

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

III ‘Noch soe rade ick dij, dattu swijchst!’ *Over spreken en zwijgen in de Dialoog tussen Eckhart en de leek*

[Eckhart:] Noch soe rade ick dij, dattu swijchst! [...] Wilstu rusten ende hebben vrede, soe vliedt ende swijcht ende breijdelst dijn tonghe! En niet en spreek van godlijke saken noch van godlijken weesen! Ende wandelt onnoselijck ende vreedsamelijken onder allen menschen! Ende en queetsset niemant, ende wandelt simpelijck als een verworpen sodt! Soe laten dij die hoverdijghe met ghemacke. Soe moechstu rusten ende hebben vrede, ende ghebruiken gode in dijnre zielen. Leeft aldus, dat raede ick dij; ende doetstu dat niet, het sal u rouwen.¹

Aan het woord is Eckhart. Zijn nogal stellig geformuleerde advies om niet (meer) over goddelijke zaken te spreken vinden we terug aan het einde van de *Dialoog*.² Ze vormt, na meer dan 140 vragen over een waaier aan onderwerpen, een laatste raadgeving aan het adres van de leek. Deze moet onder de indruk zijn geweest van Eckharts woorden en sluit de tekst af met de toegift dat hij de raad van zijn meester ter harte zal nemen: ‘Dat wil ick doen! – Meester, ick wil gaerne doen uwen raet al totter dooet toe.’³

Het is opmerkelijk dat de leek zich zo nadrukkelijk neerlegt bij het advies van Eckhart. Vooral omdat het slot van de *Dialoog* daarmee haaks staat op het in het moderne onderzoek aangehangen beeld van deze tekst als een dialoogtraktaat waarin de vragensteller van dienst niet enkel de antwoorden van de meester afwachtte, maar ook zelf het gesprek in handen nam. Zoals ik in hoofdstuk 1 reeds besprak, leverde deze vermeende dominantie van de niet geleerde stem de *Dialoog* het stempel van een antihiërarchische en kerkkritische tekst op. Dat een leek een zo voorname positie kreeg toebedeeld, was genoeg om het traktaat als een

1 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 141b, p. 182, r. 96-105. In Schweitzers uitgave vinden we ‘wandelt sumpelijck als een verworpen sodt’. (Hij volgt hiermee het basishandschrift Brussel, KB: 888-890). Het woord ‘sumpielijck’ is me in het Middelnederlands niet bekend. De correcte lezing is ‘simp(i)elijck’, wat hier zoveel als ‘eenvoudig’ betekent. Verder vinden we in de uitgave ook de formulering ‘ghebruiken goede in dijnre zielen’. ‘Goede’ is hier weinig zinvol en kan een kopieerfout zijn. Juist is: ‘gebruiken gode’ naar het latijnse ‘frui deo’.

2 De formulering ‘soe vliedt ende swijcht ende breijdelst dijn tonghe’ lijkt terug te gaan op een aan de woestijnvader Arsenius toegeschreven zegswijze uit het *Vitas Patrum*: ‘fuge, tace, quiesce’, die ook door Suso in zijn *Vita* en in zijn *Horologium* wordt geciteerd. Vgl. Rosweyde (ed.) 1879, p. 858 en Williams 1994, p. 174. Interessant is dat wat oorspronkelijk een instructie was, in de *Dialoog* tot een voorwaardelijke raadgeving werd omgebogen: wanneer je rust wil hebben, ontvlucht dan (de wereld), zwijg en – en dat is nieuw – houd je mond. Dit aspect: op te moeten letten wat men zegt, is dus een nadruk die de auteur van de *Dialoog* zelf wilde leggen.

3 Schweitzer (ed.) 1997, p. 182, r. 106.

uitdrukking te zien van een voortschrijdende lekenemancipatie. Het werk werd verbonden met de religieus geïnspireerde leken groepen die zich in die tijd volop ontwikkelden en zich van de Kerk losmaakten. Dit beeld heb ik in het vorige hoofdstuk, vooral op basis van de structuur en opbouw van de tekst, kunnen nuanceren. Ook in dit derde hoofdstuk bestaat een eerste doelstelling eruit de vermeende dominantie van het minder geleerde personage verder tot zijn ware proporties te herleiden. Ditmaal op inhoudelijke gronden. Ik zal aantonen dat de leek nooit werkelijk de leiding van het gesprek op zich neemt. Nergens krijgt hij een vrijgeleide om echt de thematische agenda of inhoudelijke lijn van het gesprek te bepalen. Daarmee is de tekst misschien wel minder subversief dan vaak wordt gesteld. De hierboven geciteerde slotpassage zal in het verlengde blijken te liggen van de manier waarop beide gesprekspartners zich tot elkaar verhouden. Deze passage moet dus niet als een louter strategisch ingrijpen van de auteur beschouwd worden, en evenmin als een late knieval van een anders erg vrijuit sprekend hoofdpersonage, die het subversieve karakter van de tekst alsnog wilde neutraliseren. Eerder weerspiegelt het expliciete advies van Eckhart juist de manier waarop de meester zijn gesprekspartner in het gareel weet te houden. De standpunten die worden ingenomen zijn meestal genuanceerd, zonder dat een van beiden de ander simpelweg weet te overvleugelen. Het spanningsveld dat zo ontstaat, doet de *Dialoog* vrij ver van het traditionele 'eenrichtings-leergesprek' staan, evenwel zonder er een simpele omdraaiing van te worden.

Met het expliciete advies dat Eckhart aan het slot van de tekst geeft, belanden we bovendien bij wat we misschien wel als het centrale voorwerp van discussie moeten beschouwen: in welke mate kunnen leken al dan niet spreken over religieuze en hogere zaken? Als tweede doelstelling van dit hoofdstuk wil ik blootleggen hoe het recht tot inspraak van niet-religieuzen in de *Dialoog* precies aan bod komt. Meer bepaald focus ik op het zelfreflectieve aspect van de tekst. Ik zal laten zien op welke manier de spanning tussen beide gesprekspartners over de opzet van hun onderneming door henzelf in verband werd gebracht met de bredere maatschappelijke discussie die er in die tijd bestond aangaande de positie van leken in het religieuze en spirituele debat.

Deze sociale problematiek vormt de achtergrond waartegen de *Dialoog* moet worden begrepen. De commentaar die de tekst erop levert komt in het volgende hoofdstuk centraal te staan. Daar vergelijk ik de positie die de *Dialoog* erover inneemt met die van andere Middelnederlandse auteurs. Maar hier wil ik eerst dieper ingaan op de tekstinterne gespreksdynamiek over deze brede spiritueel-maatschappelijke problematiek. Ik zal betogen dat de verschillende rollen die beide gesprekspartners op zich nemen en de tegenstellingen die tussen hen bestaan, een reflectie vormen van het maatschappelijke krachtenveld waarin de *Dialoog* zich bevond. Meer nog, de gespreksvorm rijkte een rethorisch middel aan waarmee de tekst zich op een genuanceerde manier binnen dat krachtenveld kon positioneren.

Keren we terug naar het citaat waarmee ik dit hoofdstuk opende, dan merken

we dat Eckhart zijn advies om niet te spreken met twee soorten argumenten staft. Het eerste is inhoudelijk van aard. Zwijgen is namelijk op zijn plaats wanneer het 'goddelijke zaken' of het 'goddelijke wezen' betreft. Een tweede en meer belangrijke lijn van argumentatie hangt samen met de maatschappelijke context van die tijd. Tussen de regels door kunnen we lezen dat er een zekere druk van buitenaf moet hebben bestaan die het raadzaam maakte om over bepaalde onderwerpen niet te spreken. Zwijgen, zo laat Eckhart weten, diende de leek namelijk vooral te doen opdat hij niemand zou kwetsen. Vooral de zogenaamde 'hovaardigen' konden maar beter niet in hun rust verstoren. Eerder dan als een harde censor profileert Eckhart zich dus als iemand die wist wat goed was in het eigen belang van de leek.

De aard van de maatschappelijke druk waar Eckhart aan refereert, wordt op talloze plaatsen in de *Dialoog* meer expliciet besproken. Steeds opnieuw klagen beide gesprekspartners over de verwaande papen die, wanneer zij leken horen spreken van God of hemelse zaken, de gewoonte hebben hen te 'verdruecken [onderdrukken] ende veronwerden [minachten, versmaden]'.⁴ De verwijzingen naar de negatieve kritiek die leken groepen van bepaalde delen van de clerus kregen te verduren, lopen zonder meer als een rode draad door de tekst. Opmerkelijk genoeg waren het tot nu toe enkel Schweitzer en De Bruin die echt aandacht hadden voor deze heel nadrukkelijk aanwezig zijnde thematiek van onderdrukking en vervolging.⁵

In het nog steeds schaarse onderzoek naar de *Dialoog* wordt meestal de anticlericale of antihiërarchische strekking van de tekst in meer algemene termen besproken. Het traktaat wordt dan in één adem genoemd met de meest diverse teksten en auteurs die een kerkkritisch aspect in zich droegen. Dorresteyn bijvoorbeeld plaatst de *Dialoog* in hetzelfde lijstje van kritische werken als Jacob van Maerlants gedicht *Der kerke claghe* en het werk van een hoogmystieke auteur als Jan van Ruusbroec of diens leerling Jan van Leeuwen.⁶ Anders dan in de meeste kerkkritische passages uit de Middelnederlandse literatuur was het de auteur van de *Dialoog* er niet zozeer om te doen om de concrete levenswandel van clerici op de korrel te nemen. Waar Jacob van Maerlant het in *Der kerke claghe* vooral had over

4 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 63.

5 De Bruin erkent dat het onderwerp rond de vervolgingen die de 'goetwillighen' te verduren kregen 'als donkere grondtoon door het gehele traktaat [trilt]'. Maar van een echt systematische behandeling is geen sprake. Evenmin wordt een onderscheid gemaakt in de manier waarop Eckhart en de leek de thematiek behandelen. Daardoor komt de dynamiek die zich hierover tussen beide protagonisten voordoet, nooit aan de oppervlakte. Ook Schweitzer merkt slechts terloops op dat in de *Dialoog* [...] die Gutwilligen Laien immer wieder zur Verschweigenheit ermahnt werden'. Schweitzers observatie is correct en hij snijdt het onderwerp van de 'censuurproblematiek' ook op enkele andere plaatsen aan. Maar door de nogal verspreide behandeling ervan slaagde ook Schweitzer er niet helemaal in de gelaagdheid ervan bloot te leggen. Zie: De Bruin 1956, p. 20 en Schweitzer (ed.) 1997, p. xvii-lxxix en xxix.

6 Dorresteyn 1935, p. 4-25. Voor een kritische opmerking over Dorresteyns studie, zie: Lievens 1982, p. 170. Voor een meer recente studie over het laatmiddeleeuwse anticlericalisme in de Lage Landen, maar met een focus op het aandeel dat de Moderne Devotie daarin had, zie: Van Engen 1993, p. 19-52.

de gulzige, zich aan wereldse geneugten lavende geestelijkheid, gaat het de leek in de *Dialoog* om de onverdraagzaamheid die heel wat clerici toonden ten aanzien van sommige spraakzame leken.⁷ Dat is een redelijk ongewoon onderwerp in een Middelnederlandse spirituele tekst, wat de uitgebreide en expliciete behandeling hier nog opmerkelijker maakt. Maar, meer nog dan de precieze strekking van de kritiek te definiëren, wil ik vooral wijzen op de genuanceerdheid waarmee ze in de *Dialoog* aan bod komt. Net zomin als de leek de meester wist te overvleugelen, vormt de *Dialoog* een eendimensionale aanklacht tegen de kritische clerus. In elk geval gaat het niet om een eenduidige steunbetuiging aan leken om zomaar vrijuit over alles te spreken.

