelijk mee te gaan in de scherpe kritiek die de leek formuleert. De vervolging en onderdrukking waarover de leek zich beklaagde en die zijn soortgenoten dienden te trotseren wanneer zij wilden spreken over hun religieuze inzichten, wordt door Eckhart slim gebruikt om zijn gesprekspartner duidelijk te maken dat het beter was te zwijgen.

De *Dialoog* verwijst echter niet enkel op expliciete wijze naar de toenmalige spanningen omtrent de medezeggenschap van leken. Ook de tekst zelf lijkt een voorbeeld te zijn van de manier waarop de toenmalige geest van voorzichtigheid en (zelf)censuur – op subtiel wijze – zijn werk kon doen. Via een retoriek rond

de onuitspreekbaarheid van het goddelijke, tracht de meester het gesprek van al te bespiegelende onderwerpen vandaan te houden. Belangrijker dan de belemmeringen die door een altijd ontoereikende taal werden gevormd om zich over God uit te laten, was echter de sociale setting waarin dit gebeurde. Dat na enig aarzelen toch dieper kon worden ingegaan op hogere thema's, had vooral te maken met de vertrouwensband die tussen beide protagonisten werd geënceneerd. De beslotenheid van het tweegesprek, maakte een inhoudelijke openheid over moeilijkere onderwerpen mogelijk.

Bij dit alles is de dialoogvorm van de tekst van groot belang. De literair gecreëerde sociale setting in de tekst, die geïnspireerd was door de traditionele relatie tussen leerling en leermeester, lijkt bescherming te hebben geboden aan zowel auteur als lezerspubliek. De mogelijkheid om een discussie te volgen die zich in de gefingeerde beslotenheid van een tweegesprek afspeelde, bood het lekenpubliek misschien wel een substituut voor de dagelijkse begeleiding door een echte biechtvader. De auteur zelf kon dankzij de dialoogvorm dan weer de nuance opzoeken. De onstuimige kritiek van de leek, wordt in evenwicht gehouden door de temperende tussenkomsten van Eckhart, wiens taak het schijnt de frustraties van de leek enigszins te kanaliseren. Alleen al op die manier kon de auteur meningen kwijt die hij, anders dan bij een preek of traktaat, niet uit eigen naam hoefde te formuleren.

Of de auteur een revolutionair was die pal achter de leek en zijn ambities stond en werkelijk een verdere democratisering van ook de moeilijkere onderwerpen binnen de christelijke spiritualiteit wilde aanmoedigen, is nog maar de vraag. Eveneens kan het zijn bedoeling zijn geweest een tekst te creëren waarin een deel van de leken zich enerzijds kon herkennen, maar waarin zij anderzijds ook tot kalmte werden aangemaand. De zalvende retoriek van Eckhart kan dan als een uitlaatklep worden beschouwd waarmee de auteur de toenmalige spanningen trachtte te temperen. Zo bekeken is op zijn minst enig voorbehoud geboden bij het typeren van de *Dialog* als een puur kerkkritisch geschrift.

IV ‘Al gaen sy om haer broot.’ *De aanval op en verdediging van de goedwillige leek*

De veertiende eeuw wordt algemeen beschouwd als de eeuw waarin het mystieke denken zich in West-Europa ook buiten de kloosterlijke muren verspreidde en een grote groep spiritueel aangelegde leken en semi-religieuzen wist te inspireren.¹ Voor die mensen bleken de traditionele catechetische en moraliserende thema's niet meer in staat hun religieuze behoeften te ledigen.

Steeds vaker zijn het ook leken die mystieke taal en concepten inschakelden bij het ontwikkelen van een meer persoonlijke relatie met God. Het was een tendens die door minstens een deel van de kerkelijke autoriteiten met argwaan bekeken werd. In het moderne onderzoek is het de gewoonte om ideeën en teksten die door de veertiende-eeuwse Kerk als subversief konden worden ervaren, samen te brengen onder de noemer van vrijgeesterij.² Ook de *Dialoog* werd door onderzoekers als een geschrift gezien die de ideeën van deze beweging zou representeren. Of we ons bij de Vrije Geesten ook een echte georganiseerde beweging moeten voorstellen, is nog maar de vraag. Al in de jaren zeventig van de vorige eeuw werd dat door Robert Lerner ernstig in twijfel getrokken. Hem stond veeleer een los netwerk van gelijkgezinden voor ogen. Volgens hem kon het zelfs zo zijn dat de vrijgeesterij niet meer betrof dan een ‘state of mind’. Met een dergelijke minimale invulling werd het idee van een georganiseerd verband tussen aanhangers van de beweging ter discussie gesteld.³ Indien men in de middens van spirituele leken en semi-religieuzen ooit al verregaande – eventueel ongeoorloofde ideeën – had aangehangen, dan was dat slechts op een ongestructureerde manier gebeurd.

Nu denk ik dat de *Dialoog* ons toelaat die sterke deconstructie op haar beurt te nuanceren. De tekst bevat namelijk elementen die laten zien dat de problema-

1 Dat het mystiek denken ook tot in de lekenwereld wist door te dringen, is een gedachte die we ook in Bernard McGinn's behandeling van de veertiende-eeuwse mystiek tegenkomen: McGinn 2005, p. 4. Nog breder gezien maakt deze tendens volgens McGinn deel uit van wat hij het ‘new mysticism’ noemt. Onder deze noemer plaatst hij de nieuwe vormen van mystiek die vanaf 1200 – na de traditionele kloostermystiek – op waren gekomen en vaak met institutionele vernieuwingen te verbinden zijn. Uitleg hierover vindt men in het voorwoord bij: McGinn 2012, p. ix-xi. In kort bestek vinden we dit idee ook terug in bijvoorbeeld: Bestul 2012, p. 165.

2 McGinn 2004, p. 200.

3 Over de begijnen- en begardengroeperingen binnen de context van de Vrije Geesten, zie: Lerner 1972, p. 8 en p. 35 en McGinn 2005, p. 62-65.

tische aspecten van de lekenspiritualiteit ook een meer gestructureerde dimensie bezat. Voor de Nederlanden werd het beeld van de heterodoxe bewegingen niet enkel geconstrueerd door de kerkelijke hiërarchie, maar ook door auteurs die zelf dicht tegen deze 'problematische' middens moeten hebben aangestaan. De *Dialog* biedt een nieuwe invalshoek om hun getuigenissen met elkaar in verband te brengen. Ze laat ons zien hoe in de veertiende eeuw een gemeenschappelijke terminologie werd ontwikkeld om de – meer problematische – institutionele en theologisch-dogmatische fenomenen van de tijd te kunnen beschrijven. Maar vooraleer te schetsen tot welk alternatief kader de *Dialog* ons toegang verleent, wil ik kort ingaan op wat de voornaamste problemen met het paradigma van de vrijgeesterij zijn en op welke manier historici deze al hebben trachten te adresseren.

In Lernalers spoor werd het probleem van de middeleeuwse ketterijen met een meer deconstructivistische blik benaderd.⁴ Onderzoekers wezen erop dat het bewijsmateriaal voor een georganiseerde beweging slechts in zeer geringe mate voorhanden was. Satoshi Kikuchi vond zelfs geen enkele echt uitgewerkte tekst terug die door een zogenaamde Vrije Geesten-auteur geschreven zou zijn.⁵ Ook volgens I. Kampmann moet het bestaan van een niet-orthodoxe beweging van de Vrije Geesten veeleer beschouwd worden als een historische constructie op basis van een handvol kerkelijke documenten en verordeningen.⁶ Onder die kerkelijke bronnen bevindt zich bijvoorbeeld de *Compilatio de novo spiritu* die beschouwd wordt als de eerste omvattende verhandeling over de Vrije Geesten en waarvan het auteurschap aan Albertus Magnus wordt toegeschreven. De *Compilatio* brengt 97 artikels samen die een overzicht geven van de problematische geloofsstandpunten en praktijken die de Vrije Geesten erop zouden hebben nagehouden. Het label van 'broeders en zusters van de Vrije Geest' vinden we voor het eerst terug in een brief van Clemens v (1 april 1311), aangaande een sekte in Umbrië die zich volgens de paus zelf zo noemde.⁷ Ook de associatie van de begijnen en begardenbeweging met de Vrije Geesten gaat vooral terug op dergelijke kerkelijke getuigenissen. Zo waren er de Clementijnse decreten *Ad nostrum* en *Cum de quibusdam* die de begijnenbeweging een onorthox stempel hebben opgeleverd en – enkel in het geval van de eerste bul – expliciet de link legden met het nastreven van een 'vrije geest' (*spiritu libertatis*).⁸

4 Al in de jaren twintig zou H. Grundman baanbrekend werk verrichten over de middeleeuwse heterodoxe bewegingen, die volgens hem vooral door de inquisitie geconstrueerde representaties van ketterijen betroffen. Zijn inzichten wisten slechts langzaam, en dan vooral door Lernalers toedoen, door te sijpelen in het bredere onderzoeksveld. Voor een discussie over deze ontwikkelingen, zie: Sackville 2014, p. 4-5.

5 Kikuchi 2014, p. 30.

6 Zie bijvoorbeeld: Kampmann 2008, p. 119-121. Met betrekking tot de Brabantse situatie plaatste Geert Warnar eveneens vraagtekens bij de beeldvorming rond deze beweging. Jan van Ruusbroecs beruchte bestrijding ervan zou eerder een creatie geweest zijn van zijn biograaf Pomerius dan dat ze een historische grond zou hebben gehad. Warnar 1993b, p. 25 en het hoofdstuk 'Ketteren en clerici' in Warnar 2003, p. 142-154.

7 Guarnieri 1964, p. 1241-1268 en Kampmann 2008, p. 119.

8 *Ad Nostrum*, het tweede decreet van het concilie van Vienne (1311-1312), legde expliciet de connectie tussen de begijnen en begarden bewegingen en de *spiritus libertatis*. Hoewel *Ad Nostrum* en *Cum de quibusdam* op

Al dit bronnenmateriaal biedt ons uitsluitend een blik vanuit kerkelijk oogpunt op wat als afwijkend van de officiële leer werd beschouwd. Bovendien stipuleren dergelijke verordeningen nooit eenduidig welke groep heretici precies werd geïsoleerd. Ondanks deze grote beperkingen eigen aan het bronnenmateriaal hebben historici zich ijverig getoond er een rode draad uit te destilleren. Door een confrontatie van de kerkelijke bronnen met – vooral volkstalige – teksten die een ketters 'potentieel' vertonen, trachtte men te achterhalen wat de essentie van het gedachtengoed en de theologie van de Vrije Geesten was. Zoals ook Robert Lerner het aangaf, wordt in het onderzoek vaak het *autotheïsme* en *antinomianisme* als typerend voor hun denken geacht. Met die eerste term wordt de opvatting bedoeld dat de menselijke ziel in die mate met God kon één worden dat ze met Hem alle prerogatieven van zijn natuur zou gaan delen. De tweede term verwijst naar de gedachte dat men voor de eigen redding geen behoefte had aan de gratie Gods, noch aan het volgen van morele wetten of religieuze regels of het verrichten van goede werken.⁹ Dit gedachtengoed moet leken dan in staat gesteld hebben om een mystiek gericht leven te ontwikkelen waarbij men zich als gelovige sterk op zichzelf kon terugtrekken en waarbij – bewust of onbewust – de rol van de Kerk als mediator tussen gelovige en God in de marge dreigde te worden gedrongen.¹⁰

Maar buiten de ontwikkeling van een afwijkend mystiek en theologisch gedachtengoed, werd de monopoliepositie van de Kerk in de veertiende eeuw ook op institutioneel vlak uitgedaagd. Het democratiseringsproces waaraan het spirituele streven onderhevig was, had zich al vanaf de twaalfde eeuw geuit in het ontstaan van nieuwe (semi-)religieuze levensvormen zoals de begijnen- en begardenbeweging. Het zijn bij dit soort bewegingen – die zich buiten een traditioneel kloosterlijk kader bevonden, maar relatief goed gedocumenteerd zijn – dat onderzoekers de sociaal-culturele context zochten voor de al bij al moeilijk in kaart te brengen Vrije Geesten.

Dat begijnen en begarden minstens een deel van het vroege publiek voor de nieuwe volkstalige mystieke literatuur vormden, lijkt plausibel. Het betrof leken die een voor die tijd eigenzinnige keuze maakten om een op God gericht leven te leiden, maar dan vaak los van een duidelijke institutionele context en bescher-

hetzelfde moment uitgevaardigd werden, lijken ze op sommige vlakken tegenstrijdigheden te vertonen. In elk geval wordt duidelijk dat ook de term begijnen als een nogal generische aanduiding werd gebruikt, zie hierover: Makowski 2005. Voor een uitgave van de bullen *Ad Nostrum* en *Cum de quibusdam mulieribus*: Friedberg (ed.) 1959, dl. 2, kol. 1183-1184 en 1169. Over de verwarring die de bullen aanrichtten, en dan vooral vanuit het oogpunt van de Tertiariissen in de Nederlanden: Van Engen 2006, p. 62.

⁹ Lerner 1972, p. 1. Over de ketterij van de Vrije Geesten zie ook: Leff 1967 en meer specifiek over hun ideeëngeschiedenis, en met een focus op de Duitse situatie: Schweitzer (ed.) 1981.

¹⁰ Sommige onderzoekers, zoals Steven E. Ozment en Don Cupitt, argumenteerden dat mystiek per definitie een subversief karakter ten aanzien van de kerkelijke autoriteiten in zich droeg. Ozment 1973, p. 1 en Cupitt 1998, hoofdstukken 9-10. In navolging van Gershom Scholem meent McGinn echter dat mystieke ideeën en actoren verwickeld zijn in een dialectisch proces met de gevestigde kerkelijke instituties, waarbij het al dan niet ontstaan van een spanning tussen beide vooral door specifieke historische omstandigheden bepaald werd. McGinn 2005, p. 50-51 en Scholem 1967, p. 1-24.

ming. De eerste gemeenschappen dateerden echter al van een flinke eeuw voordat de volkstalige mystiek zich zou ontwikkelen. Beide fenomenen hoeven dan ook niet zomaar onlosmakelijk met elkaar verbonden te worden. Ook McGinn waarschuwde dat de vrijgeesterij niet zomaar samenviel met de begijnenbeweging.¹¹ Misschien was het de moeilijkheid om het sociale profiel van de beweging exact te schetsen dat hem deed besluiten dat er van een echte ketterse sekte nooit sprake is geweest.¹²

De sterke kerkkritiek, de veelvuldige verwijzingen naar allerlei leken groepen als begijnen en begarden, en het feit dat een leek een belangrijke rol op zich neemt, maakten het logisch om de *Dialoog* te verbinden met een milieu van spiritueel geïnspireerde leken – met die milieus dus waar de ideeën van de vrijgeesterij verondersteld worden aanhang te hebben gehad.¹³ Indien er al zoiets heeft bestaan als een groep leken wiens ideeën zich lieten samenvatten onder de noemer van vrijgeesterij, dan vormt voor de Middelnederlandse situatie waarschijnlijk de *Dialoog* de meest directe toegang tot dergelijk gedachtegoed. Het voorbehoud dat Lerner bij de Vrije Geesten als historische beweging had gemaakt, weerhield hem er althans niet van de *Dialoog*, naast teksten als *Schwester Katrei* en Poretas *Mirouer*, er als een van de voornaamste (mogelijke) representanten van te zien.¹⁴ Bovendien maakte de referentie aan Eckhart van Hochheim het des te verleidelijk om een verbinding met het onorthodoxe te veronderstellen. Uiteindelijk lijkt de algemene tenor hierover een dubbele te zijn geweest. De meeste onderzoekers wezen er op – zoals ik reeds in de introductie uiteenzette – dat er in de *Dialoog* nauwelijks ideeën te vinden zijn die een werkelijk heretische strekking hebben, maar evenmin ontkenden ze dat er elementen zijn die zich gemakkelijk op de rand van het onorthodoxe laten plaatsen.

Al bij al bleef het debat over de strekking van de tekst moeilijk los te koppelen van het debat over de dubieuze historiciteit van de beweging der Vrije Geesten. Indien we daar wel van loskomen, kan een geschrift als de *Dialoog* ons alsnog een betere greep laten krijgen op die groep van spiritueel geïnspireerde, maar gevaarlijk geachte leken wiens sociaal-culturele contouren tot nu toe erg wazig bleven. Uit welke maatschappelijke klassen kwamen ze, waar geloofden ze in en hoe functioneerden ze? Wat de *Dialoog* daar extra bruikbaar voor maakt, en wat ik in dit stuk centraal wil stellen, is het gebruik van een erg specifieke benaming voor een soort van leken die veel gemeenschappelijk lijkt te hebben met die maatschappe-

11 McGinn 2005, p. 63.

12 McGinn 2005, p. 78-79. Van de begijnenbeweging is men er beter in geslaagd het sociologische profiel in kaart te brengen. Walter Simons benadrukt de laagdrempeligheid van de beweging waarvan – zo toont hij op basis van archiefmateriaal aan – een groot aantal vrouwen uit de lagere en middenklasse deel uitmaakten. Simons 2001, p. 91-117. Voor enkele sociologische aspecten van de Parijse en de Straatsburgse begijnen, zie respectievelijk: Miller 2014 en Phillips 1941. Nog steeds relevant is ook de oudere studie: Macdonnell 1954.

13 Voor de bespreking van de andere literatuur die de *Dialoog* expliciet in verband brengen met de Vrije Geesten verwijs ik naar de introductie, noot 46.

14 Lerner 1972, p. 231-220.

lijke groepen waarop ook het begijnen- en begardenleven een aantrekkingskracht had en onder wie ook de ideeën van de vrijgeesterij populair zouden zijn geweest. Meer dan honderd maal verwijst de tekst naar de zogenaamde 'goetwilleghe(n)', waarbij de auteur het eenentwintig maal over de 'goetwilleghe leek/leken' heeft. Bovendien wordt het wedervaren van deze goedwilligen ook druk becommentarieerd. Belangrijke thema's in de *Dialog* zijn de kritiek die zij te verduren kregen omwille van hun optreden en meer bepaald hun pogingen (mee) te spreken over de hoogste spirituele onderwerpen. Het aan de orde stellen van deze vijandigheden ten opzichte van de goedwillige mondt dan vaak uit in onversneden kerkkritiek die vooral door het personage van de leek te berde wordt gebracht.¹⁵ Een echte definitie van wie zich wel en niet tot de goedwilligen kan rekenen krijgen we niet. Maar toch is de rol die deze groep krijgt toebedeeld allesbehalve abstract te noemen. Ze maakt deel uit van een erg realistisch aandoende beschrijving van het maatschappelijke kader van die tijd. De vele referenties naar andere al dan niet geestelijke groeperingen als begijnen, begarden, verschillende soorten kloosterlingen, 'het paepschap', maar ook naar handwerkers, boeren enzovoort, suggereren een sterke vervlechting van tekst en reële maatschappij, of tonen in elk geval dat de auteur een dergelijk effect wilde bereiken. In de tekst komen bezorgdheden aan bod die uit het leven gegrepen lijken. Ook omdat de leek zich duidelijk met deze goedwilligen identificeert en zijn vragen laat vertrekken vanuit een concrete, vaak persoonlijke ervaring.¹⁶

Doordat 'de goedwilligen' zo nadrukkelijk hun opwachting maken, is de vraag wie hiermee worden bedoeld primordiaal om de *Dialog* te begrijpen. Ook Schweitzer besteedde een groot deel van het inleidende onderzoek bij zijn editie aan dit probleem. Hij dacht met een identificering van deze groep de ontstaansgeschiedenis van dit tweegesprek te kunnen achterhalen. De auteur van de tekst viel volgens hem namelijk samen met de figuur van de leek die als een van de goedwillige leken kon worden beschouwd.¹⁷ Schweitzer focuste op een tekstinterne analyse en trachtte na te gaan wat de specifieke typering was van de goedwilligen ten opzichte van de andere groepen die in de *Dialog* aan bod kwamen.¹⁸ Om grip te krijgen op wie wel tot de groep goedwilligen kon worden gerekend, gebruikte hij een principe van uitsluiting. Volgens hem werd de vervolging die handwerkers en boeren enerzijds en goedwilligen anderzijds dienden te verduren op een dermate verschillende manier omschreven dat beide groepen moeilijk konden worden gelijkgeschakeld. Het systematisch uitsluiten van verschillende maatschappelijke actoren uit de groep van goedwilligen – althans zoals deze door de auteur

15 Zie mijn bespreking in hoofdstuk III van de kritische uitlatingen van de leek en de genuanceerde reactie van het Eckhart-personage daarop.

16 Zie bijvoorbeeld vraag 108-111.

17 Schweitzer (ed.) 1997, p. xxv. In hoofdstuk II toonde ik aan dat het Eckhart-personage in de tekst minstens even belangrijk is als het personage van de leek en dat die laatste daarmee niet meer probleemloos als de 'stem' van de auteur kan worden beschouwd.

18 Schweitzer (ed.) 1997, p. xxv-li.

van de *Dialogo* zou zijn bedoeld – leidde tot een redelijk enge interpretatie van het begrip. Schweitzer zocht de goedwillige leken in een zeer specifiek milieu. Volgens hem gaat het dan ook niet zomaar om een algemeen begrip dat naar alle niet-geestelijke mensen zou verwijzen. Hoewel ‘de leek’ en in het bijzonder alle mensen ‘van goede wil’ de auteur na aan het hart liggen, wil deze volgens Schweitzer ‘ebenso eine bestimmte religiöse Gemeinschaft, eine organisierte Form des religiösen Lebens, benennen’.¹⁹ Naar Schweitzers mening moeten we de goedwillige leken dan ofwel zoeken onder de (waarschijnlijk vrouwelijke) leden van een van de derde ordes (en meer specifiek zelfs onder de leden van een van hun conventen), ofwel onder de leden van een welbepaalde begijnen- of begardengemeenschap.²⁰

Maar is deze heel specifieke interpretatie van ‘de goedwillige’ houdbaar? Ik wil Schweitzers onderzoek naar de typering ervan in de *Dialogo* niet zomaar overdoen. Het is mijn bedoeling het over een andere boeg te gooien door de bredere literatuurgeschiedenis in rekening te brengen en zo na te gaan wat de auteur met dit voor hem zo belangrijke label bedoeld kan hebben. Vinden we de goedwillige ook terug op andere plaatsen in de Middelnederlandse literatuur? Kunnen we eventueel via dit begrip de *Dialogo* verbinden met andere teksten? En zeggen die vindplaatsen ons iets meer over het belang van ‘de goedwillige’ voor de *Dialogo*? Met deze aanpak hoop ik zowel meer inzicht te krijgen in de manier waarop de leken-spiritualiteit zich in de veertiende eeuw ontwikkelde, als meer van de tot nu toe zeer onduidelijke context van de *Dialogo* bloot te leggen.

Door het werk van andere veertiende-eeuwse auteurs in mijn analyse te betrekken, zal ik kunnen aantonen dat men met het begrip ‘goedwilligen’ verwees naar een breder type gelovige, dat niet, zoals Schweitzer concludeerde, verwees naar één specifieke gemeenschap of stichting. Niettemin is het begrip hier geen gemeenplaats zonder enig verband met een meer concreet milieu. De ‘goedwillige’ verwijst naar een type gelovige dat ook onder dezelfde benaming bekend was bij de mystici Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen. Om de betekenis van deze ‘goedwillige’ juist in te schatten zullen we de *Dialogo* in samenhang met het werk van deze Groenendalers moeten lezen.

1 De verspreiding van de goedwilligen en goedwilligheid, enkele cijfers

De vraag is dus in welke mate de auteur van de *Dialogo* met ‘de goedwillige leken’ ook feitelijk naar een ‘bestaande’ of concrete groep gelovigen wilde verwijzen, een type mens waarvan hijzelf een duidelijk en omljnd beeld voor ogen had en die ook buiten de literaire fictie van zijn tweegesprek aan te duiden was. Ik zal het

¹⁹ Schweitzer (ed.) 1997, p. 1.

²⁰ Schweitzer (ed.) 1997, p. 1-li.

hierna met betrekking tot deze goedwilligen meestal hebben over een type mens of gelovige. Ik gebruik deze tamelijk brede aanduiding vooral omdat ik niet wil suggereren dat deze goedwilligen een echt georganiseerd collectief zouden hebben gevormd, of dat ze rechtstreeks met elkaar in contact zouden hebben gestaan. Ik wil wel betogen dat het op zijn minst ging om een in sociologische opzicht duidelijk te onderscheiden groep of laag van de gelovige gemeenschap, die allemaal een soortgelijke levensvorm nastreefden, en – wat meer is – ook al in de eigen tijd als zodanig herkenbaar waren. De auteurs die de terminologie rond de goedwilligen met grote frequentie gebruikten dachten daarmee een maatschappelijk realiteit te kunnen beschrijven en becommentariëren op een manier die ook voor andere auteurs begijpelijk was. Het is in elk geval opmerkelijk dat de auteur van de *Dialog* de term 'goedwilligen' hanteert zonder een nadere uitleg te geven, wat suggereert dat zijn publiek er ook mee bekend was.

Een aanzet tot een antwoord op de vraag welke aard deze 'groep' goedwilligen had, kan gegeven worden door na te gaan hoe frequent er in de volkstalige literatuur naar een (al dan niet) soortgelijk type van 'goedwilligen' wordt verwezen. Een grote diversiteit aan vindplaatsen maakt het bijvoorbeeld minder waarschijnlijk dat men er een maatschappelijk gemakkelijk te contextualiseren en af te bakenen groep mee bedoelde.

Een zoektocht met behulp van de *Cd-rom Middelnederlands* (waarop de tekst van de *Dialog* ontbreekt) geeft een eerste indicatie van de populariteit van de goedwillige.²¹ Eén auteur verwijst er op regelmatige basis naar: Jan van Ruusbroec. We vinden de goedwillige in vijf van zijn werken een of meer malen terug. Buiten het werk van Ruusbroec, wordt er op slechts 27 plaatsen naar gelovigen verwezen die als 'goedwillig' of 'van goede wil' getypeerd worden.²² Dit relatief beperkte aantal staat in schril contrast met de hoge frequentie (meer dan honderd maal) waarmee de 'goedwilligen' als aanduiding van een type gelovigen in de *Dialog* voorkomen. De zeldzaamheid buiten de *Dialog* is des te opmerkelijker omdat het thema van de 'goede wil' of daarvan afgeleide vormen als 'goedwilligheid', wel als gemeenplaatsen kunnen worden bestempeld.²³ We vinden ze op de *Cd-*

21 De *Cd-rom Middelnederlands* bevat naast een digitale versie van het *Middelnederlandsch Woordenboek* door E. Verwijs en J. Verdam, het Corpus Gysseling en bijna de gehele canon van de Middelnederlandse letterkunde (tweehonderd berijmde teksten en negentig prozateksten, waaronder zowat alle klassiekers). Instituut Voor Nederlandse Lexicologie (ed.) 1998.

22 Dit impliceert dus een zoektocht door een groot deel van de Middelnederlands literatuur tussen 1250-1550, afkomstig uit de gehele (Noordelijke en Zuidelijke) Nederlanden.

23 Niet opgenomen op de *Cd-rom Middelnederlands* is de catechetische summa: *Wech van salicheit*. De goedwilligheid wordt er een tiental keer vernoemd en krijgt met 'Van goetwilligheden' zelfs een apart hoofdstukje. De goedwillige mens komen we echter nergens tegen. Een diepzinnige uiteenzetting over de goedwilligheid krijgen we evenmin. Ze wordt behandeld als een van de zeven gaven en vooral afgezet tegevenover de gave van wijsheid. Waar die laatste de mens de nodige kennis geeft het goede te kunnen doen, zorgt de goedwilligheid ervoor dat men daar ook de wil toe heeft. Deze koppeling tussen gaven van de Heilige Geest en faculteiten van de ziel gaat terug tot Thomas van Aquino die vier gaven met het intellect verbond: 'sapientia' (wijsheid), 'intellectus' (verstand), 'scientia' (wetenschap) en 'consilium' (raad), en drie met de wil: 'fortitudo' (sterkte), 'pietas' (godsvrucht) en 'timor dei' (vreze des Heren). O'Connor (ed.) 2006, p. 3 (pars IaIIae, quaestio 68, art. 1). De

rom *Middelnederlands* bijna driehonderd maal terug. In enkele gevallen zelfs in ambtelijke documenten, wat – aangezien men zich hiermee buiten de gewoonlijke theologische context bevindt – op een sterke inburgering van het concept kan wijzen. Op deze plaatsen wordt met de ‘goede wil’ en het daarvan afgeleide ‘goedwilligheid’ meestal de attitude bedoeld – meer bepaald de (goede) intentie – waarmee iemand een handeling verricht. Elke verwijzing naar een min of meer afgebakend type gelovige is daarbij echter afwezig. Dergelijke vindplaatsen refereren dan wel aan het algemene concept van de goede wil, maar kunnen ons weinig meer vertellen over wat voor soort mensen de goedwilligen uit de *Dialoog* nu precies waren.

Ruusbroec springt er wat betreft de hoeveelheid verwijzingen naar de goedwilligen dus uit. Maar het was de zoektocht door het werk van diens leerling Jan van Leeuwen – dat ontbreekt op de *CD-rom Middelnederlands* – die de meest opmerkelijke resultaten opleverde.²⁴ Waar Ruusbroec het slechts nu en dan over de goedwillige mens heeft, komt dit type gelovige bij diens leerling echt in het middelpunt van de discussie te staan.

Een verband tussen Van Leeuwens werk en de *Dialoog* op basis van inhoudelijke gelijkenissen hoeft niet zo heel verwonderlijk te zijn voor iemand die de handschriftelijke situatie in ogenschouw neemt. Zoals eerder opgemerkt, vinden we de meest uitgebreide versie van de *Dialoog* terug in Brussel, KB: 888-890, een codex die samen met Brussel, KB: 667 Van Leeuwens verzamelde werk omvat. Dat eerste Brusselse handschrift wordt daarbij als vervolg van het tweede gezien en bevat volgens Geirnaert en Reynaert vooral werken van Van Leeuwen die vanuit de optiek van de Groenendaalse redacteuren als ‘achterafjes’ zouden zijn beschouwd: minder goed gepolijste of gestructureerde geschriften, met vaak een redundante inhoud, die een eerste verzameling van zijn werk niet haalden.²⁵ Gezien de obsessie van Van Leeuwen met de historische Eckhart, suggereerde ik reeds dat de *Dialoog* niet zomaar per toeval in een verzamelhandschrift van zijn geschriften werd

keuze voor ‘die gave van goetwillicheden’ in de *Wech van salicheit* als vertaling van het klassieke Latijnse *pietas* is tamelijk eigenzinnig. Elders in het Middelnederlands wordt de gave van pietas als goedertierenheid vertaald. We vinden het zo bij onder meer Dirc van Delf (‘Die ander gave des Gheests is donum pietatis, dat hiet die gave der guedertierenheit’), zie: Daniëls (ed.) 1937b, p. 251; Jan van Brederode (‘die geest der const ende der guedertierenheit’), zie: Tinbergen (ed.) 1907, p. 377 en Jan van Ruusbroec (‘ende si bediet ons die gave der goedertierenheit’), zie: Mertens (ed.) 2006, p. 613. Het begrip goedertierenheit gaat volgens het *MNW* via ‘goedertieren’ terug op ‘goede tiere’ en betekent een goede aard hebben of van een goed geslacht zijn. Daarmee duidt ze de meer passieve kant aan van het gericht zijn tot het goede. Met het beklemtonen van het wilsaspect, legt de goedwilligheid veeleer de nadruk op de actieve kant: het oprechte en volle genoegen waarmee men zich tot het goede richt. Voor de betreffende passage uit de *Wech van salicheit*, zie de uitgave van het complete Wiesbadens handschrift: Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 228-229. Zie ook het schematisch overzicht van de *Wech van salicheit* en de plaats van de zeven gaven daarin: Pansters 2007, p. 96-97. Pansters baseerde zich op Kees Schepers’ schema in: Schepers (te verschijnen).

²⁴ Voor mijn zoektocht in Jan van Leeuwens werk kon ik gebruik maken van nog onuitgegeven diplomatische afschriften die door een collectief van onderzoekers rond 2003-2005 werden gemaakt op basis van de handschriften Brussel, KB: 888-890 en Brussel, KB: IV 401. Met grote dank aan Youri Desplenter (Universiteit Gent) die ze me ter beschikking stelde. De citaten die hierna volgen, werden door mij telkens op het handschrift gecontroleerd.

²⁵ Geirnaert en Reynaert 1993, p. 192.

opgenomen, maar dat de tekstselectie voor deze verzamelcodex (of die nu door Jan de Swettere of door een samensteller van een eerdere legger werd gedaan) ook inhoudelijk gemotiveerd kan zijn geweest. De thematische parallellen die ik tussen de *Dialogo* en Van Leeuwens werk zal blootleggen ondersteunen deze hypothese.

Ik geef een overzicht van het totaal aantal verwijzingen dat ik in de *Dialogo*, bij Van Leeuwen, Ruusbroec en de verzameling aan Middelnederlands materiaal op de *Cd-rom Middelnederlands* heb kunnen aantreffen.²⁶

Tabel 3 Een overzicht van het aantal verwijzingen naar de 'goedwilligen', 'goede wil' en 'goedwilligheid' bij Van Leeuwen, Ruusbroec, de *Cd-rom Middelnederlands* en de *Dialogo*.

	Goedwilligen (als type mens)	Goede wil en goedwilligheid (als concept)
<i>Cd-rom Middelnederlands</i> (zonder Ruusbroecs werken)	27	293
Jan van Ruusbroecs werken	16	49
Jan van Leeuwens werken	107	22
De <i>Dialogo</i>	110	18

Cijfers zeggen niet alles, maar zijn voor deze casus toch tekenend. De term 'goedwilligen' ter aanduiding van een bepaald type gelovigen blijkt over het algemeen niet erg populair te zijn geweest. Enkel in het werk van Jan van Ruusbroec, Jan van Leeuwen en in de *Dialogo* treffen we ze in een grotere concentratie aan, hoewel men zich er wel van moet vergewissen dat het bij de twee Groenendalers telkens om aantallen gaat binnen een uitgebreid oeuvre. Opmerkelijk genoeg suggereren de cijfers een omgekeerd evenredig verband tussen het aantal verwijzingen naar de goedwilligen als type gelovigen en het belang dat een auteur hechtte aan de thematiek van de goede wil als filosofisch concept. Vooral bij Van Leeuwen en in de *Dialogo* wordt aan dit laatste onderwerp relatief weinig aandacht besteed. De goedwilligheid lijkt daar verzelfstandigd te zijn geweest tot een aanduiding van een type persoon of gelovige.

Natuurlijk stond de Middelnederlandse spirituele literatuur niet op zichzelf. In het hedendaagse onderzoek werd al uitgebreid op de directe banden tussen de Brabantse en Rijnlandse mystiek gewezen.²⁷ Met Eckhart – de vader van de Duit-

²⁶ Voor Van Leeuwen en Ruusbroec volgt verderop een overzicht van de cijfers uitgesplitst per werk.

²⁷ Over de receptie van Eckhart in de Nederlanden, zie de opgegeven literatuur in de introductie, noot 6. De connectie tussen Groenendaal en de godsvrienden (en Tauler in het bijzonder) krijgt in enkele recente publicaties nieuwe aandacht: Scheepsma 2014, p. 477-509 en Desplenter (te verschijnen).

se mystiek – in een hoofdrol is ook de *Dialog* zelf een getuige van deze interregionale dynamiek. In de introductie merkte ik al op hoe onderzoekers tot nog toe maar weinig directe verbanden wisten aan te wijzen tussen het tweegesprek en het oeuvre van de Duitse meester (of de Duitse mystiek in het algemeen). In mijn eerste hoofdstuk kwam ikzelf tot een tweezijdig beeld. Enerzijds toonde ik hoe de onvoorwaardelijke liefde voor God als thema niet noodzakelijk – zoals Lücker had proberen aan te tonen – een thema was dat op de Duitse Meester terugging, terwijl het opnieuw levend worden van de goede werken, gedaan in een staat van doodzonde, wel een opmerkelijke parallel met Eckharts ideeën vertoont.²⁸

Zou er via de ‘goedwillige mens of leek’ eventueel een bijkomende – of misschien eerste echt ondubbelzinnige – link te leggen zijn en kunnen we in de veertiende-eeuwse Duitse literatuur ook sporen van een gelijknamig type mens terugvinden? In vergelijking met de Middelnederlandse literatuur is een systematische zoektocht in het Duitstalige materiaal heel wat moeilijker. Een allesomvattend project als de *Cd-rom Middelnederlands* ontbreekt bijvoorbeeld. Voor de drie groten van de Duitse mystiek, Eckhart, Suso en Tauler, is het daarentegen gemakkelijker om een overzicht te geven; hun werk is in toenemende mate ook digitaal voorhanden. De ‘goedwilligen’ als type mens lijkt bij hen niet veel sporen te hebben nagelaten. De verwijzingen naar de goedwillige mens schijnen 1) sporadisch te zijn en 2) niet naar een duidelijk deel van de gelovigen te verwijzen. Vanuit kwantitatief oogpunt krijgen we omtrent deze begrippen een soortgelijk beeld als dat van de bredere Middelnederlandse literatuur (Ruusbroecs, Van Leeuwens werk en de *Dialog* uitgezonderd). Het concept van de goede wil komt meermaals voor, maar de goedwillige mens duikt alleen bij uitzondering op als persoon. De enkele keren dat dit wel gebeurt, wordt een meer algemeen type gelovige bedoeld. In de gehele *Exemplar*, een door Suso zelf samengestelde en geredigeerde standaardverzameling van zijn Duitstalige werk, vinden we de goedwillige mens slechts eenmaal terug, terwijl de goede wil zestien maal wordt genoemd.²⁹ Bij Tauler zien we een overeenkomstig beeld. Hij haalt de goede wil als concept negen maal aan, waar de goedwillige mens zelf slechts tweemaal zijn opwachting maakt.³⁰ Eckhart schijnt die laatste zelfs niet te vernoemen. In zijn Erfurtse *Reden der Unterweisung* vinden we wel de goede wil zelf terug. Het concept wordt er een tiental keer vermeld. De uiteenzetting erover overstijgt daarmee de terloopse vermeldingen van de goede wil die we gewoonlijk in andere volkstalige teksten terugvinden.³¹ Ondanks het ontbreken van een referentie aan de goedwillige mens lijkt Eckharts beschouwing over deze materie voor de *Dialog* niet geheel onbe-

28 Voor Lückers bespreking en de casus rond goede werken gedaan in doodzonde, zie hoofdstuk I, meer bepaald in de paragraaf ‘Het mystieke element in de *Dialog*’.

29 Dit op basis van Karl Bihlmeyers uitgave: Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 28, r. 31.

30 Ik baseerde me hiervoor op Vetter's uitgave die, op enkele uitzonderingen na, al het aan Tauler toegeschreven materiaal bevat. Vetter (ed.) 1910, p. 36, r. 10 en p. 268, r. 24.

31 Quint (ed.) 1963, p. 215-216 (zie ook: p. 216-218 en p. 224-225). Over de *Reden der Unterweisung* in het algemeen: Ruh 1985, p. 31-46.

langrijk te zijn geweest. Schweitzer dacht recentelijk nog een rechtstreeks verband te zien.³² Maar vooraleer het gebruik van de terminologie rond de goedwillige uit de *Dialoog* te vergelijken met ander Middelnederlands en Middelhoogduits materiaal, besteed ik eerst de nodige aandacht aan de manier waarop de goedwillige specifiek in de *Dialoog* aan bod komt. Daarna zal ik dan nagaan of er buiten kwantitatieve parallellen ook inhoudelijke parallellen met ander werk te trekken zijn.

2 De 'goetwillige leken' in de *Dialoog*, een voorlopig portret

De goedwillige neemt dus in de *Dialoog* een erg prominente plaats in. Al vanaf de eerste vraag die de leek aan Eckhart stelt, wordt het onderwerp van de goede wil aangeraakt. De leek wil van zijn gesprekspartner horen hoe een jonge mens dient te leven 'als hy van god eenen goeden wille heeft ontfaen'?³³ Om te weten te komen wie nu deze met een goede wil begiftigde jonge mensen precies waren, lijkt Eckharts antwoord maar van beperkte waarde te zijn. Deze laatste geeft vooral een opsomming van enkele algemeen te volgen richtlijnen die eigenlijk van toepassing kunnen zijn op eenieder die een meer ontwikkeld spiritueel leven beoogt. Zo legt de meester ons uit dat men moet leven volgens de leer van de Heilige Schrift en men alles moet ontvluchten dat aanleiding kan geven tot zonde of ons van God vandaan dreigt te houden. Daarnaast, zo gaat Eckhart verder, is het een kwestie om in al wat men genoeglijk vindt maat te kunnen houden. Vooral interessant is de toelichting die hij nog bij deze laatste raadgeving voorziet: 'Sonder mate soe en mach gheen doecht den mensche salich maken dan alleen die godlike minne, die en can houden gheen mate.'³⁴ De frase betreft vooral een retorische truc om de allesbepalende minne te beklemtonen. Het is tekenend dat de waarschuwing om maat te houden hier van toepassing was op het beoefenen van goede deugden. De goedwillige mens was dus niet zozeer iemand die bijgestuurd diende te worden inzake zijn hang naar het wereldse plezier, als wel afgeremd in een te

32 Schweitzer haalde in 2011 dit verband aan ter inleiding van een lezing te Erfurt voor het Meister Eckhart Gesellschaft: 'Der Willensbegriff, den Meister Eckhart in den Erfurter *Reden der Unterweisung* entwirft, auch seine Unterscheidung von "zweierlei Reue", lässt sich ohne Schwierigkeiten als "guter Wille" bis zum niederländischen Dialog *Eckhart und der Laie* (Rijnsburg, um 1340) verfolgen. Tendenziös, weil auch innerhalb einer tendenziösen Gattung (*quastio disputata*), verliert dieser Begriff hier seine Universalität und stellt die Gruppe der "Gutwilligen Laien" antihierarchisch gegen *paepschap ende abijten* (Pfarr- und Ordensklerus).' Schweitzers opmerking is nog steeds terug te vinden bij de aankondiging van zijn lezing op de website van het Meister Eckhart Gesellschaft: <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/erfurt11.htm> (geraadpleegd: 05/02/2016). In de publicatie die gebaseerd werd op zijn lezing bespreekt Schweitzer andere aspecten van de *Dialoog*: Schweitzer 2013, p. 377-386.

33 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 4, p. 19, r. 1. (Merk op dat volgens Schweitzers nummering de eerste drie vragen in zijn editie deel uitmaken van een inleidende monoloog, waarin de leek vertelt hoe hijzelf eerder vragen van Eckhart beantwoordde.)

34 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 4, p. 19, r. 5-7.

overijverige beleving van zijn of haar spiritualiteit. Zonder matiging kon deugd-beoefening voor iemands zaligheid namelijk maar weinig betekenen.

Een van de aspecten waar de goedwillige zich in dreigde te verliezen was diens neiging om op een erg actieve manier te getuigen over de eigen spiritualiteit. In vraag 25 komt dit onderwerp, dat verderop in de *Dialogo* een erg prominente plaats zal krijgen, voor het eerst aan bod. De leek getuigt er dat hij wel eens over God en geestelijke zaken heeft gesproken voor onbekenden, die door hun 'groefheit' zijn woorden niet steeds begrepen of op een juiste manier interpreteerden ('ghevoelden').³⁵ Er volgt een enigszins geruststellende reactie van de meester, waarbij we de goetwilleghen leken zien opduiken:

[Eckhart:] Alsoe die goetwilleghen leken van gode hebben verstaen hemelsche wijsheit, ende sy ghevoelen in hoerre sielen gheestelike blijschap, soe souden sy hen selven verwinnen van binnen inden gheeste als van buten inden sinnen. Sy souden swighen ende vlien van allen wandelbaeren gheselschap, ende si souden luttel spreken van godliken saken voer die onbekinde, dies niet en verstaen. Mer als si quamen voer goede oetmoedeghe gheestelike menschen, soe moghen sy oft machten sy vrilike collacien van hemelschen saken.³⁶

Bijna automatisch rekent het Eckhart-personage zijn gesprekspartner hier tot de goetwillighe leken. De persoonlijke ontboezeming van de leek over de eigen loslippigheid bracht Eckhart op de parallel met de gelijkaardige noodzaak die goedwillige leken voelden om over God en 'hemelschen saken' van gedachten te willen wisselen.³⁷

Merk op dat Eckhart het in deze passage niet zomaar over de goedwilligen heeft, maar de meer specifieke omschrijving 'goedwillige leken' gebruikt. Deze aanduiding is typerend voor de *Dialogo*. Ze wordt in een op drie gevallen gebruikt waar naar de goedwilligen wordt verwezen en vormt zo bijna de standaardbenaming voor deze groep. Hoewel in de *Dialogo* ook tweemaal een verwijzing naar de 'goetwillige gheesteliken' voorkomt, lijkt de 'standaard' goedwillige vooral in lekenmiddens te moeten worden gezocht. Bovendien wordt op verschillende plaatsen verduidelijkt dat de goedwilligen 'niet gheleert, noch ghewijt' zijn of geen habijt dragen. Dat is ook het geval waar het niet expliciet over goedwillige leken gaat, maar het begrip op zichzelf staand en niet als adjectief wordt gebruikt.³⁸

Het onderwerp dat centraal stond in hoofdstuk III komt hier terug. Eckhart verbindt de toelating die hij in vraag 25 aan zijn gesprekspartner geeft om mee

³⁵ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25e, p. 28, r. 35-37.

³⁶ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25e, p. 28-29, r. 38-45.

³⁷ Over de toelaatbaarheid van dit spreken als een cruciaal onderwerp in de *Dialogo*, zie hoofdstuk III. Een gelijkaardige gedachte komen we ook in vraag 73b tegen: [Eckhart:] 'Die saleghen wijse mensche die doet sijjnre sielen oerbaer [voordeel, heil (in geestelijke zin)] in dat hi hoert ende siet. Want dat neemt hi op tot sijjnre leeringhe, dat es hem een oersake [aanleiding] gode te loven ende te minnen. Ic rade alle goetwilleghen leken, dat si swighen ende vlien ende luttel spreken van gode ende van hemelschen saken, alsoe verre als si hen selven moghen bedwingen. Soe moghen sy rusten ende hebben vrede in haerre sielen.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 63, r. 25-31.

³⁸ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 102, r. 24 en vraag 117f, p. 106, r. 188-189.

te praten over spirituele onderwerpen aan enkele adviezen. Het meest in het oog springend is het advies dit in het bijzijn van de juiste personen te doen. In plaats van te spreken tot 'onbekende personen' die er niets van begrepen, participeerde men beter aan collaties 'voor ootmoedige geestelijke mensen'. Bij het spreken over God is niet alleen het soort publiek waarmee men zich dient te omringen van belang, maar ook de aard van communicatie. Letterlijk bekeken geeft Eckhart geen toestemming 'te spreken', maar wel om te participeren aan 'collacies'. Zowel het advies om zich te laten omringen door de juiste geestelijke (en dus min of meer opgeleide) figuren, als de vorm die het 'gesprek' geacht werd aan te nemen, lijkt erop gericht te zijn de onafhankelijkheid van het optreden van de leek in te perken.

De term 'collacien' is daarbij veelzeggend. De collatiepraktijk kende vooral bij de vijftiende-eeuwse Moderne Devoten een grote populariteit als geestelijke begeleidingspraktijk. Tijdens dergelijke collaties besprak een geestelijk leidsman – vaak op Zon- of hoogdagen – samen met een groepje vrome lekenmannen of -vrouwen een bepaald spiritueel onderwerp. Over de precieze vorm die dergelijke collaties aannamen bestaat nog steeds discussie. Waarschijnlijk was die sterk afhankelijk van de stichting waar de collaties gehouden werden en van wie ze hield.³⁹ Op sommige plaatsen (zoals het broederhuis te Gouda) stonden collaties expliciet open voor geïnteresseerden van buiten de gemeenschap. In het onderzoek worden ze op variërende wijze getypeerd: van stichtelijke gedachtewisseling, over gesprek tot toespraak.⁴⁰ Dat het geen volledig statische aangelegenheid was, blijkt uit het zusterboek van Diepenveen. Daarin wordt verteld hoe de rector van het convent, Johannes Brinckerinck (ca. 1359-1419), de gewoonte had aan het begin van zijn collaties de zusters een vraag te stellen, waarna hij hun antwoord gebruikte om verder te bouwen. Maar uit diezelfde bronnen blijkt ook dat de rector de leiding behield en het niet de bedoeling was dat de zusters zich verder actief in de discussie mengden.⁴¹

Ook in het bovenstaande citaat uit de *Dialog* lijkt de term 'collacien' deze mengeling van beperkte wederkerigheid en afhankelijkheid in zich te dragen. Het heet dan wel dat de collatie vrijuit kan plaatsvinden, het betreft hier toch, in vergelijking met het vrijgevochten gepreek waaraan de leek aanvankelijk zegt te hebben toegegeven, een voorzichtiger (aan voorwaarden gebonden) alternatief. Dat Eckhart de leek daarmee in een wat strak keurslijf probeerde duwen, was misschien de reden waarom de meester er niet in slaagde zijn gesprekspartner helemaal gerust te stellen. In het vorige hoofdstuk toonde ik hoe het spreken over hoge spirituele onderwerpen geen evidentie was en hoe ook de leek dit inzicht had geïnternali-

39 Een overzicht van de collatiepraktijk en de discussie over het fenomeen geven Van Beek 2009, p. 66-74 en Mertens 1996.

40 Van Beek 2009, p. 72. Over de collatie als gedachtewisseling: Bollmann 2004, p. 541-546.

41 Over de collatie bij de Windesheimse koorvrouwen: Scheepsma 1997, p. 70-74. Over Brinckerincks collatieactiviteit, zie: Mertens 1996b.

seerd. Hier zien we dat de twijfel die de leek had over de eigen drang om vrijuit te spreken, ook geworteld is in een bredere maatschappelijke problematiek. In vraag 25f klaagt hij er voor het eerst expliciet over dat de goedwillige leken zowel door de reguliere als seculiere clerus werden verdoemd en veroordeeld omdat ze, net als hijzelf, wel eens over goddelijke en hemelse zaken pleegden te spreken:

[De leek:] Ya meester, die abiten draghen ende hoverdighe papen die pleghen die goetwilleghen leken te veroerden ende te verdoemen, als si spreken van gode oft van hemel-schen saken!⁴²

Een echte definitie van de goedwillige leken wordt nergens in de *Dialoog* gegeven. Maar naarmate het tweegesprek vordert, is de lezer wel in staat de contouren van dit type mens scherper voor de ogen te halen. In vraag 73 wordt de hierboven besproken aanklacht op overeenkomstige wijze herhaald. Tegelijk wordt een eerste tipje van de sluier opgelicht over wie we ons bij deze goedwilligen moeten voorstellen.⁴³ De leek beschrijft ze als mensen die zichzelf versmaden en zich bewust 'onder de voeten' van anderen werpen.⁴⁴ Het is een eerste indicatie van een karaktertrek die met betrekking tot de goedwillige steeds opnieuw aan de oppervlakte komt. Uit alles blijkt dat de voornaamste bezorgdheid van de goedwillige mens eruit bestond de eigen spirituele ontwikkeling te veruitwendigen. Niet enkel via goede werken en een praktische geloofsbeleving, maar vooral ook door het aannemen van een eenvoudige en nederige levensstijl. Christus' opdracht aan zijn leerlingen om alle wereldse eigendommen achter te laten, was daar een directe bron van inspiratie toe, althans dat kunnen we opmaken uit hetgeen Eckhart ons in vraag 110 vertelt:

[Eckhart:] Het geschiet bi wilen dat goede willeghen jonghe menschen willen volmaectelijc leven naden woerden Jhesu Christi, die hi sprac totten jongerlync: 'Wildi volmaect wesen, soe vercoopt al dat ghi hebste, ende ghevet den armen ende volcht my!' Uuten woerden der ewangelien soe aen gaen [afgeleide van aanvangen of iets beginnen te doen] goet willeghen jonghe, ende laten al om al, ende setten al teghen al [verzetten zich tegen alles], als hem selven te verwinnen van al datter werelt toe behoert, ende volghen Jhesum Christum, den levenden gods soen, in versmaetheden vander werelt ende in willegher armoede ende in sware onbescheidenre penitencie, om dat sy volmaectelijc willen leven nader ewangelien.⁴⁵

Het ideaal van de *vita apostolica*, vormgegeven door vrijwillige armoede, wordt hier dus expliciet met dit soort mens in verband gebracht, en kon bovendien op goedkeuring rekenen van zowel Eckhart als de leek.⁴⁶ Die laatste kon zich hele-

42 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25f, p. 29, r. 45-47.

43 Dat dit pas in het midden van het traktaat gebeurt, kan erop wijzen dat de auteur veronderstelde dat zijn publiek aan louter een verwijzing naar de goedwillige genoeg had om te weten welk soort mens er bedoeld werd.

44 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 2-3.

45 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 110, p. 89, r. 35-41.

46 Ook Geert Warnar zocht het functioneringsmilieu van de *Dialoog* bij een groep leken die tot een apostolisch leven geneigd waren: Warnar 1995b, p. 16.

maal inleven in de neiging van deze jonge mensen om letterlijk in de voetsporen van de apostelen te treden. In vraag 117e horen we hem, in erg soortgelijke bewoordingen als in het bovenstaande citaat, zeggen hoe hij in zijn eigen jonge jaren vaak had horen preken over wat Christus tot de jongelingen uit diens tijd had gesproken: 'Wildi volmaect wesen, soe vercoept al dat ghi hebste, ende gheeft den armen ende volch my na!'⁴⁷ Het was voor de leek blijkbaar niet zo ver gezocht dat na dergelijk gepreek de jonge goedwilligen zich ook werkelijk identificeerden met de jonge mensen tot wie Christus zich had gericht en het evangelie ook als concreet voorbeeld voor het eigen leven wilden laten dienen. Het stuitte hem tegen de borst dat sommige geestelijken hier wel problemen mee hadden: 'Alst nu die goetwilleghe doen, ende sy hen selven willichlijc arm maken om gode, ende sy haer broot bidden, ende sy haer oft hen selven versmaden, soe verdoemen se die abyten.'⁴⁸

Ten slotte zijn er nog twee aspecten in de vragen 110 en 117e die kenmerkend zijn voor de meer algemene retoriek die in de *Dialoog* rond de goedwillige wordt gebruikt. Ten eerste valt op dat de auteur in beide vragen expliciet naar een goedwillige mens van jonge leeftijd verwijst. Of de goedwilligen ook in het algemeen voornamelijk als personen van jonge leeftijd werden beschouwd is niet geheel duidelijk. In de *Dialoog* lijkt er geen eenduidige conceptuele scheiding te bestaan tussen de 'goedwillige jonge mens' en de niet nader gespecificeerde 'goedwillige'. In vraag 117e bijvoorbeeld, schakelt de auteur naadloos over van de goedwillige (zonder specificatie) naar de 'jongherlinghe'. Deze worden niet aan elkaar gelijkgeschakeld, maar bevinden zich blijkbaar wel in dezelfde situatie.⁴⁹ De verwijzing naar de jeugdige leeftijd komt wel overeen met het beeld dat de *Dialoog* van de goedwillige ophangt als iemand die zich aan het begin van een spiritueel leerproces bevindt. Herhaaldelijk wijst Eckhart erop dat de goedwillige liever niet te vroeg aanvangt met het 'leven van contemplatie', maar beter eerst dertig jaar een leven van goede werken leidt.⁵⁰ In dat opzicht lijkt dus eerder te worden verwezen naar een beginstadium van de spirituele ontwikkeling waarin iemand zich bevindt, dan naar iemands feitelijke leeftijd.

Ten tweede blijkt uit de aanklacht in vraag 117f dat, hoewel de goedwilligen voor vrijwillige armoede kozen en zichzelf tot de bedelstaf brachten, de breuk met de wereld niet volledig was. Men deed dan wel afstand van zijn wereldse bezittingen, maar de overlevingsstrategie om te bedelen, impliceerde een noodzakelijke en blijvende verbondenheid met de wereld. In vraag 114 maakt Eckhart duidelijk op welke actieve manier de goedwillige een dergelijke band met de wereld dacht in te kunnen vullen:

47 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 105, r. 162-163.

48 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 163-165.

49 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 163-165.

50 Naar dit dertigjarige werkende leven waarmee men als goedwillige het best begint, wordt verwezen op de volgende plaatsen: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 123, r. 528-532; vraag 133, p. 161, r. 68-70 en vraag 82, p. 67, r. 1.

[Eckhart:] [...] soe vasten sy veel te water ende te broede uut haerre goetwillicheit, ende sy gaen wullen ende bervoet [zij (de jonge mens die een goede wil ontvangen heeft) gaan gekleed in een boetekleed en blootsvoets], ende sy ligghen op stroe, ende sy gaen bedevaert in haerre goetwillicheit ende in allen doechdeliken werken.⁵¹

De goedwillige wilde de eigen spiritualiteit dus op een praktische en zichtbare manier beleven en uitdragen, door bijvoorbeeld goede werken te verrichten, in vrijwillige armoede te leven en op bedevaart te gaan. Indien we er een concrete levenswijze op moeten plakken, wijst die laatste specificatie erop dat de mensen van goede wil zich minstens af en toe in de wereld begaven. Blijkbaar trokken zij zich niet terug in een kluis of – wat voor leken die een religieuze invulling aan hun leven wilden geven een meer waarschijnlijke optie was geweest – leefden ze niet uitsluitend binnen de muren van een convent. Indien de goedwilligen zich daarbij – zoals Eckhart aanraadde – 'vreedsam ende onnosel' opstelden 'onder alle creaturen', konden zij 'met vreden wandelen onder allen goede menschen'.⁵² Voorlopig wordt de goedwillige dus gepresenteerd als een leek met spirituele ambities die bij voorkeur binnen de context van een boetvaardig leven werden verwezenlijkt. Daarbij lijkt deze goedwillige niet ongevoelig te zijn geweest voor de uiterlijke vorm die een dergelijke breuk met het oude leven diende aan te nemen. De grenzen van het toelaatbare werden opgezocht door de grote drang om actief te participeren in discussies over hogere goddelijke onderwerpen en door de terughoudendheid om zich te willen binden aan een officiële (leken)orde.

