

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

I Tussen praktische en bespiegelende literatuur, een eerste positiebepaling

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

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

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

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

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

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

1 Het mystieke element in de *Dialog*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Von Balthasar 1974, p. 318-320.

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

6 Dinzlbacher 1994, p. 10.

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

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

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

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

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

8 Ruh 1984, p. 344-345.

9 Ruh 1999, p. 13-14.

10 Ruh 1999b, p. 20.

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

12 Mertens 1995, p. 123.

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

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

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

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

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

¹⁵ McGinn 1991, p. xix-xx.

¹⁶ McGinn 1991, p. xiii-xiv.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² Burger 2007, p. 97-110.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Robinson 2001, p. 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Devotionele praktijken op de korrel genomen

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

Maria en de heiligen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

55 Bange 2007, p. 218.

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

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

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

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

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

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

Mirakels en pelgrimstochten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

‘Ymadsien’ en visioenen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁶ Faesen 2007, p. 119, r. 10-14.

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

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

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

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

3 Grenzen aan de relativering

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En verder:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vergelijk:

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

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

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

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

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

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

101 Lievens 1999, p. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

110 Kok 1973, p. 151.

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

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

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

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

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

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

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

114 Kok 1973, p. 148.

4 **Besluit**

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

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

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