Alvorens dieper in te gaan op de passages die expliciet de maatschappelijke problematiek van de streng optredende en zelfs leken onderdrukkende clerus aan de orde brengen, focus ik graag op de meer impliciete weerslag die de maatschappelijke spanningen uit die tijd op de tekst hebben gehad. Tijdens het eigenlijke gesprek zullen leek en meester aftasten hoe betamelijk het voor een leek was mee te gaan in de discussie over bepaalde onderwerpen.

1 De onuitspreekbaarheid van God

In het citaat waarmee ik dit hoofdstuk opende, suggereerde Eckhart reeds dat het vooral de thematiek van het goddelijke wezen was waar al te spraakzame gelovigen mee in de problemen konden komen. Maar ook het Eckhart-personage zelf blijkt doordrongen van het problematische gehalte van dit onderwerp. Juist op die plaatsen waar de leek van het onschuldige catechetische pad wil afwijken en vragen stelt over de aard en natuur van het hoogste goddelijke, gaat Eckhart op de rem staan en is weigerachtig verder in discussie te treden.

Op de simpele vraag 'wat is god' gaf Eckhart een spaarzaam antwoord dat vooral uit enkele gemeenplaatsen bestond. God is een eeuwigheid, zonder begin en einde, aldus Eckhart. Hij houdt alles dat in de hemel en op aarde is in stand (in het Middelnederlands 'onthout'). Een al te vergaande analyse is volgens de meester niet mogelijk. God als thema vindt hij toch vooral 'onsprekelijk allen menschen tonghen'.⁸ De gedachte dat God of het Absolute uiteindelijk niet onder woorden te brengen valt, was natuurlijk in de middeleeuwen wijdverspreid en gaat terug tot in de klassieke oudheid. Ze werd vooral door Pseudo-Dionysius de Areopagiet binnen een christelijk kader gebracht.⁹ De 'onuitspreek-

7 Over het winstbejag door de clerus bij Maerlant: Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 145, r. 37-39. Over gulzigheid bij Maerlant, zie bijvoorbeeld hoe hij het winstbejag en de gulzigheid hekelt van 'die een kruin scheren': Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 146, r. 71-74.

8 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 56, p. 51.

9 Op basis van Plato's *Parmenides* waren het vooral neoplatonisten als Plotinus (200/204-270) en Proclus (411-485) die de eerste stappen zetten naar een systeem van negatieve theologie. Franke 2007, p. 9-13.

baarheid' van God zou als idee en topos een lange geschiedenis tegemoet gaan en samen met Zijn onbegrijpelijkheid de basis vormen voor de ontwikkeling van de zogenaamde apofatische of negatieve theologie.¹⁰ Alle pogingen om God te omschrijven in positieve bewoordingen werden daarbij inadequaat geacht, daar deze steeds uit het rijk van de menselijke ervaring afkomstig zijn. Enkel negatieve uitspraken, of juist de ontkenning van de gewoonlijk aan God toegeschreven eigenschappen, beschikten nog over de legitimiteit om God te vatten.¹¹ Ook in de Middelnederlandse religieuze literatuur vinden we het idee dat God 'onsprekelic' is regelmatig terug. Het is niet mijn bedoeling dit veelgebruikte topos in al zijn gedaanten te bespreken. Wel wil ik stilstaan bij de specifieke functie die het in de *Dialogo* lijkt te hebben.¹²

In vraag 13 en 14 maakt de leek de 'onuitspreekbaarheid' van God tot centraal onderwerp van gesprek. Op het eerste gezicht vertrekken beide vragen vanuit dezelfde problematiek: is men in staat te spreken over hetgeen men begrijpt van de godheid? Eckhart beantwoordt de twee achtereenvolgende vragen echter op een totaal verschillende manier. Deze genuanceerde behandeling van het thema maakt duidelijk dat de auteur zich goed bewust was van de subtiliteiten die verbonden waren met de vraag hoe men al dan niet over het allerhoogste kon spreken. In vraag 13 wil de leek te weten komen hoe men als zalige ziel onder woorden kan brengen wat men van God voelt en verstaat – gegeven dat men erin zou zijn geslaagd met Hem één te worden.

[De leek:] Meester, mach men yet te woerde bringhen dat die saleghe siele vander godheit ghevoelt ende verstaet als sy een in god gheworden es in gherechtgher warachtegher minnen?¹³

[Eckhart:] Neent, nyemant! Want al dat menschen tonghen van gode moghen spreken, dat es een hongher der salegher sielen die ghesondert es van al dat god niet en es ende

10 Hoe het onuitspreekbare ('the ineffable') en het onbegrijpbare ('the incomprehensible') samen tot een negatieve of apofatische theologie leiden: Jacobs 2015, p. 158-176. Over het discours van het onuitspreekbare binnen de mystieke literatuur en dan met een specifieke focus op Meister Eckhart en Marguerite Porete: Sells 1994.

11 Een recente en omvattende studie over de typologie van de negatieve theologie biedt: Westerkamp 2006.

12 Deze expliciete 'wat is God vraag' is trouwens niet typisch voor de *Dialogo*. We vinden ze in verschillende veertiende-eeuwse teksten terug. Even expliciet, maar ditmaal buiten de context van een duidelijke dialoogstructuur, duikt ze bijvoorbeeld op als een deel van de korte anonieme tekst *Raadgevingen voor het geestelijk leven* dat we in het rapiarium-achtige handschrift Brussel, KB: II 1039 kunnen terugvinden. Te midden van een drie folio's lange opsomming van goddelijke kenmerken, wordt God ook daar 'onbegripelec ende onsprekelec' genoemd. Zie: Brussel, KB: II 1039, f. 63r-67v. In hetzelfde gedeelte van het handschrift worden ook nog over enkele andere onderwerpen expliciete vragen gesteld. Dit echter zonder dat de tekst een echte dialoogstructuur aanneemt. Bijvoorbeeld op f. 17v wordt gevraagd 'Wat es sonde', op f. 59r 'Welc es een geestelec mense' en op f. 63r 'Wat es de ziele'. Opmerkelijk is dat we deze laatste vraagstelling ook bijna letterlijk in de *Dialogo* terugvinden als vraag 54, hoewel het antwoord erop sterk verschilt.

13 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 13, p. 23, r. 1-3.

datse van gode trecken mach, ende die in god geenicht es met eenen hoeghen brande van ghewaregher minnen teghen dat sy van god ghevoelt ende verstaet.¹⁴

Eckhart antwoordt dus rechttoe rechtaan met een duidelijke ontkenning. Maar simpelweg stellen dat door de beperkingen aan de menselijke taal niets – of in elk geval weinig essentieels – over het hogere te zeggen viel, volstaat voor onze leek duidelijk niet als antwoord. Na de strikte afwijzing van Eckhart laat de auteur de leek zijn vraag herformuleren:

[De leek:] Meester, machmen yet spreken oft moeten wi yet spreken vander ongrondeliker godheit, alsoe als die saleghe siele ghevoelt ende verstaet als sy in gode hoers selves alte niet gheworden es in volmaecter minnen?¹⁵

Merk op dat, bij het hernemen van de vraag, de randvoorwaarden zijn aangepast. Het gaat niet meer om de bespreekbaarheid van de 'godheid' zonder meer, maar om die van de 'ongrondelijke godheid'. De werkelijke eenwording met God maakt plaats voor het teniet worden van zichzelf in God. Het oorspronkelijk mystieke taalgebruik werd vervangen door een formulering die een minder vergaand samenvallen met God lijkt te impliceren. Die bijstelling van de aspiraties van de leek moet Eckhart milder hebben gestemd. Ditmaal volgt er in elk geval wel een positief antwoord: 'Ya men, harde wel: den ghenen diet gheoerloeft es, ende die hen vander godheit verstaen!'¹⁶

De voorwaarde die Eckhart in zijn antwoord hieraan toevoegt, is voor ons onderwerp nog interessanter. Deze heeft niets te maken met inhoudelijke of filosofische argumenten over de mate waarin taal gebruikt kan worden om verheven zaken te vatten, maar focust op de sociale context. Zich uitlaten over het hooggestemde kan, maar enkel voor wie het geoorloofd is. Eckhart onderscheidt dus twee groepen: een die wél over God mag spreken, en een die dat niet mag.

De scheidslijn tussen onbespreekbaarheid en onbeschrijfelijkheid, tussen het niet kunnen spreken over God en het niet mogen spreken over God, blijkt hier dun. Eckhart ontwikkelt hier het idee dat men, juist omwille van wie men was, het niet te uitgebreid over het hooggestemde zou mogen hebben. Echt verontrusten deed het de leek vooralsnog niet. Dat hij door dergelijke zienswijze later in de *Dialoog* zelf onder druk zal worden gezet om te zwijgen, valt uit deze passages aan het begin van de tekst vooralsnog niet op te maken. Voorlopig maakt de leek geen bezwaar bij de door Eckhart opgeworpen voorwaarde. Hij verwijst er zelfs naar wanneer hij vervolgens (in vraag 15) zijn geleerde gesprekspartner om meer uitleg vraagt over de ondoorgrondelijke godheid: 'gij verstaet niet enkel deze materie, net zoals uw gelijken de godheid verstaan hebben, gij hebt ook toestemming om het er met ons over te hebben.'¹⁷

14 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 13, p. 23, r. 4-8.

15 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 14, p. 23, r. 1-3.

16 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 14, p. 23, r. 4-5.

17 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 15, p. 23, r. 1-2.

Zoveel aandrang liet Eckhart niet ongevoelig. Hij kwam de leek in zijn verlangen tegemoet, liet het eerdere voorbehoud varen, en begon aan een relatief uitgebreide uiteenzetting over de aard van God. Eckhart wil ons daarbij vooral een idee geven van de alomvattendheid en onnipotentie van de godheid: God als schepper van hemel en aarde, van al het leven en alle schepsels, als onuitputtelijke fontein van alle gratiën, als oorsprong van alles wat goed is, en – uiteindelijk – God als puur ‘zijn’.

2 Het onuitsprekelijke bespreekbaar gemaakt

De *Dialogo* werkt de problematiek rond het onuitsprekelijke diepgaander uit dan andere volkstalige teksten doorgaans doen, maar het blijft tevergeefs zoeken naar een (taal)filosofische beschouwing over het onderwerp. Spreken over God blijkt – zoals we hierboven zagen – een kwestie van sociale normen en context te zijn en van het afbakenen van wie zich wel en wie zich niet over de meer bespiegelende vraagstukken mocht uitlaten. Vraag 14 is niet de enige plaats waar in de *Dialogo* wordt gesuggereerd dat er, op basis van het intellectuele stratum waartoe iemand behoort, grenzen kunnen worden gesteld aan de vrije meningsuiting op het terrein van de theologie.