Voor een meer concrete identificering van de goedwillige leken is het verleidelijk hen te zoeken in begarden- en begijnenmiddens. In vraag 117f worden deze twee soorten gelovigen inderdaad in één adem genoemd en bovendien zijn er nog meer gelijkenissen die voor een gedeeltelijke identificatie met elkaar zouden kunnen pleiten.⁵³

Ten eerste krijgen de begijnen en begarden in de *Dialogo* meermaals expliciet de eigenschap van goedwilligheid aangemeten. Die karakteristiek fungeert daarbij zelfs als vertrekpunt voor de manier waarop deze groepen hun leven inrichtten. Zo heeft de leek het in vraag 117f over zusters en begarden die 'tot Colen ende in anderen steden gaen uut haerre goetwillicheit om haer broot!'⁵⁴ In vraag 113 omschrijft hij ze weer als 'onghestadeghen' begarden en zusters 'die nu loepen ach-

51 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 23-26.

52 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 160, r. 40-43.

53 'Al comet een suster te valle oft een bagghaert, oft al spreken sy bi wilen onbehoedeliken van god oft van hemelschen saken boven der letter daer omme en sijn sy niet alle quaet, noch gheveyst, noch ypocriten. Ende daer om en soude se [de zogenaamde 'goede gheestelike lieden' waarnaar eerder in de tekst verwezen wordt] gheen goet man, die recht oetmoedich waer, scandaliseren in sinen sermone, ende hietense kettters ende onghelovich om dat si [de goede geestelijken] den quaden hoverdeghe daer [over de zusters en begarden] quaet af horen spreken, die [de kwade hoovaardigen] die goetwilleghen plaghen te haten om dat si van haren leven niet en sijn ende si met hen en willen consenteeren [instemmen] in haerre quaetheit.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 106, r. 179-185.

54 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 106, r. 175.

ter lande uut haer goetwillicheit ende om haer broot, ende doen grote penitencie onbesceidelik [bovenmatig].⁵⁵ We zien dus dat juist de goedwilligheid als een drijfveer werd beschouwd waardoor begijnen en begarden in hun levenswijze en geloofsbeleving bepaalde principes volgden die ook kenmerkend waren voor het leven van de goedwillige mens of leek. Beide type gelovigen kozen voor een 'mobiel' leven in armoede, waarbij men 'om zijn brood diende te gaan bidden'.⁵⁶

Daar houden de gelijkenissen niet op. Nog steeds in vraag 113 kunnen we lezen hoe, net als de goedwillige, ook de begijnen en begarden de neiging hadden te willen spreken over de eigen inzichten in hemelse en goddelijke zaken:

[De leek:] [...] ende als si [de begarden en zusters] dan werden verlicht van hemelscher wijsheit ende van godliker bekinnesse, ende si dan yet te veel willen spreken voer die onbekende, dies niet en willen verstaen, ende soe werden si vervolcht ende ghescandalisiert ende ghedoemt vander paepschap ende vanden abiten, om dat sy som weder keeren totter werelt ende bi wilen comen te valle. Al daer om soe werden die goede ghescandaliseert, die god vercoren heeft ende die leven na haer overster reden van harrer sielen!⁵⁷

Merk op dat, waar de leek expliciet begonnen was met een vraag over de begarden en begijnen te stellen, hij in de laatste zin van de hierboven gegeven passage het plots over de 'goeden' heeft. De manier waarop deze aanduidingen naast elkaar gebruikt worden is tekenend voor de *Dialoog* en suggereert een inwisselbaarheid van de gebruikte termen die het – zoals hierboven reeds werd opgemerkt – moeilijk maakt er een strikte conceptuele scheiding tussen aan te brengen.



Hoe begijnen en begarden zich verhielden ten opzichte van de goedwillige leken, blijft op basis van de *Dialoog* moeilijk uit te maken. Schweitzer zag een duidelijk onderscheid tussen beide groepen.⁵⁸ Hij vond dat de begijnen en begarden uit de *Dialoog* een meer uitgesproken status van bedelaar hadden en daardoor ook een – letterlijk – mobieler leven schenen te leiden dan de goedwillige leken. Hun armoede was groter en boetedoening zwaarder. Deze keuze voor een nog extremere beleving van hun vroomheid, leidde tot strenger optreden van hun tegenstanders. Begijnen en begarden werden volgens Schweitzer 'verfolgt und verdammt' terwijl de goedwillige leken slechts te schande werden gemaakt.⁵⁹ Het is niet helemaal

⁵⁵ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 2-3. Het is niet de enige plaats in de *Dialoog* waar de begijnen- en begardenbeweging expliciet 'goedwillig' wordt genoemd. Ook in vraag 117f en 118 wordt vermeld dat 'arme susteren' en 'baggaerden' om hun brood 'uut haer goetwillicheit' gaan. Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, r. 174-176 en vraag 118, r. 463-467.

⁵⁶ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 1-4.

⁵⁷ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 4-9. Vergelijk ook met Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 121, r. 465-470.

⁵⁸ Schweitzer (ed.) 1997, p. xlix-l.

⁵⁹ Schweitzer (ed.) 1997, p. xliii-xliv.

duidelijk waarom Schweitzer deze beide termen voorbehoudt aan de begijnen en begarden.⁶⁰ Meermaals wordt in de *Dialogo* ook verwezen naar de vervolgingen en verdoeming die de 'goedwilligen' dienden te trotseren. Omgekeerd werden ook begijnen en begarden 'geschandaliseerd' (te schande gemaakt).⁶¹

Anders dan bij Schweitzer blijkt uit mijn analyse dat het leven van goedwillige leken en dat van begijnen en begarden op een erg gelijkaardige manier beschreven werd, wat een duidelijke opdeling tussen beide groepen problematisch maakt. Evenmin zijn er aanwijzingen dat beide soorten gelovigen helemaal samen zouden vallen of de ene de andere volledig zou omvatten. Voor dat laatste krijgt men als lezer te vaak de indruk dat met de verwijzingen naar de begijnen- en begardengemeenschap een meer specifieke groep werd bedoeld dan met 'de goedwilligen'. Zo werden die eersten enkele malen aan een specifieke geografische locatie (meer bepaald Keulen) gelinkt. Andersom lijken begijnen en begarden niet altijd over die kwaliteiten te beschikken om als 'goedwillig' te kunnen worden beschouwd. In vraag 140 bijvoorbeeld stelt Eckhart dat hij over hemelse zaken liever tegen een 'rabout' zou spreken dan tegen 'onverlichte beghijnen' of 'onverlichte baggaerden'.⁶²

Het verschil tussen de twee aanduidingen laat zich misschien het best uitleggen wanneer we de lading die zij dienden te dekken niet naast elkaar op eenzelfde 'niveau' proberen plaatsen. Waar begijnen en begarden eerder de 'officiële' of zelfs juridische positie van een bepaald type gelovige aanduidt, blijft 'de goedwillige' vooral verwijzen naar een ideaaltypische levensvorm die samenhangt met een bepaalde ingesteldheid waarmee men dat spirituele leven vormgeeft. De kracht van de term ligt dan in zijn generieke eigenschap. Ze kan zo verwijzen naar een type gelovige die van eender welke (leken)orde deel uit kon maken, of gewoon niet in een van de klassieke hokjes paste. Uit de manier waarop de term aan bod komt bij Jan van Ruusbroec en vooral Jan van Leeuwen zal ook blijken dat het zinvol is om de goedwillige vanuit deze meer algemene optiek te bekijken. Door het algemeen

60 Ondanks de verschillen die Schweitzer tussen beide groepen ziet, schuift hij uiteindelijk niet enkel de mogelijkheid naar voren dat goedwillige leken tot een derde orde-convent behoorden, maar achtte hij het even waarschijnlijk dat ze van een vaste begijnen- of begardengemeenschap deel uitmaakten. Schweitzer (ed.) 1997, p. xlv-xlv.

61 Voorbeelden van goedwilligen die vervolgd werden: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 1-2 ('Meester, waer om soe es die paepscap ende die abijt soe seer vervolghende ende versmadende die goet willeghen leeken?'); vraag 91, p. 70-71, r. 11-15 ('Ic rade alle goet willeghen leken, dat si hen ontrecken vanden lieden ende geerne wesen in enicheit, ende niet en soeken die ydel eer ende die begheerlike ghenoechte. [...] Willen si spreken van gode oft hemelsche saken, soe worden si verdoemt ende verordelt vander paepscap ende vanden abyten.');

vraag 112c, p. 96, r. 128-130 ('Alsulker scriben dier sijn nu op eertriken alte veel, die die goetwilleghen vervolghen ende scandeliseren, om dat si met hen niet en willen consenteren [toestemmen] in haren quaden ongherechtighen hoerdighen leven, na mijnre sielen verstandnisse.'). Elders worden begarden en begijnen enkel 'geschandaliseerd': Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 1-7.

62 Zie ook nog de opmerking in Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 159, r. 143-145 ('Als een baggaert oft een baghijne aen treckt grau oft een slouyne [spellingsvariant van een 'slope(r)', een soort kledingstuk ter bedekking of dat over iets wordt aangetrokken], soe meynen sij gheestelyck te weesen, om dat sij hebben eenen goeden wil van knechtelyke wreesen [lees: vreesen].').

gebruik van de terminologie rond de goedwillige(n) in het Middelnederlands na te gaan, zullen we in staat zijn om de specifieke positie van de twee Groenendaalse auteurs ten opzichte van de *Dialoog* te vatten.

3 De goedwillige binnen een ruimere context

We zagen hierboven dat 'de goedwilligen' als aanduiding voor een type mens, niet zo erg vaak voorkwam binnen de Middelnederlandse literatuur. Buiten de *Dialoog*, vinden we het begrip in die betekenis enkel bij Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen op regelmatige basis terug. Op de gehele *Cd-rom Middelnederlands* is dat amper 27 keer, Ruusbroecs werk niet meegerekend. Het gaat dan – en dat maakt de zeldzaamheid mogelijk nog opmerkelijker – bij meer dan de helft van de gevallen (15 om precies te zijn) om een directe verwijzing naar Lucas 2:14. Dit bekende bijbelvers bevat de lofbetuiging door een schare engelen nadat een van hen Christus' geboorte bij de Bethlehemse herders had aangekondigd: 'Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.'⁶³ In de *Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën*, waarvan we volgens Theo Coun het ontstaan nog voor 1275 moeten plaatsen, lezen we: 'Glorie Gode in den alre hoechsten ende in der erden vrede den menschen van goeden wille.'⁶⁴ Een redelijk letterlijke vertaling van de Vulgaaattekst dus, die we op erg gelijkaardige manier ook in de latere Middelnederlandse Bijbelvertalingen tegenkomen.⁶⁵

Het is niet zeker in welke mate dit bijbelvers aan de basis lag van de ontwikkeling van Middelnederlandse aanduidingen als de 'goedwillige mens' of 'de goedwilligen', maar de bekendheid ervan suggereert dat ze minstens in het achterhoofd van de auteurs moet hebben meegespeeld. Hoe dan ook, deze bijbelse vindplaats is maar van beperkt nut om inzicht te krijgen in wie of wat er onder deze 'goedwilligen' moet verstaan worden. Niet in het minst omdat de interpretatie van Lucas 2:14 nog steeds voer is voor discussie. Onduidelijkheid – ook in het modern onderzoek – bestaat vooral over wie men tot de groep 'hominibus bonae voluntatis' moet rekenen. Men kan twee mogelijkheden onderscheiden. 1) Bij een meer 'beperkende' interpretatie is de vrede op aarde weggelegd voor een uitverkoren

63 Ik citeer hier de Clementijnse Vulgaaat.

64 Theo Coun noemt het de oudste complete vertaling van de evangeliën in het Middelnederlands. Het is deze vertaling die als basis zou gediend hebben voor de Middelnederlandse evangelieharmonie. Het derde kwart van de dertiende eeuw betrof een eerste, voorzichtige en op het handschriftelijk materiaal gebaseerde datering. Coun 2007, p. 117-118. In een meer recente bijdrage beargumenteert Coun op basis van een reeks vertaalkenmerken, dat de vertaling nog veel vroeger, rond 1200, kan worden geplaatst. Coun 2015, p.72.

65 We komen de mensen van goede wil ook tegen in Johannes Scutkens *Noordnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament* (ca. 1390): 'Claer ende hoghe eer mit love si Gode inden oversten ende inder eerden vrede den menschen die van goeden wille sijn.' De Bruin (ed.) 1979, p. 72; of in het *Luikse leven van Jezus* (ca. 1275-1300): 'Glorie si Gode in sinen hogsten trone ende in ertrike si vrede den mensche die van goeden wille sijn.' De Bruin (ed.) 1970, p. 17.

groep mensen, zij in wie God een welgevallen heeft.⁶⁶ 2) Bij een meer inclusieve interpretatie wordt de boodschap van de engelen eerder opgevat als een blijk van Gods genegenheid voor de gehele wereld.⁶⁷

Indien de Middelnederlandse auteurs zich inspireerden op het bekende Lucasvers wanneer ze het over de ‘mensen van goede wil’ hadden, hebben ze het in elk geval op een inclusieve manier gelezen. De enkele verwijzingen naar de goedwilligen die we konden vinden, lijken op het eerste gezicht eerder naar een brede gemeenschap ‘gewone’ gelovigen te verwijzen dan naar een selecte groep uitverkooren. In de inleidende rubriek van een *Deuoote ende profitelyck boecxken* (1539) wordt gesteld dat de auteur zich met dat werk tot ‘alle kersten menschen ende goetwillige lesers’ richtte.⁶⁸ Erg gelijkaardig is Brugmans verwijzing naar ‘alle goetwillige kerstenmensen’ voor wie hij bidt dat Christus ze door middel van zijn gratie zou sterken en bewaren.⁶⁹ Dirc van Delf wist in zijn *Tafel van den kersten ghelove* (ca. 1404) ons dan weer te vertellen hoe Christus tijdens zijn publieke optreden in Jeruzalem de kwaden vrees aanjoeg, de goedwilligen beleerde en de volmaakten met één woord wist te verblijden.⁷⁰ De goedwilligen bekleeden er dus een tussenpositie, waarbij de indruk wordt gewekt dat voor hen beide opties nog open lagen: redding of verdoeming.

Hoe ruim die groep mensen van goede wil diende te worden opgevat, is niet zomaar een theoretische vraag die enkel een definiëringsdrang van de moderne onderzoeker weerspiegelt. Ook de veertiende-eeuwer zat ermee. De vraag haakt in op de opvattingen die men had aangaande de concrete invulling van de lekenspiritualiteit. In de *Dialog* wordt de problematiek expliciet aan de orde gesteld:

[Eckhart:] Ende men pleghet te segghen: ‘Goeden wille en es gheen erve [erfdeel (hier in de betekenis van verdienste)].’ Wi hebben den goeden wille ghemeeyn metten heiden ende metten Joden: die willen wel ende die meinen wel, al dolen sy. Die goede wil es dat minste van allen den graciën die god den goeden menschen pleecht te gheven. Nochtans es die goede wille beter dan gout en silver. Alsoe als men metten quaden wille mach comen ter hellen, al en quam hi niet totten werken, storve men daer in sonder rouwe ende sonder bicht, alsoe maket die goede wille ende die heileghe begheerte hemelrike, dat menre mach comen sonder werc, al storve men daer in, ten yersten daghe ghelijc als oft men hadde ghedaen xl jaer penitencie.

(Ik geef een vrije vertaling van de laatste zin: Net zoals men door een [louter] kwade wil in de hel kan komen wanneer men zonder berouw of biecht in een [toestand van] kwade wil sterft – ook al was men er niet toe gekomen deze tot uitvoering te brengen –, zo zorgt een goede wil en de heilige begeerte tot het hemelrijk ervoor dat men daar [in het hemelrijk] kan geraken, zelfs al zou men in die [toestand van louter] goede wil sterven zonder

66 Zie bijvoorbeeld: Marshall 1978, p. 112.

67 Zie bijvoorbeeld: Green 1997, p. 137.

68 Scheurleer (ed.) 1889, p. 5.

69 Moll 1854, dl. 2, p. 404.

70 Daniëls (ed.) 1937, p. 386. Over Van Delfs publiek dat niet alleen aan het hof, maar ook in vrouwenkloosters en begijnengroepen moet gezocht worden: Van Oostrom 1987, p. 49-71.

dat men ertoe gekomen was goede werken te doen. Want, vanaf de eerste dag [dat men een goede wil heeft] lijkt het alsof men al veertig jaar lang penitentie heeft gedaan.)⁷¹

In bovenstaande passage verwijst Eckhart naar de laatdunkende opvattingen die in zijn tijd over de goede wil de ronde zouden doen. Daarmee wordt gesuggereerd dat er in de veertiende eeuw een debat werd gevoerd over de status en het belang van de goede wil, of dat sommige gelovigen er ten minste hun mening over kwijt wilden. De *Dialoog* – bij monde van het Eckhart-personage – neemt daarbij duidelijk stelling in door het primaat van de goede wil over de feitelijk verrichte goede werken te verdedigen. Dat de goede wil de 'minste van alle gracieën' zou zijn omdat ook Joden en heidenen erover zouden beschikken wordt door Eckhart weerlegd. Niet door te argumenteren dat heidenen of Joden niet tot de goedwilligen zouden kunnen behoren, maar door te wijzen op een analogie met de kwade wil. Indien men aanneemt dat men verdoemd kan raken enkel en alleen omdat men een kwade wil heeft zonder echt iets slechts te doen, dan kan men ook in de hemel raken louter en alleen op basis van de goede wil, zonder ook maar één goed werk te verrichten. De gedachte dat ook Joden en heidenen als goedwillige mensen kunnen worden beschouwd was overigens niet zomaar uit de lucht gegrepen; ze bestond inderdaad ook buiten de *Dialoog*.⁷² In Rulman Merswins *Neun-felsen-buch* (1356), een geestelijk gesprek dat met de kring van de Straatsburgse Godsvrienden geassocieerd wordt, geraken een niet nader geïdentificeerde mens en een antwoordende stem verwickeld in een felle discussie over het lot van de ongelovige heidenen en Joden.⁷³ De stem neemt het voor de niet-christenen op en meent dat God menig verborgen weg vindt opdat Hij 'die gütwilligen gotmeinenenden menschen nüt fúrlorn lose werden [...]'.⁷⁴

De laatst aangehaalde passage uit de *Dialoog* vertoont nog een andere mogelijke link met Rijnlandse ideeën. De redenering dat indien men aanneemt dat een kwade wil op zich voldoende is om verloren te raken, men deze logica ook moet kunnen omdraaien om het primaat van de goede wil te verdedigen, treffen we ook in Eckharts *Reden der Unterweisung* aan.⁷⁵ Ook de Hochheimse meester komt uit

71 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 15-23.

72 Ook elders in de *Dialoog* komen we deze positieve benadering van de goedwillige Joden en heidenen tegen. Zie: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 121, p. 129.

73 De *Dialoog* is inderdaad niet de enige volkstalige tekst die de verdediging van Joden en heidenen op zich neemt, of ten minste een genuanceerde benadering van niet-christenen voorstaat. Zie over de opvattingen van onder andere Tauler en Suso over Joden (en hun oecumenische karakter) het hoofdstuk 'Judenhetze in Straßburg' in Gnädinger 1993, p. 49-63. Gnädinger wijst ook op de oecumenische aard van de Godsvrienden in het algemeen: Gnädinger 1993, p. 60-61. Zie verder Peter Dinzlbachers opmerking dat een inquisiteur in die tijd deze standpunten over Joden en heidenen heel goed als problematisch zou kunnen hebben beoordeeld: Dinzlbacher 2012, p. 232-233.

74 '[... opdat Hij] de goedwillige godlievende mensen niet verloren zou laten gaan.' Strauch (ed.) 1929, p. 63, r. 8-12.

75 Zoals hierboven reeds aangestipt heeft Schweitzer opgemerkt dat de *Dialoog* wat betreft de thematiek rond de (goede) wil, de mosterd gehaald moet hebben bij de historische Eckhart. Het is me echter niet duidelijk of hij daarbij ook deze parallel heeft opgemerkt. In zijn editie verwijst hij voor deze tekstplaats niet naar Eckharts *Reden der Unterweisung*, terwijl hij dat wel doet voor andere plaatsen. Over de goede wil als hoeksteen voor

bij de gedurfde conclusie dat de pure wil tot het goede minstens zo goed is als het effectieve handelen naar het goede.⁷⁶

Daz guote enist niht minner kreftic ze dem guoten dan daz böse ze dem bösen. Daz merke! Daz ich niemer kein böse werk getæte, dennoch, hân ich den willen ze dem bösen, ich hân die sünde, als ob ich diu werk hæte getân; und ich möhte in einem ganzen willen alsô grôze sünde tuon, als ob ich alle werlt hæte getœtet und doch niemer dehein werk dar zuo getæte. War umbe ensolte daz selbe niht mügen gesîn in einem guoten willen? Jâ, vil und unglîches mêt! In der wârheit, mit dem willen vermac ich alliu dinc.⁷⁷

(Het goede is niet minder krachtig tot het goede dan het kwade tot het kwade. Weet dat! Ook wanneer ik nooit een kwaad werk deed, maar ik de wil tot het kwade heb, ik de zonde bega [letterlijk 'bezit'] alsof ik de daad [het kwade werk] wel zou verricht hebben. En ik zou met [enkel] een vastberaden wil zulk een grote zonde kunnen begaan, alsof ik de hele wereld zou hebben gedood, zonder in feite ook maar iets gedaan te hebben. Waarom dan zou met een goede wil niet hetzelfde mogelijk zijn? Ja, zelfs nog onvergelijkbaar veel meer! Voorwaar, met de wil ben ik tot alles in staat.)

Of Eckharts werk daadwerkelijk de auteur van de *Dialoog* beïnvloed heeft blijft allerminst zeker, maar is niet helemaal ondenkbaar. Eckharts ideeën over de wil, zoals ze in de *Reden der Unterweisung* gepresenteerd werden, waren ook bekend in het Middelnederlands. Grote delen uit Eckharts *Reden der Unterweisung* werden opgenomen in Godfried van Wevels *Vanden twaelf dogheden*, zo ook het hoofdstuk waaruit voorgaand citaat komt: 'Wie der wille alliu dinc vermac und wie alle tugende in dem willen ligent, ob er anders gereht ist.'⁷⁸ Het bleek niet vanzelfsprekend dat een loutere wil in vergelijking met een deugd gelijkwaardig of zelfs hoger ingeschat moest worden dan de uitvoering van de deugd zelf, zoals Eckhart het verkondigd had en zoals we het dus ook in de *Dialoog* terugvinden. Midden in de overzetting van het hoofdstuk rond de wil uit Eckharts *Reden* vinden we in de *Twaelf dogheden* een interpolatie die een dergelijk extreem standpunt problematiseert:

Mer des en darre ic niet segghen, daer die wille ende minne al ghelijc waer in alre wijs, dat hi dan also groten loen soude hebben diet werc niet en wrachte, als diet wrachte. Want een martelaer sal hebben die croen der mertelien, die hi niet en sal hebben die die martelic niet gheleden en heeft, al hadde hi den wille der martelien alsoe groet, als die ghemartelijt was. Mer woude yeman segghen, dat die wille sonder werc, alsoe groet ware als mit-

een goed leven: Enders 1997, p. 69-92.

⁷⁶ Dat er met betrekking tot deze passage een verband zou zijn tussen de *Reden der Unterweisung* en de *Dialoog* werd door Schweitzer in zijn editie niet opgemerkt en dus evenmin door Lievens in overweging genomen bij diens kritiek op de door Schweitzer voorgestelde parallelplaatsen tussen de *Dialoog* en Eckharts werk. Voor verwijzingen naar de relevante bijdragen over deze discussie tussen Schweitzer en Lievens, zie eerder dit hoofdstuk en in de introductie.

⁷⁷ Quint (ed.) 1963, p. 215-216.

⁷⁸ Over de relatie tussen *Vanden twaelf dogheden* en de *Reden der Unterweisung*: Scheepsma 2012, p. 131-151; Ruh 1999b, p. 118-123 en Fraeters 2003, p. 85-104. Hoewel op sommige punten gedateerd, blijft ook Lückers behandeling essentieel: Lückers 1950, p. 57-78.

ten wille dat werc, ic en wille daer om niet striden; want die volmaecte wille vermach vele, daer hy dat sijn toe doet dat hi vermach ganselic.⁷⁹

Of de wil feitelijk belangrijker was dan de deugdpraktijk, moet een gevoelig vraagstuk geweest zijn en beroerde in elk geval het gemoed van sommige auteurs. De toenmalige dynamiek rond het onderwerp wordt niet enkel duidelijk doordat zowel de *Dialog* als *Vanden twaelf dogheden* het onderwerp aansnijden, maar vooral doordat in beide teksten wordt gewezen op tegengestelde standpunten die derden over het onderwerp innamen of – in het geval van *Vanden twaelf dogheden* – zouden kunnen innemen. Waar de Eckhart uit de *Dialog* uiteindelijk duidelijk partij kiest en zich op één lijn plaatst met de historische Eckhart, daar behoudt Godfried van Wevel, hoewel deze rechtstreeks uit het werk van de Hochheimse meester vertaalde, een slag om de arm.

Het is niet gemakkelijk een rechtstreekse invloed van Eckhart op dit debat in de Middelnederlandse ruimte ondubbelzinnig te bewijzen. Minder gedurfd is het te veronderstellen dat Eckhart op dit vlak Johannes Tauler zou hebben beïnvloed. Ook bij Tauler wordt de goede wil gebruikt om de juiste intentie aan te duiden en is het deze intentie tot het goede (in Taulers geval betekent dat de observantie strikt aanhouden) die soms even belangrijk is als het al dan niet daarin slagen.⁸⁰

In de preek *Erant appropinquantes ad Jhesum* (nr. 36 bij Vetter) behandelt Tauler vier soorten zondaars. De vierde soort betreft de 'selige minnekliche sūnder'. Het gaat om het soort zondaar die zijn leven had weten te beteren, hoe veel doodzonden hij ook had begaan. Tauler specificeert dat het om een type mens gaat dat met volledige oprechtheid en vanuit de grond van zijn hart alleen God en niets of niemand anders in zijn leven centraal wil plaatsen en met een goede wil bereid is al hetgeen te doen dat God van hem verlangde.⁸¹ Ook hier gaat de goede wil samen met een vaste en oprechte intentie tot het goede, en lijkt de goede wil genoeg te zijn om zelfs de zwaarste zondaar een nieuwe kans te geven.

In Taulers preek *Duo homines ascenderunt ut orarent* (nr. 57 bij Vetter) wordt dit mededogen met de zondaar doorgetrokken. Net als Eckhart gaat Tauler tamelijk ver in het positief naar waarde schatten van de goede wil en van de goede intentionaliteit die daarmee samenhangt. Anders is wel dat het concept van de goede wil hier in de verpersoonlijkte vorm van de 'goedwillige mens' wordt gegoten:

Hie vor moles als ich die heiligen brūdere sach die den orden in der strengheit hielten, do het ich wunderlichen gerne och also geton, und des enwolt unser lieber herre nūt; wan ich bekenne mich also krank: ich fürchte, ich möchte lange in phariseilich wise sin gevallen mit eigener behagunge. Und dar umbe, min lieben, enfürchtent úch nūt; wan unser

79 Van Mierlo (ed.) 1932, p. 287.

80 Zie bijvoorbeeld hoe Tauler in zijn preek *Tempus meum nondum advenit* (preek 12 bij Vetter) stelt dat de mens die over een heilige goede wil beschikt en zich niet in doodzonde bevindt (maar niet noodzakelijkerwijs de religieuze leefregel navolgt die Tauler in zijn preek propageert), het geloof inderdaad zal behouden. Vetter (ed.) 1910, p. 59, r. 14-19.

81 Vetter (ed.) 1910, p. 139, r. 2-11.

lieber herre der ist also recht getruwe, und er lat dicke einem vil gût willigem menschen einen merklichen gebresten alle sine lebtage dar umbe das der mensche gedomütiget werde do mit in im selber und och vor den die mit im umbe gont, und werde gewiset uf sin nût.⁸²

(Eenmaal gebeurde het dat ik enkele broeders van mijn orde ontmoette, die zich met een uitzonderlijke strengheid aan de regel van onze orde hielden, en ik verlangde erg om te doen zoals zij deden. Maar onze heer wilde anders, aangezien mijn gezondheid te zwak was om hetzelfde de doen. Ik vreesde dat ik – als een Farizeër – tot zelfgenoegzaamheid zou komen te vervallen. Daarom, mijn liefsten, vrees niet. Onze heer is zo getrouw, dat hij een goedwillige mens soms toelaat diens hele leven lang in occasionele, merkbare fouten (met een vergeeflijke natuur) te vervallen, zodat deze nederig wordt en zich voortdurend verplicht voelt om in zichzelf te keren en de eigen nietigheid te erkennen.)

Ook hier wint de intentie van de goedwillige het van de strenge naleving van de orderegels die Taulers medebroeders er op na wilden houden, maar – zo stelt de *Lebemeister* zelf – eigenlijk niet door de Heer verlangd werd. De vrees die hier mee gepaard ging was volgens Tauler nergens voor nodig. Voor een goedwillige kon het door God namelijk toegelaten worden het hele leven lang in kleinere fouten te vervallen, zonder echt verloren te raken.

4 De goedwillige bij Ruusbroec, een terloopse verschijning

De sporadische verwijzingen naar de ‘goedwillige mens’ die we tot nu toe bespraken, lieten slechts een oppervlakkige analyse toe, die ons niet veel wijzer maakte over de context waarin we de scherp geportretteerde goedwillige uit de *Dialog* moeten plaatsen. Wel zagen we dat de goede wil als filosofisch concept niet zomaar een neutraal gegeven betrof. Wat een ietwat theoretische discussie zou kunnen zijn over de vermeende dominantie van de goede wil op de deugdbeoefening, krijgt in de volkstaal een verrassend praktische implementatie. Door, binnen de concrete context van persoonlijke redding, van de goede wil een concurrent van de feitelijk uitgevoerde deugden te maken, werd de gelovige voor het concrete dilemma geplaatst op welke wijze deugdbeoefening wenselijk en behulpzaam was. De vraag omtrent de juiste balans tussen loutere ‘intentie tot’ en effectieve deugdbeoefening, kreeg ook zijn pendant in een debat over welk soort leven men er als religieus geïnspireerd persoon op na diende te houden. Met betrekking tot deze vraag zou ook de goedwillige mens een rol krijgen toebedeeld.

Meer aanknopingspunten voor wie we ons bij die goedwillige mens dienen voor te stellen, biedt het werk van Jan van Ruusbroec. In vijf traktaten van de mysticus komen we de ‘goedwillige mensen’ één keer of vaker tegen. Ik geef een overzicht per werk:⁸³

⁸² Vetter (ed.) 1910, p. 268, r. 19-26.

⁸³ Ruusbroecs werken worden hier chronologisch weergegeven.

Tabel 4 Een overzicht van het aantal verwijzingen naar de 'goedwilligen', 'goede wil' en 'goedwilligheid' bij Ruusbroec, per werk weergegeven.⁸⁴

Jan van Ruusbroecs werken	Goedwilligen (als type mens)	Varianten op 'goede wil' en 'goedwilligheid' (als eigen- schap)
<i>Rijcke der ghelieven</i>	0	2
<i>Geestelike brulocht</i>	4	4
<i>Vanden blinckenden steen</i>	0	0
<i>Vanden vier becoringhen</i>	0	0
<i>Vanden kerstenen ghelove</i>	0	0
<i>Van den geesteliken tabernakel</i>	0	13
<i>Vanden seven sloten</i>	0	1
<i>Spieghel der eeuwigher salicheit</i>	4 (waarvan 1 keer 'goetwilleghe dooght- same menschen')	13
<i>Van seven trappen</i>	2	7
<i>Boecksken der verclaringhe</i>	1	0
<i>Vanden XII beghinen</i>	5 (waarvan 1 keer gewoon de 'goetwil- ligen')	9

In twee van Ruusbroecs werken vormen de goedwilligen een bouwsteen voor de structuur van de tekst. In *Vanden seven trappen* fungeert de goede wil als centraal thema van de eerste trap op de ladder naar Gods liefde en het heilige leven. Hier vinden we ook de goedwillige mensen terug.⁸⁵ In de *Spieghel der eeuwigher salicheit* vormen de 'goedwillige deugdzame mensen' dan weer de eerste van drie 'partye van menschen' waaraan de driedelige basisstructuur van de tekst werd opgehangen.⁸⁶ Op die manier plaatst Ruusbroec de 'goedwilligen' tweemaal onderaan zijn traditionele driedeling van het werkende, innige en schouwende leven.⁸⁷ Terwijl in de *Spieghel* de goedwillige mens volledig met de werkende mens lijkt samen te vallen, vormt deze in de *Seven trappen* er slechts één aspect van.⁸⁸ Het werkende leven omvat er naast de eerste trap van de goede wil ook de drie daarop volgende treden: de vrijwillige armoede, de zuiverheid van geest en lichaam, en de

⁸⁴ Zie bijlage 1 voor een opsomming van de verwijzingen naar al deze vindplaatsen.

⁸⁵ De Baere en Faesen (ed.) 2003.

⁸⁶ De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 201, r. 99-100.

⁸⁷ Over Ruusbroecs 'driedeling der menselijke activiteit', zie: Ampe 1957, p. 8-10.

⁸⁸ Paul Mommaers wijst erop dat in dit eerste deel van de *Spieghel* ook al elementen zijn opgenomen die elders in Ruusbroecs werk (bv. in de *Brulocht*) bij het innige leven horen. Dat geldt bijvoorbeeld voor de nadruk die de inkeer hier al krijgt. Zie Mommaers' introductie in: De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 76.

nederigheid.⁸⁹ Ik begin mijn analyse met de kernachtige beschrijving die Ruusbroec ons in de *Seven trappen* van de goedwilligen geeft. Deze vertrekt vanuit een beschouwing over de goede wil zelf:⁹⁰

Ende alsoe wi eendrachtigh ende eenwillegh sijn met den wille ons heeren, soe hebben wi de ierste trappe in den graed der minnen ende heileghs levens. Een goet wille es fundament van allen dooghden. [...] Een goet wille den wille gods gheenecht verwindt den duvel ende alle sonden, want hi es vol der gratien gods ende hi es de ierste offerande die wi gode schuldegh sijn ende gheven moeten, selen wi heme leven.⁹¹

In zijn behandeling van de goede wil werd Ruusbroec geïnspireerd door de lange traditie die dit onderwerp kent en die teruggaat tot op Augustinus. Net als bij de kerkvader vormt de goede wil bij hem de basis voor de concrete implementatie van een goed en op God gericht leven. De mysticus noemt het ‘het eerste offer dat we God schuldig zijn’ en ‘het fundament van alle deugden’. Binnen de kerkelijke traditie fungeert de goede wil inderdaad als een product van een voorbereidende gratie die door God aan het uitverkoren deel van de mensheid werd geschonken. Waar de mens sinds de zondeval zonder Gods assistentie enkel in staat was het slechte te willen, werd door deze gratie de wil van de uitverkorene vrij gemaakt en bekeerd om zich ook tot het goede te kunnen richten. Deze goede wil diende dan vervolgens – opnieuw met assistentie van Gods gratie – geoefend te worden opdat ze verder zou kunnen groeien. Met oefenen werd bedoeld dat de goede werken waar men een wil toe had, daadwerkelijk uitgevoerd werden.⁹² Al vanaf het vroege christendom werd met andere woorden de goede wil gebruikt om het concrete menselijke handelen, zoals zich dat bijvoorbeeld in de goede werken manifesteert, een intrinsieke waarde toe te kennen. Het vormde vooral een handig vehikel om zowel Goddelijke voorzienigheid (en het belang van zijn gratie), als het menselijke handelen overeind te houden als fundamentele pijlers voor persoonlijke redding.

Ruusbroec bouwt op deze traditie voort. In zijn *Seven trappen* lezen we in zijn uiteenzetting over de eerste trede hoe ook hij de goede wil associeert met het zich verder oefenen in een goed leven:

89 Ook in *Dat rijke der gbelieven* noemt Ruusbroec de goedwilligheid als een eigenschap van het werkende leven. Precies als in de *Spiegel* en de *Seven trappen* betreft hij deze goedwilligheid op deugden en minne: ‘Maer die inden werkenden levende sijn die en ghevoelender niet na dier hoegher wijs; nochtan al haer goetwillicheit ende al haer mynne ende al haer doechde werden levende ende behouden leven in deser voncken. Maer dat sier niet en ghevoelen na dier hoegher wise, dat comt daer af dat si te neder sijn in den rijke der sielen ende in begheerlijcheiden, want het is een in hanghen Gods in dat overste der zielen.’ De Baere en Alaerts (ed.) 2002, p. 299, r. 1536-1541.

90 Ruusbroec spendeert aan deze eerste trap van goedwilligen amper 230 woorden, of slechts 1/60 deel van het traktaat.

91 De Baere en Faesen (ed.) 2003, p. 103, r. 7-15.

92 Via het concept van de goede wil trachtte Augustinus in zijn doctrine over de menselijke redding, waarover volgens hem Gods gratie steeds het laatste woord had, ook het menselijke handelen een plaats te geven. Weaver 1998, p. 23. Voor een gedetailleerde studie over Augustinus’ doctrine rond de werking van de gratie in zowel uitwendige als inwendige vorm, zie: Burns 1980, p. 166 en p. 185-186.

Die goetwilleghen mensche meint ende begheerdt gode te minnenne ende te dienenne, nu ende eewelec. Ende dat es sijn leven ende sine ufeninghe van binnen ende daerin heeft hi vrede met gode, met hem selven ende met allen dinghen. Ende alsoe songhen de inghele in der locht doe Cristus gheboren was: 'Glorie gode hier boven ende in der eerden vrede den menschen die goeds willen sijn.'⁹³ Goed wille en mach niet leedegh sijn van goeden werken. Want 'de goede boem bringht goede vrocht', spreect onse heere.⁹⁴

In bovenstaand citaat – we bevinden ons nog steeds op de eerste trap van Ruusbroecs ladder – wordt de goedwilligheid verpersoonlijkt tot de goedwillige mens. Met die verpersoonlijking kwam ook een grotere retorische nadruk op de ontoereikendheid van deze staat en zijn beperkte volmaaktheid. Goedwillig is men wanneer men 'eendrachtigh' en 'eenwillegh' is met Gods wil. Bij dergelijke gelijkvormigheid van wil, wordt men begenadigd met Gods gratie. Men kan dan de zonden en zelfs de duivel overwinnen. Wanneer het over de goedwillige gaat, legt Ruusbroec de nadruk op diens intentionaliteit en daarmee ook op diens feilbaarheid. De goedwillige mint God niet sowieso, maar begeert of 'meint' (beoogt) Hem te minnen. De nuance is subtiel maar – zoals we nog zullen zien – voor de typering van de goedwillige niet onbelangrijk. De begeerte om God lief te hebben beschouwt Ruusbroec als een inwendige oefening, die tot vrede met zichzelf en alle dingen leidt. Maar de goedwillige mag evenmin ledig blijven van de uitwendige oefeningen of goede werken.

Hoewel de Groenendaalse prior in het algemeen in positieve bewoordingen schrijft over de goedwilligen – fundamenteel zijn het goede deugdzame mensen – maakt hij ons ook duidelijk dat zij zich nog maar aan het begin van hun spirituele weg bevinden.⁹⁵ Het fundamentele probleem van deze spirituele fase in dit 'ierste en nederste leven' zit hem in een mogelijk gebrek aan standvastigheid waarmee de goedwillige zou moeten blijven kiezen voor het goede. Dit ligt in dezelfde lijn als

93 Merk op dat Ruusbroec, ter ondersteuning van zijn typering van de goedwillige mens, hier verwijst naar Lucas 2:14. Ik toonde hierboven al dat een belangrijk deel van de vindplaatsen waarin men het over 'goedwilligen' heeft, een toespeling op dit bijbelvers betreft. Ook op dat vlak blijkt Ruusbroec dus aansluiting te hebben gezocht bij de traditie.

94 De Baere en Faesen (ed.) 2003, p. 103-105, r. 15-21. Het beeld van de goede boom die goed is omdat hij goede vruchten draagt, wordt door Ruusbroec gebruikt om, ondanks de nadruk op de goede wil, het belang van de goede werken te handhaven. De metafoer gaat terug op de bijbel, waar we hem tegenkomen bij Mattheüs 7:15-20: 'Pas op voor de valse profeten, die naar jullie toe komen in schaapskleren, maar van binnen roofzuchtige wolven zijn. Aan hun vruchten zal je ze kennen. Men plukt immers geen druiven van doornstruiken en geen vijgen van distels? Zo brengt iedere goede boom goede vruchten voort, maar de zieke boom brengt slechte vruchten voort. Een goede boom kan geen slechte vruchten voortbrengen en een zieke boom geen goede. Iedere boom die geen goede vrucht voortbrengt, wordt omgehakt en in het vuur gegooid. Aan hun vruchten zal je ze dus kennen.' In de *Dialog* wordt hetzelfde beeld op een gelijkaardige manier gebruikt: [De leek:] 'Meester, hoe machten weten welc haer een goet mensche es? Want men vint soe veel wandelbaers dat goet schijnt ende dat alsoe niet en es, ende in lams cleder wolves herten!' [Eckhart:] 'Men pleghet te segghen: "Die goede boom draghet die guede vrucht, ende die quade boem die draghet die quade vrucht." Men en mach een mensche niet nader kennen dan bi sinen werken ende bi dat hi minnet.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 36, r. 1-6.

95 In de *Spiegel* omschrijft Ruusbroec de goedwillige deugdzame mensen als degenen die 'stervende den sonden ende toenemende in dooghden' zijn, of dus hun zonden kunnen verminderen en hun deugden kunnen laten toenemen. De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 203, r. 111-112.

wat we in de *Spiegel* kunnen lezen: daar noemt Ruusbroec een leven van goedwilligheid ‘een ridderscap dat men met stride behouden moet’.⁹⁶ Standvastig volhouden blijkt dus niet evident, maar wel mogelijk: ‘wildi .i. goet leven beghinnen ende daer in bliven sonder inde, soe moetti Gode ongheveinsdelec boven alle ding meinen ende minnen.’⁹⁷ Dit liefhebben van God maakt ons boven alle andere zaken deelachtig in de gratie Gods. De voldoening hieruit is zo groot dat het ons een zekere rust en standvastigheid biedt.

Want minne boven uwe begrijp, dat es de gheest ons heeren. Daer in seldi verhaven sijn, rasten ende woonen in eenecheiden met gode boven uwe redeleke verstaen.⁹⁸

Ruusbroec beschrijft hier een zichzelf versterkend proces, waarbij onze liefde voor God ervoor zorgt dat we in zijn achting stijgen en – omgekeerd – Gods gratie en gaven op hun beurt de hernieuwing van onze liefde voor Hem verder aanwakkeren:

Maer die minne die in u es, dat es de gratie gods ende uwe goetwillecheit. Daer in hebdi rijcheit ende volheit al uwer dooghde, ende daer mede leeft ende woont god in midden [van] u met sijne gratien ende met sinen gaven, ende daer mooghd altoes wassen ende toenemen in sijn behagen. [...] Die minne met der ufeninghen tusschen u ende gode, die sal altoes vernuwen overmids berueren des Heilechs gheests ende goetwillecheit ende liefde uwer herten.⁹⁹

De bovenstaande bespreking van de goedwilligen lijkt echter eenzijdig in zijn optimisme. Want waarom was een dergelijk goedwillig of deugdzaam leven zo moeilijk vol te houden en kon het zelfs als een ‘ridderlijke strijd’ worden omschreven, indien de gratie die erop volgt als het ware automatisch tot een vernieuwing ervan zou leiden? De moeilijkheden waarop hier wordt gezinspeeld, worden nergens in dit deel van de *Spiegel* verduidelijkt. Op verschillende andere plaatsen in zijn oeuvre gaat Ruusbroec wel dieper in op het problematische karakter van de goedwilligheid. In zijn *Seven Trappen* beschrijft de mysticus hoe een ‘reinecheit der zielen’ samen met een ‘suverheit van lichame’ zijn derde trap, of derde liefdesgraad vormt.¹⁰⁰ Tijdens de uitleg over hoe we deze zuiverheid van ons lichaam moeten opvatten, waarschuwt Ruusbroec zijn lezers om zich te hoeden voor drie specifieke zonden: traagheid, gulzigheid en onkuisheid.¹⁰¹ Het zijn deze drie zonden waardoor menig ‘goetwillegh mensche’ al tot in ‘groven sunden’ vervallen is. Een gelijkaardig geluid is in *Vanden XII beghinnen* te horen. Daar

96 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 205, r. 119-120.

97 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 205, r. 120-121.

98 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 207, r. 139-142.

99 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 142-150.

100 De Baere en Mommaers (ed.) (ed.) 2003, p. 107, r. 74.

101 ‘Maer wi moeten ons selven nauwe merken, wachten ende hueden van iij sunden die in den live regneren, dat es traegheit, gulsegheit ende onkuisheit. Overmids dese drie es menegh goetwillegh mensche ghevallen in groven sunden. Jeghen gulsegheit selen wi minnen ende verkiesen mate ende soberheit, ende altoes ons selven avetrecken ende men nemen dan ons ghelust, ende in nauwer nooetdorst bliven ghekust.’ De Baere en Faesen (ed.) 2003, p. 115, r. 134-140.

maken de goedwilligen hun opwachting bij de beschrijving van een tiende manier van zondigen tegen de volmaakte liefde. Aanvankelijk begint Ruusbroecs definiëring van de goedwillige mensen op een positieve manier:

Die dienste wise, dat sijn goedwilleghe menschen die leven inder gracen gods, die Christum na volghen ende allen dinghen versmaedt hebben ende gelaten, ende minnen gode ende sine ghebode, ende oefenen alle goede weerke diemen pleecht inder heiligher kerken.¹⁰²

Ook in de *Dialog* werden de goedwilligen omschreven als gelovigen die geneigd waren Christus na te volgen, in elk geval wat betreft diens evangelische opdracht om alle wereldse bezittingen achter te laten. We komen eveneens te weten dat de neiging van de goedwilligen om daar een letterlijke interpretatie aan te geven hen op kritiek kwam te staan. Wie met die critici precies werden bedoeld, is voorlopig onduidelijk gebleven. Ruusbroecs kritische vervolg op zijn aanvankelijk positieve portrettering van de goedwillige, lijkt al een eerste tipje van de sluier op te lichten. Het zou wel eens kunnen dat het precies dit soort kritiek was waarvoor de auteur van de *Dialog* wilde waarschuwen. Ruusbroec had al eerder in de *Spiegel* aangestipt dat het voor de goedwillige moeilijk was een leven van complete deugdzaamheid vol te houden. In zijn *Beghinen* bespreekt hij die problematiek meer uitvoerig:

Nochtan moghen sy vallen in groven sonden, want si en sijn haers selfs niet ghestorven in gode, noch si en hebben haren eyghenen wille niet ghegheven noch versmaet onder den vryen wille gods, noch vryheit der natueren die hem god ghegheven heeft onder die vryheit die god selve es. Ende hier omme hebben si dicke lief ende leet, anxt ende sorghe, twifel ende vaer [angst, toestand van vrees], vreesse vander hellen ende verduemt te sine, te vallene in dootsonden, ende vanden vagheviere. [...] Si sijn becommert ende verladen [bezwaard] met vele dinghen. Troest ende solaes ende groot ghevoelen souden si gherne van gode nemen. Als hijs hen niet en gheeft, soe moghen si vercuelen. Ende overmids grote becoringhe des duvels ende der werelt ende des lichaems moghen sy in dootsonden vallen.¹⁰³

Ruusbroec benadrukt dat goedwillige mensen, ook al leven zij in de gratie Gods en volgen ze Christus' voorbeeld, alsnog in grote zonden konden vervallen. Deze constante dreiging om te vallen, leidt tot een fundamenteel onstabiele gemoedstoestand. We zagen al dat Ruusbroec in de *Seven trappen* goedwilligheid had omschreven als een gelijkvormigheid tussen de eigen wil en Gods wil. Nu lijkt de goedwillige mens niet ten volle te beschikken over de eigenschap waarnaar hij werd vernoemd. De aanleiding voor zijn onstabiele gemoed werd namelijk precies gezocht in het onvoldoende versmaden van de eigen wil ten voordele van den 'vryen wille Gods'.

102 De Baere (ed.) 2000, p. 521, r. 1271-1274.

103 De Baere (ed.) 2000, p. 521-523, r. 1274-1285.

Dit leidt er volgens Ruusbroec toe dat de goedwillige snel angst ervaart en zorgen heeft, dat hij twijfelt en zich benauwd voelt en wordt overvallen door de vrees om verdoemd te zijn of naar het vagevuur te moeten gaan. Door deze existentiële twijfel heeft hij behoefte aan goddelijke troost en verlichting. Het is wanneer hij denkt die niet te krijgen dat het volgens de mysticus pas echt gevaarlijk wordt. Hij wordt zo extra gevoelig voor de bekeringen van de duivel, de wereld en het lichaam. De doodzonde loert dan om de hoek.

Al bij al blijft de goedwillige een redelijk abstract gegeven in Ruusbroecs werk. Een kleine omweg langs de zogenaamde ‘mensen van goeder complexien’ kan ons meer inzicht bieden in wie we tot de goedwilligen zouden moeten rekenen. Bij een bespreking van de verschillende soorten personen die – terecht of onterecht – het sacrament van de eucharistie willen ontvangen, beschrijft Ruusbroec deze ‘mensen van goeder complexien’ als blij van gemoed, vrijgevig en barmhartig. Maar hij noemt ze ook ‘heet van bloede’ en lichtgeraakt (‘licht gherenen’). Ze worden, vooral onder invloed van het gezelschap waarin zij zich ophouden, snel bewogen tot zowel het goede als het kwade.¹⁰⁴ Die ‘lichtgeraaktheid’ was volgens Ruusbroec een aan twee zijden snijdend zwaard. Zo snel deze mensen in grove zonden konden vervallen, zo snel overviel hun soms angst en vrees omwille van die mogelijke zondigheid. Het zette hen aan tot een bekering door middel van berouw en penitentie. Sommigen vonden de concrete aansporing daartoe vooral in het goede dat ze anderen zagen doen of zeggen. Anderen werden geïnspireerd door de periode van het jaar, zoals de vasten, door sermoenen of door andere vormen van penitentie. Op dergelijke manier zou de mens van ‘goeder complexien’ innerlijk tot berouw worden aanzet, erkennen wat hij had misdaan en Gods gratie volgen.

De Groenendaalse prior hield dus de voorwaarden om tot bekering te komen erg toegankelijk. De stappen die de mens van ‘goeder complexien’ daartoe diende te nemen lagen binnen de mogelijkheden van elk gelovige. De precieze weg of drijfveer tot dergelijke bekering was minder belangrijk. Uiteindelijk was het voor Ruusbroec voldoende dat men de intentie had ‘Gode ende der Heilegher Kerken ende allen menschen gnoegh te doene na hare vermoghen’, om de eigen wil en Gods wil eenvormig te maken.¹⁰⁵

Die laagdrempeligheid blijkt ook uit het vervolg van Ruusbroecs bespreking van deze mensen van ‘goeder complexien’. De mysticus had een erg brede groep voor ogen die bovendien (gedeeltelijk) lijkt te overlappen met de goedwilligen. Dat wordt gesuggereerd wanneer Ruusbroec deze mensen een aantal maal expliciet ‘goedwillig’ noemt en stelt dat ook zij hun wil eenvormig moeten maken met die van God.

104 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 355-357, r. 1636-1642.

105 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 357, r. 1646-1651.

Nu verstaet dat alle menschen die in der werelt leven in selken state die bestaen mach met gode ende met der heilegher kerken, ende die alsoe goeds willen sijn dat si staende bliven met der hulpen gods ende hen onthouden van groven sonden, eest in huweleke ochte daer buten, in ambachte ochte in dienste, in cooepene ende in vercooepene ende in alre wisen en neeringhen, in arbeide ochte met gherechter cooemenscap, [...] siet, al sijn dese menschen onleedegh ende menechvuldegh in uutwendeghen dinghen omme hare nooetdorst te ghewinnenne ende der gheenre die hen toebehoeren ochte omme den armen te deilne, si moghen nochtan vrilec dat heileghe sacrament ontfaen op de ghenade gods altooes te hooeghtiden alse sijs begheren. Want al vallen si dicwile in dagheleke ghebreke, si sijn na haren vermoghene goedwillegh ende gherecht in allen dinghen.¹⁰⁶

Bovenstaande uiteenzetting heeft het in de eerste plaats duidelijk over niet-kloosterlingen, over mensen die in gelijk welke wereldse staat leefden die de goedkeuring van God of de Kerk kon wegdragen. Zowel gehuwden als niet-gehuwden konden ertoe behoren. Het ging niet enkel over die lagen van de bevolking die aan hun leven een duidelijke spirituele wending hadden gegeven of wilden geven, maar ook over bijvoorbeeld ambachtslui en rechtgeaarde handelaren.

Enkele overeenkomsten met de goedwilligen zijn duidelijk. Buiten het feit dat ze ook goedwillig (kunnen) zijn, leiden de mensen van 'goeder complexien' net als die eersten een onstabiel bestaan en vallen ze vaak in dagelijkse gebreken. Het kloosterleven vormt voor Ruusbroec de enige echte stabiliteit zo lijkt het, maar de afwezigheid van een dergelijk kader hoeft volgens de mysticus geen onoverkomelijk probleem te zijn. Het is al heel wat wanneer men zich als leek naar eigen vermogen inspant en men – zoals het hier heet – goedwillig en rechtgeaard is in alle dingen. Opmerkelijk genoeg vinden we de toelating die hier aan deze brede groep mensen 'van goeder complexien' wordt gegeven om 'te hooeghtiden' om het heilige sacrament te gaan, ook in zeer gelijkaardige bewoordingen in de *Dialogo* terug:

[Eckhart:] Die heylighe kercke die heeft in geseedt [bepaald] ende gheoerdyneert den leeken eenwerf tsaers tot den heylighen sacramente te gaen. Maer die goetwillighe leeken, die reynelijck ende nuchterlyck leven, die moghen tot allen hoechtijden wel gaen tot den heylighen sacramente – ende daer mede soe eest al ghenoech. Wee al den gene die den licham ons heeren onweerdelyken ontfaen!¹⁰⁷

Of deze raadgeving nu ook aan hetzelfde soort gelovige gericht was is nog maar de vraag. Zoals we zagen moet de goedwillige mens in de *Dialogo* worden verbonden met het type leek dat eraan dacht om te breken met zijn normale leven door voor een meer spirituele levenswandel te kiezen. Bij Ruusbroec blijft de 'mens van goede complexien' vooral verwijzen naar de gewone leek die er een alledaags maar goed leven op na hield. Op meer fundamenteel niveau echter gaat het wel om dezelfde boodschap. De expliciete toelating die gegeven wordt om op hoogtijdagen ter eucharistie te gaan, vindt op beide plaatsen zijn oorsprong in de overtuiging

106 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 359-361, r. 1663-1682.

107 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 161, r. 86-90.

dat sommige gelovigen geneigd waren in hun kerkgang te overdrijven. Dergelijke ijver, zo lezen we in de *Dialoog*, neigde algauw naar een ‘gheestelijker verwaen-nisse’.¹⁰⁸ Zowel in de *Dialoog* als bij Ruusbroec is het dan juist iemands goedwilligheid die het verschil maakt. Ze geeft namelijk aan dat een handeling met de juiste intentie wordt verricht, en zo vormt ze de factor die zin geeft aan de daad.¹⁰⁹

Wanneer Ruusbroec het over ‘goedwilligen’ heeft, bouwt hij voort op enkele klassieke opvattingen over de goede wil. We zagen dat de goede wil van oudsher werd beschouwd als een voorbereidende gratie van God. Eenmaal gekregen, diende deze ook verder geoeffend te worden, onder andere met goede werken. Niet alleen had de goede wil goede werken nodig om vervolmaakt te worden, de relatie was wederkerig. Voor het doen van goede werken was de goede wil onmisbaar om de werken zin te geven. De wil tot het goede hoorde dus een basisattitude van de gelovige te zijn, ook wanneer die laatste er een niet erg ontwikkeld spiritueel leven op nahield. Voor Ruusbroec bestonden de goedwilligen dan ook uit een brede groep mensen die zich op de onderste trap van zijn mystieke ladder, in het werkende leven, bevonden. Hoewel dit soort mens op zich deelachtig was in de gratie Gods, was zijn deugdzaamheid moeilijk vol te houden, ook omdat diens religiositeit vooral gericht was op ‘uitwendige werken’.

Al bij al blijft de status van de goedwillige mens bij Ruusbroec enigszins abstract. De vraag blijft bijvoorbeeld of de goedwillige eerder te zoeken was onder degenen die de eigen wil volledig in de wil van God hadden weten te plaatsen en, ondanks de onstabiele natuur van hun leven, toch stabiliteit gevonden hadden, of onder degenen die daar nog niet volledig in waren geslaagd. Waarschijnlijk was het dit twijfelachtige bestaan dat voor Ruusbroec juist een wezenlijk kenmerk van deze soort mens vormde.

