

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

Introductie

Omtrent 1543 begon Jan de Swettere, convers en vlijtig kopiist 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 geneenheid 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 Vooys' 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 kopiist 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 kopiist: Deschamps en Ampe (ed.) 1981, p. 64–66.

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

3 Voor De Vooys' eerste behandeling van de tekst: De Vooys 1903b, p. 280–310 (heruitgegeven als: De Vooys 1910b, p. 1–64). Daarna volgde nog een bloemlezing: De Vooys 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 feitelijke levens van Eckharts 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 quaevisi* (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 Zerbold 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 saleghen 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 onmogheleijk, ten mach niet wesen. Die menschelike natuer en mocht niet verdragen.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 onmogheleijk es ende het niet wesen en mach?

[Eckhart:] Als die mensche doet al dat hij vermacht, soe betaelt hi gode. Alsulke minne soe salmen al hier beghinnen, ende ghinder salmense volbringen.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 'vermacht', 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: Scheepers 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 Vooy 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 vertroosting in de vijftiende eeuw (en de *Vertrouwinghe* als voorbeeld daarvan), zie vooral Mertens 1984, Mertens 1995, p. 124 en 131; en Willeumier-Schali 1990, p. 243, 245 en 247.

27 Zie: *Vertrouwinghe der ghelatenre menschen. Ende vander verclaringhe 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 uitvercoren 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 Vooy 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-liii; 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 *Dialogo* 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 *Dialogo* bevat (handschrift Brussel, KB: 888-890) pas zestiende-eeuws is, zou dat de mogelijkheid openlaten dat sommige delen van de *Dialogo* 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 *Dialogo* beschouwen.

Naast het gebrek aan feitelijke gegevens wordt de contextualisering van de *Dialogo* 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 *Dialogo*.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 Lückers ondernomen. Lückers 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 Lückers 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 dogheden*. 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 gezagsondermijnend 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 *Dialog* en deze veertiende-eeuwse fenomenen wordt later in dit boek verder geproblematiseerd. 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 *Dialog* 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 *Dialog* 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 *Dialog* 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 *Dialog* 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 ambiguïteit 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 geletterdheid 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 compiler 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 dominiiaan 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 teesteye’ 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 canoniekrechtelijke positie van een bepaald mens of een bepaalde beweging. Volgens de definitie van R.Th.M. van Dijk en Th. Mertens moeten semi-religieuze 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 seculariërs'. 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 ghelieven*, 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 tertiarrissen. 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 ghelieven*. 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 *Dialog* 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 Midelnederlandse 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 *Ridderboec* is Warnars nuancering 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 stevast 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 langzaamaan 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 opeensapelen 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 biograaf, 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 ‘mildelijk’ 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 Deblaes 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 'ootmoed' 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 godsdienstonderwijs. 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.