In vraag 116 bijvoorbeeld wil de leek meer te weten komen over de hemelse regionen; meer specifiek vraagt hij zich af of men daar lichamelijk – met vlees en bloed – aanwezig kan zijn. De reactie van Eckhart is aanvankelijk kort en scherp: ‘Ghi vraecht alte hoghe na dinen betamen. Jaet ende neent!’¹⁸ In dit hoogdravende onderwerp kan men zich dus beter niet verdiepen.

Enerzijds krijgen we de indruk dat Eckharts weigering niet zozeer door de moeilijkheidsgraad van het onderwerp ingegeven wordt, maar vooral wordt bepaald door de achtergrond van de leek. Eckhart lijkt de thematiek voor zijn gesprekspartner te hoog gegrepen te vinden; hetzij omdat die laatste niet hoogopgeleid was, hetzij omdat hij niet tot de geestelijkheid behoorde. Anderzijds schijnt de meester ook het onderwerp zelf een delicate zaak te vinden, getuige zijn aarzende ‘ja en nee’ waarmee hij zijn antwoord afsluit. Maar dergelijke twijfel impliceert natuurlijk ook dat er volgens Eckhart wel een en ander over het onderwerp te zeggen valt – zij het op een genuanceerde manier.

De leek neemt geen genoegen met zulk een cryptisch antwoord. Net als in vraag 15 poogt hij in een vervolgvraag Eckhart alsnog over te halen om dieper op het onderwerp in te gaan. Ditmaal argumenteert hij niet waarom het voor Eckhart wél past dat te doen, maar verdedigt hij zijn eigen deelname aan de discussie. De leek had naar eigen zeggen ‘oerlof’ (‘toelating’) gekregen om vragen te stellen over ‘al, dat ic wil, van hemelrijc ende van eertrijc’. Zijn ziel was vrij om ‘voer u boven

¹⁸ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 116, p. 100, r. 4.

alle menschen' over God en hemelse zaken te spreken.¹⁹ Ten slotte peperde hij, na zijn inspraakrecht te hebben verdedigd, Eckhart nog eens goed in dat hij meer duidelijkheid verlangde over wat nu slechts een aanzet tot een halfslachtig antwoord was: 'Meester, jaet ende neent, dat es contrarien. Gloes ons dat!'²⁰

Het hoeft niet te verwonderen dat de leek hier op zijn strepen staat. Al vanaf het begin van het gesprek had hij zijn voorzorgen genomen om zijn inspraakrecht veilig te stellen. Wanneer de leek stelt 'oerlof' te hebben gekregen om over God en hemelse zaken te spreken, refereert hij aan hetgeen hij in de voorrede, helemaal in het begin van de *Dialogo*, al had aangehaald. Daar verantwoordt de leek zich voor zijn deelname aan het gesprek dat komen gaat. Meer zelfs, de leek laat doorschemeren dat het aanvankelijk Eckhart zelf is die hem aanzet tot een gesprek:

[De leek:] Meester, ghi hebt my besculdicht voer u gheestelike broeders, omdat ic teghens u niet en wil spreken. Mijn overste reden van mijnre sielen die hevet my verboden te spreken van god ende van hemelschen saken, omdat ic wel bekinne tbegrijp der paepscap, die tot horen vrede dat niet en moghen ghedoghen dat leyken yet van gode spreken oft van hemelschen saken.²¹

Of de *Dialogo* echt geconcipieerd was als voorbeeld of neerslag van een echt gesprek tussen discipel en leermeester uit die tijd, zal wel nooit helemaal duidelijk worden. Wel is het zo dat de leek hier een complexe psychologie en daardoor realistische persoonlijkheid krijgt aangemeten. We zien hier hoe hij, niet alleen argumenterend tegenover zijn gesprekspartner maar schijnbaar ook tegenover zichzelf, een gedachtegang ontwikkelt die, na daar weigerachtig over te zijn geweest, hem in staat stelt alsnog in discussie te treden.

De hierboven geciteerde passage toont dat de eigenlijke reden voor de terughoudendheid van de leek ingegeven wordt door het besef dat het 'paepscap' het niet zomaar zou toestaan dat mensen van zijn stand over God of hemelse zaken zouden spreken. Deze externe druk leidde in zekere zin tot een vorm van zelfcensuur. De leek lijkt zich het verbod om te spreken over hoge zaken immers zelf op te leggen. Al zijn er indicaties dat dit niet geheel van harte ging.

Zoals de leek het zelf formuleert, is het namelijk niet zijn volledige wil, maar 'enkel' de 'overste reden' van zijn ziel, die hem verbiedt om over het goddelijke te spreken. Zijn overtuiging en zijn concrete streven vallen niet helemaal samen. Dat is merkbaar in het woordgebruik. Met de 'overste reden' wordt waarschijnlijk verwezen naar de *ratio superior*, die in de middeleeuwse filosofie onderscheiden werd van de op het aardse gerichte *ratio inferior*. Het ging om de delen van de ziel die zich respectievelijk op het goddelijke en het aardse richtte, waarbij het eerste rechtstreeks door God verlicht werd.²² Welke plaats deze 'overste reden' pre-

19 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 116, p. 100, r. 5-9.

20 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 116, p. 100, r. 7-8.

21 Schweitzer (ed.) 1997, p. 17, r. 5-9.

22 Voor een algemene inleiding tot de concepten van de 'ratio superior' en 'ratio inferior', zie: Mulligan 1955,

cies innam binnen de ziel van de leek, wordt hier niet volledig duidelijk.²³ Hoewel ze een deel vormt van zijn persoonlijkheid, lijkt de leek er naar te verwijzen als een soort zelfstandige kracht. Binnen deze verinnerlijkte gewetenskwestie over de toelaatbaarheid van het spreken over het hogere, wordt als het ware een afstand gecreëerd tussen het 'ik' en de 'ratio'. Daarmee wordt de overtuigingskracht achter een deel van de argumentatie binnen deze innerlijke tweestrijd buiten de eigen persoon gelegd.

De leek identificeert zich dus maar gedeeltelijk met zijn aanvankelijke weigering. De indruk ontstaat dat we hier een strategie zien die het de leek – als was het een reëel persoon – makkelijker maakte om van de eigen geplande lijn af te wijken en het toch over hogere thema's te hebben. In elk geval concludeerde hij onmiddellijk na de aanvankelijke aarzeling – zonder enige verdere argumentatie – dat zijn ziel volledig vrij was:

[De leek:] Meester, mijn siele es vri voer u van gode te spreken ende van hemelschen saken. Ghi kint my inden gheest, ende mijn siele kent u in gode.²⁴

Hoe men iemand in de geest kan kennen, of wat we ons erbij moeten voorstellen wanneer we iemand met onze ziel in God kennen, blijft onduidelijk. Moeten we dit 'kennen' begrijpen als een 'erkennen', of zelfs de uitdrukking van een gevoel van zielsverwantschap? De wederzijdse aanvaarding die daaruit spreekt, strookt in elk geval wel met de hechte spirituele relatie die de leek aangeeft met Eckhart te onderhouden. Zijn ziel was dan ook niet zomaár vrij om over God en hemelse zaken te spreken, maar ze was – zo preciseerd de leek – vrij 'voer u [zijnde Eckhart]'.²⁵

Een passage die enig licht op de zaak kan werpen vinden we bij Van Leeuwen. In een van diens lofbetuigingen op zijn geliefde prior, zegt hij nooit iemand beter te hebben leren kennen ('bekinnen') dan Ruusbroec en staaft dat met een visioen dat hem over zijn biechtvader te beurt was gevallen. Hij had met zijn geest ('met minen gheeste') en in de grootst mogelijke helderheid die God hem kon geven, Ruusbroec (en niemand anders) in het hemelrijk en het eeuwige leven zijn plaats zien hebben.²⁶

p. 1-32. Binnen de Middel nederlandse literatuur vinden we het begrip 'overste reden van zijn ziel' terug bij Ruusbroec, bijvoorbeeld in zijn *Spiegel der eeuwigher salicheit*. Hij noemt het daar als tweede van drie eigenschappen die de 'substantie' van de ziel kenmerkt (naast de 'onghebeelde weseleke blooetheit' en de 'vonke der zielen' die respectievelijk de eerste en derde eigenschap vormen). Zie: De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 287, r. 938-948.

²³ De traditionele neoplatoonse visie op de ziel, zoals Augustinus en Boëthius deze ontwikkelden, kreeg vanaf de twaalfde en dertiende eeuw concurrentie van de aristotelianse opvattingen over de ziel. Over deze ontwikkelingen, zie: Kretzmann [e.a.] (ed.) 1988, p. 595-601 en Mulligan 1956, p. 339-367.

²⁴ Schweitzer (ed.) 1997, proloog, p. 17, r. 10-11.

²⁵ Vgl. ook met vraag 116 uit de *Dialog*: Schweitzer (ed.) 1997, p. 100, r. 6.

²⁶ Jan van Leeuwen, *Van enen inwendighen verborgenhen gheesteliken sacramenteliken etene*, Brussel, KB: 888-890, f. 156r. Over deze passage, binnen de context van vorming van Van Leeuwen als autoriteit: Vandemeulebroucke 2015, p. 385.

Of we het 'kennen in (of door middel van) iemands geest' in de *Dialoog* op een even letterlijke manier moeten interpreteren als bij Van Leeuwen is verre van zeker, maar in elk geval werd er wel een vertrouwensband en een klimaat van wederzijdse erkenning tussen de twee hoofdrolspelers gecreëerd. Op die manier werden de sociale randvoorwaarden geschetst die voor een dergelijk gesprek nodig leken. Ze lieten de leek toe om in een gepolariseerd klimaat uit zijn 'comfort zone' te stappen en met een gerust hart het debat aan te gaan.

In de *Dialoog* was de vrijheid van de eenvoudige man of vrouw om mee te kunnen praten over het hogere dus niet enkel afhankelijk van de beperkte mogelijkheden die taal kan bieden om dat hogere te beschrijven, maar ook van de sociale context waarin men zich bevond. Vooraleer een meer actieve rol op zich te kunnen nemen, zelfs als die zich beperkte tot vraagsteller en gesprekspartner, diende men daar als leek of niet-geleerde blijkbaar 'toestemming' voor te krijgen. Dat was althans het aanvoelen van de niet-geleerde protagonist. De noodzaak die de auteur voelde om via de juiste encenering het gesprek tussen zijn twee protagonisten te legitimeren vindt misschien ook zijn oorsprong in de dagelijkse spirituele praktijk. De manier waarop de literair vormgegeven relatie tussen beide protagonisten de voorwaarden vervulde om een discussie over het hogere aan te gaan, lijkt in elk geval zijn pendant te hebben gevonden in de traditionele meester-leerling relatie, die voor veel geëngageerde gelovigen begeleiding en bescherming wist te bieden.