108 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 161, r. 78-79. Over de eucharistische vroomheid: Caspers 1992. Caspers schetst hoe de eucharistische vroomheid vanaf het begin van de dertiende eeuw vanuit kerkelijke en zelfs theologische hoek actief werd aangewakkerd. Belangrijk waren hierbij het invoeren van de elevatie tijdens de eucharistie (het opheffen van de hostie en de beker met wijn), de blijvende aandacht voor het viaticum (het bezorgen van de communie aan een zieke of stervende) en het invoeren van de Sacramentsdag in 1264. Naast die toenemende vroomheid omtrent de eucharistie, vindt hij ook enkele kritische stemmen terug. Specifiek over (te) veelvuldig ter communie gaan: p. 219-224. Van toepassing op dit thema, maar voor onze context tamelijk laat, is een vijftiende-eeuwse geschrift bekend als: *Devote samenspraak over de veelvuldige communie*, uitgegeven als: Stracke (ed.) 1912.

109 Ook Dirc van Delf hecht in zijn *Tafel vanden kersten ghelove* belang aan de instelling waarmee men ter communie gaat. Voor hem is ‘ongeveinsdheid’ daarbij een voorwaarde: ‘[...] du en selte ghen ghevensde ghelaet of wercken togen die du niet en meynes, want die doen sondeliken drie manier van luden. Die eerste sijn die gedaente togen ende ghevensder heilicheit, als doen die ypocriten, lollaerden, die haer aensicht daer na connen setten ende [mitten handen] also baren, recht of si onder den cruce gestaen hadden. Dese die beden langhe sonder innicheit ende sitten inder kercken slumerende ende gaen ten heiligen sacrament sonder reverencie ende vernederen die heilige kercke ende verafteren die heilighe scrift sonder vrese.’ Daniëls (ed.) 1937, cap. xxxii, p. 232.

5 Van Leeuwen en de goedwillige, een problematische relatie

Het is vooral bij Ruusbroecs leerling Jan van Leeuwen dat de goedwillige echt het centrale onderwerp van discussie wordt. Niet enkel de frequentie waarmee dat gebeurt neemt *Dialog*-achtige proporties aan, ook de inhoudelijke aspecten vertonen dermate grote gelijkenissen dat het erg waarschijnlijk wordt dat Van Leeuwens werk en de *Dialog* deel uitmaken van eenzelfde concrete context en milieu. Ook omdat de beschrijving van deze maatschappelijke fenomenen, op beide plaatsen werd ingebed in een sterk mystieke, of op zijn minst mystiek-geïnspireerde, taal.

Van Leeuwen trad omstreeks 1345 als lekenbroeder in te Groenendaal, kort nadat Ruusbroec er zich samen met enkele gelijkgezinden had teruggetrokken. In de nieuw gestichte priorij werd hij verantwoordelijk voor de keuken.¹¹⁰ Naast het roeren in Groenendaalse potten en pannen, nam de kok ook de tijd om een vruchtbare auteurscarrière op te bouwen. Ruusbroec moet als biechtvader op Van Leeuwen grote invloed hebben gehad. Hoewel een systematisch onderzoek naar de receptie van Ruusbroecs ideeën bij Van Leeuwen nog niet werd gevoerd, is het wel duidelijk dat hij heel wat van Ruusbroecs terminologie leende.¹¹¹ Zou het bijvoorbeeld toeval zijn dat we binnen de Middelnederlandse literatuur net bij deze twee in dicht verband met elkaar werkende Groenendalers de goedwillige mens vaker zien opduiken dan elders? In welke richting een eventuele beïnvloeding zich voltrokken zou hebben, is nog maar de vraag. Van Leeuwen had het al vóór 1355 volop over de goedwillige. Een echte uitschieter is zijn *Van vijftherhande bruederscap* waar hij dit type gelovige maar liefst 32 maal opvoert. Op regelmatige basis gebruikt Ruusbroec de term vooral vanaf zijn *Spiegel* (gedateerd rond 1359) – met de *Brulocht* (gedateerd voor 1344) als uitzondering. Bovendien gaf de kok het begrip een heel wat prominentere plaats in zijn werk dan zijn meester had gedaan. Maar natuurlijk kan het ook dat beiden de terminologie rond goedwilligheid onafhankelijk van elkaar gebruikten omdat ze simpelweg met dezelfde groeperingen en publiek te maken kregen en dus dezelfde realiteit wilden beschrijven.

Toen Van Leeuwen als lekenbroeder intrad, had hij al jarenlang met beide voeten in de wereld gestaan. Die achtergrond bleef doorwerken in zijn geschriften, waarvan sommige overduidelijk voor een stedelijk lekenpubliek bedoeld waren.¹¹² Van Leeuwen moet dus veelvuldig, waarschijnlijk meer dan Ruusbroec, in contact gekomen zijn met die bevolkingslagen waar ook eenvoudige en geïnspireerde leken en dus ook de goedwilligen zich onder bevonden. Hij had zelfs, naar

110 Over de begindagen van Groenendaal, zie: Warnar 2003, p. 180-210. Over Van Leeuwen leven, zie: Axters 1953, p. 294-318; Axters (ed.) 1943, p. xix-xxxiii; Avonds 1982, p. 228-238 en Van Geest 1991, p. 269-285. De meer recente literatuur over Van Leeuwen behandelde ik in de introductie van dit boek, zie onder andere noot 85.

111 Over Ruusbroecs leer als inspiratiebron voor Van Leeuwen, en dan vooral aangaande diens driedeling van werkend, innig en schouwend leven, zie: Reynaert 2005, p. 102.

112 Geirnaert en Reynaert 1993, p. 197-199.

eigen zeggen, ooit zelf nog anderen (al dan niet publiekelijk) over religieuze zaken trachten te onderrichten.¹¹³ Het hoeft dus niet te verbazen dat, in vergelijking met zijn meester, de lekenbroeder zoveel meer aandacht voor die soort mens had. Hoewel Ruusbroec de goedwillige mens als een type gelovige op enkele plaatsen gebruikt om de structuur van zijn werk aan op te hangen, blijft de expliciete uitwerking van deze groep tamelijk oppervlakkig. Bij zijn leerling echter kwam de goedwillige en de goedwilligheid regelmatig echt in het midden van de discussie te staan. We geven een overzicht per werk:

Tabel 5 Een overzicht van het aantal verwijzingen naar de ‘goedwilligen’, ‘goede wil’ en ‘goedwilligheid’ bij Van Leeuwen, per werk weergegeven.¹¹⁴

Jan van Leeuwens werken	Handschrift Brussel, [...]*	Datering	Goed- willigen (als type mens)	Goede wil (als eigen- schap)
<i>Vanden ix choren der inghelen</i>	KB: 888-890	1352-1353 (voor <i>Een ghetuge</i>)	1	2
<i>Een boexken van meester Eckaerts leere daer hi in doelde</i>	KB: 888-890	voor 1355	0	0
<i>Een ghetuge</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355	15	0
<i>Redene ende ondersceyt tusschen die ghene die god gheroepen ende ewelec uutvercoren heeft</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355 (Geirnaert en Reynaert dateren tussen 1353-1355)	5	0
<i>Vanden drien coninghen</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355 (Desplenter dateert voor 1352)	6	0
<i>Van tienderhande materien</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355	8	1
<i>Van vijfterhande bruederscap</i>	KB: IV 401	1355	32	0
<i>Dboec vanden tien gheboden</i>	KB: 888-890	1355	6	0
<i>Een rolle van richters</i>	KB: 888-890	na 1355	2	2
<i>Die rolle vander woedegher minnen</i>	KB: IV 401	na 1355	0	0
<i>Vanden seven teeken der sonnen</i>	KB: 888-890	1356	6	2

113 Geirnaert en Reynaert houden nog een slag om de arm met betrekking tot Van Leeuwens bewering dat hij ‘in sommighe steden’ had ‘gesproken’. Dat hoefde voor hen niet letterlijk als een mondeling optreden van de kok buiten Groenendaal te worden geïnterpreteerd, maar toont wel dat Van Leeuwen weet had van een ‘externe receptie’ van zijn ideeën. Geirnaert en Reynaert 1993, p. 197.

114 Zie bijlage 2 voor een opsomming van de verwijzingen naar al deze vindplaatsen.

<i>Vanden tien gheboden gods</i>	KB: IV 401	1358	5	7
<i>Dboec van den bedinghen</i>	KB: IV 401	Axters dateert 1371-1374**	4	0
<i>Hoe dat men cristus leere verstaen ende oec volcomelijc navolghen sal</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	1	0
<i>Vanden viij salicheiden</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	10	1
<i>Van menegherande goeder lee- ringhen die seer orberlijc sijn</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	2	0
<i>Hoe dat men alle ongherechticheit laten sal ende christus roepe ghe- trouwelyc na volghen sal</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	0	4
<i>Van enen inwendeghen verbor- ghenen gheesteliken sacramente- liken etene daer ons ihesus christus toe noet</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	1	0
<i>Dboec vanden inval</i>	KB: IV 401	Niet gedateerd	2	0
<i>Van sevenderhande manieren van menschen die gode minnen</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	1	1
<i>Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	0	0
<i>Hoe dat alle goet orsprinct over- mids die dryheit gods uut eenre macht</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	0	0

* Zoals hierboven uiteengezet, hoort bij handschrift Brussel, KB: 888-890 bij handschrift Brussel, KB: 667. Samen vormen ze een late redactie van Van Leeuwens verzamelde werk. Voor het eerste deel van het werk van de Groenendaler wordt in het onderzoek echter de voorkeur gegeven aan Brussel, KB: IV 401, dat nagenoeg identiek is aan Brussel, KB: 667, maar al rond 1460 kan worden gedateerd en dus bijna een eeuw ouder is.

** Axters (ed.) 1943, p. LVI.

In van Leeuwens oeuvre, verspreid over 17 van de 22 werken, vinden we in totaal maar liefst 107 maal een variant op de woorden 'goedwilligheid' en 'goedwillige(n)' terug.¹¹⁵ Daarbij gaat het in meer dan 91 gevallen om een van de varianten van de tweede term. Eerder dan de goedwilligheid dus als concept te beschrijven wilde Van Leeuwen – net als in de *Dialog* – deze eigenschap vooral gebruiken om er een specifiek soort gelovige mee aan te duiden. Kwantitatief gezien

¹¹⁵ Voor een overzicht van Van Leeuwens werken, zie: Geirnaert en Reynaert 1993, p. 191-193 en Wuttke 2012, p. 28.

springen twee werken er uit wat hun behandeling van de goedwillige betreft: *Van vijfsterhande bruederscap* en een *Een ghetuge*. Daar komen we hem respectievelijk 32 en 15 keer tegen. Ook in *Vanden viij salicheiden* (10 keer) en *Van tienderhande materien* (8 keer) vinden we de goedwillige meer dan gemiddeld terug.

Maar ook andere werken voorzien ons van informatie over wie de goedwillige was. In *Een rolle van richters* maakt Van Leeuwen een drieledig onderscheid tussen de goede, de geestelijke en de verheven godschouwende mensen dat geïnspireerd lijkt op Ruusbroecs indeling van het werkende, innige en schouwende leven. Het onderscheid moet, afgaand op de erg associatieve structuur van de tekst, organisch tot stand zijn gekomen. De concrete aanleiding hiervoor was een referentie naar de simpele goedwillige lieden, en meer specifiek die goedwilligen die gehuwd zijn.

Want simpele goet willeghede liede alse die te samen in huwelijcke sitten die salmen rechte voert wisen op die ghebode gods te levenne na ghemeyne wise der heilegher kerken, want wettelike huwelijc en mach nyemant scoeren noch breken. Mer god moet voer alle dinc ghemint sijn: boven dwijf ende boven kint ende boven al dats in eertrike es. Ende dits eens goets menschen staet in enen sedeliken levenne dat hi altoes ghehoersam si totter doot toe der heilegher kerken.¹¹⁶

Van Leeuwen heeft geen echt negatieve kijk op deze leken. Wel vindt hij dat ze, aangezien ze zich in een ‘zedelijk leven’ willen bevinden, moeten leven naar de geboden Gods en de algemene wijze van de Heilige Kerk. Hoewel niemand het wettelijk huwelijk mag verbreken, moet men God liefhebben boven alle wereldse zaken, inclusief vrouw en kinderen. Ondanks de relatief positieve taal maakt Van Leeuwen vervolgens duidelijk dat hij twee andere soorten mensen ‘hoger’ inschat. De eerste zijn de ‘innechs gheestelijcs menschen’, in wiens aard het ligt dat zij alles vrijwillig ter ere van God doen en alles laten in Christus’ naam. Dit soort mens beoefent een innerlijk leven en weet hoe hij zich door middel van een schouwen in beelden ‘vrilijc voer doghen gods’ kan ophouden en verbeteren.¹¹⁷ Het derde en laatste soort leven acht Van Leeuwen naar eigen zeggen honderdduizend maal hoger dan het vorige. Het is in dit leven dat de mens met een ‘bloete gheestelike eenvoldeghe overlidinghe’ in God kan rusten boven elk menselijk begripen of weten.¹¹⁸

De gelijkenis met Ruusbroecs indeling van levens is duidelijk. Ook hier is het, om van het innige leven tot het schouwende leven te komen, een kwestie om alle beelden bij het schouwen van God weg te laten vallen, en elke innerlijke kracht van de ziel te overstijgen. Dat maakt dat wanneer we de analogie met Ruusbroecs

¹¹⁶ Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, Brussel, KB: 888-890, f. 187v.

¹¹⁷ Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, f. 187v.

¹¹⁸ Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, f. 187v. Zie ook de gelijkaardige driedelige indeling die Van Leeuwen in het tweede kapittel van *Een ghetuge* bespreekt: Brussel, KB: 888-890, f. 137r-138v.

opdeling zouden doortrekken, de simpele goedwillige lieden bij Van Leeuwen zich in het daaraan voorafgaande werkende leven bevinden.

Dat de goedwilligen inderdaad onderaan de spirituele ladder stonden, wordt ook duidelijk in Van Leeuwens *Van vijfterhande bruederscap*. Wanneer daar in het zestiende kapittel drie soorten mensen worden besproken die allemaal Gods stem op een verschillende manier horen, vinden we de goedwillige mensen opnieuw bij de 'laagste' groep.¹¹⁹ Deze simpele mensen ervaren Gods stem vooral in zintuiglijke beelden. De tweede groep mensen noemt Van Leeuwen de innige geestelijke mensen (wat dezelfde aanduiding is als die uit *Een rolle van richters*). Zij kunnen – in tegenstelling tot de eerste groep – loskomen van het lichamelijke. Gods stem ontvangen zij via inwendige geestelijke beelden, die men 'buten niet en hoert noch en siet, meer van binnen wel versteet'. Voor de derde soort mensen is de stem van de Heer dan weer een eeuwig 'ingheesten gods', een 'inblivende stemme', die zij ontvangen op een volmaakte manier, zonder dat daar een middel – inwendig of uitwendig – voor nodig is. Men overstijgt alle zintuigen en redelijke vermogens van de ziel. Het gaat om een eeuwig 'ingheesten gods', een 'inblivende stemme' die niemand met zijn redelijke vermogens kan verstaan.

Hoewel het duidelijk is dat de tweede en derde groep zich op een hoger niveau bevinden, is de status van de eerste groep voor Van Leeuwen niet volkomen waardevol. Op zich wordt de stem van God ook door hen goed ontvangen en zijn leden van deze groep in staat hun leven in het teken te stellen van Gods eer.¹²⁰ Met de goedwillige mens als label verwijst Van Leeuwen dus, net als Ruusbroec, naar een persoon wiens spiritualiteit sterk gericht is op een praktische deugdbeoefening en het volgen van de geboden Gods.

Het is binnen deze context van zintuiglijke en uitwendige werken dat ook de goedwilligheid als karakteristiek bij Van Leeuwen een belangrijke plaats krijgt. Zij vervult hier haar traditionele functie – zoals ze dat in de hele Middelnederlandse literatuur en ook bij Ruusbroec deed – als menselijke karaktertrek die iets zegt over de intentie (de al dan niet goede bedoeling) waarmee een (goed) werk werd verricht en over de waarde die we aan het desbetreffende werk dienen toe te kennen. De goedwilligheid als indicator van intentionaliteit vinden we ook terug in Van Leeuwens *Vanden tien gheboden gods*.¹²¹ Bij de bespreking van het zesde gebod, aangaande stelen, wordt uitgelegd wat iemand die iets op een onrechtvaardige manier verworven heeft kan ondernemen om deze misstap goed te maken.¹²² Wanneer men nalaat het 'ontvreemde' terug te geven, terwijl men daar wel de mogelijkheid toe heeft, hoeft men niet meer op het eeuwige leven te rekenen. Beschik

119 Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, Brussel, KB: IV 401, f. 225r-225v.

120 Jan van Leeuwen, *Een getughe*, Brussel, KB: IV 401, f. 139v.

121 Over Jan van Leeuwens behandeling van de tien geboden, zie: Desplenter 2010, p. 1-29. Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 41r.

122 De bespreking van dit zesde gebod begint op: Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 37v.

je echter niet over de mogelijkheid je misstap ongedaan te maken, maar heb je er wel groot berouw over, dan staan er je volgens Van Leeuwen twee zaken te doen. Eerst en vooral hoor je te biechten, waarbij je – door het oprechte berouw dat je toont – zal kunnen rekenen op Gods genade. Ten tweede moet je te allen tijde de wil blijven hebben om de schuld alsnog te betalen zodra je daartoe in staat zou zijn. Dat wil zeggen vanaf het moment dat men zich niet meer in een uiterste armoede bevindt en men over middelen beschikt die boven het levensnoodzakelijke uitstijgen.¹²³

Door te hameren op het belang van de intentie maakt Van Leeuwen van de juiste handeling een juiste attitude, die de facto voor meer mensen bereikbaar is. Tegelijk zien we hier hoe Van Leeuwen de goedwilligheid als eigenschap ook verpersoonlijkt tot de ‘goedwillige mens’. Voor Van Leeuwen ligt de kracht van deze mens erin dat deze niet rust of blijft hangen in de smaak of de lichamelijke geneugten. Zij zijn nog duidelijk verbonden met hun lichamelijke noden en verlangens, maar tegelijk vermengen en temperen ze dergelijke gevoelens met vrees en bitterheid. Met hun goedwillige begeerte slagen ze er in hun verlangens voor het vergankelijke te ‘vertrappen’:

Maer goetwilleghen menschen ende die ghene die gode behaghen willen, ende oec selen, die en bliven opden smaec noch op die ghenouchte des lichaems niet rustende noch delecterende [zich verheugend (van het Latijnse ‘delectare’)]. Want sy minghen haren slaep, haer spise ende haren dranc ende oec al haer lichameleke nodorft. Die verminghense ende temperense met vreesen ende met bitterheden. [...] Ende alsoe gaen se ende terden [(ver)trappen] met harer goetwillegher begheerten over al dat eertsche ende onghoordent ende verganckekele es.¹²⁴

Toch blijft bij deze mensen de onzekerheid en vrees steeds aanwezig alsnog een misstap te begaan. Van Leeuwen gaat verder:

Ya, al en dinckes dese menschen niet of al en dooren [durven] sijs hen selven niet ghetrouwen ende hebben oec meneghen inwendeghen slach [neiging] ende meneghe vreesen ende anxt te mesdoene, of datse hen selven of haren lichame te vele sijn in spisen ende in drancke.¹²⁵

Ook op andere plaatsen beschrijft Van Leeuwen hoe goedwilligen de bekoring het hoofd dienen te bieden: ‘Ende oec alle goet willighe menschen, die gods ende sijnre heyleghen gratien ghesmaken selen, die moeten dicwile gheswaerlec ghequelt ende becoert werden.’¹²⁶ De vrees en angst die de goedwillige zichzelf oplegt, beschouwt van Leeuwen hier als een nuttig tegengewicht voor de te grote aandacht die men heeft voor lichamelijke en wereldse geneugten. Elders is het echter juist deze vrees die hij problematiseert.

123 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 40v.

124 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 42v.

125 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 42v.

126 Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 214r.

In *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn* bespreekt Van Leeuwen het nut van de vrees op een meer diepgaande manier. Als vertrekpunt hiervoor stelt hij zich de vraag of God het niet erg vindt dat de goddelijke vrees slechts voor een op de duizend mensen wijsheid en hoop met zich meebrengt, die de mens in staat stelt zonder twijfel en wantrouwen tot God te gaan. De Groenendaalse lekenbroeder antwoordt zelf: de vrees die uit God geboren wordt – hij noemt deze wat verderop de 'soenlike vrees' – maakt 'den mensche in alle sijnre oeffeninghen ende oec in alle sinen doene beide van buten ende van binnen in lanc soe vroedere ende wisere in gheesteliken stucken [handelingen]'.¹²⁷ Maar Van Leeuwen ziet ook nog twee andere groepen mensen die op een minder positieve wijze met hun vrees omgaan:

[...] deen partye van menschen alte vreesachtich ende tonvri te lutter goede betrouwen. Dandere hebben te veel betrouwens ende te lutter vreesen ende sijn alte wilt ende alte vri haers selfs. Ende hen beiden, seldi weten, ghebrect gherechticheit oft gherechte ordinance ende godlike minne.¹²⁸

De kernachtige omschrijving van deze twee soorten gelovigen geeft het spanningsveld weer dat in zowat heel Van Leeuwens oeuvre merkbaar is. Een groot deel van zijn praktische moraal bestaat uit raadgevingen die erop gericht zijn om gelovigen van beide uitersten van vreesbeleving vandaan te houden. Vervolgens gaat Van Leeuwen ook meer uitgebreid in op beide groepen. Het probleem bij de tweede groep, degenen dus die te weinig vrees en te veel vertrouwen hebben, wordt vooral bij hun drang naar vrijheid gesitueerd:

Want die vriheit in hen besitten willen sonder werc oft sonder oeffeninghen oft sonder godlike minne, siet, daer af comt valsche ongheordeneerde ledicheit. [...] Siet, dan dunct hen dat si vri sijn in sduvels eere wanneer dat hen quaet ende goet even ghelijc steet, sonder berespinghe van consciencien ende sonder verkiesen ende si alle dinc dies der natueren luest ende dies bloet ende vleesch begheert met inwendegher vriheit connen ghedoen. Want dat dunct hen volcomenheit datse quade beelden uut connen ghewerken [verdrijven] ende laten die natuere ghewerden in haren werken.¹²⁹

De vrijheid die men zoekt, leidt volgens de Groenendaler tot een valse ledigheid die samengaat met een gebrek aan vrees en geweten en die haar uiting vindt in een aanvaarding van de loop der natuur en de natuurlijke lusten. Dat men door een volledige onthechting los kon komen van al het wereldse en dat geen lichamelijke handeling nog een zonde met zich mee kon brengen, was een van de als heretisch

127 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, Brussel, KB: 888-890, f. 165r. In de *Dialog* wordt een gelijkaardig onderscheid gemaakt tussen knechtelijke en heilige vrees: 'Die gherechte godlijke minne verdrijft van ons alle knechtelijke vrees. Maer nochtans soe rade ick allen gheestelijke menschen, dat sij houden die heijlighe vrees van misdoen om die sekerhey, maer niet van knechtelijke vrees vander hellen noch vanden vechevier.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 128, p. 148, r. 45-46

128 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v.

129 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165r.

beschouwde ideeën die gewoonlijk met de beweging van de Vrije Geesten in verband werden gebracht.¹³⁰ Van Leeuwen was duidelijk op de hoogte en refereert aan deze groep inderdaad als ‘vrien geesten’.

Ten opzichte van deze Vrije Geesten, die hij beschouwde als ‘die alre quaetste menschen die nu in eertrike sijn’, lijkt hij de groep die er te veel vrees op na hield minder ‘boosaardig’ te vinden. Op de keper beschouwd waren ze dan ook – zo stelt van Leeuwen zelf – volledig tegengesteld aan de ‘vrien gheesten’, en bovendien talrijker. Het is hier dat we weer een referentie aan de goedwilligen vinden:

Mer nu vindix noch een groete veel meerdere ander partye van goetwilleghen gheesteliken scinenden menschen die desen voerghesprokenen valschen vrien gheesten bi na temale contrarinen ende onghelijc van binnen sijn. Dat sijn als men selken menschen vint die al haer leefdaghe uut alsoe groeten anxt ende eyghenne vrees haer selfs hebben datse nemmermeer ghereckelike vriheit en connen ghehebben noch vercrighen aen gode. Ya, hoe groeten arbeit oft hoe vele goeder werken oft wat penitencien datse doen, oft oec hoe langhe oft hoe vele oft hoe dicke datse bichten [...].¹³¹

De tweede groep wordt door Van Leeuwen de ‘goetwilleghen gheesteliken scinenden menschen’ genoemd.¹³² Tekenend voor de praktische aard van Van Leeuwens werk is de koppeling die hij bij de bespreking van beide soorten mensen maakt tussen het verschil in hun geestelijke instelling en het onderscheid in hun (uitwendige) geloofsbeleving. Waar de ‘vrije gheesten’ door hun gebrek aan vrees nalieten uitwendige werken of oefeningen te verrichten, daar zouden de ‘goetwillige gheesteliken scinenden’ over zoveel vrees beschikken dat ze geen echte vrijheid meer kenden, hoe groot hun arbeid ook was geweest, of hoe veel goede werken of penitentie zij ook gedaan mochten hebben.



Tot nu toe behandelden we het concept van de goedwilligheid (net als dat van de goedwillige zelf), op een tamelijk theoretische manier. Laat dat nu net het tegenovergestelde zijn van hetgeen waar het Van Leeuwen om te doen was. Zowat elke folio van zijn oeuvre getuigt van een sterke betrokkenheid bij de ‘echte’ wereld. Zijn bezorgdheid over concrete onderwerpen als het huwelijk en de seksuele omgang tussen man en vrouw laat zijn grote affiniteit zien met de concrete geloofskwesties waar de gewone leek elke dag mee geconfronteerd werd. Van Leeuwen had bovendien een grote kennis van, en een sterke mening over, de verschillende

¹³⁰ In de *Compilatio de novo spiritu* vinden we een rits aan artikelen die (voor diegene die verenigt is met God) de vrijheid beklemtonen om te doen wat men belieft. Liegen, stelen, overspel plegen zouden volgens de ketterij van de Vrije Geesten allemaal toegelaten zijn. Zie Kikuchi’s bespreking hiervan: Kikuchi 2014, p. 31-33.

¹³¹ Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v.

¹³² Van Leeuwen voegt regelmatig de eigenschap ‘scinenden’ toe wanneer hij het over de goedwillige mensen heeft. Op de mogelijke redenen hierachter kom ik nog terug op p. 201.

vormen waarin spiritueel geïnspireerde leken hun religiositeit probeerden de ont-plooiën.¹³³ In dat opzicht leest een werk van Van Leeuwen soms eerder als een politiek pamflet dan als een religieus traktaat. Het onderscheid dat de kok maakt tussen twee soorten gelovigen op basis van de mate van vrees die ze al dan niet voelden, vormt eveneens een aanleiding tot een bijna politieke beschouwing van het religieuze 'speelveld' van zijn tijd. De concrete opstap daartoe wordt gevormd door de problematiek van de ledigheid – hetgeen Van Leeuwen hier expliciet een kenmerk noemt van de 'vrien gheesten'.

De ledigheid is voor Van Leeuwen 'een beghinsel oft een ocsuynе [oorzaak] daer alle quaetheit uut wortelt'. De uitwendige ledigheid brengt gemakkelijk ook inwendige ledigheid met zich mee. Hoewel Van Leeuwen de inwendige ledigheid nog veel erger vindt dan de uitwendige, zal het toch – geheel volgens zijn praktische aard – de uitwendige zijn waarop hij focust. God heeft ons niet voor niets 'uitwendige lichamelijke ledematen' gegeven, opdat we er arbeid mee zouden verrichten, er penitentie mee zouden doen en er ons brood mee zouden verdienen. Met deze expliciete raadgeving richtte Van Leeuwen zich tot een specifiek publiek:

Dat behoert sunderlinghe gheesteliken sterken jonghen mannen ende oec jonghe wiven toe dat al haer crachte beide van buten ende van binnen soude verteeren [opbranden] ende verarbeiden inden dienste gods. Ende en souden oec loepen van lande te lande om broet na lollaertsche wise [...].¹³⁴

Vooraf is er dus een probleem onder jonge mannen en vrouwen. Zij blijken geneigd zowel hun lichamelijke als geestelijke krachten ten dienste van God te willen stellen, of deze liever 'op te branden', door bedelend om brood rond te zwerven – zoals lollarden dat deden.¹³⁵ Een dergelijk leven aannemen vond Van

¹³³ Door Geirnaert en Reynaert werd al opgemerkt dat Van Leeuwen zich richtte tot een lekenpubliek: Geirnaert en Reynaert 1993, p. 196-197. Over Van Leeuwen en politiek, zie: Avonds 1982, p. 228-238. Desplenter ziet een uitgesproken stedelijk publiek voor sommige van Van Leeuwens traktaten: Desplenter (te verschijnen).

¹³⁴ Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v.

¹³⁵ Met Lollarden wordt in de Angelsaksische literatuur meestal specifiek de volgelingen van John Wycliff bedoeld. Zij zouden op de Britse eilanden tot een echte ketterse beweging uitgroeien. Zie een van de standaardwerken: Hudson 1988. De term zelf werd naar alle waarschijnlijkheid vanuit het Middelnederlands geleend en verwees oorspronkelijk naar een meer heterogene groep van religieus aangelegde leken, die zich op het randje van de heresie bevonden (vgl. het lemma 'Lollard' in Stevenson (red.) 2010). Volgens het *MNW* is een lollaert een 'broeder der barmhartigheid' en een 'lid eener ongeordende geestelijke vereeniging'. Ze hebben waarschijnlijk hun naam te danken aan hun zacht murmelen, zingen en bidden. Ook Van Leeuwens gebruik moeten we op minder specifieke manier begrijpen. De vrome kok vernoemt de lollarden in zes van zijn werken en in totaal 26 keer. Bij Ruusbroec vinden we ze niet en in de *Dialog* evenmin. Elders in de Middelnederlandse literatuur komen we ze evenmin frequent tegen (vgl. met de schaarse vindplaatsen in het *MNW*). Een belangrijke uitzondering betreft *Truwanten*, een toneeltekst uit het handschrift-Van Hulthem (ca. 1405-1408). De lollarden maken er geen goede beurt. Ze worden samen met 'swesters en baghinen' lui en traag van aard genoemd en lieten zich maar weinig gelegen liggen aan spanning en arbeid. Het lijkt erop dat broeder Everaert, zelf een op het verkeerde pad geraakte 'truwant' (landloper), de lollarden als een meer georganiseerde groep beschouwt en onderscheidt van zijn 'vele gesellen' die in kluizen en cellen leven. Voor een inhoudelijke bespreking en een diplomatische editie: *Truwanten. Een toneeltekst uit het handschrift-Van Hulthem* 1987, p. 34-35. Wie precies tot de lollarden gerekend moeten worden, komen we ook bij Van Leeuwen niet heel eenduidig te weten. Enkele algemene karakteristieken tekenen zich wel af. De vrijwillige armoede en het bedelend rondtrekken, zijn aspecten

Leeuwen voor de meesten een te bruuske levenswending inhouden. Wanneer iemand ‘soe sterc es dat hi sijn broet ghewinnen can, ic rade hen dat hijt winne ter eeren gods’, aldus de kok die naar eigen zeggen ook steeds grove arbeid verricht had.¹³⁶

De gelijkenis met de *Dialogo* is duidelijk. Ook daarin wordt verwezen naar jonge mensen die vanuit hun religieuze interesse bereid waren te breken met hun oude leven en een aanvang wilden maken met het bedelen in armoede. Meer specifiek ging het om jonge goedwillige mensen, die zoals ik al toonde, aan de hand van de gelijkaardige omschrijving verbonden konden worden met de begijnen- en begardenbeweging, maar er waarschijnlijk niet helemaal mee samenvielen.

Het gevaar aankarten van de ledigheid waar zoveel jongelui in dreigden te vervallen, was voor Van Leeuwen beslist geen bijkomstigheid, geen terloopse overpeinzing of eenmalig luchten van het hart toen hij de wereld rondom zich in ogen-schouw nam. Deze bezorgdheid vormde het centrum van zijn betoog. Het was misschien wel een van zijn voornaamste drijfveren bij het schrijven. Om juist te kunnen inschatten welk belang het onderwerp voor hem had, is het soms zaak Van Leeuwen te volgen in zijn herhalingen. Door herneming lijkt de Groenendaler bepaalde argumenten kracht te hebben willen bijzetten. De waarschuwing die we bespraken loopt in *Van menegherande goeder leeringhen* nog een tijdje door. En naarmate Van Leeuwen uitweidt krijgen we een beter beeld van wie hij bedoelt met de ‘geestelijk sterke jonge mannen en vrouwen’ van hierboven. Van Leeuwen herhaalt dus de kern van zijn betoog, maar voegt daar ook andere elementen aan toe:

Mer wi en vinden niegherincs bescreven dat ons eneghe scrijft [geschrift] raet oft leert om broet te gane oft te loepene van lande te lande. Want broet bidden dat en brinct negheen heilicheit noch gheestelijke vruchtbaerheit inder zielen, want het en es in hem selven noch doecht noch onduecht.¹³⁷

die steeds terugkomen. Dat laatste zou dan kunnen verklaren waarom Van Leeuwen de lollarden onderscheid van ‘susteren’ en ‘clusenaren’. Vooral die laatsten moeten er inderdaad – in plaats van rond te trekken – een ‘sedentair’ leven op na hebben gehouden. In *Van vijfterhande bruederscap* lijkt hij ze als een onderdeel van de ‘broodbegharden’ te zien: ‘Maer wildi weten ende merken waer in dat die broetbagaerde demen daer heet lollaerde alre meest dolen, dats omme datse van hem selven ende van haren broetganghe ende oec van haerre sonderlingher voernemender wisen, diese voeren boven andere menschen, soe vele houden ende soe sunderlinghen groet achtense [...]. Ya boven alle manieren van state die in eertrike sijn. Nochtan en hebben se te male en ghenen staet van ordenen.’ Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 219v. Van Leeuwen ergert zich niet alleen aan het officieuze karakter van dit soort leven, maar vooral aan de minachting die deze beweging toont voor andere (wel door de Kerk erkende) soorten religieus leven. Vgl. ook met Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 19v: ‘Ende dits haer [zijnde ‘clusenaren, swesteren, broetbagaerde, lollarde ende al selkerande volc’] meeste scade ende letsamheit die onder hen ghemeenlic es dats datse van haeren uutwendeghe armoede soe vele houden ende haer sonderlinghe wise soe groot achten boven alre menschen staet [...].’

¹³⁶ Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v. Deze minachtende houding lag in lijn met Van Leeuwens bredere opvattingen over landloperij en bedelarij. Zie hierover: Desplenter 2010, p. 18.

¹³⁷ Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 166r.

Al rondtrekkend, van land tot land, bedelen vindt Van Leeuwen dus geen goed idee. Het wordt niet gepropageerd in enig geschrift, en is op zichzelf gezien deugd noch ondeugd. Van Leeuwens kritiek blijft hier niet bij. Blijkbaar voelde hij de behoefte om op een meer diepgaande manier de eigenheid van deze tot bedelen geneigde mensen te schetsen en kondigt het plan aan om in detail na te gaan welke kenmerken voor deze groep zo typerend zijn. Aan de hand van twaalf punten wil hij enkele van hun 'oefeningen' belichten waaraan zij – volgens de Groenendaalse kok verkeerdelijk – zo veel belang hechten dat ze er zelfs anderen mee zouden proberen te stichten:

Mer nu willic u noch voert segghen welc dinc dat die swesteren ende broet bagaerde voer haer alre beste ende voer haer meeste heilicheit houden ende welc haer sunderlinste oefeninghe es ghemeynlic onder hen daerse op stichten. Siet, des vindic wel .xij. wisen diese voer sunderlinghe goet in haer herte prisen. Dierste es datse deen dander te haren wisen connen ghetrecken, ende doen simplen goetwilleghen menschen, eer si weten waer sijt hebben, haer ambacht laten, ende dan verteerense [opgebruiken] dat sijs hebben [...].¹³⁸

Het spirituele landschap waar bovenstaande passage ons een inkijk in geeft lijkt ongeveer hetzelfde te zijn als dat in de *Dialoog*. In elk geval wordt ze bevolkt door dezelfde groeperingen. Waar Van Leeuwen enkele folio's eerder een uiteenzetting gaf over de ledige 'vriër gheesten', specificeert hij nu dat het om 'broet bagaerde' en 'swesteren' gaat (de eveneens in de *Dialoog* gebruikte alternatieve terminologie voor begarden en begijnen). Bij het eerste van zijn twaalf te bespreken punten maken ook de goedwilligen hun opwachting.¹³⁹ Bovendien worden – net als in de *Dialoog* – beide soorten gelovigen met elkaar in verband gebracht. Het zijn volgens Van Leeuwen namelijk de goedwilligen die door de begarden en zusters zo gemakkelijk te beïnvloeden zijn, dat ze geneigd waren hun ambacht achter te laten en in te ruilen voor een ledig bestaan.¹⁴⁰

138 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlicj sijn*, f. 166r.

139 Na dit eerste punt, zullen er nog elf andere volgen. De rode draad daarbij is de manier waarop de 'swesteren' en 'bagaerde' – vanaf punt 9 worden daar ook de zogenaamde 'clusenere' aan toegevoegd – eer lijken te vinden in de extreem armoedige manier waarop zij door het leven gaan. Ze kleden zich in gelapte kleren en afgedankte habijten, vinden het van een grote heiligheid getuigen dat zij moeten bedelen en willen zelfs geen enkele lichamelijke spijs of drank nuttigen. Dergelijk extreme vorm van armoede getuigt voor Van Leeuwen echter eerder van hoogmoed dan van heiligheid. Juist zoals in de wereldlijke geneugtes zelf geen zonde lag, zou ook armoede op zich geen deugd bevatten, wel kon die er volgens de Groenendaler toe leiden dat men verkeerdelijk veronderstelde vrij te zijn.

140 De ontvankelijkheid van de goedwillige voor de sirenenzang van zusters, 'broodbegarden' en kluzenaars is een onderwerp dat Van Leeuwen in zijn werken regelmatig aankaart. Ook in *Van tienderhande materien* zijn het de zusters en begarden die, omdat ze zo te koop lopen met hun uitwendige armoede en het bidden voor hun brood, in al hun eigenzinnigheid (in het Middelnederlands: 'cryghelheit') mensen van hun ambacht proberen af te brengen. Met succes blijkbaar: 'Siet dit es de sake ende de waeromme dat menech simpel goetwillich mensche sijn ambacht laet varen eer hyt selve weet waer hyt heeft, dat hen cort namaels beraut, al scaemt hy hen weder te keeren. Ende om dat hy eens of tweeweers heeft horen predeken of prisen aermoede des gheests hoe edel es.' Jan van Leeuwen, *Van tienderhande materien*, Brussel, KB: IV 401, f. 121r. Een gelijkaardig geluid is te horen in *Een rolle van richters*: 'ya met uutwendegher smeekinghen halense [degenen die geen uitwendige arbeid of werk willen doen] goetwilleghen simpele liedekenne aen hem ende raden hem dat sijt al vercoepen soudense datse

Voor wat betreft de verspreiding van nieuwe en eventueel problematische spirituele ideeën, plaatst de Groenendaalse lekenbroeder, de goedwilligen aan de receptieve zijde van het spectrum. Terwijl de begijnen en begarden worden genoemd als diegenen die een op armoede gestoelde levenspraktijk verkondigen, zijn het de goedwilligen die zich lieten beïnvloeden. Op die manier wordt de breuklijn tussen beide groepen iets scherper getrokken dan dat in de *Dialog* het geval is. Het onderscheid moet minder op het niveau van een verschillende idealisatie op geloofsbeleving gezocht worden, dan in de mate waarin men reeds concrete stappen had gezet op de weg naar een vooral door armoede gekenmerkt leven in het teken van God. Terwijl begijnen en begarden al over een zekere maturiteit beschikten, en door volharding hun keuze dus bleken te bevestigen, stonden de goedwilligen – Van Leeuwen typeert ze vaak als personen van jonge leeftijd – veeleer aan het begin ervan.

Maar niet enkel begarden en begijnen wisten een invloed op goedwillige mensen uit te oefenen. Uitermate interessant – zeker in het licht van de vergelijking die ik hier met de *Dialog* maak – is dat de Groenendaler ook de volgelingen van Eckharts ideeën ('sy die sine [dat is: Eggaerts] leeringhe voor goet prisen') noemt als een maatschappelijke kracht die de goedwillige eenvoudige mensen 'met harer valscher leeren an hem halen ende te harer ongheloevecheit waert [...] trecken'.¹⁴¹

De gelijkenissen tussen de goedwillige bij Van Leeuwen en die in de *Dialog* zijn dus treffend. Ook in de *Dialog* zijn het vaak juist de jonge mensen met een goede wil die worden geacht ontvankelijk te zijn voor de raadgeving van anderen om op extreme wijze het armoede-ideaal te volgen:

[Eckhart:] Als die jonghe menschen hebben ontfanen eenen goeden wille, ende sy dan horen spreken dat God goet es, ende hi om die mensche veel heeft ghedoocht, soe beghinnen sine dan lief te crighen. Ende als sy horen segghen dat hemelrijc goet es ende datter groote blijschap es, soe waren sire geerne. Ende als si horen segghen dat die helle ende dat vaghevier quaet es ende datter groote pine es, al daer om soe comen sire noode. So aen vaen [aanvangen] si een goet leven van penitentien uut haerre goetwillicheit ende uut knechteliker vrese. Soe vasten sy veel te water ende te broede uut haerre goetwillicheit, ende sy gaen wollen ende bervoet, ende sy ligghen op stroe, ende sy gaen bedevaert in haerre goetwillicheit ende in allen doechdeliken werken.¹⁴²

Ook over de concrete levenswijze van de goedwilligen (en in tweede instantie de begijnen en begarden) hebben Jan van Leeuwen en de *Dialog* overeenkomstige ideeën. Ik signaleer enkele gelijkenissen. In eerste instantie werden ze gekenmerkt door de combinatie van bedelarij en een rondtrekkend bestaan. Van Leeuwen

hebben beide erve ende lant ende ghevent al om gods wille al te hant. Dit radense enen mensche uut haren sotten eenwilleghen hoefde dat sijt slachs al vercopen ende ghevent den armen.' Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, f. 187r.

¹⁴¹ Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 26v. Van Leeuwens kritiek op Eckhart besprak ik reeds in de introductie van dit boek.

¹⁴² Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 17-26.

had het met betrekking tot deze groepen regelmatig over het 'van lande te lande' lopen. In de *Dialogo* vinden we de letterlijke onstandvastigheid al in het bovenstaande citaat terug, namelijk in de neiging om op bedevaart te gaan. Nog duidelijker is de parallel in vraag 113 waar, in bijna letterlijk dezelfde bewoordingen als bij Van Leeuwen, over de begarden en zusters wordt gezegd dat ze 'loepen achter lande uut haer goetwillicheit ende om haer broot'.¹⁴³ De eigenschap van goedwilligheid schijnt hier zelfs de eigenlijke aanleiding of voorwaarde tot het bedelen te zijn. Het zijn overigens niet enkel de (goedwillige) begijnen en begarden die bedelen. In vraag 117e bijvoorbeeld worden expliciet de goedwilligen zelf genoemd als diegenen die zich 'willichlijc arm maken' en 'om hun brood bidden'.¹⁴⁴ Merk op dat het ook hier moeilijk is om, afgaand op hun concrete levensvorm, begarden, begijnen en goedwilligen uit elkaar te houden.

Ten slotte is er nog de neiging tot (extreem) vasten. In de *Dialogo* zagen we het als eigenschap van de goedwillige vermeld worden (zie eveneens de hierboven geciteerde passage uit vraag 114). Ook Van Leeuwen koppelt deze uiting van extreme vroomheid aan de goedwillige mens (hier de 'goedwillig schijnende mens') en heeft er in zijn *Dboec vanden tien gheboden* een duidelijke mening over:

Nu merct dan hier de nederste maniere hoe goetwilleghen schinende menschen hen selven behaghen inder nederster gheesteliker eeren. Dat sijn selke menschen die daer vasten ende vieren ende oec te messen ende tsermonen loepen ende doen ende laten dat die heilghe kerke verbiedt ende ghebedt. Siet dit dunct hen een groet dinc.¹⁴⁵

Van Leeuwen en de *Dialogo* schetsen de aard van het leven waar de goedwillige toe geneigd was op een gelijkaardige manier, maar hun waardeoordeel erover verschilt sterk. Ruusbroecs goedwillige mens was, hoewel die nog niet zo ver in de spirituele opgang stond en steeds vatbaar was om in de zonde te vervallen, fundamenteel gezien een eenvoudig maar goed persoon. Ook bij Van Leeuwen staat de goedwillige onderaan de spirituele ladder. Meermaals waarschuwt de kok dat voor elke honderdduizend goedwilligen, er slechts een in staat zal zijn om tot God te komen.¹⁴⁶ Soms, maar niet altijd, legt Van Leeuwen ook uit op welke manier zij dat ondanks de geringe slaagkansen toch zouden kunnen doen.¹⁴⁷ Tegenover zulk occasioneel sprankeltje hoop staat echter vaker een ronduit negatieve boodschap. In twee van zijn werken spendeert Van Leeuwen een heel hoofdstuk aan de kwestie. In zijn *Van vijfterhande bruederscap* staat hij stil bij alle tekortkomingen van de goedwillige mens onder de veelzeggende titel: 'Van vijftien teken

¹⁴³ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 1-2.

¹⁴⁴ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 163-165.

¹⁴⁵ Jan van Leeuwen, *Dboec vanden tien gheboden*, Brussel, KB: 888-890, f. 27v.

¹⁴⁶ Zie bijvoorbeeld: 'Maerghi selt weten dat tot diere eenvoldegher overcomre hoecheyt gods de hondertduysenste goetwillighe mensche niet en coemt noch en gheraect.' Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 215v. Zie ook de gelijkaardige redenering in dezelfde tekst op f. 229r en f. 239v en in Jan van Leeuwen, *Een getughe*, f. 169ra.

¹⁴⁷ Zie bijvoorbeeld Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 239v.

ende letsele midsden welken goetwilleghen menschen belet werden datse niet ghecomen en connen ten hoechsten gheesteleken leven.¹⁴⁸ In *Van tienderhande materien* heeft het twintigste kapittel (met de titel: ‘Waeromme dat alle goetwilleghen menschen niet en comen tenen claren overnatuerleken bekinnesse gods ende haers selfs’) een gelijkaardig opzet.¹⁴⁹

De regelmatige verwijzingen naar de ‘goetwilleghen scinende menschen’ bevestigen dat Van Leeuwen fundamenteel wantrouwen had ten aanzien van de goedwilligen en vooral het leven dat dezen nastreefden. Bij de tweedeling die Van Leeuwen in zijn *Van menegherande goeder leeringhen* maakte tussen diegenen die geen vrees kenden en diegenen die te veel vrees hadden, vormden dit type schijnbaar goedwilligen de tweede soort gelovigen. Op verschillende andere plaatsen in zijn werk krijgen we te horen waartoe deze te grote vrees zoal kon leiden. In *Een ghetuge* lezen we:

Ya, ende nu vintmen doch meneghen eweleken goetwilleghen mensche, daer die jaer ende dach tsermoene ende te predickinghen lopen ende van ghewoenten rennen, ende en horen dese menschen overmids de gracie gods die van boven comt van binnen inwert niet. [...] Want ic dar dit wel cuellec segghen dat de honderste mensche van goetwilleghen scinenden lieden eyghelec gode niet en vint noch en suect noch en jaecht.¹⁵⁰

Van Leeuwen is geen vurig minnaar van de overijverige manier waarop vele goedwillige mensen van de ene naar de andere preek trekken. Onmiddellijk wordt duidelijk waarom hij bij deze groep het kenmerk ‘schijnbaar’ toevoegt. Zij hebben er moeite mee Gods gratie van binnen te voelen en maar weinigen van hen zouden God echt weten te vinden. Zoals de lekenbroeder verderop in de tekst uitlegt, wordt de vrome arbeid die voor hen kenmerkend is vooral verricht om geestelijk voordeel te verkrijgen. De focus van de goedwillige ligt daarbij op het behoud van de eigen ziel, of van die van hun naasten:

Mar nu vintmen oec wel eenrehande menschen die tijtleker dinghen alse niets niet en achten, noch oec om wereltleke ere. Daer om en es hen oec alse niets niet belanc maer in gheesteleker eren. Ende in inwendeghen dinghen soe suekense oec alse wel inwert haer eyghen gherief of oec noch meer als de werelt doet uwert [buitenwaarts]. Want om gheestelec goet of om gheesteleke ere te vercrighene, ya of oec om hemelrike te hebbe ne met gode. Trouwen siet, hier omme soe doen selke goetwilleghen scinende menschen grooten arbeyt. Ya allene om haers selves ziele te behoudene of haer moeder ziele, of oec haers vaders, of oec haerre vriende ziele. Ende sonderlinghe voer die ghene die hen daghelijcs goet doen ende almoessene gheven.¹⁵¹

148 Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 226r.

149 Jan van Leeuwen, *Van tienderhande materien*, f. 133v.

150 Jan van Leeuwen, *Een getughe*, f. 161v-162r.

151 Jan van Leeuwen, *Een getughe*, f. 168v.

Hoe verhouden deze goedwillig schijnende mensen zich nu tot de goedwillige mensen? Vallen beide types aan goedwillige mensen samen, of staan ze volledig los van elkaar? De goedwillige mens, in zijn niet gespecificeerde vorm, blijft ook bij Van Leeuwen refereren aan een type gelovige dat ten minste gedeeltelijk – en misschien wel vooral – te vinden is onder een brede laag leken. In zijn meest fundamentele betekenis is de groep zo breed omdat de eigenschap van goedwilligheid binnen de mogelijkheden van zowat elke gelovige ligt. Ze voorziet de praktische implementatie van de religiositeit (het volgen van de basisdeugden en geboden) van een morele betekenis. Ondanks de verbinding met die positieve basiseigenschap, kunnen we er niet omheen dat Van Leeuwen ernstige kanttekenen plaatst bij de mate waarin het voor deze goedwilligen werkelijk mogelijk is een leven te leiden dat in het teken van God zou staan. Juist op dergelijke plaatsen van twijfel lijkt de lekenbroeder naar een meer specifiek en tastbaar type aan gelovige te willen verwijzen. De goedwilligen, of een deel ervan, waren dan een soort mensen die, zoals de begijnen en begarden, omwille van verkeerde redenen hadden gekozen (of dreigden te kiezen) voor een levenswandel die een te grote breuk betekende met het dagelijkse leven dat een leek geacht werd te leiden. Deze twee soorten goedwilligen zijn op basis van Van Leeuwens observaties moeilijk van elkaar los te koppelen. Ook omdat de specifieke drang om een 'verkeerde' wending aan het leven te geven, net vervlochten is met het (geestelijk) onstabiele karakter dat de brede groep goedwilligen in het algemeen typeerde.

Al bij al heeft Van Leeuwen een niet al te hoge pet op van wat hij de (al dan niet schijnbare) goedwillige mens noemt. Hij belicht hun negatieve aspecten meer dan hun positieve. Op die manier wordt een begrip, dat in eerste instantie meer een aanduiding voor de gewone gelovige lijkt te zijn, bij Van Leeuwen eerder gebruikt om naar een specifiek type mens te verwijzen wiens pogingen er een spiritueel leven op na te houden niet op zijn goedkeuring kon rekenen.

6 Opnieuw 'De goedwilligen' in de *Dialogo*, de verdediging

Hierboven wees ik al op enkele treffende overeenkomsten tussen Van Leeuwens behandeling van de goedwillige en de manier waarop dit in de *Dialogo* gebeurt. Vooral de karakterschets van de goedwillige en de maatschappelijke achtergrond waartegen deze wordt opgevoerd vertonen grote overeenkomsten. Meer concreet betekent dit dat de goedwilligen zowel bij Van Leeuwen als in de *Dialogo* met dezelfde spirituele terminologie, maatschappelijke groeperingen en morele vraagstukken in verband worden gebracht. Dit alles gebeurt bovendien telkens binnen een mystieke context. In al deze teksten wordt dus, naast de vraagstukken over hoe men als gelovige zijn leven praktisch diende in te richten, steeds de ambitie om God te ontmoeten binnen het gezichtsveld gehouden.

Hier houden de parallellen echter niet op. Anders dan Van Leeuwen heeft de

auteur van de *Dialoog* een positief oordeel over het goedwillige leven. Toch moet ook hij goed op de hoogte geweest zijn van de kritiek die er bestond. Het was hem zaak om, bij monde van zijn beide personages, op deze kritiek de aandacht te vestigen en hun verdediging op zich te nemen. Nu zijn de motieven die ter verklaring van deze kritiek worden aangehaald, juist dezelfde die ook Van Leeuwens en Ruusbroecs negatieve houding ten aanzien van de begijnen en begarden enerzijds en de (schijnbaar) goedwilligen anderzijds lijken te verklaren. Een basisprobleem voor Van Leeuwen en Ruusbroec is de onstandvastigheid (*ongestadigheid*) van deze groepen zusters en begarden. Dergelijke onstabieleit wordt ook in de *Dialoog* erkend. Ook daar waren de twee gesprekspartners er zich van bewust dat dit kon leiden tot het vervallen in zonden of tenminste een gevaarlijke terugkeer naar de wereld. Het verschil met de Groenendalers is echter dat deze misstappen niet worden gedramatiseerd:

[De leek:] Al comet een suster te valle oft een bagghaert, oft al spreken sy bi wilen onbehoedeliken van gode oft van hemelschen saken boven der letter, daer omme en sijn sy niet alle quaet, noch gheveyst, noch ypocriten.¹⁵²

Van de goedwillige – zo zagen we – werd verwacht dat hij de fundamentele goedwilligheid waarover hij beschikte via een goed leven verder zou oefenen. Van Leeuwen maakt groot voorbehoud bij een al te vergaande invulling daarvan, zeker wanneer men als leek op een te letterlijke manier Christus' leven dacht na te kunnen volgen. De *Dialoog* is evenmin blind voor de moeilijkheid om een dergelijk leven vol te houden. Er wordt erkend dat sommigen van de goedwilligen die Christus in wereldverzaking en in vrijwillige armoede wilden volgen, na een tijd toch in grote zonden dreigen te vervallen:

[Eckhart:] Uuten woerden der ewangelien soe aengaen [aanvangen met (een leven in armoede naar de woorden van Christus)] goet willeghe jonghe menschen¹⁵³ ende laten al om al, ende setten al teghen al, als hem selven te verwinnen van al datter werelt toe behoert [...]. Ende als si al dit hebben gheoefent langhe tijt, soe worden si onder wilen verwonnen in temptacie, ende keeren som weder totter werelt ende comen te valle in groven sonden ende worden versmaet ende veronwert [geminacht]. Ende sy schinen quader voerden menschen oghen dan sy te voren waren, eer si den goeden wille ontvinghen ende penitencie deden, alsoe schinet voer der onbekinder menschen oghen.¹⁵⁴

152 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 106, r. 176-180.

153 In het handschrift en in Schweitzers editie vinden we enkel 'goet willeghe jonghe'. Ik voeg 'menschen' toe, naar voorbeeld van het regelmatig voorkomen van '(goet willeghe) jonghe menschen' elders in de tekst.

154 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 110, p. 89-90, r. 39-60.

Anders dan Van Leeuwen vindt het Eckhart-personage uit de *Dialoog* het geen onoverkomelijke ramp dat de goedwillige ten val kan komen: 'Al sijn sy ghecomen te valle, god die neemt nimmermeer weder sijn gheestelike gracie, die hi den goeden menschen gegheven heeft.'¹⁵⁵ Want als een goed mens eenmaal de zoetheit van God in zijn ziel heeft gesmaakt, dan zal men simpelweg niet meer in staat zijn te berusten in een zonde, noch in het onrustige gemoed waardoor men kan worden overvallen. Met die laatste redenering wordt de potentiële onstabieleit van de goedwillige, een karaktertrek die voor Van Leeuwen een halszaak betrof, in een klap geneutraliseerd. De *Dialoog* is niet blind voor de meer problematische aspecten van het goedwillige leven, maar het zijn uiteindelijk de steun voor en het vertrouwen in de gelovigen die dit leven nastreven, die de algemene teneur van de tekst bepalen.

Deze tolerantie ligt in het verlengde van een meer fundamenteel positieve visie op de goede mens en hoe die in staat is opnieuw uit de zondeval op te staan. In vraag 111 wil de leek van Eckhart weten of de goede mensen, wanneer zij na een doodzonde in staat waren 'haesteliken op [te] staen met rechten rou', God dan net zo gemeenzaam ('heymelijc') zouden kunnen genieten ('ghebruken') als ze gedaan hadden voor hun val. Het antwoord van Eckhart is eenduidig en positief:

[Eckhart:] Ja sy, willen sy haestelijken op staen met rechten rou, ende sy hen meer van dootliken sonden willen hoeden, ende si heilichlijc willen leven nader overster reden van haerre sielen. Alsoe moeghen sy gode ghebruken in haerre sielen alsoe heymelijc als sy te voren deden, ende bi willen [lees: wilen] heymeliker.¹⁵⁶

Bovendien lijken beide personages uit de *Dialoog* te vertrekken vanuit een fundamenteel positieve visie op de goedwilligheid. Bij vraag 102 noemt Eckhart de goedwillige onnozele mensen de 'alre rustelicste mede te wandelen ende alder ghenuechlicste, beide gheestelike ende werlike menschen'.¹⁵⁷ Het is een waardeoordeel dat niet werkelijk tegengesteld is aan, maar wel redelijk ver af staat van Van Leeuwens typering van deze 'goetwilleghen simpelen menschen'. De onschuld waarover deze simpele lieden bezitten, maken hen volgens de Groenendaalse kok alles behalve standvastig, maar juist extreem gevoelig voor hetgeen hen door Vrije Geesten, begijnen en begarden, of valse mensen 'tout court' verteld werd over het ledige leven.

De *Dialoog* lijkt evenwel niet overal zo vlot om de valkuilen van het goedwillige leven heen te wandelen. Op die plaatsen waar wordt ingegaan op de kern van de gevaren die met een dergelijk leven verbonden waren, worden de parallellen met Van Leeuwens kritiek frappanter. Als voorbeeld behandel ik vraag 114. We zagen al dat ook de leek zich vragen stelde bij de manier waarop een goedwillige diende te leven. Maar af en toe kreeg de twijfel meer existentiële trekken:

155 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 110, p. 90, r. 49.

156 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 111, p. 91, r. 5-8.

157 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 102, p. 77, r. 1-2.

[De leek:] Meester, waer af comet dat die goede wille alsoe haestlijken verlautet [verflauwt] ende vercout in meneghen mensche? Ende datter goetwillegher alsoe luttel wert verlicht van hemelscher wijsheit ende van godliker bekinnesse, ende sy luttel smaken ende ghevoelen gheestelike bliscap in haer sielen ende si van gode niet en werden ver troost? Ende dat die goet willegher alsoe langhe bliven inder knechterliker vrese, als vander helle ende vanden veghevier, ende die gherechte godlike minne verdrijft alle knechteliken anxt?¹⁵⁸

De leek zag voor de goedwillige net hetzelfde probleem opduiken als datgene waar Van Leeuwen uitgebreid voor waarschuwde. Door de onstabiele natuur van de goede wil, blijft de goedwillige vaak te lang hangen in een 'knechtelijke vrees' (Van Leeuwen gebruikt overigens exact dezelfde term).¹⁵⁹ In zijn antwoord erkent Eckhart de problematiek en refereert hij ook aan de meer praktische implicaties ervan: 'Alsoe eest metter goetwillicheit. Welc tijt soe die goede wille verlaut ende vercout inden mensche, soe wort hi onbequam tot allen goeden werken.'¹⁶⁰ Maar de meester stelt onmiddellijk gerust: 'Mer alsoe langhe als die goetwillicheit es bernende inder heilegher begeerten, soe wert hi bequam tot alre doecht.'¹⁶¹ Het goedwillig leven op zichzelf lijkt niet problematisch en de mogelijke uitdagingen ermee verbonden, zijn tijdelijk en beheersbaar.

De fundamentele bekommernis werd daarmee niet volledig weggenomen. Wat verder in dezelfde vraag wordt opnieuw een voorbehoud gemaakt bij het soort leven waarbij de goedwillige zijn zielenheil denkt te kunnen veiligstellen via de weg van niet aflatende boetedoening en volledige armoede. Een leven dat onder andere bestond uit – zo zagen we reeds – vasten, blootvoets gaan en op bedevaart trekken. Over al deze praktijken van boetedoening zegt Eckhart:

[Eckhart:] Mer noch eest al natuer! In al desen goeden werken soe hebben si hen selven ghemint om dat sy geerne waren ter blijscap van hemelrijc. Mer noch en minden sy gode nye edelijc om hem selven, [...] noch en worden si van god nye ghetroot, noch en quamen sy nye ter godliker bekinnesse.¹⁶²

Op het eerste gezicht gaat Eckhart dus helemaal mee in het soort kritiek dat we intussen vooral bij Van Leeuwen zijn tegengekomen. Vervolgens echter doet het Eckhart-personage iets onverwachts en gebruikt de door van Leeuwen (en Ruusbroec) zo geproblematiseerde onstabieleit van de goedwillige juist als een troef. Om zeker te zijn dat de goedwilligen hun boetvaardig leven leidden omwille van de juiste redenen zou God ze testen:

158 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 97, r. 1-6.

159 Zie bijvoorbeeld: Jan Van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 163v.

160 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 97, r. 11-13.

161 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 97, r. 13-14.

162 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 26-31.

[Eckhart:] Aldus wil god die goetwilleghen proeven oft sy om sinen wille moghen lijden ende laetse vallen in swaeren lijden ende in swaeren temptacie, beide gheestelijc ende vleeschelijc. [...] Bi wilen soe werden sy verwonnen in der temptacien ende keeren hen weder totter werelt ende comen te val in groven sonden. Mer die god alsoe ghetrou sijndat sy liever hebben te sterven den bitteren doot dan weder te keeren totter werelt oft enighe sonde te doen diese van gode trecken mocht, dien mensche comt god te hulpe, alsoe dat sy verwinnen al dat hen aen vechtende es.¹⁶³

Wat de uitkomst van de test zou zijn was niet zeker. Men kon steeds falen en ten val komen. Maar de lezer krijgt de indruk dat Gods beproeving voor de goedwillige toch vooral een kans betekende om diens spirituele kracht en geestelijke veerkracht te bewijzen. Terwijl het zware lijden waaraan zij zich blootstelden door Van Leeuwen als een ernstig gevaar wordt beschouwd, benadert de *Dialogo* het als een uitdaging waar men gesterkt kon uitkomen. Helemaal op het einde van vraag 114 wordt het zelfs een emancipatorische kracht die de goedwillige in staat stelde het hoofd te bieden aan de kritiek en vervolgingen die zij te verduren kregen:

[Eckhart:] Soe men die goetwilleghen mensche meer versmaet ende vervolcht om gode, soe sy vaster hanghen ende cleven met hoegher betrou in gode ende soe sine seerre minnen.¹⁶⁴

De dreiging om ten val te komen na een periode van spirituele deugdbeoefening was een thema dat in de Middelnederlandse literatuur wel meer expliciete stellingnames wist uit te lokken. De samensteller van de *Limburgse Sermoenen* (ca. 1300) bijvoorbeeld moet bekend geweest zijn met het probleem. Doorgaans kopieerde deze redelijk nauwgezet zijn bronmateriaal, maar te midden van een passage die over 'grote en vlijtige' arbeid handelt en over de noodzaak om tot de 'eeuwige suetheit' te komen, doet de samensteller een toevoeging waarin hij waarschuwt om vol te houden. Blijkbaar was dat niet iedereen gegeven:

Nu sin sulke [sommige] lide ongetruwe in hare arbeit, want alse gearbeit hebben een jaer ogte luttel meer, ende hen Got alse gereet [toeschietelijk] nit en es alse begeren, so verdrit hen hare arbeit ende werpense te rugge ende werden bewilen boser dan te voren. Entrouwen, die lide in onberaden [onbezonnenheid], wantse Gode sbetstes nit en getruwen [willen God niet het beste toevertrouwen] ende daden dat hen behort. Got es altoes gereet te dunne [doen] dat heme behort.¹⁶⁵

In de *Limburgse Sermoenen* (meer bepaald Ls. 26) wordt die onstabieleit, net zoals Van Leeuwen had gedaan, gekoppeld aan de goede wil en de daarmee verbonden poging zich vooral (of uitsluitend) te richten op het minnen van God:

163 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 44-53.

164 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 53-55.

165 Kern (ed.) 1895, Ls. 12, p. 305-306. Deze passage werd ook al door Wybren Scheepsma opgemerkt: Scheepsma 2005, p. 101.

Nu eest metten mensche die minnen wilt also metten vogele die vliġen wilt. Der vogel die vliġen wilt, sin heme sin vlogele verbonden, son can hi gevliġen nit. Also est met vel liden, die bewilen hebben enen guden wille Gode te minne, mar hen es therte ende hare begeringen also verbonden met ertschen kommere dassе des guden willen onlange mester sin.¹⁶⁶

Voor de gelovige die enkel op het kompas van de goede wil zou willen varen, bestaat de uitdaging er vooral in om vol te houden.¹⁶⁷ In het citaat hierboven wordt tweemaal de onstandvastigheid van de goede wil benadrukt. Zo klinkt het dat er veel lieden zijn die deze eigenschap (slechts) ‘bijwijlen’ hebben, en vaak is men ze ‘onlange mester’. Daarmee lijkt de dreiging om niet vol te houden in het gekozen leven een tamelijk wijdverspreide reden tot bezorgdheid te zijn geweest. Vooral bij Jan van Leeuwen en in mindere mate bij de samensteller van de *Limburgse Sermoenen* inspireerde dat tot een voorzichtige houding ten aanzien van nieuwe vormen van lekenspiritualiteit. In vergelijking hiermee lijkt de *Dialog* heel wat meer vertrouwen aan spirituele experimenten te hebben gegeven.

7 Besluit

Het werk van de Groenendaalse mystici Ruusbroec en Van Leeuwen blijkt een erg geschikte context te bieden voor een analyse van de veelvuldige verwijzingen naar de groep goedwilligen in de *Dialog*. Ruusbroecs behandeling van de goedwilligen is de meest algemene. Slechts op enkele plekken in zijn werk geeft de mysticus de goedwillige mens een structurele plaats binnen zijn systeem van spirituele opgang. Ruusbroec beschouwt de goedwillige, net zoals dat in andere Middelnederlandse teksten wel gebeurde, vooral als een soort ‘gewone gelovige’ die aan het begin staat van de weg naar een eventuele ontmoeting met God en wiens spiritualiteit vooral vormgegeven werd door het praktiseren van goede werken. Het verbinden van een dergelijk eenvoudig type mens met de eigenschap van goedwilligheid was niet onlogisch. Volgens de traditionele opvattingen was het de goede wil die, als voorbereidende gratie, een basis vormde voor de verdere oefening van een deugzaam leven en, doordat het verwees naar een juiste op God gericht intentionaliteit, zin gaf aan het menselijk handelen.

Ruusbroec wees al op het onstabiele karakter van dit type persoon, die vooral op goede werken gefocust bleek. Het was echter Van Leeuwen die een scherpe kritiek op de goedwillige mens formuleerde. Bij hem werd de goedwillige bijna een synoniem voor dat type gelovige dat een excessief belang zou hechten aan het uiterlijk vertoon van armoede en boetvaardigheid. Van Leeuwen gaf een meer specifieke invulling van de goedwillige en koppelde de aanduiding aan een groep

¹⁶⁶ Kern (ed.) 1895, Ls. 26, p. 420, r. 16-20.

¹⁶⁷ Vergelijk ook met Kern (ed.) 1895, Ls. 14, p. 272, r. 14-23. De vogelmetafoor (iemand die wil vliegen zonder veren) wordt daar ingezet om de noodzaak tot (klooster)deugden te onderstrepen.

spiritueel geïnteresseerde mensen die zich in de milieus van begijnen, begarden en Vrije Geesten ophiielden. De kritiek die hij op de goedwillige mens uitte was vooral gericht op hun onafhankelijke, actieve en mobiele karakter. Hij lijkt er een type persoon mee op het oog te hebben die omwille van spirituele overwegingen met het vertrouwde leven in de wereld gebroken had, of in elk geval op het punt stond dat te doen. Dit zonder dat hij zich geroepen voelde om tot een officiële orde toe te treden. Zijn onstandvastigheid maakt van de goedwillige voor Van Leeuwen een gemakkelijk beïnvloedbaar persoon die ontvankelijk was voor de dwalingen van de vrijgeesterij of van de beweging van begijnen en begarden.

Het is dit specifieke gebruik van de goedwillige mens dat we ook in de *Dialoog* terugvinden. Rond de verwijzingen naar de goedwillige leken (en mensen) ontwikkelde zich een complex aan ideeën en begrippen die zowel in de *Dialoog* als bij Van Leeuwen aan bod komen. Ook de maatschappelijke setting waarin de goedwillige in de *Dialoog* wordt opgevoerd, doet verbazend sterk denken aan dat wat Van Leeuwen beschrijft. Concreet worden zij op beide plaatsen aan de begijnen en begarden, en bij Van Leeuwen ook aan de Vrije Geesten gekoppeld. Maar het meest opmerkelijk is wel dat er over dit alles compleet verschillende posities worden ingenomen. Terwijl Van Leeuwen extreem wantrouwig tegenover dit soort bewegingen staat, zal de *Dialoog* er expliciet de verdediging van op zich nemen.

Kan de *Dialoog* dan verbonden worden met de zogenaamde beweging van de Vrije Geesten, zoals Lerner heeft voorgesteld? Nergens in de tekst wordt de goedwillige rechtstreeks aan die ketterij gekoppeld. De auteur was zich echter wel bewust van de kritiek waaraan begarden, begijnen en – meer in het algemeen – de mensen die er een vrijwillige armoede op wilden nahouden, onderhevig waren. Of de *Dialoog* voor of na Van Leeuwen gedateerd moet worden, valt niet uit te maken, maar op zijn minst kan de vrome kok hier probleemloos dienst doen als een representant van een behoudsgezinde strekking binnen de lekenspiritualiteit en volkstalige literatuur. Het is niet zo vergaand te veronderstellen dat de auteur goed wist dat juist deze goedwillige mensen door auteurs als Van Leeuwen (maar daarom nog niet Van Leeuwen zelf) met de Vrije Geesten in verband werden gebracht, ook al betrof deze aanduiding toen al eerder een constructie dan een werkelijk bestaande beweging. Door deze verschillende types van mensen als 'goedwilligen' te framen, kwam de nadruk te liggen op de goede intentie waarmee zij aan praktische deugdbeoefening wilden doen. Het beeld van de zoekende en experimenterende leek werd zo van zijn scherpste kantjes ontdaan. Hoewel de moderne onderzoeker, die de tekst langs de meetlat der orthodoxie zou leggen, geneigd is geen al te grote problemen te zien, is het nog maar de vraag of de kok uit Groenendaal er even vlot overheen zou zijn gestapt.

Uiteindelijk presenteert de *Dialoog* zich, zeker in vergelijking met Van Leeuwens werk, als een tweevoudige rehabilitatie. Enerzijds van een groep eenvoudige gelovigen, die door de drang om hun leven om te gooien volgens sommigen het juiste spoor waren bijster geraakt. Anderzijds van de historische Meester Eck-

hart, die een bedenkelijke reputatie had opgebouwd, maar wiens naamgenoot in de tekst als een gematigd meester wordt gepresenteerd. Deze erkende wel de goede bedoelingen van de goedwilligen, maar liet niet na ook op de grenzen van hun geloofsbeleving te wijzen.

Of we de *Dialoog* daarmee ook als een rechtstreekse reactie op Van Leeuwens werk moeten beschouwen (of vice versa), kan niet eenduidig gezegd worden. Ondenkbaar is het in elk geval niet, vooral omdat men zich in de *Dialoog* erg bewust was van de moeilijkheden die de goedwilligen in hun tijd dienden te trotseren. De kritiek die volgens de twee gesprekspartners uit de *Dialoog* tegenover de goedwilligen werd geuit, leest bijna als een samenvatting van de soort argumentatie die Van Leeuwen gebruikte tegen dit type mens. Daarnaast bestaat er ook een chronologische nabijheid en een handschriftelijke connectie. Een rechtstreeks contact, waarbij Van Leeuwen ooit (delen van) de *Dialoog* zag, of de auteur van de *Dialoog* met het werk of zelfs de persoon van Van Leeuwen bekend was, valt evenwel niet te bewijzen.

Doordat zowel de auteur van de *Dialoog* als Van Leeuwen met de goedwillige mens of leek in grote mate hetzelfde soort gelovige voor ogen hadden, wordt het weinig waarschijnlijk dat deze enkel moet worden gezocht in een heel specifieke gemeenschap van leken of semi-religieuzen uit een specifiek convent of klooster. Tegelijk echter moeten beide auteurs een voldoende scherp beeld van de goedwillige mens hebben gehad opdat het de moeite loonde om een uitgesproken aanval, dan wel verdediging, neer te pennen.

V Tegenvoeters en ‘leitsterren’

Wereldbeeld en kosmologie in de Dialoog tussen Eckhart en de leek

Zoals bekend hebben de middeleeuwen nooit werkelijk gedacht dat de aarde plat zou zijn. Het betreft een negentiende-eeuwse mythe die, in een tijd waarin nieuwe wetenschappelijke inzichten de concurrentie aangingen met geloofsdogma's, handig werd aangewend om de Kerk weg te zetten als een niet erg bijdetijds instituut.¹ Op enkele uitzonderingen na zijn middeleeuwse geleerden, zowel astronomen als theologen, altijd het oude Griekse Ptolemeïsche wereldbeeld als basis blijven gebruiken. Het had een geocentrische ordening, waarbij de aarde steeds als sferisch werd omschreven en zich in het midden van het universum bevond. De andere hemellichamen cirkelden eromheen.² Hoe algemeen aanvaard dit wereldbeeld ook moet geweest zijn bij universitair, het nam niet weg dat mensen die niet of nauwelijks in het Latijn waren onderricht steeds met concrete vragen moeten hebben gezeten wanneer zij de blik naar boven richtten. In elk geval bleven volkstalige auteurs gedurende lange tijd de uitgangspunten van deze kosmologie interessant genoeg vinden om deze met de regelmaat van de klok uiteen te zetten. Voor de Middelnederlandse literatuur startte dit proces van omzetting van gespecialiseerde kosmologische kennis uit het Latijn naar de volkstaal (in al dan niet vereenvoudigde vorm) aan het einde van de dertiende eeuw. Interesse daarvoor was er onder zowat alle lagen van de geletterde bevolking: geestelijken, adel en burgerij.³

De meeste beschouwingen over het universum vinden we terug in teksten die tegenwoordig onder de noemer van artesliteratuur worden geplaatst. Vaak zijn het (delen van) encyclopedische niet-fictionele werken in rijm- of prozavorm die puntsgewijs een hele waaier aan zowel profane als meer godsdienstige onderwerpen behandelen. De *Vers-Lucidarius* (1288-1350) en *Proza-Lucidarius* (over de

1 Jeffrey B. Russel omschrijft in zijn boek *Inventing the Flat Earth*, hoe de platte aarde-theorie als een fabel werd gebruikt om de premoderne samenleving en het christelijke creationisme in diskrediet te brengen: Russel 1991.

2 Een goed overzichtswerk over de ontwikkeling van de algemeen gangbare inzichten inzake kosmologie blijft Grant 1977 en van de hand van dezelfde auteur het meer recente standaardwerk: Grant 1994. Een eveneens recent overzicht biedt Simek 1996. Voor kosmologische beschouwingen in het Middelnederlands, zie gevalstudies als: Winkelman 1981, p. 101-120; Gerritsen 1983, p. 481-495 en Jansen-Sieben 2000, p. 251-261.

3 Over deze grote ontwikkeling in het algemeen: Van Oostrom 2013, p. 79-114.

datering van deze vertaling is niets bekend, het enige handschrift waarin ze voorkomt is zestiende-eeuws, de *Sidrac* (ca. 1318-1330), Boendales *Der leken spieghel* (1325-1330), Van Delfs *Tafel van den kersten ghelove* (ca. 1404) en *Van den proprieteyten der dinghen* (1485) zijn daar de belangrijkste voorbeelden van.⁴ Aan specifieke artes-thema's werden soms ook aparte werkjes gewijd. Voor de kosmologie zijn hier vooral de *Natuurkunde van het geheelal* (ca. 1275-1300), de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas* (volgens het enige overgebleven afschrift oorspronkelijk rond 1300 geschreven), het astrologische traktaat in opdracht van Aleid van Zandenburg (1337-1351) en *Eyn corte decleringhe deser spere* (ca. 1464) te noemen.⁵ Ten slotte zien we ook op minder voor de hand liggende plaatsen een interesse in kosmologie opduiken, bijvoorbeeld in mystieke traktaten als Ruusbroecs *Rijcke der ghelieven* (voor 1330) of *Vanden XII beghinen* (voor 1380), waarmee de Groenendaler zijn auteurs carrière respectievelijk aanving en afsloot.⁶ Van Leeuwens *Vanden seven teekenen der sonnen* (1356) behandelt het onderwerp eveneens.⁷ Aan dit rijtje kan ook de *Dialogo* worden toegevoegd.

Beschouwingen over kosmologie, sterren en planeten lijken dus wijdverspreid te zijn geweest. Het zou ons uit het oog doen verliezen dat lang niet alle teksten die we tot de compendia en *summa*'s kunnen rekenen – en dus een zekere mate van encyclopedisch karakter hadden – erg geïnteresseerd bleken in kosmologische

4 Voor de Nederlandse Lucidarii zie (zoals reeds aangegeven) de uitgave van de proza-Lucidarius Gottschall 1992 en Klunders' uitgave van de andere Lucidarii: Klunder 2005. In Dirc van Delfs *Tafel vanden kersten ghelove* is de kosmologie vooral terug te vinden in de kapitels IV tot VIII van het *Winterstuc*. Respectievelijk onder de titels (IV) *Van den neghen choir der enghelen yerarchien*, (V) *Vanden VIII hemelen, die de heydensche meïsteren bescriuen*, (VI) *Vanden VII planeten des hemels*, (VII) *Vanden XII teykenen des hemels firmamenten inden hemel* en (VIII) *Vanden vier elementen*. Daniëls (ed.) 1937, p. 19-36. De *Tafel vanden kersten ghelove* werd voorlopig sporadisch bestudeerd. De receptie ervan werd behandeld in: Van Oostrom 1987, p. 49-71. Verder konden vooral de handschriften van de *Tafel* op ruime belangstelling rekenen in het kunsthistorisch onderzoek, zie: Marrow (red.) 1989 en de bijdragen van Van Oostrom 1992, Marrow 1992 en Proske-Van Heerdt 1992 in de bundel *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands* (Utrecht, 10-13 December 1989) onder redactie van Koert van der Horst en Johann-Christian Klamt. Naast Daniëls' uitgave blijft diens uitgebreide studie over Van Delf en zijn werk onmisbaar: Daniëls 1932. Over Van Delf als intellectueel en auteur aan het Hollandse hof: Van Oostrom 1996, p. 180-224. Krijn Pansters gaf de *Tafel vanden kersten ghelove* een plaats binnen de middeleeuwse deugdenleer en Robrecht Lievens benadrukte (ook vooral aan de hand van die deugden) het 'heidense element' van de tekst: Pansters 2007, p. 90-104 en Lievens 2012, p. 167-194. *Van den proprieteyten der dinghen* (de Middelnederlandse vertaling door Jan Belaert van Bartholomeus Anglicus' *De proprietatibus rerum*) heeft enkele uitgebreide kosmologische passages die vooral in boek 8-10 (onder de titels *Vander werelt ende vande materialicheden des hemels*, *Vande tijt ende delen des tijts* en *Boeck ende spreket vander materien ende vormen of ghe-daenten*) te vinden zijn. De Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur (WEMAL) verzorgde een (niet in druk verschenen) editie op basis van de druk Amsterdam, UB: Ned. Inc. 29a: Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur (ed.), 'Van den proprieteyten der dinghen', (onuitgegeven, raadpleegbaar op de website van de DBNL: <http://www.dbnl.org>). Zie ook de recente studie: Bogaart 2004, p. 158 en 163.

5 Over de datering van de *Natuurkunde van het geheelal* bestaat nog steeds onduidelijkheid. Zie hierover: Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 55-66. Voor een gemeenschappelijke behandeling van deze tekst en de *Proza-Natuurkunde* (als onderdeel van eenzelfde handschrift), zie: Jansen-Sieben 2000, p. 251-261. Aleid van Zandenburgs traktaat wordt besproken in: Veltman 2002, p. 85-94, een editie volgt daar op p. 95-103.

6 Aangaande de kosmos bij Ruusbroec, zie: Noë 1989, p. 41-53 en Wackers 1989, p. 55-73. Een korte beschouwing geeft ook De Baere 1991, p. 16-17.

7 Over Van Leeuwens astrologische duidingen, zie: Reynaert 2005, p. 97-125.

uiteenzettingen. In *Des coninx summe* of de *Wech der sielen salicheit* (die net als de *Tafel van den kersten ghelove* op Hugo Ripelins (ca. 1205-ca. 1270) *Compendium theologiae veritatis* was gebaseerd) wordt nauwelijks over firmamenten, planeten of sterren, zon of maan gerept. Het geeft aan dat dergelijke inhouden, indien men zich wilde richten op het doorgeven van een christelijke moraal, niet altijd als noodzakelijk werden ervaren. De behandeling ervan in een hoogspiritueel volkstalig geschrift als de *Dialoog*, wordt er enkel interessanter door.

In het onderzoek bleef tot nu toe de artes-thematiek uit de *Dialoog* opvallend onderbelicht. De Bruin en Warnar merkten weliswaar op dat de auteur van het tweegesprek enige kennis van astronomie had, maar tot een echte analyse van de inhoud kwam het niet.⁸ Schweitzer bijvoorbeeld had bij het uitgeven van de tekst nauwelijks oog voor de nochtans uitvoerige kosmologische beschouwingen die erin verwerkt werden. De anonieme auteur van het tweegesprek lijkt inderdaad een meer dan terloopse belangstelling te hebben gehad voor de kennis rond hemellichamen en firmamenten. De besprekingen ervan lopen soms folio's lang door. In dat opzicht zou de tekst zeker een plaats verdienen in Jansen-Siebens indrukwekkende repertorium van de Middelnederlandse artesliteratuur.⁹ Dat het daar niet opgenomen werd, terwijl naar andere spirituele literatuur die de kosmologische thematiek behandelt wel verwezen wordt (zoals bijvoorbeeld Ruusbroecs *Vanden XII beghinen*), heeft ongetwijfeld te maken met de matige interesse die de *Dialoog* lange tijd wist op te wekken.¹⁰

In deze bijdrage wil ik dit verwaarloosde aspect van de tekst eindelijk voor het voetlicht plaatsen. Terwijl ik de belangrijkste kosmologische inhouden bespreek, zal ik trachten de overeenkomsten en verschillen met andere Middelnederlandse artes-teksten in beeld te brengen. Door de eigenheid van deze thematiek voor de *Dialoog* na te gaan, hoop ik ook te kunnen laten zien welke precieze functie deze kosmologische beschouwingen hadden binnen het inhoudelijke 'programma' van de tekst. Maar vooraleer de specifieke artes-elementen langs te lopen, wil ik eerst stilstaan bij de structurele inbedding ervan binnen het geheel van het gesprek.

1 De kosmologische passages binnen de structuur van de *Dialoog*

De kosmologische inhoud komt in de *Dialoog* in twee langere passages centraal te staan. De eerste passage omvat vraag 60, die – zeker wanneer men rekening houdt

⁸ De Bruin 1956, p. 9 en Warnar 1995b, p. 8.

⁹ Jansen-Sieben 1989.

¹⁰ Voorzover ik kan zien, werd wat de *Dialoog* op het vlak van artesstof te bieden heeft nog niet opgemerkt in de aanvullingen die regelmatig door WEMAL bij Jansen-Siebens repertorium worden gemaakt. Zie de pagina 'Aanvullingen op repertorium' op de WEMAL-website: <http://www.let.uu.nl/wemal/repertorium.html> (geraadpleegd: 22/03/2016).

met de door mij voorgestelde nieuwe rolverdeling in hoofdstuk 11 – tot de langste vragen van de tekst behoort. De tweede passage omvat de vragen 138 en 140. Beide delen zijn samen goed voor 5500 woorden van de 70.000 woorden die het gesprek telt. Ze nemen dus kwantitatief een niet onaanzienlijk deel van het geheel in beslag. Maar buiten beide langere passages vinden we ook verspreid door de tekst kortere uiteenzettingen over sterren, maan, planeten of zon. Dat is meer bepaald het geval in de vragen 43, 44, 49, 50, 57, 103 en 108. Samen zijn deze vragen goed voor nog een 1500tal woorden, hoewel daarbij lang niet steeds de hele vraag over kosmologie handelt.¹¹

De inbedding van de artes-thematiek binnen de algemene structuur van het tweegesprek levert hierdoor een ietwat diffuus beeld op. Enerzijds lijken de twee grote blokken met artes-inhoud apart te staan van de meer algemeen religieuze en kerkkritische strekking van de *Dialoog*. Dit is vooral het geval voor – de wel erg lange – vraag 60, die inhoudelijk niet erg veel te maken heeft met de vragen die ervoor en erna komen. Vraag 59 en 61 behandelen namelijk respectievelijk het waarom en het hoe van onze liefde voor God. Zo bekeken vormt vraag 60 een ietwat uit de toon vallend intermezzo in een anders tamelijk coherente vragenreeks over de liefdevolle verhouding tussen de menselijke ziel en God.

Anderzijds suggereren de sporadische verwijzingen naar de zon, maan en sterren dat de auteur wel degelijk een poging gedaan heeft deze thematiek op de meer spirituele of zelfs mystieke inhouden te betrekken. Bepaalde ideeën aangaande het wereldbeeld keren op verschillende plaatsen in een erg gelijkaardige, soms zelfs letterlijke vorm terug. Het getuigt van een veelvuldige verwerking of herwerking van deze artes-kennis ter ondersteuning van spirituele en mystieke opvattingen en redeneringen over God of de ziel.

Zoals aangegeven, lijkt vraag 60 wat betreft thematiek en structuur een beetje haaks te staan op de vragen die haar omgeven. De leek komt dan ook met de deur in huis vallen wanneer deze zich afvraagt wat Eckhart te zeggen heeft over het firmament en de verschillende hemellichamen:

[De leek:] Meester, die filosofen die hebben veel ghesproken van hemelscher wijsheit. Die meesters van Astronomijen die hebben veel gesproken van hemelscher wijsheit ende van ordinanci, als vanden seraphin ende vanden loop vanden firmamenten ende vander hoocheit vanden planeten ende der grootheit vanden sterren. Meester, wat segdi daer toe?¹²

Eckhart reageert geprikkeld en gebiedt zijn gesprekspartner het onderwerp te laten varen: 'het es alte hoech! Het en betaemt gheen leken te vraghen.' Opmerkelijk genoeg is het vervolgens de leek die zelf het heft in handen neemt en verder gaat met een uiteenzetting over het onderwerp. Het is overigens een van de weinige

11 Erg korte verwijzingen naar het kosmologische thema komen ook nog in vraag 20 en 118 voor.

12 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 53.

plaatsen waar de leek zelf uitgebreid het woord neemt en echt kan uitpakken met zijn kennis. Als opstapje daartoe claimt hij een (andere) leek te hebben gekend die binnen het korte bestek van een metten getijde inzicht had gekregen in de loop van planeten en sterren.¹³ Waarschijnlijk fungeerde vanuit het perspectief van de leek deze verwijzing naar een mysterieuze collega enkel als bliksemafleider om de eigen ambities inzake kennisvergarig en kennisoverdracht te maskeren. Dat hij zich in elk geval ook zelf met deze figuur identificeerde wordt duidelijk aan het einde van de vraag, waar hij aangeeft zelf de zonet meegedeelde kennis door de Heilige Geest te hebben ontvangen:

[De leek:] Ee [lees: Es] van al desen een woert loghen waer daer wil ic mijn hoeft voer gheven. Het en leerde my nye lettere noch mensche. Bider letter en machmens niet verstaen, alsoe alst es, het en sy gegheven van boven, vander wijsheit des heileghen gheests.¹⁴

De tweede lange passage met een kosmologische inslag beslaat vraag 138-140 en vertoont wat inpassing in het tekstgeheel betreft enkele verschillen, maar ook enkele opmerkelijke gelijkenissen, met vraag 60.

In tegenstelling tot die laatste vraag bouwt de tekst ditmaal wel op naar de behandeling van deze thematiek. Op het einde van vraag 136 en vooral in vraag 137 lezen we een uitgebreide beschouwing over de op elkaar volgende periodes van 1300 jaar waarin de wereldgeschiedenis volgens de *Dialogo* in te delen valt.¹⁵ Gedurende elk van deze periodes neemt het morele verval van de mensheid gestaag toe, wat – bij wijze van catharsis – telkens tot een straf van God leidt. Deze beknopte 'wereldgeschiedenis' vormt vervolgens de opstap naar vraag 138. Daar wordt ingegaan op de aanvang van die geschiedenis, namelijk het begin der tijden: 'Meester Eggaert, hemelrijck ende aertrijck had beghin. Ende Godt es ewilyck sonder beghin. Waer was Godt eer hij hemelrijck ende aertryck maeckte?'¹⁶

Net als bij vraag 60 was Eckhart aanvankelijk niet erg happig om verder door te gaan op een onderwerp dat over Gods natuur handelt: 'Al daer en betaemt

13 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54.

14 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56, r. 99-101.

15 Om de logica hierachter uit te leggen spreekt de auteur van een analogie met de baan die de zon per maand en per jaar aflegt: 'Alle materylijke saken, die beroerlijck sijn, die verarghen van outheden, als dat jaer loept op XIII maenden. Als elck maent mach hebben c jaer, soe es die loep om ghecomen. XIII c jaer vant hondert, dat maeckt een ghetal.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 137, p. 170, r. 5-6. Lievens ondernam een poging een eventuele bron voor deze ongewone variant van wereldperiodisering te achterhalen. Uiteindelijk vond hij twee andere auteurs die een periode van 1300 jaar gebruiken om het einde van een era, en het begin van een nieuwe fase in de (christelijke) geschiedenis aan op te hangen. Meer bepaald gaat het om Johannes Olivi (†1296), volgeling van Joachim van Fiore en de dominicaan Johannes Parisiensis (1255-1306), wiens werk onder andere door Nikolaas van Straatsburg (1280/1290-1331) gebruikt werd: Lievens 1999, p. 39-41. In de introductie van dit boek leg ik uit hoe deze periodisering van de wereldgeschiedenis gebruikt werd om de *Dialogo* te dateren. Via Nikolaas van Straatsburg loopt trouwens een indirecte lijn tussen de historische Eckhart en de Lage Landen. We weten dat hij als fervent verdediger van Eckhart en criticus van de Avignonse Paus in 1330 zijn beroemde preek *De guldenne berch* in het Leuvense dominicanenklooster ten gehore bracht. Zie hierover: De Paepé 1992, p. 42-47.

16 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 170.

gheen leec na te vraghen, noch om te peysen!’¹⁷ Ditmaal liet hij het hier niet bij. De beschouwing van Gods scheppende daad leidt, zoals we in de volgende paragraaf uitgebreider zullen zien, uiteindelijk tot enkele ‘wetenschappelijke’ beschouwingen over die schepping zelf. Hier is het dus niet de leek, maar Eckhart die ons uitgebreid over de aarde, sterren, planeten en firmamenten beleert, dat doet hij overigens voor een stuk – ik maak later nog een expliciete vergelijking – in exact dezelfde bewoordingen als de uitleg die de leek in vraag 60 had gegeven. Dat geldt bijvoorbeeld voor het besluit waarmee zowel Eckhart als de leek hun kosmologische uiteenzetting eindigen. Net als de leek eerder, verzekert ook Eckhart ons ervan dat hij zijn hoofd zou willen geven indien van hetgeen hij zonet had meegegeven, één woord gelogen zou zijn. En, opnieuw net als de leek, wilde Eckhart benadrukken dat hij zijn kennis niet uit boeken had:

Het en leerde mij niet letter oft mensch. Het leerde ende wert mij gheleert onder een metten den loop van allen sterren, in alsoe corter tijt als men een woerd moecht spreken vander hemelscher ordijnancien.¹⁸

Het idee dat iemand binnen het bestek van de metten door een bovennatuurlijk inzicht de loop van alle sterren helemaal wist te bevatten kwamen we hierboven al tegen. Eckhart dicht zichzelf hier dus juist die soort inspiratie toe die de leek aan een andere onbekende leek had toegeschreven bij de aanvang van zijn uitgebreide uiteenzetting in vraag 60. Dat in beide lange kosmologische passages zoveel parallellen voorkomen, terwijl ze in de mond van de twee verschillende protagonisten worden gelegd, kan te wijten zijn aan kopieerfouten tijdens de overlevering. Evengoed echter kunnen we hier te maken hebben met een soort ‘work in progress’, waarbij de auteur voor zichzelf nog niet volledig had uitgemaakt op welke manier – en door wie – hij bepaalde leerinhouden aan bod wilde laten komen. Die laatste mogelijkheid zou onmiddellijk de vele herhalingen die we ook op andere plaatsen in de tekst tegenkomen verklaren.

2 Tussen vertrouwde basiskennis en vernieuwde inzichten

Wat een systematische bespreking van de artes-thema’s uit de *Dialogo* vooral bemoeilijkt, is de erg ongestructureerde manier waarop ze worden aangeboden. Niet alleen omdat de verschillende elementen verspreid over de tekst voorkomen en daarbij vaak, al dan niet gedeeltelijk, worden hernomen, maar ook omdat hun precieze reikwijdte en diepgang zich lastig laat bepalen. Heel wat verschillende ele-

¹⁷ De rem die Eckhart hier op de nieuwsgierigheid van de leek wil plaatsen, doet denken aan zijn terughoudendheid waarmee hij vragen over het goddelijke behandelde. Blijkbaar werd het als problematisch ervaren om abstracte kennis (zowel uit de sfeer van de theologie als astronomie) met niet gestudeerde mensen te delen (zie hierover ook hoofdstuk III). Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 170-171, r. 3-4.

¹⁸ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 140, p. 178-179, r. 24-27.

menten komen aan bod, vaak oppervlakkig, maar bij vlagen ook vrij technisch. Voor bijna geen enkel deelthema streeft men echte volledigheid na. Ik kies er hier voor om enkele specifieke elementen achtereenvolgens te belichten, waarbij ik telkens probeer na te gaan op welke manier de behandeling ervan concrete parallellen met andere artesliteratuur vertoont. Daarbij heb ik vooral oog voor die inhoud die ofwel erg typisch voor de *Dialoog* lijken te zijn, ofwel zich expliciet met andere artes-teksten laten verbinden. Zo kan uiteindelijk een inschatting gemaakt worden of de *Dialoog* voor bepaalde kosmologische aspecten al dan niet in een specifieke traditie staat.

a Winter, zomer, dag en nacht op een ronde aarde

In vraag 137 lezen we de volgende uiteenzetting aangaande zon en aarde:

Die die verste sijn vander zonnen die hebben dat coudtste vanden winter, ende die sijn alder plomst [onontwikkeld] van sinnen bij natueren. In allen die tijden vanden daghe ende vander nacht, soe es op aerterijck middaghe ende middernacht. Ende op een tijt waer dat die zonne op haer hoochste es ende sij beghint te dalen, daer eest middach op die selven tijt. Soe eest oeck middernacht op die ander zijde van aerterijken, al daert concordeert teghen die zonnen. Stondt die sonne recht op teghen onsen hoefden, soe waer sij ons opt naeste dat sij ons comen mocht. So hadden wij den middach, ende soe hadden sij den middernacht, die hier onder onse voeten woenen. Alst tot Colen middach es, soe eest hier over middach! Ende soe eest al arterijck om middach ende middernacht, ende al op eenen tijdt, maer allen menschen tseffins niet. Dat comt al vander roontheyt van arterijck ende vander rontheyt vanden firmamente, ende vanden loop vander zonnen.¹⁹

Afgaand op bovenstaande passage wist de middeleeuwer dus niet enkel dat de aarde rond was, maar ook dat winter of zomer niet voor iedereen op hetzelfde moment kwamen, en dat, terwijl het aan de ene kant van de aarde dag was, aan de andere kant de nachtelijke duisternis heerste. Merkwaardig voor de hedendaagse mens is de meer technische uitleg die aan dat laatste fenomeen gegeven wordt. Ze legt onmiddellijk de vinger op de beperkingen van de in de middeleeuwen geldende inzichten. De *Dialoog* stelt namelijk dat wanneer het in Keulen middag is, het 'bij ons' over de middag zou zijn. Natuurlijk hoort dit eigenlijk omgekeerd te zijn, aangezien we er vanuit kunnen gaan dat de *Dialoog* uit het Nederlandse taalgebied stamt en dus westelijk van Keulen is neergepend. Vergiste de auteur zich simpelweg in het toepassen van de oost-west logica? Of kan hij het, om aannemelijk te maken dat het op twee plaatsen niet hetzelfde moment van de dag is, voldoende hebben geacht op hun onderlinge afstandsverschil te wijzen? Wanneer we ander Middelnederlands materiaal in beschouwing nemen, blijkt die laatste optie misschien wel nog de meest plausibele. In de *Natuurkunde van het gehele* vinden we een passage die een gelijkaardige logica volgt. Ook daar wordt

¹⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 174, r. 128-139.

gewezen op het tijdsverschil dat tussen twee plaatsen, in concreto Rome en Gent, bestaat.²⁰

Hier bi so moechdi weten dan,
 Dat Ghent ende Rome niet sien an
 Alleens die sonne op ene wile,
 Want daer is tusschen menighe mile.
 ¶ Ende het niet evens eens dach
 Te Rome ende te Ghent, want men mach
 Den dach hier in een stede versien [waarnemen]
 Ende si gaen ieghens onse knyen.
 Die grote hoecheyt dit al gheeft,
 Die Rome boven Ghent heeft.
 Want Rome so hoghe es
 Boven Ghent, sijt seker des,
 ¶ Stonden si tsamen in ene stede,
 Ende Roem hadde die hoechede
 Diet hevet boven Ghent nu,
 Niemene, dat seg ic u,
 Soude opwaert dorren sien,
 Want Rome soude dunken dien,
 Dattet in die lucht hinghe
 Ende toten hemele ghinghe.²¹

Over de precieze reden voor dit tijdsverschil, of de logica erachter, blijft de tekst erg vaag. Of het nu in Rome dan wel Gent eerder middag is, en of het verschil in tijdstip van de dag verklaard wordt door oost-west ligging dan wel noord-zuid ligging wordt niet duidelijk gemaakt. Dat Rome en Gent de zon niet tegelijk zien opkomen, komt volgens het leerdicht simpelweg omdat ze door ‘menighe mile’ van elkaar gescheiden worden. Ter ondersteuning van zijn stelling dat een dag in Gent niet gelijk loopt met een in Rome, verwijst de auteur specifiek naar de

²⁰ Andere (veertiende-eeuwse én volkstalige) bronnen die er een dergelijke logica op nahouden ken ik niet. Meestal heeft men het gewoon over de andere kant van de aarde, waar het dan middernacht is terwijl het hier middag is (of vice versa). Wat de concrete richting van de zonneloop zou zijn wordt daarbij dan niet geëxpliciteerd. In de *Divina Commedia* (ca. 1308-1321) laat Dante de tijdzones wel afhangen van hoe plaatsen zich op het vlak van hun oost-west ligging ten opzichte van elkaar verhouden. Wanneer het zonsondergang in het vagevuur is, dan is het middernacht aan de Ebro (de rivier in Spanje), zonsopgang in Jeruzalem en middag aan de Ganges. Gárboli (ed.) 1954, p. 393 (hoofdstuk *Purgatorio*, cap. xxvii, r. 1-6). Ook Boendale verwijst in *Der leken spiegel* naar de oost-west richting die de zon uitgaat, om te verklaren dat steeds op een volgende plaats op aarde de dageraad aanbreekt: ‘Waer die sonne begaen mach / Ertrike daer eist dach. / Want die dach ens anders twint, / Dan claerheit die dsonne vut sijnt. / Alse si in dwesten neder gheet / Soe verliesen wi den dach ghereet, / Ende voertene voer hare mede / Waer si lijdt telker stede. / Ende als dan int oest op gaet, / Soe scoutmen dan den dagheraet. / Aldus eist altoes erghen dach / Danc hebbe god diet al vermach. / Oft nacht dagheraet oft avenstont / Want om dat ertrike es ront, / Sone can die sonne tenen male / Al niet besinen hoer pale.’ Jan Van Boendale, *Der leken spiegel*, Brussel, kb: 15658, f. 8rb-8va, r. 67-82 (boek 1, kap. 11). (Zie het diplomatisch afschrift door Mak en Lambermont (ed.) 1998.) Vergelijk met de uitgave van M. de Vries die zich op het handschrift Den Haag, kb: 75 E 63 baseerde, maar waar de hier betreffende passage beknopter en voor ons minder zeggend is: De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 67-78.

²¹ Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 391-393.

'hogere' ligging van Rome ten opzichte van Gent. Met die redenering refereert hij waarschijnlijk aan de kromming van de aarde.

In het bekende reisverhaal van Jean de Mandeville, waarschijnlijk rond 1356 in het Middelfrans geschreven door een anonieme uit Engeland afkomstige auteur en mogelijks al in 1378 naar het Middelnederlands vertaald, wordt dit aspect van de geografie wat duidelijker aan de orde gesteld.²² Ongeveer middenin Jans verslag, aan het einde van een hoofdstuk dat hem op het eiland Sumatra (in het reisverslag 'Lamory') had gebracht, vinden we een uitgebreide uiteenzetting over kosmologie en de rondheid van de wereld. Na een technische beschouwing over de sterrenhemel, waarop ik later nog even terugkom, vertelt Mandeville ons het volgende aangaande de ronde vorm van de aarde (hier geciteerd naar de oorspronkelijke Oudfranse tekst):

Car en alant descoce [schotland] et dangleterre vers Iherusalem on monte tousiours. Car nostre terre est en basse parties de la terre vers occident, et la terre Prestre Iehan est en la basse partie vers orient. Et ont la le iour quant nous auons la nuit, et aussi au contraire il ont la nuit quant nous auons le jour. Car la terre et la mer sont de ronde fourme, si comme ie vouz ay deuant dit, et ce que on mont a vn coste [zijde] on auale a lautre.²³

In Mandevilles verslag vinden we dus de verklaring waarom, volgens middeleeuwse logica omtrent de bolvormige aarde, Gent niet boven Rome kon liggen. Ook voor auteurs uit West-Europa bleef Jeruzalem als referentiepunt fungeren. Zo kreeg de overall aanwezige kromming van de aarde een zwaartepunt. Indien men naar Jeruzalem ging, klom men op, ging men er voorbij, begon men weer te dalen, tot wanneer men in het mysterieuze land van Pape Jan terecht kwam.²⁴

Dit korte uitstapje toont dat zelfs auteurs van, naar volkstalige normen, gespecialiseerde teksten als de *Natuurkunde van het geheelal* en het reisverhaal van Jean de Mandeville problemen hadden abstracte theorievorming los te zien van hun particularistisch (regionaal en christelijk) standpunt, wat niet steeds de interne consistentie van het betoog ten goede kwam. Inzicht geven in een algemene dynamiek kreeg dan de voorkeur op een consistente behandeling van de kosmologische wetmatigheden. In dit geval wilden auteurs bijvoorbeeld bewijzen dat de aarde bolvormig was en verwezen daarvoor naar het tijdsverschil met andere oorden die eerder dan geografisch in de juiste richting te liggen, waarschijnlijk voor hun lezers vooral ver weg, maar toch bekend dienden te zijn.

Wat de auteur van de *Dialogo* nu ook als precieze logica probeerde te hante-

22 Over de datering van de teksten en de Middelnederlandse vertaling in het bijzonder: Cramer (ed.) 1908, p. LXIV. Over Mandevilles kosmologische beschouwingen: Gerritsen 1983, p. 481-495.

23 Ik citeer naar de zogenaamde Parijse tekst, uitgegeven in: Malcolm Letts (ed.) 1953, dl 2, p. 332-333. Ik hield rekening met de emendaties die Letts voorstelt. De Middelnederlandse vertaling loopt hier erg gelijk, vgl. Cramer (ed.) 1908, kolom 157.

24 Over Jerusalem als fysieke centrum van de aarde bij Mandeville: Simek 1996, p. 36.

ren, de passage uit vraag 137 laat in elk geval zien dat de tekst meer brengt over kosmologie dan het louter aanstippen dat er naast de aarde nog sterren en planeten bestaan. Een zekere drang tot een meer technische analyse is niet vreemd aan de tekst. In verschillende passages wordt dan ook uitgebreid ingegaan op de ordening van de kosmos en de loop der maan, sterren en zon.

b Een blik op de sterren

De sferische vorm van de aarde was een basisgegeven waarop in de *Dialog* vaak teruggevallen wordt. Dat is ook het geval in vraag 60. Het eerste thema dat daar uitgebreid aan bod komt, gaat precies over het gevolg dat een bolvormige aarde heeft voor onze kijk op de sterrenhemel. De leek legt uit – helemaal conform de algemene kennis uit die tijd – dat alle sterren zich stilstaand in een firmament bevinden. De firmamenten zelf draaien echter wel en worden ook gedragen door de planeet of sterren die er in staan. De visie van de leek op de technische samenhang tussen de loop van de hemellichamen en het verloop van dag en nacht op aarde stond echter nog niet op scherp. Zo kan het volgens hem dat de sterren die we 's nachts boven ons kunnen zien, zich 's morgens onder onze voeten bevinden. Deze logica is weinig consistent, niet alleen vanuit modern oogpunt, maar ook volgens de normen van de meer gespecialiseerde middeleeuwse kennis. Mandeville bijvoorbeeld had wel in de gaten dat men richting het zuiden diende te gaan, wilde men nieuwe delen van de sterrenhemel zien die – ondanks het rond-draaiende firmament – hier in het Noorden nooit te zien zijn.²⁵

Wel correct indien men zou afgaan op een simpele hemelobservatie is de uiteenzetting in de *Dialog* over de 'leitsterre', zoals de Poolster er wordt genoemd. De leek wijst op een misvatting die in zijn tijd bestond. In tegenstelling tot wat men wel eens denkt, zo zegt hij, staat deze 'leitsterre' niet stil, maar draait ze, net als de andere sterren, samen met het firmament mee. Niet alle sterren doen dat echter in gelijke mate. De leek onderscheidt twee categorieën. De zeven sterren – waarmee men in de middeleeuwen de zeven dan bekende planeten bedoelde (inclusief zon en maan) – 'lopen' binnen een dag en nacht zestigduizend maal meer dan de Poolster. Daarnaast zijn er nog de andere vaste sterren, die nog verder van ons en dichter bij de 'leitsterre' staan. In het algemeen lopen zij 'ontelliken meer, dan die seven sterre doen'. Hun beweging neemt toe naarmate ze zich verder van de Poolster bevinden. De wetten waaraan deze vaste sterren onderhevig zijn – namelijk hoe verder van de Poolster hoe meer er 'gelopen' moet worden – gelden dus niet voor de zeven sterren. Want hoewel de zeven planeten dus dichter bij ons en verder van de Poolster staan, bewegen zij zich minder voort in vergelijking met de vaste sterren.²⁶

25 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 8-12. Mandeville deelt het firmament expliciet op in een noordelijke en zuidelijke helft: Cramer (ed.) 1908, p. 94vb.

26 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 12-19.

Om te begrijpen wat de leek met deze technische uiteenzetting bedoelt, moeten we het in die tijd min of meer algemeen aanvaarde beeld van het universum goed voor ogen houden. Dit bestond voor de middeleeuwer uit verschillende elkaar omvattende concentrische sferen. Volgens het klassieke model, dat zich tegen de vijftiende eeuw zou hebben uitgekristalliseerd (in de volgende paragrafen toon ik dat dit tot in de veertiende eeuw nog niet volledig het geval was), werd de buitenste schil van de onderste hemel gevormd door het firmament waarin de sterren een vaste plaats hadden. Daaronder bevonden zich dan de planeten die elk in hun eigen sfeer stonden.²⁷ Zo kon geargumenteed worden dat (1) de vaste sterren zich veel meer voortbewegen dan de Poolster, aangezien zij zich samen met deze ster op eenzelfde schil bevinden, maar wel verder van het draaipunt van die schil staan, en (2) dat ze eveneens meer 'lopen' dan de zeven planeten, die zich op een lagere, dus kleinere schil bevinden en dus minder afstand afleggen.

De verwijzing naar de Poolster vormt voor de leek een aanleiding om opnieuw in te gaan op de implicaties die de ronde vorm van de aarde heeft voor onze hemelobservaties. Net zoals wij op het noordelijk halfrond een 'leitsterre' kunnen waarnemen, zien onze tegenvoeters, die volgens de leek op zeventuizend mijl onder onze voeten wonen, een tweede, voor ons niet zichtbare, 'leitsterre'.²⁸ De auteur van de *Dialoog* wist dus heel goed dat onze specifieke locatie op aarde bepaalt hoe we de sterren waarnemen. Uit zijn uitleg kunnen we opmaken dat de auteur van de *Dialoog* een vrij helder beeld moet hebben gehad van de wijze waarop de aarde rond een denkbeeldige as draait, met de noord- en zuidpool – en hun visuele verlengde in de hemel – als draaipunt. Hij belicht vooral de consequenties hiervan. Voor wie zich op de noordpool zou bevinden lijken de sterren zich in horizontale – met de horizon evenwijdig lopende – banen voort te bewegen. Ze lopen, om

27 Traditioneel worden rond de aarde drie hemelen onderscheiden: de 'onderste hemel', het 'kristalijn' en het 'empyrium'. De onderste hemel wordt eveneens opgedeeld in acht sferen, één voor elk van de zeven planeten – de maan, Mercurius, Venus, de zon, Mars, Saturnus en Jupiter – en het firmament met de vaste sterren. Eventueel wordt dit aangevuld met vier ondermaanse sferen voor de elementen aarde, water, lucht en vuur. Nergens in de *Dialoog* wordt een echt compleet overzicht gegeven. Dat de auteur wel deze traditionele indeling in zijn achterhoofd had, wordt verderop in vraag 60 duidelijk: 'Elc vanden seven planeten staen in een sonderlinghe firmamente, elke planete heeft haren sonderlinghen loop, ende elke planete heeft haren sonderlinghe ordinantie, ende elke planete heeft haer sonderlinghe regeringhe.' Zoals het vertrouwde middeleeuwse beeld van de kosmos het wilde, neemt ook hier de zon de middenpositie tussen de planeten in: 'Dat firmament al daer die sonne in staet, dat es onmetelike hoech. Nochtant soe sijne drie veel hogher ende elc van ander onmeteliken hoech.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, r. 70-74, r. 52-54. Voor een korte introductie over dit wereldbeeld, zie: Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 7-13.

28 De afstand die ons van onze tegenvoeters scheidt komt ruwweg overeen met de berekeningen die ook andere middeleeuwse bronnen geven, indien we deze zeventuizend mijl niet opvatten als de afstand gerekend langs het aardoppervlak, maar als de afstand door de aarde heen gemeten. In het anonieme *Eyn corte decleringhe deser spere* bijvoorbeeld wordt uitgelegd dat door de omtrek van de aarde (die toen op 20400 mijl werd geschat) te delen door het zevende deel van tweeëntwintig (zijnde het getal Pi of 3,1415) we de dikte (de diameter) van de aarde kennen, wat volgens de tekst zelf 6491 mijl bedroeg. De *Natuurkunde van het geheleal* rond naar boven af en geeft zesduizend en vijfhonderd mijl. Hoewel beide laatste bronnen het dus op vijfhonderd mijl minder houden, lijken ze ongeveer dezelfde orde van grootte in gedachten te hebben. Zie: Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 49 en Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 401, r. 1439.

het met de woorden van de leek te zeggen, ‘over dwers uutten oesten in dat suden, ende uutten suden in dat west, ende uutten west in dat noort’.²⁹ Hoe dichters tegen de noordpool hoe minder sterren inderdaad ‘onder gaan’. Ook kon de leek zich inbeelden hoe de sterren zich in een optisch verticale baan onmiddellijk van oost naar west begeven wanneer je je op de evenaar zou bevinden:

Ende wandelen wi uutten noorden in dat suut alsoe verre dat wi beide die leidsterren moghen sien, soe sijn wi hem beiden even na. Soe lopen alle die sterren recht uutten oesten in dat west, die boven ons sijn. Soe loepen alle die sterren weder uut den westen in dat oost, die ons onder sijn. Aldus soe en moghen sy niet rusten, noch nye en deden seder dat si ghemaect worden.³⁰

De auteur van de *Dialoog* was dus vrij goed op de hoogte van de toenmalige astrologische kennis. Voor de Middelnederlandse literatuur blijft dat tamelijk uitzonderlijk. Er zijn maar weinig veertiende-eeuwse Nederlandse bronnen waarin een poging wordt ondernomen om op een dergelijke compacte manier – en vanuit een kennis van de materie die bijna vanzelfsprekend aandoet – de loop der sterren in de ‘uithoeken’ van de aarde uit te leggen. De *Sidrac*, de kosmologische passage uit het reisverhaal van Jean de Mandeville (dat ik hierboven al introduceerde), het astrologische traktaat van Aleid van Zandenburg en de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas* komen in aanmerking als vergelijkingsmateriaal. Zowel in de *Sidrac* als in Aleid van Zandenburgs traktaat maakt de ‘leitsterre’ ook haar opwachting. In de *Sidrac* vinden we er het volgende over:

Alle keren sy metten firmamente sonder ene die heet die leitsterre. Die gheleit die liede in die zee ende op dlant ende sy es ghestaen in dat firmament alst keert, alse dat iser dat [midden] inden molensteen es ende den steen omme keert.³¹

Lijkt in het bovenstaande citaat te worden aangenomen dat de Poolster stilstaat? In de *Dialoog* werd die aanname een misvatting genoemd en verderop waarschuwt inderdaad ook de *Sidrac* ons dat de Poolster zich in heel beperkte mate voortbeweegt. De aard van die beweging, en het mechanisme erachter, is wel verschillend van die in de *Dialoog* – en vanuit het oogpunt van de concrete observatie minder correct. In plaats van in mindere mate, maar toch samen met de andere sterren te bewegen rond het (visuele) draaipunt van het firmament, lijkt de tekst te refereren naar een plotse verschuiving van de Poolster bij een zogenaamd ‘keren’ van het firmament. Op dat moment, zo waarschuwt *Sidrac*, dienen vooral zeelui op te letten dat ze hun weg niet verliezen:

[...] maer int keren vanden firmamente soe hoget sy ene werven int jaer ene palme [hier als breedtemaat bedoeld: de breedte van een vlakke hand] hoghe ende in dien tiden dat sy

²⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 24-26.

³⁰ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 26-32.