3 De toelating tot spreken binnen breder literatuurperspectief

De auteur van de *Dialoog* stond niet alleen in zijn bezorgdheid. Een blik op de bredere laatmiddeleeuwse literaire traditie laat bij auteurs een wijdverspreid besef zien dat men zich op glad ijs begaf wanneer men als leidsman bepaalde 'geheimen' van het christelijke geloof wilde uitleggen aan een minder geleerd publiek. Enkele constanten komen naar voren. Schrijvers lijken vooral op hun hoede te zijn geweest wanneer ze het onderwerp rond het goddelijke, en meer bepaald de triniteit, wilden behandelen. Tegelijkertijd beseften zij dat kritiek krijgen nog meer waarschijnlijk werd wanneer men zich in het geschreven of gesproken woord expliciet tot leken wendde of wanneer hun uitlatingen een duidelijk publiek karakter hadden.

In de *Dietsche Lucidarius* bijvoorbeeld – net als onze *Dialoog* een tweegesprek tussen een meester en een minder geleerd figuur – kondigt de leidsman al vanaf het begin aan dat leken niet over elk onderwerp alles dienden te weten:

Clerc, verstant mi, sonder vechten,
Ic sal u vele wel berechten,
Alsoe verre voirt als den leeken lieden
Gheoorloft is te bedieden [te verklaren].²⁷

²⁷ Klunder 2005, p. 385, r. 39-42.

Nolanda Klunder merkte al op dat bij de vertaling van het Latijnse *Elucidarium* naar het Middelnederlands de meest hooggegrepen stukken weggelaten werden.²⁸ Indien de hierboven geciteerde verzen een verwijzing zijn naar een door de vertaler gehanteerde censuurpraktijk blijft de vraag wat hem daartoe gebracht heeft. Censureerde hij zichzelf? En zo ja, waarom? Deed hij dat uit eigen overtuiging, of speelden er andere motieven zoals sociale druk mee? De persoonlijke overwegingen van de *Elucidarium*-vertaler zullen wel nooit meer helemaal achterhaald kunnen worden. Maar andere auteurs lieten wel een inkijk toe in de motieven achter hun inhoudelijke selectiepolitiek.

Toen Jacob van Maerlant Vincent van Beauvais' *Speculum historiale* omwerkte tot de Spiegel historiael gaf hij zelf aan de echte geleerdheid weg te laten. Maerlant is – gelukkig voor ons – relatief expliciet in het benoemen van de drijfveren achter zijn gevoerde beleid:

Maer die clergie [de geleerdheid] alleene,
 Diere vele in es gesayt, [die daarin veelvuldig aan bod komt (in Vincents *Speculum historiale*)]
 Willic dat dat paepscap mayt, [het maaien (ofwel onderrichten van die geleerdheid) laat ik over aan de geestelijkheid]
 Want den leeken eist [is het (de geleerdheid)] te swaer;
 Ende oec mede hebbic vaer,
 Dat des dat paepscap belgen soude,
 Of ic mi dies onderwinden woude.
 Ende anderwaerven hebbic gewesen
 In haer begripen van desen,
 Want ic leeken weten dede
 Uter Byblen die heimelichede.²⁹

De echte geleerdheid gaat dus volgens Maerlant de leken hun petje te boven. Maar of dat ook de diepste overtuiging was van deze vader der Middelnederlandse dichtkunst, is nog maar de vraag. De Damse schepenklerk geeft namelijk aan dat zijn censuur ook – en misschien wel vooral – ingegeven werd door de negatieve reacties die hij vanuit clericale hoek vreesde te krijgen. Hij zelf was al in aanvaring gekomen met de geestelijkheid bij een poging om leken de verborgenheden van de Bijbel uit te leggen, als we tenminste de laatste verzen van bovenstaand citaat mogen geloven. Waarschijnlijk is het een verwijzing naar Maerlants bekende – en in zijn tijd gewaagde – onderneming de bijbel in het Middelnederlands te vertalen én op rijm te zetten.³⁰

Maerlant zou zijn groots opgezette vertaling van het *Speculum* echter nooit voltooien. Lodewijk van Velthem (ca. 1270-na 1326) zette zijn werk voort, maar deed

²⁸ Klunder 2005, p. 145-148.

²⁹ De Vries en Verwijs (ed.) 1863, dl. 1, p. 16.

³⁰ Van Oostrom 1996b, p. 287. Vgl. ook met deze studies: De Bruin 1982, p. 49-63, De Bruin 1977, p. 51-64 en De Bruin 1979, p. 195. Of Maerlant zich echt in een lastig parket had gewerkt met zijn vertaalijver werd later voor discussie. Een recente discussie over deze kwestie biedt: Van Dalen-Oskam 1997, p. 15-22.

dat op een meer onbezorgde manier. Waar Maerlant heel wat van Vincents bespiegelingen over theologie en wetenschap achterwege had gelaten, ging Velthem de citaten die in het *Speculum* uit het werk van vooraanstaande theologen waren opgenomen, niet uit de weg.³¹ Maar ook Velthem zou beseffen dat er grenzen waren aan wat hij voor niet geleerden beschikbaar kon maken:

Alse die spreken wilt van boeven
 Van der Triniteit, Godweet,
 Dats sonder redene, na onse beheet [verzekeren of beloven (komt van 'beheten')];
 [...]
 Ene drieheit, wet dat wel.
 Hieraf te sprekene en es geen spel,
 Want een mochtere lichte soverre af spreken
 Dat hire in soude gebreken.³²

Een uitgebreide bespreking van de Heilige Drievuldigheid ging voor Velthem dus te ver. Of hij enige druk van buitenaf voelde om het onderwerp links te laten liggen is niet geheel duidelijk. Hijzelf lijkt vooral zijn publiek te hebben willen beschermen. Bepaalde 'rude liede' zouden de al te bespiegelende woorden verkeerd kunnen begrijpen en er eerder nadeel van ondervinden dan er hun voordeel mee doen.³³

Hoewel Maerlant bij de vertaling van het *Speculum* dus voorzichtiger te werk ging dan Velthem, had hij zich in zijn *Derde Martijn* juist wel aan de bespreking van de Heilige Drievuldigheid gewaagd, iets wat – zo besepte ook Maerlant – niet bij iedereen in goede aarde zou vallen. Om te voorkomen dat rond zijn werk al te veel controverse zou ontstaan, drukt de Damse dichter zijn publiek op het hart niets aan zijn tekst te veranderen:

Ic mane mannen metten wiven,
 Die dit sullen lesen of scriven,
 Upten hoghesten ban,
 Dat si dit dicht laten bliven
 Rene, dat siere niet in en driven [ten uitvoer brengen]
 Woort, lettre, af no an.
 Doen sijt ooc, hem sal becliven
 Mijne ban, ende sine sulne afwriven
 Niet moghen nochtan.³⁴

31 Warnar 2004, p. 119-120.

32 De Pauw (ed.) 1903, p. 192. (Het citaat is onderdeel van een aantal kapitels uit de *Vierde Partij* van de *Spiegel historiael* die enkel in Gent, UB: 1374 te vinden zijn en niet in Verwijs en Verdams 'klassieke' editie werden opgenomen.)

33 'Oec en soude men in negere partien / Den leeken niet te verre lien, / Want sijt sum niene souden verstaen; / Ende rude liede mochtent so bevaen, / Dat si hare scade daeran doen souden.' Zie: De Pauw (ed.) 1903, p. 197-198.

34 Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 61.

De discretie die Maerlant van zijn lezers verwacht, zou enkele regels verder ook van belang zijn binnen de encensering van het eigenlijke tweegesprek. Martijn, die in deze tekst fungeert als vragensteller, erkent dat hij samen met zijn gespreks-partner Jacob reeds vele onderwerpen behandelde, maar geeft aan nog verder te willen gaan. Ditmaal wilde hij kennis over God zelf opdoen. Opnieuw lijkt het praten over het goddelijke (en meer bepaald de Triniteit) geen evidente zaak. Om Jacob over te halen ook hierover vragen te beantwoorden, verzekerde Martijn hem er uiteindelijk van dat het gesprek onder hun tweeën zou blijven:

[Martijn:]
 Jacop, wi hebben onderlinghe
 Gehandelt messelike dinghe,
 Nu antwoordt mi up een:
 Lere mi, eer ic di ontspringhe,
 Hoe ic mijn herte daertoe dvinghe,
 Te kenne hem dien wi vleen.
 Ic lese somwile ende singhe:
 ‘Gode te kenne bi sinen ghehinghe
 Es leven sonder ween [droefheid].’
 Dits waerheit claer ende ghinghe;
 Subtjil ware therte, diet bevinghe,
 Want hogher dinc nes gheen.
 Nu antwoordt onder ons tween!³⁵

Het intellectuele klimaat zette auteurs klaarblijkelijk tot voorzichtigheid aan. De afweging wat wel en niet geschikt was om te bespreken, werd gemakkelijk een onderdeel van discussie tussen de opgevoerde gesprekspartners zelf. De *Dialogo* en Maerlants Martijn zijn hiervan niet de enige voorbeelden.

Van de preken en traktaten die bekend staan als de *Limburgse sermoenen* heeft alleen *Dbuec van heren Selfarts regelen* een dialoogvorm. Ook hier liet de auteur zijn personages onderling aftasten wat de voorwaarden tot, en grenzen van het gesprek waren. Het is niet alleen aan het begin van de tekst dat de leerling verantwoordt waarom hij eigenlijk vragen wilde stellen, ook verderop wordt het nut van het vragen stellen aan de orde gebracht:

[leerling:] Nu heste mi vel guts dencs gesegt, dat elc gut mensche gern weten mach. Nu wetic wale dat mi van vragen wis wert: noch soudic gerne vragen, en wouts di nit verdriten.

[meester:] Din dis verdrit dat mi hem vragt van guden dengen, dats een teken dat hem minne dier [schaars] es te dir tit.

[leerling:] Ay, nû lere mi vragen!

[meester:] Wilte leren vragen?

35 Verdam en Leendertz Jr. (ed.) 1918, p. 62.

[leerling:] Ja ic!

[meester:] So ganc vor een hollen berch ende rup inwert: na dien daste rups, dar na wert di gantwert. Also est metter vragen. Wilte mi vragen nutter saken, ic antwerdi gerne.

[leerling:] Nu berigt mi: wats orberlicts [heilzaam] gevragt?

[meester:] Dats wie mer sich van sonden hude ende coringen wederstae, ende wie mer Gode ende sich selver bekinne. Na alle dien saken dar Gots ere an legt, dar est gut na-vragen.³⁶

De leerling is er duidelijk niet volledig gerust op dat hij zomaar mag blijven doorvragen en gaat na of hij daarmee zijn meester geen verdriet zou doen. Die laatste verzekert zijn gesprekspartner dat dat niet het geval was, indien deze tenminste de juiste vragen zou stellen. Ondanks deze officiële toelating, is de leerling nog niet helemaal zeker van zijn zaak en vraagt hij de meester hem daarmee te helpen. Ook hier wordt dus een bevestiging door de leermeester als passend geacht. Het suggereert dat in het algemeen de auteur van een dialoog het niet evident vond een niet-geleerd persoon zomaar vrank en vrij met een meester te laten discussiëren.