³¹ Van Tol (ed.) 1936, p. 134. (De verduidelijking tussen haakjes werd uit Van Tols editie overgenomen.)

hare dus verwandelt, soe moeten hem die scepliede hoeden dat sy niet en verderven ende dat sy den wech dan niet en verliesen.³²

In het traktaat van Aleid van Zandenburg wordt niets gezegd over de beweging die de Poolster al dan niet zou maken. Wel wordt er, net als in de *Dialoog* (maar in tegenstelling tot de *Sidrac*), naast de noordelijke ook de zuidelijke 'leitsterre' genoemd en wordt er uitgelegd hoe beide sterren enkel waarneembaar zijn vanaf het noordelijk dan wel zuidelijk halfrond van de aarde.³³

Nog het meest overeenkomstig met de *Dialoog* wat betreft technische diepgang is misschien wel Jean de Mandevilles reisverslag, dat iets later dan de *Dialoog* gedateerd moet worden. Ook daar komen we de noordelijke Poolster tegen samen met diens zuidelijke tegenhanger. De concrete reden voor een uitweiding over de sterren was de vaststelling dat, door de ronde vorm van de aarde, het firmament zich hier in het noorden anders aan ons voordoet dan in de zuidelijke landen. Mandeville legt uit hoe het firmament in twee helften te verdelen is en hoe we hier in het noorden wel de ster 'Tresmontaine' (in het Middelnederlands 'Transmontane') of de Poolster zien, maar niet zijn zuidelijke tegenhanger 'Antartique' (in het Middelnederlands 'Antarctica').³⁴ Mandeville wordt hier redelijk technisch. Om zijn uiteenzetting te staven presenteert hij de lezer enkele resultaten van metingen die hij naar eigen zeggen tijdens zijn omzwervingen zelf met een astrolabium had verricht. Voor een rits aan plaatsen geeft hij de afstanden (in graden uitgedrukt) die hij opmat tussen de horizon en de Poolster of de 'Antartique', afhankelijk van op welk halfrond hij zijn meting deed. Hier doet het minder ter zake dat zijn waarschijnlijk fictieve metingen zelden de werkelijkheid benaderden. Voor een volkstalige tekst is Mandevilles uitleg erg technisch – hij was de eerste die de werking van een astrolabium in een volkstalige tekst behandelde. Toch is er informatie die we van hem niet krijgen, maar waarop de *Dialoog* ons wel trakteert. Over een eventuele beweging van de Poolsterren vinden we bij Mandeville geen woord. Beide worden zelfs onbeweeglijk genoemd, wat de leek uit de *Dialoog* als een verkeerde aanname had bestempeld. Evenmin heeft Mandeville er aan gedacht – al zijn zogenaamde omzwervingen, experimenten en metingen ten spijt – te vertellen dat beide Poolsterren vanaf de evenaar (mocht de zuidelijke 'Antartique' de facto bestaan) zichtbaar zouden zijn. De neerslag van Mandevilles observaties wordt doorgaans een belangrijke positie toegedicht als bruggenhoofd bij uitstek voor kennisoverdracht tussen Latijnse geleerdheid en het gecultiveerde lekenmilieu. Het is nu duidelijk dat ook de *Dialoog*, als religieuze tekst, op het vlak van technische expertise in astronomie, lang geen slechte papieren kan voorleggen.³⁵

32 Van Tol (ed.) 1936, p. 134. (De verduidelijking tussen haakjes werd uit Van Tols editie overgenomen.)

33 Veltman 2002', p. 96-97 r. 56-63.

34 Een dergelijke soort ster, die in het verlengde van de zuidpool en de aardas zou liggen, en waar men zich dus op zou kunnen oriënteren, bestaat overigens niet. Voor de behandeling van de beide poolsterren en de breedteligging van verschillende plaatsen op de wereld: Malcolm Letts (ed.) 1953, dl. 2, p. 331-332. Vgl. Cramer (ed.) 1908, kolom 154-156.

35 Over deze schakelfunctie tussen academisch milieu en lekenwereld: Gerritsen 1983, p. 494.

c De plaats van de aarde binnen het universum

Voor een derde centraal aspect van het kosmologie-thema keren we terug naar vraag 60 uit de *Dialogo*. De leek gaat daar, nadat hij had vastgesteld dat de aarde bolvormig is, in een tweede deel van zijn uiteenzetting dieper in op de plaats van de aarde binnen het universum. Opdat de lezer zich daar iets bij zou kunnen voorstellen, werd het beeld van een appel gebruikt. Net zoals de schil zich overal even ver van de kern van de appel bevindt, zo staat de aarde ook in het midden van het ‘nederste firmament’ (de hemelsfeer waar de maan in staat).³⁶ De aarde vormt echter niet het absolute middelpunt van het universum. Helemaal volgens de opvattingen van die tijd bevindt zich in het midden van de aarde (en dus ‘in dat alreuterste vanden hemel’), de hel.³⁷

Ook nu kunnen we op gelijkenissen met andere artesliteratuur wijzen. De *Sidrac* gebruikt eveneens het beeld van de appel, maar dan enkel om de vorm van de aarde aan te geven. Ter illustratie voor de positie van de aarde binnen het universum wordt het overbekende en erg oude beeld van het ei gebruikt. De metafoor werkt op dezelfde manier. De dooier van het ei staat dan voor de aarde, het eiwit voor het water dat de aarde omringt en de schaal voor het firmament.³⁸

Dat een ronde aarde zich in het midden van een uit concentrische cirkels opgebouwd universum zou bevinden, schijnt een nogal logische en weinig spannende veronderstelling te zijn. Deze was, zo lijkt het, algemeen verspreid en aanvaard. Gek genoeg is het de *Dialogo* zelf die suggereert dat de eensgezindheid hierover niet unaniem was:

[Eckhart:] Maer dat firmament daer sij aen staen, dat draetse [draait] also. Die onverlichte minsche die meynen dat die sonne nader es der aerden des avins[’s avonds] dan te middaghe, des en es niet! Die sonne es der aerden altoes even na, des somers ende des winters, te middaghe ende te midernacht, alsoe als tpunt den sirkel es.³⁹

Dat de zon altijd op dezelfde afstand van de aarde stond wordt op verschillende plaatsen benadrukt, en blijkt dus voor de auteur van de *Dialogo* een niet onbelangrijk gegeven te zijn geweest. Ook in vraag 60 klinkt het dat de zon te allen tijde even

36 De specifieke vergelijking van het firmament met de schil van de appel, vinden we niet in vraag 60, maar wel in vraag 138 waar hetzelfde beeld wordt gebruikt: ‘Also als die keerne es inden middel vanden appel der schellen over al al even na, also es al arterijck ende alle grof materie in die rechte middel vanden nedersten firmament, al daer die mane aen staet, over al al even na, onder als boven.’ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 172, r. 70-75. De appel als vergelijking voor het universum vinden we op nog andere plaatsen in de *Dialogo*, zie: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 57, p. 51-52, r. 4-5 en vraag 103, p. 79, r. 14-34.

37 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56, r. 99.

38 Van Tol (ed.) 1936, p. 96-97. Hetzelfde beeld treffen we ook aan in de *Proza-Natuurkunde*: Visscher (ed.) 1840, p. 98 en *Vander rontheit ertrijcs*, het elfde kapittel van Boendales *Der leken spiegel*. In die laatste tekst staat het eiwit voor het firmament en de eierschaal voor de (bovenste) hemel. De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 11-17. Meer algemeen over deze populaire metaforen: Simek 1996, p. 28-30.

39 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 173, r. 104-113.

dicht tot de aarde staat, of het nu zomer, winter, herfst of lente is.⁴⁰ In vraag 138 wordt dan weer een expliciet onderscheid gemaakt tussen de afstand van de zon tot de aarde enerzijds en haar afstand tot de individuele mens anderzijds: de zon staat altijd even ver van de aarde, maar daarmee is ze niet voor alle mensen even nabij.⁴¹

Waarom het voor de auteur van de *Dialoog* van zo'n belang was duidelijk te maken dat de zon zich in haar loop altijd op dezelfde afstand van de aarde bevindt, is moeilijk in te schatten. Het herhalen van deze opvatting krijgt vooral zin als we haar beschouwen als een positiebepaling binnen een breder 'debat' over kosmologie. Het zou kunnen dat de auteur van de *Dialoog* hier zelfs, zij het op een wat onbeholpen manier, een aantal inzichten probeert te verwerken uit de meer gespecialiseerde Latijnse wetenschappelijke literatuur – inzichten die een kleine eeuw eerder in het universitaire milieu nog niet helemaal als verworven werden beschouwd. Een indicatie daarvoor vinden we in de commentaar die Robertus Anglicus rond 1271 op de *De sphaera mundi* van Johannes de Sacrobosco (ca. 1195-ca. 1256) schreef.⁴²

Sacrobosco had aan het begin van zijn *De sphaera mundi* een puur wiskundige definitie gegeven van een sfeer, volgens hem was dat de vorm van – zoals ook de titel van zijn werk aangeeft – de aarde en de hemelen eromheen.⁴³ Robertus Anglicus wilde deze definitie iets inzichtelijker maken door uit te leggen dat 'sferisch' niet hetzelfde inhield als 'rond'. Al wat sferisch is, is wel rond, maar omgekeerd hoeft dit niet het geval te zijn, net zoals – zo verduidelijkt hij – een ei wel rond maar niet sferisch kan genoemd worden.⁴⁴

Het beeld dat men zich in de middeleeuwen van de kosmos vormde was dus onderhevig aan een vernieuwingsproces en werd in wetenschappelijke middens nog ernstig bediscussieerd. Het model van concentrische sferen was namelijk niet de enige mogelijke voorstelling van het universum geweest. Wel zou ze in toenemende mate andere voorstellingen zoals het eivormige universum verdringen.⁴⁵ Voor de echt wetenschappelijke literatuur, geproduceerd aan de universiteiten, zijn dergelijke veranderende opvattingen gedocumenteerd. Het middeleeuwse wereldbeeld volgens de volkstalige traditie wordt in moderne studies vaak echter nog als een tamelijk statisch gegeven beschouwd.

Hier in de *Dialoog* – een onverwachte plek – zien we hoe het debat dat op universitair niveau gevoerd werd rond bepaalde wetenschappelijke inzichten ook in een volkstalige tekst ingang vond. De verwijzing naar een andere opvatting sug-

40 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 55, r. 60.

41 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 174, r. 149-151.

42 Over Robertus Anglicus' leven en indentiteit is bijzonder weinig bekend, zelfs het bepalen van een geboorte- of sterfdatum is lastig. Thorndike 1943, p. 467-469.

43 Thorndike (ed.) 1949, p. 67-77.

44 Thorndike (ed.) 1949, p. 145.

45 Over het oprukkende Ptolomeïsche en concentrische model ten koste van andere modellen van kosmologische ordening (een proces dat bijvoorbeeld zichtbaar is in het werk van Hildegard van Bingen) zie het tweede hoofdstuk *Fables of the cosmic egg* in: Dronke 1985 en Leisegang 1978, p. 194-260.

gereert in elk geval dat de auteur van de *Dialoog* de drang voelde zich te verantwoorden voor de informatie die hij zijn lezer wilde meegeven. Hij beschouwde, zoals we in de volgende paragrafen nog zullen zien, niet al zijn uitgangspunten als algemeen aanvaarde waarheden.

d Over zonnewendes en een wassende maan, de ‘Proza-Natuurkunde’ van broeder Thomas als vergelijkingsmateriaal bij uitstek?

De genealogie van de Middelnederlandse artesliteratuur oogt chaotisch. Algemene basiskennis en meer gespecialiseerde inhouden lijken zo sterk met elkaar vervlochten dat het voor de onderzoeker uiterst lastig is te bepalen waar precies de kopieerarbeid eindigde en de herwerking en toe-eigening begon. Bijgevolg is het vaak een huzarenstuk om uit te maken welke wetenswaardigheden origineel voor een tekst of auteur zijn, aan welke bronnen ze werden ontleend en aan wie het intellectueel auteurschap kon worden toegekend. Ria Jansen-Sieben merkte daarover op dat het concept van auteurschap voor dit soort teksten maar een beperkte waarde had.⁴⁶

Precies achterhalen waar de *Dialoog* de mosterd haalde voor zijn kosmologische passages schijnt ondanks, of juist dankzij, de vele parallellen, nagenoeg onmogelijk. Er is wel een tekst die voor een aantal aspecten specifieke overeenkomsten met de *Dialoog* vertoont: de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas*. Het betreft een weinig bestudeerd traktaat dat technischer is dan het meer bekende gedicht de *Natuurkunde van het geheleal*, waarmee het vaak in één adem wordt genoemd. In de enige codex (Utrecht, UB: 1328) waarin de *Proza-Natuurkunde* bewaard is gebleven, wordt de tekst toegeschreven aan Thomas, een anonieme lekenbroeder.⁴⁷ Door de *Dialoog* in samenhang met de *Proza-Natuurkunde* te lezen worden enkele passages opgehelderd die de lezer anders als merkwaardig kunnen voorkomen. Ik geef de frappantste voorbeelden.

Vraag 60 besprak ik hierboven al uitgebreid, maar bevat nog enkele interessante aspecten. Naast een beschouwing over de sterrenhemel krijgen we ook uitleg over het komen en gaan van de seizoenen. Zoals we zagen bij vraag 137 vertelt de tekst ons dat alle mensen op aarde winter en zomer kennen, maar niet tegelijkertijd. Wie wanneer welk seizoen moet doormaken wordt bepaald door de loop van de zon. Degenen die zich het verst van de zon bevinden kennen winter, degenen die zich op dat moment dichterbij de zon bevinden, kunnen genieten van de zomer. Maar vraag 60 geeft nog wat extra informatie. Het dichtst dat de zon ons

⁴⁶ Ik baseer me op Van Oostroms ‘verslag’ hiervan, dat te vinden is in een korte bijdrage over Maerlants invloed op de Middelnederlandse artes-traditie: Van Oostrom 1991, p. 134-136.

⁴⁷ Ik verwijs hier naar een van de zeldzame exemplaren van de enige uitgave van het werk (terug te vinden in de Leidse Universiteitsbibliotheek): Visscher (ed.) 1840. Over deze, op sommige plaatsen onvolkomen, uitgave: De Vooy 1918, p. 271-277. Over Utrecht, UB: 1328, het enige nog bewaarde handschrift van de *Proza-Natuurkunde*, zie: Daems 1967, p. 66-76 en Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 109-119.

weet te naderen is op de feestdag van Sint-Odulfus (12 juni), waarna ze van ons weg 'vliet'. Dat doet ze tot op de feestdag van Sint-Lucia (12 december), dan keert de zon terug en beginnen de dagen opnieuw te lengen.⁴⁸ Beide feestdagen liggen tamelijk ver verwijderd van de astronomische zomer- en winterwende die op respectievelijk 20 of 21 juni en 21 of 22 december vallen. Vanwaar dat grote verschil? De *Proza-Natuurkunde* biedt een verklaring. We vinden er een berekening om de door de eeuwen heen opschuivende data van de zomer- en winterwende te bepalen. De redenering luidt dat de zon haar loop niet kan volmaken binnen een jaar, 'huer en gebreken in enen jaer acht momenten'.⁴⁹

Zo werd volgens de *Proza-Natuurkunde* Johannes de Doper geboren op wat in zijn tijd de langste dag van het jaar was (zijn geboortedag wordt op 24 juni geplaatst) en Christus zes maanden later, op de kortste dag van het jaar. Sindsdien was er meer dan 1300 jaar verstreken en aangezien elke 120 jaar beide zonnewendes één dag naar voren opschuiven, moeten er van die beide geboortedata volgens de auteur elf dagen (en een fractie meer) worden afgetrokken.⁵⁰ Een precieze kalenderdag voor de zomer- en winterwende krijgen we niet, maar volgen we de zonete uiteengezette logica, en brengen we de elf dagen in mindering, dan zou dat betekenen dat de zomerwende op 13 juni en de winterwende op 14 december valt. Daarmee zitten we in elk geval niet ver verwijderd van de twee feestdagen die de *Dialogo* opgaf als seizoenomslag van zomer naar winter en omgekeerd.

Een andere overeenkomst betreft het wassen en afnemen van de maan. In vraag 139 vraagt de leek hoe het komt dat de maan 'mindert ende meerdert'. Op het eerste zicht een onschuldige, zij het technische vraag. Maar daar dacht Eckhart anders over. Die nam de vraag van zijn gesprekspartner letterlijk. Zijn reprimande lijkt daardoor ietwat buiten proportie: 'Dwaes, waenste, dat die mane wasset ende mindert?' Dat er iets zou bestaan als een 'verminderende' maan was volgens hem iets waar enkel onverlichte mensen verkeerdelijk in geloofden. De kern van Eckharts argumentatie om dit te weerleggen bestond erin een duidelijk onderscheid te maken tussen onze observatie van de maan die afhankelijk van haar positie aan de hemel meer of minder licht van de zon ontvangt, en haar eigenlijke omvang, die altijd even groot blijft, maar soms aan ons oog onttrokken wordt. Juist dit misverstand over een maan die letterlijk in omvang zou expanderen en inkrimpen, vinden we ook in de *Proza-Natuurkunde*:

48 Vgl. ook met *Computus Magistri Jacobi*, waar ook de feestdag Sint-Odulfus (naast die van Sint-Vitus op 15 juni) wordt genoemd als mogelijk langste dag van het jaar. Gumbert-Hepp (ed.) 1987, p. 174.

49 Tot in detail de technische uitleg bespreken die de tekst over deze afwijking geeft, zou me binnen het kader van dit boek te ver leiden. Kort samengevat komt één 'moment' overeen met anderhalve minuut (of, zoals het in de tekst wordt uitgelegd, het tiende deel van een kwartier of 'punctus'). Zie: Visscher (ed.) 1840, p. 109, r. 344-346. Enige uitleg over deze passage: Lie 2003, p. 263-272.

50 Visscher (ed.) 1840, p. 109-115.

[...] mer die onwetende ende plump lude seggen dat die maen vergaet [...]. In elcken jaer, overmids dat die eerde beneemt der manen huer licht dat sy hebben soude van der sonnen, heeft sy een gebrec huers lichts; ende dat heyt een verganc der manen. Ende dat is sulc tijt in dit eertrike, ende sulc tijt in dit eertrike hier beneden. Ende dan dunct die luden, die wonen in dat eertriken daer die maen schijnt te vergaen, dat sy vergaet, sulc tijt alte-mael, ende sulc tijt een deel. Dat en is anders neyt dan dat deel der manen dat schijnt te vergaen ende gheen licht en ontfaet van der sonnen, want in huer selven is sy duncker. Ende dan wenen [wanen of denken (verkeerdelijk)] die onbehendighe lude ende die niet en weten die natuur der planeten, dat die maen vergaet, ende sy werden bedroghen.⁵¹

Net als Eckhart engageert broeder Thomas zich dus om een klaarblijkelijk veel voorkomend misverstand uit de weg te ruimen.⁵² Hij wijst erop dat de maan wordt verlicht door de zon en dat wanneer ze lijkt te ‘verminderen’, dat komt omdat een deel ervan simpelweg geen licht meer ontvangt. Hoe dit visueel wassen en afnemen van de maan precies werkt komen we eveneens te weten:

Die maen is altoes volmaect, mer sy verliest huer scijn overmids dat sy neect [nadert] der sonnen. Ende dat die maen ontfaen huer scijn van der ander siden der sonnen, dat schijnt daerom want si alsoe verre is van der sonnen.⁵³

Naarmate de maan de zon nadert, verliest ze haar schijn, en naarmate de andere zijde van de maan dan verder van de zon af komt te staan, zal ze aan die kant op-nieuw groeien. Eenzelfde logica vinden we in de *Dialog*:

[Eckhart:] Als die mane der sonne naest coemt, soe verliest sij al haer licht, datmense niet en mach sien. Ende dat comet vanden drayen vanden firmamente, daer sij in staet. [...] Welck tijdt soe die mane onttraeyt vander zonnen, ende soe sij veerder ommekeert vander zonne, soe die mane meer lichts ontfaet vander sonnen.⁵⁴

De *Dialog* geeft ons bovendien nog een tweede reden waarom de maan schijnbaar ‘vermindert’. Soms kunnen we de maan niet zien door de ‘dickheit vander locht’ die zich tussen ons en het laagste hemellichaam bevindt; meer bepaald doordat het water ‘op ghetoghen es vander loecht’. Dat het hier een weerkundig fenomeen betreft als wolken of nevel, is (opnieuw) duidelijker verwoord in de *Proza-Natuurkunde*:

Wanneer die sonne, die maen ende die luchte op hebben getoghen den nevel ende die vuchticheyt van der eerde ende van den water, soe breyden si die nevel in der lucht in onsen eertrike, ende dan is die natuurlicke reghen in onsen eertrike.⁵⁵

51 Visscher (ed.) 1840, p. 106-107, r. 263-264 en r. 273-286.

52 Vgl. met de Robertus Anglicus' commentaar op Sacrobosco's *De sphaera mundi*. Net als met betrekking tot de sferische vorm van de aarde, wil Anglicus met betrekking tot de maan enkele populaire, waarschijnlijk minder geleerde, misverstanden uit de weg ruimen, waaronder de foutieve veronderstelling dat de maan letterlijk groter en kleiner in omvang kon worden. Thorndike (ed.) 1949, p. 197-198.

53 Visscher (ed.) 1840, p. 101-102, r. 126-129.

54 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 176, r. 9-17.

55 Visscher (ed.) 1840, p. 100-101, r. 99-103.

De inhoudelijke gelijkenissen die we tussen de *Proza-Natuurkunde* en de *Dialog* aantreffen, bevinden zich vooral op het technische niveau van de tekst. Het verschil in geest waarin beide werken geschreven zijn, wordt daardoor des te opmerkelijker.

In de *Proza-Natuurkunde* blijft het spirituele aspect relatief beperkt. God maakt een vijftiental keer zijn opwachting, maar bijna steeds (louder) als initiële schepper, als maker van Adam en Eva, zon en maan, enzovoort.⁵⁶ Daarmee blijft het bij een God die vooral fungeert als initiator van een natuurlijk systeem, waarin de natuurlijke krachten en verhoudingen weliswaar door Hem werden vastgelegd, maar daarna ook vrijwel zelfstandig hun gang konden gaan.⁵⁷ Of om het met de woorden van broeder Thomas te zeggen: 'God heeft der naturen bevolen, dat sy natuerliken wercken sal.'⁵⁸



Voor de informatie inzake aarde, hemellichamen en het firmament lijkt de auteur van de *Dialog* zich wat de grote lijnen betreft, gebaseerd te hebben op kennis die na 1300 in toenemende mate zijn weg naar de volkstaal vond en aansloot bij opvattingen die steeds meer algemeen aanvaard werden. De focus daarbij lag op de aarde en haar positie binnen het universum. Dat de auteur vooral zijn steentje heeft willen bijgedragen tot het toegankelijk maken van gespecialiseerde kennis, eventueel inspelend op een nieuwe nieuwsgierigheid bij zijn publiek, is een aannemelijke, maar ook een wat beperkende hypothese. Indien kennis beschikbaar maken de grootste drijfveer van de auteur was, gebeurde dat toch niet op een louter neutrale manier. Op verschillende plaatsen problematiseert de auteur de meegedeelde inhoud en laat hij zijn personages expliciet tegen verkeerde opvattingen ingaan.

Bovendien moest de lezer geen exhaustief overzicht verwachten van de indeling van het universum. Blijkbaar werd ervan uitgegaan dat het publiek van de tekst zich wel iets kon voorstellen bij begrippen als 'de zeven sterren' of 'het firmament'. Nergens in de *Dialog* worden bijvoorbeeld alle planeten, sterrenbeelden, elementen of hemelse sferen systematisch voorgesteld. Die aanpak staat in schril contrast met bijvoorbeeld de opzet van Boendales *Der leken spiegel*, waar in vier opeenvolgende hoofdstukken (*Van den firmament, Vander sonnen ende vander*

⁵⁶ Voor God als schepper van zon en maan, zie: Visscher (ed.) 1840, p. 101, r. 109 en p. 104, r. 185-187; als schepper van Adam en Eva, p. 101, r. 114.

⁵⁷ Op slechts twee plaatsen wordt een natuurkundige inhoud gebruikt om een werkelijk spirituele boodschap mee te geven. De eerste plaats betreft een vergelijking tussen de mens en de regenboog. Net zoals de regenboog geneigd is tegenover de zon te staan en zo erkent dat hij door de zon geschapen is, is ook de mens het aan God verschuldigd te erkennen dat hij door Hem geschapen werd voor het eeuwige leven. Visscher (ed.) 1840, p. 100, r. 73-79. De tweede plaats omvat enkele regels waarin wordt uitgelegd dat Christus op de kortste dag van het jaar geboren werd, zodat Hij de vijanden van God naar de hel kon verwijzen. Daarna werden de dagen langer en konden de vrienden van God eindelijk in de blijdschap Gods delen. Visscher (ed.) 1840, p. 116-117, r. 540-550.

⁵⁸ Visscher (ed.) 1840, p. 137, r. 1107-1108.

manen, Vanden andren planeten, Vander ronthheit ertrijcs) heel wat zaken van de klassieke middeleeuwse kosmos puntsgewijs worden samengevat. Tegenover dit gebrek aan volledigheid staat dan weer dat de auteur van de *Dialoog* van bepaalde specifieke aspecten juist een beter begrip lijkt te hebben gehad dan wat andere auteurs wisten te etaleren.

De vraag blijft wat dergelijke beschouwingen in een verder sterk spiritueel getint geschrift doen. Welke functie hebben ze hier? Wilde de auteur zijn publiek vooral enkele wetenswaardigheden bijbrengen? Of vond hij ze ook inhoudelijk opportuun, misschien zelfs noodzakelijk, om bepaalde aspecten van zijn betoog te onderbouwen? Op welke manier dus verbond de auteur zijn artes-inhoud met zijn theologische opvattingen?

Het antwoord dat ik hierop wil geven is tweeledig. Wat opzet betreft, vertonen de artes-delen van de *Dialoog* een directe verwantschap met teksten die tegenwoordig tot het genre van het encyclopedische literatuur worden gerekend zoals de *Sidrac* en de *Lucidarius*. Dat de *Dialoog* gebruik maakt van algemene artes-kennis zagen we al, maar typisch voor teksten als de *Sidrac* en de *Lucidarius*, en dus ook voor de *Dialoog*, is dat die kennis niet enkel impliciet vanuit een christelijk kader wordt benaderd, maar ook expliciet dient om dat religieuze kader mee vorm te geven. Door een vermenging van natuurkunde en theologie kon die eerste kennissfeer in dienst worden gesteld van de tweede. Door het leren kennen van Gods schepping en de krachten die er werkzaam waren, kon men ook God, en vooral diens grootsheid, leren kennen. Toch, en dat is een tweede zijde van het antwoord, reikt de ambitie van de *Dialoog* ook verder. De kosmologische beschouwingen werden niet louter als een vorm van kennisoverdracht aangewend, maar kregen een functie in het religieus-spiritueel programma van de tekst die meer was dan het louter illustreren van Gods grootheid als schepper van hemel en aarde. Door een eigen invulling aan de natuur van het universum te geven, wilde de *Dialoog* de aandacht vestigen op de rechtstreekse band tussen God en de mens.

3 Van goddelijke scheppingsdaad naar schepping, een klassiek patroon

Met de introductie van kosmologische beschouwingen werd de inhoudelijke bandbreedte van de *Dialoog* sterk vergroot. Het samengaan van een vraag- en antwoordpatroon met een rijkdom aan behandelde onderwerpen liet de tekst genrematig aansluiten bij het encyclopedische dialoogtraktaat. We mogen ervan uitgaan dat een dergelijk type tekst in de Nederlanden vrij bekend was. Het Latijnse *Elucidarium* en de Franse *Livre de Sidrac*, waarschijnlijk de bekendste leerdialogen, hadden tegen de tijd dat de *Dialoog* ontstond allebei hun weg tot in het Middelnederlandse taalgebied gevonden.

Deze encyclopedische traditie lijkt een invloed te hebben gehad op de ordening waarin deze artes-onderwerpen aan bod komen en dus ook de wijze waarop zij in

het argumentatieverloop van de tekst worden gebruikt. Gelijkenissen vinden we vooral in de manier waarop de christelijke heilsgeschiedenis als spiritueel kader van de tekst verbonden werd met de natuurkundige elementen. Dit laatste toon ik aan door de erg uitgebreide vraag 138 te vergelijken met de beginpassages uit de *Lucidarius*-teksten.

Ik begin met een samenvatting van de thematische opbouw van deze vraag in de *Dialog*, die de kosmologie niet onmiddellijk centraal stelt, maar pas na een lange omweg aansnijdt. Om enige structuur in Eckharts betoog aan te brengen, nummer ik de hoofdthema's die aan bod komen. Daarna volgt een vergelijking met de manier waarop men in de *Vers-Lucidarius* tot een bespreking van de kosmologische thema's komt.

1 Waar was God vooraleer hij overging tot zijn scheppingsdaad? Dat prangende probleem werpt de leek op in vraag 138. Eckhart vond dat aanvankelijk onbetaamelijk voor een leek om te vragen, maar bracht toch onmiddellijk daarop duidelijkheid: 'Godt was in hem selven, al daer hij wel was.'

2 Hoewel Eckhart het bij dit beknopte antwoord had kunnen houden, zou het slechts een begin vormen van een erg wijdlopige uiteenzetting waarin wordt ingegaan op de drijfveren achter Gods scheppingsdaad. Twee aspecten worden benadrukt:

2a God was volmaakt en zijn natuur had daardoor een 'niet veranderlijk karakter':

[Eckhart:] Al, dat af neemt oft dat toeneemt, dat en es niet volmaect. Ende Godt die es volmaect. Al daer omme soe en moecht sijn glorie noch sijn blijscap niet afnemen noch toenemen in hem selven.⁵⁹

2b Gods scheppingsdaad vertrok niet vanuit een behoefte, maar vanuit de (vrije) wil dat te doen:

[Eckhart:] Maer Godt die en mocht niet langher houden sijn onbegrijpelijke goetheit. Daer om soe maeckte hij hemelrijck ende aerterijck, om dat hijder in wilde storten ende ghieten sijn overvloedijghe goetheit die hij in hem selven niet langher houden en mocht. Ende die heeft hij mildelijken ghegoten ende ghestort in al dat ontfanghen mach in hemelrijck ende in arterijck van rechter minnen. Niet om dat hijs selfs behoefde, maer hij woudet ende het wert.⁶⁰

3 Vervolgens gaat Eckhart in op de mate waarin Gods schepping al dan niet toereikend was. Geïnspireerd door het Bijbelvers Genesis 6:6, bestond bij sommigen, dat lijkt Eckhart althans te insinueren, de opvatting dat God spijt had van zijn

⁵⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 5-7.

⁶⁰ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 8-13.

schepping (van de mens).⁶¹ Eckhart poogt dergelijke opvattingen met wortel en tak uit te roeien. Zijn argumentatie steunt daarbij op twee pijlers.

- 3a Ten eerste bood deze discussie Eckhart de ideale gelegenheid de relativiteit van Bijbelse kennis of boekenwijsheid in het algemeen aan te tonen.

[Eckhart:] Die letter die bidt die noten, ende die verwaende ydeoten, die hebben die herteheijt vander scorssen. Die verlicht sijn vander hemelscher wijsheijt ende vander godlijker bekinnisse, die eeten die keerne, ende hebben die soeticheyt.⁶²

- 3b Ten tweede bleek de mogelijkheid van een eventueel goddelijk berouw niet verenigbaar met de goddelijke voorzienigheid en onfeilbaarheid. Aangezien God al zijn hele schepping op voorhand kende en voorzien had, kon Hij daar simpelweg geen berouw over hebben. De logica wilde namelijk dat alles wat God gemaakt had, goed was. Niets was van nature kwaad, behalve dan de zonde, en die, zo wist men wel zeker, had God niet gemaakt.⁶³

- 4 Het stellig ontkennen dat God ook maar iets kwaad kon hebben gemaakt, ging samen met het naar voren schuiven van de vrije wil (goede dan wel kwade) van de mens als dominante factor bij het al dan niet begaan van zonden:

Maer die quaden verkeerden wil die heeft ghemaect die sonde, ende daer af comen alle sonden. Ende Godt die heeft allen menschen ghegheven haren vrijen wille te doene, willen sij goet, of willen sij quaet.⁶⁴

- 5 Dergelijk onderscheid tussen het goede en kwade vormde de opstap naar een rigide opdeling tussen het geestelijke en stoffelijke. Die fysische opdeling viel samen met een ruimtelijke. Alles boven de hemel werd als onstoffelijk beschouwd, al het aardse als stoffelijk. Via de ruimtelijke component die ze in zich droeg, leidde deze opdeling ook tot een beschouwing van alles wat God gemaakt had:

Al dat godt ghemaect heeft, dat heeft hij ghedeylt in twee. Want al dat boven hemel es, dat es gheest ende gheestelyck, ende al dat hier beneden es, dat es grof matterlyke. Alsoe als Godt dat water heeft ghedeylt vander aerden, alsoe heeft Godt al aertrijck ende alle grove materie ghedeijlt ende ghewijst vanden hemel in dat alder verste dattet weesen mach onder. Alst boven tpunt vanden tcirkel, also cleijn is al atrijck teghen dat firmament al daer die mane in staet.⁶⁵

61 'Ende al daer mede soe heeft hij allen dinck wel ghemaect dat mens niet verbeteren en mach. Die letter die spreckt: "Mij rouwet, dat ick ye den mensche ghemaect hebbe!" Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 13-14. Vgl. Genesis, 6:6: 'Daarom kreeg Hij spijt dat Hij de mens op de aarde gemaakt had, en Hij was er zeer verdrietig om.'

62 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 16-18.

63 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 19-26.

64 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 27-29.

65 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 64-96.

Eckharts interesse in hemelrijk, aardrijk en hemellichamen maakt in vraag 138 dus deel uit van een langgerekte beschouwing over de eigenheid van God als schepper. Door dat thema te laten uitmonden in een meer kosmologische beschouwing sluit de *Dialog* aan bij een bekende traditie. Ook in andere leerdialogen is deze, bijna natuurlijke themaverschuiving van schepper naar schepping de gewoonte. De gelijkenissen zijn soms opvallend. Zo vertoont het grondplan van vraag 138 overeenkomsten met de beginpassages van het *Elucidarium* en dus ook van diens Middelnederlandse vertalingen: de *Vers-* en *Proza-Lucidarius*.

Ik gebruik de *Vers-Lucidarius* als concreet vergelijkingsmateriaal. Deze opent met enkele directe vragen over de goddelijke natuur die eveneens aanleiding zullen geven om de goddelijke scheppingsdaad en uiteindelijk de schepping zelf te bespreken. Tot de tiende vraag stelde de 'clerc', die in de *Lucidarius* de rol van nieuwsgierige vragensteller op zich neemt, zijn gesprekspartner enkele vragen over de goddelijke Drievuldigheid en over wie of wat God is. Vanaf de elfde vraag verlegt deze het onderwerp naar de verblijfplaats van God.⁶⁶ In vraag 16 van de *Vers-Lucidarius* vinden we nagenoeg identiek dezelfde vraagstelling als die waarmee de leek in de *Dialog* vraag 138 opent (zie punt 1 hierboven). Wat voor ons misschien als 'Spielerei' overkomt, lijkt in de middeleeuwen een belangwekkend, en tot op zeker niveau problematisch, onderwerp geweest te zijn. Want ook in de *Vers-Lucidarius* is de meester enigszins terughoudend om te antwoorden en besluit hij zijn korte reactie met de opmerking dat hij niet te ver wil gaan in zijn – noodzakelijkerwijs – speculatieve behandeling van Gods natuur van voor het begin der tijden:⁶⁷

[Clerc:] Meester, waer was die volmaecte
 God eer hi die werelt maecte?
 [De meester:] Clerc, bi sijnre groter mogenthede
 So is hi nu ter selver stede
 Daer hi doe was, geloves mi.
 Want der werelt scepper was hi
 Ende voer hem en was gene dinc.
 Daer omme hiet hi coninc,
 Almachtich scepper, waerachtich god
 Die over al hevet sijn ghebod.
 Van hem en dorren wi niet bedieden
 Te verre voer die leke lieden.
 Daer om willic dit achter laten
 Ende volgen der ystorien straten.⁶⁸

Merk op dat precies deze vraag (vraag 16 uit het *Liber primus* van de *Vers-Lucidarius*) niet voorkwam in de Latijnse grondtekst van de *Proza-Lucidarius*,

66 Er lijkt daarbij een zekere mate van voortschrijdend inzicht te bestaan. Waar in vraag 15 de 'clerc' nog vroeg of het mogelijk was dat God een zekere vorm van bestaan had voor zijn scheppende daad, wilde hij vervolgens weten waar God dan wel is geweest.

67 Klunder 2005, p. 389, r. 327.

68 Klunder 2005, p. 389, r. 327-340.

noch in die van het *Elucidarium*.⁶⁹ Hoewel het onderwerp in die laatste teksten – ik kom daar nog op terug – wel op een andere, minder directe wijze aan de orde wordt gebracht, lijkt deze meer expliciete variant wel typisch voor de *Dialoog* en de *Vers-Lucidarius* te zijn. De uitwerking van de vraag op beide plaatsen is echter te verschillend om een eventueel gemeenschappelijke bron te identificeren. Bij de poging om meer geleerd materiaal te vinden dat ter inspiratie voor dit thema zou kunnen hebben gediend, moeten we naar Petrus Lombardus' *Sententia* verwijzen, waar dezelfde concrete vraag wordt behandeld.⁷⁰

Net als in de *Dialoog* leidt de vraag waar God voor zijn schepping (zie punt 1) verbleef in vraag 17 tot een beschouwing over de drijfveren achter Gods schepping (zie punt 2). Er zijn zowel gelijkenissen als verschillen tussen de *Vers-Lucidarius* en de *Dialoog*. In de beide teksten wordt geargumenteed dat het vanuit zijn goedheid was dat God tot scheppen was gekomen. Bovendien komt ook het aspect van de vrijwilligheid waarmee God dat deed, in beide teksten terug. Maar aangaande dat laatste is er ook een verschil. Terwijl de *Dialoog* uitgebreid de ruimte neemt om Gods vrije keuze te benadrukken, spendeert de *Vers-Lucidarius* daar maar een enkel vers aan. Daarnaast wijst de *Vers-Lucidarius* vooral op het concrete nut dat God aan zijn scheppingsdaad ontleende. Juist door het scheppen kon God zijn rijk 'vrij bezitten'.⁷¹ De goddelijke vrijheid wordt hier met an-

69 Klunder wist in haar studie over de verschillende *Lucidarius*-versies voor vraag 16 althans geen bron aan te wijzen. Klunder 2005, p. 296. We vinden een erg gelijkaardige vraag wel terug in het *Somerstuc* van Dirc van Delfs *Tafel vanden kersten ghelove*. Het twintigste hoofdstuk daarvan werd grotendeels, maar dus niet voor deze vraag, gebaseerd op materiaal uit het *Elucidarium*. Dit is des te interessanter, omdat het antwoord sterke gelijkenissen vertoont met de eerste regels van Eckharts antwoord uit de *Dialoog*: 'Die jongher vraecht: waer woende God, eer hi enich dinghe sciep? Die meister seit: hi woent nu dair hi doe woende: in hem selven, dair hem wel mach an ghenoeghen, want wat in hem is, dat is een leven.' Daniëls (ed.) 1937b, p. 334.

70 De kern van het antwoord dat Lombardus daar geeft laat zich nog het best samenvatten als 'God was in zichzelf' en is in essentie dus van dezelfde strekking als die uit de *Dialoog*, de *Vers-Lucidarius* en *Vanden kerstene ghelove*: 'Ubi erat vei habitabat Detis ante quam esset creatura. Sia utem quaeris ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Unde Augustinus, *Contra Maximinum*; In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in sanctis, qui sunt tempium Dei modo secundum fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando etiam secundum speciem, qualiter etiam nunc tempium Dei sunt Angeli. Sed dicit aliquis: Antequam faceret Deus caelum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus: apud te habitat et apud se est. Non ergo sic sunt sancti domus Dei, ut ipsa subtracta cadat Deus; immo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit cadant.' ('Waar was God, of waar verbleef Hij, vooraleer er schepselen waren. Wanneer je vraagt waar God verbleef vooraleer er heiligen waren, dan zeggen we dat hij in zichzelf verbleef. Vandaar zegt Augustinus [in zijn] *Tegen Maximinum*: "God verblijft in zijn tempel, namelijk in de heiligen; die zijn nu in Gods tempel door volgens het geloof te leven [letterlijk: lopen], en zij zijn soms zelf de tempel van God, net zoals nu de engelen de tempel van God vormen. Maar iemand zegt: waar verbleef God vooraleer Hij hemel en aarde maakte, vooraleer Hij de heiligen maakte? Hij verbleef in zichzelf, Hij verblijft in jou en is in zichzelf. Daarom zijn de heiligen niet op zo'n manier Gods huis dat, wanneer Gods huis wordt weggenomen, God ten val zou komen. In plaats daarvan verblijft God op zo'n manier in de heiligen dat, wanneer zij zouden vertrekken, zij ten val zouden komen.") Brady (ed.) 1971, dl. 1.2, p. 266 (liber I, d. 37, cap. 3).

71 In het *Elucidarium* vinden we net als in de *Vers-Lucidarius* de meer specifieke vraag 'Quae fuit causa ut crearetur mundus?' ('Wat was de reden waarom Hij [God] de wereld schiep?') Het antwoord, dat beknopter is dan dat uit de *Vers-Lucidarius*, stelt simpelweg dat God dit deed door zijn goedheid: 'Bonitas Dei, ut essent quibus gratiam suam impertiret' ('Uit Gods goedheid, opdat er (wezens) zouden zijn aan wie Hij zijn genade kon schenken.'). Lefevre (ed.) 1954, p. 363. Voor een discussie over deze passage, zie: Gottschall 1992, p. 129. Met betrekking tot de *Proza-Lucidarius* merkte Gottschall op dat deze het korte traditionele antwoord uit het

dere woorden niet als de aanleiding tot, maar als het resultaat van de schepping beschouwd:

[De cleric:]
Meester, wet ghi die waerheit yet
Twi god die werelt worden liet?

[De meester:]
Clerc, dit hebbic wel vreescht [te weten gekomen]
Om sine goedertierenheit meest,
Ende dat hi niet wilde wesen allene
In sijn hoge zale rene.
Sonder geselschap soe en woude hi
Niet besitten sijn rike vri [...].⁷²

Uiteindelijk vertelt de achttiende vraag uit de *Vers-Lucidarius* beknopt hoe God in zeven dagen zowel hemel als firmament, de aarde en de zeven planeten, licht en duisternis maakte (zie punt 5 hierboven). Vatten we samen, dan krijgen we voor de *Dialoog* het volgend schema: (1) de vraag waarom God schiep, bracht ons bij (2) de drijfveren achter zijn schepping, vervolgens bij (3) de vraag of zijn schepping toereikend was en of God de schepper van de zonden was en bij (4) een onderscheid tussen goede en slechte wil, wat via een doortrekken van de algemene opdeling tussen goed en kwaad naar een opdeling tussen het materiële aardse en geestelijke hemelse leidde en uiteindelijk tot (5) een beschouwing over de schepping.

In de *Vers-Lucidarius* vonden we daarvan schematisch de volgende stappen terug: (1) De vraag waarom God schiep, bracht ons bij (2) de drijfveren achter zijn schepping, en uiteindelijk bij (5) de schepping zelf. De aspecten die ik voor de

Elucidarium inruilde voor een meer uitgewerkte demonstratie van de drie, met de triniteit verbonden, goddelijke naturen: macht, wijsheid en goedheid. De idee van de vrije wil waarmee God tot scheppen overging is hier afwezig. Honorius volgt hier de Platoonse voorstelling die ook verdedigd werd door Augustinus in zijn *Enchiridion*, waar we beknopt het volgende vinden: 'Satis est christiano rerum creaturarum causam, sive caelestium sive terrestrium, sive visibilium sive invisibilium, non nisi bonitatem credere creatoris qui est Deus unus et verus, nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso [...].' ('Voor de christen volstaat het te geloven dat de oorzaak van alle geschapen dingen, of ze hemels of werelds, zichtbaar of onzichtbaar zijn, niets anders is dan de goedheid van de schepper, die de ene ware God is [...].'). Van den Hout [e.a.] (ed.) 1969, p. 53 (liber I, cap. 3.9). Honorius' jongere tijdgenoot Lombardus gaat in zijn *Sententia* expliciet terug op Augustinus (hij citeert hem zelfs), maar introduceert daar wel het idee van de goddelijke vrijheid tot schepping: '[...] Illud idem igitur bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.' ('[...] En dus wilde Hij het goede, dat hijzelf was en waarmee Hij gezegend was, delen met anderen, niet vanuit noodzaak, maar enkel en alleen vanuit zijn goedheid; want aan het hoogste goede komt het toe goed te willen doen en aan de meest onnipotente komt het toe hierdoor niet gekwetst te worden.) Brady (ed.) 1971, dl. 1.2, p. 332 (liber 11, d. 1, cap. 3). De gedachte dat God niet hoefde te scheppen, wordt ook ontwikkeld in Boendales *Der leken spiegel*: 'Gode die sonder beghin es / Ende sonder ende, gheluste des, / In sijn godlijc melde ruren, / Dat hi maecte craturen. / Ende dat en dedi daerom niet, / Dat hi hoers bedorste [nodig had] yet, / Maer om dat hi hen woude / Sine ghiften en sine vroude / Gheven ende toenen melde-like, / Beide hier ende in hemelrike.' De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 1, vs. 1-10.

72 Klunder 2005, p. 389, r. 341-348.

Dialogo onder 3 en 4 catalogeerde, lijken op het eerste zicht in de *Vers-Lucidarius* dus te ontbreken.

Voor punt 4 klopt dat. Nergens in de *Lucidarius* wordt de menselijke wil als bron van goed en kwaad gebruikt om een onderscheid te maken tussen de materiële en geestelijke aspecten van het universum. Die verbinding is eigen aan de *Dialogo* en misschien wel typerend voor de wijze waarop in deze tekst de kosmologie wordt betrokken op God en mens. Een groot deel van wat ik bij de *Dialogo* onder punt 3 (over de toereikendheid van de schepping) indeelde, komen we verspreid in de *Vers-Lucidarius* wel tegen. De Goddelijke voorzienigheid komt bijvoorbeeld aan bod in vraag 14. Daar wordt aangestipt dat God alle engelen en mensen al kende vooraleer hij ze schiep (vergelijk met punt 3b hierboven). Van de mens kende Hij op dat moment ook de negatieve kanten al:

's Menschen geluc ende sijn sneven
Voer wiste hi eer hi hem gaf sijn leven,
Ende wat men penst quaet of goet.⁷³

Op die Goddelijke alwetendheid wordt dan in vraag 15 verder ingegaan. God had, nog voor hij overging tot scheppen, alles al voorzien. Men gelooft dan ook, zo ging de meester verder, dat Hij een leven in eenvormigheid ('een enich leven') leidde vooraleer hij de wereld maakte ('gerede').⁷⁴ Gods 'leven' van voor de schepping komt hier dus al aan bod. Het thema zou, zoals we al zagen, de leerling in vraag 16 aanzetten tot de meer expliciete vraag: waar was God voor Hij schiep?⁷⁵ In vraag 15 werd deze pre-scheppingstoestand vooral als een fase van goddelijke voorzienigheid beschouwd. God 'voorzag' al hetgeen hij ging scheppen:

[Meester:]
Dat hi alle dinc voer hem liet wesen;
Ja, in visioen hijt al sach,
Eer hi yet te maken plach,
Ende oec die clærheit van den ingelen,
Die hi mit hem woude minghen.
Der werelt maessel dede hi al
Voer hem comen groet ende smal,
Ende den hemel sonder waen,
Ende die sterren diere an staen.
Sonne ende mane quamen alle gader
Voer den almachtigen Vader;
Dit was al eer hi maecte yet
Van dat hem die Geest riet.

⁷³ Klunder 2005, p. 388, r. 287-289.

⁷⁴ Klunder 2005, p. 388, r. 296-298.

⁷⁵ In het *Elucidarium* klinkt vraag 15 als volgt: '[Leerling:] Cum Deus sine initio fuerit, nunquid credendum est quod ante creatum mundum quasi solitariam vitam duxerit?' ('Aangezien God zonder begin zal zijn geweest, mag dan niet geloofd worden dat Hij voordat Hij de wereld schiep, als het ware een eenzaam leven zal hebben geleid?') Lefevère (ed.) 1954, p. 363.

Ghelijc enen timmerman die wil maken
 Een werc, dat wel sal geraken;
 Die timmeringe moet 't eerste staen
 In sijn gedochte sonder waen,
 Ende van den werke 't fundament
 Sal 't goet ende vast sijn bekennt.⁷⁶

Die goddelijke voorzienigheid kwamen we ook in de *Dialoog* tegen en werd daar vooral aangewend als een argument waarom God zeker niet als maker van de zonden kon worden beschouwd. Deze laatste gedachte duikt ten slotte ook in de *Lucidarius*-traditie op, hetzij wat verder in de tekst, aan het begin van het tweede boek.⁷⁷ Interessant is dat we bij dit concrete onderwerp de ontwikkeling van een Middelnederlandse traditie zien, waar ook de *Dialoog* bij aansluit. In het Latijnse *Elucidarium* gaat men aangaande dit delicate onderwerp relatief uitgebreid in op de oorsprong van het kwaad. Het vertrekpunt daarbij was het weerleggen van het schijnbare dilemma dat God alles geschapen had en dat daardoor het kwade ofwel als niet bestaand kon worden beschouwd ofwel dus toch door God geschapen diende te zijn. De oplossing van dit probleem bestond erin te argumenteren dat het kwade geen substantie had. Het kwade betekende zoveel als het afwezig zijn van het goede en het door God geschapene. Wat volgt is een ontologische, en tegelijk bijna natuurfilosofische uiteenzetting over de soorten 'dingen' die ontstaan:

[Meester:] Tria sunt: creatura, natura et factura. Creatura, ut elementa; natura, ut ex eis nascentia; factura, quae homo, vel angelus facit vel patitur. Qui malum faciunt, patiuntur poenas peccati. Haec Deus non facit, sed fieri permittit, [...].⁷⁸

([Meester:] Er zijn drie dingen: geschapen, natuurlijke, gemaakte [dingen]. Geschapen, zoals de elementen; natuurlijke, zoals wat uit hen [de elementen] geboren is; gemaakte, wat engel of mens maakt of lijdt. Zij [engel en mens] doen zonden, zij ondergaan de straffen voor de zonde. Die heeft God niet gemaakt, maar Hij staat toe dat ze gebeuren [...]).⁷⁹

De zonde valt onder de derde categorie: door de mens gemaakte en niet door God geschapen dingen. De *Vers-Lucidarius* is heel wat beknopter. De grote lijnen van het antwoord lopen gelijk, maar in plaats van een onderscheid te maken

76 Klunder 2005, p. 388, r. 304-322.

77 Voor de *Vers-Lucidarius*: [Leerling:] 'Meester maect god die sonden yet / Daer af doet ons mi een bediet.' Klunder 2005, p. 413, r. 2398-2399 (vraag II.1). Dit betreft een samenvatting van twee vragen uit het *Elucidarium*. 1) [Leerling:] 'Dicitur malum nihil esse et si nihil est, valde mirum videtur cur Deus angelos vel homines damnet, cum nihil faciant. Si autem aliquid est, videtur a Deo esse, cum Omnia sint ex ipso, et sequitur quod Deus sit auctor mali et injuse eos qui hoc faciunt damnet.' ('Er wordt gezegd dat het kwade niets is; als dat zo is komt het me heel wonderlijk voor dat God de engelen of mensen verdoemd heeft, [ook] als zij niets [kwaads] doen. Maar als het iets is, lijkt het van God te komen, omdat alles uit Hem is; en dan volgt daaruit dat God de maker is van het kwade en dat Hij diegenen die het [kwade] doen onrechtvaardig verdoemt.') 2) [Leerling:] 'Quis est auctor peccati?' ('Wie is de bewaker van de zonde?') Lefèvere (ed.) 1954, p. 405-406 (vraag II.2 en II.3).

78 Lefèvere (ed.) 1954, p. 405-406.

79 De vertaling is overgenomen uit Bange 1999, p. 75.

tussen drie ontstaansprocessen volgens welke de schepping zich laat indelen, wordt een onderscheid gemaakt tussen twee soorten entiteiten die God geschapen heeft: de natuur enerzijds en de schepping van de ‘creatures’ anderzijds. Terwijl de ‘creatures’ de hemel sieren en de woonplaats van onze Heer verlichten, herinnert de natuur ons eraan dat we ook Gods onderdaan moeten zijn.⁸⁰ Een opdeling dus die gelijkenissen vertoont met de in de *Dialoog* aangehouden (ruimtelijke) tweedeling tussen het ‘geestelijke’ en het grove materiële. In zo’n vergelijking zou dan het ‘geestelijke’ overeen komen met de ‘creatures’ en het materiële met het natuurlijke.

Hoewel het weinig waarschijnlijk lijkt dat de *Vers-Lucidarius* of het *Elucidarium* als directe bron voor de *Dialoog* gediend hebben (de kosmologische passages in de *Lucidarius*-teksten zijn in vergelijking met die uit de *Dialoog* qua omvang en diepgang heel wat beperkter), maakte deze korte vergelijking wel duidelijk dat de *Dialoog* niet alleen omwille van de specifieke technische kennis te midden van een bredere traditie gesitueerd moet worden. Ook voor de grote argumentatielijnen van de artes-inhoud kwam de tekst overeen met het, al bij al nog niet erg omvangrijke, didactische tekstmateriaal van toen. Toch werden ook enkele verschillen duidelijk. In plaats van een puntsgewijze behandeling aan de hand van een reeks korte vragen, koos de auteur van de *Dialoog* er op verscheidene plaatsen voor de ‘traditionele’ kennis tot een langer betoog om te smeden. De dialoogstructuur werd daarbij niet helemaal overboord gegooid, maar zou, gezien de uitgebreide wordende antwoorden, wel een ander aanzien krijgen.

4 Het universum als niet-stoffelijk gegeven

Tot nog toe heb ik vooral een poging gedaan om na te gaan op welke manier de *Dialoog* voor zijn behandeling van de kosmologische thema’s aansluit bij de traditie van Middel nederlandse artesliteratuur. Maar de *Dialoog* schakelde deze kosmologische inhoud ook op eigen wijze in ter ondersteuning van het spirituele programma van de tekst. Het is hier dat de wegen tussen de *Dialoog* en de andere leerdialogen beginnen te scheiden.

We zagen Eckhart reeds (in vraag 137) een tweedeling maken tussen het stoffelijke dat zich hier beneden bevindt en het geestelijke waarvan werd geacht dat het zich boven de hemel zou bevinden. Ik herhaal de kern van de stelling:

[Eckhart:] Al dat godt ghemaect heeft, dat heeft hij ghedeylt in twee. Want al dat boven hemel es, dat es gheest ende gheestelyck, ende al dat hier beneden es, dat es grof matterlyke.⁸¹

80 Klunder 2005, p. 413, r. 2410-2427.

81 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 137, p. 172, r. 63-64.

Vraag 60 biedt duidelijkheid waar precies deze scheiding tussen het stoffelijke en onstoffelijke of 'geestelijke' ligt. Daar komen we te weten dat de zon zelf heet noch koud is. Net als alle andere planeten, de sterren en alle firmamenten heeft ze geen materie en is ze 'geestelijk' in haar substantie: 'Al dat hier boven es, dat en heeft gheen grove materie, als op eertrike es. Het es algader gheestelijc.'⁸² Het stoffelijke beperkt zich echt tot de aardse sfeer, waarmee de grens met het immateriële scherp getrokken wordt.

In overzichtsbijdragen over het soort wereldbeeld dat in Middelnederlandse bronnen gehanteerd wordt, gaat men al gauw uit van een algemeen aanvaarde tegenstelling tussen het ondermaanse en bovenmaanse, waarbij de vier wereldse elementen (aarde, water, lucht en vuur) tot die eerste sfeer beperkt zijn. De regio boven de maan was dan voorbehouden voor het vijfde element, de zogenaamde 'quinta essentia' of ether. Maar was het voor de middeleeuwer zo vanzelfsprekend de hemelse regionen als immaterieel te zien?⁸³

In de hooggespecialiseerde Latijnse literatuur lag de situatie in elk geval ingewikkelder. De vier elementen hebben inderdaad altijd hun natuurlijke fysieke plaats binnen het geheel der dingen gehad. Al in Isidorus van Sevilla's (560-636 n. Chr.) *Etymologiae*, een twintigdelig werk dat als eerste echte encyclopedie van de westerse wereld kan worden beschouwd, leest men dat de plaats ervan bepaald wordt door hun gewicht. Het zwaarste element: aarde, vormt de onderste sfeer.

⁸² Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 55.

⁸³ In een korte inleidende paragraaf over het Ptolemeïsch universum beschouwen E. Huizenga, O. Lie en L. Veltman dergelijke tegenstelling als algemeen geldend. Huizenga [e.a.] 2002, p. 20. Ter onderbouwing verwijzen ze naar studies van C.S. Lewis, W. Gerritsen en R. Jansen-Sieben. Voor zover ik kan zien tonen geen van deze bijdragen aan dat de opdeling tussen het onder- en bovenmaanse de algemeen verspreide zou zijn geweest. Gerritsen noch Jansen-Sieben verwijzen op enig ogenblik naar de aparte sferen voor de vier elementen. Wel nemen ze allebei in hun bijdrage een middeleeuwse schematische voorstelling van het universum op. Beide schema's zijn afkomstig uit verschillende handschriften (Utrecht, UB: 1328 bij Gerritsen en Uppsala, UB: Ms. De la Gardie 56 bij Jansen-Sieben), maar staan daar wel telkens bij een afschrift van dezelfde tekst: de *Natuurkunde van het geheleal*. In beide van deze schema's krijgen de vier elementen inderdaad hun eigen sfeer. Zie: Gerritsen 1978, p. 7-8 en Jansen-Sieben 2000, p. 252-253. De twee schema's vormen echter geen exacte weerspiegeling van de tekst. Aanvankelijk is er voor de vier elementen in de *Natuurkunde van het geheleal* geen aparte sfeer voorzien. De rijmtekst begint bij de sfeer van de maan en werkt vervolgens netjes het lijstje af van de zes andere planetaire sferen, om bij het firmament uit te komen. Zie de betreffende passage in de editie: Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 289-297. Pas in tweede instantie worden de elementen besproken, maar dan vooral aan de hand van de natuurkundige fenomenen waaraan ze ten grondslag lagen. Uiteindelijk lijkt de bijdrage van Huizenga, Lie en Veltman, net als die van Gerritsen, zich vooral op Lewis' bevindingen te baseren. Die laatste legt in zijn *The Discarded Image* inderdaad kort uit dat in de middeleeuwen de opvatting bestond dat het zwaardere element aarde zich rond het centrum van het universum had verzameld. Op de aarde kwam dan vervolgens het lichtere water te rusten, en daarop respectievelijk de lucht en het vuur. Zo ontstond een opdeling tussen het onder- en bovenmaanse. Volgens Lewis werd een belangrijke bijdrage aan dit beeld geleverd door Marcus Annaeus Lucanus (39-65 n. Chr.). Deze werkte de Aristoteliaanse opdeling tussen lucht en ether verder uit. Lucan schrijft bijvoorbeeld over een regio waar de kwalijke lucht de sterrendragende wielen raakte. Hoewel Lewis laat zien dat bijvoorbeeld Dante aspecten van Lucan kende, toont dit (late) voorbeeld nog niet ondubbelzinnig aan dat het Aristoteliaanse model van strikte opdeling tussen gecorrumpereerde ondermaanse elementen en de bovenmaanse schepping, aan het begin van de veertiende eeuw alle andere indelingen had weten te verdringen. Lewis 1964, p. 13, 32 en 86.

Hierna volgen de sferen van het water, de lucht en het vuur.⁸⁴ Maar bij Isidorus lijken de vier elementen niet helemaal beperkt tot het ondermaanse en van de ether vindt men in zijn werk nauwelijks sporen terug.⁸⁵

Tot in de twaalfde eeuw werd, naar Platoonse opvattingen, de eenheid van de hele kosmos benadrukt. Alles, ondermaans en bovenmaans, of het nu planeten of engelen betrof, was opgebouwd uit dezelfde eigenschappen als die van de vier elementen. Vanuit wetenschappelijk oogpunt was dit een niet oninteressant paradigma, omdat via de bestudering van de elementen, op die manier al het werkelijke omschrijfbaar was.⁸⁶ Vanaf de dertiende eeuw kreeg dit model concurrentie van de Aristoteliaanse opvatting dat al het bovenmaanse uit het vijfde element bestond.⁸⁷ Aristoteles zag een fundamentele tegenstelling, waarbij aardse elementen en quintessens van elkaar uitgesloten waren en zich tot de eigen sferen, respectievelijk het onder- en bovenmaanse, beperkten. In één beweging werd zo een stevig fundament gelegd voor de these dat het firmament niet gecorrumpeerd kon zijn.

Sommige geleerden wisten beide systemen te verenigen. Robert Grosseteste (ca. 1168-1253) bijvoorbeeld behield Aristoteles' vijfde element, maar zag, via het licht als 'eerste vorm' of 'eerste lichamelijkheid', een continuïteit in de ruimtelijke verspreiding van de elementen. Volgens hem kon de quintessens hier op aarde voorkomen, net zoals de vier aardse elementen ook tot het bovenmaanse konden horen, waar ze dan de observeerbare veranderingen teweeg brengen.⁸⁸

Voor wat betreft de volkstalige traditie, lijkt het idee dat de hemellichamen geen stoffelijk aspect meer zouden hebben in de veertiende eeuw (nog) niet helemaal tot de 'comunis opinio' van die tijd te hebben behoord.⁸⁹ Vaak liep de scheidlijn tussen het stoffelijke en het geestelijke tussen de laagste hemel, het firmament, en de middelste hemel, de zogenaamde kristallen hemel: de 'caelum crystallinum', die op zijn beurt als een soort overgangsgebied de laagste hemel scheidde van de hoogste, het 'empyreum' (de verblijfplaats van God). Bij Boendale vinden we het beknopt:

Drie hemele sijn teenre somme [in totaal]
 Ende deen gaet al omme ende omme
 Aertrike, al ist wonder,
 Boven, besiden ende onder.
 Deerste hemel, wildijt verstaen,
 Die is also lazuer [azuur of hemelsblauw] ghedaen,

84 Brehaut 1912, p. 55-57. Zie met betrekking tot de plaats van de elementen in het heelal ook Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 39.

85 Brehaut 1912, p. 56.

86 Vanderjagt 1994, p. 166-167.

87 Zie het tiende hoofdstuk *The Incorruptibility of the Celestial Region* uit: Grant 1994 (vooral p. 189-190).

88 Vanderjagt 1994, p. 166-167. Over Grosseteste: McEvoy 1982.

89 Hoe de verschillende hemellichamen in met hun verschillende eigenschappen worden verbonden, zie: Lie (ed.) 2006, p. 26. Zie ook Meekes 2014, p. 40-41 en Kuiper 2014, p. 47-53. Over hoe de opvattingen over de eigenschappen van hemellichamen door de scholastiek werden gerijmd met de nieuwe Aristoteliaanse inzichten, zie: Grant 1994, p. 197-198.

Ende van lichamleker naturen,
 Ende loopt al omme tallen uren.
 Ende tfirmament ooc mede
 Alsoot van rechte es sijn zede.⁹⁰

Ook in de *Sidrac* wordt gezegd dat de laagste van de drie hemelen, zijnde diegene die we kunnen waarnemen, lichamenlijk is:

Drie hemele sijn: deene es dien wy sien, die keert ende loept omme ons ende die es gheverwet alse lasuer [azuur of hemelsblauw] ende es dierste firmament ende es lichamenlijk. Dander es de hemel daer die goede sijn selen ende daer dingle sijn ende die gheeste, ende hy es ghelijc den cristale. Die derde es de hemel daer God es, die es gedaen alse gout. Elc van desen hemelen es alsoe verre deen vanden anderen alse derde es vanden firmamente.⁹¹

Dat ook hemellichamen of hemelse sferen lichamenlijk konden zijn wordt nog duidelijker in de *Artes-Lucidarius*. Deze *Lucidarius*-variant gaat in tegenstelling tot de *Vers-* en *Proza-Lucidarius*, niet rechtstreeks terug op het Latijnse *Elucidarium*, maar op de Duitse *Lucidarius*, het oudste Duitstalige compendium waarin een selectie aan wereldlijke en theologische onderwerpen aan de orde wordt gesteld.⁹² Een meester legt daar op verzoek van een jongeling uit dat er drie hemelen bestaan: een die zich vanaf de maan tot de zon uitstrekt, een die vanaf de zon tot de sterren gaat en een derde daarboven waar God zich bevindt. Het zijn de twee onderste daarvan die uit de vier elementen gemaakt zijn. Datgene wat wij firmament noemen, zo voegt hij eraan toe, is zoals bevroren water.⁹³ Ook in andere teksten, die in toenemende mate de acht- of negendelige Ptolemeïsche indeling gebruikten is het niet steeds duidelijk of sferen en planeten als 'geestelijk' dan wel als 'lichamelijk' worden beschouwd. Het zogenaamde *Astrologische traktaat voor Aleid van Zandenburg*, geeft de vier elementen elk hun 'klassieke' ondermaanse sfeer.⁹⁴ Een strikte scheiding tussen die ondermaanse en de bovenmaanse sferen wordt echter niet gemaakt. De auteur opent zijn overzicht als volgt: 'In dat eerste lat ic iu wetten, dat ix circle synt die behoren der naturen toe.' Alle hemelse sferen inclusief 'dat eerste beroren' worden dus als onderdeel van dezelfde 'natuur' beschouwd. Dirc van Delf, die wat later moet geplaatst worden dan de tot nu toe behandelde werken, onderscheidt acht hemelse sferen. Opmerkelijk genoeg spelen in zijn indeling de planeten slechts een marginale rol. Samen met het firmament

90 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap 3, vs. 1-10.

91 Van Tol (ed.) 1936, p. 107 (vraag 39 volgens de nummering in Van Tols editie). In het *Elucidarium*, via het oorspronkelijk Franse *Livre de Sidrac*, een van de bronnen van de *Sidrac*, vinden we deze vraag niet terug. Vgl. met een gelijkaardige uitleg uit de eerste vraag: Van Tol (ed.) 1936, p. 39.

92 Klunder 2005, p. 186-213.

93 Klunder 2005, p. 468, r. 314-320.

94 Veltman 2002, p. 94, r. 53-55. De tekst betreft voor het grootste gedeelte een vertaling van de *Prima differentia* uit de *Libellus Ysagogicus*, de Latijnse vertaling van het *Alcabicium*. Het overzicht van de verschillende sferen waaruit het universum is opgebouwd, komt niet direct uit de Latijnse tekst, maar werd ter inleiding toegevoegd. Veltman 2002, p. 89.

en de sterren vormen ze de vijfde hemel of het ‘Sydereum’.⁹⁵ Over de mate waarin deze stoffelijk of onstoffelijk zijn, spreekt hij zich niet uit.⁹⁶

Hoewel Van Delf zijn *Tafel* in grote mate baseerde op Hugo Ripelin van Straatsburgs (ca. 1205-ca. 1270) *Compendium theologiae veritatis*, is dat voor het beeld dat hij van het universum schetst maar beperkt het geval.⁹⁷ Ripelin had de vier traditionele elementen een duidelijke plaats gegeven binnen zijn kosmologische ordening. Hij plaatste elk ervan in een aparte (hoofd)sfeer, die op hun beurt telkens in enkele deelsferen konden worden opgedeeld. De eveneens geleerde Van Delf kende natuurlijk de grote lijnen van deze indeling. In zijn achtste kapittel bespreekt hij dan ook de vier elementen met hun eigenschappen en hun relatieve positie ten opzichte van elkaar.⁹⁸ In het algemene plan van zijn kosmologie echter, dat hij al in zijn vijfde kapittel uiteenzet, krijgen de elementen een minder eenduidige plaats. Hij gebruikt de benamingen van enkele van Ripelins (deel)sferen en maakt er in zijn model de vier eerste (hoofd)sferen van. We krijgen zo achtereenvolgens het ‘Aereum’ en ‘Ethereum’ (bij Ripelin deelsferen van de lucht), en het ‘Olympum’ en ‘Igneum’ (bij Ripelin deelsferen van het vuur). Daarboven vinden we dan het al genoemde ‘Sydereum’ dat alle planeten en het firmament met de sterren omvat (maar dat we bij Ripelin niet tegenkomen), het bekende ‘Cristallinum’, het ‘Empyreum’ en ten slotte de ‘Celum Trinitatis’.⁹⁹ Binnen Van Delfs algemene schema missen we dus de elementen aarde en water. Bovendien worden de eerste vier sferen niet eenduidig aan een element gekoppeld, maar aan (weer) fenomenen. In het ‘aereum’ waait het en zijn er wolken. In het ‘ethereum’ is er hagel, maar ook donder en bliksem. Het ‘olympum’ is helder en stil en in het ‘ignum’ bevindt zich naast het vuur-element ook het vagevuur.

Het was niet mijn bedoeling hier een volledig overzicht van de opvattingen over de natuur van de hemelse regionen te geven. Dat zou me te ver leiden. Evenmin wil ik claimen dat een auteur als Boendale of de vertalers van de *Sidrac* of *Artes-Lucidarius* de lichamelijke van de onderste hemelregionen op hetzelfde niveau wilden plaatsen als dat van de aardse sfeer. Wel heb ik proberen duidelijk maken dat er grote verschillen bestonden in hoe men in de Middelnederlandse (en Latijnse) literatuur de indeling van de hemelse regionen presenteerde en dat de niet-

95 ‘Die vijfte hemel hiet sydereum, dat is die ghesterrrende hemel, dair die planeten in staen also grote berghe in lande ghewrocht, die die archangelen regieren ende voirstaen, dat die werelt gheschie na horen verdienst ende naden wille Gods.’ Daniëls (ed.) 1937, p. 23.

96 Dirc van Delf is minder expliciet. Hij onderscheidt acht hemelen, maar voor geen ervan wordt duidelijk of ze al dan niet lichamen zijn. Daniëls (ed.) 1937, p. 22-27.

97 Daniëls die uitvoerig onderzoek deed naar de bronnen van Van Delf ziet ook hier de invloed van Ripelin, maar geeft niet helemaal uitsluitend over de exacte bron voor deze passages. Daniëls 1932, p. 159-161. Het *Compendium theologiae veritatis* was ook een inspiratiebron voor Ruusbroec. Schepers 1999, p. 131-149. Over de invloed van het *Compendium theologiae veritatis* op de volkstalige (en dan vooral Duitstalige) literatuur in het algemeen: Steer 1981.

98 Daniëls (ed.) 1937, p. 32-36. Over Van Delfs universitaire studies en carrière: Daniëls 1932, p. 5-33.

99 Daniëls (ed.) 1937, p. 22-25. Vgl. Peltier (ed.) 1866, p. 89-90. (De *Compendium theologiae veritatis* werd lange tijd aan Bonaventura toegeschreven, vandaar dat de editie ervan in diens opera omnia terug te vinden is.)

materiële natuur van de firmamenten en planeten op zijn minst niet overal even sterk werd beklemtoond. De stelligheid waarmee de *Dialoog* dat wel doet, moet, zo zal ik betogen, vooral bekeken worden in samenhang met haar functie binnen het spirituele (en mystieke) programma van de tekst.

5 Onveranderlijkheid en goddelijke ondersteuning

Op verschillende plaatsen poogt de auteur van de *Dialoog* duidelijk te maken hoe een opdeling tussen het stoffelijke en geestelijke ontstond. In vraag 103 krijgen we een natuurkundige uitleg. De firmamenten zijn dermate edel 'van hen selven', dat zij alle grove materie van zich af weten te duwen, naar het middelpunt van het universum.¹⁰⁰ Welk mechanisme deze ruimtelijke scheiding tot stand bracht, wordt inzichtelijk gemaakt aan de hand van een pluimmetafoor. Zelfs een pluim – volgens de auteur van de *Dialoog* het lichtste wat er bestaat – wordt door lucht niet opgehouden (in de dialoog letterlijk: 'onthouden'). Ook zij moet haar weg naar beneden vinden, omdat de hemel al het aardse zo ver mogelijk van zich afstoot.¹⁰¹ In vraag 60 vinden we eveneens de pluimmetafoor, maar daar licht de leek deze verder toe met het bekende beeld van de vallende steen:

[De leek:] Waer dat moghelijc dat een steen alsoe groot als dit ouinster [lees: avontster]¹⁰² waer boven onse hoofde aen die nederste fiermamente, al daer die maen aen staet, ende een ander steen des ghelijcs alsoe groot waer onder onse voeten aenden selven fiermamente, ende hem eertrike niet en meer en lettete dan die locht, soe soude bi rechter natueren den eenen steen den anderen moten, ende souden beide vallen even seer, tot dat sy quamen inden afgront vander hellen, dat es in dat alre vertste vanden hemel dat wesen mach: al daer souden die sterren [lees: stenen] rusten.¹⁰³

Ook andere auteurs ontwikkelden het idee dat de aarde niets anders dan de lucht heeft om op te rusten. In het elfde kapittel van het eerste boek (*Vander rontheit ertrijcs*) van *Der leken spiegel* gebruikt Boendale gelijkaardige beelden om de plaats van de aarde binnen het universum te schetsen. Aarde en water vormen samen een rond geheel (als een 'cloet'). Ze hebben geen andere grond of fundament om op te rusten dan op het firmament:

Ende en hebben ende noch gront,
Noch ooc gheen fundament
Anders dan dat firmament,

100 Schweitzer (ed.) 1997, Vraag 103, p. 79, r. 35-40.

101 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 103, p. 79-80, r. 40-46.

102 Het handschrift is hier moeilijk leesbaar. Schweitzer geeft hier 'ouinster', wat waarschijnlijk een ongelukkige interpretatie betreft. Vgl. met de verschillende schrijfwijzes van avontster bij bijvoorbeeld Ruusbroec: De Baere (ed.) 2000, p. 209.

103 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56, r. 90-96.

Dat houdet algader staende stille,
 Alsoot es die gods wille.¹⁰⁴

Een andere gelijkenis vinden we wat verderop terug. Ook hier wordt het al gekende beeld van de vallende steen aangewend om uit te leggen waarom de aarde een centrale positie binnen het universum inneemt. Net zoals een steen altijd de neiging heeft door de lucht te vallen, maar dat niet verder dan het middelpunt van het universum doet, blijft ook de aarde rond dat middelpunt hangen:

Dat moghedi hier bi merken te bat:
 Stonde in dese aerde een gat,
 Dat door aertrike ghinghe mit allen,
 Ende lietmer daer enen steen in vallen,
 Hine viel niet vorder sire strate
 Dan ter middelt vanden gate; [...].¹⁰⁵

De dynamiek is grofweg dus dezelfde als in de *Dialogo*. De kracht erachter is echter anders. In de *Spiegel* betreft het een quasi volledig ‘natuurkundig’ gegeven. Want dat de aarde op (of beter te midden van) het firmament kan rusten, ondanks het ontbreken van een grond of fundament, komt volgens Boendale door het firmament ‘sijnre natuerliker machte’.¹⁰⁶

In de *Dialogo* echter wordt op verschillende plaatsen gesuggereerd dat God rechtstreeks verantwoordelijk is voor het fenomeen. In vraag 138 bijvoorbeeld is het God zelf die al het stoffelijke zo ver mogelijk van zichzelf en daarmee ook van het geestelijke weg duwt.¹⁰⁷ Het expliciet benoemen van Gods aandeel binnen dergelijke natuurkundige processen is een opvallende karakteristiek van de *Dialogo*. Daar past ook de herhaaldelijk gebruikte metafoor van de pluim in. Dat zelfs een pluim door de lucht niet opgehouden kan worden, maar dat de aarde wel in staat is op niets anders dan de lucht te rusten, kan niet anders verklaard worden dan door de goddelijke almacht en diens directe betrokkenheid bij Zijn schepping: ‘Ende die locht onthout al eertriken ende al, dat op eertriken es, ende dat doet god met sijnre cracht.’¹⁰⁸

Het mysterie van de aarde die zich in het midden van het universum weet op te houden wordt in vraag 140 expliciet geproblematiseerd. Ook nu wijst Eckhart op het belang van Gods ondersteunende kracht:

[Eckhart:] Als die pluijme boven es, soe en machse die loecht niet onthouden, sij en moet dalen ende soeken rust. Ende die locht die houdt al heel aerteryck. Alsoe moghelijk waert dat daerterijck opwaerts soncke als nederweerts, also onthouwt Godt met sinder

104 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 6-10.

105 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 31-36.

106 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, r. 25.

107 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 172, r. 74.

108 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56.

moghenheynt al arterijck in die rechte middewaert van al die locht den hemel over al even na, onder als boven, also dat punt den sirkel. Godt es ongrondelijck ende sijn werck onbegrijpelijck!¹⁰⁹

De aarde die door God 'onthouden' wordt blijft dus waar ze is. Dit beeld wordt elders doorgetrokken om het onveranderlijke karakter van Gods gehele schepping aan te tonen:

[Eckhart:] Also als godt die sonne en die maen yrst ghemaect heeft, alsoe sijn sij noch. Sij en namen seder niet af oft toe in haren gheestelijke substancien. Also als Godt die firmamenten ende allen die sterren ende die planeten ghemaect hadde, alsoe sijn sij noch, sij en nemen af noch toe. Alsoe als Godt al aerterijck alder yrst ghemaect had, alsoe eest noch, het en neemt af noch toe. Alsoe veele alst dwater neemt ter eender steden toe, alsoe veele laghet ter ander steden.¹¹⁰

God werd verantwoordelijk gehouden voor de dynamiek van de firmamenten. In de middeleeuwen werd natuurwetenschappelijke kennis nagenoeg zonder uitzondering binnen een christelijk kader gepresenteerd. God schiep hemel en aarde, waardoor de gehele schepping dus van Hem en van Zijn heilsplan voor de mensheid getuigt.¹¹¹ De juiste kennis over wereld en universum leidde tot ware kennis: kennis van God. Het is een verbinding die in de *Dialogo* op enkele plaatsen ook letterlijk wordt gelegd.

Maar ook binnen dit algemeen gehanteerde christelijke kader, lijken er gradatieverschillen te hebben bestaan.¹¹² Door op de pure 'geestelijkheid' van de hemellichamen en firmamenten te hameren, hoewel deze voor de mens waarneembaar waren, werd – los van de eventueel wetenschappelijke gronden voor een dergelijke opvatting – de toegang die zij tot het goddelijke boden nog directer dan anders. Dit bovenmaanse deel van de schepping fungeerde niet slechts als een afspiegeling van het goddelijke. Het firmament en zijn 'bewoners' werden wat betreft hun essentie en natuur werkelijk op hetzelfde niveau als het goddelijke geplaatst. Logischerwijs deelden ze ook een aantal eigenschappen met God. Net als Hij hadden ze een fundamenteel stabiel karakter en een alom voelbaar en niet afnemende werkzaamheid.

6 Kosmos en ziel, de 'geestelijke substantie' als verbindende eigenschap

Nu vormt deze stabiliteit en onveranderlijkheid niet alleen een eigenschap van de hemellichamen, maar ook van de geschapen 'creaturen'. Dit wordt duidelijk in vraag 43. Daar stelt Eckhart dat God er geen nieuwe schepsels meer bij maakte

109 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 140, p. 178, r. 16-23.

110 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 30-35.

111 Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 17.

112 Over de schepping als getuigenis van Gods plan: Van Gijsen 2002, p. 63-84.

sinds zijn eerste scheppingsdaad.¹¹³ Schepsels – hier heeft Eckhart het niet enkel over hun aantal, maar ook over hun aard – nemen af noch toe, verminderen of vermeerderen niet, maar staan evenmin 'stil'.¹¹⁴ Niet enkel is de formulering overeenkomstig die welke gebruikt wordt om de constantheid van het universum te omschrijven, maar de parallel met de kosmologie wordt ook letterlijk gelegd:

[Eckhart:] God en maecte nye creatueren, seder dat hi hemelrijc ende eertrijc maecte, ende alle die creatueren groot ende cleyn, ende elc na sijn ghelijc. Achter dien soe hiet [lees: liet] hi den creatueren bewerden [zijn] metter natueren, alsoe als hise hadde ghemaect ende gheordineert, elc na sijn ghelijc, beesten ende menschen. Alsoe als god eerste gemaect hadde die firmamenten ende alle die sterren ende die planeten, alsoe sijn si noch. Si en nemen noch af noch toe, noch si en minnen, noch si en meederen [lees: meerderen], ende si en stonden nye seder stille. Alsoe als god die natuer van allen creatueren yerst ghemaect hadde ende gheordineert, alsoe werken si noch, elke creatuere aen [lees: nae] haer ghelijke. Ende die een vaert ewech ende dander comt weder als die matelieven.¹¹⁵

De meester lijkt hier dus op een soort eeuwige in beweging zijnde cirkel te wijzen van schepsels die komen en gaan, maar waarvan zowel het totale aantal als hun aard niet meer verandert. De eeuwige dynamiek van de hemelse sferen stond daar model voor.

Niet enkel het zielenrijk in zijn totaliteit gelijkt op het universum. Het beeld van het firmament en de planeten wordt ook toegepast op de 'edel minnende ziel' zelf. In vraag 49 wil de leek weten of men het minnen kan laten wanneer men dat wil. Volgens Eckhart is dit niet mogelijk, de ziel moet altijd minnen, dag en nacht: '[...] al slapen die oghen, die minnende siele die waect, ende si en can gheen mate houden.'¹¹⁶ Ook hier is het dit gedurige en niet aflatende dat verklaard wordt aan de hand van een verwijzing naar de kosmos. De ziel en de makrokosmos worden letterlijk met elkaar vergeleken:

[Eckhart:] Die salighe siele die en mach sonder minnen niet wesen. Die edel minnende siele die ghelijct den firmamenten ende den planeten. Die en moghen niet stille staen, noch niet en moghen sij leedich wesen seder dat sy ghemaect worden.¹¹⁷

De gemeenschappelijke onveranderlijkheid en stabiliteit die kosmos en ziel delen wordt ook in vraag 139 aan de orde gesteld. De insteek wordt daar gevormd door de problematiek rond de letterlijk toenemende of afnemende maan. Meer bepaald

113 Het idee dat God sinds zijn scheppende daad alle (mogelijke) creaturen heeft gemaakt die ooit op de aarde geweest zijn en zullen komen, vinden we ook in het tweede boek van het *Elucidarium* (daar vraag 34): 'Sunt animae ab initio creatae aut creantur quotidie?' ('Zijn de zielen vanaf het begin geschapen of worden zij dagelijks geschapen?'). Zie ook de *Sidrac*: 'Die zielen, sijn zij ghemaect van den beginne der werelt?' Van Tol (ed.) 1936, p. 55 (vraag 258) en de *Vers-Lucidarius*: 'Bericht mi meester wel geraect / Waren alle die zielen te gader gemaect / Of sijne gemaect bequame / Sdagelix ins smenschen lichame' Klunder 2005, p. 419, r. 2898 (boek II, vraag 15).

114 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 43, p. 43.

115 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 43, p. 43, r. 3-12.

116 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 49, p. 47-48, r. 4-5.

117 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 49, p. 47-48, r. 6-13.

gebeurt dat door het kosmologisch fabeltje waar enkel onverlichte mensen verkeerdelijk in geloofden en dat, zoals we hierboven al zagen, Eckhart de wereld uit wilde helpen. De kern van Eckharts argumentatie om dit te weerleggen bestond erin een duidelijk onderscheid te maken tussen onze observatie van de maan, die afhankelijk van haar positie aan de hemel meer of minder licht van de zon ontvangt, en haar geestelijke natuur (substantie) waarin zij altijd even groot blijft.

[Eckhart:] Die mane die es altoes eeven groot in haren gheestelijke substancie, maer aldus verliest die mane tot elcken mane haer licht ende ontfanghet weder vander zonnen. Ende dat coemt vanden draeyen vanden firmamente daer sij in staedt, en het coemt vander groetheit ende snelheijt vander sonnen dat sij soe seer loept boven der manen.¹¹⁸

Vervolgens werd deze fundamentele onveranderlijkheid ook toegepast op zowat alle andere hemellichamen, en uiteindelijk ook op de geest van de engelen en de mens:

[Eckhart:] Also als Godt die gheesten yrst ghemaect heeft, die inghelen hieten, alsoe sijn sij noch. Al worden die quade gheesten gheworpen vanden hemel, om haer vermalendijde ende verwaende hoverdicheijt, sij bleven gheesten, als sij te voren waren. Sij en worden niet vermaect in haren gheestelijke substancie. Al vallen die menschen uuter gracion Gods in grooten sonden sij en werden daer om niet vermaect in haerder substancien.¹¹⁹

De geestelijke substantie waaruit zowel hemellichamen, engelen als zielen bestonden, vormde dus een soort unificerend element. Het was de reden waarom al deze geschapen entiteiten werden geacht te delen in een eeuwig bestaan. Uiteindelijk waren aan deze opvatting ook, zoals uit het einde van bovenstaand citaat blijkt, ethische en morele consequenties verbonden, die de houding ten aanzien van zonde en zondaars vorm gaven. Want al verviel iemand in grote zonden, de essentie van de mens blijft volgens Eckhart dezelfde.

Die natuurkundige band tussen de ziel en de hemellichamen lijkt trouwens tamelijk letterlijk te moeten worden genomen. Deze worden niet enkel op metaforische wijze met elkaar vergeleken. In vraag 50 wil de leek weten hoe het kan dat een ziel zich 'fysiek' zowel in de hemel (en dus buiten het lichaam) kan bevinden, terwijl diens 'gastheer' nog levend is. Om plausibel te maken dat de ziel gelijktijdig op beide plaatsen aanwezig kan zijn, verwijst Eckhart naar de natuur van de zon. Deze heeft namelijk ook de capaciteit zich boven in de hemel te bevinden, maar tegelijk hier beneden alles van licht en van energie te voorzien:

[De leek:] Meester, hoe mach dat wesendat onse siele boven hemeles, want si es dat leven van onsen lichaem, ende si berecht al onse sinne, ende waer si buten ons, soe waren wi doot!

[Eckhart:] Die sonne es boven hemel. Si verlicht ende si verwert al dat hier beneden es. Sy doet groeyen ende wassen ende sy maect levende al dat hier op eertriken es. Nochtans

118 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 26-30.

119 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 30-43.

soe es sy boven ende en minret in haer selven niet, ende si en neemt af noch toe. Siet nu es dese saleghe siel veel subtijlre dan die sonne, ende si es snelre dan die sonne. Al minnet sy boven hemel, si en es in ons te minre niet.¹²⁰

Opnieuw leidt de vergelijking tussen ziel en hemellichaam tot de conclusie dat beide een gelijkaardige onveranderlijkheid delen. De parallel die tussen de natuur van de ziel en die van de hemellichamen getrokken wordt, is uiteindelijk van invloed op enkele van de praktisch-theologische posities die ingenomen worden. Vooral in vraag 44 en 45 wordt duidelijk hoe de natuurkundige thematiek als basis dient voor de ontwikkeling van een positief mensbeeld en daardoor ook een invloed heeft op het morele kader dat gehanteerd wordt en op het innemen van bepaalde standpunten aangaande de religieuze praktijk. Aansluitend op vraag 43, waar Eckhart de firmamenten en hemellichamen al had aangehaald om de ‘stabiliteit’ van de menselijke schepsels te illustreren, wordt in vraag 44 specifiek op de zon ingegaan. De bewoordingen waarmee dat gebeurt zijn opmerkelijk positief. We balanceren hier zelfs op het randje van verheerlijking en wanen ons even in een natuurreligieus geschrift. De zon wordt een ‘grote meester’ genoemd, of ook wel een ‘onder meester’. Het is de schepper die verantwoordelijk was voor al het leven dat zich na de zondvloed had ontwikkeld. Hij liet alle bomen, kruiden, vruchten en dieren groeien. Aan het eind van Eckharts uiteenzetting merken we waarom het van zo’n belang was om de grootsheid en levenskracht van de zon in de verf te zetten. Hoe groot, snel of ingenieus (in het Middelnederlands ‘subteil’) onze zon ook is, toch is de ‘saleghe minnende siel’ nog edeler en ingenieuzer – zo legt Eckhart uit. Het beklemtonen van de grote kwaliteiten van die menselijke ziel blijkt op haar beurt van belang voor de positieve houding die de *Dialogo* zich ten aanzien van de mens wil aanmeten.

Een dergelijke positieve visie op de mens en de schepping is misschien niet die welke we zouden verwachten in een tekst uit de veertiende eeuw, de eeuw van enkele van de grootste crisissen die de middeleeuwse samenleving gekend heeft. Met zoveel lof over de menselijke natuur lijkt ook de leek niet vertrouwd te zijn geweest. Als vervolgvraag (vraag 45) vraagt deze dan ook hoe het komt dat, indien onze ziel zo ‘subtjil’ is en verlicht wordt door de hemelse wijsheid, menig mens ‘verdonckert en verblijnt’ blijft? Ligt dat misschien – zo suggereert hij – aan hun natuur? Eckhart reageert:

[Eckhart:] Neen si! Alle die menschen die sijn ghebreckelijc van natueren ende nyemant en es volmaect dan god. God heeft alle die menschen ghemaect van eenre natueren ende van eenre materien. Mer alle die menschen en sijn van eenre complexien niet. Ende die complexie en mach soe quaet niet wesen dat si die gheestelike gracie gods beletten mach [...].¹²¹

120 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 50, p. 48, r. 1-7.

121 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 44, r. 6-10.

Het is Eckhart er – voor alle duidelijkheid – niet zomaar om te doen de gebrekkigheid van de menselijke natuur te beklemtonen. Door te stellen dat we allemáál gebrekkig zijn, verliest die gebrekkigheid haar onoverkomelijkheid. Ons karakter (hier 'complexie' genoemd) kan in tegenstelling tot onze natuur dan weer wel sterk verschillend (goed of slecht) zijn, maar is nooit 'slecht' genoeg dat het de goddelijke gratie bij voorbaat onmogelijk zou maken. In essentie stelt Eckhart hier voor ieder de mogelijkheid veilig om de geestelijke gratie van God te ontvangen.

In hoofdstuk 1 argumenteerde ik al dat door de relativering van bepaalde formele vroomheidspraktijken in de *Dialog* vooral ruimte wordt gecreëerd voor 'gewone' gelovigen zodat deze een eigen spirituele zoektocht zouden kunnen ondernemen, ook los van een strikt door de Kerk vastgelegd kader. In hoofdstuk IV zagen we hoe een laagdrempelige geloofsbeleving verder werd onderbouwd. We zagen dat de auteur van de *Dialog*, door het belang van de intentie en de wil tot goede werken centraal te stellen, expliciet zijn vertrouwen wilde schenken aan die gelovigen, ook leken, die een spirituele wending aan hun leven wilden geven. Beide gesprekspartners waren ervan overtuigd dat ook buiten de officiële kaders van de Kerk, leken in staat waren te volharden in een zelf ontworpen spiritueel leven.

Het beklemtonen van dit vertrouwen is ook hier het inhoudelijke punt waartoe de auteur uiteindelijk wil komen. De redenering is ingenieus. Eerst maakt Eckhart duidelijk dat elk mens dezelfde natuur als basis heeft. Met een vrije wil kan hij dan voor het goede of kwade kiezen. Toch wilde Eckhart ook een verklaring geven voor het verschil tussen mensen die hardnekkig kwaad zijn en dus ogenschijnlijk over een kwade natuur beschikken. Het argument luidt dan dat wanneer men vanuit een vrije wil voor het kwade kiest, men geneigd is daaraan vast te blijven hangen. De kwade zeden blijven kleven aan de mens waardoor men als het ware voor zichzelf een nieuwe (kwade) natuur creëert:

[Eckhart:] Des jonghes menschen siel die gheliket den perkament, al daer men in mach scriven al datmen wilt, ende al datmen begheert, wil men goet oft wil men quaet, wil men loghen oft wil men waerheit. Als die menschen comen tot harer verstandeliken jaren, soe moghen si kyesen met haren vryen wille onbedwonghen, willen si guoet, willen si quaet. Die die quaetheit verkyesen [...] dat wort in haerre siele ghescreven alsoe vast oft sijt hadden van rechter natueren. Siet, die quade veraerde seden die maken inden mensche een nyewe natuere, alsoe vast clevende als oft hise hadde van rechter natueren.¹²²

Maar Eckhart stopte zijn redenering niet bij deze negatieve kijk op de mens. De gehanteerde logica kon namelijk ook worden omgedraaid. In een klap bood ze zo een argument die een doorgedreven lekenspiritualiteit kon legitimeren. Wanneer een keuze voor het kwade neigde te worden geïnternaliseerd tot een nieuw soort natuur, dan was dat voor de keuze tot het goede ook het geval. Daarmee bewerk-

stelligden de gelovigen (hier de goedwillige leken) de standvastigheid die door auteurs als Jan van Leeuwen en Jan van Ruusbroec nog in twijfel werd getrokken.

[Eckhart:] Ende als die goet willeghe jonghe mensche die doecht vercoren heeft, [...] ende hi alle doecht mint, soe wert dan goede leven in sijnre siele ghescreven alsoe vast clevende, als oft hijt hadde van rechter natueren. [...] Ende als dan dat goede leven in dien mensche wort alsoe ghevesticht ende ghewortelt alsoe oft hem aen waer gheboren van rechter natueren, dat hijs niet laten en mach al woude hij, alsoe vast eest ghescreven ende ghevestent in sinre sielen [...].¹²³

Uit de stelling dat het goede leven zich precies zoals het kwade in iemand kan 'vestigen en wortelen', trok Eckhart uiteindelijk de verregaande conclusie dat men een dergelijk leven niet zomaar achter zich zou kunnen laten, zelfs al zou men dat willen. Opnieuw is het de leek die enigszins verbaasd reageert op dit positieve mensbeeld. Hij ziet een contradictie met de gewoonlijke opvattingen die hem hierover ter ore waren gekomen:

[De leek:] Meester, men pleecht te segghen 'Wee hem die alleen es: valt hi, hine en heeft nyemant, dien op helpt!'¹²⁴

Eckharts reactie is er ook hier een van vertrouwen:

[Eckhart:] Die goede mensch die heilichlijc leeft ende warechteliken mint, die en mach niet lichtelijc vallen op dat hi hem selven niet en verwaent.¹²⁵

Koppelen we terug naar het thema van de kosmologie, dan leidde dus de vergelijking met de hemellichamen – in dit geval de zon – uiteindelijk tot een duidelijk positief standpunt van Eckhart over leken, die in staat waren voor een op God gericht leven te kiezen en dat vol te houden.

Ten slotte werd het kosmologische thema ook ingezet om een verbinding te leggen tussen de menselijke ziel en haar schepper. Concreet werd het als metafoor voor de gelijkenis tussen beide gebruikt. Het absolute onderscheid tussen het geestelijke en het materiële, waar eerder in de *Dialogo* op werd gehamerd, helpt in vraag 141 uit te leggen op welke manier het kon dat God de mens, ondanks diens beperkingen en sterfelijkheid, toch naar zijn gelijkenis had gemaakt. De leek uitte aanvankelijk zijn twijfel over de mogelijkheid daartoe. De meester beaamde dat het ingewikkeld en niet evident was: 'God heeft de mens naar zijn gelijkenis gemaakt, maar niet gelijk aan zijn godheid'. Dat was inderdaad onmogelijk. Eerst en vooral was het (slechts) de 'edelheid' van de ziel die naar God werd gevormd. Ten tweede was het pas bij de wederopstanding van de doden bij het einde der tijden, dat het omgevormde lichaam samen met de ziel aan God gelijk kan wezen. Dat

123 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 45, p. 44-45, r. 23-32.

124 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 46, p. 45, r. 1-2.

125 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 45, p. 44, r. 11-20.

laatste was onder voorbehoud: 'gelijk in de geestelijke substantie, maar niet gelijk aan de onbegrijpelijke Godheid.'¹²⁶

Het is om deze tweeslachtigheid van zijn antwoord te staven dat Eckhart een parallel trekt met de kosmologie:

[Eckhart:] Siet, allen die sterren sijn der zonnen ghelijck inden gheestelijker substantie, maer seer onghelijck in grootheden der zonnen, ende in claerheden, ende in subtiylheden. Alsoe als alle die sterren ende planeten ontfanghen haer licht ende haer subtiylheijt vander zonnen, alsoe ontfanghen allen die ingelen ende allen die zielen die boven hemel sijn, haer claerheit ende haer subtiylheijt ende haer onsprekelijke ewilijke glorie vander Godt-heit. Ende alsoe sullen die salighe zielen metten lichaem sijn nader opverrisenisse als sijn gheglorificeert sijn inder ewicheijt ende inder gheestelijker substantie.¹²⁷

We kunnen de vergelijking die de *Dialoog* hier maakt verder doortrekken. De sterren lijken in hun essentie (in hun 'gheestelijker substantie') op de zon, maar moeten er wat betreft hun uiterlijke eigenschappen voor onderdoen en zijn er voor hun licht afhankelijk van. De verhouding tussen God en de ziel wordt volgens een analoge redenering geschetst. De ziel gelijkt in haar essentie op God, maar moet voor haar 'subtiylheijt en claerheit' altijd van Hem afhankelijk blijven.

7 Besluit

De kosmologische inhoud zoals die zich in de *Dialoog* presenteert levert op verschillende manieren een tweezijdig beeld op. Indien we ons vizier richten op de technische kennis die wordt meegedeeld, dan komen deze inhouden maar weinig systematisch en erg onvolledig over. Een duidelijk overzicht van alle firmamenten of hemellichamen wordt niet gegeven. Over sterrenbeelden, individuele eigenschappen van planeten of de menselijke 'complexien' blijft het nagenoeg helemaal stil. In bepaalde domeinen echter, zoals de manier waarop de sterrenhemel aan ons voorbij trekt, krijgen we wel gespecialiseerde informatie. De *Dialoog* neemt soms zelfs, wat specialisatiegraad betreft, de maat van andere Middelnederlandse artesliteratuur.

Ook de structuur van deze kosmologische passages levert een dubbel beeld op. Enerzijds blijft heel wat van de informatie ingebed in een typische vraag- en antwoordstructuur. Anderzijds wordt niet voor elk nieuw aspect dat aan bod komt een nieuwe vraag gesteld. Meer dan in de *Lucidarius*-teksten of de *Sidrac* worden verschillende elementen op logische wijze met elkaar verbonden tot wat dan een min of meer samenhangende monoloog wordt. Een vergelijking met de *Lucidarius*-traditie liet wel zien dat bepaalde onderwerpen op gelijkaardige wijze werden ge-

126 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 141, p. 180, r. 5-19.

127 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 141, p. 180, r. 19-27.

combineerd. Op die manier heeft de traditie van de leerdialoog dus voor sommige stukken van de *Dialoog* inspiratie weten te bieden.

De zoektocht die de auteur ondernam naar dergelijke nieuwe vormen om kennis te presenteren, was ook van invloed op wat hij met deze kosmologische inhoud ‘deed’ en hoe de natuurkundige inhoud zich binnen de tekst verhoudt tot de meer spirituele elementen. Het puur didactische, waarbij op encyclopedische wijze de inhoud werd doorgegeven, maakte plaats voor een meer integrerende en beschouwende aanpak. De verschillende domeinen van kennis werden systematisch op elkaar betrokken. Door de hemellichamen en firmamenten als ‘geestelijke’ entiteiten te beschouwen konden ze enerzijds met de menselijke ziel (die uit dezelfde ‘geestelijke’ substantie bestond) en anderzijds met het goddelijke vergeleken worden, dit op een wijze die het louter metaforische oversteeg. De eigenschappen van de hemellichamen – vooral hun eeuwige, stabiele en alomvattende karakter werd belicht – zouden door hun natuurlijke verbondenheid met de menselijke ziel, die laatste ook karakteriseren. De kosmologie vervulde hier dus een brugfunctie tussen mens en maker. Hun relatie werd daarbij niet zozeer getypeerd als dienaar versus heer of wereldse zondaar versus goddelijke gerechtigheid, maar eerder in termen van een essentiële verbondenheid en niet aflatende goddelijke ondersteuning. Die onvoorwaardelijkheid werd – zo’n uitgesproken mening had de auteur van de *Dialoog* wel – overigens als een fundamenteel goddelijke karakteristiek beschouwd:

Al vallen die menschen uuter gracen Gods in grooten sonden sij en werden daer om niet vermaeckt [veranderd of gewijzigd] in haerder substencien. Also Godt die natuere van allen creatueren yrst ghemaect hadde, also werckt sij noch, elcke in sijnre natueren. Aldus soe en vermaecte Godt noyt sake, seder dat hij hemel ende artrijck maeckt. Het en betaemde Godt niet, want hij hadde allen saken alse wel ghemaeckt, dat mense niet verbeteren oft beter maken en mochte. Daer om en woude Godt niet vermaken, seder dat hij hemelrijck ende aeterrijck maeckte.¹²⁸

Ten slotte liet de vergelijking die ik maakte tussen de *Dialoog* en enkele meer typische natuurkundige teksten zien dat er ook binnen de Middelnederlandse artes-traditie een niet geringe inhoudelijke variatie schuilt. De voorbije jaren is er heel wat onderzoek verricht naar hoe de wetenschappelijke kennis ook binnen de volkstaal zijn plaats kreeg. Die inspanningen leverden een mooi beeld op van hoe de middeleeuwer – ook de niet-universitair geschoolde – zich de natuur, de wereld en het universum voorstelde. De nadruk in het onderzoek werd vaak gelegd op de manier waarop kennis uit verschillende domeinen als medicijnen, biologie, astronomie, astrologie en theologie, op elkaar werd betrokken. In het grootse natuurwetenschappelijke bouwwerk dat zo ontstond had alles invloed op elkaar. Die drang om het grote middeleeuwse systeem duidelijk uit de doeken te doen, lijkt ook een keerzijde te hebben gehad. Aan de evoluties binnen deze volkstalige

128 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 41-48

traditie ging men tot nu toe tamelijk vlot voorbij. Wat bijvoorbeeld de indeling van het universum betreft, is er ook in volkstalige verhandelingen sprake geweest van een niet aflatende dynamiek. Auteurs maakten gebruik van andere indelingen, of legden op zijn minst andere klemtonen. Hoe sterk men daarmee de tendensen binnen de Latijnse geleerdheid volgde, dan wel eigenzinnig keuzes maakte, valt enigszins buiten het bereik van deze studie. Zorgvuldig vergelijkend onderzoek hierover zou in de toekomst wel op interessante bevindingen kunnen stuiten.

Slotbeschouwing

In de voorgaande hoofdstukken heb ik de *Dialoog tussen Eckhart en de leek* in verband gebracht met enkele veertiende-eeuwse literaire tradities in de volkstaal. Het betrof zowel geestelijk-mystieke teksten als meer didactische, op kennisoverdracht gerichte traktaten en compendia. Met deze contextualisering heb ik dit hoogst interessante tweegesprek in een nieuw licht geplaatst.

Centraal in het hedendaagse onderzoek naar de *Dialoog* stond meestal de vraag in hoeverre de tekst een onorthodox element in zich droeg. Meer specifiek besprak men vooral haar verhouding tot Meister Eckhart zelf, alsook de met hem in verband gebrachte milieus van begijnen en begarden en de – al dan niet fictionele – sekte van de Vrije Geesten. Men probeerde met andere woorden het tweegesprek vooral te karakteriseren aan de hand van die teksten en auteurs die te boek staan als subversief en flirtend met het heterodoxe.

In dit boek heb ik niet enkel opnieuw willen nagaan hoe de *Dialoog* zich tot dergelijke gezagsondermijnende literatuur en ideeën verhiel, maar ook heb ik geprobeerd om deze dominante invalshoek zelf te verleggen. Dit door de *Dialoog* niet louter te benaderen als een bespiegelend geschrift, maar ook als een product te zien van een bredere tendens tot intellectuele ontwikkeling van de leek. De tekst heeft dus enerzijds kennisverspreiding (in het geval van de *Dialoog* op theologisch, maar ook natuurkundig vlak) bij leken en niet-geleerden op het oog, maar wilde anderzijds ook ingaan op de vraag hoe men, op praktisch niveau, een op God gericht leven kon ontplooien.

Naar de verhouding tussen dat praktische en bespiegelende werd in het eerste hoofdstuk gepeild. De eerste inhoudelijke positiebepaling die ik daar presenteer, maakt duidelijk dat de *Dialoog* inderdaad een sterk abstract-theologische (zelfs mystieke) ambitie heeft, en dat deze gecombineerd wordt met een praktisch-theologische opzet. Juist uit de wisselwerking tussen die twee doelstellingen haalt de tekst zijn eigenheid en functie. Wat betreft het mystieke element blijkt dat de relatie tussen de *Dialoog* en de teksten van auteurs als de historische Eckhart of Marguerite Porete, de voornaamste vertegenwoordigster van de vrijgeesterij, alles behalve eenduidig is. Allen hebben ze het streven naar een een-

vormigheid van de wil met God gemeen, net als een pleidooi voor een onvoorwaardelijke liefde voor God, zelfs tot in een staat van verdoeming in de hel aan toe.

Bepaalde aspecten van het theologisch taalgebruik zien we ook elders opduiken. Voor zowel Hadewijch, Ruusbroec als Van Leeuwen vormt het opzijschuiven van de eigen wil en een opgaan in Gods wil een onderdeel van de mystieke eenwording. Een specifieke invloed of duidelijke bron voor de *Dialoog* blijft dan ook lastig vast te stellen. Bovendien heeft de *Dialoog* ten opzichte van de Brabantse mystici, juist op basis van deze mystieke opvattingen over de eenvormigheid van de wil, de neiging heel wat verder te gaan in het relativiseren van een op uiterlijkheden gerichte geloofspraktijk. In dit opzicht zit de tekst inderdaad op een Eckhartiaanse lijn. Het fundamenteel verwerpen van deugden, zoals Porete doet, gebeurt niet, maar de nadruk op hun beperkte belang gaat heel wat verder dan wat we bij Jan van Ruusbroec of Jan van Leeuwen vinden. Het verschil met de Brabantse mystiek is dan niet zozeer dogmatisch van aard, maar laat zich vooral opmerken in de manier waarop de theoretische stellingname implicaties had voor het soort geloofspraktijk dat als ideaal – of beter als ‘voldoende’ of ‘evenwaardig’ – naar voren werd geschoven. Voor één concrete casus kon ik aantonen dat de *Dialoog* een standpunt verdedigde dat eigen was aan de historische Eckhart. Goede werken werden altijd opnieuw levend, ook wanneer ze in een toestand van doodzonde werden gedaan.

Lievens’ poging om elke vorm van Eckhart-invloed hier weg te redeneren, moet hier minstens worden genuanceerd. Indien de behandeling van de problematiek rond de goede werken in doodzonde niet rechtstreeks teruggaat op Eckharts denken – de mate waarin goede werken geldig blijven wordt namelijk ook elders in de volkstalige literatuur druk bediscussieerd – dan is het toch opmerkelijk dat men tot een gelijkaardig besluit kwam.

De analyse van het probleem van de goede werken legde ook nog enkele andere eigenschappen van de *Dialoog* bloot die tot de algemene karakteristieken van de tekst kunnen worden gerekend. Ten eerste koppelen de twee gesprekspartners expliciet theorie aan praktijk. Zo leidde een flexibele standpuntname over goede werken ook tot een flexibele positiebepaling over welk soort geloofsleven er voor leken toelaatbaar was. Ten tweede, en met het vorige punt samenhangend, valt het op hoe de *Dialoog* zich uitdrukkelijk te midden van een voor die tijd relevante discussie plaatst. Dat is een strategie die we in de tekst regelmatig aantreffen. Niet zelden rapporteert het personage van de leek over iemand anders’ specifieke mening ten aanzien van een bepaald probleem, waarna dan Eckhart om een reactie wordt gevraagd. Achter het expliciete taalgebruik waarmee zowel Eckhart als de leek zich over dergelijke prangende problemen uitlaten, schuilt een inherente onzekerheid. De tekst werkt dan stelselmatig naar een standpunt toe. Juist door het spel met twee stemmen die elkaar kunnen bijtreden of corrigeren, weet de *Dialoog* in haar geheel een genuanceerdheid uit te stralen. Om dit dialectische proces tus-

sen beide personages goed te begrijpen, was het noodzakelijk zo goed als mogelijk zicht te krijgen op de dialoogstructuur zelf.

Dat correct vaststellen van de rolverdeling van de *Dialog* was de centrale doelstelling van hoofdstuk II. Uit een vormelijke analyse (op basis van de lengte en de opbouw van de vragen) blijkt dat de tekst in drie delen uiteen valt. Naarmate de tekst vordert wordt de lengte van vooral Eckharts antwoorden langer. Dat gaat gepaard met een verschuiving van de inhoudelijke toon. In het algemeen maakt het compendiumachtige plaats voor een meer integrerende, beschouwende en uiteenzettende aanpak, waarbij het maatschappij- en kerkkritische steeds meer op de voorgrond treedt.

Tevens blijkt uit een nauwgezette studie van de verschillende versies van de *Dialog*, dat Schweitzers stemma op enkele punten kan worden aangepast en dat de tekst, in tegenstelling tot wat vooral Lievens suggereert, al vroeg een eenheid moet hebben gevormd. De veelvuldige herhalingen van dezelfde thema's en beelden moeten dan het gevolg geweest zijn van een drang om verschillende aspecten kracht bij te zetten en van een zoektocht naar nieuwe manieren om ze op elkaar te betrekken.

Uiteindelijk werden op basis van tekststructuur en vergelijking met de andere versies van de *Dialog* de verschillende spreekbeurten eenduidiger blootgelegd dan Schweitzer in zijn editie had gedaan. De dialoogstructuur is daarbij drastisch aangepast. Grote stukken die in Schweitzers uitgave nog op naam van de leek stonden, blijken bij de spreekbeurten van het Eckhart-personage te moeten worden ingedeeld. Deze bevindingen hadden ook belangwekkende gevolgen op inhoudelijk gebied. De leek kon bijvoorbeeld niet langer als de dominante gesprekspartner worden aangeduid. Daardoor verliest de tekst een stuk van zijn subversieve kracht. Dat komt vooral omdat deze vermeende dominantie van de leek altijd gebruikt is geweest om het gezagsondermijnende karakter van de *Dialog* te beklemtonen. Het is duidelijk dat de tekst niet zomaar als voorbeeld kan worden gezien van het type dialoog waarin de traditionele leerling-meester relatie werd omgedraaid.¹ Door aanpassing van de dialoogstructuur krijgt het personage van de leek een volgamer profiel, en wordt het zelfs een figuur die zich uiteindelijk bij Eckharts raadgevingen zal neerleggen. Doordat Eckharts stem nu meer tot zijn recht komt, wordt ook duidelijk welke retorische middelen er gebruikt werden om voor verschillende (vooral theologisch gevaarlijke en maatschappelijk relevante) thema's de uiteenlopende opvattingen tegenover elkaar te plaatsen en vervolgens te verzoenen.

1 De *Dialog* werd, bijvoorbeeld in de lijst die Axters maakte van dergelijke dialogen, als een van de belangrijkste voorbeelden hiervan beschouwd. De vraag is dan ook of er in het algemeen wel van een dergelijk type van tekst kan worden gesproken. Axters 1953, p. 450.

In het derde hoofdstuk werden de inhoudelijke gevolgen van deze nieuwe gespreksituatie diepgaander uitgewerkt. Met de nieuwe rolverdeling komt het verschil tussen de twee protagonisten scherper tot uitdrukking, en dan vooral met betrekking tot het inspraakrecht van leken over bespiegelende thema's. De ambitie van leken om over hoge zaken te spreken lag ook in de *Dialoog* relatief moeilijk. De spanning hierover laat zich op twee niveaus voelen. Enerzijds, tussen beide gesprekspartners zelf, in de behandeling van bepaalde onderwerpen, anderzijds als onderdeel van een discussie over een bredere maatschappelijke problematiek.

Telkens wanneer de leek wil doorvragen over onderwerpen die direct over het goddelijke of de Heilige Drievuldigheid handelen, zien we dat de meester op de rem gaat staan. Zo werd het duidelijk dat een negatieve theologie werd ingezet en aan een anti-intellectualistisch discours gekoppeld om al te vergaande beschouwingen over het goddelijke uit de weg te gaan. Ook hier wordt het theoretische vertaald naar het praktische. Het thema van de onbespreekbaarheid van het goddelijke leidde tot een discussie over de problematiek van leken die verdacht gemaakt werden omdat ze over God wilden spreken. Ook binnen deze discussie werpt het Eckhart-personage zich op als de voorzichtige of conservatieve stem. De meester erkent de achterliggende redenen voor het beklag van de leek, haalt op regelmatige basis fors uit tegenover de geestelijken die leken al te gemakkelijk aanvielen, maar laat evenmin na op de verantwoordelijkheid te wijzen van leken die met hun optreden en spirituele ambities bepaalde geestelijken tot een negatieve reactie aanzetten.

De discussie tussen de leek en Eckhart over wat wel en niet kon gezegd worden over God, moet gezien worden als een afspiegeling van de problematiek die ook in bredere lekenmiddens speelde. De *Dialoog* komt dus, zelfs als kritische tekst, maar moeilijk los van wat maatschappelijk als aanvaardbaar werd geacht. In welke mate een leek kon meepraten over een hooggestemd onderwerp, bleek ook in andere dialogen voer voor debat. Wanneer we die teksten in onze analyse betrekken wordt een discours zichtbaar waar ook de *Dialoog* niet van afwijkt. Of het voor leken toelaatbaar was mee te spreken over theologische onderwerpen hing niet enkel van het onderwerp zelf af (hoewel het duidelijk is dat zeker het thema van de Heilige Drievuldigheid weerstand opriep), ook de concrete sociale setting speelde een rol. Die diende liefst gereguleerd en enigszins geformaliseerd te zijn. Lees: in een gesprek dat formeel onder auspiciën van een meester plaatsvond was de bewegingsvrijheid groter. Ook in de *Dialoog* blijkt een onderwerp als de goddelijke natuur gemakkelijker bespreekbaar te zijn nadat de formele toestemming van de meester was geregeld. Een rondje aftasten was – zoals in hoofdstuk v zou blijken – overigens ook nodig vooraleer dieper kon worden ingegaan op kosmologische en natuurkundige verschijnselen.

Deze wisselwerking tussen leek en meester maakt duidelijk hoe cruciaal de keuze van de dialoogvorm was. Deze stelde de auteur in staat om een dergelijke sociaal gereguleerde setting ook in een tekstvorm te gieten. Zo wordt enerzijds de

scheidslijn tussen subversieve aanklacht van kerkelijke misstanden en een meer temperende houding duidelijk gemarkeerd in de rollen van de sprekers. Elk personage kan voor eigen rekening duidelijk een standpunt innemen. Bekijken we de tekst in zijn geheel, dan blijft die scheidslijn tussen aanklacht en tempering echter flinterdun. Door de wisselwerking van vraag en antwoord worden de meest scherpe kantjes afgevlakt. Dat gebeurt door de sussende rol die Eckhart speelt en doordat diens dominantie naar het einde van het gesprek toe groter wordt. De *Dialoog* presenteert zich zo als een tekst die lang niet op elk vlak de antihiërarchische kracht heeft die haar zo vaak werd toegedicht. Het tweegesprek kan dus niet enkel beschouwd worden als aanklacht op of discussie over de houding van bepaalde geestelijken ten opzichte van de spiritueel ambitieuze leken, maar vormt ook zelf een strategisch antwoord op de maatschappijkritiek die ze zelf formuleert.

Met deze fundamentele nuancering bedoel ik in geen geval dat de *Dialoog* niet als kritisch zou kunnen worden bestempeld. De kerk- of maatschappijkritiek staat in het hart van haar betoog, maar is wel meer bedachtzaam en soms constructiever dan gedacht. In het vierde hoofdstuk ga ik dieper in op de meest uitdagende en verregaande aspecten van die kerkkritiek.

Belangrijk voor de oriëntering van de *Dialoog* en haar kritiek is dat ze zich expliciet laat inschrijven in een Middelnederlandse context. In hoofdstuk iv toonde ik aan dat met name de geschriften van Jan van Leeuwen hier concrete aanknopingspunten bieden. Verrassend genoeg is de eigengereide lekenbroeder niet zozeer een medestander van zijn anonieme collega die de *Dialoog* schreef, maar eerder diens antipode. Van Leeuwen blijkt juist een vertegenwoordiger van die ideeën en opvattingen te zijn die Eckhart en de leek in hun gesprek zo sterk op de korrel nemen.