Een dergelijke ruimte die het ene personage uit een dialoog aan het andere geeft, vinden we ook elders terug. In Suso's *Vita* bijvoorbeeld wordt door de leermeester op gelijkaardige manier, en eveneens binnen het kader van een vraag-antwoordsituatie, aangegeven welke onderwerpen al dan niet kunnen worden aangesneden.³⁷ Na een eerste deel van de *Vita*, waarin vooral de spirituele progressie van Suso wordt verhaald, komt in een tweede deel Suso's relatie met zijn spirituele dochter Elsbeth Stagel centraal te staan.³⁸ Vooraleer haar vragen te beantwoorden, maakt Suso Elsbeth duidelijk dat ze, aangezien ze vooral nog een jonge ongeofende non was, de hoge onderwerpen het best achterwege kan laten.³⁹ Maar geïnspireerd door haar leermeesters onderricht, wil Elsbeth toch een vraag over de 'hohen sinnen' stellen, iets waarvoor haar leermeester op haar aandringen eerst toelating voor moet geven:

36 Kern (ed.) 1895, p. 607. Over *Dbuec van heren Selfarts regelen* in het bijzonder, zie: Scheepsma 2005, p. 160 e.v.

37 Suso's *Vita* vormt het eerste deel van de *Exemplar*, een door Suso zelf samengestelde verzameling van zijn werk. Voor een editie, zie: Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 170-171. Voor een beknopte, maar recente inleiding op Suso's denken en leven, zie: McGinn 2005, p. 239. Over Suso's *Leven van de dienaar*, zie: Williams-Krapp 2004, p. 41-47.

38 De tekst neemt vanaf hier een duidelijke vraag-antwoordstructuur aan, hoewel die niet als de neerslag van één dialoog of gesprek kan worden beschouwd. De vragen die Elsbeth stelde en de door Suso geformuleerde antwoorden lijken niet enkel hun oorsprong te vinden in hun ontmoetingen, maar ook in de uitgebreide correspondentie die leermeester en leerlinge met elkaar voerden. Verwijzingen naar dergelijke correspondentie vinden we op: Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 114, r. 11-17; p. 97, r. 19-23 en p. 98, r. 1-4. Over de relatie tussen Suso en Elsbeth Stagel, zie: Tobin 1999, p. 133.

39 Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 98, r. 8-11.

Ja, wan du ordenlich dur dú rehten mitel bist gezogen, so ist nu wol erlobet diner geistenrichen vernúnftekeit, von hohen dingen ze fragen. Frag, waz du wellest.⁴⁰

(Ja, wanneer je op een ordentelijke wijze, op de juiste manier [via de juiste tussenstappen] gegaan bent, is het voor jouw 'geestelijke'⁴¹ redelijkheid' veroorloofd over hoge dingen vragen te stellen. Vraag wat je wil weten.)

Elsbeth laat deze kans niet onbenut en peilt onmiddellijk naar het allerhoogste:

Waz ist got, ald wa ist got, ald wie ist got? Ich mein, wie er sie einvaltig und doch drivaltig?⁴²

Net als in de *Dialog* noopt deze 'wat is god vraag' tot voorzichtigheid. Ook hier vond men het noodzakelijk, alvorens dieper op het vraagstuk rond de goddelijke natuur in te gaan, expliciet duidelijk te maken dat het bespreken van een dergelijk thema enkel binnen een sociaal gereguleerde context – hier de spirituele begeleiding die Elsbeth van Suso genoot – aanvaardbaar is.

De bekommernis van spirituele begeleiders om vooral de actieve kant van de geloofsbeleving van de leek binnen de perken te houden, moet alomtegenwoordig zijn geweest. We vinden dergelijke neiging zelfs terug in een tekst als het *Exempel vander molenaarinne*. In dit veertiende-eeuws exempel beantwoordt een simpele molenaarsvrouw de vragen van twee dominicaanse broeders en schijnt hen daarbij zelfs te beleren. De tekst weerspiegelt zo het ontluikende zelfbewustzijn dat eigen geweest zou zijn aan een groeiende groep spiritueel geïnteresseerde leken.⁴³

Toch kan deze emancipatorische kracht van dit exempel ook genuanceerd worden. In een van de twee te onderscheiden redacties van het verhaal werden de rollen aan het eind omgedraaid. Daar was het de molenaarsvrouw die een beroep wilde doen op wijsheid van de geestelijken.⁴⁴ Ze wilde, bij wijze van slotvraag, te weten komen hoe een mens diende te handelen om waardig genoeg te worden op-

40 Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 170, r. 27 en p. 171, r. 0-3.

41 Eerder dan het bijvoeglijk naamwoord 'geistenrichen' te vertalen als een afleiding van 'geistreich' of het Nederlandse 'geestrijk', is het hier zinvoller het als een afgeleide van 'geistig' of 'geestelijk' te lezen. Die interpretatie sluit aan bij de vertaling die het *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz* geeft voor de term 'geistenrich', die overigens – op basis van datzelfde naslagwerk – enkel bij Suso lijkt te worden teruggevonden. Gärtner [e.a.] (ed.) 1992, p. 117.

42 Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 171, r. 3-4.

43 Axters deelt het exempel, samen met de *Dialog*, in bij een groep dialogen waarin 'de leek, door zijn rake antwoorden op de moeilijkste vragen, tegenover den priester de meerdere blijft'. Axters 1953, p. 449-450.

44 De precieze situatie met betrekking tot de verschillende redacties van dit exempel is nog steeds niet volledig opgehelderd. De Vooyts onderscheidt twee hoofdvormen, die beide zowel in Nederlandstalige als Duitstalige versies bekend zijn. In de eerste traditie stelt de molenaarsvrouw aan het einde van het exempel een vraag die uitgebreid wordt beantwoord door de twee geestelijken, in de tweede traditie, blijft de molenaarsvrouw tot het einde aan het woord. Ze vertelt hoe God de Vader aan zijn Zoon 'twalef die alre hardste liden [beproevingen in het lijden] die ye ghesproken sijn' meegaf, toen deze hem uitzond om de mens te verlossen. De Vooyts 1926, p. 340-343. Voor een diplomatische editie van de tweede redactie naar hs. Amsterdam, UB: 1 G 5, zie: De Bruin 1940, p. 103-105. Voor een editie van de Duitstalige versie van de eerste redactie, opgetekend door Heinrich Kaufringer en uitgegeven door Sappler (ed.) 1972, p. 198-206. Vgl. ook met Bartsch 1873, p. 197.

dat men de 'claren gothait' zou kunnen naderen. Deemoedig legt ze zich neer bij de raad die de geestelijken haar gaven. Deze drongen erop aan om enkel op aandachtige wijze te bidden en louterend te biechten, maar gaven haar ook de raad om slechts met mate en in bescheidenheid te spreken. Vooral dat laatste zou een voordelige zaak zijn:

Die oic een ydel woirt verswighet oft een hert woirt, dat es groter voir gode dan oftu enen dach jubileerdet metten ynghelen in hemelrijc.⁴⁵

Hoewel beide broeders zich dus geïnteresseerd tonen in wat de molenaarsvrouw antwoordt, willen zij er zich ook van vergewissen dat ze met haar inspiratie niet al te ongecontroleerd aan het werk zou gaan. De opvattingen rond het medezeggenschap van leken rijpten slechts langzaam. Pas ongeveer een eeuw na Maerlant zou Gerard Zerbolt van Zutphen het wagen om, in het zevende kapittel van zijn *Super modo vivendi*, de omgang van leken met volkstalige teksten openlijk en uitvoerig te verdedigen.⁴⁶ Dat betekende echter nog niet dat leken zich zomaar naar believen over eender wat konden uitlaten.

Ook Gerard Zerbolt hield een slag om de arm. Volkstalige teksten dienden volgens hem slechts eenvoudige thema's te behandelen, die klaar en duidelijk geformuleerd worden. Want, wanneer men de 'onvolmaakten' over de grote mysterien wil leren, loopt men het gevaar dat ze daar eerder door gehinderd dan gesticht zouden worden.⁴⁷

Met de hierboven besproken voorbeelden wordt duidelijk in welke maatschappelijke en intellectuele context we de in de *Dialoog* zo nadrukkelijk aanwezige problematiek rond de inspraak van de gewone leek moeten situeren. Door het spirituele democratiseringsproces, dat zich vanaf het einde van de dertiende eeuw voltrok, ontstonden er veelvuldige initiatieven om religieuze teksten op maat van de niet-latijnkundigen te maken. Tegelijkertijd waren de auteurs, vertalers of samenstellers zich bewust van de beperkingen die aan hun onderneming verbonden waren. Ze gaven zelf aan dat bepaalde onderwerpen niet geschikt waren om te be-

45 Aangezien er van deze redactie – degene dus waar ook de molenaarsvrouw een vraag stelt – geen kritische of diplomatische editie bestaat, volg ik hier het handschrift Gent, UB: 1080, f. 209vb-210ra.

46 Het zevende kapittel van Gerard Zerbolt van Zutphens *Super modo vivendi* loopt op veel plaatsen parallel met de *De libris teutonicalibus*. Voor de parallellen tussen beide teksten, zie: Van Rooij (ed.) 1936, p. 53-73. Albert Hyma verzorgde van beide teksten een uitgave: Hyma 1926, p. 1-100; Hyma 1924, p. 42-70. Beide teksten zijn ook (minstens gedeeltelijk) in het Middelnederlands vertaald. Enkele versies van deze teksten werden gepubliceerd in: Deschamps (ed.) 1960, p. 67-108 en Deschamps (ed.), 1961, p. 175-200. Deschamps koos ervoor geen afschrift op te nemen van de Middelnederlandse *Super modo vivendi* vertaling uit het zogenaamde Weense handschrift (in het Rooklooster te Herne geschreven). Een uitgave daarvan was reeds beschikbaar in: De Vooys 1907, p. 113-134. Een recente uitgave van dit het zevende kapittel is te vinden in: Sonnemans en Besamusca 1999, p. 72-84. Voor verder onderzoek naar *De libris teutonicalibus*, zie het reeds genoemde: Staubach 1997, p. 221-289 en meer recent: Staubach (ed.) 2004.

47 '[...] sic et imperfecto in fide et puero in sermonibus si alciora misteria sapiencie volueris dicere, angustum habens sensum, magis scandalizatur quam edificatur.' Van Rooij (ed.) 1936, p. 70.

handelen, of ze lieten dit, wanneer ze de tekst in dialoogvorm schreven, opwerpen door een van hun personages.

Het mag duidelijk zijn dat de grens tussen censuur door externe druk enerzijds en een meer geïnternaliseerde vorm van zelfcensuur anderzijds moeilijk te trekken is. Meenden auteurs het werkelijk wanneer zij argumenteerden dat voor leken bepaalde dingen het best verzwegen konden worden, of betoonden ze louter lippendienst aan de visie van de kerkelijke autoriteiten?⁴⁸ Het gebruik van de dialoogvorm is hierbij waarschijnlijk geen toeval. Door de behandeling van delicate thema's in een gespreksvorm te gieten, moet de auteur het gevoel hebben gehad dat hij over een grotere speelruimte beschikte dan wanneer hij er een traktaat uit eigen naam over zou hebben geschreven. Eerst en vooral staan de gedane uitspraken altijd letterlijk op naam van iemand anders. Maar de gespreksvorm had ook als voordeel dat de verschillende stemmen in een dialoog elkaar konden opheffen en dat de tekst als geheel geen positie hoefde te kiezen.