Met betrekking tot de meer maatschappijkritische uiteenzettingen staan in het begrippenapparaat dat Van Leeuwen en de *Dialoog* de 'goedwillige leken' centraal. Ze worden in beide teksten op dezelfde wijze getypeerd, de contouren van hun leven en geloofspraktijk vertonen grote gelijkenissen en ze worden in verband gebracht met dezelfde religieuze bewegingen, meer bepaald met de begijnen en begarden. Dit gelijkaardige woordgebruik maakt duidelijk dat de groep der 'goedwillige leken' een maatschappelijke 'kracht' betrof die omtrent het midden van de veertiende eeuw door meer dan één auteur werd herkend en benoemd. Maar Van Leeuwen en de *Dialoog* hadden wel duidelijk een andere appreciatie ten opzichte van dit soort leken en hun levenswijze. Waar in de *Dialoog* hun verdediging wordt opgenomen, worden de leken door de Groenendaalse kok expliciet negatief bejegend.

In het hart van het meningsverschil hierover staat een andere opvatting over het soort leven dat voor een leek als basis kon dienen van een meer verinnerlijkte geloofsbeleving. Leken die besloten, of overwogen, een niet (helemaal) georganiseerde vorm van spiritueel leven in te richten, konden op begrip rekenen. De leek nam, gesteund door Eckhart, de bescherming op zich van ordenlozen die expliciet (d.w.z. op een uiterlijke wijze) hun leven in het teken van God wilden stellen. Waarschijnlijk moet dan gedacht worden aan leken die kleine gemeenschappen vormden (waarvan de allereerste gemeenschappen van de Moderne Devotie als voorbeeld kunnen dienen) of voor een rondtrekkend bestaan kozen. Ten opzichte van Van Leeuwen was dit een tamelijk vrijgevochten standpunt.

Van Leeuwen, die als schrijvende lekenbroeder eigenlijk als de verpersoonlijking van de nieuwe lekenambities op spiritueel vlak naar voren kan worden geschoven, klinkt heel wat terughoudender. Voor hem diende de keuze die iemand maakte eenduidiger te zijn. Wanneer men van het wereldse lekenleven naar een spiritueel leven wilde overstappen, diende dat liefst goed geregeld en omkaderd te worden. De scheiding tussen lekenleven en spiritueel leven moest daarbij strikt zijn. Indien dat niet het geval was, zou voor velen het nieuwe leven wel eens een (te) grote uitdaging kunnen betekenen. De lekenbroeder zag vooral twee gevaren: het ene voor het individu zelf, het andere voor de christelijke gemeenschap als collectief. Na een te bruuske levenswending kon de gelovige volgens Van Leeuwen gemakkelijk ten val komen. Daarmee bedoelde de Groenendaler dat de nieuw ingeslagen weg maar moeilijk zou kunnen worden volgehouden. Een individuele levenswending kon echter ook gevolgen hebben voor een bredere geloofsgemeenschap. Deze niet georganiseerde spirituele leken hadden namelijk de neiging ten opzichte van andere leken opvattingen over de eenwording met God en het 'juiste' soort spirituele leven te verkondigen. Daarmee dreigden ze anderen met hun ideeën aan te steken en hen tot eenzelfde soort breuk met het oude leven te bewegen. Zo bekeken, fungeert de leek Van Leeuwen hier dus als stem van het geestelijke establishment. In dat opzicht moet de term kerkkritiek die ik hierboven nog gebruikte ook bijgesteld worden. Beter worden de kritische passages in de *Dialoog* als maatschappijkritisch bestempeld. Eens te meer omdat er uit de tekst ook sociale kritiek spreekt en omdat de waardering die de leek en Eckhart voor anderen tonen, niet zomaar langs de scheidslijn tussen geestelijkheid en lekenwereld loopt.

De context die Van Leeuwen biedt, leert eveneens dat de *Dialoog* met haar expliciete taalgebruik over de veroordelingen en vervolgingen die goedwillige leken te verduren kregen niet per definitie gebaseerd hoeft te zijn op een Duitse omgeving zoals Straatsburg of Keulen (waar de inquisitie de begijnenbeweging werkelijk in het vizier had). Indien Van Leeuwen en de *Dialoog* dezelfde fenomenen bespreken – en daar heeft het alle schijn van –, dan stonden ze samen in het hart van een breder gevoerd debat over de rechten en mogelijkheden van een groep leken die een spirituele wending aan hun leven wilden geven. Een debat dat ook in de

Nederlanden een voedingsbodem moet hebben gevonden in concrete maatschappelijk-religieuze ontwikkelingen.

Het verband dat kon worden aangetoond tussen de *Dialogo* en Van Leeuwen, heeft ook gevolgen voor de wijze waarop we die laatste zijn werk moeten taxeren. Van Leeuwens harde kritiek op de Vrije Geesten en meer bepaald op Meister Eckhart wordt niet zelden afgedaan als een vorm van ‘razernij’. De Groenendaler speelde de man. Zijn kritiek sneed theologisch noch dogmatisch hout en misschien werd ze vooral ingegeven door een bezorgdheid omwille van de eigen positie. Een vlucht vooruit door een beruchte, maar niet goed doorgronde, ketterij te veroordelen kon de eigen rechtszekerheid vooruit helpen.² Ook Ruusbroec kan eenzelfde strategie op het oog hebben gehad wanneer deze in zijn *Vanden XII beghinen* met de zogenaamde ‘valsche profiten’ afrekenet. In de schets die Ruusbroec van die ketterij maakte herkende men reeds citaten van Meester Eckharts armoede-preken, die overigens ook in de pauselijke bul *In agro dominico* voorkwamen. Men vermoedde dat ook Ruusbroec hier vooral voortborduurde op negatieve faam en een algemene stereotiepering, in plaats van een werkelijke concrete beweging van vrijgeesterij op de hielen te zitten.³

Maar nu de *Dialogo* ook een context voor Van Leeuwens werk (en indirect ook voor Ruusbroecs werk) levert, wordt het waarschijnlijk dat de door de Groenendalers bekritiseerde fenomenen niet zo ver van hen moeten hebben afgestaan. Voor wat betreft Van Leeuwen kunnen we ons voorstellen dat hij niet lang voor zijn intrede te Groenendaal zelf voor de moeilijke keuze moet hebben gestaan binnen welke concrete levensvorm (een traditionele of een meer gewaagde) hij zijn spirituele interesse verder zou vormgeven. Ik zou zelfs willen suggereren dat de keuze die hij maakte, zijn felle standpunten tegenover degenen die een minder klassieke weg kozen mede heeft beïnvloed.

Ten slotte ging ik in hoofdstuk v dieper in op de artes-thematiek die in de *Dialogo* aan bod kwam. Dergelijke passages blijken voor een mystiek-getint geschrift tamelijk uitzonderlijk. Voor de positionering van de *Dialogo* is het voorkomen van dit soort kennis op twee vlakken van belang. Ten eerste levert ze een aanzienlijke inhoudelijke verbreding van de tekst. De passages over kosmologie laten zien dat de *Dialogo* bestemd was voor een publiek dat banden had met milieus waarin teksten met dergelijke informatie goed bekend moeten geweest zijn. Er wordt namelijk heel wat basiskennis verondersteld. Ten tweede blijken de kosmologische passages, en dan vooral de theoretische fundamenten ervan, nuttig te zijn geweest om het concrete project van spiritueel geïnteresseerde leken te legitimeren.

Ik liet zien hoe de kosmologische thematiek een inclusieve kijk op de mensheid ondersteunde en hoe dat invloed had op het opheffen van de uitzonderingspositie

² Kok 1973, p. 140.

³ Onder andere Warnar wees erop dat Ruusbroecs kritiek op de ketterijen uit zijn tijd vooral een retorische constructie betrof. Warnar 2003, p. 145-147.

die een deel van de geestelijkheid zich toe-eigende. In essentie werden de natuurkundige thema's gebruikt om een brug te slaan tussen mensen onderling (als aardbewoners die allen in gelijke mate onder invloed stonden van de hemellichamen), en tussen mens en God. God, de hemellichamen en de menselijke ziel waren – letterlijk – uit hetzelfde materiaal opgebouwd. Opvallend is dat ze anders dan in andere geestelijke teksten waar de hemellichamen een rol van belang spelen, niet op metaforische, maar op echt natuurkundige wijze werden ingeschakeld.

Het technische gehalte van de passages over de loop der hemellichamen en hun verband met de seizoenen en dag en nacht is soms erg hoog. De kennis hierover kan niet anders dan uit relatief gespecialiseerde literatuur komen. Inhoudelijk neemt de *Dialoog* als geestelijke tekst soms zelfs de maat van wat we momenteel daarover nog aan Middelnederlands materiaal kennen. Een analyse van deze inhoud en van de manier waarop deze verbonden werden met feitelijkheden over de fysieke eigenschappen van de ziel en God, liet zien dat de *Dialoog* aansloot bij een traditie van op kennisverspreiding gerichte compendia als de *Lucidarius*, de *Sidrac*, Boendales *Der leken spieghel* en Van Delfs *Tafel van den kersten ghelove*. Daarmee plaatst de tekst zich – ondanks een uitdrukkelijk beschouwend opzet – ook te midden van een didactische traditie die doorgaans met een profane op kennisoverdracht gerichte cultuur van de burgerij en de adel in verband gebracht wordt. Concreet vertoont de structurering van de vragen gelijkenissen met de *Lucidarius*-traditie en voor verschillende specifieke elementen is er een inhoudelijke overeenkomst met de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas*.

Nadat al duidelijk geworden was dat de *Dialoog* een lans breekt voor leken die, terwijl ze van de wereld deel uit bleven maken, een spiritueel leven trachtten te ontplooiën, is het nu ook aannemelijk dat de tekst wilde inspelen op een ander aspect: een vooral met de lekenwereld verbonden literaire interesse. De kosmologische uitweidingen suggereren een geïntendeerd publiek dat behoefte had om zijn intellectuele honger ook op 'wetenschappelijk' vlak gestild te zien, een publiek wiens inhoudelijke verwachtingshorizon door de tekstuele vorm van een leerdialog gecreëerd werd en zich daardoor niet tot het louter bespiegelende beperkte.

Als verklaring voor die toenemende interesse vanuit een lekenelite (adelijke of burgerlijke) voor wetenschappelijke kennis, wordt vaak verwezen naar de veranderende socio-economische context en de opkomst van stad en burgerij. De kennis die men op schrift stelde, diende om een praktische, profane (doch steeds christelijke) lekenethiek te ontwikkelen. De *Dialoog* laat zien dat wetenschappelijke – in ons geval natuurkundige – kennis niet enkel van belang was als onderbouwing van een nieuwe maatschappelijke orde, die niet meer op afkomst, maar op concreet gedrag en economische zelfverwezenlijking gebaseerd was, ze werd ook gebruikt voor het onderbouwen van religieuze en spirituele, zelfs mystieke, ambities.

Met betrekking tot de spanningen tussen leken en (delen van) de geestelijkheid, laat de *Dialoog* uiteindelijk een dubbel gelaat zien. Ik bedoel daar niet mee dat de

verdediging van de leken die er een spirituele levenswandel op wilden nahouden maar halfslachtig zou gebeuren. Wel was ze ‘partieel’ te noemen. De kritiek kon heftig zijn en daarmee diep snijden, maar deed dat niet op elk vlak even uitgesproken. Voor de ambities van leken om over theologische onderwerpen mee te kunnen spreken of te discussiëren en eventueel zelfs te preken, bleef de steun beperkt. Wanneer sommige geestelijken bepaalde leken wilden onderdrukken omwille van de vormelijke en praktische kant van hun levenswending, was de kritiek aan hun adres snoeihard en afkomstig van zowel de leek als het Eckhart-personage.

Het is op dit praktische niveau dat de *Dialoog* vooral haar eigenheid toont. Ze wilde speelruimte creëren voor een groep leken die hun leven een spirituele wending wilden geven. De tekst nam de verdediging op van hen die wilden breken met het pure wereldse leven en (een deel van) hun wereldse activiteiten wilden inruilen voor een meer spirituele levenspraktijk. Vooral dan van degenen die de breuk tamelijk drastisch zagen, een armoedig bestaan wilden leiden en eventueel al bedelend om brood rond wilden trekken. Die concrete stap veronderstelde evenwel liefst een theologisch fundament. In het tweegesprek wordt dit fundament op twee niveaus gelegd. Het is overigens hier dat een theologie met Eckhartiaanse trekken meermaals behulpzaam blijkt – hoewel directe ontleningen aan de meester zelf lastig blijven vast te stellen.

Ten eerste is er een opvallend grote tolerantie ten opzichte van misstappen en de zonde in het algemeen. We zagen al in hoofdstuk 1 dat in de *Dialoog* expliciet de mogelijkheid wordt opengelaten dat goede werken, gedaan in een staat van doodzonde, toch nog voordelig zouden zijn en (in spiritueel opzicht) opnieuw tot leven zouden komen wanneer men opnieuw in Gods gratie wist te komen. Zoals gezegd, zit het gesprek hier duidelijk op de lijn van de historische Eckhart. Dat is opmerkelijk omdat Van Leeuwen juist bij deze standpunten, waarschijnlijk gekleurd door zijn afkeer van de Duitse dominicaan, een groot voorbehoud maakte. Ook elders stelt de *Dialoog* zich soms tolerant op tegenover de zondaar. Zelfs ten opzichte van hen die in een staat van doodzonden sterven:

[De leek:] Meester, dat es alte vreeselijck! Die in dootsunden sterven, ende onversins int water oft vanden swerde oft in eenighe striden blijven – want als die cuiesse [knots of kolf] coemt op thooft, soe esmen gheringhe uutter memorie – ende aldaer soe en can rou nocht bicht wesen. Wat raet hoert totter armer zielen, die alsoe sterven in dootsunden?

[Eckhart:] Al daer en weet ick niet toe segghen. Maer godt is ontfermertich ende godt moeder over ontfermen nae sijn groote ontfermherticheyt. Want niemant en sal den anderen verdoemen totter eewilijker tormenten, soe en vallen sij niet in mishopen. Dat doemsel behoert alleen gode toe ende sijn groote ontfermherticheyt is onghemet. Maer daer en sal hem niemant op verlaten, want alle sonden worden ghewroken. Ick rade alle menschen dat sij hem van sunden hueden. Die doot comt dickwils onversins – hueden ghesont, morghen doot!⁴

4 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 122, p. 130, r. 1-13.

Hoewel het uiteindelijke besluit luidt dat men zonden het best kan vermijden, is het opmerkelijk dat Eckhart voorzichtig is met een duidelijke veroordeling. Daarmee geeft hij de zondaar nog enige speelruimte en houdt – zo zegt het Eckhart-personage ook zelf – de hoop op redding levend.

Die tendens wordt ook duidelijk in de laatste zin van het citaat waarmee ik hoofdstuk v beëindigde: ‘Al vallen die menschen uiter graciën Gods in grooten sonden sij en werden daer om niet vermaeckt in haerder substencien’. De auteur van de *Dialog* wilde beklemtonen dat de mens over de nodige veerkracht beschikt om een val in zonden te boven te komen. Dat positieve mensbeeld werd hier onderbouwd door de overtuiging dat God en de mens dezelfde essentie deelden. Dat betrof op zijn beurt een bijna ‘natuurwetenschappelijke’ aanname die, zoals ik uitgebreid in hoofdstuk v betoog, kracht werd bij gezet door enkele beschouwingen over de natuur van de kosmos en de hemellichamen.

Naast een zekere mildheid ten opzichte van hen die een misstap of zelfs een doodzonde hadden begaan, was er ook een rekbaarheid aangaande de verplichtingen die men als gelovige diende na te komen inzake geloofspraxis. In hoofdstuk 1 bleek dat het belang van kerkgang, aanbidding van heiligen en Maria (en dan vooral de verering van hun beeltenissen), visioenen, pelgrimstochten, biecht en sacramenten, meermaals werd gerelativeerd. Eerder dan een aanval op hun dogmatische geldigheid, betrof het kritiek op de uitwassen van deze geloofspraktijken. Meer bepaald het gebrek aan goede intentie achter uiterlijkheden was problematisch. Die nadruk op de juiste instelling bij het praktische geloofsleven werd evenwel nooit gebruikt om het de gewone gelovige moeilijker te maken een spiritueel vruchtbare weg te gaan. Eerder wilde men juist de laagdrempeligheid van het voorgestelde spirituele leven beklemtonen. Een minimale kerkgang (eenmaal per week) voor de gewone leek was voldoende, zo zei Eckhart letterlijk. Daarenboven, zo verzekerde hij, was een goede levenswandel combineerbaar met een leven waarin men nog steeds aan arbeid deed.

Naast het gedogen van misstappen werden, ten tweede, deze opvattingen aangaande de praktische kant van het religieuze leven op hun beurt gestut door een theologisch kader op theoretisch niveau. Het beperkte belang van de geloofspraktijk ging samen met een centrale plaats voor de vrije wil van de mens en het gelijkvormig maken van die menselijke wil met de wil van God. De eenvormigheid van wil en de onvoorwaardelijke liefde voor God en hun wederzijds verband (beide waren product van/leidden tot elkaar) waren concepten die veelvuldig voorkwamen in de (Middelnederlandse) mystieke literatuur. Maar typisch voor hun behandeling binnen de *Dialog* was het beklemtonen van hun vrijwilligheid. Dat vrijwillige karakter was noodzakelijk om een stap verder te gaan in het expliciet relativeren van de zonde en de deugden. Het stelde de *Dialog* in staat een logica te ontwikkelen die, zo zagen we in hoofdstuk iv, ook uit Eckharts *Reden der Unterweisung* bekend is: meer bepaald de redenering dat indien men aanneemt dat een kwade wil op zich voldoende is om verloren te raken, men deze logica ook

moet kunnen omdraaien om het primaat van de goede wil te verdedigen. Louter over de wil tot een deugd beschikken, werd zo gelijkwaardig of zelfs hoger ingeschat dan de uitvoering van de deugd zelf. Het is duidelijk dat daarmee het belang van de deugd of het goede werk, of het begaan van de eigenlijke zonde zelf, sterk afneemt. Dat impliceerde het uitdagen van een consensus die zich op theologisch-politiek vlak tegen de veertiende eeuw in kerkelijke middens had weten te vormen. Het relativiseren van uiterlijke geloofsaspecten en het doorprikken van een dergelijke consensus leidde zo tot het argument dat de formele levenswijze van de spiritueel geëngageerde leek van secundair belang was.

De essentie van wat de auteur met het tweegesprek wilde bereiken wordt soms vooral duidelijk in de terughoudendheid die met betrekking tot (delen van) de kritiek aan de dag werd gelegd. Diegene die de *Dialogo* schreef was kritisch, maar tegelijk voorzichtig al te veroordelend uit de hoek te komen, tegenover wie dan ook. De hardste kritiek was gericht tegen degenen (in concreto delen van de geestelijkheid) die anderen veroordeelden en vervolgden. Daartegenover stond dat de auteur voorzichtig was om die 'hovaardige papen', omwille van hun misstapen, niet al te gratuit aan te klagen. Ondanks zijn kritiek op de geestelijkheid, kon de *Dialogo* degenen die een leidende spirituele functie op zich namen soms ook ontzien. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in vraag 120. De leek vraagt zich er af of diegenen die anderen 'uiter heilegher scrift' onderwijzen, daar wel beter van zouden worden indien ze daar zelf niet naar leefden. Een harde uithaal was zeker mogelijk geweest. In plaats daarvan toont Eckhart zich genuanceerd:

[Eckhart:] Ya si, doen sijt van rechter caritaten ende van broederliker minnen, dat sy gerne saghan haer even kersten te hemelrijc quamen, soe worden sire af verbeteret, al en leven sire niet na. Mer en soeken sire anders niet in dan haers selfs vordeel, om dat sire in verheven willen wesen in weerdicheden, soe werden sire cleyn af verbeteret, en soe arbeyden sy te vergheefs tot haer zielen orbaer.⁵

De toon is hier mild. Over het lot van iemand beslissen is volgens Eckhart uiteindelijk enkel de zaak van God. Dat geldt zelfs voor niet-christenen. Toen de leek vroeg of de goedwillige heidenen en de Joden tot in de hemel konden komen, liet de meester de deur op een kier. Het lag, zo heet het, besloten in Gods mogelijkheden: 'Daer sal hij toe doen, al dat hij wilt ende hem betaemt.'⁶



De vraag naar de mate waarin de tekst baanbrekend, subversief, zelfs heterodox was, kon vooral op relatieve wijze bepaald worden – ten opzichte van de andere volkstalige literatuur uit de lage landen. De *Dialogo* betrof meer dan een aan-

⁵ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 120, p. 127, r. 4-8.

⁶ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 121, p. 129, r. 1-7.

klacht. De kritiek op degenen die al te terughoudend waren om leken te steunen in hun nieuwe experimentele vormen van verinnerlijkte religiositeit kon scherp zijn, tegelijk wilde de tekst voor deze ambities een uitweg bieden die ingebed lag in een tamelijk breed gebruikte retoriek rond de gelijkvormigheid van de eigen wil met die van God. De dialectische vorm van de tekst had een neutraliserend effect op diens eventueel revolutionaire kanten.

Bekijken we de tekst gedetailleerd dan zien we de twee gesprekspartners op dogmatisch-theologisch vlak regelmatig stellingen innemen die afwijken van wat andere volkstalige schrijvers aan het perkament toevertrouwd. Er zijn – in tegenstelling tot wat sommige onderzoekers beweren – parallellen met de echte Eckhart en zelfs Marguerite Porete te trekken. De *Dialog* getuigt dus van een relatief vrijgevochten attitude. De moeilijkheid om hier echt een oordeel over te vellen is waarschijnlijk verbonden met het feit dat de tekst zelden tot echt geïntegreerde theologische of filosofische beschouwingen komt, orthodox dan wel heterodox. Het eventueel problematische van wat geponeerd wordt doet zich eerder voor waar het theologische vertaald wordt naar het praktische. Niet zozeer de opvattingen over de natuur van de zonde lijken gedurfd – hoewel het onderwerp wel kort wordt aangeraakt – maar wel wat de tekst zegt over de concrete verhouding van de gelovige ten opzichte van die zonde. Verder zijn het niet zozeer de dogmatische opvattingen over Maria en de heiligen die problematisch zijn, maar de expliciete oproepen om zo min mogelijk aandacht aan hen te besteden die als vergaand kunnen hebben geklonken.

In vergelijking met de Groenendalers Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen, en met hen de Brabantse mystiek, wilde de *Dialog* meer uitgesproken vraagtekens plaatsen bij de formele en praktische consequenties die gewoonlijk verbonden waren aan een spiritueel leven. Zo werd een brede waaier aan mogelijkheden aangeboden aan gelovigen van allerlei slag om zich op hun eigen spirituele queeste te begeven. Het netto resultaat was een uitgesproken steun aan niet erkende vormen van religieus leven zoals we die in de rest van de volkstalige geestelijke literatuur nauwelijks terugvinden. Dat moet op zijn minst – zo kunnen we ons goed voorstellen – menig clericus zenuwachtig hebben gemaakt.

Bijlage 1 Verwijzingen naar de vindplaatsen van goede wil en goedwilligheid bij Jan van Ruusbroec

Zie tabel 4, p. 180.

‘goedwilligen’ (als type mens)

Geestelike brulocht (Alaerts 1988): p. 237, r. 680; 247, r. 755; 375, r. b778; 425, r. b1208.
Spieghel der eeuwigher salicheit (De Baere 2001): p. 201, r. 99; 335, r. 1434; 361 r. 1683.
Van seven trappen (De Baere 2003): p. 103, r 15; 115 r. 136.
Boecksken der verclaringhe (De Baere 1989): p. 121, r. 163.
Vanden xii beghinen (De Baere 2000): p. 389, r. 2532; 405, r. 19; 447, r. 497; 487, r. 912; 521, r. 1271.

‘goede wil’ en ‘goedwilligheid’ (als concept)

Rijcke der ghelieven (De Baere 2002): p. 227, r. 765; 299, r. 1536.
Geestelike brulocht (Alaerts 1988): p.167, r. 135; 269, r. 929; 291, r. b81; 425, r. b1196.
Van den geesteliken tabernakel (Mertens 2006): p. 287, r. 75, r. 81, r. 83, r. 86; 319, r80; 455, r. 1186; 551, r. 2086; 947, r. 3553; 1185, r. 5987; 1191, r. 6051; 1211 r. 6245; 955, r. 3632; 957, r. 3660.
Vanden seven sloten (De Baere 1989): p.105, r. 982-983.
Spieghel der eeuwigher salicheit (De Baere 2001): p. 107, r. 142-143, r. 149-150; 245, r. 528; 361 r. 1681, r. 1690, r. 1692; 379, r. 1879.
Van seven trappen (De Baere 2003): p. 103, r. 9, r. 12; 105, r. 20, r. 24; 169, r. 652.
Vanden xii beghinen (De Baere 2000): p. 165, r. 135; 195, r. 456; 199, r. 499; 207, r 587; 329, r. 1882; 387, r. 3513; 389, r. 2531; 389 r. 2534.

Bijlage 2 Verwijzingen naar de vindplaatsen van goede wil en goedwilligheid bij Jan van Leeuwen

Zie tabel 5, p. 189.

'goedwilligen' (als type mens)

Vanden tien gheboden gods, KB: IV 40, f. 25v, 26v, 32v, 41v, 42r, 42v.

Dboec van den bedinghen, KB: IV 40, f. 63r, 66v, 67r.

Dboec vanden inval, KB: IV 40, f. 68v.

Vanden drien coninghen, KB: IV 40, f. 80r, 81r, 82v, 83v, 94v.

Van tienderhande materien, KB: IV 40, f. 107v, 120v, 122v, 133r, 133v.

Een ghetuge, KB: IV 40, f. 138r, 139v, 161v, 162r, 162v, 168v, 169r.

Redene ende ondersceyt tusschen die ghene die god gheroepen ende ewelec uutvercoren heeft,
KB: IV 40, f. 179r, 181v.

Van vijfterhande bruederscap, KB: IV 40, f. 203r, 210v, 214r, 215v, 217v, 223v, 225r, 225v, 226r,
226v, 227v, 228r, 228v, 229r, 229v, 230r, 230v, 231r, 239v, 255r, 256r, 257r.

Dboec vanden tien gheboden, KB: 888-890, f. 3v, 8v, 13v, 19v, 21r, 21v.

Vanden ix choren der inghelen, KB: 888-890, f. 81v.

Van sevenderhande manieren van menschen die gode minnen, KB: 888-890, f. 94v.

Hoe dat men cristus leere verstaen ende oec volcomelijc navolghen sal, KB: 888-890, f. 95v.

*Van enen inwendeghen verborghenen gheesteliken sacramenteliken etene daer ons ihesus
christus toe noet*, KB: 888-890, f. 153r.

Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn, KB: 888-890, f. 157v, 158r.

Vanden viij salicheiden, KB: 888-890, f. 163r, 163v, 165r, 167r, 168r, 171r.

Een rolle van richters, KB: 888-890, f. 187r, 187v.

'goede wil' en 'goedwilligheid' (als concept)

Vanden tien gheboden gods, KB: IV 40, f. 22v, 35r, 40r, 40v, 42v.

Van tienderhande materien, KB: IV 40, f. 107v.

Vanden seven teeken en der sonnen, KB: 888-890, f. 39r, 60r.

Vanden ix choren der inghelen, KB: 888-890, f. 81v.

Van sevenderhande manieren van menschen die gode minnen, KB: 888-890, f. 97r.

Hoe dat men alle ongherechtheit laten sal ende christus roepe ghetrouwelyc na volghen sal,

KB: 888-890, f. 113r, 114v, 120r.

Vanden viij salicheiden, KB: 888-890, f. 162v.

Een rolle van richters, KB: 888-890, f. 183v, 185v.

Bibliografie

Handschriften

- Amsterdam, UB: I G 5
—, UB: I G 34
Den Haag, KB: KA 37
—, KB: 76 E
—, KB: 75 E 63
Brussel, KB: 888-890
—, KB: 667
—, KB: 3088
—, KB: 15658
—, KB: 22006
—, KB: II 1039
—, KB: II 2779
—, KB: IV 401
Egmond-Binnen, SA (Sint-Adelbertsabdi): H IV
Gent, UB: 1271
—, UB: 1080
Lund, UB: fragm. 136
Parijs, BA: 8209
Uppsala, UB: Ms. De la Gardie 56
Utrecht, MCC (Museum Catharijneconvent): BMH 94
—, UB: 1328
Olim Warschau, BN: Sint-Petersburg, Goll. o.v.I, 8 (Verloren)
Wenen, ONB: 15416
Wiesbaden, HH (Hessisches Hauptstaatsarchiv): 3004 B 10

Gedrukte bronnen

- Alaerts, J. (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 3, *Die geestelike brulocht*, Tielt, Lannoo, 1988. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis 103.
Ampe, A., *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec*, dl. 3, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang*, Tielt, Lannoo, 1957. Studiën en tekstuutgaven van Ons Geestelijk Erf 13.
Anderson, Wendy Love, *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the*

- Late Middle Ages*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 63.
- Angenendt, A. [e.a.], 'Counting Piety in the Early and High Middle Ages', in: B. Jussen (red.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 15-54. The Middle Ages Series.
- Anrooij, Wim van, 'Recht en rechtvaardigheid binnen de Antwerpse School', in: Joris Reynaert e.a., *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam, Prometheus, 1994, p. 149-163 en 399-405. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 9.
- , "'Poenten" in de Middelnederlandse letterkunde. Een geleedingsstelsel in het zakelijke en discursieve verkeer', in: Wim van Anrooij e.a., *Al t'Antwerpen in die stad. Jan van Boendale (1280/90-1351) en de literaire cultuur van zijn tijd*, Amsterdam, Prometheus, 2002, p. 65-80, 166-168 en 183-196. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 24.
- Avonds, P., 'Mystiek, ideologie en politiek. Jan van Leeuwen, de goede kok van Groenendaal, over de hofhouding van Hertog Jan III van Brabant', in: J.D. Janssens (red.), *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij. De Nederlanden van de 12e tot de 15e eeuw. Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel 21-24 oktober 1981*, Brussel, [zonder uitgever], 1982, p. 228-238. (Overdruk uit: *Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel 21-24 oktober 1981*.)
- Axters, Stephanus (ed.), *Jan van Leeuwen, een bloemlezing uit zijn werken*, Antwerpen, De Sikkel, 1943.
- , *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, dl. 2, *De eeuw van Ruusbroec*, Antwerpen, De Sikkel, 1953.
- Baere, Guido de (ed.), *Jan van Ruusbroec. Opera omnia*, dl. 2, *Vanden seven sloten*, Tiel, Lannoo, 1989. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 102.
- , 'Ruusbroec und kein Ende', in: W.P. Gerritsen, Annelies van Gijsen en Orlanda S.H. Lie (red.), *Een school spierinkjes. Kleine opstellen over Middelnederlandse artes-literatuur*, Hilversum, Verloren, 1991, p. 16-17. Middeleeuwse studies en bronnen 26.
- , 'De Middelnederlandse mystieke literatuur en de Moderne Devotie', in: *Trajecta*, 6, 1997, p. 3-18.
- (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 7a, *Vanden XII beghinen*, Turnhout, Brepols, 2000. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 107-107A.
- Baere, Guido de, en J. Alaerts (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 4, *Dat rijke der ghelieven*, Turnhout, Brepols, 2002. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 104.
- Baere, Guido de, en Rob Faesen (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 9, *Van seven trappen*, Turnhout, Brepols, 2003. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 109.
- Baere, Guido de, en Paul Mommaers (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 1, *Boeckken der verclaringhe*, Tiel, Lannoo, 1989. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 101.
- (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 8, *Een spiegel der eeuwigher salicheit*, Turnhout, Brepols, 2001. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 108.
- Baere, Guido de [e.a.] (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 10, *Vanden blinkenden steen; Vanden vier becoringhen; Vanden kerstenen ghelove; brieven/letters*, Turnhout, Brepols, 1991. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 110.
- Balthasar, H.U. von, 'Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik', in: W. Beierwaltes, H.U. von Balthasar, A.M. Haas [e.a.] (red.), *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, p. 37-71. Kriterien 33.
- Bange, P., *Een catechetische dialoog uit de twaalfde eeuw. Honorius' 'Elucidarium'*, Nijmegen, Centrum voor Middeleeuwse Studies Katholieke Universiteit Nijmegen, 1999. Middeleeuwse studies 14.

- , 'Moraliteyt saelt wesen'. *Het laatmiddeleeuwse moralistisch discours in de Nederlanden*, Hilversum, Verloren, 2007. Middeleeuwse studies en bronnen 99.
- Bartsch, K., 'Sprüche und Verse deutscher Mystiker', in: *Germania*, 18, 1873, p. 195-200.
- Beek, Lydeke van, *Leken trekken tot Gods Woord. Dirc van Herxen (1381-1457) en zijn 'Eerste collatieboek'*, Hilversum, Verloren, 2009. Middeleeuwse studies en bronnen 120.
- Benz, E. [e.a.] (ed.), *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke*, dl. 4, *Sermones*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.
- Berg, Evert van den, 'Eckhart en pseudo-Hadewijch: stem en tegenstem', in: *Ons Geestelijk Erf*, 86, 2015, p. 83-109.
- Bestul, Thomas H., 'Meditatio/Meditation', in: Amy Hollywood en Patricia Z. Beckman (red.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 157-166. Cambridge Companions to Religion.
- Bihlmeyer, Karl (ed.), *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission Für Landesgeschichte*, Frankfurt am Main, Minerva, 1961.
- Boele, Anita, *Leden van één lichaam. Denkbeelden over armen, armenzorg en liefdadigheid in de Noordelijke Nederlanden 1300-1650*, Hilversum, Verloren, 2013. Middeleeuwse studies en bronnen 143.
- Bogaart, Saskia, *Geleerde kennis in de volkstaal. 'Van den proprieteyten der dinghen' (Haarlem 1485) in perspectief*, Hilversum, Verloren, 2004. Artesliteratuur in de Nederlanden 4.
- Bollmann, Anna, *Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio Moderna. Volkssprachige Schwesternbücher in literarhistorischer Perspektive*, Universiteit Groningen, [zonder uitgever], 2004, (Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, raadpleegbaar via de bibliotheek van de Universiteit Groningen).
- Bouwman, André [e.a.], *Stad van boeken. Handschrift en druk in Leiden, 1260-2000*, Leiden, Primavera Pers, 2008.
- Brady, Ignatius (ed.), *Magistri Petri Lombardi, 'Sententiae' in IV libris distinctae*, Rome, Collegium S. Bonaventurae, 1971 (2 dln.). Spicilegium Bonaventurianum 4-5.
- Brehaut, E., *An Encyclopedist of the Dark Ages. Isidore of Seville*, New York, Columbia University, 1912. Burt Franklin research and source works series 107.
- Brinkman, Herman, 'De stedelijke context van het werk van Jan de Weert (veertiende eeuw)', in: Herman Pleij e.a., *Op belofte van profijt. Stadsliteratuur en burgermoraal in de Nederlandse letterkunde van de middeleeuwen*, Amsterdam, Prometheus, 1991, p. 101-120 en 362-368. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 4.
- Bruin, Cebus Cornelis de, *Middelnederlands geestelijk proza*, Zutphen, W.J. Thieme en Cie, 1940.
- , *Middeleeuws 'verlicht' christendom. Kerkhistorische achtergronden van een anoniem vraagesprek met meester Eggaert*, Leiden, Brill, 1956.
- (ed.), *Het Luikse diatessaron*, Leiden, Brill, 1970. Verzameling van Middelnederlandse bijbelteksten. Kleine reeks. Afdeling 1: evangeliënharmonieën 1.
- (ed.), *De Zuidnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament. Eerste stuk: evangeliën*, Leiden, Brill, 1971. Verzameling van Middelnederlandse Bijbelteksten. Grote reeks. Afdeling 2: het Nieuwe Testament. Deel 1. Eerste stuk.
- , 'Jacob van Maerlant: een gelovige revolutionair of een revolutionair gelovige?' in: *Geloof en revolutie. Kerkhistorische kanttekeningen bij een actueel vraagstuk aangeboden aan Professor Dr. W.F. Dankbaar op zijn zeventigste verjaardag*, Amsterdam, Bolland, 1977, p. 51-64.
- , 'De prologen van de eerste Historiebijbel geplaatst in het raam van hun tijd', in: W. Lourdaux en D. Verhelst (red.), *The Bible and Medieval Culture*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1979, p. 190-218.

- (ed.), *Het Nieuwe Testament van de Moderne Devotie*, Leiden, Brill, 1979. Verzameling van Middelnederlandse bijbelteksten. Grote reeks. Afdeling 2: het Nieuwe Testament 2.
- , 'Jacob van Maerlant et le clergé séculier' in: Q.I.M. Mok, I. Spiele en P.E.R. Verhuyck (red.), *Mélanges de linguistique, de littérature et de philologie médiévales, offerts à J.R. Smeets*, Leiden, [zonder uitgever], 1982, p. 49-63.
- Burger, Christoph, 'De mysticus Ruusbroec en zijn kerk', in: Egbert P. Bos en Geert Warnar (red.), *Een claar verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*, Hilversum, Verloren, 1993, p. 31-45. Middeleeuwse studies en bronnen 38.
- , 'Mystische Vereinigung, erst im Himmel oder schon auf Erden? Das Doppelgesicht der geistlichen Literatur', in: Berndt Hamm, Volker Leppin en Heidrun Munzert (red.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 97-110. Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36.
- Burns, Patout, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Parijs, Études Augustiniennes, 1980.
- Buys, Ruben S., *De kunst van het weldenken. Lekenfilosofie en volkstalig rationalisme in de Nederlanden (1550-1600)*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009. Bibliotheca Dissidentium Neerlandicorum.
- Campbell, James P., *Mary and the Saints. Companions on the Journey*, Chicago, Loyola Press, 2001. Catholic Basics.
- Carey, Hilary M., 'Devout Literate Laypeople and the Pursuit of the Mixed Life in Later Medieval England', in: *Journal of Religious History*, 14, 1987, p. 361-381.
- Caspers, Charles, *De eucharistische vroomheid en het feest van sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late middeleeuwen*, Leuven, Peeters, 1992. Miscellanea Neerlandica 5.
- , 'De Moderne Devotie en het middeleeuwse aflaatwezen. Kanttekeningen bij de zogenoemde optelvroomheid', in: Charles Caspers, F. Korsten en P. Nissen (red.), *Wegen van kerstening in Europa, 1300-1900*, Buden, Damon, 2005, p. 155-169.
- Ceulemans, Hadewijch, *Memorable mystiek. De rationale-passage uit Jan van Ruusbroecs 'Vanden geesteliken tabernakel'*, Leuven, Peeters, 2006. Antwerpse studies over Nederlandse literatuurgeschiedenis 13.
- Chiffolleau, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1980. Collection de l'École française de Rome 47.
- Chubb, Taryn E.L., en Emily D. Kelley, *Mendicants and Merchants in the Medieval Mediterranean*, Leiden, Brill, 2013.
- Claassens, Geert H.M., 'De Hernse Bijbel (ca. 1350-ca. 1400)', in: Paul Gillaerts [e.a.] (red.), *De Bijbel in de Lage Landen. Elf eeuwen van vertalen*, Heerenveen, Royal Jongbloed, 2015, p. 125-150.
- Coun, Theo, 'De Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën. "Diet dede verstont se qualec"', in: A. den Hollander, E. Kwakkel en Martine Meuwese (red.), *Middelnederlandse bijbelvertalingen*, Hilversum, Verloren, 2007, p. 117-129. Middeleeuwse studies en bronnen 102.
- , 'De Zuid-Nederlandse vertaling van de vier evangeliën (ca. 1200)', in: Paul Gillaerts [e.a.] (red.), *De Bijbel in de Lage Landen. Elf eeuwen van vertalen*, Heerenveen, Royal Jongbloed, 2015, p. 58-67.
- Cramer, N.A. (ed.), *De reis van Jan van Mandeville, naar de Middelnederlandsche handschriften en incunabelen*, Leiden, Brill, 1908.
- Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, Oxford, Blackwell, 1998. Religion and modernity.
- Daems, Wilhelmus Franciscus, 'Boec van medicinen in Dietsche'. *Een Middelnederlandse compilatie van medischfarmaceutische literatuur*, Leiden, Brill, 1967. Janus: suppléments 7.
- Dalen-Oskam, Karina van, *Studies over Jacob van Maerlants 'Rijmbijbel'*, Hilversum,

- Verloren, 1997. Middeleeuwse studies en bronnen 57.
- Daniëls, Ludovicus Maria Franciscus, *Meester Dirc van Delf. Zijn persoon en zijn werk*, Nijmegen/Utrecht, Dekker & Van de Vegt/J.W. van Leeuwen, 1932.
- (ed.), *Dirc van Delf, Tafel van den kersten ghelove*, dl. 2, *Winterstuc*, Nijmegen/Utrecht, N.V. Dekker & Van de Vegt, 1937.
- (ed.), *Dirc van Delf, Tafel van den kersten ghelove*, dl. 3a, *Somerstuc*, Nijmegen/Utrecht, N.V. Dekker & Van de Vegt, 1937b.
- Damme, Yves Van, 'De rolverdeling in de "Dialog van Eckhart en de leek". Een herbeschouwing', in: *Ons Geestelijk Erf*, 2013, 84, p. 202-243.
- , "'Noch soe rade ick dij, dattu swijchst!'" Vom Sprechen und Schweigen im "Dialog von Meister Eckhart und dem Laien", in: Marieke Abram [e.a.], *Mobility of Ideas and Transmission of Texts Religion, Learning, and Literature in the Rhineland and the Low Countries (ca. 1300-1550)*, Rome, Storia e Letteratura, 2015, p. 67-100. Manuscripts ideas culture.
- Deblaere, Albert, 'Témoignage mystique chrétien', in: *Studia Missionalia*, 26, 1977, p. 117-147.
- Degenhardt, Ingeborg, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden, Brill, 1967. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3.
- Delumeau, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Parijs, Fayart, 1983.
- Deschamps, J., 'Middel nederlandse vertalingen van "Super modo vivendi" (7^{de} 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, p. 67-108.
- , 'Middel nederlandse vertalingen van "Super modo vivendi" (7^{de} hoofdstuk) en "De libris teutonicalibus" van Gerard Zerbolt van Zutphen', in: *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, 15, 1961, p. 175-200.
- Deschamps, J., en A. Ampe (red.), *Jan van Ruusbroec 1293-1381. Tentoonstellingscatalogus*, Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 1981.
- Desplenter, Youri, 'Huis-tuin-en-keukenmoraal? Jan van Leeuwen en de Tien Geboden', in: *Spiegel der Letteren*, 52, 2010, p. 1-29.
- , 'Die verbotene Zukunftsvision eines mystischen Kochs. Fünf "verdeutsche" Schriften Jans van Leeuwen (†1378)', in: Bernd Bastert, Helmut Tervooren en Frank Willaert (red.), *Dialog mit den Nachbarn. Mittelniederländische Literatur zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2011, p. 285-299. Zeitschrift für deutsche Philologie. Sonderhefte 130.
- , 'Hele en halve vrienden Gods. Het begrip "godsvriend" bij Jan van Leeuwen (†1378)', in: Geert Warnar en Wybren Scheepsma (red.), *The Gottesfreunde and the Textual Culture of Vernacular Mysticism in the Low Countries and the Rhineland (1300-1500)*, (te verschijnen).
- Dijk, R.Th.M. van, 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, Prometheus, 1993, p. 341-359 en 490-492. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 8.
- Dijk, Rudolf van [e.a.], *Twaalf kapitels over ontstaan, bloei en doorwerking van de Moderne Devotie*, Hilversum, Verloren, 2012. Middeleeuwse studies en bronnen 140.
- Dinzelbacher, Peter, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, Schöningh, 1994.
- Dolch, Walther, *Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen*, Leipzig, Thomas & Hubert, 1909.
- Dorresteyn, H., "'Der Kerken Claghe" in haar wisselende vormen en beteekenis', in: *Ons Geestelijk Erf*, 9, 1935, p. 5-28.

- Dronke, Peter, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden, Brill, 1985. *Mittellateinische Studien und Texte* 9.
- Dumolyn, Jan, 'Het corporatieve element in de Middelnederlandse letterkunde en de zogenaamde laatmiddeleeuwse burgermoraal', in: *Spiegel der Letteren*, 56, 2014, p. 123-154.
- Eire, Carlos M.N., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Enders, Markus, 'Die "Reden der Unterweisung". Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen', in: Jacobi Klaus (red.), *Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen*, Berlijn, De Gruyter, 1997, p. 69-92. *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge* 7.
- Engen, Hildo van, *De derde orde van Sint-Franciscus in het middeleeuwse bisdom Utrecht. Een bijdrage tot de institutionele geschiedenis van de Moderne Devotie*, Hilversum, Verloren, 2006. *Middeleeuwse studies en bronnen* 95.
- Engen, John Van, 'Late Medieval Anticlericalism. The Case of the New Devout', in: Peter A. Dykema en Heiko A. Oberman (red.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 1993, p. 19-52. *Studies in medieval and reformation thought* 51.
- Evans, Gillian (ed.), *Bernard of Clairvaux. Selected Works*, Mahwah, Paulist Press, 1994. *Classics of Western Spirituality* 55.
- Faesen, Rob, *Jan van Ruusbroec. Contemplatief theoloog in een moeilijke tijd*, Kampen, Kok, 2007. *Inleidingen met kernteksten*.
- Faesen, Rob, en John Arblaster, 'Mysticism in the Low Countries before Ruusbroec', in: Rob Faesen en John Arblaster (red.), *A Companion to John of Ruusbroec*, Leiden/Boston, Brill, 2014, p. 5-46. *Brill's Companions to the Christian Tradition* 51.
- Fraeters, Veerle, 'De fabricatie van een tekst. Toe-eigeningsmechanismen in tekst en traditie van pseudo-Ruusbroecs "Vanden twaelf dogheden"', in: *Volkskunde*, 104, 2003, p. 85-104.
- Franke, William, *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, dl.1, *Classic Formulations*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2007.
- Friedberg, Aemilius (ed.), *Corpus iuris canonici*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1959 (2 dln.).
- Cesare Gärboli (ed.), 'La divina commedia'. *Le Rime, i versi della Vita nuova e le canzoni del Convivio*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1954. *I Millenni* 27.
- Gärtner, Kurt [e.a.] (ed.), *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz*, Stuttgart, Hirzel, 1992.
- Geest, P. van, 'Jan van Leeuwen. Stand der Forschung', in: *Studies in Spirituality*, 1, 1991, p. 269-285.
- Geirnaert, Dirk, 'Jan van Leeuwen in vertaling. Onderzoek rond een Latijnse excerptencollectie', in: *Queeste*, 15, 2008, p. 55-68.
- Geirnaert, Dirk, en Joris Reynaert, 'Geestelijke spijs met zalige vermaning. Verspreiding, overlevering en receptie van Jan van Leeuwen', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, Prometheus, 1993, p. 190-209 en 426-434. *Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen* 8.
- Gerritsen, W.P., *De cleyssydra, een tunnel naar de antipoden, en de natuur in een middeleeuwse proeftuin. Een beschouwing over wereldbeeld en natuur in de middeleeuwen*, Utrecht, HES, 1978.
- , 'Mandeville en het astrolabium', in: *De Nieuwe Taalgids*, 76, 1983, p. 481-495.
- Geurts, A.J. (red.), *Moderne Devotie: figuren en facetten. Catalogus bij de tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote (1384-1984)*, Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1984.
- Gijsen, Annelies van, 'Tussen tijd en ruimte. De chronologie in de Middelnederlandse Ashen-

- denvertaling', in: Erwin Huizenga, Orlanda Lie en Lenny Veltman (red.), *Een wereld van kennis. Bloemlezing uit de Middelnederlandse artesliteratuur*, Hilversum, Verloren, 2002, p. 63-84. Artesliteratuur in de Nederlanden 1.
- Gnädinger, Louise, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München, C.H. Beck, 1993.
- Gottschall, Dagmar, *Das 'Elucidarium' des Honorius Augustodunensis. Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992. Texte und Textgeschichte 33.
- , 'Eckhart and the Vernacular Tradition. Pseudo-Eckhart and Eckhart Legends', in: Jeremiah Hackett (red.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 509-551. Brill's companions to the Christian tradition 36.
- Grant, Edward, *Physical Science in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. History of science.
- , *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Green, J.B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1997.
- Grundmann, Herbert, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. Die Kirche in ihrer Geschichte 2, G, 1.
- Guarnieri, Romana, 'Frères du libre esprit', in: Marcel Viller [e.a.] (red.), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, dl. V, Parijs, Beauchesne, 1964, p. 1241-1268.
- , *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Storia e letteratura, 1965. Archivio Italiano per la storia della pietà 4.
- Guarnieri, Romana, en Paul Verdeyen (ed.), *Speculum simplicium animarum/Le miroir des simples âmes. By Marguerite Porete*, Turnhout, Brepols, 1986. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 69.
- Gumbert-Hepp, Marijke (ed.), *Computus Magistri Jacobi. Een schoolboek voor tijdrekenkunde uit 1436*, Hilversum, Verloren, 1987. Middeleeuwse studies en bronnen 7.
- Guth, K., *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobeuren, Winfried-Werk, 1970. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband 21.
- Haas, Alois M., 'Was ist Mystik?', in: Kurt Ruh (red.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg, 1984*, Stuttgart, Metzler, 1986, p. 84-109. Germanistische Symposien-Berichtsbände 7.
- Harmless, William, *Mystics*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Hecker, Norbert, *Bettelorden und Bürgertum. Konflikt und Kooperation in deutschen Städten des Spätmittelalters*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1981. European University Studies. Series XXIII, Theology 146.
- Hense, Elisabeth, en Nel Kouwenhoven, *Waar de ziel haar naam verliest: handschrift Brussel KB 3067-3073, fol. 2r-9v. Pareltjes van Nederlandse en Rijnlandse mystiek*, Leuven, Peeters, 2007.
- Herwaarden, Jan van, *Between Saint James and Erasmus. Studies in Late-Medieval Religious Life. Devotion and Pilgrimage in the Netherlands*, Leiden, Brill, 2003. Studies in Medieval and Reformation Thought 97.
- Herwaarden, Jan van, en Raphaël De Keyser, 'Het gelovige volk in de late middeleeuwen', in: Dirk Blok en Walter Prevenier (red.), *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, dl. 4, Haarlem, Fibula-Van Dishoeck, 1980, p. 405-420.
- Hout, Michael P.I. van den [e.a.] (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, De fide rerum invisibilium; Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate; De catechizandis rudibus; Sermo ad catechumenos de symbolo; Sermo de disciplina Christiana; Sermo de utilitate ieiunii; Sermo*

- de excidio urbis Romae; De haeresibus*, Turnhout, Brepols, 1969. Corpus christianorum. Series latina 46.
- Hudson, Anne, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Huizenga, Erwin [e.a.], 'Inleiding. Een wereld van kennis', in: Erwin Huizenga, Orlanda Lie en Lenny Veltman (red.), *Een wereld van kennis. Bloemlezing uit de Middelnederlandse artesliteratuur*, Hilversum, Verloren, 2002, p. 11-36. Artesliteratuur in de Nederlanden 1.
- Hyma, A., 'The "De libris teutonicalibus" by Gerard Zerbolt of Zutphen', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 17, 1924, p. 42-70.
- , 'Het traktaat "Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium" door Gerard Zerbolt van Zutphen', in: *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, 52, 1926, p. 1-100.
- Jacobs, Jonathan D., 'The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology', in: Jonathan Kvanvig (red.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, dl. 6, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 158-176.
- Jansen-Sieben, Ria (ed.), *De 'Natuurkunde van het geheelal'. Een 13de-eeuws Middelnederlands gedicht*, Brussel, Paleis der Academiën, 1968. Collection des anciens auteurs belges, des lettres et des beaux-arts de Belgique Académie royale des sciences Classe des lettres et des sciences morales et politiques 7.
- , *Repertorium van de Middelnederlandse artes-literatuur*, Utrecht, HES, 1989.
- , 'Het wereldbeeld van een Utrechtse monnik, anno 1300', in: Ria Jansen-Sieben, Jozef Janssens en Frank Willaert (red.), *Medioneerlandistiek. Een inleiding tot de Middelnederlandse letterkunde*, Hilversum, Verloren, 2000, p. 251-261. Middeleeuwse studies en bronnen 69.
- Jonker, Esther, 'Teksten op reis. Handschriftelijke getuigen van betrekkingen tussen Brabant en Bovenrijn in de veertiende eeuw', in: *Ons Geestelijk Erf*, 83, 2012, p. 243-263.
- Kampmann, Imgard, 'Eckharts Predigten und die Verurteilung der freigeistigen Beginen und Begarden', in: Andrés Quero-Sánchez en Georg Steer (red.), *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 119-140. Meister-Eckhart-Jahrbuch 2.
- Kangas, David, 'Dangerous Joy. Marguerite Porete's Good-bye to the Virtues', in: *The Journal of Religion*, 91, 2011, p. 299-319.
- Keitt, Andrew W., *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005. The Medieval and Early Modern Iberian World 25.
- Kerf, Raoul De, *De juiste prijs in de laatmiddeleeuwse stad. Een onderzoek naar middeleeuwse economische ethiek op de ambachtelijke markt en in moralistische lekenliteratuur*, Amsterdam, Aksant, 2010. Studies stadsgeschiedenis 6.
- Kern, J.H. (ed.), *De Limburgsche sermoenen*, Leiden, A.W. Sijthoff, 1895. Bibliotheek van Middelnederlandsche letterkunde.
- Keyser, Raphaël De, 'Das religiöse Leben des späten Mittelalters in den Niederlanden. Eine Krisenzeit?', in: Ferdinand Seibt en Winfried Eberhard (red.), *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 133-154.
- Kienhorst, Hans, en Mikel M. Kors, 'De chronologie van Ruusbroecs werken volgens de Groenendaalse codex', in: *Ons Geestelijk Erf*, 75, 2001, p. 69-101.
- Kienhorst, Hans, en Kees Schepers (ed.), *Het Wiesbadense handschrift. Hs. Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10*, Hilversum, Verloren, 2009.
- Kikuchi, Satoshi, 'Jan van Leeuwen's Criticism of Meister Eckhart. An Aspect of the Impact from the Papal Bull "In Agro Dominico" in Fourteenth-Century Brabant', in: *Medieval Mystical Theology*, 21, 2012, p. 170-192.
- , 'Ruusbroec's Concept of "gemeen" (Common) Reconsidered', in: *Ons Geestelijk Erf*, 83, 2012, p. 97-121.

- , *From Eckhart to Ruusbroec. A Critical Inheritance of Mystical Themes in the Fourteenth Century*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2014. Mediaevalia Lovaniensia. Series 1/ studia 44.
- Kinable, Dirk C.J., *Facetten van Boendale. Literair-historische verkenning van 'Jans Teesteyne' en de 'Lekenspiegel'*, Leiden, Dimensie Boeken, 1997.
- Klunder, Nolanda, *Lucidarius. De Middelnederlandse Lucidarius-teksten en hun relatie tot de Europese traditie*, Amsterdam, Prometheus, 2005.
- Kok, T.B.W., 'Jan van Leeuwen en zijn werkje tegen Eckhart', in: *Ons Geestelijk Erf*, 47, 1973, p. 129-172.
- Kretzmann, Norman [e.a.] (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Kronenburg, J.A.F. (ed.), *De middeleeuwen*, dl. 2, *Maria's heerlijkheid in Nederland. Geschiedkundige schets van de vereering der H. Maagd in ons vaderland, van de eerste tijden tot op onze dagen*, Amsterdam, Bekker, 1904.
- Kuiper, Willem, 'Luna en Fortuna', in: Andrea van Leerdam, Orlanda Lie, Martine Meuwese en Maria Patijn (red.), *Kennis in beeld. Denken en doen in de middeleeuwen*, Hilversum, Verloren, 2014, p. 47-52. Artesliteratuur in de Nederlanden 8.
- Kwakkel, Erik, *Die dietsche boeke die ons toebehoeren. De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel*, Leuven, Peeters, 1970. Miscellanea Neerlandica 27.
- Lefevre, Yves (ed.), *'L'Elucidarium' et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age*, Parijs, E. de Boccard, 1954. Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Série 1 180.
- Leff, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages*, New York, Barnes and Noble, 1967.
- Le Goff, Jacques, 'Au Moyen Age. Temps de l'Eglise et temps du marchand', in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 15, 1960, p. 417-433.
- Leisegang, Hans, 'The Mystery of the Serpent', in: Joseph Campbell (red.), *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 194-260. Bollingen Series 30.2.
- Lentes, T., 'Counting Piety in the Late Middle Ages', in: B. Jussen (red.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 55-91. The Middle Ages series.
- Lerner, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Letts, Malcolm (ed.), *Mandeville's Travels. Texts and Translations*, Londen, The Hakluyt Society, 1953 (2 dln.). Works Issued by the Hakluyt Society. Series 2 101-102.
- Lewis, C.S., *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Londen/New York, Cambridge University Press, 1964.
- Lie, Orlanda, 'Eeuwigheid kent geen tijd', in: *Madoc*, 17, 2003, p. 263-272.
- (ed.), *Het boek van Sidrac. Een honderdtal vragen uit een middeleeuwse encyclopedie*, Hilversum, Verloren, 2006.
- Lie, Orlanda [e.a.] (ed.), *Eyn corte decleringhe deser spere*, Utrecht, Instituut De Vooy, 1983. Artesliteratuur in de Nederlanden 5.
- Lievens, Robrecht, 'Een anti-hiërarchische disputatie uit de veertiende eeuw', in: *Sacris Eruditi. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen*, 25, 1982, p. 167-201.
- , 'Questien van eenen goeden simplen mensche', in: Theo Coun, Antoon Vandenheede en Guido Wellens (red.), *Huldealbum Dr. F. Vinckenroye*, Hasselt, Provinciaal Hoger Handelsinstituut, 1985, p. 1-22.
- , 'Eggaert en de (nog steeds) onbekende leek. Enkele overwegingen naar aanleiding van Franz-Josef Schweitzer, Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des

14. Jahrhunderts aus den Niederlanden', in: *Lewvense Bijdragen*, 88, 1999, p. 15-49.
- (ed.), *Het evangelie van de wilde adelaar*, Leuven, Peeters, 2003.
- , 'The "Pagan" Dirc van Delf', in: Carlos Steel, John Marenbon en Werner Verbeke (red.), *Paganism in the Middle Ages. Threat and Fascination*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2012, p. 167-194. *Mediaevalia Lovaniensia. Series 1/ studia* 34.
- Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1978.
- Lücker, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, Brill, 1950. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1.
- Luijk, Madelon van, *Bruiden van Christus. De tweede religieuze vrouwenbeweging in Leiden en Zwolle, 1380-1580*, Zutphen, Walburg Pers, 2004.
- MacDonnell, Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1954.
- Mak, J.J., 'Boendale-studies', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 75, 1957, p. 242-290.
- , 'Boendale-studies', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 77, 1959-1960, p. 65-111.
- , 'Boendale en de bijbel', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 43, 1960, p. 221-249.
- Makowski, Elizabeth, *A Pernicious Sort of Woman. Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2005. *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law* 6.
- Marrow, James H. (red.), *The Golden Age of Dutch Manuscript Painting*, Stuttgart, Belser, 1989.
- , 'Dutch Manuscript Painting in Context. Encounters with the Art of France, the Southern Netherlands and Germany', in: Koert van der Horst en Johann-Christian Klamt (red.), *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10-13 December 1989)*, Doornspijk, Davaco, 1992, p. 53-88. *Studies and Facsimiles of Netherlandish Illuminated Manuscripts* 3.
- Marshall, I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle/Grand Rapids (Michigan), Paternoster Press/Eerdmans, 1978. *The New International Greek Testament Commentary*.
- McEvoy, J.R., *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- McGinn, Bernard, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York, The Crossroad, 1991. *The Presence of God* 1.
- , *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, The Crossroad, 2001.
- , "'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy". Tensions Between Mysticism and Magisterium in the History of the Church', in: *The Catholic Historical Review*, 2, 2004, p. 193-212.
- , *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany, 1300-1500*, New York, The Crossroad, 2005. *The Presence of God* 4.
- , *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York, Modern Library, 2006. *Modern Library Classics*.
- , *The Varieties of Vernacular Mysticism, 1350-1550*, New York, The Crossroad, 2012. *The Presence of God* 5.
- Meder, Theo, 'Gepast gedrag. Ethiek en ethische motivaties in de "Boeken van Zeden"', in: Joris Reynaert e.a., *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam, Prometheus, 1994, p. 86-100 en 380-384. *Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen* 9.
- Meekes, Irene, 'Onder invloed van Mercurius', in: Andrea van Leerdam, Orlanda Lie, Mar-

- tine Meuwese en Maria Patijn (red.), *Kennis in beeld. Denken en doen in de middeleeuwen*, Hilversum, Verloren, 2014, p. 39-46. Artesliteratuur in de Nederlanden 8.
- Mertens, Th., 'De invloed van de werken van Hendrik Mande', in: A.J. Geurts (red.), *Moderne devotie, figuren en facetten. Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote, 1384-1984: catalogus*, Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1984, p. 194-196.
- , 'Lezen met de pen. Ontwikkelingen in het laatmiddeleeuws geestelijk proza', in: F.P. van Oostrom en Frank Willaert (red.), *De studie van de Middelnederlandse letterkunde. Stand en toekomst*, Hilversum, Verloren, 1989, p. 187-200. Middeleeuwse studies en bronnen 14.
- , 'Boeken voor de eeuwigheid. Ter inleiding', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, Prometheus, 1993, p. 8-35 en 361-372. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 8.
- , 'Mystieke cultuur en literatuur in de late middeleeuwen', in: F.P. van Oostrom e.a., *Grote lijnen. Synthesen over Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam Prometheus, 1995, p. 117-135 en 205. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 11.
- , 'Collatio und Codex im Bereich der Devotio moderna', in: Christel Meier, Dagmar Hüpper en Hagen Keller (red.), *Der Codex im Gebrauch (Akten des Internationalen Kolloquiums 11.-13. Juni 1992)*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, p. 163-182.
- , 'Postuum auteurschap. De collaties van Johannes Brinckerinck', in: A.J. Hendrikman [e.a.] (red.), *Windesheim 1395-1995. Kloosters, teksten, invloeden*, Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1996b, p. 85-97. Middeleeuwse studies 12.
- (ed.), *Jan van Ruusbroec, Opera omnia*, dl. 5-6, *Van den geesteliken tabernakel*, Turnhout, Brepols, 2006. Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 105-106.
- Michel, Albert, en Alfred Vacant, 'Reviviscence des mérites', in: *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire*, dl. 13, Parijs, Letouzey et Ané, 1937, kolom 2635-2644.
- Mierlo, Jozef van (ed.), *Jan van Ruusbroec. Werken. Naar het standaardhandschrift van Groenendaal uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen*, dl. IV, I. *Vanden xij beghinen II. Vanden xij dogheden*, Mechelen/Amsterdam, Het Kompas/De Spieghel, 1932.
- , *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden*, 's-Hertogenbosch/Brussel, Teulings' Uitgevers-maatschappij L.C.G. Malmberg/Standaard Boekhandel, 1940.
- (ed.), *Hadewijch: Brieven*, Antwerpen, Standaard Boekhandel, 1947 (2 dln.). Leuvense studieën en tekstuutgaven.
- Mieth, Dietmar, 'Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27, 1980, p. 204-223.
- Milis, Ludo, en Tinke Davids, *Hemelse monniken, aardse mensen. Het monnikenideaal en zijn betekenis voor de middeleeuwse samenleving*, Antwerpen-Baarn, Houtekiet, 1998.
- Miller, Tanya Stabler, *The Beguines of Medieval Paris. Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014. The Middle Ages Series.
- Moll, Willem, *Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw, grotendeels volgens handschriften geschetst*, Amsterdam, G. Portielje en Zoon, 1854.
- Mommaers, Paul, *Wat is mystiek?*, Nijmegen/Brugge, Gottmer, 1977.
- Morris, Colin, 'A Critique of Popular Religion. Guibert of Nogent on "The Relics of the Saints"', in: G.J. Cuming en Derek Baker (red.), *Popular Belief and Practice. Papers Read at the Ninth Summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 55-60. Studies in Church History 8.
- Mulligan, Robert W., 'Ratio Superior and Ratio Inferior. The Historical Background', in: *The New Scholasticism*, 29, 1955, p. 1-32.

- , 'Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas', in: *The Thomist*, 19, 1956, p. 339-367.
- Nieuwenhove, Rik Van, 'Experience and Mystical Theology in the Fourteenth Century. An Examination of Ruusbroec', in: Lieven Boeve, Hans Geybels en Stijn Van den Bossche (red.), *Encountering Transcendence. Contributions to a Theology of Christian Religious Experience*, Leuven-Parijs-Dudly, Peeters, 2005, p. 425-448. *Annua nuntia Lovaniensia* 53.
- Noë, Hilde, 'Jan van Ruusbroecs "Rijcke der ghelieven"'. Op verkenning in een beeldenrijk', in: G. Dibbets en P. Wackers (red.), *Wat duikers vent is dit! Opstellen voor W.M.H. Hummelen*, Wijhe, Quarto, 1989, p. 41-53.
- O'Brien, T.C., en Reginald Masterson (ed.), *St Thomas Aquinas Summa Theologiae*, dl. 60, *Penance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- O'Connor, Edward D. (ed.), *St Thomas Aquinas Summa Theologiae*, dl. 24, *The Gifts of the Spirit*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Oostrom, F.P. van, 'De vrijheid van de Middelnederlandse dichter', in: J.J.Th.M. Tersteeg en P.E.L. Verkuyl (red.), *‘Ic ga daer ic hebbe te doene’*. *Opstellen aangeboden aan prof. dr. R. Lulofs*, Groningen, Wolters-Noordhoff, 1984, p. 45-61.
- , 'Dirck van Delft en zijn lezers', in: W. van den Berg en Hanna Stouten (red.), *Het woord aan de lezer. Zeven literatuurhistorische verkenningen*, Groningen, Wolters-Noordhoff, 1987, p. 49-71.
- , 'Maerlant en de artes', in: W.P. Gerritsen, Annelies van Gijsen en Orlanda S.H. Lie (red.), *Een school spierinkjes. Kleine opstellen over Middelnederlandse artes-literatuur*, Hilversum, Verloren, 1991, p. 134-136. *Middeleeuwse studies en bronnen* 26.
- , 'Maerlant voor stad en burgerij', in: Herman Pleij e.a., *Op belofte van profijt. Stadsliteratuur en burgermoraal in de Nederlandse letterkunde van de middeleeuwen*, Amsterdam, Prometheus, 1991b, p. 52-68 en 353-357. *Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen* 4.
- , 'An Outsider's View', in: Koert van der Horst en Johann-Christian Klamt (red.), *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10-13 December 1989)*, Doornspijk, Davaco, 1992, p. 39-49. *Studies and Facsimiles of Netherlandish Illuminated Manuscripts* 3.
- , 'De toga van Jonckbloet', in: F.P. van Oostrom e.a., *Grote lijnen. Synthesen over Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam, Prometheus, 1995, p. 9-26 en 173-175. *Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen* 11.
- , *Het woord van eer. Literatuur aan het Hollandse hof omstreeks 1400*, 5^e dr. Amsterdam, Ooievaar, 1996.
- , *Maerlants wereld*, Amsterdam, Prometheus, 1996b.
- , *Wereld in woorden. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1300-1400*, Amsterdam, Prometheus, 2013. *Nederlandse literatuurgeschiedenis* 2.
- O'Sheridan, Paul, 'La doctrine vauvertine sur le communisme ecclésiastique', in: *Revue des Sciences Religieuses*, 8, 1928, p. 196-229.
- Ozment, Steven E., *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1973.
- Paepe, N. de, 'Den guldenne berch', in: Hans van Dijk, [e.a.], *Klein kapitaal uit het handschrift-Van Hulthem*, Verloren, Hilversum, 1992, p. 42-47. *Middeleeuwse studies en bronnen* 33.
- Pak, Pyong-Gwan. *The Vernacular, Mystical Theology of Jan van Ruusbroec. Exploring Sources, Contexts and Theological Practices*, Boston College, Department of Theology, 2008, (Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, raadpleegbaar via de bibliotheek van de Universiteit Leiden).
- Pansters, Krijn, *De kardinale deugden in de Lage Landen, 1200-1500*, Hilversum, Verloren, 2007. *Middeleeuwse studies en bronnen* 108.

- Parsons, B., en B. Jongenelen, 'Better than a Sack Full of Latin. Anticlericalism in the Middle Dutch "Dit es de frenesie"', in: *Church History and Religious Culture*, 89, 2009, p. 431-453.
- Pauw, N. de (ed.), *Middelnederlandsche gedichten en fragmenten*, dl. 2, *Wereldlijke gedichten*, Gent, Siffer, 1903. Koninklijke Vlaamse academie voor taal- en letterkunde. 3e reeks 8,13.
- Peltier, A.C. (ed.), *S. Bonaventurae Opera Omnia*, dl. 8, Parijs, Vives, 1866.
- Peters, U., *Literatur in der Stadt. Studien zu den sozialen Voraussetzungen und kulturellen Organisationsformen städtischer Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1983. Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 7.
- Pfeiffer, Franz (ed.), *Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts*, dl. 2, *Meister Eckhart*, Leipzig, G.J. Göschen, 1857.
- Phillips, Dayton, *Beguines in Medieval Strasburg. A Study of the Social Aspect of Beguine Life*, Ann Arbor (Michigan), Edwards Brothers inc., 1941.
- Pleij, Herman, *De sneeuwpoppen van 1511. Literatuur en stadscultuur tussen middeleeuwen en moderne tijd*, Amsterdam, Meulenhoff, 1988.
- , 'Inleiding. Op belofte van profijt' in: H. Pleij e.a., *Op belofte van profijt. Stadsliteratuur en burgermoraal in de Nederlandse letterkunde van de middeleeuwen*, Amsterdam, Prometheus, 1991, p. 8-51 en 347-355. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 4.
- , 'The Rise of Urban Literature in the Low Countries', in: E. Kooper (red.), *Medieval Dutch Literature in Its European Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 62-77. Cambridge Studies in Medieval Literature 21.
- Post, R.R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden, Brill, 1968. Studies in Medieval and Reformation Thought 3.
- Pranger, M.B., *Bernard of Clairvaux and the Shape of Monastic Thought. Broken Dreams*, Leiden, Brill, 1994. Brill's Studies in Intellectual History 56.
- Proske-van Heerd, Dorine, 'The Dirc van Delft-Style. Structure and Chronology' in: Koert van der Horst en Johann-Christian Klamt (red.), *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10-13 December 1989)*, Doornspijk, Davaco, 1992, p. 246-254. Studies and Facsimiles of Netherlandish Illuminated Manuscripts 3.
- Quint, Josef (ed.), *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, dl. 1, *Predigten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958.
- (ed.), *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, dl. 5, *Meister Eckharts Traktate*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963.
- Ramakers, Bart, 'Allegorisch toneel. Overlevering en benadering', in: Hans van Dijk, Bart Ramakers e.a., *Spel en spektakel. Middeleeuws toneel in de Lage Landen*, Amsterdam, Prometheus, 2001, p. 228-245 en 367-369. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 23.
- Reynaert, Joris, 'Ethiek en "filosofie" voor de leken in de "Dietsche Doctrinael"', in: Joris Reynaert e.a., *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middel nederlandse letterkunde*, Amsterdam, Prometheus, 1994, p. 199-214 en 415-419. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 9.
- e.a., *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middel nederlandse letterkunde*, Amsterdam, Prometheus, 1994. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 9.
- , 'Profaan-ethische literatuur in het Middel nederlands. Enkele grote lijnen', in: F.P. van Oostrom e.a., *Grote lijnen. Synthesen over Middel nederlandse letterkunde*, Amsterdam, Prometheus, 1995, p. 99-116 en 203-205. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 11.
- , 'Met de zodiak op drift. Structuur en "stemmen" in Jan van Leeuwens "Vanden seven teekenen der sonnen"', in: *Queeste*, 12, 2005, p. 97-126.

- Reynaert, Joris, en J.J. Mak, 'Boendale, Jan van', in: G.J. van Bork en P.J. Verkruijsse (red.), *De Nederlandse en Vlaamse auteurs van middeleeuwen tot heden met inbegrip van de Friese auteurs*, Weesp, De Haan, 1985, p. 84.
- Robinson, Joanne Maguire, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, Albany, New York, State University of New York Press, 2001. SUNY series in Western esoteric traditions.
- Rooij, Th.M.M.J. van (ed.), *Gerard Zerbolt van Zutphen*, dl. 1, *Leven en geschriften*, Nijmegen/Utrecht/Antwerpen, N.V. Dekker & Van de Vegt, 1936.
- Rosweyde, H., 'Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem', in: J.-P. Minge (ed.), *Patrologia Latina*, dl. 74, Parijs, Apud editorem, 1879.
- Rubin, Miri, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, New Haven/Londen, Yale University Press, 2009.
- Ruh, Kurt, 'Eckhart-Legenden', in: Kurt Ruh, Wolfgang Stammmler en Karl Langosch (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, dl. 2, Berlijn, De Gruyter, 1980, p. 350-353.
- , 'Eckhart und der Laie', in: Kurt Ruh, Wolfgang Stammmler en Karl Langosch (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, dl. 2, Berlijn, De Gruyter, 1980b, p. 348-350.
- , *Kleine Schriften*, dl. 2, *Scholastik und Mystik in Spätmittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984.
- , *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München, C.H. Beck, 1985.
- , *Geschichte der abendländischen Mystik*, dl. 1, *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München, C.H. Beck, 1999.
- , *Geschichte der abendländischen Mystik*, dl. 4, *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, München, C.H. Beck, 1999b.
- Russel, J.B., *Inventing the Flat Earth*, New York, Praeger, 1991.
- Sackville, L.J., *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, York, York Medieval Press, 2014. Heresy and Inquisition in the Middle Ages 1.
- Sappler, Paul (ed.), *Heinrich Kaufinger, Werke, Texte*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972.
- Scheepsma, Wybren, *Deemoed en devotie. De koorvrouwen van Windesheim en hun geschriften*, Amsterdam, Prometheus, 1997. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 17.
- , '[Recensie van] Schweitzer F.J. Meister Eckhart und [der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden]', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 115, 1999, p. 374-377.
- , *De Limburgse sermoenen (ca. 1300). De oudste preken in het Nederlands*, Amsterdam, Bert Bakker, 2005.
- , 'Meister Eckhart in den Niederlanden. Rezeption und Überlieferung im vierzehnten Jahrhundert', in: Rüdiger Brandt en Dieter Lau (red.), *Exemplar. Festschrift für Kurt Otto Seidel*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008, p. 9-54. Lateres. Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit 5.
- , 'Das Mittelniederländische Nachleben der Erfurter Reden Meister Eckharts', in: Dagmar Gottschall en Dietmar Mieth (red.), *Meister Eckharts Erfurter 'Reden' in ihrem Kontext*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012, p. 131-151. Meister-Eckhart-Jahrbuch 6.
- , 'Godsvrienden, Jan van Ruusbroec en de Moderne Devotie. Religieuze bewegingen van de veertiende eeuw en hun verhouding tot de volkstalige geestelijke literatuur', in: *Spiegel der Letteren*, 56, 2014, p. 477-509.
- Schepers, Kees, 'Het "Compendium theologiae veritatis" van Hugo Ripelin van Straatsburg als bron voor Ruusbroec', in: *Ons Geestelijk Erf*, 73, 1999, p. 131-148.
- (ed.), *Bedudinghe op Cantica Cantorum, vertaling en bewerking van 'Glossa Tripartita*

- super Cantica*’, Leuven, Peeters, 2006. *Miscellanea Neerlandica* 34-35.
- , “Wech van salicheit”. Een catechetische summa als centrale tekst in Wiesbaden 3004 B 10’, (te verschijnen).
- Scheurleer, D.F. (ed.), *Een devoot ende profitylck boecxken, inhoudende veel ghestelijcke liedekens ende leysenen, diemen tot deser tijt toe heeft connen ghevinden in prente oft in gheschrifte. Geestelijk liedboek met melodieën van 1539*, Den Haag, M. Nijhoff, 1889.
- Scholem, Gershom, ‘Mysticism and Society’, in: *Diogenes*, 58, 1967, p. 1-24.
- Schweitzer, Franz-Josef (ed.), *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der ‘Brüder und Schwestern vom freien Geist’, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat ‘Schwester Katrei’ (Edition)*, Frankfurt am Main, Lang, 1981. *Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache* 10.
- (ed.), *Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden*, Berlijn, Akademie Verlag, 1997. *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge* 6.
- , ‘Immer noch “Meister Eckhart und der unbekante Laie”. Antwort auf Robrecht Lievens Besprechung der Textausgabe von “Eckhart und der Laie”’, in: *Lewvense Bijdragen*, 88, 1999, p. 447-452.
- , ‘Ein “Quellgebiet” bei und vor Meister Eckhart im Spiegel von Heimerichs “Millelogicon” (1450)’, in: Dagmar Gottschall en Dietmar Mieth (red.), *Meister Eckharts Erfurter ‘Reden’ in ihrem Kontext*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, p. 377-386. *Meister-Eckhart-Jahr-buch* 6.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago/Londen, University of Chicago Press, 1994.
- Senner, Walter, ‘Meister Eckhart’s Life, Training, Career, and Trial’, in: Jeremiah Hackett (red.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 7-84. *Brill’s Companions to the Christian Tradition* 36.
- Simek, R., *Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World Before Columbus*, Woodbridge, Boydell Press, 1996.
- Simons, Walter, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001. *The middle ages series*.
- Snellaert, F.A. (ed.), *Nederlandsche gedichten uit de veertiende eeuw van Jan van Boendale, Hein van Aken en anderen. Naar het Oxfordsche handschrift uitgegeven*, Brussel, M. Hayez (Drukker der Koninklijke Akademie), 1869.
- Sonnemans, Gerard, en Bart Besamusca, *De crumen diet volc niet eten en mochte. Nederlandse beschouwingen over vertalen tot 1550*, Den Haag, Stichting Bibliographia Neerlandica, 1999. *Vertaalhistorie* 6.
- Spivey Ellington, Donna, *From Sacred Body to Angelic Soul. Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2001.
- Staubach, Nikolaus, ‘Gerhard von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio Moderna’, in: T. Kock en R. Schlusemann (red.), *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*, Frankfurt, Peter Lang, 1997, p. 221-289. *Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge* 5.
- (ed.), *Kirchenreform von unten. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004. *Tradition, Reform, Innovation: Studien zur Modernität des Mittelalters* 6.
- Steer, Georg, *Hugo Ripelin von Strassburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ‘Compendium theologiae veritatis’ im deutschen Spätmittelalter*, Tübingen, De Gruyter, 1981. *Texte und Textgeschichte* 2.
- , ‘Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert’, in: Walter Haug, Timothy R. Jackson en Johannes Janota (red.), *Zur deutschen Literatur und Spra-*

- che des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1983, p. 354-367. Reihe Siegen. Germanistische Abteilung 45.
- (ed.), *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, dl. 4:1, *Predigten*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- , 'De l'authenticité et de la datation des Sermons 101 à 106 d'Eckhart', in: M.-A. Vannier (red.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Parijs, Cerf, 2006, p. 15-25. Patrimoines: Christianisme.
- Stevenson, Angus (red.), *Oxford Dictionary of English*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Stoop, Patricia (ed.), "'Dboec vanden tien gheboden" van Jan van Leeuwen. Een kritische tekstuitgave', in: *Ons Geestelijk Erf*, 75, 2001, p. 182-235.
- Stracke, S.J. (ed.), *Devote samenspraak over de veelvuldige communie geschreven rond de jaren 1435 naar het Brugsche handschrift*, Antwerpen, Courtin, 1912.
- Strauch, Philipp (ed.), *Merswins Neun-Felsen-Buch (das sogenannte Autograph)*, Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1929. Schriften aus der Gottesfreund-Literatur 3.
- Thorndike, Lynn, 'Robertus Anglicus', in: *The History of Science Society*, 34, 1943, p. 467-469.
- (ed.), *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949. Corpus of Medieval Scientific Texts 2.
- Tinbergen, D.C. (ed.), *Des coninx summe*, Leiden, A.W. Sijthoff, 1907. Bibliotheek van Middelnederlandsche letterkunde 64/65, 68/69.
- Tobin, Frank, 'Henry Suso and Elsbeth Stigel. Was the Vita a Cooperative Effort?', in: Catherine M. Mooney (red.), *Gendered Voices, Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 118-135. The Middle Ages Series.
- Tol, J.F.J. van (ed.), *Het boek van Sidrac in de Nederlanden. Met tekstuitgave naar ms. Marshall 28 der Bodleyan Library te Oxford*, Amsterdam, H.J. Paris, 1936.
- Trusen, Winfried, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988. Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 54.
- Truwanen. Een toneeltekst uit het handschrift-Van Hulthem*, (ed. werkgroep van Brusselse en Utrechtse neerlandici), 3^e dr. Utrecht, HES, 1987. De nieuwe taalgids cahiers 6.
- Ubbink, Rijkert Alex, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de middeleeuwen. Een studie op basis van Middelnederlandse handschriften*, Amsterdam, Rodopi, 1978. Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 34.
- , 'Meister Eckhart bij de Moderne Devoten', in: J. Andriessen, Petty Bange en A.G. Weiler (red.), *Geert Grote en Moderne Devotie. Voordrachten gehouden tijdens het Geert Grote Congres, Nijmegen, 27-29 september 1984*, [verschenen als aflevering 2-3 van] *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, p. 154-171.
- Vandemeulebroucke, Eva, 'De autoriteit van een kok. Hoe van Jan van Leeuwen († 1378) een "auctor" werd gemaakt', in: *Spiegel der Letteren*, 57, 2015, p. 375-406.
- Vanderjagt, Arjo, 'Bouw en ordening van aarde en heelaal. Geografie, fysica, kosmologie', in: Manuel Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideeënwereld, 1000-1300*, Hilversum, Verloren, 1994, p. 145-169. Middeleeuwse studies en bronnen 63.
- Veltman, Lenny, 'Een astrologisch traktaat voor een adellijke dame. Aleid van Zandenburg en de Berlijnse codex MGQ 1404', in: Erwin Huizenga, Orlanda Lie en Lenny Veltman (red.), *Een wereld van kennis, Bloemlezing uit de Middelnederlandse artesliteratuur*, Hilversum, Verloren, 2002, p. 85-105. Artesliteratuur in de Nederlanden 1.
- Verdam, J., en P. Leendertz jr. (ed.), *Jacob van Maerlant's strophische gedichten. Nieuwe bewerking der uitgave van Franck en Verdam*, Leiden, A.W. Sijthoff, 1918. Bibliotheek van Middelnederlandsche letterkunde.

- Vertroostinghe der ghelatenre menschen. Ende vander verclaringhe der consciencien*, Leiden, Hugo Janszoon van Woerden, 1502 (ex. Leiden, UB: 1497 F32).
- Vetter, Ferdinand (ed.), *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, Berlin, Weidmann, 1910. Deutsche Texte des Mittelalters 11.
- Visscher, L.G. (ed.), *'Natuurkunde van het heelal' door Geerart Lienhout, benevens eene verhandeling over hetzelfde onderwerp door Broeder Thomas*, Utrecht, L.E. Bosch en Zoon, 1840.
- Vooy's, C.G.N. de, 'De handschriften van Jan van Leeuwen's werken', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 22, 1903, p. 138-157.
- , 'Twee christen-demokraten uit de veertiende eeuw', in: *De Twintigste Eeuw*, 9, 1903b, p. 280-310.
- , 'De Dietse tekst van het traktaat: "De libris teutonicalibus"', in: *Nederlands Archief voor Kerkegeschiedenis*, 4, 1907, p. 113-134.
- , 'De dialoog van Meester Eggaert en de onbekende leek', in: *Nederlands Archief voor Kerkegeschiedenis*, 7, 1910, p. 166-226.
- , 'Twee christen-demokraten uit de veertiende eeuw', in: C.G.N. de Vooy's (red.), *Letterkundige studieën. Verzamelde opstellen*, Groningen, Wolters, 1910b, p. 1-64.
- , 'Broeder Thomas' traktaat over natuurkennis', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 37, 1918, p. 271-277.
- , *Middelnederlandse legenden en exempelen*, Groningen/Den Haag, Wolters, 1926.
- Vries, Matthias de (ed.), *Der leken spieghel. Leerdicht van den jare 1330*, Leiden, D. du Mortier en Zoon, 1844-1848 (3 dln).
- Vries, Matthias de, en Eelco Verwijs (ed.), *Jacob van Maerlant's 'Spiegel historiael', met de fragmenten der later toegevoegde gedeelten. Bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijk van Velthem*, Leiden, Brill, 1863 (3 dln).
- Wackers, P., 'De kosmos bij Ruusbroec. Astrologie en allegorie', in: G. Dibbets en P. Wackers (red.), *Wat duikers vent is dit! Opstellen voor W.M.H. Hummelen*, Wijhe, Quarto, 1989, p. 55-73.
- Wansem, C. van der, *Het ontstaan en de geschiedenis der broederschap van het gemene leven tot 1400*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1958.
- Warnar, Geert, 'Een laatmiddeleeuwse vroomheidsvariant. Het "Ridderboec" als program voor een gemengd leven', in: *De Nieuwe Taalgids*, 84, 1991, p. 122-136.
- , 'Middelnederlandse kloosterteksten voor de lekenvroomheid. De weduwe, de kok en de ridder', in: *Literatuur*, 9, 1992, p. 279-285.
- , 'Biecht, gebod en zonde. Middelnederlandse moraaltheologie voor de wereldlijke leek', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam, Prometheus, 1993, p. 36-51 en 372-380. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 8.
- , 'Het leven en werk van Jan van Ruusbroec. Biografie en beeldvorming', in: Egbert P. Bos en Geert Warnar (red.), *Een claer verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*, Hilversum, Verloren, 1993b, p. 13-30. Middeleeuwse studies en bronnen 38.
- , 'De chronologie van Jan van Ruusbroecs werken', in: *Ons Geestelijk Erf*, 68, 1994, p. 185-199.
- , *Het 'Ridderboec'. Over Middelnederlandse literatuur en lekenvroomheid*, Amsterdam, Prometheus, 1995. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 10.
- , 'Meester Eckhart, Walter van Holland en Jan van Ruusbroec. Historische en literaire betrekkingen in de Middelnederlandse mystiek', in: *Ons Geestelijk Erf*, 69, 1995b, p. 3-25.
- , '[Recensie van] Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14.

- Jahrhunderts aus den Niederlanden', in: *Ons Geestelijk Erf*, 75, 2001, p. 141-146.
- , 'Dubbelster of tegenpolen? Boendale en Ruusbroec in de Middelnederlandse letterkunde van de veertiende eeuw', in: Wim van Anrooij e.a., *Alt'Antwerpen in die stad. Jan van Boendale (1280/90-1351) en de literaire cultuur van zijn tijd*, Amsterdam, Prometheus, 2002, p. 31-44, 161-163 en 183-196. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 24.
- , *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw*, Amsterdam, Athenaeum/Polak & Van Gennep, 2003.
- , "Studeren in duitschen boeken van geestelicheden". Het Middelnederlands als literatuurtaal in de veertiende eeuw', in: *Queeste*, 11, 2004, p. 110-128.
- , 'Men of Letters. Medieval Dutch Literature and Learning', in: M.J.F.M. Hoenen, L. Cesalli en N. Germann (red.), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 221-246. Rencontres de philosophie médiévale 13.
- , 'Eckhart und der Laie als Lehrgespräch. Versuch einer Rehabilitierung?', in: Freimut Löser en Dietmar Mieth (red.), *Meister Eckhart im Original*, 2013, p. 15-27. Meister-Eckhart-Jahrbuch 7.
- Weaver, Rebecca Harden, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon (Georgia), Mercer University Press, 1998. Patristic Monograph Series of the North American Patristic Society 15.
- Weiler, A.G., *Volgens de norm van de vroege kerk. De geschiedenis van de huizen van de broeders van het Gemene Leven in Nederland*, Nijmegen, Centrum voor Middeleeuwse Studies, 1997. Middeleeuwse studies 13.
- West, Clark R., *The Deconstruction of Hell. A History of the Resignatio ad Infernum Tradition*, Syracuse University, College of Arts and Sciences, 2013, (Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, raadpleegbaar via de bibliotheek van Universiteit van Syracuse).
- Westerkamp, Dirk, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2006.
- Wilde, Mauritius, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg (Zwitserland), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 2000. Dokimion 24.
- Willeumier-Schalij, J.M., 'Middelnederlandse mystiek rond 1500. Troost in gelatenheid', in: *Ons Geestelijk Erf*, 64, 1990, p. 223-257.
- Williams, U., "'Vatter ler mich". Zur Funktion von Verba und Dicta im Schrifttum der deutschen Mystik', in: R. Blumrich en Ph. Kaiser (red.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1994, p. 173-188. Wissensliteratur im Mittelalter 17.
- Williams-Krapp, Werner, 'Henry Suso's Vita between Mystagogy and Hagiography', in: Anneke B. Mulder-Baker (red.), *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200-1500*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 35-47. Medieval Women: Texts and Contexts 11.
- Winkelman, J.H., 'Het Ptolemäische wereldstelsel op een reliëf in de Middelnederlandse "Floris ende Blancefloer" van Diederick van Assenede', in: *De Nieuwe Taalgids*, 74, 1981, p. 101-120.
- Wuttke, Ulrike, *'Dit es dinde van goede ende quade'. Eschatologie bei den Brabanter Autoren Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen (14. Jahrhundert)*, Universiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, 2012, (Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, raadpleegbaar via de bibliotheek van de Universiteit Gent).

Elektronische bronnen

Instituut voor Nederlandse Lexicologie (ed.), *Cd-rom Middelnederlands. Woordenboek en teksten*, Den Haag/Antwerpen, Sdu Uitgevers/Standaard Uitgeverij, 1998.

Kuiper, Willem (ed.), 'Dietsche doctrinale', in: *Cd-rom Middelnederlands. Woordenboek en teksten*, Den Haag/Antwerpen, Sdu Uitgevers/Standaard Uitgeverij, 1998.

Mak, J., en H.A.C. Lambermont, (ed.), '[Jan van Boendales] Der leken spiegel', in: *Cd-rom Middelnederlands. Woordenboek en teksten*, Den Haag/Antwerpen, Sdu Uitgevers/Standaard Uitgeverij, 1998.

Website Meister Eckhart Gesellschaft: <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/erfurt11.htm> (geraadpleegd: 05/02/2016)

Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur (ed.), *Aanvullingen op repertorium (van Ria Jansen-Sieben)*: <http://www.let.uu.nl/wemal/repertorium.html> (geraadpleegd: 22/03/2016).

Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur (ed.), *Van den proprieteyten der dinghen*: http://www.dbnl.org/tekst/enge022vando1_01/ (geraadpleegd: 03/04/2016).

Summary

This dissertation focuses on the Middle Dutch text *De dialoog tussen Eckhart en de leek* (the Dialogue between Eckhart and the Layman), an enigmatic spiritual piece of writing from the mid-fourteenth century. A layman and a master converse about a broad range of religious and social subjects. The student remains anonymous, as the title suggests, and the master is named after Meister Eckhart, the famous German theologian and mystic. Here, the controversial Dominican is actually called by his name, which is rather exceptional for Middle Dutch literature. Up until now the exact influence of Eckhart or of his ideas on this text have been difficult to determine. And apart from this unclear relation to the historical Eckhart, it was difficult in general to place this text in the tradition of spiritual literature from the Low Countries. This was – as I argue in the introduction to this book – not in the least due to the research framework habitually used for studying literature in the vernacular. There is, after all, a persistent division present in modern research between religious and worldly (didactic) literature. In the introduction, I problematize this division and hence pave the way for the *Dialogue* to be considered as a text which sits neatly atop the fault line between the world and its monasteries and convents, between a worldly and a religious experience of faith. The text may well be our most important witness to the beginnings of a process of socioreligious changes, in which ordinary laymen, too, wanted to expand the spirituality they had previously internalized.

I In between practical and contemplative literature, a preliminary exploration

In the first chapter I address the multiple layers which characterise the *Dialogue*. I then discuss two aspects of the text's content: mysticism and – as I shall call it here – practical theology. The mystical content describes the personal experience of and unification with God in two separate ways. On the one hand the interaction between knowing God and loving God enhances the process of drawing closer to God. On the other hand strong emphasis is put on the identification of one's own will with God's will. This then foregrounds free will and intentionality in moral and spiritual life.

With regard to practical theology the text criticises various aspects of spiritual practice. We witness the two protagonists express severe reservations considering the practise of pilgrimages, the adoration of Mary and the saints and the importance of visions. This critique on spiritual practices is one of the most pronounced of sacred medieval literature. Using David Kangas' theorising on Marguerite Porete's attenuation of the virtues, I argue that akin to Porete's work, this text posed ideas which effectively challenged the religious consensus which had taken shape amongst members of the church and laity at the time. It is particularly when the contemplations on mysticism in this conversation turn into and give rise to comments on the actual practise of faith, that the function of the text is best exemplified. The joining of mysticism with practical theology enabled the *Dialogue* to offer spiritual guidance to the regular layman who sought to expand his internalised spirituality, but at the same time was uncertain about the way of life this required of him.

II The division of roles in the *Dialogue*. A reconsideration

In modern research the strong emphasis on the critical character of the *Dialogue* has partly been based on the text's rather atypical role division. Although the *Dialogue* employs the question-answer scheme of the traditional 'Lehrdialoge', scholars have stressed that, compared to the pupil figure in other medieval dialogues, the layman has an uncommonly large share of text assigned to him. As such, one could argue that at certain moments the layman outstrips the master and takes the lead in the conversation. The fact that a layman was allowed to play such an important role could then, consequently, be considered an example of the text's critical attitude towards the church.

The main goal of this chapter, however, is to show that numerous mistakes were made in the distribution of the text over the two protagonists. I argue that an important share of the text was until now considered to be part of the laymen's speech, but can actually be attributed to the Eckhart character. I provide an updated role division for future analyses of the *Dialogue*. Using the edition of Franz Josef Schweitzer as a basis, all the problematic passages are discussed and – where possible – a more logical and correct distribution of lines is provided.

The arguments in favour of reassigning the specific passages are in part based on a comparison of the different textual variants, as well as on an analysis of its structure. The new role division of the text also seems to facilitate a better understanding of its contents. It results in a more differentiated profile of the two protagonists, which in turn underpins the adjusted structure even further and announces the idea of the *Dialogue* as a typically antihierarchical text. I discuss the layout of the text by way of different text witnesses, but I also pay attention to what these variants can tell us about dating the *Dialogue*.

I conclude this chapter with a comparative study of the *Questien van eenen*

goeden simplen menschen, the version of the *Dialogue* which was handed down in the Wiesbaden manuscript. I argue that the *Questien* was altered in a systematic way to tone down the critical voice of the text. This exemplifies how even shortly after it had been written, the *Dialogue* was already considered problematic or at least unsuitable for a particular audience.

III 'Noch soe rade ick dij, dattu swijchst!' On speaking and remaining silent in the *Dialogue between Eckhart and the layman*

In the third chapter I elaborate on the insights from the second chapter and examine the consequences of the proposed new role division for the interpretation of the text. To that end, I discuss the socially critical passages that are the common thread of the conversation. The issue at stake is whether laymen are allowed to join in with discussions on subjects related to higher theology or the divine. During the conversation between the layman and the master, this problem of being allowed one's say manifests itself in two ways. To begin with, it is one of the conversation topics within the dialogue itself, in that it is part of the social criticism the layman and the master express when they discuss the religious developments of their time. This is predominantly the case where the laymen criticizes members of the clergy for their habit of ridiculing and judging the regular laymen because of their intellectual ambitions. It is also at these instances that the new role division appears to be crucial for gaining an understanding of the two protagonists and their respective, complementary, function in setting the tone of the text. If the layman is incensed at the repressive attitude of the clergy, the Eckhart-character is more nuanced in his statements. Essentially the master supports his interlocutor and tries to join him in his frustrations. At the same time, however, he also checks his pupil. Eckhart's major concern was to calm the layman down. By the end of the text, he seems to have succeeded at having the layman take up a less hostile, and maybe even more humble position.

Furthermore, the problem of lay participation becomes apparent from the fictive premise of the conversation itself. From the beginning, the layman was never entirely sure whether he was permitted to converse on God and the Supreme in the first place. It seems to have been the duty of the master-character to do away with this doubt and to formally grant the layman this permission by asking him further questions. So here, too, the interaction between both characters is paramount. Normally, lay people only had the right to talk about theological subjects under the guidance of a confessor. But this text provides an alternative to that constraint, and therefore the dialogue-genre can be considered to have been applied here as a legitimatizing strategy, which protected both the author and the readership. The latter was able to listen in on a discussion which, in spite of its sharp comments, played itself out within the safe surroundings of a student-mas-

ter dialogue; whereas the former could, by interspersing the severe criticism of the layman with soothing words by the master, bring more nuance into his message.

IV 'Even though they are begging for their bread.' The attack on and defence of the lay people of good will

What sources were used for the *Dialogue*? Literal parallels between the *Dialogue* and other texts always proved hard to find, especially those that would suggest a direct lineage or the borrowing of material. In the fourth chapter I connect the *Dialogue* to other spiritual literature from the fourteenth century by using a quantitative and thematic methodology.

For this part of my research I focus on one of the key-themes of the text: the concept of 'the good will' and the terminology on 'the lay people of good will' ('goedwillige leken' in Middle Dutch). I argue that in the *Dialogue* 'good will' was used in a very specific way, which differed from its usual, somewhat general use. 'Good will', which normally referred to a characteristic of a devotee's personality, has instead been personalized and transformed and refers to a specific group of lay people. By using this terminology for the 'people with a good will' as its focal point, the text can be linked to the mysticism of Brabant and in particular to the work of Jan van Leeuwen, Jan van Ruusbroec's pupil at Groenendaal. Both the *Dialogue* and Van Leeuwen's work speak regularly of the 'people with a good will' and describe this sort of people in a strikingly similar manner. In both cases they are associated with the same semireligious groups and share the same key characteristics. Despite the similarities in description, both authors took a different stance on the type of spirituality they associated with these lay people. Whereas the *Dialogue* clearly supported this group on their quest for a more profound spiritual life and indeed offered them a program to develop their rigorous form of spirituality further, Van Leeuwen displayed scepticism. He doubted the profoundness and longevity of the new kind of life these lay people wanted to pursue.

This chapter thus not only aims to bridge the gap in our knowledge of the (social and geographical) context in which the *Dialogue* has functioned, but it also sheds some light on the work of Van Leeuwen and his authorship, which is still not fully understood. At the same time it follows the traces of a broader debate, which was fundamentally important to Middle Dutch spiritual literature, but until now has hardly been researched. Authors seemed compelled to take a stance on the endeavours of lay people who wanted to develop an interiorized spirituality independent from any official church-order. Even if these authors were not doing so explicitly, their social views did influence their mysticism and practical theology.

V Antipodes and pole stars. World view and cosmology in the *Dialogue*

Chapter five offers a study into a topic which is addressed regularly throughout the text but until now has been almost completely overlooked: the subject of cosmology and natural science. Throughout the *Dialogue* we find paragraphs on the planets, stars, firmaments, sun and moon, and their influence on different parts of the earth. After having shown how natural science passages are embedded into the entire text, I try to explain the importance of this cosmological content. In doing so, my aims are twofold.

First, I want to give an idea of the level of knowledge the author had of these scientific topics. How well-read was he (or she) and – more importantly – what knowledge was the audience expected to have? A comparison of these scientific passages with the typical, though not abundant scientific literature of the Low Countries shows us that the *Dialogue*, in its time, offered a modern and updated view of these scientific topics.

Moreover, I want to uncover what could have been the purpose and function of cosmological content in a spiritual and even mystical work. I would argue that, unlike other literature on cosmology, the author did not merely want to pass down scientific knowledge and information. The cosmological theme also played an important part in the development of the mystical theology. More precisely, the ideas on the characteristics and nature of the celestial bodies such as the sun, moon, planets and stars (considered spiritual entities in this text) were used to develop an understanding of the nature of the soul, and, consequently, to explain the relationship between the soul and God. In this respect the celestial bodies are not only used as an illustrative metaphor but also as a literal analogy and a physical intermediate between the human soul and God.

Conclusion

For a long time the somewhat unsystematic and repetitive use of mystical concepts and language proved an obstacle in fully recognizing the *Dialogue's* importance. The text was considered to be a work not fully sketched out, a somewhat disorderly text, and therefore not representative of the great Middle Dutch mystical tradition.

By using a variety of approaches and methodologies this book offers a new understanding of the *Dialogue* and tries to take its full complexity into account. The text has emerged as a multi-layered work. The new, revised role division shows how the two protagonists each played their specific parts, but were at the same time subtly characterized. In this way they embody the two-faced nature of the text and its social criticism.

Without a doubt, the *Dialogue* was one of the most important witnesses of a process of spiritual modernization and democratization which would change the very fabric of fourteenth century spiritual life. The text proved especially influential where it translated abstract theology into statements on concrete religious attitudes. It is on this practical level then, that we encounter the ideas which seem to embody the spirit of the historical Meister Eckhart.

But the *Dialogue* didn't provide its readers with a fully detailed theology or spiritual program. Rather, it can be seen as a product of an experimental era in which, at the eve of the Modern Devotion, lay people with a spiritual orientation were still deliberating on the proper steps towards building a life dedicated to God. These doubts on how to proceed can be deduced from the tension between statements on 'high' theology, always safe and orthodox, and the more daring statements at the level of 'low' and practical theology. This duality gave the text the flexibility to on the one hand formulate fundamental social criticism, and on the other hand provide an orthodox and strategically safe and measured answer to the frustrations which gave rise to this criticism.

Register

- Commentaar op het Hooglied* (Richard van Sint-Victor) 13
Ad nostrum 157, 158
Adam 39, 228
Alcubicium 240
Albartus Magnus 157
Aleid van Zandenburg 211, 221, 222
Aristoteles 239
Aristoteliaans 137, 238, 239
Arsenius 129
Augustinus 34, 61, 137, 181, 233, 234
Axters, Stephanus 17, 73, 75, 143, 190, 255
Balthasar, Hans Urs Von 43
Bange, Petty 54
Bartholomeus Anglicus 211
Berg, Evert van den 14
Bernard van Angers 54
Bernardus van Clairvaux 54
Bijbelvertaler van 1360 31
Boeck des gulden troens (*Der goldene Thron der minnenden Seelen*) (Otto van Passau) 13
Boecksen der verclaringhe (Jan van Ruusbroec) 180
Boëthius 137
Bonaventura 26, 54, 241
Bruin, C.C. de 17, 21, 73-75, 131, 212
Burger, Christoph 47
Cardelle de Hartmann, Carmen 76
Claassens, Geert 145
Clemens V 157
Compendium theologiae veritatis (Hugo Ripelin van Straatsbrug) 27, 212, 241
Compilatio de novo spiritu (toegeschreven aan Albartus Magnus) 157, 195
Contra Maximinum (Augustinus) 233
Coun, Theo 174
Cum de quibusdam 157, 158
Cupitt, Don 158
Dante Alighieri 217, 238
Dboec vanden tien gheboden (Jan van Leeuwen) 34, 200
Dbuec van heren Selfarts regele 141, 142
De guldenne berch (Nikolaas van Straatsburg) 214
- De libris teutonicalibus* (Gerard Zerbolt van Zutphen) 15, 144
De proprietatibus rerum (Bartholomeus Anglicus) 211
De sphaera mundi (Johannes de Sacrobosco) 224, 227
Deblaere, Albert 36
Dekeyser, Raf 35
Der leken spiegel (Jan van Boendale) 211, 217, 223, 228, 242, 260
Derde Martijn (Lodewijk van Velthem) 140
Des coninx summe 212
Deschamps, J. 144
Desplenter, Youri 34, 163, 189, 196
Deuoot ende profitelucky boeckken 175
Devote samenspraak over de veelvuldige communie 187
Dinzelbacher, Peter 43, 176
Dionysius de Areopagiet (Pseudo-) 132
Dirck van Delf 163, 175, 187, 211, 233, 240, 241, 260
Divina Commedia (Dante Alighieri) 217
Dolch, Walter 19, 21, 22, 73
Duo homines ascenderunt ut orarent (Johannes Tauler) 178
Eckhart van Hocheim 13, 14, 17, 20, 21, 24, 27, 29, 35, 42, 49, 54, 56, 65-67, 69, 118, 133, 147, 149, 159, 163, 165, 176, 178, 208, 217, 253, 254, 259, 261
Een boeckken van meester Eckaerts leere daer hi in doelde (Jan van Leeuwen) 17, 69
Een ghetuge (Jan van Leeuwen) 191, 201
Een rolle van richters (Jan van Leeuwen) 191, 192, 198
Eerste Martijn (Jacob van Maerlant) 68
Eire, Carlos 54
Elsbeth Stigel 142
Elucidarium (Honorius Augustodunensis) 38, 76, 139, 229, 232-237, 240, 245
Enchiridion (Augustinus) 234
Engen, Hildo van 28
Erant appropinquantes ad Jhesum (Johannes Tauler) 178
Etymologiae 238

- Eva 228
Exempel vander molenaarinne 143
Exemplar (Heinrich Suso) 142, 165
Eyn corte decleringhe deser spere 211, 220
 Faesen, Rob 36
 Geert Grote 15, 54
Geestelike brulocht (Jan van Ruusbroec) 29, 60-61, 181, 188
 Gerard Zerbolt van Zutphen 15, 144
 Gerritsen, W. 238
 Godfried van Wevel 14, 177, 178
 Goff, Jaques Le 27, 28
 Gottschall, Dagmar 9, 17, 49, 233
 Guibert de Nogent 54
 Haas, Alois M. 43
 Hadewijch (Pseudo-) 14, 24, 29, 42, 50, 60, 61, 254
 Hecker, Norbert 28
 Heinrich Suso 31, 129, 142, 143, 165, 176
 Hendrik Mandé 44
 Hernse vertaler 145
 Herwaarden, Jan van 35, 54
Het boek van Sidrac 24, 38, 128, 211, 221, 222-223, 228, 229, 240, 241, 245, 250, 260
 Honorius Augustodunensis 76
 Hugo Jansz. van Woerden 18, 118
 Hugo Ripelin van Straatsbrug 27, 212, 241
 Hugo van Sint-Victor 13
Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam (Eckhart van Hochheim) 14
 Isidorus van Sevilla 238, 239
 Jacob van Maerlant 20, 24, 26, 33, 65, 68, 69, 131, 132, 139-141, 148, 225
 Jacobus de Voragine 55
 Jan Belaert 211
 Jan de Swettere 13, 18, 164
 Jan de Weert 24, 26
 Jan Praet 55
 Jan van Boendale 20, 24, 26, 27, 32, 33, 38, 65, 68, 69, 211, 217, 223, 228, 234, 239, 241, 242, 243, 260
 Jan van Leeuwen 14, 17-20, 24, 29, 31, 33-35, 37, 42, 61, 65, 69-71, 124, 131, 137, 138, 161, 163-165, 173, 174, 188-211, 249, 254, 257-259, 261, 264
 Jan van Ruusbroec 6-8, 13, 14, 18, 20, 24, 26, 28, 29, 33-37, 44, 57, 60-62, 78, 131, 137, 157, 161-165, 173, 174, 179-189, 191, 192, 196, 200, 203, 205, 207, 211, 212, 241, 242, 249, 254, 259, 264, 265
Jans Teesteye 38, 68
 Jansen-Sieben, Ria 212, 225, 238
 Jean de Mandeville 218, 219, 221, 222
 Joachim van Fiore 73, 214
 Johannes Brinckerinck 15, 168
 Johannes de Sacrobosco 224, 227
 Johannes Oliivi 214
 Johannes Parisiensis 214
 Johannes Scutkens 174
 Johannes Tauler 18, 164, 165, 176, 178, 179
 Johannes XXII 14
 Kangas, David 42, 63
 Kerf, Raoul De 27
 Kienhorst, Hans 29, 97, 122
 Kinable, Drik 26, 38
 Klunder, Nolanda 139, 233
 Kors, Mikel 29
 Kwakkel, Erik 30, 84
Le miroouer des simples âmes (Marguerite Porete) 159
Legenda aurea 55
 Lerner, Robrecht 17, 22, 54, 73, 75, 156-159, 208
 Lewis, C.S. 238
Libellus Ysagogicus 240
 Lie, Orlanda 38, 238
Limburgse sermoenen 22, 24, 29, 74, 141, 149, 206, 207
Livre de Sidrac 229, 240
 Lodewijk van Granada 80
 Lodewijk van Velthem 24, 139, 140
 Lucas 174, 175, 182
Lucidarius (algemeen) 24, 38, 76, 138, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 240, 250, 260
Lucidarius (Artes-) 240, 241
Lucidarius (Proza-) 210, 211, 232, 233, 240
Lucidarius (Vers-) 210, 230, 232-235, 236, 237
 Lückner, Maria-Albert 49, 74, 165
Luikse leven van Jezus 174
 Marcus Annaeus Lucanus 238
 Marguerite Porete 42, 50, 71, 133, 159, 253, 254, 264
 Maria 5, 37, 39, 51, 52-56, 59, 60, 62, 74, 105, 112, 121, 123, 124, 262, 264
 Mattheus 182
Meister Eckhart und der arme Mensch 49
Meister Eckharts Wirtschaft (pseudo-Eckhart) 14
 Mertens, Thom 30, 37, 44
 Mierlo, Jozef Van 36
Natuurkunde van het geheelal 211, 216, 218, 220, 238
Neun-felsen-buch 176
 Nikolaas van Straatsburg 214
Noordnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament 174

- Omnibus requiem quaesivi* (Eckhart van Hochheim) 14
- Oostrom, Frits van 17, 20, 26, 29, 225
- O'Sheridan, Paul 22, 73
- Otto van Passau 13
- Ozment, Steven E. 158
- Pak, Pyong-Gwan 60
- Parmenides* (Plato) 132
- Peters, Ursula 26
- Petrus Lombardus 233, 234
- Plato 132
- Platoonse (Neo-) 137, 234, 239
- Pleij, Herman 26, 36
- Plotinus 132
- Praet, Jan 55
- Proclus 132
- Proza-Natuurkunde van broeder Thomas* 211, 223, 225-228, 260
- Questien van eenen goeden simpelen mensche* 85, 97, 122
- Raadgevingen voor het geestelijk leven* 133
- Reden der Unterweisung* (Eckhart van Hocheim) 16, 165, 166, 176, 177, 262
- Redene ende ondersceyt tusschen die ghene die god gheroepen ende ewelec uutvercoren heeft* (Jan van Leeuwen) 18, 70
- Reynaert, Joris 20, 27, 65, 163, 189, 196
- Richard van Sint-Victor 13
- Ridderboec* 30, 31, 32
- Rijcke der ghelieven* (Jan van Ruusbroec) 29, 57, 181, 211, 265
- Robertus Anglicus 224, 227
- Robinson, Joanne 50
- Rubin, Miri 54
- Rudolf van Biberach 26
- Ruh, Kurt 17, 43-45, 72
- Rulman Merswin 176
- Russel, Jeffrey B. 210
- Sankt Georgener Predigten* 42
- Scheepsma, Wybren 8, 22, 74
- Schepers, Kees 13, 163
- Scholem, Gershom 158
- Schweister Katrei* 60, 75, 159
- Schweitzer, Jozef 11, 17-22, 24, 29, 38, 42, 54, 59, 65, 66, 72, 74-86, 93, 95, 97-110, 113-121, 131, 160, 161, 166, 172, 173, 176, 177, 212, 242, 255
- Sententia* (Petrus Lombardus) 233, 234
- Simons, Walter 159
- Sint-Odulfus 226
- Speculum historial* (Vincent van Beauvais) 139
- Speghel der wijsheit* (Jan Praet) 55
- Spieghel der eeuwigher salicheit* (Jan van Ruusbroec) 137, 180-184, 188,
- Spieghel historiael* (Jacob van Maerlant, Lodewijk van Velthem) 140
- Staubach, N. 15
- Summa theologica* (Thomas van Aquino) 65
- Super modo vivendi* (Gerard Zerbolt van Zutphen) 144
- Tafel van den Kersten ghelove* (Dirck van Delf) 175, 187, 211, 212, 233, 260
- Tempus meum nondum advenit* (Johannes Tauler) 178
- Thomas van Aquino 65, 67, 162
- Truwanten* 196
- Ubbink, Rijkert Alex 21, 73, 74
- Van den geesteliken tabernakel* (Jan van Ruusbroec) 13, 29, 35, 78
- Van den proprieteyten der dinghen* 211
- Van meester Eckbaerts leere daer hi in doelde* (Jan van Leeuwen) 17, 69, 189
- Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn* (Jan van Leeuwen) 194-198, 201, 205
- Van seven trappen* (Jan van Ruusbroec) 180, 181, 183, 184
- Van tienderhande materien* (Jan van Leeuwen) 34, 191, 198, 201
- Van vijfterhande bruederscap* (Jan van Leeuwen) 188, 192, 193, 197, 200, 201
- Vanden blinkenden steen* (Jan van Ruusbroec) 29
- Vanden seven teeken der sonnen* (Jan van Leeuwen) 211
- Vanden tien gheboden gods* (Jan van Leeuwen) 19, 34, 192, 193, 197, 199
- Vanden twaelf dogheden* (Godfried van Wevel) 14, 21, 177, 178
- Vanden vier becoringhen* (Jan van Ruusbroec) 61
- Vanden vijf salicheiden* (Jan van Leeuwen) 191
- Vanden xii beghinen* (Jan van Ruusbroec) 211, 212, 259
- Vertroestinghe der gelatenre menschen* 18, 118
- Verwijs, Eelco 36
- Vincent van Beauvais 139
- Vitas Patrum* 129
- Vooyo, C.G.N. de 13, 17, 71, 74, 143
- Vreese, Willem de 80
- Wech der sielen salicheit* 212
- Wech van salicheit* 162, 163
- Willem van Auvergne 54
- Willem Winters 18
- Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën* 174

Curriculum Vitae

Yves Van Damme werd op 30 Augustus 1981 geboren in Lokeren (België). Na het behalen van zijn diploma secundair onderwijs aan de Broederschool in Sint-Niklaas, studeerde hij vanaf 2000 Toegepaste Informatica aan de Hogeschool Gent. In 2004 haalde hij zijn graduaatsdiploma en in datzelfde jaar begon hij met een opleiding geschiedenis aan de Universiteit Gent. In 2008 studeerde hij *cum laude* af als master in de Geschiedenis met een scriptie over veertiende-eeuwse doodsbeleving in de Nederlanden. Datzelfde jaar gaf hij les in het secundair onderwijs en vervulde hij zijn Academische Initiële Lerarenopleiding. In 2009 werd hij tewerkgesteld als onderzoeker aan de Universiteit Antwerpen, waar hij zich toegede op middeleeuwse handelsgeschiedenis en boekhouding. Vanaf 2010 ging hij als promovendus en Early Stage Researcher aan de slag aan de Universiteit Leiden en maakte hij deel uit van het Europese initial training network *Mobility of Ideas and Transmission of Texts* (Zevende kaderprogramma EU, Marie Curie Actions). In het academiejaar 2012-2013 ondernam hij een onderzoeksverblijf aan de universiteit van Oxford. Daarnaast is hij redacteur van het *Journal of the LUCAS Graduate Conference*.