In verschillende dialogen, ook in die tussen Eckhart en de leek, zagen we dat gesprekspartners bij elkaar de ruimte aftastten om ook op de meer bespiegelen-de onderwerpen dieper in te gaan. Binnen de tekst werd een beslotenheid van een persoonlijk gesprek gecreëerd. De auteur kon zo zijn lezers laten meekijken over de schouder van zijn personages die onderwerpen aansneden die als weinig geschikt werden geacht om zomaar in het openbaar en voor een groot publiek te bespreken. De tekst vervulde dus een van de randvoorwaarden die anders door het geïnteresseerde publiek zelf diende te worden gecreëerd. Indien je als simpele leek niet beschikte over een biechtvader of leermeester, kon een dialoogtekst eventueel een dergelijke setting aanbieden. Tegelijk hielp, door de juiste soort encenering, de dialoogvorm dus de inhoud en verspreiding van de tekst te legitimeren.

4 **De goedwilligen vervolgd en versmaad, een aanklacht door de leek**

Bij de meeste volkstalige literatuur – zo zagen we hierboven – wordt het nauwelijks duidelijk wie of wat een auteur, of een van diens personages, inspireerde tot een oproep om te zwijgen. Voelde men zich als auteur verplicht een dergelijke voorzichtigheid aan de dag te leggen omwille van externe druk of ging het eerder

⁴⁸ Deze spanning tussen zichzelf opgelegde censuur en literaire ambitie is goed merkbaar bij iemand als de Hernse Bijbelvertaler. Deze wist goed, zo geeft hij zelf aan in zijn proloog, dat zijn inspanningen om Latijnse geleerdheid breder beschikbaar te maken, door een deel van de clerus zou worden afgekeurd. Dat hij ondanks dat inzicht toch doorging vond Warnar een teken van vastberadenheid. Geert Claassens echter beklemtoonde de grote terughoudendheid van de Hernse vertaler ten opzichte van het eigen project. Het stapsgewijze vertaalproces, waarbij verschillende Bijbelboeken over vele jaren gespreid werden vertaald, bleek eerder het gevolg van een steeds opnieuw toegeven aan een externe vraag, dan het gevolg van eigen ambitie. Claassens 2015, p. 134-139. Vgl. Warnar 2004, p. 113.

om een geïnternaliseerd besef over het ongeoorloofde karakter van de eigen literaire onderneming? Legde de auteur daarbij zelfs zijn diepste overtuiging bloot? Wat de *Dialoog* uniek maakt, is dat deze de maatschappelijke druk die werd uitgeoefend niet enkel in bedekte termen aan bod laat komen. Uitgebreid wordt besproken hoe delen van de geestelijkheid de spiritueel aangelegde leek het zwijgen trachtten op te leggen. Dergelijke druk lijkt ook de basis te vormen voor het anticlericalisme in de tekst. Vraag 73 geeft ons een idee van de algemene teneur ervan. Daar formuleerde de leek voor een eerste maal, in vraagvorm, een expliciete kritiek op 'die paepschap ende die abijt' die de zogenaamde goedwillige leken vervolgen en versmaden:

[De Leek:] Meester, waer om soe es die paepschap ende die abijt soe seer vervolghende ende versmadende⁴⁹ die goet willeghen leeken, die hem selven hebben versmaet ende gheworpen onder ander menschen voeten?⁵⁰

Eckhart, die in zijn antwoord de bezorgdheid van de leek erkent, wijt de afkeurende houding van de clerus vooral aan jaloersheid.⁵¹ Omdat de clerus de heilige Schriften kennen en een habijt dragen, maar ze desondanks maar weinig van God in hun ziel terugvinden, kunnen ze niet geloven dat leken (wel) in staat waren werkelijke troost te vinden. De kritiek wordt scherp en duidelijk geformuleerd, maar blijft ook, net als het antwoord van Eckhart, enigszins abstract. Leek noch Eckhart lijken werkelijk persoonlijk betrokken.

Vanaf vraag 100 verandert dit beeld. Waar tot dan beide gesprekspartners vooral catechetische en devotionele onderwerpen bespreken – met bijvoorbeeld vragen over de aard van zonden en het hiernamaals –, gaat de concrete kerk- en maatschappijkritiek vanaf daar de aandacht opeisen.⁵² Vaak zijn het de persoonlijke frustraties van de leek die het vertrekpunt vormen voor zijn tussenkomsten. Diens personage wordt op die manier opvallend tastbaar neergezet: zijn grieven lijken geïnspireerd door concrete ervaringen op dat terrein. Althans, dat is wat de auteur ons wil doen geloven. Samen met de inhoudelijke aandachtsverschuiving ontstaat er een nieuw dialoogpatroon met een eigen typische soort 'vraagstelling'. Waar de leek zich tot vraag 100 beperkt tot het stellen van korte vragen om informatie, zal hij nu

49 'Vervolghende ende versmadende' is een van de standaarduitdrukkingen (we vinden deze minstens zes maal terug) die in de *Dialoog* gebruikt wordt om te omschrijven op welke manier de leken door de geestelijkheid bejegend worden. Of met het begrip 'vervolgen' werkelijk het gerechtelijk vervolgen van bepaalde groepen of personen wordt bedoeld is niet helemaal duidelijk, maar wel plausibel. Met een tekst die Eckhart als protagonist opvoert en verwijst naar de begijnen- en begardenbeweging te Keulen, lijken we in elk geval niet ver verwijderd van een context waarin vervolgingen een dagelijkse realiteit moeten zijn geweest. Over een eventuele invloed van de Keulse situatie op de *Dialoog*, zie: De Bruin 1956, p. 10-12.

50 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 1-3.

51 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62.

52 Vraag 6-10, 22-25 en 76-81 behandelen bijvoorbeeld allen de problematiek rond de zonden. Zo is de leek geïnteresseerd in de aard, het effect en status van bepaalde zonden en vraagt bijvoorbeeld wat vergankelijke zonden zijn en hoe vergankelijke mensen dan eeuwige zonden kunnen begaan. Het hiernamaals en het laatste oordeel worden behandeld in vraag 16-21. Vraag 53-59 handelen over het wezen van God en de relatie tussen God en ziel.

steeds langere tussenkomsten voor zijn rekening nemen. Ook de eigenlijke vraagvorm verandert. In plaats van de inversievorm te hanteren, zal de leek nu meer opmerkingen maken die erop gericht zijn de mening van Eckhart over een bepaald onderwerp te achterhalen. De leek fungeert steeds minder als vragensteller en steeds meer als aanklager.

Zoals we al in hoofdstuk 1 zagen, vertelt de leek in vraag 112b bijvoorbeeld hoe hij ooit een priester had horen beweren dat een goed ‘geestelijk mens’ die een jaar penitentie deed en uiteindelijk ten val kwam door een doodzonde alle goede werken zou verliezen die hij daarvoor tijdens dat jaar van penitentie had gedaan:

[De leek:] Al stonde hi voervoets op met rechten rouwe van dier sonde die hi ghedaen hadde, al dat goet leven, dat hi te voren gheleit hadde, bleve al verloren. Soude hi te hemelrike comen, hi soude nyewe doechden bouwen. [Mocht hij tot in de hemel willen raken, dan zou hij nieuwe deugden (moeten) aankweken.]⁵³

De leek vertrekt hier dus vanuit een eigen ervaring of observatie waarbij hij – zo blijkt verderop in de tekst – enige bedenkingen had en waarover hij naar zijn meesters mening wilde peilen. Zoals in de inleiding van dit hoofdstuk reeds opgemerkt, nam de kerkkritiek in de *Dialogo* een enigszins ongewone vorm aan. Ook hier betreft de kritiek niet zozeer de dubieuze levenswandel waarvan priesters of monniken wel eens werden beschuldigd. Ze is vooral inhoudelijk en handelt over de leer die deze geestelijken wilden verkondigen en dan meer specifiek het thema van de al dan niet blijvende geldigheid van goede werken na het begaan van een doodzonde. De uitspraken van de priester, zo vertelt de leek ons, stuitten op onvrede bij diens toehoorders, die hem begonnen tegen te spreken. In het nauw gedreven haalt de geestelijke er een misboek bij en zoekt zijn toevlucht tot gezagsargumenten: ‘Siet [...] al hier staet ghescreven! Sout my niet onwert wesen, dat my een leec weder segghen sal? Ic ben een leerer ende een meester vander scrift.’⁵⁴

Minstens even problematisch als de inhoudelijke nonsens die de priester verkoopt, was diens houding tegenover zijn lekenpubliek en meer specifiek de weigering om lekenopinions over spirituele zaken te aanvaarden. De kritiek over deze onheuse behandeling van de leken beperkt zich niet tot deze enkele passages en vormt zelfs de rode draad in het hele middengedeelte (vraag 100-118) van de *Dialogo*.

5 Eckhart, begripsvolle leidsman of censor?

Maar wordt met deze aanklacht van de streng optredende clerus de *Dialogo* nu ook een waarlijk antihiërarchische tekst? Om deze vraag te beantwoorden dienen

⁵³ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 93, r. 47-49.

⁵⁴ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 112, p. 93, r. 53-55. De doctrinaire implicaties van wat de priester hier over het levend worden van de goede werken vertelt, besprak ik meer uitgebreid in hoofdstuk I. Daar ging ik ook in op het eventuele verband met de gelijkaardige stellingen die de historische Eckhart over deze kwestie inneemt.

we ten minste ook de reactie en het discours van die andere, meer geleerde, protagonist in rekening te brengen. Een uitgebreide analyse van vraag 117 en 118 zal ons daartoe in staat stellen. Het is daar dat we ook duidelijk zicht krijgen op de wederzijdse relatie tussen de terughoudendheid van Eckhart om op bepaalde onderwerpen dieper in te gaan en de kritiek die in de *Dialog* op het onderdrukken- of optreden van de clerus wordt gegeven.

Vraag 117 opent niet zozeer met een vraagstelling, maar eerder met een verklaring van de leek. Naar eigen zeggen begrijpt deze wel dat God heel het hemel- en aardrijk gemaakt heeft, maar hij vraagt zich vervolgens af hoe we dan drie goden kunnen aanbidden? Met deze verwijzing naar de drie-eenheid begeeft de leek zich onmiddellijk op gewaagd terrein. Eckhart vindt het onderwerp te geestelijk en subtiel. Ze gaat ieder menselijk begrip in die mate te boven ('onthoecht alre menschen sinnen'), dat ook zalige zielen 'niet en moghen begripen, die rechte waerheit, alsoe alst es'. God is ondoorgrondelijk en zijn werken onbegrijpelijk, aldus de magister.⁵⁵

Maar zoals we eerder bij Maerlant zagen, speelde er meer dan enkel het wantrouwen in het begripsvermogen van het publiek. Ook hier wordt verwezen naar de druk die de gevestigde geestelijke orde uitoefende om niet dieper in te gaan op al te hoge zaken. Ditmaal is het niet, zoals bij Maerlant, de auteur zelf die erop wijst, maar diens geleerde hoofdprotagonist:

[Eckhart:] Ende wat betaemet di dan te vraghen oft te spreken van wat god es in sinen godliken wesen [...]. Ende en bekenstu noch niet dat die paepscap ende die abiten, al daer si sonderlinghe hoverdich sijn, die goetwilleghen leken pleghen te vervolghen ende te ver-smaden ende te scandaliseren als sy [de goedwillige leken] van god spreken ende van hemelschen saken om dat si daer toe niet gheleert en sijn noch ghewijt, ende hen niet ghe-orloeft en es van ghenen prelaeten, ende het hen niet en betaemt?⁵⁶

Het is dus Eckhart die de kat de bel aanbindt door de leek op een waarschuwend toon te vragen of hij dan niet wist dat zijn al te spraakzame mede-leken vernederd en zelfs vervolgd werden door de verwaande geestelijken en monniken. Opvallend is dat hij niet zozeer de problematiek probeert aan te klagen, maar deze juist gebruikt als argument om zijn gesprekspartner aan te sporen tot zwijgen. Onder de indruk van Eckharts waarschuwing erkent de leek dat hij 'onbehoede woorden' had gesproken en dat hij, indien hij werkelijk wijs zou zijn geweest, beter zijn mond had gehouden. Bij wijze van verontschuldiging legt de leek uit waarom het zwijgen hem altijd zo moeilijk was gevallen. Hij had tot God gebeden voor 'een beteugeling van zijn tong', maar had zich niet kunnen bedwingen.⁵⁷

55 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 101, r. 8-10.

56 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 101-102, r. 18-25.

57 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 102, r. 28-29. Vergelijk ook met vraag 141b, p. 182, r. 91-95.

Wat verder in vraag 117 gaat onze leek nogmaals op zoek naar enig begrip voor zijn dilemma door de spraakzaamheid van de goedwillige leken in het algemeen te verklaren:

[De leek:] En hoe souden dan die goede menschen haer tonghe moghen bedwinghen, sy en souden bi wilen van gode spreken, die sy boven allen saken minnen? Ende elc mensche spreekt gerne met ghenoechten van al dat hi boven allen saken mint, eest gheestelijc, eest werlijc.⁵⁸

Mensen zijn dus simpelweg geneigd te spreken over datgene waar ze van houden, en dat geldt ook wanneer men het over God wil hebben. Een opmerkelijke parallel van dit idee vinden we bij de historische Meester Eckhart terug. Ook daar wordt het als normaal, zelfs als een goed teken beschouwd dat goede mensen nu eenmaal bijna niet anders kunnen dan over God spreken.⁵⁹

Wovon das Herz voll ist, davon redet der Mund. Es ist allweg eines guten Menschen Zeichen, dass er gern von Gott rede, denn, womit die Leute umgehen, davon reden sie gern. Die mit Handwerken umgehen, die reden gern von den Handwerken; die mit Predigten umgehen, die reden gern von den Predigten. Ein guter Mensch redet von nichts gern außer von Gott.⁶⁰

Is het toeval dat zowel in een preek van de historische Eckhart als in een tekst die Eckhart als personage opvoert, een dermate gelijklopende gedachtegang te vinden is?⁶¹ Indien de auteur van de *Dialoog* zich de facto op Eckharts gedachtegoed baseerde, is het des te frappanter dat hij deze passage niet in de mond van zijn Eckhart-personage, maar in die van de leek legde. Welbeschouwd hebben beide Eckharts hier dus een verschillende attitude tegenover mensen die over God willen spreken. De historische Eckhart reikt in zijn preek zelf de argumenten aan waarom het geen probleem is dat mensen willen spreken over God. De Eckhart uit de *Dialoog* echter maakt, ook na de verontschuldiging van de leek, geen aanstalten om zich in de positie van zijn gesprekspartner te verplaatsen, of diens schuldgevoel te verlichten. Hem is het vooral te doen om uit te leggen waarom de clericus onderdrukte en vervolgd. Hij doet dat door een parallel te trekken met het leven van Christus. De leken worden nu vervolgd voor wat zij verkondigen, net als Christus door de Farizeeërs werd vervolgd. Op die manier schakelt Eckhart

58 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 152-156.

59 Een gelijkaardige gedachtegang vinden we in de uitgebreide toevoeging die de samensteller van de *Limburgse sermoenen* deed bij het 31ste sermoeen (dat we hierboven al tegenkwamen). De gelijkenis is minder treffend dan die tussen de *Dialoog* en Eckharts preek, maar ook hier toont de auteur begrip voor simpele mensen die een uiting willen geven aan hun religieuze gevoelens. Voor hem is het duidelijk dat God zoveel goeds bij een mens teweeg kan brengen dat deze het niet meer kan 'onthouden' en niet anders kan dan deze ervaring delen: 'hen muet biwilen ut breken ende over vloyen in worden ogt in gelate ogte oec in critenen van din wondere dat Got bewillen schiet in der selen van bovene [...].'⁶⁰ Zie: Kern (ed.) 1895, p. 465.

60 Quint (ed.) 1958, predigt 13, p. 213.

61 Enkele aspecten inzake het al dan niet rechtstreekse verband tussen de *Dialoog* en het werk van de historische Eckhart haalde ik al aan in de introductie en hoofdstuk I.

de clerus gelijk aan de weinig benijdenswaardige Farizeeërs en plaatst hij de leken in één moeite door in de voetsporen van Christus.⁶² Als statement kon dit tellen. Hoewel Eckhart niet geneigd was de leken aan te moedigen in hun aspiratie om over hogere onderwerpen te kunnen spreken, koesterde hij ook een sympathie voor de lekenklasse. De vergelijking met Christus' tijd hield ook een keerzijde in voor de leken. Samen met de fundamentele hovaardigheid van een deel van de geestelijkheid toonde Eckhart namelijk ook de onontkoombaarheid en bijna vanzelfsprekendheid van hun handelen aan. Leken werden zo voor een voldongen feit geplaatst, want de enige juiste reactie op zoveel hardleerse vervolgingsdrang lijkt namelijk de buigzame en zwijgzame te zijn geweest.

Enkele regels verder, na een nieuwe klacht door de leek, wordt de tegenstelling tussen beide gesprekspartners echt op scherp gesteld. Ditmaal legt Eckhart de verantwoordelijkheid voor de vervolgingsproblematiek die door de leek werd aangekaart, bijna helemaal bij diens mede-leken. In zijn reactie tracht hij zijn gesprekspartner duidelijk te maken dat het, indien men niet vervolgd wilde worden, beter was te zwijgen dan te spreken. Want wanneer men over echte wijsheid beschikt, zou men beter eerst zijn woorden wikken en wegen en nagaan of deze niet tot onvrede zouden kunnen leiden. Ook al krijgt Eckharts toon hier een dwingend karakter, steeds doet hij het voorkomen alsof zijn raadgevingen vooral het belang van de leek op het oog hebben. Zolang een mens zwijgt, aldus Eckhart, kan men er namelijk van uitgaan dat hij wijsheid bezit. Zodra men echter spreekt, komt men echt te weten wat hij is: verstandig of dwaas.⁶³ Uiteindelijk kiest Eckhart duidelijk stelling. De leken dienen te weten dat hun woorden verkeerd konden worden begrepen en dienen uit voorzorg dan ook maar beter te zwijgen:

[Eckhart:] Daer om soe radic den goetwilleghen leken [...] dat sy swighen ende luttel spreken van gode ende van hemelschen saken voerden onbekenden, dies niet en verstaen.⁶⁴

Ondanks deze woorden moeten we onze Meester ook niet als een te grote cynicus afschilderen. Zonder enige twijfel erkent hij de problematiek waarmee de gewone gelovigen te maken krijgen. Het is volgens hem geen kleine misdaad om 'goetwilleghen gheesteliken lieden onschuldichlic te scandaliseeren, ende haer eer te benemen met loghenachtighe woerden'. Door hun kwade hovaardigheid verachten ze het feit 'dat goetwilleghen leken yet van god spreken oft van hemelsche saken, ende dat si [de goedwillige leken] enighen goeden naem hebben onder dat ghemeyn volc'.⁶⁵

Eckhart lijkt hier dus wel mee te gaan in het geklaag van de leek. Hij erkent dat grote 'clercken' die veel geleerde kennis opdeden over de godheid, er vaak niet

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

63 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117c, p. 102, r. 52-55.

64 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117c, p. 103, r. 79-83.

65 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 109, r. 292-294.

naar leefden.⁶⁶ Dergelijke relativering van kennis mondt zo uit in een anti-intellectueel discours. Het is niet omdat men ‘vander letter gheleert’ is, dat men heilig leeft.⁶⁷ Het is niet de boekenwijsheid die tot kennis over God en hemel leidt. Deze kan namelijk, zo legt Eckhart in vraag 117 uit, door iedereen, heiden of jood, goed of slecht worden opgedaan.⁶⁸ Hemelse wijsheid en kennis over het goddelijke – iets waar de leek regelmatig naar had gevraagd – kunnen enkel door de goeden worden ontvangen via de tussenkomst van God met zijn geestelijke gratie.⁶⁹

6 *Goddelijke inspiratie als motief tot zwijgen*

Toegegeven, de gedachte dat goddelijke inspiratie primeert boven boekenwijsheid, is een gemeenplaats in de middeleeuwse literatuur. Maar in onze *Dialog* krijgt ze een eigen functie. Wat vanuit het perspectief van de leek een emancipatorisch idee is, zal wat verder in de tekst door de Eckhart-figuur juist voor het tegenovergestelde aangewend worden. Ik citeer de passage in zijn geheel om de zeggingskracht ervan recht te doen:

[Eckhart:] Als die goetwilleghe, oetmoedeghe menschen tot alsoe hoghen leven ghecomen sijn van godliker bekinnesse ende totten hemelschen leven van contemplacien, soe sellen wi swighen voer die onwetende hoverdeghe, dies niet en verstaen van haers grofheit. [...] Alsoe god den goetwillighen, oetmoedeghen leken gheesteliken graciën gheeft in haerre sielen, oft van godliker bekinnesse oft van gheesteliker bliscap in haerre sielen oft in vertoghenisse [openbaring] van visioen, soe soudē sijt verborghen in haerre sielen ende swighen dertich jaer, eer sijt vertellen voer enighen mensche, ende wandelen simplike ende eenvoudelike als een ander, ende bliven cleyn voer haers selfs oghen in ghelechter oetmoedicheit, ende scinen niet beter voer den menschen dan een ander. Ende lietsē die hoverdeghe clergie met ghemaec, soe soudē sy rusten ende ghebruken god in haerre sielen.⁷⁰

Eckhart is duidelijk: wanneer men, door de inwerking van Gods gratie, kennis over het goddelijke verkrijgt, is het meer dan aangewezen zich daarover in stilte te hullen. Meer nog, het begenadigd worden met dergelijke kennis lijkt vanzelf tot dat inzicht te leiden. Het zwijgen zelf is zo een voorwaarde tot het ‘hemelse leven van contemplatie’, maar tegelijk een teken dat men daartoe had weten door te dringen. Het streven van de leek naar een dieper spiritueel leven draagt daarmee onmiddellijk de plicht tot een rustig en zwijgzaam leven in zich.

Het discours van de meester, die zich op het eerste gezicht begripvol en ondersteunend opstelde, krijgt dus een soort sussende bijklank. Hoewel hij in het

66 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 110, r. 30-31.

67 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117g, p. 106, r. 200-201.

68 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117d, p. 104, r. 129-130.

69 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 109, r. 6-10.

70 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 123, r. 544-560.

algemeen het repressieve optreden van de geestelijkheid veroordeelt, heeft Eckhart moeite daar diametraal tegenin te gaan – wat had gekund door bijvoorbeeld een erg actief en betrokken religieuze beleving door leken expliciet aan te moedigen. De anonieme auteur van de *Dialog* ontwikkelde voor de Eckhart-figuur een complexe psychologie. We kunnen hem onmogelijk simpelweg een medestander van de trotse geestelijkheid noemen. De meester lijkt het beste voor te hebben gehad met zijn leerling. Hij vond het waarschijnlijk zijn eerste taak om de persoonlijke relatie van de leek met God te beschermen en te voorkomen dat deze in opspraak zou worden gebracht door een kritische geestelijkheid. Hoewel gemotiveerd door nobele doelstellingen, het netto-resultaat bleef wel een uitgesproken advies tot stilzwijgen. Deze houding van de Meester en de gespreksdynamiek die daardoor tussen beide karakters ontstond, versterkt de genuanceerdheid van deze tekst. Het gaat hier niet meer om een louter leergesprek dat berust op een eenrichtings vraag- en antwoordpatroon, maar evenmin wordt het patroon zomaar omgedraaid.

Om duidelijk te maken dat de gespreksdynamiek die we in vraag 117 en 118 aantreffen eigen was aan de opzet van de auteur en niet zomaar een uitzondering vormt op het normaal gehanteerde gesprekspatroon, ontleed ik graag nog een andere passage op een meer diepgaande manier.

In vraag 25 vraagt de leek zich af of een mens nog zondig kan zijn indien deze zijn leven zodanig leidt dat niets hem voldoening geeft behalve het loven en minnen van God. Eckhart ontkent aanvankelijk op een categorische wijze dat een dergelijk leven mogelijk is: 'Sonder sonde soe en mach gheen mensche wesen!'⁷¹ Volgens laat hij toch ruimte voor uitzonderingen:

[Eckhart:] Ende gheen goet mensche en mach wesen vry van consciencien ende onberispt van sonden, ten sy dat hi leeft na sijnre overster reden van sijnre sielen,⁷² ende hi en oefen hem selven in allen duechden ende in allen heileghen gheesteliken leven, ende hi en leve na sijnre kinnesse, ende hi en volghe sinen godliken eysch.⁷³

De opening die Eckhart hier in tweede instantie biedt om alsnog een zondevrij leven te kunnen leiden, koppelt hij evenwel aan enkele voorwaarden waaraan ook goede mensen dienden te voldoen. Echt gemakkelijk moet hij zich niet gevoeld hebben bij zoveel toegeeflijkheid. Zo snel als hij de deur naar een mogelijk zondevrij leven op een kier zette, zo spoedig wijst hij erop dat een mens niet al te zelfverzekerd mocht worden:

71 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25, p. 27, r. 5.

72 Ook hier wordt weer verwezen naar de 'overste reden van de ziel'. Zie de uitleg over dit begrip hierboven in dit hoofdstuk bij noot 22.

73 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25, p. 27-28, r. 6-10.

[Eckhart:] Ic kenne dat wel dat die gherechte warechtighe minne verdrijft alle den knechteliken anxte. Mer ic rade dat men houde die heileghe vrese om die sekerheit!⁷⁴

De waarschuwing dat de waarachtige minne dan wel de angst mag verdrijven, maar geen zekerheid biedt, maakte geen indruk op de leek. Prompt reageert deze dat een ware minnaar (van God) geen zekerheid verlangt. Zijn liefde is onvoorwaardelijk. Hij wil geen ander loon dan het genieten van God:

[De leek:] Meester, die rechte minnaer die en begheert gheen sekerheit! Die mint alleen god om hem selven, van rechter trouwen, sonder enigherhande loon. [...] Het es al eer gheschiet datmen van hogher minnen wert beroeft ende van gheestelike oefeninghe ende van godliker kennisse.⁷⁵

De leek relativeert Eckharts voorwaarden om tot een zondevrij leven te komen en geeft ook aan waarom hij dat doet. Het gebeurt volgens hem wel meer dat men plots van geestelijke oefeningen en goddelijke kennis beroofd wordt. Op die manier kunnen deze volgens de leek niet de zekerheid bieden die Eckhart zo belangrijk vindt. De meester is echter niet overtuigd en blijft hameren op voorzichtigheid. Nogmaals raadt hij de leek aan een heilige en zalige vrees te behouden en zich voor hoogmoed te hoeden:

[Eckhart:] Nochtant rade ic di, datstu houtste die heileghe saleghe vrese. Hoet u van verwaennise! Ende gheen doecht soe en mach inden goeden mensche wesen gheduerich, sy en sijn besloten inder oetmoedicheit. Ende gheen offerhande soe en es gode bequamer dan die warechteghe oetmoedicheit.⁷⁶

Eckhart vindt een volledig vertrouwen op de liefdesrelatie met God niet steeds productief voor het bereiken van werkelijke deemoed, zeker niet wanneer de persoonlijke affectieve relatie die men met God dacht te hebben, een meer praktijkgerichte en klassieke geloofsbeleving in de weg stond. De discussie over de toereikendheid van een liefdesrelatie met God gaat nog even verder. De leek beklemtoont nogmaals het belang van ‘hogher godliker minnen’ en wijst op de relativiteit van nederigheid. Dan laat Eckhart eindelijk het achterste van zijn tong zien:

[Eckhart:] Dat en wert nye minne, dat men laten mach! [Wat men laten mag, dat wordt nooit echte liefde.] Al daer mense niet verbeteren en mach, van sulker oefeninghe salmen swighen ende niet ondecken voer die onbekende, dies niet en verstaen. Want die quade die pleghen die goede te vervolghen ende te begripen [aanvallen], als sy horen spreken van hemelschen saken boven horen verstaen.⁷⁷

74 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25, p. 28, r. 10-12.

75 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25b, p. 28, r. 13-17.

76 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25b, p. 28, r. 21-24.

77 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25c, p. 28, r. 29-33.

Blijkbaar was het niet zozeer Eckharts bedoeling de waarde van het minnen zelf in twijfel te trekken. Wel maakte hij een voorbehoud bij het spreken over oefeningen en zaken waarvan mensen niet echt verbeteren of waarvan ze eigenlijk niets verstaan. Ook hier wist de meester de restrictie die hij wilde opleggen zo te verwoorden dat ze vooral vanuit een soort reflex tot bescherming ingegeven lijkt. Opnieuw wordt verwezen naar een externe censuurdruk. De kwaden plegen namelijk de goeden te vervolgen wanneer deze over zaken spreken waarvan die eersten niets begrijpen. Merk op dat de rollen hiermee worden omgedraaid. Het zijn niet de eenvoudige leken die te onwetend zijn om betrokken te worden in de hoogste geheimen. Ditmaal zijn het de kwade vervolgende geestelijken die beter geen zaken te horen krijgen die boven hun verstand gaan. De vraag tot stilzwijgendheid werkte dus langs beide zijden. Waar de leek elders niet te ver door mocht vragen omdat hij het onderwerp niet begreep, dient hij hier te zwijgen omdat anderen hem niet zouden begrijpen. De sociale ruimte waarbinnen men wel vrijuit kon praten met elkaar, werd op die manier nogmaals beperkt. Tegelijk echter, hoe smal de bewegingsruimte ook was, slaagde de auteur van de *Dialoog* erin, althans volgens zichzelf, die gewenste sociale setting te scheppen waarbinnen hij zijn twee protagonisten kon opvoeren.

7 Besluit

In dit hoofdstuk heb ik getracht de specificiteit van het in de *Dialoog* uitvoerig aan het bod komende anticlericalisme bloot te leggen. Daarbij is het duidelijk geworden dat dit tweegesprek niet zomaar een omkering is van de traditionele leerdialog. De leek kan in de *Dialoog* inderdaad uitgebreid zijn frustraties ventileren. Zijn veelvuldige aanklachten over een groep verwaande geestelijken, die de goedwillige leken het zwijgen willen opleggen door hen te 'schandaliseren', onderdrukken en vervolgen, vormen het hart van het anticlericalisme uit de tekst.

Maar zo fors de leek uithaalt, zo subtiel gaat de meester op de rem staan. Eckhart begrijpt de frustraties van zijn gesprekspartner maar al te goed en geeft hem meermaals gelijk over de onbetamelijke manier waarop sommige geestelijken tegen eenvoudige lieden pleegden op te treden. Tegelijk echter weigert hij onvoorwaardelijk mee te gaan in de scherpe kritiek die de leek formuleert. De vervolging en onderdrukking waarover de leek zich beklaagde en die zijn soortgenoten dienden te trotseren wanneer zij wilden spreken over hun religieuze inzichten, wordt door Eckhart slim gebruikt om zijn gesprekspartner duidelijk te maken dat het beter was te zwijgen.

De *Dialoog* verwijst echter niet enkel op expliciete wijze naar de toenmalige spanningen omtrent de medezeggenschap van leken. Ook de tekst zelf lijkt een voorbeeld te zijn van de manier waarop de toenmalige geest van voorzichtigheid en (zelf)censuur – op subtiële wijze – zijn werk kon doen. Via een retoriek rond

de onuitspreekbaarheid van het goddelijke, tracht de meester het gesprek van al te bespiegelende onderwerpen vandaan te houden. Belangrijker dan de belemmeringen die door een altijd ontoereikende taal werden gevormd om zich over God uit te laten, was echter de sociale setting waarin dit gebeurde. Dat na enig aarzelen toch dieper kon worden ingegaan op hogere thema's, had vooral te maken met de vertrouwensband die tussen beide protagonisten werd geënceneerd. De beslotenheid van het tweegesprek, maakte een inhoudelijke openheid over moeilijkere onderwerpen mogelijk.

Bij dit alles is de dialoogvorm van de tekst van groot belang. De literair gecreëerde sociale setting in de tekst, die geïnspireerd was door de traditionele relatie tussen leerling en leermeester, lijkt bescherming te hebben geboden aan zowel auteur als lezerspubliek. De mogelijkheid om een discussie te volgen die zich in de gefingeerde beslotenheid van een tweegesprek afspeelde, bood het lekenpubliek misschien wel een substituut voor de dagelijkse begeleiding door een echte biechtvader. De auteur zelf kon dankzij de dialoogvorm dan weer de nuance opzoeken. De onstuimige kritiek van de leek, wordt in evenwicht gehouden door de temperende tussenkomsten van Eckhart, wiens taak het schijnt de frustraties van de leek enigszins te kanaliseren. Alleen al op die manier kon de auteur meningen kwijt die hij, anders dan bij een preek of traktaat, niet uit eigen naam hoefde te formuleren.

Of de auteur een revolutionair was die pal achter de leek en zijn ambities stond en werkelijk een verdere democratisering van ook de moeilijkere onderwerpen binnen de christelijke spiritualiteit wilde aanmoedigen, is nog maar de vraag. Eveneens kan het zijn bedoeling zijn geweest een tekst te creëren waarin een deel van de leken zich enerzijds kon herkennen, maar waarin zij anderzijds ook tot kalmte werden aangemaand. De zalvende retoriek van Eckhart kan dan als een uitlaatklep worden beschouwd waarmee de auteur de toenmalige spanningen trachtte te temperen. Zo bekeken is op zijn minst enig voorbehoud geboden bij het typeren van de *Dialog* als een puur kerkkritisch geschrift.